Библ. Арх. Инв. № 1811

КУРСЪ БОГОСЛОВІЯ

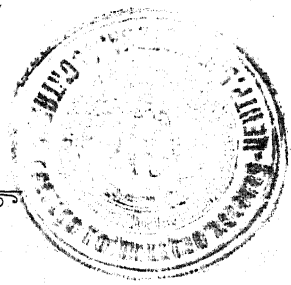
(АПОЛОГЕТИЧЕСКАГО).

ПОСОБІЕ СТУДЕНТАМЪ

къ повторенію догматико-апологетическаго курса лекцій по богословію.

Профессора Богословіявъ Университетѣ Св. Владиміра

П. Я. Свѣтлова.



КІЕВЪ.
Тип. С. В. Кульженко Ново-Елисаветинская ул. соб. д.
1899.

Отъ Кіевскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
Кіевъ 1 Апрѣля 1899 года.

Предсѣдатель Комитета, Профессоръ Академіи, Протоіерей *Іоаннъ Корольковъ.*

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.
1281
30

Предлагаемый «Курсъ Богословія» составленъ примѣнительно къ курсу лекцій по богословію, читаемому авторомъ въ Университетѣ Св. Владиміра, къ его системѣ и программѣ, и предназначается въ пособіе студентамъ для приготовленія къ экзамену по богословію, заключая въ себѣ краткое и точное воспроизведеніе курса лекцій по богословію. Болѣе подробное разъясненіе тѣхъ или иныхъ вопросовъ, входящихъ въ содержаніе «Курса Богословія», желающіе могутъ находить въ подробныхъ записяхъ лекцій и отчасти въ другомъ сочиненіи автора—«Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія», которое составлено главнымъ образомъ по записямъ лекцій автора въ Нѣжинскомъ Историко-Филологическомъ Институтѣ Кн. Безбородко и предназначено для публики, а потому по системѣ и программѣ не совпадаетъ съ курсомъ лекцій богословія въ Университетѣ Св. Владиміра. (На это сочиненіе, подъ краткимъ названіемъ *Апологетики,* дѣлаются по мѣстамъ прямыя ссылки въ *Курсѣ Богословія* для облегченія труда читателей). Точно также сверхобязательнымъ трудомъ со стороны готовящихся къ экзамену по богословію было-бы чтеніе во второй части «Курса Богословія» сжатаго текста, содержащаго въ себѣ разъясненіе подробностей вопросовъ, но весьма естественнымъ дѣломъ со стороны интересующихся богословіемъ «про себя», а не по поводу только экзаменовъ изъ богословія.

Въ заключеніе пріятнымъ долгомъ считаю выразить благодарность Университету Св. Владиміра, нашедшему

возможность при своей службѣ наукѣ послужить и дѣлу религіи значительнымъ матеріальнымъ содѣйствіемъ къ изданію *Курса Богословія* какъ бы въ подтвержденіе той несомнѣнной истины, что въ тяжелой борьбѣ человѣчества за лучшее будущее истинная наука и подлинно-христіанская религія не враги, а лучшіе союзники.

Кіевъ 1899 г.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ДОГМАТИКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКАГО КУРСА ЛЕКЦІЙ ПО БОГОСЛОВІЮ.

I. Введеніе въ богословіе.

II. Изслѣдованіе историческихъ основъ христіанства.

ОТДѢЛЕНІЕ
I
(ВВЕДЕНІЕ)
I.
Общіе вопросы.

1. О мѣстѣ богословія въ системѣ университетскаго образованія, или о задачѣ университетскаго курса богословія (§ 1).

Что должно разумѣть подъ именемъ *богословія* въ университетѣ? Какое его значеніе и каковы задачи его въ университетѣ? Исходя изъ различныхъ взглядовъ на богословіе одни хотятъ въ богословіи дать нѣчто въ родѣ энциклопедіи богословской, вводя для этой цѣли въ богословскія чтенія отрывки разныхъ богословскихъ наукъ, напр. въ такомъ сочетаніи: Св. Писаніе, Библейская исторія, Основное Богословіе, Догматика, Нравственное Богословіе; другіе, преслѣдуя въ чтеніи религіозно-нравственную воспитательную цѣль, соединяютъ въ чтеніяхъ Догматику съ Нравственнымъ Богословіемъ, при чемъ чтенія носятъ характеръ проповѣди; третьи, по своимъ соображеніямъ, подъ именемъ богословія даютъ соединеніе догматики съ апологетикою, четвертые—и ихъ большинство—ограничиваютъ объемъ своихъ чтеній, а слѣдовательно богословія, одною апологетикою. Но среди такого разнообразія взглядовъ на существо и задачи богословія въ университетѣ выдѣляется въ качествѣ господствующаго одинъ, ко-

торый раздѣляется большинствомъ. Богословіе по этому взгляду имѣетъ цѣлію своею обоснованіе или утвержденіе въ учащейся молодежи христіанскихъ религіозныхъ и нравственныхъ убѣжденій посредствомъ углубленія и разширенія религіозныхъ познаній, полученныхъ ею въ средней школѣ. Такая задача представляется возможною и осуществимою: она допускается христіанскимъ требованіемъ безконечнаго усовершенствованія во всемъ, какъ и въ познаніи, а равно большею умственною зрѣлостью учащейся молодежи въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Однако надо пожалѣть, что при существующихъ условіяхъ или обстоятельствахъ цѣль богословія приходится формулировать нѣсколько иначе приспособительно къ этимъ условіямъ. Вышеуказанная прекрасная цѣль обычно не достигается, какъ слѣдуетъ: познанія религіозныя не разширяются, не совершенствуются, остаются на уровнѣ съ прежними, полученными на урокахъ Закона Божія, забываются даже эти послѣднія; случается, что выходятъ изъ университетовъ безъ религіозныхъ убѣжденій, даже безъ всякихъ какихъ-бы то ни было, напр. научно-философскихъ убѣжденій, довольствуясь спеціальными знаніями, необходимыми для избираемой профессіи. Наблюдается и обратное явленіе въ лучшей части учащейся молодежи: стремленіе къ самообразованію, къ выработкѣ опредѣленнаго міросозерцанія, какъ конечной цѣли самообразованія и университетскаго образованія; замѣчается настойчивое исканіе истины и отвѣтовъ, говоря словами Гейне, на „вѣчно тревожные и страшные вопросы“. Главная сущность явленія въ томъ, что въ настоящее время въ образованномъ обществѣ и учащейся молодежи при полномъ яркомъ сіяніи свѣта Христовой истины на землѣ упорно и искренно ищутъ истины иной и въ замѣнъ принесеннаго на землю Христомъ міросозерцанія ищутъ и изобрѣтаютъ новыя—вотъ фактъ, заставляющій сузить или видоизмѣнить поставленную выше задачу богословія—утверждать учащуюся молодежь въ христіанской истинѣ! Приходится выполнять болѣе сложную и трудную задачу—привлекать учащуюся молодежь къ христіанской истинѣ прежде, чѣмъ утверждать ее въ этой истинѣ, содѣйствовать ей на пути къ истинѣ вообще,

когда имѣешь дѣло съ людьми, еще только ищущими истины. Это стремленіе въ молодежи къ выработкѣ міросозерцанія или, короче, исканіе истины нельзя считать явленіемъ временнымъ и преходящимъ. Оно источникъ свой имѣетъ не только въ психологическихъ особенностяхъ юношескаго возраста, но въ условіяхъ самаго университетскаго образованія. Въ концѣ концовъ высшей и послѣднею цѣлью университетскаго образованія, какъ это теперь сознаютъ многіе, можетъ быть только познаніе истины, пріобрѣтеніе цѣльнаго міровоззрѣнія: въ наукѣ теоретическій моментъ познанія истины выше и прежде практическаго приложенія истины къ жизни. Полное и законченное университетское образованіе должно быть соединеніемъ того и другого моментовъ его, что и видимъ въ лучшихъ, выдающихся его представителяхъ. Обладая спеціально-профессіональными знаніями, они въ то же время возвышаются надъ узкими рамками своей спеціальности благодаря достигнутому ими общему цѣльному міропониманію. Высокіе примѣры этого представляютъ выдающіеся ученые въ родѣ Дю-Буа Реймона, Гельмгольца, Гёкели, Іог. Мюллера, Пирогова и имъ подобныхъ. Вообще философія, даже въ видѣ метафизики, какъ извѣстно, является неизбѣжною примѣсью къ точной наукѣ и въ видѣ матеріализма, позитивизма, неокантизма и эволюціонизма она прокралась во всѣ самые скрытые уголки естествознанія, которое нельзя себѣ представить безъ философской подкладки. Естественно поэтому, что не только на историко-филологическомъ, юридическомъ, но и на прочихъ факультетахъ самымъ чтеніемъ научныхъ курсовъ мысль слушателей, даже самая вялая и лѣнивая, невольно направляется въ область затрагиваемыхъ курсами вопросовъ высшаго теоретическаго порядка, общихъ вопросовъ, а въ концѣ концовъ—все того же стараго вопроса, *что есть истина* и гдѣ ее искать?... Отвѣтъ на послѣдній вопросъ является естественною и мучительною потребностью, создаваемою самымъ университетскимъ курсомъ въ слушателяхъ. Такимъ образомъ изысканіе истины становится постояннымъ и устойчивымъ явленіемъ въ жизни учащейся молодежи и университетовъ, съ которымъ прежде всего

должно считаться богословіе. Оно должно выйти навстрѣчу ищущимъ истины, оказать содѣйствіе имъ въ исканіи истины или выработкѣ опредѣленнаго міровоззрѣнія. Въ этомъ именно и заключается настоящая задача богословія въ университетѣ и иначе она не можетъ быть формулирована: богословіе является въ организмѣ университетскаго образованія одною изъ необходимыхъ и насущныхъ функцій его, поскольку оно содѣйствуетъ достиженію послѣдней и высшей цѣли университетскаго образованія, т. е. познанію истины, созданію правильнаго общаго взгляда на міръ и все существующее. Въ такой постановкѣ богословіе стоитъ не внѣ системы университетскаго знанія, но представляетъ нераздѣльную составную часть его столь же необходимую въ ней, какъ и другія его части: оно въ подлинномъ смыслѣ несетъ службу университету или прямымъ интересамъ университетскаго образованія содѣйствіемъ слушателямъ въ выработкѣ міросозерцанія. Конечно не одно только богословіе выполняетъ эту роль въ системѣ университетскаго образованія, но оно является однимъ изъ необходимыхъ моментовъ въ процессѣ выработки міросозерцанія—такимъ моментомъ, безъ котораго самый процессъ былъ-бы во всѣхъ отношеніяхъ неправильнымъ и безплоднымъ, какъ въ *логическомъ*, такъ въ *психологическомъ* отношеніяхъ. Въ интересахъ правильности мышленія, его выводовъ, логикою требуется, что бы матеріалъ, надъ которымъ работаетъ мышленіе, былъ достаточенъ по количеству: вѣдь правильность выводовъ между прочимъ обусловливается степенью широты опыта или объемомъ матеріала мышленія, а также соблюденіемъ элементарнаго правила: audiatur et altera pars... Но ни коимъ образомъ не можетъ быть правильнымъ въ логическомъ отношеніи пріемъ, когда на пути къ истинѣ, въ исканіи истины, хотятъ обойти Того, Кто называлъ Себя Самого Истиною и Свѣтомъ, и Жизнью міра; а если примемъ во вниманіе, что это наименованіе оправдано исторіею, то и въ историческомъ смыслѣ пріемъ этотъ должно будетъ признать непригоднымъ, какъ несоотвѣтствующій указаніямъ и урокамъ, какіе даетъ исторія, сама жизнь. Точно также и въ *психологическомъ* отно-

шеніи безъ момента, представляемаго богословіемъ, процессъ выработки міросозерцанія становится ненормальнымъ. Выработку новаго міросозерцанія всегда вызываетъ недовольство старымъ міросозерцаніемъ, сомнѣніе въ его истинности, и оно начинается критикою стараго: „зачѣмъ и новое“, справедливо говоритъ проф. Н. Карѣевъ, „если ясно и отчетливо не уяснишь и не докажешь себѣ неистинность и непригодность стараго?“ *) Это первая обязанность, которую должна исполнить молодежь, ищущая истины. Но когда же и гдѣ ею можетъ быть исполнена эта обязанность? Конечно, исполненіе этого перваго долга непосильно въ средней школѣ по самому возрасту, предполагаемому школою. Для убѣжденія въ необходимости замѣны христіанскаго міросозерцанія новымъ требуется и достаточная умственная зрѣлость, и большее обычнаго знакомство съ богословіемъ. Другими словами, исполненіе этой обязанности падаетъ какъ разъ на университетскій періодъ въ образованіи.

Обстоятельнымъ изученіемъ богословія молодежи дается возможность отчетливо и ясно опредѣлить свои отношенія къ христіанской религіи, въ которой она рождена и воспитана, и только тогда считать вопросъ религіозный поконченнымъ. Но совершенно не естественно, когда отрицаютъ, да еще съ увѣренностью, старое и строютъ новое, не убѣдившись *должнымъ образомъ* въ негодности стараго, даже безъ достаточнаго знанія этого стараго. Совершенно противоестественно и въ высшей степени удивительно также, когда люди, воспитанные или выросшіе въ извѣстныхъ готовыхъ взглядахъ или преданіяхъ, не чувствуютъ потребности ясно опредѣлить къ нимъ свои отношенія, а при серьезномъ, этическомъ отношеніи ко всему едва-ли всѣ назовутъ это и моральнымъ.

Изъ сказаннаго самъ собою слѣдуетъ выводъ: *богословіе дѣлаетъ нужное для университетскаго образованія дѣло, и добровольное изученіе его слушателями университета есть*

---

*) Проф. Н. Н. Карѣева: *Письма къ учащейся молодежи о самообразованіи.* Спб. 1895. Изд. 5, Стр. 33.

простой результатъ ихъ добросовѣстнаго отношенія къ университету и пониманія задачъ университетскаго образованія.

2. Составъ, методъ и планъ университетскаго курса богословія (§ 2).

Составъ университетскаго курса богословія опредѣляется указанною задачею его содѣйствовать правильной выработкѣ міросозерцанія путемъ ознакомленія съ христіанствомъ. *Догматическое богословіе* болѣе всѣхъ прочихъ богословскихъ наукъ пригодно для этой цѣли; оно занимается изложеніемъ догматовъ или истинъ христіанской вѣры, въ своей совокупности представляющихъ христіанство именно какъ опредѣленное религіозное міросозерцаніе. Поэтому именно Догматическое Богословіе должно быть предметомъ университетскаго курса богословія. Оно должно быть положено въ основу курса богословія также въ виду недостаточнаго знакомства ищущихъ истины внѣ христіанства съ вѣроученіемъ или догматами послѣдняго; а незнакомство это въ значительной степени обусловливается ихъ пренебреженіемъ къ догматической сторонѣ христіанства и ложнымъ понятіемъ о безполезности и даже вредѣ догматовъ для нравственности (гр. Л. Толстой). Правильное понятіе о взаимномъ отношеніи между моралью и догматами въ христіанской религіи напротивъ дѣлаетъ необходимымъ изученіе догматики для пониманія христіанской этики: въ догматахъ даны теоретическія основанія христіанской морали и ея специфическое отличіе отъ всякихъ иныхъ образцовъ морали въ философіи и религіи.

Методъ университетскаго курса богословія точно также вытекаетъ изъ задачи его служить выработкѣ міросозерцанія въ слушателяхъ путемъ ознакомленія съ христіанскимъ міросозерцаніемъ или, какъ это теперь выяснилось, путемъ изученія именно догматическаго богословія. Методъ изученія послѣдняго долженъ быть строго согласованъ съ общею задачею курса. Совершенно излишне обоснованіе догматовъ ученіемъ Св. Писанія и Св. Преданія, или самая установка догматовъ тамъ, гдѣ на первомъ мѣстѣ стоитъ пониманіе, разъ-

ясненіе догматовъ, или христіанскаго міросозерцанія въ цѣломъ. Принимая безъ изслѣдованія въ качествѣ христіанскаго міросозерцанія даваемое намъ въ вѣроученіи православной церкви, университетское богословіе беретъ на себя задачу содѣйствовать только его пониманію, уясненію. Понимать вещь вездѣ значитъ сравнивать ее съ другою вещью: различать и находить сходства. На этой же психологической природѣ знанія, какъ сравненія, стоитъ и изученіе догматическаго богословія или христіанскаго міросозерцанія въ цѣломъ и въ отдѣльныхъ догматахъ. Понимать христіанское ученіе можно лишь тогда, когда мы постоянно будемъ ставить христіанскія идеи въ отношенія къ другимъ идеямъ и понятіямъ, входящимъ въ составъ современнаго человѣческаго знанія. Здѣсь найдемъ мы идеи, враждебныя или противорѣчащія христіанскимъ идеямъ—и даемъ ихъ *опроверженіе*; здѣсь есть не мало научно-философскихъ идей, близкихъ или тождественныхъ съ христіанскими,—и богословіе пользуется ими для *положительнаго обоснованія* истинъ христіанской религіи. Другими словами, оно руководствуется исключительно *апологетическимъ методомъ* въ изложеніи *догматики* (отъ греч. ἀπολογέω *защищаю*), а потому самый курсъ богословія справедливо долженъ называться *догматико-апологетическимъ*, а также потому, что при такомъ методѣ многое изъ науки апологетики естественно входитъ въ составъ курса, такъ-что въ общемъ онъ представляетъ собою органическое соединеніе двухъ богословскихъ наукъ: *догматики* и *апологетики*.

Планъ университетскаго курса богословія точно также находится въ связи съ его задачею содѣйствія выработкѣ міросозерцанія. Выработка міросозерцанія есть познавательный процессъ, слѣдующій законамъ логики и психологіи, или, короче, законамъ познанія. *Порядокъ* и *способъ* изложенія предмета поэтому долженъ согласоваться съ законами познанія и даже прямо вытекать изъ правильнаго понятія о познаніи вообще и религіозно-христіанскомъ въ частности. Вотъ почему такое понятіе дается здѣсь непосредственно за симъ.

II.

Объ условіяхъ религіозно-христіанскаго знанія.

1. О необходимости согласія правильнаго познанія христіанства съ психологическими законами познанія вообще (§ 3).

На пути къ истинѣ важенъ первый шагъ; поэтому, чтобы овладѣть истиной, заключенной въ христіанствѣ, и усвоить ее, необходимо ищущему истины стать въ правильныя отношенія къ христіанству, т. е. уяснить себѣ наперед, *что*, *какъ* и *насколько* должно быть предметомъ этого исканія. Между тѣмъ наблюденіе показываетъ, что въ средѣ ищущихъ истину не достаетъ правильнаго отношенія къ христіанству, на что оказываетъ вліяніе духъ времени, въ особенности такъ называемый *интеллектуализмъ* или *раціонализмъ*, господствующая черта европейской жизни и образованности. (Подъ этимъ разумѣется переоцѣнка разсудка, его значенія—особенно въ познаніи). Естественно поэтому, что интеллектуализмъ проникаетъ и въ область религіозную и здѣсь отражается неправильными пріемами въ изученіи христіанской религіи. Интересующіеся христіанскою религіею хотятъ здѣсь все усвоить и понять однимъ только разсудкомъ, различные вопросы жизни и знанія рѣшить такъ, какъ рѣшаются, напр., какія-нибудь несложныя задачи. Разсудокъ дѣлаютъ судьей и мѣркой истины; что не укладывается въ рамки разсудочнаго пониманія, то изъ христіанства отбрасывается какъ лишнее, непонятное, ложное. Возраженіе: „я не понимаю“ того-то и того-то въ христіанствѣ считается очень сильнымъ и вѣскимъ. Такое знакомство съ христіан-

ствомъ стоитъ на неправильной почвѣ и чтобы установить правильное отношеніе, необходимо дать точное понятіе о сущности и условіяхъ христіанскаго знанія согласно съ правильною теоріею знанія вообще и существомъ христіанства въ частности.

Раціонализмъ даетъ исключительное значеніе въ познаніи разсудку, выдвигаетъ его на первое мѣсто, но такое господствующее положеніе разсудка невозможно въ познаніи вообще, тѣмъ болѣе религіозномъ. Какъ сила аналитическая, разсудокъ болѣе пригоденъ къ тому, чтобы разрушать, а не созидать въ нашемъ познаніи; поэтому онъ прекрасно показываетъ ложь, но неспособенъ показать истину. Поэтому въ области религіозной значеніе разсудка въ томъ, что онъ указываетъ на религіозныя заблужденія, опровергаетъ ихъ и вообще имѣетъ отрицательное значеніе. Но въ дѣлѣ выработки положительнаго міросозерцанія является болѣе важнымъ не разсудокъ, а *воля*, если это міросозерцаніе вырабатывается самостоятельно, а не получается извнѣ. Доказательство такого положенія воли въ познаніи религіозномъ можетъ дать общій очеркъ механизма или процесса познанія вообще.

Всякое знаніе слагается изъ двухъ моментовъ: *матеріальнаго* и *формальнаго*. Въ первомъ моментѣ посредствомъ чувственныхъ воспріятій получается содержаніе, матерія или предметъ знанія; во второмъ моментѣ,—формальномъ, этотъ матеріалъ, доставляемый намъ соотвѣтственными чувственными воспріятіями, обрабатывается разсудкомъ по законамъ, ему свойственнымъ. Такимъ остается механизмъ познанія вездѣ, даже и въ религіи: и здѣсь религіозная философія въ настоящее время склонна признавать для объясненія происхожденія религіи или идеи Бога источникъ въ соотвѣтственномъ чувственномъ воспріятіи или ощущеніи дѣйствія на насъ со стороны Божества, подобно тому, какъ мы ощущаемъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ (теорія происхожденія идеи Бога проф. В. Кудрявцева). Поэтому, кто не чувствуетъ дѣйствія Божества на свою душу, тотъ не можетъ имѣть и сознанія о Богѣ. Но въ матеріальный моментъ всякаго знанія

входитъ не одно только чувственное воспріятіе: сюда надо отнести все, что вліяетъ на наше знаніе независимо отъ разсудка: всѣ особенности душевнаго склада субъекта, его характеръ, нравственность, его стремленія и идеалы—однимъ словомъ, всю живую личность познающаго. Въ особенности сильное вліяніе на познаніе всегда оказываютъ *чувство* и *воля*. Всякому по опыту извѣстно, какъ мѣняются наши взгляды на вещи подъ вліяніемъ капризнаго чувства: надежда, радость окрашиваютъ все въ розовый цвѣтъ, отчаяніе все рисуетъ въ мрачныхъ краскахъ и т. п. Но еще важнѣе вліяніе воли: воля всецѣло управляетъ мышленіемъ. Мышленіе, какъ методическая дѣятельность познанія, тѣмъ и отличается отъ представленій, мечтаній, что оно управляется волею. Воля приводитъ въ дѣйствіе познавательныя способности начинаетъ познаніе, направляетъ мышленіе на извѣстный предметъ, останавливаетъ вниманіе на извѣстныхъ сторонахъ его; воля поддерживаетъ напряженность мышленія, воля наконецъ, заканчиваетъ процессъ мышленія, иногда, намѣчаетъ напередъ результатъ, къ которому должно придти мышленіе (предвзятое мышленіе). Безъ воли нѣтъ вниманія, потому что вниманіемъ называется сознаніе, направляемое въ ту или другую сторону. Воля господствуетъ надъ воспріятіемъ, потому что въ наше сознаніе проникаютъ только такія впечатлѣнія, которыя затрогиваютъ нашъ интересъ; воля господствуетъ надъ памятью, потому что мы лучше запоминаемъ то, что стоитъ въ связи съ нашимъ интересомъ и легко забываемъ такія впечатлѣнія, которыя не имѣютъ живого отношенія къ нашимъ интересамъ. Воля господствуетъ надъ представленіями, потому что въ наше сознаніе вступаютъ легче представленія, которыя намъ пріятны или нужны. Воля вліяетъ на сужденіе: въ сужденіяхъ о вещахъ не только въ жизни, но и въ научномъ мышленіи нерѣдко проскальзываетъ тотъ или иной интересъ, связанный съ этими вещами. Чѣмъ большій интересъ получаетъ для насъ знаніе, тѣмъ большее вліяніе пріобрѣтаетъ на него воля. Подъ вліяніемъ воли вырабатываются именно религіозно-философскія убѣжденія человѣка. Воля поступаетъ по одному и тому-же шаблону: все, что не вхо-

Библиотека Коммунистической Академии.

дитъ въ связь съ нашими интересами, что не имѣетъ для насъ цѣнности, отбрасывается какъ ненужное, непонятное, ложное, а вводится въ постройку міросозерцанія лишь то, что затрогиваетъ наши интересы. Вліяніе воли на познаніе становится тѣмъ больше, чѣмъ болѣе затрагиваются предметами его наши живые интересы. Но такова именно область религіозно-философскаго знанія, и здѣсь есть область, гдѣ понимать вещь и хотѣть ее—одно и то же; это—Евангеліе. Въ Евангеліи невѣріе іудеевъ во Христа объяснено не чѣмъ инымъ, какъ нравственнымъ состояніемъ народа іудейскаго. „Въ мірѣ, говоритъ ап. Іоаннъ, свѣтъ былъ, но люди возлюбили болѣе тьму, нежели свѣтъ“ (Іоан. III, 19). Іудеи не хотѣли истины и потому не приняли ее, когда она явилась въ лицѣ І. Христа. Волю можно сравнить съ архитекторомъ, который наперед опредѣляетъ планъ, характеръ (стиль) зданія, а разсудокъ—съ простымъ рабочимъ, который только выполняетъ планъ. Прекрасно сказано Гоголемъ: „Разсудокъ не есть высшая у насъ способность; его обязанность чисто полицейская: разставлять въ порядокъ то, что у насъ уже есть“. Отсюда видно, какъ неправильно исключительно разсудочное отношеніе къ христіанству. Если на познаніе вліяетъ нравственное состояніе человѣка, то какое значеніе могутъ имѣть наши возраженія противъ христіанства? Большею частью имъ приписывается ищущими истины значеніе объективное: думаютъ, что христіанство противорѣчитъ истинѣ.

Но лучше въ этихъ случаяхъ думать, что отрицательные отзывы о христіанствѣ могутъ говорить и о недостаточной подготовкѣ къ пониманію христіанской истины. Надо еще вырости до пониманія христіанства: кромѣ умственной зрѣлости требуется здѣсь и нравственная зрѣлость человѣка.

2. О необходимости согласія правильнаго познанія христіанства съ предметомъ, т. е. сущностью христіанства, или о существѣ христіанства (§ 4).

Разсудочное отношеніе къ христіанству противорѣчитъ и существу христіанства.

Одинъ изъ типичныхъ представителей современнаго скептицизма, а вмѣстѣ и раціонализма, гр. Л. Н. Толстой, въ одномъ мѣстѣ своей „Исповѣди“ ставитъ по отношенію къ богословію слѣдующее требованіе: „я не ищу объясненія всего въ христіанской религіи, такъ какъ объясненіе всего находится въ безконечности, но я хочу понять христіанскія истины такъ, чтобы быть приведеннымъ къ неизбѣжно—необъяснимому, чтобы послѣднее представлялось требованіемъ самаго же разума, а не простымъ обязательствомъ повѣрить“. Въ этихъ словахъ ясно сказывается смѣшеніе въ сознаніи гр. Л. Н. Толстого истинъ христіанскихъ съ истинами чисто научными, даже математическими, по ихъ существу и по способу ихъ усвоенія нашимъ разсудкомъ. Въ геометріи, напр., практикуется методъ доказательства отъ противнаго, но гр. Л. Н. Толстой требуетъ примѣненія этого метода и къ христіанскимъ догматамъ. Чтобы удовлетворить требованію, предъявляемому Толстымъ, очевидно, христіанство должно быть совершенно не тѣмъ, за что оно выдается здѣсь. Оно должно быть какой нибудь доктриной или философской системой въ родѣ Гегелевской, или Спинозовской, Шеллинговской и др. Дѣйствительно до сихъ поръ тамъ и сямъ мы можемъ встрѣчать взглядъ на христіанскую догматику, какъ на систему отвлеченныхъ истинъ. Этотъ взглядъ особенно настойчиво проповѣдывался въ началѣ нынѣшняго столѣтія такъ называемой спекулятивной, умозрительной богословской школой, стоявшей подъ вліяніемъ Шеллинга, Гегеля и Фихте. Но должно остерегаться такого взгляда на христіанскую религію, какъ на философскую систему, въ высшей степени несогласнаго съ самымъ существомъ христіанской религіи. Когда называютъ христіанскую догматику систематической совокупностью умозрительныхъ истинъ, то ее смѣшиваютъ съ философскими системами (обыкн. нѣмецкими). Въ философской системѣ всѣ положенія связаны внутренней логической связью, вытекаютъ одно изъ другого, какъ въ логикѣ заключеніе вытекаетъ изъ посылокъ и въ математикѣ теорема изъ аксіомы. Здѣсь всякое *философское положеніе есть выводъ разсудка*, но христіанскій догматъ имѣетъ совсѣмъ

другой характеръ,—догматъ о св. Троицѣ, о первородномъ грѣхѣ, о твореніи міра и т. п. не могутъ быть требованіями разсудка, необходимыми истинами мышленія, такъ какъ эти положенія для христіанской мысли являются *внѣшнимъ откровеніемъ свыше*. Словомъ разсматриваемый взглядъ на христіанскую догматику, какъ на философскую систему, находится въ противорѣчіи съ происхожденіемъ христіанскаго ученія, основаннаго на Божественномъ Откровеніи. Вслѣдствіе своего происхожденія изъ Сверхъестественнаго Откровенія христіанскія истины не вмѣщаются въ рамкахъ разсудка; если же онѣ выводятся изъ разсудка, то это происходитъ вслѣдствіе того, что здѣсь отбрасывается сверхъестественный характеръ догматовъ христіанскихъ, проще сказать, богословы подгоняютъ эти догматы къ мѣркѣ пониманія разсудка и искажаютъ ихъ. Въ системѣ Гегеля догматъ представляется яснымъ и очевиднымъ требованіемъ разума; для него христіанскій догматъ, напр., о трехъ лицахъ Божества есть только символъ идеи отроякомъ проявленіи Божества въ мірѣ; у Шеллинга догматъ воплощенія является символомъ идеи о тождествѣ матеріи и духа и т. д. Итакъ по самому сверхъ-естественному происхожденію христіанство не можетъ поддаваться разсудку. Но оно исключаетъ разсудочное отношеніе и самымъ существомъ своимъ.

Что въ христіанствѣ главное? Отвѣтъ данъ въ Евангеліи, въ писаніи Новаго Завѣта. Христіанство по Евангелію не есть система или рядъ идей, оно по своей сущности есть рядъ историческихъ фактовъ, которые сходятся въ одномъ фактѣ всемірнаго значенія,—фактѣ явленія Бога во плоти для спасенія міра. Христіанство есть Евангеліе или радостная вѣсть о величайшемъ міровомъ событіи, есть свидѣтельство о личности І. Христа, о Его жизни, ученіи и дѣлахъ и въ особенности о крестной смерти и воскресеніи. Ап. Павелъ въ 1 Кор. такъ резюмируетъ сущность христіанства: оно есть слово о Крестѣ—о Распятомъ; „мы, говоритъ онъ, проповѣдуемъ Христа распятаго, для Іудеевъ соблазнъ, а для Еллиновъ безуміе, для самихъ же призванныхъ, Іудеевъ и Еллиновъ, Христа, Божію силу и Божію премудрость“ Ап. Павелъ требуетъ, чтобы его считали не философомъ, а про-

стымъ свидѣтелемъ о Христѣ и Его ученіи (1 Кор. II, 1—2 и др.). Изъ всего этого видно, что христіанство есть фактъ историческій.

Всякій фактъ имѣетъ двѣ стороны: внѣшнюю и внутреннюю. Фактъ христіанства имѣетъ такъ же двѣ стороны.

Разсмотримъ христіанство съ внѣшней стороны: съ этой стороны христіанство есть объективный историческій фактъ явленія въ міръ Бога во плоти; оно есть Самъ Христосъ и Его жизнь. Отсюда первая обязанность изучающаго христіанство—удостовѣриться прежде всего въ его историческихъ основахъ, какъ удостовѣряются всякіе историческіе факты. Ренанъ, Штраусъ и др. дѣлаютъ видъ, что они интересуются историческою основою христіанства, а въ дѣйствительности это обманчивая видимость. У Ренана сказывается чисто разсудочное отношеніе къ христіанству. Онъ отвергнулъ всю чудесную сторону христіанства: чудо невозможно по его представленію (хотя онъ приводитъ иныя основанія къ отрицанію чуда). Такое отношеніе неправильно. Не надо говорить: „воплощеніе Божества мнѣ кажется невозможнымъ“, а надо ставить вопросъ такъ: дѣйствительно-ли Христосъ былъ такою личностью, какою Онъ изображенъ въ евангеліи? Не надо говорить: „я не вѣрю въ воскресенье Христа“, а надо удостовѣриться въ воскресеніи Христа. Изъ этого видимъ, что Ренанъ не пишетъ исторію, а слѣдуетъ шаблону, которому слѣдуютъ и всѣ раціоналисты. Они подгоняютъ факты подъ свои идеи. Настоящая наука идеи выводитъ изъ фактовъ, а не факты подгоняетъ подъ идеи. Здѣсь поступаютъ на оборотъ. Изъ этого видно, что разсудочное пониманіе христіанства свидѣтельствуетъ о недостаткѣ научнаго отношенія къ явленіямъ жизни, о недостаткѣ даже научно-дисциплинированной мысли. Но и въ наукѣ много фактовъ необъяснимыхъ, „много есть такого, чего не снилось нашимъ мудрецамъ“ (Шекспиръ).

Сверхъ внѣшней, доступной и невѣрующимъ, стороны въ христіанствѣ есть еще невидимая, болѣе важная сторона. Съ внѣшней стороны христіанство есть І. Христосъ, Его ученіе, а со стороны внутренней—христіанство есть новая

благодатная жизнь, принесенная въ міръ І. Христомъ, Божественной исторической личностью. Въ эту жизнь вводитъ вѣра во Христа, нуженъ христіанскій опытъ въ этой новой благодатной жизни, чтобы оно стало доступно нашему пониманію. Кто не испыталъ ее самъ на себѣ, тому чужда будетъ внутренняя сторона христіанства. Міръ христіанскихъ идей—отраженіе новой жизни, принесенное Спасителемъ. Христіанство говоритъ объ искупленіи; но какъ ученіе объ искупленіи можетъ быть понятно человѣку, который не приведенъ опытомъ жизни и благодатью къ сознанію своей грѣховности къ сознанію о необходимости Божественной помощи? Для человѣка, не признающаго зла, не можетъ быть понятно искупленіе отъ зла. Самъ І. Христосъ ставитъ пониманіе Его ученія въ зависимость отъ нравственнаго настроенія слушателя: тотъ только можетъ понять внутреннюю сторону христіанства, убѣдиться въ его истинности, Божественности, кто по своей жизни соотвѣтствуетъ этому ученію (Ев. Іоан. VII, 17).

И такъ изъ понятія о христіанствѣ, какъ фактѣ, слѣдуетъ необходимость опытнаго, а не разсудочнаго его изученія; въ основу изученія христіанства должны быть положены: 1) *опытъ внѣшній* или изслѣдованіе историческихъ основъ христіанства, провѣрка внѣшнихъ фактовъ, лежащихъ въ основаніи христіанства; 2)—*внутренній опытъ* или переживаніе на самомъ себѣ возрождающаго и обновляющаго дѣйствія христіанства, или фактовъ, образующихъ собою историческую основу христіанства. Первый путь изученія доступенъ даже непринадлежащимъ къ христіанству и служитъ необходимою переходною ступенью ко второму вводящему въ полное пониманіе христіанства. Безпристрастное обслѣдованіе историческихъ основъ христіанства можетъ вести къ признанію достовѣрности евангельской исторіи и Божественности Основателя христіанства. Но это признаніе здѣсь не можетъ достигать высоты и силы убѣжденія, основанныхъ на собственномъ опытѣ или воспріятіи фактовъ; оно не больше и не выше вообще историческаго знанія о прошломъ, нами невидѣнномъ, основаннаго на *довѣріи* къ историческимъ документамъ. Такимъ образомъ путь внѣшняго историческаго изученія христіанства соотвѣтствуетъ начальному фазису

христіанскаго знанія, когда въ основу его полагается только *вѣра—довѣріе* или *вѣра отъ слуха* (Рим. X, 17, ср. Іо. IV, 39), или fides historica по терминологіи школьнаго богословія. Въ болѣе совершенный и высокій фазисъ познанія христіанства всякій человѣкъ вступаетъ благодаря истинной, живой, дѣйствительной и спасительной вѣрѣ, *вѣрѣ—увѣренности* (Евр. XI, 1) или fides salvifica, fiducia по школьной терминологіи. Этой ступени въ развитіи христіанскаго сознанія соотвѣтствуетъ второй путь познанія христіанства, путь внутренняго опыта. Только благодаря опыту или переживанію на себѣ обновляющей силы христіанства, послѣднее перестаетъ быть для насъ внѣшнимъ фактомъ и становится фактомъ внутренней нашей жизни, который переживается всѣми силами нашей души. На этой ступени знаніе христіанства поднимается на высоту живого разумѣнія его и непоколебимаго убѣжденія, основанныхъ на опытѣ: свидѣтельство истинности христіанства и Божественности его Основателя здѣсь мы имѣемъ не на сторонѣ, а въ самихъ себѣ, въ ощущеніи новой вѣчной жизни, порождаемой въ насъ евангеліемъ (см. 1 соб. посл. Іо. гл. 5, ст. 10—12, ср. ев. Іо. VII, 17).

3. Выводъ главныхъ условій религіозно-христіанскаго знанія изъ ученія о познаніи вообще и о существѣ христіанства (§ 5).

1. Ученіе объ условіяхъ правильнаго познанія христіанства можетъ быть сведено къ нѣсколькимъ основнымъ положеніямъ. Изъ него слѣдуетъ прежде всего тотъ выводъ, что *основою христіанскаго знанія служитъ религіозно-нравственный опытъ или еще точнѣе, сама жизнь, согласная съ христіанскими началами.* Этотъ выводъ слѣдуетъ, во-первыхъ, изъ правильнаго понятія о познаніи вообще, изъ широкаго вліянія на него *воли* и *чувства.* Христіанская истина станетъ вполнѣ доступна пониманію лишь тогда, когда пройдетъ далѣе разсудка—въ самую душу, сердце, сдѣлается достояніемъ чувства и воли, т. е. когда полюбятъ ее, станутъ жить по ней. Во-вторыхъ, такой выводъ слѣдуетъ изъ понятія о христіанствѣ, не только какъ ученіи, но и какъ

жизни, и при томъ новой духовной, благодатной жизни, принесенной на землю І. Христомъ. Не разсудокъ и внѣшнія чувства вводятъ насъ въ обладаніе духовнымъ міромъ и познаніе его, а Духъ Святый Своею благодатію вводитъ нашъ разумъ и сердце въ міръ высшей неземной реальности, дѣлая нашъ духъ чрезъ возрожденіе его въ церкви причастнымъ міру истинной духовности. *Душевный человѣкъ* (не христіанинъ) *не принимаетъ того, что отъ Духа Божія* (напр., тайна искупленія: 1 Кор. 2, 1—10), *потому что онъ почитаетъ это безуміемъ; и не можетъ разумѣть, потому что о семъ надобно судить духовно....* (1 Кор. 2, 14—16 ср. Ев. Іо. VI, 43—45. 60—63). Этотъ міръ есть міръ свѣта, правды, истины, міръ Божественный въ особенномъ смыслѣ; поэтому злая, лживая, любящая только земной міръ душа не можетъ быть родною этому міру и постигать его. Отсюда требуются для познанія его любовь къ Богу, отреченіе отъ самолюбія, похотей и проч. (Іо. V, 42—43, X, 26; VIII, 43—48; V, 40; III, 19—21), однимъ словомъ—то, что называется чистотою сердца (*чистые сердцемъ Бога узрятъ*— Мѳ. V, 8). Вообще всѣ условія правильнаго христіанскаго знанія клонятся къ увеличенію сродства души съ міромъ сверхчувственнымъ, ибо подобное познается подобнымъ. Словомъ, знаніе христіанства доступно только христіанину. Но отсюда слѣдуетъ другой важный выводъ—

2. *о необходимости посредства церкви въ дѣлѣ религіозно-христіанскаго знанія.*

Если христіанство доступно познанію только христіанина, то ясно, что познаніе это возможно лишь въ церкви, гдѣ заключенъ очагъ духовной христіанской жизни, гдѣ совершается пріобщеніе человѣческой души къ высшему духовному міру и устанавливается ея общеніе съ нимъ многочисленными способами: невидимымъ дѣйствіемъ благодати и разнообразными видимыми учрежденіями и установленіями церкви Христовой. Этотъ неопровержимо-логическій выводъ изо всего предшествующаго изложенія долженъ будетъ при-

знать всякій даже изъ отрицающихъ сверхъестественный характеръ церкви, въ частности—ея непогрѣшимость въ дѣлѣ вѣроученія.

Церковь оказываетъ и болѣе прямое содѣйствіе познанію—не однимъ только воспитаніемъ въ духовной христіанской жизни, но и *преданіемъ* или *свидѣтельствомъ истины*, въ ней хранящимся и передаваемымъ изъ вѣка въ вѣкъ отъ временъ апостольскихъ доселѣ. Признаніе преданія церковнаго необходимымъ условіемъ христіанскаго знанія точно также есть логическій выводъ изъ ученія. объ условіяхъ христіанскаго знанія. Основою знанія христіанскаго служатъ: 1) внѣшній историческій опытъ, относящійся къ познанію христіанства съ его чисто-исторической внѣшней стороны,—фактовъ, служащихъ его основаніемъ и заключенныхъ въ особенности въ евангельской исторіи; 2) внутренній религіозно-нравственный опытъ, относящійся къ познанію внутренняго смысла этихъ фактовъ или разумѣнія Христа и Его ученія. Протестантская и раціоналистическая богословская наука показываетъ недостаточность одного *личнаго* опыта вѣрующаго въ познаніи христіанства и въ необходимости поддержки церковнаго преданія, какъ 1) въ обслѣдованіи исторической основы христіанства, установкѣ ея, такъ 2) въ толкованіи или пониманіи основныхъ началъ христіанства. Первое доказывается ниже, а второе вытекаетъ изъ ограниченности личнаго опыта, какъ во всякомъ познаніи вообще, такъ и въ религіозномъ въ частности. Какой бы высоты духовной ни достигалъ отдѣльный членъ Церкви, непогрѣшимое и совершенное разумѣніе христіанства ему было бы недоступно: христіанская истина, какъ и научная, добывается коллективными усиліями людей въ ея исканіи. *Преданіе или свидѣтельство церкви и есть именно этотъ коллективный опытъ вѣрующихъ въ обществѣ христіанскомъ или церкви, восполняющій недостатки личнаго опыта вѣрующихъ.* Оно служитъ послѣднею и твердою основою христіанскаго знанія,—основою 1) знанія о внѣшнихъ фактахъ, относящихся къ личности, жизни и ученію І. Христа и 2) знанія внутренняго смысла этихъ фактовъ или пониманія

Христа и Его ученія, т. е., въ обычныхъ терминахъ, 1) церковь хранитъ въ себѣ, въ писаніи и устномъ преданіи, Откровеніе Божественное, служащее положительною основою христіанства и 2) правильное пониманіе или толкованіе послѣдняго.

Истинное преданіе или свидѣтельство Вселенской церкви можно отличать отъ ложнаго, руководясь правиломъ *св. Викентія Леринскаго*, признавать принадлежащимъ церкви, а потому истиннымъ только то, что составляетъ въ ней *повсемѣстное*, *постоянное* и *общее* вѣрованіе: *id teneatur, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Это правило служитъ единственнымъ средствомъ къ отличенію непогрѣшимыхъ истинъ въ христіанскихъ вѣрованіяхъ или *догматовъ* отъ *частныхъ мнѣній* отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ помѣстныхъ церквей, всегда способныхъ заблуждаться. Незамѣнимыя достоинства въ этомъ отношеніи правила св. Викентія Леринскаго оправданы самымъ дѣломъ. Руководясь этимъ критеріемъ христіанской истины, старокатолицизмъ (общество, образовавшееся изъ недовольныхъ догматическими новшествами латинской церкви членовъ ея, особенно Ватиканскимъ догматомъ о непогрѣшимости папы) сумѣлъ успѣшно очистить латинскую догматику отъ всѣхъ вошедшихъ въ нее съ VIII в. примѣсей, чуждыхъ христіанской истинѣ, и вполнѣ приблизился въ вѣрѣ къ Восточной православной церкви, справедливо потому ища соединенія съ нею, т. е. открытаго или оффиціальнаго признанія со стороны Восточной церкви его единства въ вѣрѣ съ нею. Западные православные христіане, какими справедливо назвать старокатоликовъ, отличаются отъ восточныхъ православныхъ христіанъ въ томъ, что не составляютъ существа христіанской вѣры, а потому и препятствія къ взаимному общенію. Отличія этого рода касаются богослужебныхъ обрядовъ, одежды духовенства, частныхъ богословскихъ мнѣній, отношеній къ вопросу о свободѣ религіознаго слова и т. п. Только при неясномъ различеніи существеннаго отъ несущественнаго въ христіанствѣ можно соблазняться, какъ препятствіемъ къ единенію, существованіемъ въ старокатолическомъ богословіи

мнѣній и даже терминовъ, словъ, нераспространенныхъ въ русскомъ богословіи, напр. *святоотеческаго* мнѣнія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца *чрезъ* Сына, неупотребленіемъ измышленнаго латинскою схоластикою слова *пресуществленіе* (transsubstantiatio) въ ученіи о сущности таинства Евхаристіи. Еще менѣе правило Св. Викентія въ опредѣленіи истинности вѣры позволяетъ соблазняться свѣтскою одеждою старокатолическихъ епископовъ и священниковъ, не мѣшающею, а содѣйствующею сближенію духовенства и мірянъ, требуемому и интересами духовнаго служенія, и самымъ духомъ христіанской религіи, религіи міра и любви...

3. Среди всѣхъ христіанскихъ церквей *одна православная церковь служитъ средою правильнаго христіанскаго знанія*. Признаніемъ въ принципѣ равныхъ правъ въ познаніи за *личнымъ* опытомъ и *авторитетомъ или свидѣтельствомъ церкви*, воплощающимъ въ себѣ *коллективный* опытъ, православная церковь можетъ вести къ полной гармоніи познанія и заключаетъ въ себѣ ростки плодотворнаго научно-богословскаго развитія христіанской мысли, что не достигается другими церквами. Въ протестантствѣ *личный* опытъ или *индивидуальное начало* въ познаніи господствуетъ надъ общимъ или авторитетомъ церкви до полнаго его поглощенія, въ латинствѣ, на оборотъ, авторитетъ церковный, воплощенный въ единомъ лицѣ „непогрѣшимаго“ папы подавляетъ личность въ познаніи.

III.

Выводы изъ ученія объ условіяхъ религіозно-христіанскаго знанія.

1. Возможность и необходимость научнаго построенія богословія (§ 6).

Религіозно-христіанское знаніе зиждется на двоякомъ опытѣ: на внѣшнемъ историческомъ свидѣтельствѣ, открывающемъ намъ христіанство съ его внѣшней стороны, и на внутреннемъ личномъ опытѣ вѣрующаго христіанина, открывающемъ христіанство съ его внутренней стороны не только какъ историческій фактъ, всѣмъ доступный для изученія, но и какъ новую жизнь, благодать и силу, понятныя тѣмъ, у которыхъ онѣ есть. Другими словами, христіанское знаніе имѣетъ совершенно эмпирическій характеръ, и дѣлаетъ не только возможнымъ, но даже необходимымъ эмпирическое построеніе богословія, соотвѣтствующее существу христіанства. Но въ такомъ построеніи богословіе становится наукою въ точномъ значеніи этого слова. Существованіе тайнъ въ религіи или догматовъ, непостижимыхъ разумомъ, не препятствуетъ научному построенію богословія. Всѣ главные догматы христіанства основаны на историческихъ фактахъ и представляютъ собою лишь богословскую ихъ формулу, даже такіе догматы, какъ о лицѣ І. Христа, о Св. Троицѣ, о воскресеніи и т. п. Основаніе вѣры въ Божественную личность Іисуса Христа намъ дано въ фактахъ Евангельской исторіи или земной жизни Іисуса Христа: вѣра эта дана намъ явленіемъ Богочеловѣка среди людей, такъ что истина

о Божественности Христа не есть отвлеченное понятіе, но фактъ живой дѣйствительности, доступной видѣнію. Въ основаніе своего ученія о Божественности Христа сами апостолы ставятъ не что иное, какъ непосредственный свой личный опытъ (ср. 1 Іоан. I, 1—3; ев. Іоан. I, 14). Точно также самый непостижимый изъ догматовъ,—о Троичности лицъ въ Богѣ, имѣетъ основанія свои не въ ученіи только, но и въ фактахъ Евангельской и Апостольской исторіи,—въ тройственномъ явленіи или откровеніи Бога міру какъ Отца, Сына и Духа, въ событіяхъ Крещенія, Преображенія, Пятидесятницы, Воплощенія и др. Точно также, какъ извѣстно, наша христіанская вѣра въ воскресеніе мертвыхъ основана на воскресеніи „Первенца изъ мертвыхъ“ Іисуса Христа. Вообще для правильнаго пониманія христіанства необходимо совершенно бросить ложное понятіе о догматахъ, какъ о какихъ-то абстракціяхъ или школьно-богословскихъ понятіяхъ: догматы въ существѣ своемъ не суть понятія или идеи, а прежде всего факты. Поэтому существованіе тайнъ или догматовъ въ христіанствѣ нисколько не лишаетъ религіозное знаніе научнаго характера, какъ и наука не перестаетъ быть наукою, не смотря на то, что весьма многое ускользаетъ отъ ея объясненія и имѣетъ характеръ тайнъ, не меньшихъ, чѣмъ тайна въ религіи. Наука не отрицаетъ фактовъ, если бы они даже были необъяснимы: она ихъ констатируетъ и принимаетъ къ своему разсмотрѣнію; точно также нельзя отрицать и христіанскихъ догматовъ, лежащихъ въ основѣ христіанства, потому только, что они непонятны. Пусть догматы не вполнѣ понятны, но мы должны принять ихъ, потому что они служатъ выраженіемъ фактовъ исторической дѣйствительности: они требуютъ не умствованій, а только научной исторической провѣрки. Въ самой точной наукѣ есть элементы, вполнѣ соотвѣтствующіе тому, что въ богословіи называется догматами. Это основныя ея понятія о матеріи, атомѣ, силѣ, химическомъ сродствѣ, эѳирѣ и т. п., служащія точками отправленія всего научнаго знанія о мірѣ. Понятія эти имѣютъ несравненно меньшую объективную цѣнность, чѣмъ догматы, такъ какъ они плодъ пустой абстрак-

ціи и представляютъ собою рядъ гипотезъ, явно боящихся прикосновенія критической мысли или анализа, но удобныхъ для объясненія явленій. Между тѣмъ исходными началами или отправными точками нашего христіанскаго знанія служатъ не фикціи, а историческіе факты; наше знаніе основано не на зыбкой почвѣ разсудочныхъ построеній, но на твердомъ фундаментѣ фактовъ. И этихъ фактовъ столько же, сколько догматовъ... Нѣкоторые догматы не имѣютъ, повидимому, фактической основы, напр., догматъ о второмъ пришествіи Христовомъ и т. п. Но это—повидимому, ибо въ дѣйствительности всѣ подобные догматы имѣютъ свою основу въ одномъ общемъ для всѣхъ фактѣ, *въ ученіи Іисуса Христа*. Ученіе Іисуса Христа есть совершившійся въ исторіи фактъ; но это—ученіе самого Бога, слово Божіе. Большаго и лучшаго удостовѣренія истинъ нѣтъ и не можетъ быть.

2. Планъ и раздѣленіе университетскаго курса богословія (§ 7).

Раздѣленіе курса лекцій богословія на двѣ половины является естественнымъ выводомъ изъ ученія о христіанскомъ познаніи, въ частности о двоякомъ 1) *внѣшнемъ* и 2) *внутреннемъ опытѣ*, лежащимъ въ основѣ христіанскаго знанія. Въ соотвѣтствіи съ первымъ и вторымъ курсъ распадается на 1) *обслѣдованіе историческихъ основъ христіанства* и 2) *систематическое изложеніе и уясненіе христіанства*. Въ первой части курса устанавливается историческая достовѣрность фактовъ-догматовъ и въ особенности коренного, къ которому сводится здѣсь все,—къ Божественности Лица и дѣла Іисуса Христа, Основателя христіанства. Во второй части, согласно съ психологіею христіанскаго знанія, въ соотвѣтствіе второму моменту его, устанавливается правильное пониманіе христіанства или ученія Христа. Такому пути слѣдовала и проповѣдь апостольская и нынѣ слѣдуетъ усвоеніе евангелія: сначала надо узнать и признать достовѣрными евангельскіе факты или евангельскую вѣсть въ концѣ кон-

цевъ о спасеніи міра во Христѣ, принять ее сначала хотябы внѣшнею вѣрою (*довѣріе*), а потомъ, послѣ принятія ихъ вѣрою внѣшнею или внѣшнимъ знаніемъ, путемъ пріобщенія къ новой благодатной жизни въ таинственной купели крещенія постепенно по мѣрѣ опытовъ и возрастанія въ этой жизни, углубляться въ смыслъ фактовъ—догматовъ или христіанскаго ученія, усвоивать его вѣрою внутреннею, живою, чтобы въ концѣ всего придти къ разумѣнію христіанской истины и полному непоколебимому убѣжденію въ ней.

ОТДѢЛЕНІЕ
II.

(Объ историческихъ основахъ христіанства).

1. Объ историческихъ основахъ христіанства и объ явленіи въ міръ Бога во плоти, какъ послѣдней основѣ христіанства (§ 8).

Основаніемъ христіанства служитъ сверхъестественное Божественное Откровеніе Ветхаго и Новаго Завѣта, представляющее собою совершенно историческій фактъ, доступный научному историческому изученію. Послѣдовательный историческій ходъ Божественнаго Откровенія въ мірѣ съ большою наглядностью и точностью изображенъ ап. Павломъ въ посл. къ евр. I, 1—2. Здѣсь Откровеніе въ Ветхомъ завѣтѣ представляется началомъ, а Откровеніе Новаго Завѣта во Христѣ—окончаніемъ и завершеніемъ всего Божественнаго откровенія въ мірѣ, и такимъ образомъ устанавливается правильный взглядъ на отношенія Ветхаго и Новаго Завѣта, по которому первый является начальными страницами, а послѣдній—заключеніемъ въ единой книгѣ Божественнаго откровенія. Христіанское міросозерцаніе и догматическою и нравственною стороною своею коренится въ Откровеніи Ветхаго Завѣта, гдѣ дается уже въ книгѣ Бытія, въ ея повѣствованіи о происхожденіи міра, грѣхопаденіи и проч., основаніе христіанскаго ученія о Богѣ, Личномъ и всемогущемъ Творцѣ міра, о происхожденіи и сущности зла, о человѣкѣ и проч.,

а также еше въ книгахъ Моусея (Лев. и Втор.) намѣчается ясно главное начало христіанской морали о любви къ Богу и ближнему (Мар. XII, 28—34). Еще наибольшее содѣйствіе оказываетъ Ветхій Завѣтъ къ разумѣнію самой Личности Христа и Его дѣла (искупленія міра). Главнѣйшая цѣль его и заключалась именно въ подготовленіи людей къ вѣрѣ въ Мессію—Искупителя посредствомъ закона, пророчествъ, обѣтованій и прообразовъ. Самъ І. Христосъ совѣтовалъ обращаться къ Писанію Ветхаго Завѣта современнымъ Ему іудеямъ для разрѣшенія недоумѣній касательно Его личности (Ев. Іо. V, 39; Лк. XXIV, 44—46, 25—27 и др.). Однако само Ветхозавѣтное Откровеніе цѣнность свою получаетъ отъ свидѣтельства о его Божественности, даннаго Іисусомъ Христомъ (напр. Іо. X, 35), и основывается на Его Божественномъ авторитетѣ. Не Новый Завѣтъ получаетъ свою санкцію въ Ветхомъ Завѣтѣ, а послѣдній—въ первомъ. Поэтому позднѣйшіе по времени факты евангельской исторіи или откровенія Божественнаго въ Новомъ Завѣтѣ становятся первыми по своему значенію въ качествѣ основы христіанства. Всѣ эти факты въ сущности сводятся, какъ къ своему корню, къ одному центральному факту явленія въ міръ Бога во плоти въ лицѣ Іисуса Христа или Боговоплощенія: изъ этого факта вытекаютъ и всѣ другіе факты. Поэтому обслѣдованіе исторической основы христіанства въ Евангельской исторіи сводится въ сущности къ обслѣдованію Личности Іисуса Христа, къ рѣшенію вопроса о Его Божественности, отъ котораго зависитъ судьба христіанства. Христіанство выдаетъ себя за абсолютную и безусловно совершенную форму религіи потому 1), что она указываетъ въ Лицѣ Іисуса Христа осуществленіе полнаго откровенія Бога міру и 2) полное избавленіе или искупленіе отъ зла, къ чему стремятся и всѣ религіи. Но на такое значеніе христіанство можетъ претендовать только въ томъ случаѣ, если Іисусъ Христосъ есть не простое человѣческое существо, а единосущный Богу Отцу Сынъ, какимъ Онъ изображенъ въ Евангеліи. И такъ въ Божественности Іисуса Христа—главная опора христіанства, непоколебимое основаніе христіанской вѣры и надежды.

Но этотъ коренной фактъ Евангельской исторіи получаетъ еще особенное значеніе въ качествѣ эмпирической (опытной) основы религіозно-христіанскаго знанія и даваемаго въ христіанствѣ міросозерцанія, а чрезъ то возвышаетъ наше христіанское знаніе надъ простымъ умозрѣніемъ съ его пустыми отвлеченіями и разсудочными построеніями, не подлежащими опытной научной провѣркѣ. Всѣ и всякіе религіозные вопросы до и внѣ воплощенія Сына Божія должны были разрѣшаться на шаткой почвѣ слабаго человѣческаго разсудка, на почвѣ философскаго умозрѣнія. Вѣрующая метафизика сдѣлала все необходимое для спасенія высшихъ идей человѣческаго духа и дала *раціональныя* доказательства высшихъ идей разума—доказательства бытія Божія, духовности и безсмертія души и т. п., но она не могла дать твердыхъ основъ въ нашемъ умѣ міру духовному. Нуженъ былъ очевидный историческій фактъ въ качествѣ эмпирической основы религіознаго знанія; нужно было низвести религіозную идею съ туманныхъ высотъ умозрѣнія въ область осязаемаго факта. Это сдѣлано явленіемъ Бога во плоти на землѣ. Отнынѣ вѣра наша восходитъ на степень знанія и не требуетъ умозрительныхъ основаній и доказательствъ. Кто спроситъ насъ, есть-ли Богъ, есть-ли добро, истина, есть-ли грѣхъ и искупленіе, есть-ли міръ духовный,—душа и т. п.—мы не будемъ долго разсуждать и *укажемъ только на Того, въ Комъ данъ отвѣтъ на все.* Если агностицизмъ и неокантизмъ съ другими философскими направленіями все еще продолжаютъ видѣть въ религіи продуктъ идейнаго творчества, не давая ему объективной цѣнности, то тутъ забываютъ, что объективное оправданіе этимъ „грезамъ человѣческаго сердца“ дано въ Боговоплощеніи. Не на пескѣ философскихъ умозрѣній и не на зыбкой почвѣ нравственнаго опыта построены наша религія, наше міросозерцаніе, а на историческомъ фактѣ свѣтоноснаго и животворнаго явленія въ міръ Жизни, Истины, Свѣта и Добра въ Лицѣ Господа нашего Іисуса Христа. *Ибо жизнь явилась, и мы видѣли* и вѣруемъ отнынѣ въ эту *вѣчную Жизнь, Которая была у Отца и явилась намъ* (1 Іо. 1, 2).

2. Подлинность и историческая достовѣрность евангелій, какъ свидѣтельства историческаго факта явленія въ міръ Бога во плоти или Божественности Основателя христіанства (§ 9).

Въ первое время по вознесеніи І. Христа на небо, въ христіанскомъ обществѣ въ устномъ преданіи обращались свидѣтельства объ ученіи и жизни Іисуса. Но по мѣрѣ распространенія христіанской церкви все болѣе и болѣе обнаруживалась надобность въ письменномъ закрѣпленіи свѣдѣній о фактахъ изъ жизни Іисуса. Такимъ образомъ уже во времена апостоловъ явились попытки жизнеописанія Іисуса, или Евангелія, какъ видно это изъ предисловія къ евангелію отъ Луки. Кромѣ каноническихъ евангелій въ церкви появилось много и другихъ евангелій, непринятыхъ Церковью и извѣстныхъ подъ именемъ апокрифическихъ, хотя нѣкоторыя изъ нихъ пользовались уваженіемъ въ ней.

Синоптическія евангелія. Первыя три изъ нихъ представляютъ между собою большое сходство въ содержаніи и даже въ планѣ повѣствованія. Всѣ они говорятъ, большею частію, о дѣятельности Іисуса Христа въ Галилеѣ, передаютъ почти одни и тѣ же факты съ разными подробностями, такъ что пополняютъ другъ друга и могутъ быть разсматриваемы параллельно, почему и называются синоптическими. Что касается четвертаго евангелія, то оно стоитъ какъ-бы особнякомъ. Очевидно, что историческая достовѣрность евангелій прямо пропорціональна степени ихъ давности; поэтому раціонализмъ старается какъ можно дальше отъ апостольской эпохи отодвинуть происхожденіе евангелій, такъ, напр., Штраусъ относитъ происхожденіе евангелій къ половинѣ второго вѣка по Р. Х. (ему нужно было выиграть время, чтобы объяснить происхожденіе въ христіанскомъ обществѣ миѳовъ объ Іисусѣ: для образованія легендъ требовалось время, забвеніе фактовъ изъ жизни Іисуса). Но уже въ Тюбингенской школѣ Бауръ, а потомъ и его ученики мало-по-малу, съ успѣхами библейской критики, время происхожденія евангелій придвигали ближе къ началу христіанства. Великимъ бого-

словскимъ авторитетомъ въ западной богословской наукѣ, проф. Гарнакомъ, недавно (въ 1897 г.) происхожденіе всей Новозавѣтной письменности отнесено было къ *первому вѣку* и 150—лѣтній процессъ образованія ея, принятой Бауромъ и его школою (новотюбингенскою), сокращенъ въ *пятидесятилѣтній* (см. предисловіе *Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusevius*. Leipzig. 1897). Теперь происхожденіе трехъ синоптическихъ евангелій относятъ къ 60—80 гг. по Р. Х., т. е. ковремени жизни очевидцевъ евангельской исторіи. Раціоналистическая библейская критика принуждена дѣлать слѣдущія уступки. Евангеліе отъ Марка на основаніи подлиннаго историческаго свидѣтельства ученика Іоанна Богослова, Папія, еп. Іерапольскаго, должно отнести къ евангелисту Марку, который былъ спутникомъ ап. Петра и, хотя не былъ очевидцемъ евангельскихъ событій, но писалъ о нихъ со словъ ап. Петра, близкаго ученика І. Христа. Относительно евангелія отъ Матѳея раціонализмъ на основаніи свидѣтельства Папія іерапольскаго долженъ сдѣлать слѣдующую уступку. Въ основаніи этого евангелія лежитъ подлинная запись рѣчей Іисуса на арамейскомъ языкѣ, сдѣланная Матѳеемъ до разрушенія Іерусалима, а потомъ переведена была на греческій языкъ съ нѣкоторыми фактическими комментаріями и получила тотъ видъ, какой она теперь имѣетъ въ евангеліи отъ Матѳея. Авторомъ евангелія отъ Луки признанъ теперь Лука, одинъ изъ 70, спутникъ ап. Павла. Относительно подлинности ев. отъ Луки даже и въ XVIII в. библейская критика возвышала свой голосъ съ большою осторожностью.

Четвертое евангеліе и его подлинность.

Для доказательства достовѣрности четвертаго евангелія критика установила прочныя основанія. Ириней, еп. Ліонскій († 202 г.), считаетъ четвертое евангеліе принадлежащимъ Іоанну Богослову на основаніи свидѣтельства Поликарпа смирнскаго, ученика Іоанна Богослова. Во всякомъ случаѣ четвертое евангеліе написано раньше 130 г., потому что ко времени 130 г. относятся выдержки изъ четвертаго евангелія у гностиковъ (Валентина, Василида), которые ссыла-

ются на него, какъ на авторитетъ. Въ виду медленности распространенія писаній въ то время и пріобрѣтенія ими авторитета, нужно допустить, что четвертое евангеліе написано раньше 130 года. При этомъ необходимо принять во вниманіе и то, что ап. Іоаннъ жилъ дольше другихъ апостоловъ и умеръ въ началѣ II в. Чтобы подорвать подлинность четвертаго евангелія, раціонализмъ старается какъ можно рѣзче видвинуть различіе между нимъ и синоптическими евангеліями и эти различія превратить въ противоположности и противорѣчія. Поэтому если синоптическія евангелія подлинны, то четвертое, говорятъ, должно быть неподлинно. Различія, дѣйствительно, существуютъ. Четвертое евангеліе изображаетъ и разсказываетъ такіе факты, какіе неизвѣстны въ первыхъ трехъ евангеліяхъ. Мѣстомъ дѣйствія евангельскихъ событій представляется не Галилея, а Іудея и въ частности Іерусалимъ. Іисусъ Христосъ здѣсь произноситъ такія рѣчи, какихъ не записано у синоптиковъ; наконецъ, Его личность здѣсь является въ новомъ освѣщеніи. Но раціонализмъ эти различія старается преувеличить. Такъ, раціонализмъ предполагаетъ, что факты синоптическихъ евангелій неизвѣстны писателю четвертаго евангелія. Но въ дѣйствительности, хотя евангелистъ Іоаннъ и не упоминаетъ о многихъ фактахъ, однако онъ предполагаетъ ихъ общеизвѣстными; напр. евангелистъ Іоаннъ не говоритъ объ исцѣленіи бѣсноватыхъ, но онъ предполагаетъ подобнаго рода чудеса извѣстными, такъ, самая возможность вселенія бѣса въ человѣка ему извѣстна; объ Іудѣ онъ замѣчаетъ, что „въ Іуду вошелъ сатана“ (XIII, 27). Кромѣ того, въ концѣ евангелія Іоаннъ говоритъ: „многое и другое совершилъ Іисусъ; о если-бы все то описать подробно, то думаю, и самому міру не вмѣстить бы написанныхъ книгъ“ (Іо. XXI, 25). *) Точно также, хотя св. Іоаннъ изображаетъ дѣятельность Іисуса Христа въ Іудеѣ, однако въ 3-й и 4-й главахъ дѣятельность

*) Въ XX, 30 читаемъ: „Много сотворилъ Іисусъ предъ учениками Своими и другихъ чудесъ, о которыхъ не написано въ книгѣ сей.

Его въ Галилеѣ представляется извѣстной. Въ особенности стараются преувеличить различіе въ ученіи Іисуса Христа у синоптиковъ и въ четвертомъ евангеліи, указывая на громадное различіе рѣчей Іисуса Христа: рѣчи отличаются по объему, формѣ и содержанію. По объему рѣчи у синоптиковъ отличаются краткостью; рѣчи четвертаго евангелія отличаются длинностью, это-продолжительныя бесѣды, какъ, напр., прощальная бесѣда съ учениками, бесѣда съ самарянкой, Никодимомъ и др. У синоптиковъ Іисусъ Христосъ предлагаетъ Свое ученіе въ формѣ притчей и краткихъ афоризмовъ, или изрѣченій, наглядно изображающихъ евангельскую истину; въ евангеліи отъ Іоанна Его рѣчи имѣютъ видъ лекцій съ тонкой мѣстами діалектикой и представляются недоступными пониманію простого народа. Наконецъ, содержаніемъ рѣчей у синоптиковъ служитъ нравственное ученіе, тѣ или иныя правила морали; наоборотъ, въ четвертомъ евангеліи рѣчи носятъ философскій, умозрительный характеръ. Предметомъ рѣчей четвертаго евангелія служатъ, по большей части, метафизическія или умозрительныя истины: въ четвертомъ евангеліи Іисусъ Христосъ излагаетъ ученіе по преимуществу о Своемъ Лицѣ, объ отношеніяхъ Своихъ къ Богу Отцу, и цѣль ученія въ четвертомъ евангеліи заключается въ томъ, чтобы убѣдить слушателей въ Божественности Іисуса Христа; здѣсь Іисусъ Христосъ вѣру въ Самого Себя, какъ Сына Божія, объявляетъ сущностью евангельскаго ученія. Въ такомъ представленіи дѣла много преувеличеній, хотя особенности рѣчей въ четвертомъ евангеліи и у синоптиковъ въ общемъ отмѣчены вѣрно. Но эти особенности не могутъ быть названы исключительными т. е. онѣ поперемѣнно встрѣчаются и у синоптиковъ, и въ четвертомъ евангеліи. Длинныя рѣчи находятся и у синоптиковъ, напр., Нагорная бесѣда Спасителя. Есть и у синоптиковъ рѣчи умозрительнаго характера, напр. Мѳ. XI, 27. Съ другой стороны и въ евангеліи Іоанна часто встрѣчаются символическія изображенія истины, притчи, напр. притча о виноградной лозѣ, о добромъ пастырѣ и т. п. Совершенно уже невѣрно то, что нигдѣ въ синоптическихъ евангеліяхъ рѣчи не имѣютъ цѣли утвердить

вѣру въ Христа, какъ Сына Божія; и синоптическія евангелія изображаютъ Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ, Мессіею, и послѣднею цѣлью своею имѣютъ не одну простую передачу фактовъ изъ жизни І. Христа и изложеніе Его ученія, но установленіе правильнаго отношенія къ самой личности Христа, какъ Искупителя міра, Мессіи. Вообще у первыхъ трехъ евангелистовъ Іисусъ Христосъ, говорятъ намъ, является въ совершенно живыхъ чертахъ исторической дѣйствительности, какъ учитель-моралистъ, или одинъ изъ раввиновъ іудейскихъ, а въ четвертомъ евангеліи какимъ-то сверхъестественнымъ существомъ, или, короче,—Божественнымъ существомъ, Словомъ (Λόγος). Но раціонализмъ умалчиваетъ о томъ, что и синоптическія евангелія изображаютъ Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ, хотя они представляютъ дѣйствительно Іисуса Христа и Его жизнь больше съ внѣшней видимой стороны, чѣмъ съ внутренней, а евангелистъ Іоаннъ глубже входитъ въ самые факты евангельскіе, старается проникнуть въ ихъ сущность, за ихъ видимую сторону, и его евангеліе имѣетъ ближайшую цѣль изобразить жизнь и Личность Іисуса Христа съ Божественной, сверхъестественной стороны. Изъ сказаннаго въ видѣ общаго вывода слѣдуетъ, что различіе между синоптическими и четвертымъ евангеліями не есть противоположность или противорѣчіе, а разнообразіе: евангелія не только не исключаютъ другъ друга, но дополняютъ, и въ общемъ даютъ полный образъ Іисуса Христа, который былъ-бы неполнымъ, незаконченымъ, если-бы Церковь владѣла только синоптическими евангеліями.

Подтвержденіе исторической достовѣрности евангелій даютъ посланія апостольскія, и въ этомъ отношеніи особенную важность имѣютъ посланія ап. Павла. Посланія ап. Павла написаны въ 28—лѣтній періодъ времени послѣ распятія и такимъ образомъ обнимаютъ собою эпоху, самую близкую къ жизни Іисуса Христа: самое позднее изъ нихъ не могло произойти позже 62 г. по Р. Х. (годъ кончины апостола Павла). При этомъ весьма важно то обстоятельство, что четыре посланія (два къ коринѳянамъ, одно къ римлянамъ и одно къ галатамъ) признаны единогласно за подлин-

ныя даже невѣрующими. Но уже и этихъ четырехъ посланій достаточно для нашей цѣли: они въ общемъ даютъ намъ евангельскій образъ Іисуса Христа и содержатъ въ себѣ указанія, хотя и не подробныя, на важнѣйшія событія въ жизни Іисуса и на Его ученіе, какъ они изложены въ евангеліяхъ. Здѣсь мы имѣемъ указанія на происхожденіе Іисуса Христа изъ рода Давидова (Рм. I, 3), Его рожденіе отъ *жены* (Гал. IV, 4), на обрѣзаніе, установленіе таинства Евхаристіи (1 Кор. XI, 23 и д.), Его распятіе, смерть, особенно трехдневное воскресеніе даже съ нѣкоторыми относящимися сюда подробностями, напр., объ осужденіи старѣйшинами Израилевыми (1 Кор. II, 8), о предательствѣ (1 Кор. XI, 23), о явленіяхъ Воскресшаго ученикамъ (1 Кор. XV, 1—11). Личность Іисуса Христа въ посланіяхъ ап. Павла рисуется сходно съ евангельскимъ Ея изображеніемъ. Іисусъ Христосъ по Ап. Павлу болѣе, чѣмъ безгрѣшный святой человѣкъ; Онъ—Сынъ Божій (Рм. 1, 4; Гал. IV, 4 и др.) и сынъ Давидовъ, отъ вѣчности сопребывавшій съ Отцемъ въ Божественной славѣ и насъ ради обнищавшій (2 Кор. VIII, 9), Творецъ міра (1 Кор. VIII, 6), сшедшій съ неба (1 Кор. XV, 47) и теперь сѣдящій одесную Отца (Рм. VIII, 34) и имѣющій придти судить живыхъ и мертвыхъ Господь и Богъ нашъ (Рм. II, 16). Посланія точно также содержатъ прямыя ссылки и на ученіе Господа, согласныя съ ученіемъ Его въ изложеніи евангельскомъ, таково, напр., ученіе о второмъ пришествіи Господа или даже частная ссылка на заповѣдь Его проповѣдующимъ евангеліе жить отъ евангелія (1 Кор. IX, 13—14 ср Лк. X, 4. 7). Нѣтъ указаній у апостола на чудеса, о которыхъ разсказываютъ евангелія? Но такъ-какъ ап. Павелъ подробно говоритъ о чудесахъ, совершавшихся именемъ Христовымъ въ его время въ Церкви и имъ самимъ (см. напр. 1 Кор. XII, XIII, XIV), то ясно, что этими посланіями предполагается возможность и даже необходимость совершенія чудесъ самимъ Іисусъ Христомъ, а не говоритъ онъ объ нихъ потому, что предполагаетъ ихъ вполнѣ извѣстными своимъ читателямъ. Вообще требованіе отъ посланій подробностей историческихъ касательно жизни Іисуса

Христа не согласно съ цѣлью ихъ: цѣль ихъ заключалась не въ первоначальномъ наученіи вѣрѣ, а въ утвержденіи уже обратившихся къ вѣрѣ во Христа. Сообщеніе фактовъ изъ жизни Іисуса Христа предшествовало всегда посланіямъ, письменнымъ наставленіямъ въ вѣрѣ, и потому, въ виду знакомства съ ними читателей, упоминанія дѣлались о нихъ мимоходомъ, когда это было нужно (см. Рм. II, 16). Отсюда вполнѣ понятны частыя ссылки Ап. Павла на крестную смерть Іисуса Христа и Его воскресеніе и умолчаніе о другихъ менѣе важныхъ фактахъ. *)

Свидѣтельство, даваемое посланіями Ап. Павла, имѣетъ громадную важность: оно отвѣчаетъ самымъ строгимъ требованіямъ исторической критики. Свидѣтельство это дано въ совершенно исторической обстановкѣ: между распятіемъ Христа и самымъ позднимъ посланіемъ апостола лежитъ промежутокъ времени всего въ 28 лѣтъ, такъ-что свидѣтельство это принадлежитъ къ эпохѣ очевидцевъ жизни Іисуса Христа, дѣятельности апостоловъ. Свидѣтельство это принадлежитъ лицу, вращавшемуся въ кругу непосредственныхъ и ближайшихъ очевидцевъ, — учениковъ Іисуса Христа, ап. Петра, Іакова, Іоанна (Д. А. IX, 19. 26; Гал. II, 9; I, 18), бывшему спутникомъ ап. Луки и Варнавы (изъ семидесяти) въ ихъ евангельской проповѣди, имѣвшему вокругъ себя среди іудеевъ и христіанъ очевидцевъ Іисуса, Его современниковъ (каковымъ могъ быть и самъ апостолъ, бывшій Савлъ). Свидѣтельство это принадлежитъ лицу, находившемуся въ особенно благопріятныхъ условіяхъ для правдивости и безпристрастія: оно исходитъ отъ человѣка, который не былъ приближеннымъ лицемъ къ Іисусу Христу, не былъ изъ Его учениковъ, а напротивъ былъ врагомъ христіанства и гонителемъ его, и потому оно вызвано не чѣмъ инымъ, какъ только познаніемъ истины, результатомъ тщательнаго взвѣ-

*) Историческій элементъ въ писаніяхъ ап. Павла признаютъ, и при томъ считаютъ его весьма значительнымъ, сами представители отрицательно-критической школы, какъ церковный историкъ *Гаусратъ* (Dr. A. Hausrath *Neutestamentliche Zeitgeschichte* I—IV, въ t. III, pp. 69—71, Leipzig 1975).

шиванія всѣхъ данныхъ за и противъ нея, которыми въ такомъ обиліи располагалъ апостолъ. Наконецъ, свидѣтельство это о Христѣ дается апостоломъ открыто на виду у всѣхъ его многочисленныхъ и злѣйшихъ враговъ іудеевъ и христіанъ изъ іудеевъ, слѣдившихъ за каждымъ словомъ и шагомъ его: оно было словомъ, которое не боится свѣта и обличенія...

3. Объ исторической достовѣрности евангельскихъ чудесъ (§ 10).

Если-бы Іисусъ Христосъ не совершалъ чудесъ и не обладалъ *сверхъестественнымъ могуществомъ*, то это доказывало бы, что онъ не Богъ, и, кромѣ того, что Онъ не могъ бы быть Искупителемъ нашимъ. Задача Христа, какъ Искупителя, не въ одномъ только томъ, чтобы научить людей добру, но вмѣстѣ съ тѣмъ дать силы дѣлать добро, обновить нравственную природу человѣка, создать даже во внѣшнихъ обстоятельствахъ,—въ природѣ, благопріятныя условія для новой духовной жизни, дать новое небо и новую землю. Отсюда рѣшеніе вопроса, обладалъ-ли Іисусъ Христосъ сверхъестественнымъ могуществомъ, является небезразличнымъ для Его дѣла искупленія. Но и независимо отъ этого историческая достовѣрность евангельскихъ чудесъ во всякомъ случаѣ должна быть оправдана въ интересахъ доказательства исторической достовѣрности евангелій вообще: чудеса занимаютъ большое мѣсто въ евангельской исторіи и вся послѣдняя проникнута сверхъестественнымъ характеромъ.

1. *Объ исторической достовѣрности евангельскихъ чудесъ вообще.* Отвергать историческую достовѣрность евангельскихъ чудесъ можно: или косвенно,—*естественнымъ* объясненіемъ чудесъ, или прямо отрицаніемъ въ чудесахъ всякой исторической основы въ видѣ хотя бы естественнаго факта, облеченнаго евангеліями въ чудесную оболочку. Перваго способа особенно держался старый раціонализмъ XVIII и начала XIX в., второй способъ господствуетъ въ миѳической школѣ Штрауса.

Чаще всего въ естественномъ объясненіи чудесъ раціонализмъ прибѣгаетъ къ экзегетическому пріему, т. е. къ превращенію или перетолкованію чудеснаго въ естественное, напр., евангелистъ говоритъ (Мѳ. XV, 26) о хожденіи Іисуса Христа *на* морѣ (auf dem Meer), или *по* морю, а критика превращаетъ, это въ хожденіе *при* (am Meer). Она исходитъ здѣсь изъ предположенія о неточной передачѣ евангелистами евангельскихъ фактовъ, видя препятствія къ точной и правильной передачѣ фактовъ учениками Христа въ ихъ неумѣньи естественными силами объяснять естественные факты, и въ стремленіи при этомъ видѣть чудо въ простыхъ естественныхъ явленіяхъ, въ легковѣріи, любви къ чудесному, въ живомъ воображеніи. Но и безъ школьныхъ познаній въ естественныхъ наукахъ ученики Христовы обладали всѣми условіями къ правильному различенію необыкновеннаго отъ естественнаго или обыкновеннаго и къ точной передачѣ своихъ впечатлѣній, обладая здравымъ умомъ, элементарной наблюдательностью, внѣшними чувствами и правдивостью. Теорія въ своемъ пренебреженіи къ историческому достоинству евангельскихъ повѣствованій о чудесахъ идетъ гораздо дальше предположенія въ очевидцахъ евангельскихъ событій простой неспособности правильной оцѣнки и пониманія фактовъ въ жизни и дѣятельности Іисуса Христа, преувеличивая эту неспособность до степени какого-то умственнаго помраченія жизнеописателей и заставляя евангелистовъ не видѣть того, что есть, и видѣть то, чего нѣтъ; евангелистъ передаетъ, напр., какъ великое чудо, укрощеніе бури повелѣніемъ Іисуса (Мр. IV, 35—41), а раціонализмъ разрѣшаетъ это чудо въ весьма естественное маленькое дѣло, о которомъ можно было-бы и не говорить: словомъ Іисуса была водворена тишина не въ стихіяхъ, а въ душѣ учениковъ, успокоеныхъ Имъ: море *показалось* ученикамъ спокойнымъ, когда стало спокойно у нихъ на душѣ. Другими словами, они подверглись галлюцинаціи. Если въ этомъ и другихъ подобныхъ случаяхъ евангелисты разсказываютъ о тѣхъ или иныхъ событіяхъ, какъ о чудесныхъ, то это, конечно, лишь потому, что они таковыми были въ дѣйствительности; они разсказываютъ именно о чуде-

сахъ, и чудо-то именно всегда и является побужденіемъ для разсказовъ ихъ. „Устраняя чудесное въ разсказѣ“, справедливо говоритъ *Ульгорнъ* „критика устраняетъ главное въ разсказѣ, его цѣль, зерно, ради котораго только и передается разсказъ (Dr. Uhlhorn *Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen*. Aufl. 4-te Stuttgart 1892, p. 56). Особый видъ экзегетическаго объясненія чудесъ представляетъ объясненіе ихъ *аллегорическое* или *символическое*, даваемое тогда, когда не удается устранить чудесный элементъ въ евангельскихъ разсказахъ средствами обыкновеннаго экзегезиса. Тутъ воскрешеніе Лазаря становится простымъ символомъ нравственнаго обновленія людей, ихъ духовнаго воскрешенія силою Христова ученія, чудесное насыщеніе хлѣбами аллегорическою иллюстраціею изреченія Христа о Себѣ: *Азъ есмь хлѣбъ животный* и т. д. (Пріемъ устарѣлый). *Физическое* объясненіе евангельскихъ чудесныхъ разсказовъ стремится устранить чудесный элементъ въ нихъ указаніемъ естественныхъ физическихъ причинъ событій, напр., преображеніе внѣшняго вида Христа на Ѳаворѣ, блистаніе Его одеждъ и сіяніе лица Его были отблескомъ просто солнечныхъ лучей, упавшихъ на Христа въ моментъ, когда Онъ бесѣдовалъ съ какими-то незнакомцами и т. п. Этотъ пріемъ примѣняется къ чудеснымъ *исцѣленіямъ*, которыя здѣсь объясняются дѣйствіемъ тѣхъ или иныхъ внѣшнихъ средствъ, напр. воды, масла, слюны, смѣшанной съ пылью (*броніе*), болѣе того—прикосновенія къ больнымъ, возложенія на нихъ рукъ Іисусомъ. Во всѣхъ этихъ символическихъ дѣйствіяхъ сообщенія цѣлебной благодати больнымъ раціонализмъ видитъ намекъ на дѣйствительное лѣченіе больныхъ обычными средствами восточной медицины, а въ самомъ Іисусѣ необыкновеннаго врача и цѣлителя. Конечно ни въ какомъ случаѣ упомянутыхъ средствъ недостаточно для излѣченія болѣзней, особенно—какъ природная слѣпота (Іо. IX), да и нельзя допустить, что бы Іисусъ могъ сдѣлать больше, чѣмъ дѣлаютъ наши современные врачи съ помощью безконечно дальше ушедшей въ своемъ развитіи медицины, сравнительно съ современною Іисусу Христу.

Натянутость и *неестественность* такъ наз. „естественнаго“ объясненія чудесъ слишкомъ явны для всякаго, чтобы это объясненіе могло долго продержаться: евангелисты несомнѣнно разсказываютъ намъ о чудесахъ и ведутъ разсказъ свой въ тонѣ историческомъ. Раціонализмъ наивно старается доказать намъ, что евангелисты разсказываютъ не о томъ, о чемъ дѣйствительно разсказываютъ—и это главный и общій недостатокъ объясненія. Его стремится устранить миѳическій принципъ объясенія чудеснаго въ евангеліяхъ. По теоріи Штрауса евангелія—собраніе миѳовъ,—какъ вѣнокъ, сплетенный благоговѣйною фантазіею послѣдователей Іисуса, Мессіи, и возложенный на главу Его. Канвою, по которой эта фантазія вышивала образъ Іисуса—Мессіи, должны были служить іудейскія представленія о Мессіи, сложившіяся сами, между прочимъ, подъ вліяніемъ ветхозавѣтныхъ прообразовъ и пророчествъ, Естественно, прообразы эти и пророчества должны были исполниться на Мессіи. Отсюда на личность Іисуса и Его жизнь переносятся и переводятся въ дѣйствительныя событія всѣ черты мессіанскоіудейскаго образа, а также въ преувеличенномъ видѣ черты изъ жизни ветхозавѣтныхъ лицъ, бывшихъ прообразами Мессіи: если Моисей источилъ воду изъ камня, то Мессія долженъ былъ сдѣлать больше,—превратить воду въ вино; Моисей сходилъ съ горы Синая съ просвѣтленнымъ лицемъ,—Мессія долженъ былъ преобразиться на горѣ Ѳаворѣ и т. д. Въ евангеліяхъ Штраусъ старается найти доказательство того, что Іисусъ не былъ „чудотворцемъ“ и что такимъ сдѣлала Его народная молва. Здѣсь говорится иногда, что Іисусъ отказывался исполнять грубо предъявлявшіяся къ Нему іудеями требованія совершить знаменіе въ доказательство мессіанскаго Его достоинства (Мѳ. XVI, 1—4; XII, 39; Лк. XI, 29);—какъ Онъ огорчался требованіемъ отъ Него чудесъ (Іо. IV, 48; Мѳ. VIII, 11—12) и т. п. Все это говоритъ будто-бы, что слава чудотворца насильственно навязана была Іисусу. Если и были совершены какія-либо чудесныя исцѣленія, то такія исцѣленія могли быть нѣзависящимъ отъ Его воли дѣйствіемъ Его обаятельной личности на воображеніе

народа и слѣдствіемъ вѣры въ Него... Настоящую дѣйствительность однако евангелія представляютъ совсѣмъ иначе. Нашъ Іисусъ часто Самъ предлагаетъ исцѣленіе больнымъ и совершаетъ его, когда больные не ожидаютъ и не просятъ отъ Него исцѣленія (Іо. IX, 1—6; V, 1—9). Дѣйствительный Іисусъ евангелій объявляетъ сверхъестественное могущество необходимымъ для выполненія Своего мессіанскаго назначенія, для совершенія дѣла искупленія, и совершая чудеса, Онъ выполняетъ волю пославшаго Его Отца (Іо. V, 17 и д.; IX, 4). Іисусъ Христосъ придавалъ большое значеніе чудесамъ Своимъ, какъ наглядным и для всѣхъ убѣдительнымъ доказательствамъ Его Божественности или Его мессіанскаго достоинства (Іо. X, 25, 37—38; XV, 24 и др.); но при этомъ Онъ предпочиталъ, чтобы люди обращались къ Нему по любви къ Нему и Его ученію, а не по внѣшнимъ побужденіямъ. Этимъ объясняется, что І. Христосъ отказывался иногда совершить чудо, запрещалъ разглашать о чудесахъ, совершенныхъ уже и проч. Кромѣ евангелій и другія священныя книги новаго завѣта даютъ свидѣтельства о дѣйствительности чудесъ Іисуса Христа и изобличаютъ во лжи миѳическую школу (Дѣян. Ап. II, 22; X, 38—39; Рм. XV, 18—19; 2 Кор. XII, 12; 1 Кор. XII, 10, 28 и др.). Свидѣтельства этому даютъ: 1) и древняя христіанская церковь въ лицѣ учителей и отцевъ, близкихъ къ первоначальной евангельской эпохѣ, какъ св. *Иринеи Ліонскій*, утверждающійся на показаніяхъ своего учителя св. *Поликарпа Смирнскаго*, ученика Іоанна Богослова, *Кодратъ Аѳинскій* въ своей апологіи передъ Адріаномъ, утверждающій, что еще въ его время живы были лица, исцѣленныя и воскрешенныя Іисусомъ Христомъ, и 2) даже само древнее язычество въ лицѣ философовъ изъ стоиковъ и неоплатониковъ, которые въ своихъ сочиненіяхъ оставили намъ доказательства дѣйствительности евангельскихъ чудесъ, напр. Цельзъ (во II в.) въ своемъ соч. Λόγος ἀληθής, не подвергая сомнѣнію дѣйствительность евангельскихъ чудесъ, объясняетъ ихъ только дѣйствіемъ волшебства, сообразно языческимъ понятіямъ; неоплатоникъ Филостратъ (около 200 г.) противопоставляетъ

Основателю христіанства какого-то миѳическаго Аполлонія Тіанскаго, какъ реформатора язычества, и даетъ въ жизнеописаніи Аполлонія жалкую копію евангельской исторіи, между прочимъ приписывая этому герою тѣ же чудеса, какія совершалъ Іисусъ Христосъ. Наконецъ, стоя на миѳологической почвѣ Штрауса, совершенно невозможно объяснить необычайно громаднаго впечатлѣнія, произведеннаго Іисусомъ на іудейскій народъ, если бы Онъ не совершилъ чудесъ, какихъ ожидали отъ Мессіи въ іудейскомъ народѣ (Іо. VII, 31; Мѳ. XII, 23. 28; Іо. VI, 14).

2. *Объ исторической достовѣрности евангельскихъ чудесныхъ исцѣленій.* Среди различныхъ объясненій чудесныхъ исцѣленій самое видное мѣсто занимаетъ объясненіе *психофизіологическое*, основанное на извѣстномъ законѣ психическаго вліянія или воздѣйствія души на тѣло. Душа въ силу своей связи съ тѣломъ можетъ дѣйствовать на тѣло неблагопріятнымъ образомъ, болѣзнетворно, или же дѣйствуетъ благотворно на тѣло, т. е. способствуетъ его выздоровленію, въ особенности силою воображенія. Доказательству огромной роли воображенія въ излѣченіи болѣзней много содѣйствуетъ гипнотизмъ,—лѣченіемъ болѣзней при помощи *внушенія*, т. е. при помощи утвержденія въ больномъ увѣренности въ выздоровленіи. (Отсюда *исцѣленіе вѣрою* равносильно выраженію—исцѣленіе воображеніемъ). Въ особенности поддаются излѣченію путемъ психическимъ такъ называемые неврозы, обширная область болѣзней, связанныхъ съ тѣмъ или инымъ разстройствомъ нервной системы, безъ поврежденія органовъ. Подъ эту категорію подводятся и евангельскія чудесныя исцѣленія. Іисусъ Христосъ долженъ былъ въ необыкновенной степени обладать способностью дѣйствовать на воображеніе больныхъ и внушать имъ вѣру въ выздоровленіе при вѣрѣ послѣднихъ въ Его сверхъестественное могущество, если даже обыкновенные врачи и цѣлители до нѣкоторой степени владѣютъ этою способностью. По этому совершенныя І. Христомъ исцѣленія не говорятъ о безпредѣльномъ могуществѣ Іисуса и отъ исцѣленій другихъ людей отличаются только по степени, а не по качеству: евангельскія исцѣленія со-

вершаются не безъ внѣшнихъ физическихъ посредствъ и относятся къ болѣзнямъ, излѣчимымъ путемъ психическаго вліянія. Доказательствами этого далѣе служатъ неполнота исцѣленій или рецидивы (возвратъ) болѣзней и медленность исцѣленій, свидѣтельствуемые будто-бы текстами по отношенію къ нѣкоторымъ чудесамъ. Евангелистъ въ одномъ случаѣ самъ не скрываетъ, что І. Христосъ не могъ совершить чуда въ Назаретѣ (Мр. VI, 5).

Сравненіе евангельскихъ исцѣленій съ гипнотическими со стороны 1) самаго фактора исцѣленій, начала психическаго вліянія или вѣры, и 2) результатовъ или размѣровъ его дѣйствія показываетъ непримѣнимость психофизіологическаго объясненія къ евангельскимъ исцѣленіямъ и доказываетъ ихъ чудесный характеръ.

1. Іисусъ Христосъ при излѣченіи больныхъ по психическому методу, надо предполагать съ точки зрѣнія теоріи психофизіологической, располагалъ какими-нибудь особенно благопріятными условіями, способствовавшими усиленію этого цѣлебнаго фактора, т. е. вѣры. Ученые врачи школы Шарко склонны къ предположенію, что Іисусъ Христосъ имѣлъ дѣло съ истеричными субъектами, т. е. людьми, у которыхъ нервная система вслѣдствіе общаго болѣзненнаго состоянія отличалась слабостью и у которыхъ возникали разныя болѣзни на почвѣ именно истеріи. Опытъ и практика врачей-гипнотизеровъ показываютъ однако, что истерическія лица менѣе всѣхъ воспріимчивы къ внушенію; съ другой стороны, мы должны оставить мысль, что Христосъ имѣлъ дѣло съ больными, поддающимися лѣченію психическимъ путемъ. Онъ вообще имѣлъ дѣло съ больными въ бодрственномъ состояніи, т. е. не прибѣгалъ къ ихъ усыпленію, не приводилъ ихъ къ такому состоянію (гипноза), въ которомъ внушеніе достигаетъ максимальной величины. Что же, спрашивается, должно замѣнить здѣсь силу гипнотическаго внушенія? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ врачи единогласно прибѣгаютъ къ указанію на громадную силу вѣры въ больныхъ, именно религіозной вѣры. Но факты говорятъ, вопреки теоріи, совсѣмъ другое,—не объ усиленномъ дѣйствіи этого агента,

но о болѣе слабомъ; здѣсь иногда совершенно отсутствуетъ психическій факторъ, т. е. вѣра; иногда же мы замѣчаемъ лишь слабое его присутствіе. Для доказательства этого можно привести изъ евангелій факты исцѣленій безъ вѣры со стороны больныхъ, неожиданно для нихъ самихъ, безъ предварительнаго психическаго процесса въ ихъ душѣ, (напр. исцѣленія слѣпорожденнаго въ Іерусалимѣ и разслабленнаго, страдавшаго 38 лѣтъ, исцѣленіе апостоломъ Петромъ хромого въ притворѣ Іерусалимскаго храма и, наконецъ, четвертый случай неожиданнаго исцѣленія для самого больного— это приращеніе усѣченнаго уха архіерейскому слугѣ Малху въ Геѳсиманскомъ саду). Безъ вѣры со стороны больного, при полномъ отсутствіи ея, совершались исцѣленія заочно, на разстояніи, напр.—слуги сотника капернаумскаго, сына царедворца въ Канѣ и дочери хананеянки. Эти исцѣленія совершались по просьбѣ постороннихъ лицъ, безъ вѣдома самихъ больныхъ объ этой просьбѣ, потому что они были въ такомъ состояніи, которое исключало возможность вѣры въ нихъ и вообще даже сознаніе окружающаго: дочь хананеянки была бѣсновата, а слуга сотника и сынъ царедворца лежали въ безсознательномъ состояніи, въ бреду. Исцѣленіе, большею частью, совершалось не по вѣрѣ самихъ больныхъ, а по вѣрѣ ихъ родственниковъ, знакомыхъ, постороннихъ лицъ. Кромѣ того, теорія психическаго вліянія вообще страдаетъ важнымъ недостаткомъ,—отсутствіемъ правильнаго понятія о той вѣрѣ, которая въ евангеліи представляется условіемъ чудеснаго исцѣленія. Вѣра эта по своей психологической природѣ ничего общаго съ гипнотическимъ внушеніемъ не имѣетъ; здѣсь нѣтъ мѣста такой всепоглощающей, непоколебимой увѣренноти въ исцѣленіи, какая замѣчается у загипнотизированныхъ. По существу дѣла вѣра религіозная не можетъ быть таковой въ человѣкѣ, который всегда чувствуетъ свою грѣховность и виновность передъ Богомъ и невозможность поэтому требовать отъ Него чуда; его вѣра вслѣдствіе этого является всегда болѣе или менѣе твердой надеждой на исцѣленіе, надеждой на то, что Богъ услышитъ его молитву. Іисусъ Христосъ дѣйствительно всегда

требовалъ вѣры отъ тѣхъ, которые обращались къ Нему за помощью,—или отъ самихъ больныхъ, или отъ родственниковъ, поручителей, просившихъ за нихъ. Но въ то время, какъ психофизіологическая теорія приписываетъ цѣлебное дѣйствіе самой вѣрѣ или, лучше сказать, воображенію, Іисусъ Христосъ и ученики Его цѣлебное дѣйствіе приписываютъ не вѣрѣ, а Божественной силѣ. Сила вѣры, такимъ образомъ, не въ ней самой, но въ посторонней причинѣ—въ Божественномъ могуществѣ; чудеса здѣсь совершаются, такъ сказать, за вѣру, въ награду за вѣру, а не силой нашей вѣры. Іисусъ Христосъ нерѣдко говорилъ о громадной силѣ вѣры въ такихъ, напр., образныхъ выраженіяхъ: „если будете имѣть вѣру съ горчичное зерно, и скажете горѣ сей: перейди отсюда туда, и она перейдетъ; и ничего не будетъ невозможнаго для васъ“ (Мѳ. XVII, 20; Лк. XVII, 5—6; ср. Мѳ. XXI. 21; Мр. XI, 23; 1 Кор. XIII, 2); „все возможно вѣрующему“ (Мр. IX, 23); „все, чего ни попросите съ вѣрою, то получите“ (Мѳ. XXI, 22; Мр. XI, 24). Іисусъ Христосъ говоритъ здѣсь о громадной *нравственной* силѣ, свойственной вѣрѣ, о ея способности привлекать на человѣка благодать, милость Бога, и дѣлать его достойнымъ чуда, а не о ея *физіологической* силѣ. Поэтому тамъ, гдѣ говорится въ Евангеліи, что Іисусъ Христосъ не могъ совершить чуда, надо разумѣть невозможность нравственную, а не физическую, т. е. въ этихъ случаяхъ у больныхъ не было достаточной нравственной подготовки къ чуду. Въ Божественной дѣятельности всякое событіе и дѣйствіе, въ томъ числѣ и чудо, имѣютъ высшую цѣль. Возвращая человѣку тѣлесное здоровье, Іисусъ Христосъ пользуется только случаемъ дать ему душевное здоровье, укрѣпить вѣру въ Него, какъ Сына Божія, Спасителя міра, а вмѣстѣ съ этою вѣрою дать и спасеніе человѣку. Поэтому Іисусъ Христосъ не могъ и не долженъ былъ исцѣлять непремѣнно всѣхъ больныхъ.

Не находя условій для повышенія или усиленія фактора исцѣленій въ исцѣленныхъ больныхъ, теорія психическаго вліянія старается указать ихъ въ личности самого Чудотворца, Іисуса Христа. Іисусъ Христосъ былъ въ глазахъ на-

рода Мессіею, существомъ, одареннымъ способностью совершать чудеса, а по теоріи, говоритъ Штраусъ, слѣдуетъ, что гдѣ есть вѣра, тамъ непремѣнно явится и чудо, такъ что Іисусъ Христосъ могъ быть невольнымъ поводомъ къ многочисленнымъ чудесамъ, о которыхъ Онъ не зналъ. Но по многимъ причинамъ Іисусъ Христосъ не производилъ на дѣлѣ такого неотразимаго вліянія на умы всѣхъ современниковъ Своихъ, которое можно бы было сравнить съ дѣйствіемъ гипнотизирующаго на больного—гипнотизируемаго. Въ Евангеліи мы часто встрѣчаемъ указанія на то, что не смотря на многочисленныя Свои чудеса, Іисусъ Христосъ не встрѣчалъ вѣры въ людяхъ и часто не могъ совершать чудесъ по невѣрію людей; можно сказать, что въ Галилеѣ, напр., невѣріе въ Іисуса Христа было общимъ, повальнымъ и настолько значительнымъ, что Іисусъ Христосъ долженъ былъ перенести Свою дѣятельность въ Іудею. Даже Мессіей не былъ признанъ Іисусъ Христосъ въ еврейскомъ народѣ. Обстоятельства, далѣе, показываютъ, что часто Іисусъ Христосъ совершалъ исцѣленія надъ такими больными, которые даже не знали Его, кто Онъ, и потому не могли вѣровать въ Него, какъ въ Мессію (напр., исцѣленіе слѣпорожденнаго (Іо. IX); исцѣленіе разслабленнаго при овчей купели (Іо. V, 13: „исцѣленный же не зналъ, кто Онъ“).

2. Сила психическаго вліянія дѣйствуетъ лишь въ области тѣхъ болѣзней, которыя имѣютъ нервное происхожденіе, а въ области органическихъ болѣзней дѣйствіе вѣры ограничивается только временнымъ облегченіемъ болѣзни. По свидѣтельству евангелій, могущество Іисуса Христа простиралось на всѣ болѣзни, и здѣсь мы часто слышимъ, что къ Іисусу Христу приводили всякихъ больныхъ —и Онъ исцѣлялъ всѣхъ ихъ (Мѳ. IV, 23—24; IX, 35; Лк. VI, 18—19). Статистика естественныхъ исцѣленій въ клиникахъ врачей-гипнотизеровъ показываетъ, какъ далеко уступаетъ естественная сила психическаго вліянія по своему дѣйствію силѣ Богочеловѣка, а показателемъ этой силы въ данномъ случаѣ служитъ количество чудесъ. Въ то время, какъ Іисусъ Христосъ никогда не отпускалъ больного неисцѣленнымъ, больные отъ врачей-гипнотизеровъ большею частію уходятъ въ прежнемъ

состояніи. Здѣсь вычисленіе исцѣленій идетъ процентами и при томъ незначительными. Раціонализмъ старается всѣми силами умалить чудотворную силу Іисуса Христа и представить незначительнымъ количество чудесъ, совершенныхъ Имъ. Въ Мр. I, 32, говорятъ, сказано, что къ Іисусу Христу „приносили всѣхъ больныхъ“, а въ 34 ст.: „и Онъ исцѣлялъ многихъ;“ въ Іерусалимѣ, въ Овчей купели, лежало много больныхъ, но Іисусъ Христосъ избралъ для исцѣленія только одного. Это будто-бы доказываетъ, что Іисусъ Христосъ не всѣхъ больныхъ могъ исцѣлять, но между больными дѣлалъ выборъ. Отрицать дѣйствительность выбора нельзя. Выборъ устроивался самъ собою: имѣвшіе вѣру исцѣлялись, а не имѣвшіе были неспособны къ исцѣленію. Здѣсь выборъ имѣлъ иныя побужденія, чѣмъ тѣ, которыя предполагаетъ теорія. Іисусъ Христосъ въ этомъ случаѣ руководился высшими соображеніями: исцѣляя больныхъ, Онъ имѣлъ въ виду не самое исцѣленіе, но другія, высшія цѣли, такъ, при исцѣленіи слѣпорожденнаго Онъ ясно высказалъ, что цѣлью исцѣленія этого больного была слава Божія (Іо. IX, 3): Онъ исцѣлилъ его для того, „чтобы на немъ явились дѣла Божіи“.

Возражаютъ: если-бы Іисусъ Христосъ совершилъ безчисленное множество чудесъ, то увлекъ бы всѣхъ за Собою. Возраженіе это показываетъ непониманіе того, что называется вѣрою. Возможно, напр., что евреи не увѣровали бы въ Іисуса Христа, если-бы даже Онъ сошелъ со креста... Вѣра, какъ показываетъ наблюденіе, не зависитъ отъ очевидности факта, а прежде всего отъ нравственнаго настроенія человѣка, желающаго вѣрить, отъ извѣстнаго предрасположенія къ вѣрѣ. Кто не хочетъ вѣрить, тотъ отрицаетъ явное чудо. Книжники и фарисеи, не желая вѣрить, объясняли изгнанія бѣсовъ, совершенныя Іисусомъ Христомъ, дѣйствіемъ силы „Веельзевула, князя бѣсовскаго“...

Наглядное представленіе о способѣ дѣйствія цѣлебной силы въ естественныхъ излѣченіяхъ даютъ врачебные дневники или протоколированныя записи нѣкоторыхъ случаевъ излѣченія психическимъ вліяніемъ, въ частности гипнотическимъ внушеніемъ. Но всякому бросается въ глаза, какъ

особенность этого способа лѣченія, его медленность, неполнота или неустойчивость исцѣленій и вообще заурядность неудачъ. Совершенно другую картину представляютъ исцѣленія евангельскія. Отличительною особенностью ихъ служитъ несомнѣнно свойственная имъ быстрота, мгновенность. Конечно, нельзя этого признака считать абсолютно необходимымъ въ чудѣ. Есть и въ Евангеліи случаи исцѣленій не мгновенныхъ. но, сравнительно, медленныхъ, напр. исцѣленіе слѣпого (Мр. VIII, 22—25 ср. Лк. XVII, 14). Въ этихъ случаяхъ медленность исцѣленій могла имѣть чисто воспитательную цѣль: дать время образоваться въ душѣ больныхъ вѣрѣ и вообще соотвѣтственному настроенію. Божественное могущество нисколько не колеблется признаніемъ медленности его дѣйствія, совершающагося во времени и пространствѣ; лишь въ наивномъ представленіи о могуществѣ мѣркою его можетъ служить быстрота. Если-бы это было такъ, то Богъ творилъ-бы міръ не въ шесть дней, а въ одно мгновеніе; точно также и растенія появлялись бы изъ земли не постепенно, а мгновенно и т. д.

Вторая особенность лѣченія психическимъ вліяніемъ это неполнота исцѣленія. Болѣзнь не уничтожается съ корнемъ: она или облегчается, или, если и уничтожается, то только на время. О неполнотѣ и непрочности исцѣленій свидѣтельствуютъ рецидивы болѣзни. Но никто не можетъ указать подобныхъ случаевъ въ евангельскихъ чудесныхъ исцѣленіяхъ. Если-бы подобные случаи были въ евангельскихъ исцѣленіяхъ, то Іисусъ Христосъ никакимъ образомъ не могъ бы пользоваться славой великаго чудотворца. И въ Его время, и до Него было множество цѣлителей, но народная молва дѣлала рѣзкое различіе между Іисусомъ Христомъ и другими цѣлителями (Выраженіе общаго мнѣнія въ данномъ случаѣ можно видѣть у Мѳ. въ IX, 33; Мр. VII, 36; ср. Мѳ. XVII, 16). Наконецъ, не мѣшаетъ имѣть въ виду, что въ то время, какъ у докторовъ больные послѣ исцѣленія исчезаютъ, большею частію, изъ виду, нѣкоторые исцѣленные Іисусомъ Христомъ остаются все время на Его глазахъ; таковы Марія Магдалина, изъ которой Іисусъ Христосъ „изгналъ семь бѣсовъ“, и теща

ап. Петра. Іисусъ Христосъ въ этомъ кружкѣ лицъ не могъ-бы пользоваться авторитетомъ чудотворца, если-бы болѣзни ихъ возвращались. Особенно достойно замѣчанія то обстоятельство, что неудачи преслѣдуютъ врачей въ лѣченіи новымъ психическимъ методомъ даже въ тѣхъ случаяхъ, когда они имѣютъ дѣло съ болѣзнями, принадлежащими къ исцѣлимымъ путемъ психическаго вліянія. Даже и въ отношеніи къ нервнымъ разстройствамъ заявленіе медицины объ успѣхахъ въ ихъ лѣченіи отзывается преувеличеніемъ: безсиліе медицины въ излѣченіи даже нервныхъ болѣзней обнаруживается уже и въ томъ, что лѣченіе гипнотизмомъ всегда сопровождается употребленіемъ и обычныхъ способовъ лѣченія (гидротерапіи, электричества и др.)

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что сила, дѣйствовавшая въ евангельскихъ чудесныхъ исцѣленіяхъ, совершенно отлична отъ силы, дѣйствующей въ психотерапіи, какъ по *объему и способу дѣйствія*, такъ и по *результатамъ*, т. е. въ *количественномъ* и *качественномъ* отношеніяхъ. Поэтому естественнаго психофизіологическаго фактора не достаточно для объясненія евангельскихъ чудесныхъ исцѣленій.

4. Историческая достовѣрность Воскресенія Христова (§ 11).

I. Положительныя основанія исторической достовѣрности евангельскаго свидѣтельства о трехдневномъ Воскресеніи Христовомъ изъ гроба и причины ея отрицанія въ раціонализмѣ.

Общая особенность отрицательной критики—отрицаніе евангельскихъ чудесъ, а особенность отрицанія величайшаго завершительнаго чуда евангельской исторіи Воскресенія Христова заключается въ замѣчательномъ единодушіи, страстности и настойчивости отрицанія, на первый разъ непонятныхъ въ виду того, что фактъ Воскресенія Христова засвидѣтельствованъ какъ нельзя лучше. Мы имѣемъ твердыя историческія основанія факта, удовлетворяющія какъ нельзя болѣе самымъ строгимъ, капризнымъ и придирчивымъ требованіямъ, какія предъявляетъ къ евангеліямъ отрицательная критика и какія можетъ предъявлять историческая критика вообще. О Воскре-

сеніи Христовомъ говорятъ всѣ евангелисты; они подробно говорятъ о немъ, а не вскользь или мимоходомъ. Правда, сказанія ихъ разнообразны или различны о самомъ событіи и сопутствовавшихъ ему обстоятельствахъ, о событіяхъ при гробѣ, о явленіяхъ Христа ученикамъ—ихъ числѣ, мѣстѣ, времени, порядкѣ, продолжительности; различія эти отрицательная критика спѣшитъ съ особою энергіею раздвинуть обычнымъ пріемомъ въ противорѣчія (О незаконности этого пріема рѣчь будетъ ниже). Впрочемъ, однообразіе или совершеннѣйшее буквальное согласіе въ сказаніяхъ о Воскресеніи Христовомъ отрицательная критика не замедлила бы обернуть въ доказательство ихъ недостовѣрности,—заподозрить тутъ заговоръ, предварительное соглашеніе, обманъ. И такъ, лучше, что евангелисты самостоятельны и независимы другъ отъ друга въ своемъ повѣствованіи; возстановить же цѣльную картину событій по ихъ сообщеніямъ есть полная возможность, какъ показываютъ это гармоніи на евангелія (напр. Риггенбахъ, Руд. Гофманъ, Гауссенъ и др.). Пусть будутъ наши евангелія—сдѣлаемъ уступку — ненадежными историческими документами,—отъ этого фактъ не пострадаетъ: онъ засвидѣтельствованъ въ другихъ писаніяхъ апостоловъ—у ап. Петра, въ Дѣян. Апост., особенно у ап. Павла, подробно свидѣтельствующаго, съ перечисленіемъ явленій, о событіи (1 Кор. XV) *); здѣсь же свидѣтельствуется фактъ явленія Христа Савлу, котораго совершенно нельзя вычеркнуть изъ исторіи христіанства,—такого же реальнаго явленія, какими были явленія Христа ученикамъ въ 40 дней по воскресеніи. Пусть даже ничего не было-бы въ новозавѣтныхъ писаніяхъ о Воскресеніи Христовомъ,—и это не измѣнило-бы дѣла: фактъ Воскресенія Христова попрежнему стоялъ бы твердо въ исторіи. Умолчаніе объ этомъ заключительномъ событіи въ исторіи жизни Іисуса Христа было-бы, конечно, важнымъ, но не опаснымъ для самаго факта пробѣломъ. Онъ предполагается исторіею апостольской эпохи, исторіею первоначальнаго христіанства. Христіанство безъ предположенія

*) Дѣян. Ап. II, 24; III, 15. 26; IV, 2. 33. 10; X, 40; XIII, 30—37. XVII, 31—32; Рм. I. 4; IV, 24; VI, 4; 1 П. I, 3. 21; III, 21...

Воскресенія Христова было-бы непонятно въ самомъ уже своемъ началѣ, осталось-бы необъясненнымъ самое его происхожденіе. Какимъ образомъ распятый, уничиженный Христосъ, потерпѣвшій полное пораженіе, могъ стать основателемъ христіанской церкви, сдѣлаться средоточіемъ всемірной исторіи, собрать подъ знаменемъ Своего опозореннаго имени общество послѣдователей, сдѣлаться предметомъ ихъ любви, безпредѣльнаго благоговѣнія, ихъ жизнью, надеждою, ихъ Искупителемъ, наконецъ,—Богомъ? Что объяснитъ намъ рѣзкую перемѣну въ ученикахъ Его изъ робкихъ, запуганныхъ и даже оттолкнутыхъ Его печальною кончиною людей въ мужественныхъ, восторженныхъ, безконечно преданныхъ Христу проповѣдниковъ Евангелія, продолжателей дѣла Его? Между позорною крестною смертью І. Христа, такимъ образомъ, и этою проповѣдью апостольскою, покорившею міръ Христу и создавшею Церковь, научная исторія, неограничивающаяся только описаніемъ фактовъ, должна предположить фактъ, изгладившій впечатлѣніе позорной смерти въ ученикахъ, какимъ могъ быть противоположный ему фактъ прославленія и побѣды Христа (торжества Его) въ воскресеніи. Наша вѣра не связана, слѣд., абсолютно съ писанными новозавѣтными документами. У насъ много другихъ основаній ея,—научныхъ историческихъ основаній достовѣрности Воскресенія Христова. Если отрицательной критикѣ благоугодно будетъ отвергнуть всѣ наши документы, мы можемъ уступить ей безъ вреда и это: мы можемъ представить такое грандіозное, по своей авторитетности, ясности и твердости свидѣтельство или удостовѣреніе факта Воскренія Христова, равнаго которому не представляетъ намъ исторія. Это совершенно—историческое свидѣтельство о Христѣ, Его жизни и воскресеніи, хранящееся въ обществѣ Его послѣдователей, въ Церкви, въ ея живомъ, ясномъ непрерывномъ преданіи, заключенномъ въ ея вѣроученіи, богослуженіи, ея святоотеческой литературѣ и т. п. Преданіе это, преемственно и непрерывно восходящее отъ нашихъ дней до дней апостольскихъ и Самого І. Христа, связываетъ наше время съ первоначальными временами христіанства,—съ первыми днями его

живою непрерывающеюся нитью. Имъ уничтожается та бездна, которую обычно время вырываетъ между далекимъ прошлымъ и настоящимъ, такъ-что для насъ въ церкви „Іисусъ Христосъ вчера и сегодня, и во вѣки тотъ же“ (Евр. XIII, 8). Это свидѣтельство церкви о Христѣ, даваемое ею не по слухамъ, а на основаніи непрерываемой живой исторической связи съ Нимъ, подлежащей научному критическому обслѣдованію, есть фактъ, съ которымъ надо считаться невѣрію. Но невѣріе безъ разсужденій обходитъ его; оно не хочетъ признать достовѣрности евангельскихъ повѣствованій о Воскресеніи Христовомъ, не смотря на то, что Воскресеніе Христово твердо засвидѣтельствовано,—настолько, что мы здѣсь находимся въ области научнаго историческаго знанія (*вѣра* въ Воскресеніе Христово поэтому неточное выраженіе: тутъ *знаніе*). Гдѣ лежитъ причина этого упорнаго отрицанія Воскресенія Христова? Кромѣ необычайности чуда, о которой всетаки нельзя забывать, еще въ значеніи этого факта въ исторіи христіанства и въ исторіи евангельской. Онъ служитъ достойнымъ концомъ великой жизни І. Христа, оправданіемъ Его Лица, ученія и дѣла, однимъ словомъ,—всей евангельской исторіи и съ принятіемъ его должна измѣнить весь свой взглядъ на евангельскую исторію и христіанство такъ назыв. отрицательная критика. Въ этомъ фактѣ 1) лежитъ оправданіе сверхъестественнаго элемента евангельской исторіи, т. е. чудесъ: допустивъ бо̀льшее чудо (Воскресеніе Христово), мы должны будемъ допустить и всѣ меньшія; допустивъ завершительное чудо въ искупленіи міра отъ зла, мы должны будемъ допустить начальныя чудеса обновленія природы могуществомъ Божіимъ. 2) Оправданіе дѣла Христова искупленія. 3) Лица І. Христа, какъ Бога—Искупителя. Безъ воскресенія Іисусъ Христосъ былъ-бы только однимъ изъ великихъ людей, павшихъ жертвою въ неудачной борьбѣ со зломъ, а не Богомъ Искупителемъ. Фактъ Воскресенія Христова произвелъ переворотъ въ душѣ учениковъ І. Христа: они должны были измѣнить свои отношенія къ Его Лицу и дѣлу; это же должно быть слѣдствіемъ признанія факта и для отрицательной критики.

II. Изложеніе и разборъ теорій раціонализма съ объясненіемъ происхожденія вѣры въ Воскресеніе Христово безъ соотвѣтственнаго ей факта.

При самомъ отрицательномъ отношеніи къ историческимъ документамъ нашимъ съ ихъ свидѣтельствомъ о Воскресеніи Христовомъ критика должна признать неподлежащимъ никакому сомнѣнію самый фактъ вѣры учениковъ въ Воскресеніе Христово, послужившій началомъ христіанства, и объяснить этотъ фактъ, т. е. происхожденіе вѣры въ Воскресеніе безъ соотвѣтствующаго ей этого факта. Въ этомъ объясненіи отрицательная критика должна быть въ согласіи съ не менѣе несомнѣнными фактами, единогласно засвидѣтельствованными всѣми евангеліями, и объяснить ихъ. Таковы: 1) пустой гробъ Іисуса Христа на третій день погребенія и 2) самыя явленія Іисуса Христа ученикамъ по воскресеніи.

1. *Пустая могила, какъ препятствіе къ отрицанію дѣйствительности Воскресенія Христова.*

На встрѣчу апостольской проповѣди о воскресеніи іудейское невѣріе вышло съ такимъ объясненіемъ этой христіанской вѣры въ Воскресеніе Христово, которое, имѣя характеръ клеветы на апостоловъ, проникло тѣмъ не менѣе въ іудейскую литературу (разум. *Sepher toldot Jeschua*), упорно держалось въ іудейскомъ народѣ (см. *Разговоръ съ іудеемъ Трифономъ* св. Іустина), а можетъ быть держится доселѣ, и повторялось даже послѣ въ богословіи (напр. въ XVIII в. авторомъ *Wolfenbüttlischen Fragmente*), а потому, при всей внутренней несостоятельности, въ полномъ перечнѣ возможныхъ объясненій тайны пустого гроба должно быть отмѣчено.

„Ученики Христовы украли тѣло Его ночью, когда стражи при гробѣ спали, и сказали народу, что Онъ воскресъ изъ мертвыхъ“ (Мѳ. XXVIII, 13; XXVII, 64)—таково іудейское объясненіе, основанное на показаніи спавшихъ сторожей и уже по тому одному незаслуживающее довѣрія... Объясненіе это связано съ цѣлымъ рядомъ предположеній, невозможныхъ *физически* и *нравственно*, психологически. Физическое препятствіе къ похищенію тѣла изъ гроба заключалось въ стражѣ, приставленной къ гробу. Если допустить

и этотъ невозможный случай погруженія въ сонъ стражей и при томъ всѣхъ до одного, то и тогда остается препятствіе въ этой спящей стражѣ къ ловкому безшумному похищенію тѣла, требовавшему, кромѣ того, сбитія печати съ гроба, устраненія громаднаго камня, заваливавшаго входъ въ пещеру. Еще большее препятствіе *нравственное* заключалось въ самихъ ученикахъ, ихъ настроеніи и характерѣ, исключавшихъ самую мысль о похищеніи. Подавленные страхомъ, разочарованіемъ и отчаяніемъ, разбѣжавшіеся еще изъ Геѳсиманскаго сада, остававшіеся подъ гнетомъ страха и въ день Воскресенія Христова (Іо. XX, 19), ученики Христовы не могли обрѣсти смѣлость къ такому дерзкому похищенію, какое здѣсь требовалось. Не могли они обрѣсти и побужденій къ этому не только безнравственному для правдивыхъ людей, какими были апостолы, но прямо безсмысленному предпріятію, для нихъ ненужному. Оно не могло спасти и возвратить имъ самое главное и дорогое въ ихъ жизни—вѣру во Христа, любовь къ Нему, всѣ ихъ надежды, связанныя съ ихъ іудейскими понятіями о Мессіи, а земныхъ выгодъ предпріятіе это не могло дать и не дало: въ жертву благовѣстію о Воскресеніи Христовомъ апостолы принесли всѣ блага земной жизни и самую свою жизнь и навлекли на себя ненависть и гоненія людей. Воистину, для земной жизни они не могли изъ имени Христа извлечь никакой выгоды (1 Кор. XV, 19 ср. 29—32)! И не только не могло придти на мысль намѣреніе похитить тѣло Христово изъ гроба, но его и не было. Иначе стражей привлекли бы къ строгой отвѣтственности (Д. А. XII, 19), а въ отношеніи къ апостоламъ синедріонъ не ограничился-бы только запрещеніемъ проповѣди объ Іисусѣ, но судебнымъ разслѣдованіемъ непремѣнно возстановилъ-бы правду (Д. А. IV, 1—21), которая и на сей разъ не была на сторонѣ архіереевъ... Непригодность этого объясненія исчезновенія тѣла Христова изъ гроба была причиною появленія въ іудействѣ наряду съ нимъ другого объясненія, намекъ на который находится у Тертулліана въ его соч. *De spectaculis* („О зрѣлищахъ“),—будто тѣло Іисуса Христа убралъ садовникъ изъ опасенія, чтобы много-

численные посѣтители гроба (frequentia commeantium) не потоптали его овощей. Слишкомъ громоздкій, странный и невозможный для служителя Іосифа Аримаѳейскаго способъ охраненія овощей! (Быть можетъ, канвою для народной фантазіи въ этомъ случаѣ послужилъ слухъ о разсказанномъ въ ев. Іо. XX, 15, впослѣдствіи по обычаю ею прикрашенномъ).

Не могъ-ли похитить тѣло І. Христа изъ гроба кто-либо не изъ близкаго круга Его учениковъ, а изъ тайныхъ почитателей, въ родѣ Никодима и Іосифа, пожелавшій сохранить прахъ Его, какъ святыню, на память, а можетъ быть и какъ орудіе чудотворной силы, при существовавшей среди евреевъ вѣрѣ въ цѣлебную силу останковъ святыхъ и принадлежавшихъ имъ предметовъ (2 Пар. XIII, 21; Д. А. XIX, 12; V, 15 ср. Марк. V, 28..; III, 10)? Для такого похищенія неодолимыя препятствія заключались въ 1) отвращеніи евреевъ къ тѣламъ умершихъ, внушенномъ имъ законами о чистотѣ и закрѣпленномъ силою наслѣдственности; 2) въ отсутствіи обычая у евреевъ благоговѣйнаго храненія мощей и обязательности погребенія тѣла, какъ долга самой священной важности *) и 3) въ стражѣ, приставленной ко гробу (см. выше объ этомъ послѣднемъ). Спокойствіе и бездѣятельность іудейскихъ властей въ виду такого похищенія были бы точно также необъяснимы, какъ и при похищеніи тѣла въ первомъ объясненіи. Повидимому, въ томъ и другомъ случаѣ похищеніе могло-бы совершиться въ ночь на субботу, такъ-какъ тѣло погребено было въ пятницу вечеромъ, а стража приставлена на другой день (Мѳ. XXVII, 57. 62); но, конечно, стража не могла быть приставлена къ пустому гробу... **)

Остается сдѣлать, повидимому, невозможное предположеніе, что тѣло удалено изъ гроба іудейскими властями, „первосвященниками, фарисеями и старѣйшинами“. И такое предположеніе предлагается намъ *Ревиллемъ*. Злоба враговъ Іисуса,

*) Въ Іо. XX, 15 говорится Маріею, конечно, о взятія тѣла для положенія его снова во гробѣ.

**) Предположеніе, что Іосифъ Аримаѳейскій лишь на время положилъ тѣло Іисусово въ пещерѣ Геѳсиманской, а потомъ тайно перенесъ въ другое мѣсто, исключается близкими отношеніями его къ матери Его и ученикамъ, которые не могли не знать объ этомъ и не интересоваться вопросомъ о мѣстѣ погребенія.

направленная противъ личности Его, съ новою силою вспыхиваетъ въ нихъ при видѣ почетнаго погребенія, устроеннаго Іисусу его друзьями: послѣднее казалось имъ протестомъ противъ нихъ самихъ. Кромѣ того, они боялись, чтобы эта могила не сдѣлалась мѣстомъ для сборища и паломничества послѣдователей Іисуса изъ Галилеи, весьма значительныхъ по числу. Простое средство для предотвращенія этой опасности заключалось въ уничтоженіи этой самой почетной могилы Іисуса удаленіемъ тѣла изъ нея и зарытіемъ его въ другомъ мѣстѣ, или даже уничтоженіемъ при помощи римскихъ солдатъ, умѣющихъ хранить тайну. Необходимое въ этомъ случаѣ согласіе Пилата могло быть легко получено, когда первосвященники представили ему это дѣло, какъ самую дѣйствительную мѣру для предотвращенія политическихъ сходокъ и манифестацій на могилѣ Іисуса Его экзальтированныхъ послѣдователей, чего всегда опасалась прокуратура. Слабые пункты гипотезы очевидны. Конецъ всякимъ опасеніямъ синедріона насчетъ посмертнаго чествованія Іисуса Христа Его послѣдователями былъ положенъ позорною крестною казнью, и если еще отъ живого даже ближайшіе ученики всѣ разбѣжались, оставивъ Его одного (Мѳ. XXVI, 56; Мр. XIV, 50), то нечего было бояться сборищъ на слишкомъ печальной могилѣ Его отдаленныхъ послѣдователей. Первосвященники могли ожидать этого только на могилѣ Воскресшаго, почему они именно и боялись воскресенія Іисуса (Мѳ. XXVII, 63—64). Признавъ даже основанія въ опасеніяхъ синедріона, мы должны считать невозможнымъ и безсмысленнымъ его дѣяніе. Онъ могъ воспрепятствовать почетному погребенію, или же, если оно совершилось, закрыть доступъ публикѣ въ садъ не уничтожая тѣла. Въ его интересахъ еще лучше было-бы даже открыть почитателямъ Іисуса доступъ къ Его могилѣ: видъ мертваго тѣла отрезвляющимъ образомъ дѣйствовалъ-бы даже на самыхъ горячихъ Его поклонниковъ. Между тѣмъ, пустая могила могла-бы дать только опасное направленіе фантазіи послѣдователей Іисуса и повести къ мысли о Его воскресеніи, чего такъ именно и боялся синедріонъ. Правда, бываетъ и злоба опрометчива, чему примѣръ даетъ

Иродъ, упустившій волхвовъ (Мѳ. II, 7—8); но синедріонъ не замедлилъ-бы, конечно, исправить свою оплошность открытымъ оглашеніемъ секрета пустой могилы въ самомъ началѣ апостольской проповѣди о Воскресеніи Христа изъ мертвыхъ. Но этого не было сдѣлано.

Никто, говорятъ намъ, не похищалъ тѣла Іисуса изъ гроба: самъ Іисусъ вышелъ изъ него, вѣроятно—въ ночь на субботу, или въ субботу утромъ, когда еще не было караула при гробѣ. Пробывъ на крестѣ всего три-четыре часа, въ то время какъ, обыкновенно, на крестѣ оставались отъ 12 часовъ до трехъ сутокъ, Іисусъ не умеръ, а впалъ въ обморокъ, похожій на летаргическій сонъ (ср. Мр. XV, 44—45). Правда, римскій сотникъ былъ настолько убѣжденъ въ смерти Распятаго, что для удостовѣренія ея или, точнѣе, ускоренія и завершенія смертной казни, не прибѣгъ даже къ обычному перебитію голеней (сокрушенію костей ногъ), но одинъ изъ воиновъ пронзилъ Ему копьемъ бокъ, и изъ раны потекла кровь и вода; но онъ не былъ врачемъ и могъ ошибиться, когда въ опредѣленіи смерти иногда ошибаются и медики. Истеченіе крови и воды изъ раны показываетъ, что копьемъ ударъ былъ нанесенъ не въ сердце, а въ плевру или желудокъ и что жизнь не погасла въ тѣлѣ, такъ какъ кровь текла еще свободно (Какъ будто ударъ опытною рукою въ желудокъ или плевру не могъ быть самъ по себѣ смертельнымъ!) Вообще, крестная казнь не была безусловно смертною. Геродотъ и Іосифъ Флавій разсказываютъ о случаяхъ, когда снятые со креста возвращались къ жизни и выздоравливали при тщательномъ медицинскомъ уходѣ (изъ трехъ казненныхъ іудеевъ, снятыхъ съ крестовъ по ходатайству Іосифа Флавія передъ Титомъ, одинъ возвратился къ жизни благодаря самому старательному уходу). Іисусъ пришелъ въ себя въ пещерѣ подъ вліяніемъ прохлады и свѣжести ея, омовеній водою и ароматическихъ притираній по іудейскому обычаю, и мало-по-малу выздоровѣлъ. Но изнуренный болѣзнію и изъ опасенія передъ врагами Онъ долженъ былъ изрѣдка и съ большими предосторожностями (неожиданно) и не надолго появляться въ кругу своихъ учениковъ, и самый сек-

ретъ Его выхода изъ гроба оставался извѣстенъ только Іосифу и ближайшимъ къ Нему друзьямъ.

Гипотеза летаргическаго сна связана съ рядомъ утвержденій, невѣроятныхъ *физически* и *нравственно*. а) Невѣроятно, что бы Іисусъ Христосъ остался даже и послѣ трехъ-четырехъ часовъ на крестѣ въ живыхъ, уже до казни изнуренный и обезсиленный невыносимыми нравственными и физическими мученіями (бичеваніе, заушенія, удары палками и т. п.)—до такой степени, что не могъ самъ нести крестъ до Голгоѳы. Невозможно отказывать въ довѣріи свидѣтельству о смерти Іисуса такого опытнаго и бывалаго палача, какимъ былъ сотникъ,—особенно въ виду столь твердой увѣренности его, подчеркнутой въ евангеліяхъ разсказомъ объ отмѣнѣ перебитія голеней. Свѣжести и прохлады пещеры и тому подобнаго было слишкомъ мало, что бы замѣнить въ настоящемъ случаѣ тщательный уходъ и медицинскую помощь, и въ особенности для этого неподходящимъ средствомъ былъ ударъ копьемъ, достаточный для довершенія смерти, если она еще не наступила. Физически невозможны для только-что оправившагося отъ обморока и снятаго со креста полуживого мертвеца, съ сквозными ранами на ногахъ, продолжительныя путешествія по горамъ и быстрыя появленія то въ Іерусалимѣ, то въ 14 верстахъ отъ него (въ Еммаусѣ) въ одинъ и тотъ же день, то въ Галилеѣ... б) Невозможность *нравственная* для такой гипотезы заключается въ характерѣ Іисуса Христа, какимъ Онъ извѣстенъ въ евангеліяхъ: Іисусъ этой гипотезы выдаетъ выздоровленіе за воскресеніе, т. е. обманываетъ; онъ въ самолюбивой заботѣ о себѣ и сохраненіи только своей собственной жизни скрывается отъ враговъ и даже учениковъ въ уединеніе, оставляетъ свое дѣло и предоставляетъ учениковъ ихъ собственной участи и т. п. Гипотеза, наконецъ, не объясняетъ главнаго, для чего она сочинена: происхожденія вѣры учениковъ въ Воскресеніе Христово. Вмѣстѣ съ Штраусомъ, однимъ изъ сильнѣйшихъ критиковъ гипотезы, скажемъ: „вышедшій изъ могилы полумертвымъ, еле влачащійся и настолько слабый, что для Него необходимы были медицинская

помощь, перевязки ранъ, лѣченіе и неослабный уходъ и при всемъ томъ остававшійся больнымъ страдальцемъ, Іисусъ никакъ не могъ производить на учениковъ впечатлѣніе, Побѣдителя смерти и ада, Начальника жизни...“

Не такъ удачно собственное рѣшеніе Штрауса тайны пустого гроба, добываемое имъ отрицаніемъ исторической достовѣрности евангельскаго свидѣтельства, во всѣхъ евангеліяхъ, о почетномъ погребеніи Іисуса Христа на недостаточномъ основаніи умолчанія о почетномъ погребеніи ап. Павла въ 1 Кор. XV, 4 и на другихъ, болѣе слабыхъ основаніяхъ, даже по признанію самихъ послѣдователей миѳической школы. Отсюда предположеніе Штрауса, что І. Христосъ былъ зарытъ вмѣстѣ съ другими распятыми или въ другомъ какомъ-либо неизвѣстномъ мѣстѣ, такъ-что ни ученики, ни враги не знали могилы Іисуса, теряетъ всякое значеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и выводъ изъ него, что сказаніе о пустой могилѣ основано на недоразумѣніи. Когда пятьдесятъ дней спустя по воскресеніи ученики изъ Галилеи, куда они бѣжали изъ Геѳсиманскаго сада, возвратились въ Іерулимъ съ проповѣдью о воскресеніи (на основаніи имъ бывшихъ галлюцинацій), то никто имъ не могъ указать могилы Іисуса и весьма возможно, что за таковую по ошибкѣ была принята другая (пустая). Даже если допустимъ удаленіе апостоловъ изъ Іерусалима въ Галилею въ противорѣчіи съ евангельскими текстами, говорящими при томъ о первыхъ явленіяхъ Воскресшаго при гробѣ, то и тогда отсутствіе интереса въ ученикахъ къ мѣсту погребенія Іисуса Христа и нежеланіе немедленно на мѣстѣ провѣрить явленія имъ Воскресшаго останутся психологически невозможными. Но, конечно, о мѣстѣ погребенія прекрасно знали Божія Матерь, жены мироносицы и ап. Іоаннъ, бывшіе при крестѣ; а выдающаяся важность лица Распятаго не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что хорошо замѣтили мѣсто погребенія Іисуса и враги Его.

Въ гипотезѣ Штрауса слѣдуетъ видѣть наглядное доказательство безсилія отрицательной критики въ объясненіи пустой могилы безъ воскресенія и стремленіе найти исходъ изъ затруднительнаго положенія въ обычномъ пріі-

емѣ: въ отрицаніи необъяснимаго факта. Гипотеза Штрауса представляетъ переходъ къ такому „объясненію“, давая объясненіе происхожденія христіанскаго сказанія о пустомъ гробѣ; но другіе не задаются этимъ вопросомъ и довольствуются простымъ отрицаніемъ факта. Отрицать историческую достовѣрность свидѣтельства о пустомъ гробѣ невозможно; это значитъ полагать неодолимое препятствіе для объясненія происхожденія и существованія вѣры христіанской въ тѣлесное возстаніе изъ гроба Іисуса Христа: такая вѣра не могла-бы устоять передъ могилой съ мертвымъ тѣломъ Распятаго Іисуса; она была-бы могилою вѣры въ Него. Тѣла Іисусова не было въ могилѣ. Это внѣ всякаго сомнѣнія: иначе оно было-бы выставлено публично іудейскими властями на показъ народу для подрыва въ самомъ началѣ и въ корнѣ возможности вѣры въ Воскресеніе Христово. Этого не было сдѣлано.

Пустой гробъ небходимо признать доказаннымъ фактомъ. Фактъ этотъ имѣетъ важное значеніе въ вопросѣ о дѣйствительности Воскресенія Христова. Конечно, не пустою могилою вызвана вѣра учениковъ въ воскресеніе: видъ пустого гроба въ однихъ родилъ мысль о похищеніи тѣла Христова и усилилъ печаль ихъ (Іо. XX, 2, 11—13), въ другихъ— недоумѣніе, и только (Лк. XXIV, 12, 22—24). Увѣренность въ воскресеніи вызвана явленіями Воскресшаго, но она подтверждена и подкрѣплена пустымъ гробомъ, и была-бы невозможною безъ него.

2. *Невозможность объясненій явленій Іисуса Христа, даваемыхъ визіонерною теорію.*

Визіонерная теорія во всѣхъ своихъ видахъ считаетъ явленія Іисуса Христа ученикамъ по воскресеніи *видѣніями*, въ основѣ которыхъ не лежало реальное явленіе во плоти возставшаго изъ гроба Іисуса Христа: а) это были совершенно *субъективныя видѣнія* или *галлюцинаціи*, коимъ ничто не соотвѣтствовало въ дѣйствительности, плодъ разстроеннаго воображенія учениковъ; или б) это были видѣнія, которымъ соотвѣтствовало нѣчто дѣйствительное, какъ есть нѣчто дѣйствительное въ *посмертныхъ призракахъ* или *яв-*

леніяхъ душъ умершихъ. Первое объясненіе принадлежитъ *гипотезѣ субъективныхъ видѣній*, наиболѣе распространенной, второе—модной *гипотезѣ объективныхъ видѣній.*

А. *Гипотеза субъективныхъ видѣній.* Ученики Христовы были глубоко потрясены, подавлены и поражены Голгоѳскою катастрофою, разрушившею ихъ вѣру въ Іисуса Христа, какъ Мессію и всѣ, связанныя съ нею, ихъ надежды (Луки XXIV, 19—21 ср. Мр. IX. 33—34; X, 28); но неискоренимо-глубокое впечатлѣніе, произведенное на души учениковъ Личностью Іисуса Христа, и безпредѣльная въ особенности любовь ихъ къ Учителю должны были стать причиною неизбѣжной реакціи въ нихъ этому состоянію угнетенія и разочарованія. Они не могли примириться съ мыслью о полномъ пораженіи ихъ Учителя и, вдохновляемые любовью къ Нему, искали объясненія печальныхъ событій и ихъ необходимости въ писаніяхъ Ветхаго Завѣта, говорившихъ имъ о Страждущемъ Мессіи, о страданіи и смерти Его, какъ необходимомъ моментѣ мессіанскаго Его служенія, о торжествѣ Мессіи надъ врагами среди всѣхъ страданій этихъ (Ис. 53, 10 и д. многіе псалмы), о Его нетлѣніи по смерти (Пс. 16, 15, 10) и даже о трехдневномъ воскресеніи (прор. Ос. VI, 2). Мысль о славномъ воскресеніи Іисуса Христа и о торжествѣ Его надъ самою смертью, всецѣло овладѣвшая мозгомъ учениковъ и изъ состоянія угнетенности поднявшая ихъ на высшую ступень энтузіазма и нервнаго возбужденія, была толчкомъ къ развитію въ нихъ того нервно-психологическаго процесса, который завершился появленіемъ у нихъ галлюцинацій (смѣшеніемъ идеи о воскресеніи съ дѣйствительностью). Всякіе неврозы или психозы заразительны, и первая искра вѣры, вспыхнувшая въ душѣ экзальтированной, истеричной и горѣвшей любовью къ Учителю Маріи Магдалины, „изъ нея же Іисусъ изгна седмь бѣсовъ“ (Мр. XVI. 9), разгорѣлась въ широкое пламя при соприкосновеніи съ учениками, не менѣе подготовленными къ галлюцинаціи.

Въ указаніи физіологическихъ условій галлюцинацій учениковъ визіонерная теорія допускаетъ неосновательное и ненужное предположеніе о слабонервности учениковъ, ихъ на-

клонности къ экстазамъ и видѣніямъ. Нѣтъ никакой нужды въ такомъ произвольномъ предположеніи: галлюцинаціи, обыкновенно сопровождающія психическія болѣзни и нѣкоторыя формы нервныхъ болѣзней, вполнѣ возможны въ нормальномъ состояніи и совмѣстимы не только со среднею нормальною, но и повышенною дѣятельностію разсудка, встрѣчаясь нерѣдко у великихъ людей. Ближайшая причина галлюцинацій заключается въ повышеніи раздражительности или возбудимости нервной системы и, въ частности, центровъ головного мозга, соотвѣтствующихъ тѣмъ или инымъ органамъ внѣшнихъ чувствъ. Но это повышеніе возбужденія нервной системы можетъ находиться въ связи съ временными и преходящими физіологическими и психологическими явленіями, которыя становятся условіями галлюцинацій. Галлюцинаціи могутъ быть произведены безъ посредства физіологическихъ агентовъ прямо *психологическими* причинами, обусловливающими повышеніе нервной дѣятельности. Сюда принадлежатъ: глубокое, напряженное и продолжительное сосредоточеніе мысли на одномъ какомъ-либо предметѣ, неумѣренныя умственныя занятія, страсти и аффекты, быстро и сильно импрессіонирующія мозгъ, какъ любовь, ревность, гнѣвъ, угрызенія совѣсти, страхъ и особенно суевѣрный и т. п. Очевидно, что психологическое условіе галлюцинацій учениковъ могло заключаться въ идеѣ о воскресеніи Христа и увѣренномъ напряженномъ ожиданіи воскресенія. Въ дѣйствительности однако этого необходимаго условія галлюцинацій въ данномъ случаѣ совсѣмъ не было: ожиданіе воскресенія Христова исключается состояніемъ угнетенія и подавленности, въ которое погружены были ученики Голгоѳскою катастрофою, и извѣстіями евангелій объ отрицательномъ скептическомъ отношеніи ихъ къ идеѣ о воскресеніи Христовомъ, выяснившемся въ событіяхъ съ третьяго дня по смерти. Идеи о воскресеніи Мессіи и вѣра въ Воскресшаго, встрѣтившія себѣ препятствія въ іудейскомъ міросозерцаніи учениковъ, утверждаются въ душѣ учениковъ медленно, путемъ продолжительной и упорной борьбы съ сомнѣніями, невѣріемъ, даже съ собственными ихъ внѣшними чувствами. Та, отъ которой

визіонерная теорія хочетъ вести начало этой вѣры, не имѣла никакихъ преимуществъ передъ прочими: вмѣстѣ съ другими женами Марія Магдалина шла ко гробу съ намѣреніями, исключавшими въ ней ожиданіе воскресенія и пустого гроба; она болѣе всѣхъ была опечалена видомъ пустого гроба и могла заразить другихъ развѣ только печалью, страхомъ и смущеніемъ, зароненными въ ея душу видомъ пустой могилы (Іо. XX, 2, 11, 13).

Признанію явленій ученикамъ за галлюцинаціи препятствуетъ также сличеніе ихъ съ галлюцинаціями: въ видѣніяхъ учениковъ есть нѣкоторыя черты, явно доказывающія ихъ реальный характеръ и рѣзко отличающія отъ галлюцинацій. 1) Галлюцинаціи, самыя причудливыя, сводятся къ элементамъ нормальнаго сознанія, изъ котораго онѣ почерпаютъ матеріалъ, такъ гипнагогическія галлюцинаціи, обычно, находятся въ связи съ занятіями, разговорами, чтеніемъ и т. д. въ бодрственномъ состояніи. Этому же закону соотвѣтствія характера или содержанія галлюцинацій съ наличными элементами психическаго опыта должны были-бы подлежать и галлюцинаціи учениковъ и не выходить изъ круга обычныхъ іудейскихъ представленій о славномъ явленіи Мессіи и воскресеніи мертвыхъ. Въ такомъ случаѣ видѣнія ихъ должны были отвѣчать описанію славнаго явленія Мессіи въ книгѣ прор. Даніила (гл. VII) и во всякомъ случаѣ, согласно съ іудейскими представленіями о воскресеніи только какъ возстановленіи земного тѣла и возвращеніи къ обычной жизни. Воскресшій долженъ былъ являться разстроенному мозгу учениковъ въ земномъ, грубомъ, а не духовномъ, славномъ тѣлѣ, идея о которомъ была чужда богословію іудейскому. Не объясняя одной части явленій (зрительныхъ ощущеній), теорія не объяснитъ намъ происхожденія и слуховыхъ „галлюцинацій“ учениковъ, т. е. разговоровъ или бесѣдъ Господа съ учениками о тайнахъ Царствія Божія (Д. Ап. I, 3), часть коихъ сообщена намъ. Содержаніе этихъ бесѣдъ составляетъ ученіе, превышающее уровень религіозно—нравственнаго развитія учениковъ того времени и не отвѣчающее ихъ общему міросозерцанію, узко-національному пониманію Мессіи и его

дѣла: довольно указать въ доказательство этого на Мѳ. XXVIII, 19 (ср. Д. Ап. 1, 6—7).—2) Пожизненная власть галлюцинацій надъ мозгами всѣхъ учениковъ и непоколебимая увѣренность учениковъ въ Воскресеніи Христовомъ противорѣчитъ доказанной способности и склонности галлюцинацій въ нормальномъ состояніи разсѣеваться и совсѣмъ уничтожаться подъ вліяніемъ времени и дѣйствіемъ разсудка, особенно изслѣдованіемъ и сомнѣніемъ въ реальности видѣній. Во всякомъ случаѣ предполагаемая теоріею неспособность учениковъ отличить галлюцинаціи отъ дѣйствительныхъ ощущеній противорѣчитъ общепризнанному факту, что вообще въ нормальномъ состояніи галлюцинаціи узнаются и только въ психически-больныхъ, за вычетомъ исключительныхъ случаевъ, не узнаются. Теорія ведетъ къ нелѣпому заключенію или объ удивительномъ стеченіи здѣсь подобныхъ исключительныхъ фактовъ неспособности отличенія галлюцинацій въ нормальномъ состояніи, или о безуміи, психическомъ разстройствѣ всѣхъ учениковъ. 3) Одновременное появленіе однихъ и тѣхъ же „видѣній“ Воскресшаго у многихъ служитъ также указаніемъ на ихъ отличіе отъ галлюцинацій не потому, чтобы коллективныя галлюцинаціи сами по себѣ были невозможны, но потому, что онѣ невозможны въ *данномъ случаѣ*, хотя возможны и встрѣчаются вообще. Коллективныя галлюцинаціи (видѣнія Воскресшаго) въ данномъ случаѣ устраняются невозможностью необходимаго *объединенія въ одной идеѣ* среди большой группы, особенно въ 500 человѣкъ, при разнородности состава даже въ такой малой группѣ, какою были одиннадцать учениковъ, и при отсутствіи вѣры въ воскресеніе Христово, еще болѣе несомнѣнномъ внѣ тѣснаго круга учениковъ. Что касается объясненія возможнаго распространенія идеи о воскресеніи въ большомъ кругу послѣдователей Христовыхъ ссылкою на заразительность идей, особенно религіозныхъ, сопровождаемыхъ энтузіазмомъ и нервнымъ возбужденіемъ, то оно непригодно въ данномъ случаѣ: о зараженіи энтузіазмомъ въ большой группѣ не можетъ быть рѣчи, когда его не было даже въ тѣсномъ кругу учениковъ. Видѣнія учениковъ имѣютъ еще одну особенность, отли-

чающую ихъ отъ коллективныхъ галлюцинацій. Всѣ извѣстные примѣры коллективныхъ галлюцинацій относятся къ категоріи простыхъ, а не сложныхъ или общихъ галлюцинацій, обнимающихъ всѣ чувства, такъ-что обыкновенно коллективная галлюцинація бываетъ или слуховою, или зрительною, или осязательною и т. д. (Всѣ сообщенія иного рода были-бы сомнительны). Видѣнія учениковъ представляютъ и въ данномъ случаѣ удивительное и невозможное исключеніе (см. Лу. XXIV, 33—43). Обыкновенно даже въ одномъ и и томъ же субъектѣ сложныя или общія галлюцинаціи являются большою рѣдкостью, стеченіе же такихъ галлюцинацій у *всѣхъ* учениковъ и даже у 500 вѣрующихъ становится прямо невозможностью, когда подумаешь, что для этого требовалось совпаденіе разстройства или болѣзненнаго раздраженія однихъ и тѣхъ же нервныхъ центровъ, соотвѣтствующихъ зрѣнію, слуху и осязанію, или пораженіе однихъ и тѣхъ же органовъ внѣшнихъ чувствъ у 500 человѣкъ, или хотя-бы даже у одинадцати! 4) Что явленія Христа ученикамъ не были галлюцинаціями, это видно и изъ новаго отличія ихъ отъ коллективныхъ галлюцинацій,—изъ ихъ *внезапнаго и одновременнаго прекращенія*, противорѣчащаго наблюденіямъ надъ обыкновеннымъ способомъ появленія и распространенія въ извѣстной средѣ визіонерныхъ состояній. Энтузіазмъ, разъ зародившійся гдѣ-либо, постепенно растетъ, разширяется, захватываетъ все большій и большій районъ и требуются иногда долгіе годы для прекращенія начавшагося возбужденія. Ничего подобнаго не было въ данномъ случаѣ: было нѣсколько видѣній, наперечетъ извѣстныхъ, продолжались они недолго и прекратились всюду одновременно не только коллективныя, но и одиночныя галлюцинаціи.

Отличія видѣній учениковъ отъ галлюцинацій несомнѣнны и явны, сходства же съ галлюцинаціями—никакого. 1) Доказательство субъективнаго характера видѣній учениковъ видятъ въ томъ обстоятельствѣ, что Христосъ являлся только Своимъ, а не врагамъ или народу, тогда-какъ послѣднее было-бы лучше, повидимому, въ интересахъ доказательства факта и утвержденія христіанской вѣры. Но какъ могли признать воскресшимъ изъ мертвыхъ Іисуса Христа тѣ, кото-

рые не видѣли и не знали Его живымъ? Несомнѣнно въ кругу чуждыхъ Христу лицъ явленія Его были-бы безполезны и даже вредны, если они были встрѣчены недовѣріемъ и сомнѣніемъ даже въ средѣ ближайшихъ Его учениковъ. При господствовавшей въ то время вѣрѣ въ явленія душъ умершихъ изъ-загробнаго міра явленія Воскресшаго Христа могли быть приняты за первыя и так. образ. способствовали-бы установленію ложнаго взгляда на личность Христа, какъ волшебника. (Уже и при жизни враги распространяли клевету, что I. Христосъ исцѣляетъ бѣсноватыхъ силою Веельзевула, князя бѣсовскаго). 2) Указываютъ на ночное время явленій Христа ученикамъ, какъ примѣту галлюцинацій, любящихъ большею частію ночные часы—вечеръ, ночь, часъ отхода ко сну, когда подъ вліяніемъ темноты и уединенія благопріятныя галлюцинаціямъ идеи и чувства страха, тоски и т. п. становятся интенсивнѣе, чѣмъ днемъ. Но если наибольшее число галюцинацій падаетъ на ночь, то также очень обычно приходится наблюдать весьма много ихъ и днемъ. Впрочемъ, для возраженія нѣтъ основаній въ евангельскихъ текстахъ, гдѣ сказано о ночномъ времени только двухъ явленій изъ девяти, о времени же прочихъ, именно четырехъ, совершенно ничего неизвѣстно, а относительно трехъ прямо указаны утренніе часы ихъ. 3) Ученики съ трудомъ и не сразу узнавали являвшагося имъ Господа или по психологическимъ причинамъ, подъ вліяніемъ предвзятой идеи о невозможности воскресенія Христа и отсутствію ожиданія Его видѣть, или главнымъ образомъ потому, что въ самомъ внѣшнемъ видѣ Христа, являвшагося ученикамъ не въ прежнемъ, а славномъ тѣлѣ, было нѣчто особенное и новое. Въ этомъ обстоятельствѣ видятъ знакъ, что явленія были галлюцинаціями, въ нормальномъ состояніи субъекта, обыкновенно, сопровождающимися борьбою разсудка съ галлюцинаціями. Но тутъ справедливѣе видѣть доказательство реальнаго характера явленій Воскресшаго ученикамъ. Признать или узнать предметъ значитъ установить тождество между представленіемъ о немъ и новымъ воспріятіемъ его; галлюцинаціи заключаются въ объективированіи представленій или отождествленіи ихъ съ пред-

метами, что исключаетъ самый психологическій процессъ узнаванія вещи, когда послѣдняя стоитъ внѣ и напротивъ нашего сознающаго *я*, а не сливается съ нимъ.

Явленія ученикамъ не были галлюцинаціями и послѣднихъ не могло быть—вотъ выводъ, которымъ гипотеза субъективныхъ видѣній разрушается вся сразу и устраняется надобность въ побочныхъ соображеніяхъ и окольныхъ путяхъ къ устраненію ея.

Б) *Гипотеза объективныхъ видѣній.* Согласно этой теоріи явленія Воскресшаго не были вполнѣ реальными, такъ какъ самое тѣлесное воскресеніе ею не допускается; они не были также и субъективными явленіями или галлюцинаціями. Здѣсь явленія Воскресшаго отождествляются съ загробными призраками или явленіями душъ умершихъ людей живымъ, въ основаніи ихъ лежитъ нѣчто объективное, именно благодатное соприкосновеніе духа Христова съ душами учениковъ, сообщеніе съ неба ученикамъ, необходимое для ихъ ободренія и утѣшенія, о томъ, что Христосъ, хотя умеръ тѣломъ, но живъ духомъ; они, по выраженію Кейма, „необходимая человѣчеству телеграмма съ неба“... Субъективное въ этихъ видѣніяхъ относится къ ихъ *образу*, т. е. самой проэкціи наружу этого внутренняго сверхчувственнаго небеснаго воздѣйствія Христа на души учениковъ. Опору свою гипотеза находитъ въ наукѣ, введшей въ „Лондонскомъ обществѣ психическихъ изслѣдованій“ факты этого рода подъ именемъ телепатіи въ кругъ научнаго изслѣдованія и давшей твердое удостовѣреніе фактовъ этого рода, касающихся явленій *прижизненныхъ* призраковъ одного лица, находящагося въ опасности или въ моментъ смерти, другому на значительныхъ разстояніяхъ (въ книгѣ Э. Гёрнея, Ф. Майерса и Подмора *Прижизненные призраки* СПБ. 1893, изданной „Лондонскимъ обществомъ психическ. изслѣдованій“, собрано и обслѣдовано болѣе 800 случаевъ прижизненной телепатіи). Такимъ образомъ, по гипотезѣ, явленія Воскресшаго относятся къ неизслѣдованнымъ пока, но однороднымъ фактамъ *посмертной телепатіи*, а потому съ гипотезою приходится считаться не только на а) *богословской* почвѣ, но и б) *на научно-психологической*.

а) Гипотеза объективныхъ видѣній опровергается евангельскими текстами. Вѣсть о воскресеніи и самыя явленія Воскресшаго встрѣчаются учениками сомнѣніемъ и невѣріемъ, что невозможно было-бы при ихъ несомнѣнной вѣрѣ въ явленія духовъ изъ сверхчувственнаго міра (Лк. XXIV, 37; Д. А. XII, 15—16), вообще широко распространенной въ то время и въ ихъ средѣ, слѣдов. сомнѣнія ихъ относились къ возможности воскресенія Распятаго. Явленія духа умершаго Іисуса не могутъ объяснить происшедшей въ ученикахъ перемѣны, ихъ радости, ободренія, даже вѣры въ Іисуса Христа, какъ Мессію, Искупителя: ими не устраняется впечатлѣніе, произведенное на учениковъ позорною крестною смертью, разрушившею вѣру ихъ въ могущество Іисуса, Его власть надъ врагами Царства Божія, надъ смертію, зломъ, духовное же безсмертіе Іисуса не возвышало-бы Его въ глазахъ учениковъ надъ людьми при ихъ вѣрѣ въ безсмертіе души. Если же и признаемъ явленія духа Христова утѣшеніемъ для учениковъ, то это утѣшеніе придется признать нѣсколько запоздалымъ и явленія съ третьяго дня по смерти нецѣлесообразными: промедленіемъ этимъ дано было время для образованія въ душѣ учениковъ настроенія, которое не сразу было побѣждено даже явленіемъ Воскресшаго и которымъ затруднено было признаніе послѣднихъ дѣйствительными. Теорія не объясняетъ также несомнѣнной увѣренности учениковъ и перваго христіанскаго общества въ тѣлесномъ воскресеніи Іисуса Христа: увѣренность эта никакъ не могла возникнуть изъ духовныхъ Его явленій. Общій недостатокъ гипотезы объективныхъ видѣній, въ виду сказаннаго, заключается въ грубомъ нарушеніи историческаго метода, требующаго точнаго воспроизведенія подлинныхъ мыслей авторовъ историческихъ документовъ, а не искаженія смысла ихъ, и при томъ—явнаго смысла: евангелія говорятъ не о духовныхъ, а о тѣлесныхъ явленіяхъ Христа въ новомъ славномъ (а не въ прежнемъ земномъ) тѣлѣ.

б) Такъ какъ гипотезою объективныхъ видѣній явленія Воскресшаго отождествляются съ *телепатическими посмертными призраками*, то полная оцѣнка ея можетъ быть дана

на почвѣ ученія о телепатіи,—сравненіемъ явленій ученикамъ съ телепатическими фактами. Отождествленіе явленій ученикамъ съ телепатическими явленіями невозможно вслѣдствіе глубокаго различія между ними, наблюдаемаго даже въ сходныхъ чертахъ. Въ обѣихъ группахъ явленій наблюдается участіе осязательныхъ ощущеній: являющіеся роднымъ и близкимъ призраки цѣлуютъ ихъ, гладятъ по головѣ, трогаютъ за плечи; ученики съ Ѳомою осязаютъ раны Воскресшаго руками своими для удостовѣренія въ реальности (тѣлесности) Его явленія (Іо. XX, 25—28; Лк. XXIV, 39—40), жены мѵроносицы въ благоговѣйной радости припадаютъ къ стопамъ явившагося имъ Господа и хватаются за ноги Его (Мѳ. XXVIII, 9, ср. Іо. XX, 17)... Но тутъ же скрывается и глубокое различіе: въ явленіяхъ Воскресшаго осязательныя ощущенія, какъ активныя или произвольныя, служатъ къ удостовѣренію въ реальности явленій Его и ясно доказываютъ послѣднюю, въ телепатическихъ же явленіяхъ осязательныя ощущенія, какъ непроизвольныя и пассивныя, не имѣютъ такого значенія и нисколько не говорятъ о реальности (тѣлесности) фантасмъ; напротивъ, призраки исчезаютъ или устраняются всякій разъ осязаніемъ воспринимающихъ субъектовъ, т. е., говоря точнѣе, попытками осязать ихъ. Теорія телепатическая точно такъ же, какъ и гипотеза субъективныхъ видѣній, безсильна объяснить намъ въ коллективныхъ явленіяхъ ученикамъ черту, невстрѣчающуюся ни въ субъективныхъ, ни въ телепатическихъ коллективныхъ галлюцинаціяхъ, обыкновенно простыхъ и несложныхъ: явленія Воскресшаго воспринимаются тремя чувствами учениковъ (зрѣніемъ, слухомъ и осязаніемъ); слѣд. по теоріи они принадлежатъ къ коллективнымъ, сложнымъ телепатическимъ галлюцинаціямъ, обыкновенно невстрѣчающимся. Вѣроятность такихъ сложныхъ коллективныхъ галлюцинацій (телепатическихъ) такъ мала, что равна нулю. Если рѣдки сложныя галлюцинаціи въ *отдѣльныхъ* явленіяхъ, то тѣмъ болѣе невѣроятны и невозможны *коллективныя* галлюцинаціи этого рода сразу для 11 или даже 500 воспринимающихъ субъектовъ. Новую замѣчательную особенность сравнительно съ явленіями Воскресшаго въ те-

лепатическихъ явленіяхъ представляютъ необыкновенно малая продолжительность, кратковременность ихъ и быстрое исчезновеніе призраковъ. Видѣніе продолжается всего нѣсколько секундъ и продолжительность его въ минуту или даже въ полминуту считается уже значительною. Въ связи, можетъ быть, съ указанною особенностью, непродолжительностью телепатическихъ видѣній, стоитъ другая общая ихъ особенность, отличающая ихъ отъ явленій ученикамъ: отсутствіе увѣренности въ реальности явленій. Если и возникаетъ у воспринимающихъ субъектовъ увѣренность въ реальности телепатическихъ видѣній, то не на долго, не прочно, лишь подъ первымъ впечатлѣніемъ. Самое появленіе этого чувства реальности видѣнія, обыкновенно не сопутствующаго телепатическимъ видѣніямъ, въ значительной степени обусловливается случайными обстоятельствами. Ясно изъ сказаннаго, что телепатическая гипотеза такъ же мало способна объяснить намъ твердую увѣренность апостоловъ въ дѣйствительности явленій имъ Воскресшаго, какъ и гипотеза субъективныхъ видѣній. Наконецъ предположеніемъ о существованіи *телепатической способности*, какъ необходимаго условія телепатическихъ явленій, создается невозможность признать явленія ученикамъ за телепатическія: это значило-бы утверждать, что всѣ ученики Христовы и даже 500 послѣдователей Его обязательно обладали этою рѣдкою способностью...

Явленія Воскресшаго ученикамъ не были телепатическими посмертными видѣніями и гипотеза объективныхъ видѣній оказывается недостаточною. Кромѣ спеціальныхъ недостатковъ, разсмотрѣнныхъ отдѣльно здѣсь, обѣ эти гипотезы имѣютъ общіе имъ недостатки, изъ которыхъ отмѣтимъ два самыхъ важныхъ. 1) Обѣ гипотезы не объясняютъ намъ пустого гроба и вынуждены искать себѣ опоры въ какой-либо изъ вышеразсмотрѣнныхъ и отвергнутыхъ гипотезъ по этому вопросу; 2) обѣ гипотезы со своей точки зрѣнія и своими средствами не въ силахъ объяснить явленіе Христа Савлу съ послѣдовавшимъ за нимъ обращеніемъ: здѣсь гипотезы имѣютъ дѣло съ явленіемъ Воскресшаго *не-своему*, даже ожесточенному врагу христіанства, конечно нежелав-

шему и неожидавшему воскресенія Распятаго, чѣмъ устраняется психологическая возможность галлюцинаціи (субъективной); здѣсь устраняется возможность и объективной телепатической галлюцинаціи отсутствіемъ близости перципіента къ агенту, или близкимъ послѣднему лицамъ (въ данномъ случаѣ къ ученикамъ Христовымъ).

5. Явленіе Воскресшаго Христа Савлу и его обращеніе, какъ свидѣтельство о дѣйствительности Воскресенія Христова и о Божественномъ происхожденіи (основаніи) благовѣстія ап. Павла (§ 12).

Сообщенія о тѣлесномъ явленіи Воскресшаго Христа на пути въ Дамаскъ Савлу и объ его подробностяхъ даются въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ близкимъ къ ап. Павлу лицемъ (Кол. IV, 14) и спутникомъ въ его благовѣстническихъ путешествіяхъ, св. Лукою (Д. А. IX, 1—30—разсказъ ведется отъ лица автора, а въ XXII, 1—21 и XXIII, 1—23—отъ лица самого ап. Павла); онъ несомнѣнно говоритъ о тѣлесномъ, а не о духовномъ явленіи или субъективномъ видѣніи Савла, принятомъ за реальное явленіе Воскресшаго. Усилія отрицательной критики поколебать историческую достовѣрность разсказа указаніемъ на противорѣчія въ немъ и тѣмъ отмѣтить его позднее (легендарное) происхожденіе не заслуживаютъ серьезнаго вниманія, такъ какъ мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ противорѣчіями, а варіантами, обязанными происхожденіемъ, можетъ быть, тому, что разсказъ ведется отъ имени автора Дѣяній и отъ лица самого апостола Павла. Не однократно и самъ апостолъ говоритъ въ своихъ посланіяхъ, безъ указанія подробностей, о Дамасскомъ явленіи ему Христа, при чемъ онъ ясно отличаетъ это явленіе отъ бывшихъ ему духовныхъ видѣній въ состояніи духовнаго восхищенія или экстаза (2 кор. XII, 1—9) и ставитъ его въ одинъ рядъ съ явленіями Христа по воскресеніи прочимъ апостоламъ (1 Кор XV, 8; IX, 1; Гал. I, 11—17; 1 Тимѳ. I, 12—16; Флп. III, 3—6 ср. Дѣян. Ап. XXII, 17—18), т. е. признаетъ его внѣшне-объективнымъ или тѣлеснымъ явленіемъ

ему Воскресшаго, котораго онъ видѣлъ своими очами и слышалъ собственными ушами, какъ и другіе апостолы. На этомъ именно явленіи ему Самого Христа ап. Павелъ основываетъ достоинство и права своего апостольскаго служенія наравнѣ съ прочими апостолами, самовидцами Христа. „Что ап. Павелъ явленіе Христа считалъ въ полномъ смыслѣ объективнымъ, т е. реальнымъ и внѣшнимъ, это, говоритъ Штраусъ, не подлежитъ сомнѣнію; но ничто въ разсказѣ и заявленіи ап. Павла о случившемся не препятствуетъ намъ быть иного мнѣнія и считать явленіе исключительно субъективнымъ, фактомъ его внутренней душевной жизни“, т. е., другими словами, субъективнымъ видѣніемъ, галлюцинаціею. Такимъ образомъ къ объясненію Дамасскаго явленія отрицательная критика пытается примѣнить визіонерную теорію.

Физіологическія условія для галлюцинаціи Савла на пути его въ Дамаскъ визіонерная теорія указываетъ въ нервной его болѣзненности и слабости, въ предрасположеніи его къ невропатическимъ психопатическимъ состояніямъ; приписываютъ ему даже эпилепсію. Симптомы эпилепсіи, говорятъ, всѣ были на лицо и въ дамасскомъ событіи: паденіе на землю, временная или нервная слѣпота (амаврозъ), слабость. Но въ этомъ діагнозѣ не констатирована наличность весьма существеннаго и общаго всякому невро и психопатическому разстройству симптома: глубокое превращеніе или распаденіе личности субъекта, измѣненія въ области эмоцій и воли, патологическое извращеніе характера, обнаруживаемое слабостью и дряблостію воли, уменьшеніемъ активности и т. п. *) Ап. Павелъ съ его изумительною неутомимою дѣятельностью, необычайною энергіею и силою воли, проявлявшимися въ трудахъ, опасностяхъ, страданіяхъ, не можетъ производить впечатлѣніе психопатическаго или невропатическаго субъекта: это изумительное сочетаніе великой, здоровой души со слабымъ тѣломъ, воплощеніе дѣятельной любви къ ближнему (см. 2 Кор. XI, 16—32).

---

*) *Гризингера.* Душевныя болѣзни. Пер. со 2-го нѣмецк. изд. СПБ. 1867, стр. 282, 328.

Невозможность психологическаго условія галлюцинаціи (вѣры въ воскресеніе Христово, ожиданія его) въ ожесточенномъ и убѣжденномъ врагѣ христіанства фарисеѣ Савлѣ представляетъ несомнѣнное препятствіе для визіонерной теоріи. Отрицательная критика дѣлаетъ усилія устранить это препятствіе предположеніемъ о начавшейся еще до путешествія въ Дамаскъ естественно-психологической эволюціи фарисея Савла въ христіанина, завершившейся подъ вліяніемъ внѣшнихъ благопріятныхъ условій полною побѣдою Распятаго надъ фарисеемъ вблизи Дамаска, гдѣ обнаружилось, что Савлъ уже ранѣе въ душѣ былъ христіаниномъ, уже на пути былъ къ христіанству и все уже готово было для его обращенія, когда онъ задумалъ новые ужасы въ Дамаскѣ *(Фарраръ* въ соч. „Жизнь и труды св. ап. Павла“*)*. Насъ посвящаютъ подробно въ тотъ психологическій процессъ, который привелъ Савла къ вѣрѣ въ Воскресеніе Христа, вообще возможной для фарисея, хотя фарисейскимъ богословіемъ допускалось только всеобщее воскресеніе въ концѣ міра, съ пришествіемъ Мессіи (Штраусъ). Неумѣренная ревность Савла въ фарисейской праведности съ ея мертвящимъ и бездушнымъ формализмомъ не могла дать мира и удовлетворенія душѣ Савла и должна была разрѣшиться состояніемъ глубокаго разочарованія, внутренняго недовольства и сомнѣніями въ правотѣ своей вѣры и преслѣдованія христіанъ, близкія соприкосновенія съ которыми еще болѣе усиливали муки его борьбы и недовольства. Въ христіанахъ онъ находилъ то, чего не доставало ему со всею его фарисейскою правдою: твердость, спокойную увѣренность въ правотѣ своей, тихую радость и миръ душевный даже среди пытокъ и мученій, нисколько при томъ не мѣшавшихъ широкому распространенію гонимой имъ секты. Самъ собою вставалъ передъ Савломъ ужасный для него вопросъ, не была-ли правда на сторонѣ гонимой, а самъ онъ только гонителемъ ея? Не былъ ли онъ со всею его ревностью только извергомъ, мучителемъ невинныхъ? И тутъ возникали въ его воображеніи картины гоненій со всѣми ихъ ужасными подробностями, цѣлый рядъ картинъ начиная съ мученической кончины окровавленнаго

Стефана, молившагося за него и другихъ мучителей своихъ И совѣсть возвышала тогда свой страшный правдивый голосъ въ душѣ Савла, который онъ старался заглушить въ себѣ новыми ужасами террора въ безсознательной надеждѣ придать себѣ твердость, вернуть прежнюю вѣру въ правоту своего дѣла, уйти отъ роковыхъ вопросовъ, а чрезъ это лишь все болѣе и болѣе запутывался въ безъисходномъ внутреннемъ разладѣ и мукахъ раздвоенія. Путешествіе въ Дамаскъ было послѣднею вспышкою фарисейской ревности и фанатизма Савла, питающагося всегда недостаткомъ вѣры и убѣжденія (Фарраръ); но оно послужило къ развязкѣ внутренней борьбы, которой такъ долго мѣшала кипучая дѣятельность Савла, въ вихрѣ которой ему удавалось уйти отъ себя и разныхъ вопросовъ. Цѣлая недѣля путешествія отъ Іерусалима до Дамаска была предоставлена Савлу для внутренняго самоуглубленія его на полномъ досугѣ и наединѣ съ самимъ собою. Прежнія мимолетныя думы, сомнѣнія, чувства и воспоминанія разомъ съ новою и небывалою силою возникнули въ душѣ Савла; возгорѣлась борьба, отъ которой некуда бѣжать было Савлу, становившаяся все остре и невыносимѣе по мѣрѣ приближенія къ Дамаску. Хрупкій нервный организмъ Савла не вынесъ этой непосильной борьбы, закончившейся приступомъ эпилепсіи, можетъ быть въ моментъ разразившагося надъ нимъ грома и молніи, въ болѣзненно—возбужденной фантазіи Савла превратившихся немедленно въ аттрибуты Божественной манифестаціи ему, въ голосъ Распятаго прославленнаго Христа, небесное сіяніе (Винеръ, Аммонъ, Эвальдъ, Ренанъ) *) Но съ земли Савлъ всталъ уже христіаниномъ. Это былъ моментъ міровой важности, если примемъ во вниманіе мѣсто ап. Павла въ исторіи христіанства, въ дѣлѣ его изъясненія и распространенія:

---

*) Внѣшній физическій толчекъ къ разрѣшенію душевнаго кризиса въ Савлѣ въ видѣ разразившейся надъ нимъ грозы по Ренану сверхъ того подготовленъ былъ полученными во время путешествія воспаленіемъ глазъ и злокачественною лихорадкою съ обычнымъ въ ней бредомъ, который только усилилъ мозговое сотрясеніе отъ громового удара и молніи, а можетъ быть—солнечный ударъ....

ему принадлежитъ самая большая доля въ новозавѣтномъ канонѣ и его благовѣстіемъ призванъ былъ къ вѣрѣ весь образованный языческій міръ. Но это былъ моментъ зарожденія самаго благовѣстія (богословія) Павла во всѣхъ существенныхъ его элементахъ и основаніяхъ. Явленіе Христа послужило, въ связи съ внутреннимъ религіозно-нравственнымъ опытомъ Савла, точкою отправленія для преобразованія фарисейско-іудейскаго богословія Савла чисто-діалектическимъ процессомъ мышленія въ благовѣстіе апостола Павла. Смерть и воскресеніе Христа, конечно, были тѣми двумя фактами изъ всей евангельской исторіи, около которыхъ, какъ около средоточія, вращалось все богословіе ап. Павла. Савлъ видѣлъ Іисуса и слышалъ Его; значитъ, Іисусъ живъ, Онъ воскресъ изъ мертвыхъ. Но если Іисусъ воскресъ изъ мертвыхъ, то значитъ, Онъ именно и есть Мессія, за котораго выдавалъ Себя Самъ Онъ; отсюда долженъ быть измѣненъ взглядъ на значеніе Его крестной смерти. Смерть Іисуса не можетъ уже быть простою позорною казнью, она становится предопредѣленною самимъ Богомъ искупительною жертвою за грѣхи міра, орудіемъ спасенія людей. Неспособность людей къ оправданію передъ Богомъ собственными силами Савлъ прекрасно узналъ изъ собственнаго своего внутренняго опыта, и въ связи съ внѣшнимъ опытомъ внезапнаго и незаслуженнаго имъ явленія милосердія Божія въ явленіи Самого Христа на пути въ Дамаскъ, Савлъ логически долженъ былъ прійти къ основному, центральному положенію всей своей богословской системы, построенной исключительно на субъективной почвѣ личнаго опыта: человѣкъ оправдывается благодатію по вѣрѣ въ Распятаго, а не дѣлами закона. Во свѣтѣ этого положенія изъяснено и преобразовано было все фарисейское богословіе Савла въ его понятіяхъ о Лицѣ Мессіи, Его царствѣ и дѣлѣ. Въ послѣднемъ результатѣ отрицательная критика видитъ въ богословіи Павла не систематическое изложеніе евангельскаго ученія Іисуса, а „имманентное развитіе іудейскаго сознанія“ подъ внѣшнимъ воздѣйствіемъ или впечатлѣніемъ новаго факта, именно крестной смерти Мессіи: Христосъ, проповѣдуемый Павломъ,

есть не *историческій* Христосъ, а Христосъ внутренняго сознанія его, такъ сказать, и ученіе, имъ даваемое, не есть ученіе Христа, а преобразованное іудейское богословіе. Апостолъ самъ говоритъ, что онъ знаетъ одного только этого внутренняго, зримаго духовными очами, Христа и не знаетъ „Христа по плоти“ (2 Кор. V, 16), т. е. историческаго; и не только не зналъ, добавляетъ отрицательная критика, но и не интересовался историческою стороною христіанства, заключенною въ евангельской исторіи жизни и ученія Іисуса Христа, такъ какъ въ Гал. 1, 15—19 прямо говоритъ, что послѣ своего обращенія онъ не возвратился тотчасъ въ Іерусалимъ, чтобы тамъ въ общеніи съ непосредственными учениками Христа разспросить подробно о Томъ, Кто отнынѣ сталъ его жизнью,—„не сталъ совѣтоваться съ плотью и кровью, и не пошелъ въ Іерусалимъ къ... апостоламъ, а пошелъ въ Аравію, и опять возвратился въ Дамаскъ“.

Въ естественно-психологическомъ объясненіи внезапнаго обращенія Савла выдѣляются два главные пункта, требующіе отдѣльнаго разсмотрѣнія: 1) отрицаніе объективно-реальнаго характера явленія Христа Савлу 2) и, что вытекаетъ отсюда, отрицаніе объективной божественной основы благовѣстія ап. Павла.

1. Гипотеза естественно-психологическая уже по самому существу своему, какъ попытка анализомъ проникнуть въ тайники чужой души, не можетъ вызывать къ себѣ довѣріе и выдавать себя за истину несомнѣнную. Какъ во всякой психологической гипотезѣ, здѣсь все построено на игрѣ въ психологическій анализъ, при сложности душевныхъ явленій не идущій далѣе установки *возможности* или *вѣроятности* того или иного явленія. Но этого для исторической науки мало: она должна намъ говорить о томъ, что дѣйствительно было, а не о томъ, что могло быть. Само по себѣ изображеніе душевнаго процесса, совершавшагося въ Савлѣ по гипотезѣ до явленія въ Дамаскѣ, и состоянія его передъ послѣднимъ, психологически не представляетъ ничего особенно невѣроятнаго и неправдоподобнаго: все могло быть такъ, какъ объ этомъ говоритъ намъ гипотеза, но дѣйствительно-

ли такъ было—вотъ вопросъ, на который гипотеза не даетъ отвѣта; такъ психологически вообще возможно раздвоеніе личности въ душахъ неуравновѣшенныхъ, полныхъ противорѣчій; возможно было раздвоеніе и личности Савла на двѣ половины-іудейскую и христіанскую, или одновременное соединеніе въ его личности двухъ противоположныхъ элементовъ фарисейско-іудейскихъ и христіанскихъ—даже въ то время, когда на пути въ Дамаскъ Савлъ „дышалъ угрозами и убійствомъ на учениковъ Господа“ (Д. А. IX, 1). Но было ли это и все другое въ *дѣйствительности?* Отрицательная критика не приводитъ никакихъ основаній для своей психологической гипотезы. Но она даже прямо противорѣчитъ историческимъ документамъ, какими служитъ книга Дѣяній съ изображеніемъ событія обращенія Савла и разсѣянныя въ ней и по разнымъ посланіямъ немногія, но ясныя показанія самого Апостола Павла. Никакого намека здѣсь не находится на предварительную постепенную эволюцію Савла—фарисея въ христіанина, на его недовольство отеческою религіею, на муки совѣсти, сомнѣнія, на внутреннее раздвоеніе его личности, однимъ словомъ—на предварительное естественное подготовленіе событія. Обращеніе Савла представляется событіемъ внезапнымъ и неожиданнымъ, какъ дѣйствіе сверхъ-естественной внѣшней, а не внутренней причины. Самъ апостолъ приписываетъ свое обращеніе исключительно благодати, сверхъестественной причинѣ, т. е. небесному явленію Воскресшаго Христа, когда, напр., говоритъ: *благодатію Божіею есмь, еже есмь* (1 Кор. XV, 10). Въ частности, мы находимъ у него замѣчанія, которыми рѣшительно ниспровергается гипотеза отрицательной критики. Совѣсть не мучила его и ни въ чемъ не упрекала его все время до самаго послѣдняго момента, если онъ говоритъ: „я всею доброю совѣстію жилъ предъ Богомъ до сего дня“ (Д. А. XXIII, 1). Не только не было колебаній въ душѣ его или слѣдовъ чего-либо подобнаго, но, напротивъ, по собственному изображенію ап. Павла, онъ былъ неумѣреннымъ ревнителемъ отеческой религіи, всецѣло преданъ ей до фанатизма (Флп. III, 6; Гал. I, 14), сознательнымъ и убѣжденнымъ

врагомъ и гонителемъ христіанства (Гал. I, 13; Флп. III, 6; 1 Тмѳ. I, 13). Никакого сознанія и даже предчувствія истины на сторонѣ гонимой не было у Савла: онъ гналъ „по невѣдѣнію, въ невѣріи", почему Богъ и помиловалъ его (1 Тѳ. I, 13); гналъ по глубокому убѣжденію въ своей правотѣ и неправотѣ христіанъ, какъ пребывавшій въ состояніи полнаго мрака и ослѣпленія закоснѣлый фанатикъ іудейства: „я думалъ", говоритъ ап. Павелъ, „что мнѣ должно много дѣйствовать противъ имени Іисуса Назорея" (Д. Ап. XXVI, 9 ср. 12). Съ этою мыслью о необходимости насильственнаго противодѣйствія христіанству и по возможности истребленія его Савлъ ѣдетъ въ Дамаскъ, поглощенный ею одною всецѣло и ничѣмъ больше. Точно также ни на чемъ не основаны въ отрицательной критикѣ и дополненія къ гипотезѣ о грозѣ подъ вѣчно яснымъ небомъ Сиріи, о лихорадкѣ, воспаленіи глазъ и т. п. И мало сказать—ни на чемъ не основаны,— даже противорѣчатъ библейскому тексту въ Д. Ап. XXII, 6, гдѣ подъ великимъ свѣтомъ, осіявшимъ Савла, при приближеніи къ Дамаску, *около полудня*, т. е. при полномъ сіяніи дневного свѣта, никакъ не можетъ разумѣться обыкновенная молнія, конечно при этомъ хорошо извѣстная Савлу и его спутникамъ.

За недостаткомъ положительныхъ основаній натурально-психологическая гипотеза ищетъ себѣ подкрѣпленія въ возраженіяхъ противъ традиціоннаго супранатуральнаго объясненія обращенія Савла. Традиціонное пониманіе, говорятъ, допускаетъ насильственное дѣйствіе сверхъестественной силы и благодати на человѣческую свободу вопреки собственному ученію богословія объ участіи свободы въ дѣлѣ спасенія, когда отрицаетъ естественный факторъ въ обращеніи Савла и все здѣсь относитъ къ дѣйствію благодати. Но традиціоннымъ объясненіемъ вовсе не отрицается участіе естественнаго фактора въ обращеніи Савла. Дѣйствіемъ Божественнаго промысла, избравшаго ап. Павла еще отъ утробы матери его и призвавшаго благодатію Своею (Гал. I, 15), Савлъ постепенно и разнообразными путями съ самаго дня рожденія своего подготовлялся въ сосудъ Божественной благодати.

Многія черты жизни и характера Савла подготовляли и дѣлали изъ него орудіе Божественной благодати,—будущаго апостола языковъ, напр., воспитаніе въ началахъ строгаго іудейства, жизнь подъ закономъ и ревность по закону, образованіе въ школѣ Гамаліила, даже мѣсто рожденія въ Тарсѣ. Во всякомъ случаѣ въ душѣ Савла были на лицо необходимыя естественныя условія для дѣйствія въ ней сверхъестественной благодати: въ ней былъ естественный зародышъ или сѣмя новой жизни въ видѣ несокрушимаго и горячаго стремленія сердца Савлова къ Богу и правдѣ Его, и твердой вѣры въ спасеніе чрезъ Мессію, на которыхъ и могло именно утверждаться благодатное воздѣйствіе на душу Савла. Явленіемъ Воскресшаго дано было главное, чего не доставало душѣ Савла, коснѣвшей въ мертвыхъ преданіяхъ іудейства и его ложныхъ понятіяхъ о Мессіи, о жизни и спасеніи. Надо было сломить и сокрушить въ Савлѣ его іудейское понятіе о Мессіи и его невѣріе въ воскресеніе Христа Распятаго. Твердая, огненная, энергическая душа Савла могла быть побѣждена только быстрымъ, сильнымъ и энергическимъ дѣйствіемъ благодати, какимъ и было грозное явленіе ему Господа на пути въ Дамаскъ. Но это не было насильственнымъ и неотразимымъ дѣйствіемъ Божественной силы: власть сопротивленія ей еще оставалась въ сильной душѣ Савла, если онъ говоритъ: „я не воспротивился небесному видѣнію“... (Д. А. XXVI, 19). Естественно-психологическая гипотеза сама какъ разъ именно страдаетъ крупнымъ недостаткомъ,—односторонностью, когда изгоняетъ изъ объясненія обращенія Савла сверхъестественный факторъ, Божественную благодать. Если и могли дѣйствовать въ обращеніи Савла указываемыя Штраусомъ и другими естественныя причины, то не сами по себѣ, а при содѣйствіи благодати: содѣйствіе благодати безусловно необходимо было для преодолѣнія въ душѣ Савла іудейской закваски, глубоко вошедшей въ его душу и проникавшей все его существо, всецѣло до фанатизма преданное завѣтамъ отеческой религіи.

2. Благовѣстіе св. ап. Павла точкою своего отправленія, своимъ началомъ и источникомъ имѣетъ объективно-

историческій фактъ Божественнаго откровенія или явленія ему Самого Іисуса Христа на пути въ Дамаскъ, затѣмъ неоднократно повторявшагося (см. Дѣян. Ап. XXII, 17—21 Гал. I, 11—12), такъ что его евангеліе не есть человѣческое по своему происхожденію, а Божественное: Самъ Господь Іисусъ Христосъ, избравшій Савла въ близкое общеніе съ Собою, былъ учителемъ его и непрестанными откровеніями замѣнялъ ему плотскую близость къ Нему другихъ избранныхъ апостоловъ, очевидцевъ Его земной жизни во плоти. На этой духовной близости съ прославленнымъ небеснымъ Христомъ ап. Павелъ основываетъ свое апостольское достоинство и равенство съ прочими апостолами: онъ избранъ и наученъ не человѣками, а самимъ Іисусомъ Христомъ, какъ и прочіе апостолы (Гал. I, 1, 11—12; Рм. I, 1). Поэтому ничего не могли-бы прибавить къ его апостольскому достоинству и правамъ одобреніе отъ прочихъ апостоловъ и общеніе съ ними, что и выражаетъ апостолъ въ виду нареканій на него іудейско-христіанской партіи, въ Гал. 1, 15—16: онъ хочетъ устранить всякую мысль о зависимости его апостольскихъ правъ отъ апостоловъ, что унижало-бы его апостольскій авторитетъ и равноправность съ прочими апостолами. Но отсюда нѣтъ основаній заключать объ отсутствіи у ап. Павла всякаго интереса къ исторической сторонѣ христіанства, совершенно неестественномъ психологически и ранѣе въ Савлѣ, такъ глубоко отдавшемся религіознымъ вопросамъ и имѣвшимъ возможность располагать всѣми, обращавшимися въ іудейской и христіанской средѣ, свѣдѣніями о жизни Іисуса, и въ апостолѣ Павлѣ, у котораго внутренній образъ Христа могъ быть тѣмъ яснѣе, чѣмъ болѣе становился извѣстенъ ему „историческій“ Христосъ, жившій на землѣ во плоти, видѣнный и слышанный также и невѣровавшими іудеями. Апостолъ Павелъ отвергаетъ только это внѣшнее плотское знаніе объ Іисусѣ Христѣ, которымъ располагалъ и современный іудейскій народъ, не прозрѣвшій въ Іисусѣ Страдальцѣ Мессію и нынѣ располагаетъ невѣрующая историческая наука, неспособная возвыситься надъ внѣшнею человѣческою оболочкою исторіи Іисуса до признанія ея сверхъ-

естественнаго Божественнаго зерна. *Какъ и въ другихъ писаніяхъ апостольскихъ*, въ посланіяхъ апостола Павла первое мѣсто дано изъясненію ученія Христа въ виду предполагаемаго знакомства вѣрующихъ съ его историческими основами или евангельскими фактами, но тамъ, гдѣ надо было, посланія апостола Павла изобилуютъ весьма точными и подробными сообщеніями историческихъ фактовъ (напр. 1 Кор. XI, 23 и д.). Апостолъ Павелъ, такимъ образомъ совершенно справедливо могъ сказать: *Я знаю, въ кого я увѣровалъ* (2 Тим. I, 12).

6. Подлинность и историческая достовѣрность евангельскаго изображенія личности Іисуса Христа въ противоположность Его раціоналистическому изображенію (§ 13).

Іисусъ Христосъ въ евангеліяхъ изображается какъ личность Божественная. Но евангельское изображеніе Христа раціонализмъ считаетъ легендарнымъ или миѳическимъ. Онъ различаетъ между миѳическимъ Христомъ и подлиннымъ историческимъ образомъ Іисуса; раціонализмъ и беретъ на себя задачу возсоздать этотъ образъ путемъ исторической библейской критики. Особенной опасности для христіанской вѣры опыты критической обработки евангельской исторіи не представляютъ въ виду одного уже крайняго ихъ разнообразія. Это крайнее разнообразіе взглядовъ на личность Іисуса Христа въ исторической критикѣ подрываетъ ея значеніе. Евангелія въ сущности даютъ въ высшей степени яркій и опредѣленный образъ Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка. Если для всѣхъ жизнеописаній Іисуса источникомъ служатъ евангелія, то откуда получается такое разногласіе? Въ данномъ случаѣ оно заставляетъ подозрѣвать, что историческая критика лишь на словахъ выдаетъ евангелія за источникъ, а въ дѣйствительности имѣетъ другія основы или вѣрнѣе,—никакихъ надлежащихъ основъ для опытовъ возсозданія евангельской исторіи; что эта критика обусловлена сторонними субъективными вліяніями, ибо только этимъ можно объяснить

указанное явленіе. Во всякомъ случаѣ оцѣнка опытовъ критической обработки евангельской исторіи или возсозданія историческаго образа Іисуса Христа въ отличіе отъ евангельскаго есть лучшій способъ подтвердить историческую достовѣрность послѣдняго.

1. *Бауръ и ново-тюбингенская школа.*

Въ лицѣ Баура выступила протестантская богословская школа,—такъ называемая Тюбингенская, оказывающая вліяніе на протестантское богословіе и до настоящаго времени. По его мнѣнію, съ самаго начала христіанская церковь еще въ лицѣ апостоловъ раздѣлилась на двѣ партіи, представителями которыхъ онъ называлъ апостола Петра, а его партію *петринизмомъ*, и Павла, стоявшаго во главѣ партіи, названной *павлинизмомъ*. По направленію первая партія называется іудейской. Она явилась результатомъ перенесенія въ христіанство ветхозавѣтныхъ понятій. Предполагаютъ, что ап. Петръ и вообще первые послѣдователи Іисуса Христа на первыхъ порахъ смѣшивали ученіе І. Христа съ закономъ Моисея, новую религію съ ветхозавѣтной. Первоначально христіане не отдѣляли себя отъ іудеевъ и держались такихъ же узкихъ національныхъ взглядовъ на религію, какъ и всѣ іудеи; поэтому они считали необходимымъ для спасенія исполненіе Моисеева закона, даже—обрѣзаніе. Въ другой партіи христіанство является религіей универсальной,—здѣсь законъ Моисея отрицается, а для спасенія требуется только вѣра въ Іисуса Христа. Въ борьбѣ этихъ двухъ партій совершается прогрессъ въ христіанскомъ сознаніи, вырабатывается христіанское ученіе того вида, какой оно имѣетъ теперь. Сначала, конечно, эти партіи рѣзко враждуютъ, потомъ время охлаждаетъ вражду, партіи идутъ къ соглашенію, пока не образуется изъ ихъ сліянія среднее направленіе, которое теперь называется христіанствомъ. Для этого требовалось по крайней мѣрѣ, чтобы эта борьба закончилась въ половинѣ II-го вѣка. Отсюда, евангелія появились не въ вѣкъ апостольскій, а позже,—не ранѣе второй половины II вѣка. Они

только прикрываются именами апостоловъ, а на самомъ дѣлѣ принадлежатъ позднѣйшей эпохѣ. Вообще въ Новомъ Завѣтѣ нужно видѣть стремленіе къ соглашенію этихъ двухъ партій. Въ иныхъ книгахъ Новаго Завѣта (напр. у Луки въ Евангеліи и Дѣяніи Апостоловъ) выступаетъ болѣе „языческая“ тенденція, въ другихъ (въ ев. Матѳ.)—тенденція іудейская. Нѣкоторыя писанія занимаютъ такъ-сказать, нейтральное положеніе. Наконецъ, своего объединенія эти столь различныя и коренныя направленія достигаютъ въ писаніяхъ, относимыхъ къ ап. Іоанну, такъ что евангеліе и три соборныя посланія послѣдняго представляютъ третью партію—*іоаннитизмъ*. Что касается собственно личности Основателя христіанства, Іисуса Христа, то тюбингенская школа Имъ почти не занимается, оставляя Его личность и жизнь въ тѣни. Такой методъ въ „историческомъ“ объясненіи христіанства представляется страннымъ. Христіанство тутъ остается безъ Христа, какъ это очевидно съ перваго взгляда; здѣсь дѣлается попытка объяснить христіанство безъ изслѣдованія о его началѣ, т. е. Основателѣ. Но можетъ быть основателями христіанства надо считать учениковъ Іисуса—Петра и Павла? Нельзя сказать и этого. Чтобы Петръ былъ основателемъ христіанства, для этого нужно признать, что христіанство есть дѣло одной его партіи. Но въ дѣйствительности, по самой теоріи тюбингенской школы, оно—плодъ соединенія двухъ партій. Нельзя сказать, чтобы оба апостола, Петръ и Павелъ, были основателями христіанства. Можетъ быть, такихъ лицъ и не было. Для Баура важны не лица, а явленія. Христіанство обязано не Петру и Павлу или другимъ лицамъ, но работѣ цѣлой эпохи, продолжавшейся minimum полтораста лѣтъ. Оно—результатъ постепеннаго освобожденія идей въ христіанской общинѣ отъ іудейскаго міросозерцанія. Такимъ образомъ для тюбингенской критики христіанство остается безъ основателя и потому въ полномъ смыслѣ безъименно. Противъ Баура получаетъ полное значеніе замѣчаніе Э. Ренана: „исторія не есть игра абстракцій, люди въ ней болѣе значатъ, чѣмъ доктрины. Не теорія объ оправданіи создала реформацію, а Лютеръ, Кальвинъ. Парсизмъ, эллинизмъ и юда-

измъ могли вступать въ различныя соединенія другъ съ другомъ; въ теченіи вѣковъ могли развиваться доктрины о воскресеніи и Логосѣ, не производя того благотворнаго, грандіознаго, единственнаго факта, который называется христіанствомъ. Этотъ фактъ есть дѣло Іисуса, Павла, Іоанна. Написать исторію Іисуса, Павла, Іоанна—это значитъ написать исторію христіанства" etc. (E. Renan *Vie de Jesus*. Paris 1863, p. LIX—LX). Самое положеніе о партіяхъ, изъ котораго исходитъ критика, имѣетъ характеръ субъективный. Тюбингенская школа предполагаетъ существованіе партій уже среди апостоловъ и рѣзкое различіе въ ученіи апостольскомъ, причемъ выдвигаются въ особенности двѣ группы: іудейско-христіанская, представителями которой считаютъ ап. Петра, ап. Іакова и ап. Іуду, затѣмъ языческо-христіанская группа ап. Павла и, наконецъ, примирительная, средняя группа ап. Іоанна Богослова. Противъ такого предположенія съ несомнѣнностью говоритъ фактъ единства апостольскаго ученія. Фактъ этотъ свидѣтельствуется простымъ чтеніемъ Новаго Завѣта и сопоставленіемъ писаній апостольскихъ. Апостолы дѣйствительно индивидуально, каждый по своему, отражаютъ въ своихъ писаніяхъ Божественную истину, но въ существѣ они излагаютъ одно и то же евангельское ученіе. Единство апостольскаго ученія можно доказать фактами, взятыми изъ того-же писанія. Можно доказать, напр. что ап. Петру насильственно навязывается міросозерцаніе іудейское, и что по своимъ взглядамъ на христіанскую религію, на ученіе Христа и Его Личность апостолы Петръ и Павелъ совершенно сходны. Апостолъ Петръ первымъ изъ всѣхъ апостоловъ явился исполнителемъ заповѣди Христа проповѣдывать всѣмъ народамъ; онъ раньше ап. Павла пошелъ съ проповѣдью къ язычникамъ и первый обратилъ въ христіанство извѣстнаго язычника, римскаго офицера Корнилія въ Кесаріи и все его семейство; на іерусалимскомъ соборѣ въ 51 г. ап. Петръ выступилъ энергичнымъ защитникомъ идеи универсальнаго значенія христіанскаго ученія, утверждая, что спасеніе Христомъ принесено не для одного еврейскаго народа, но для всего міра, что исполненіе закона Моисеева необязательно

для язычниковъ и т. п. Въ личныхъ отношеніяхъ своихъ къ ап. Павлу, ап. Петръ не обнаруживаетъ никакой непріязни; напротивъ, находится съ нимъ въ полномъ мирѣ и общеніи. Въ 2 посл. III гл., въ доказательство одной своей мысли ап. Петръ ссылается даже на авторитетъ ап. Павла, выражаясь такъ: „какъ о томъ говоритъ и возлюбленный братъ нашъ Павелъ", причемъ далѣе приравниваетъ писаніе ап. Павла къ богодухновеннымъ писаніямъ Ветхаго Завѣта. Таже исторія говоритъ, что и между учениками апостоловъ, такъ называемыми апостольскими мужами, не существовало ни какого разногласія въ ученіи, или такихъ отношеній, какія всегда вызываются дѣленіемъ на партіи: въ своихъ цитатахъ изъ писаній апостольскихъ они безразлично цитируютъ всѣхъ апостоловъ, наряду съ писаніями ап. Іуды, ап. Іакова и ап. Петра цитируются и писанія ап. Павла. Наконецъ, нужно обратить вниманіе на то, что Бауръ неосновательно относитъ происхожденіе евангелій и вообще писаній Новаго Завѣта къ слишкомъ поздней эпохѣ. Впрочемъ, и самъ Бауръ призналъ подлинно принадлежащими ап. Павлу четыре его посланія: одно къ римлянамъ, два къ коринѳянамъ и одно къ галатамъ. Но всѣ эти посланія, если проанализировать ихъ содержаніе, говорятъ противъ теоріи Баура и должны разрушить всю его теорію. Точно также характеръ писаній у Баура представляется невѣрно. Онъ считаетъ писанія апостоловъ тенденціозными, подложными литературными произведеніями со ссылкою лишь на авторитетныя имена апостоловъ; таковы произведенія, которыя въ исторіи христіанской литературы принадлежатъ еретикамъ первыхъ вѣковъ, напр., гностикамъ, пользовавшимся именами аностоловъ для пропаганды своихъ идей. Въ настоящее время библейская критика, особенно въ школѣ Ричля, признаетъ повѣствованіе евангелистовъ простымъ, безхитростнымъ разсказомъ или свидѣтельствомъ очевидцевъ евангельскихъ событій, которые разсказываютъ все, что видѣли и слышали, съ эпическимъ спокойствіемъ и безпристрастіемъ,— большимъ, чѣмъ какое, иногда, бываетъ у историковъ.

2. *Штраусъ и его „Жизнь Іисуса“.*

Штраусъ въ своемъ жизнеописаніи Іисуса является представителемъ и даже основателемъ новой миѳологической критической школы, по которой отрицается историческая достовѣрность евангельскаго повѣствованія объ Іисусѣ въ такой или иной степени, смотря по желанію каждаго представителя этой школы. Самая мысль искать въ Евангеліи миѳы или легенды не можетъ быть названа совершенно новой, но попытка систематическаго проведенія миѳическаго принципа черезъ всю евангельскую исторію принадлежитъ Штраусу. Евангелія, по Штраусу, говорятъ не объ историческомъ Іисусѣ, не о томъ, какимъ Онъ былъ дѣйствительно, а о томъ, какимъ Онъ долженъ былъ быть по представленію іудеевъ о Мессіи, по ихъ ожиданіямъ: здѣсь не историческая личность, а идеалъ Мессіи, нарисованный въ духѣ мессіанскихъ чаяній іудейскаго народа. Іудеи имѣли опредѣленный образъ Мессіи ко времени Іисуса, основанный отчасти и на пророчествахъ Ветхаго Завѣта, и на разнаго рода раввинскихъ преданіяхъ. Іисусъ, по предположенію Штрауса, производилъ сильное впечатлѣніе на еврейскій народъ, производилъ впечатлѣніе Мессіи, и вотъ іудеи, принявшія Іисуса за Мессію, естественно переносятъ на этого Іисуса черты мессіанскаго образа, которыя у нихъ господствовали къ этому времени, и такимъ образомъ сливаютъ дѣйствительнаго Іисуса съ воображаемымъ, котораго они ожидали. Писатели, ученики и послѣдователи Іисуса, изображая Его личность и жизнь, находились подъ давленіемъ этого предвзятаго взгляда на Него и черты для описанія заимствовали изъ христіанскаго общества, въ которомъ сложились многочисленные миѳы касательно жизни и личности Іисуса.

Что касается дѣйствительной личности Іисуса, то по этому вопросу Штраусъ въ своемъ жизнеописаніи Іисуса даетъ весьма немного. Іисусъ происходилъ изъ Назарета, рода неизвѣстнаго (т. е. неизвѣстно, изъ какого колѣна происходилъ Онъ). Жизнь его до тридцатилѣтняго возраста неизвѣстна; когда Ему исполнилось 30 лѣтъ, Онъ явился на

рѣку Іорданъ къ Іоанну Крестителю, исповѣдывалъ грѣхи свои и крестился отъ него и вступилъ въ число его послѣдователей или учениковъ. Затѣмъ, когда Іоаннъ Креститель заключенъ былъ въ темницу, раввину Іисусу пришла въ голову мысль объявить Себя Мессіей,—мысль, въ которую Онъ самъ увѣровалъ и которая погубила Его. Жизнь Его исполнилась приключеніями, борьбой, въ особенности съ представителями церковной администраціи. Іисусъ навлекъ на Себя ненависть послѣдней, и былъ распятъ, и, конечно, послѣ этого раздѣлилъ общую всѣмъ участь, т. е. былъ погребенъ. Вотъ все, что говоритъ Штраусъ объ Іисусѣ Христѣ; личность Его здѣсь остается въ тѣни, и Штраусъ даетъ намъ христіанство безъ начала, безъ Христа. Штраусъ постарался низвести Христа въ разрядъ обыкновенныхъ смертныхъ, развѣнчать Его и отнять у Іисуса не только все то, что дѣлаетъ Его существомъ сверхъестественнымъ, но и тѣ черты, которыя встрѣчаются въ геніяхъ, напр. существующее въ этихъ людяхъ несравненное превосходство ихъ надъ толпою. Іисусъ по своимъ понятіямъ у Штрауса не возвышается надъ современниками, раздѣляетъ ихъ предразсудки, господствовавшія между ними вѣрованія въ существованіе злыхъ духовъ, бѣсноватыхъ и т. п., и даже въ нравственномъ отношеніи Онъ не является въ человѣческой исторіи существомъ исключительнымъ, безгрѣшнымъ. Но въ такомъ случаѣ онъ создаетъ для своей исторіи христіанства затрудненія: онъ принужденъ грандіознѣйшее явленіе въ исторіи, какъ христіанство, возводить къ ничтожнымъ причинамъ, вопреки закону достаточнаго основанія дѣйствію приписывать неизмѣримо больше, чѣмъ сколько заключается въ причинѣ. Начало христіанства здѣсь, такимъ образомъ, остается необъясненнымъ, и вся теорія въ общемъ является нарушеніемъ закона причинности. Этотъ главнѣйшій недостатокъ теоріи служитъ къ полному подрыву ея. Если Іисусъ и приблизительно не былъ тѣмъ, чѣмъ изображаетъ Его Евангеліе, то Онъ ни въ какомъ случаѣ не могъ произвести сильное впечатлѣніе на народъ, въ особенности не могъ затронуть его воображеніе, а потому образованіе миѳовъ касательно лич-

ности Іисуса становится въ психологическомъ смыслѣ совершенно невозможнымъ. Правда многіе изъ іудеевъ становились во главѣ народныхъ движеній, овладѣвали цѣлыми массами, какъ, напр., всѣ лжемессіи того времени, несмотря на то, что они не были особенными существами, чудотворцами; но даже и эти лица имѣютъ преимущество предъ Іисусомъ: они отвѣчали народному идеалу іудеевъ, ратуя за политическое освобожденіе народа, въ то время какъ Іисусъ не удовлетворялъ въ этомъ отношеніи народнымъ ожиданіямъ. Онъ училъ, что слѣдуетъ платить дань кесарю, между тѣмъ какъ лжемессіи брали на себя политическое освобожденіе народа и тѣмъ производили глубокое впечатлѣніе на патріотовъ. Впрочемъ, евангелія произошли въ вѣкъ апостольскій, а не во II-й вѣкъ, какъ утверждаетъ Штраусъ; поэтому, не остается даже возможности для образованія въ христіанскомъ обществѣ миѳовъ или легендъ.

Что касается пріемовъ, которыми теорія устанавливаетъ миѳологическій характеръ Евангелія, то пріемы эти оказываются несостоятельными. Штраусъ руководствуется тремя началами въ оцѣнкѣ исторической достовѣрности тѣхъ или иныхъ мѣстъ Евангелія: 1) все сверхъестественное есть миѳъ; 2) все, сходное въ Евангеліи съ тѣмъ или инымъ мѣстомъ Ветхаго Завѣта,—миѳъ; 3) все противорѣчивое въ евангеліяхъ—также миѳъ. Руководясь этими тремя правилами, Штраусъ пытается возсоздать исторію евангельскую и указать, что въ евангеліи вымышлено.

1. Какъ раціоналистъ, Штраусъ является явнымъ противникомъ чуда, всего сверхъестественнаго. Обыкновенно чудо отрицается по двумъ основаніямъ: 1) во имя тѣхъ или другихъ предвзятыхъ философскихъ идей, на основаніяхъ чисто апріорныхъ и 2) во имя фактовъ, въ интересахъ самой исторіи. Во имя чего же Штраусъ возстаетъ противъ сверхъестественнаго элемента въ Евангеліи? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ его принадлежность къ гегельянской философской школѣ: онъ отрицаетъ чудо a priori, такъ какъ оно не согласуется съ его общими философскими взглядами на міръ; но историкъ, который приступаетъ къ исторіи съ

предвзятой мыслью, перестаетъ быть историкомъ: вмѣсто безпристрастнаго изученія фактовъ онъ старается ставить дѣйствительность въ рамки той или другой философской системы. Такова же и „Жизнь Іисуса“ у Штрауса. (О возможности чудесъ вообще см. ниже § 21).

2. Второе правило гласитъ: все въ евангеліяхъ, сходное съ тѣми или иными мѣстами въ Ветхомъ Завѣтѣ, есть миѳъ. Происхожденіе этого начала, указываемаго Штраусомъ, вполнѣ понятно: если Евангеліе исторически выводится изъ Ветхаго Завѣта, то сходства въ немъ съ Ветхимъ Завѣтомъ являются уликою противъ подлинности его. Но вывести евангельскую исторію и евангельское изображеніе Іисуса изъ Ветхаго Завѣта, или изъ ходячихъ іудейскихъ представленій о Мессіи, нѣтъ никакой возможности: образъ Мессіи начертанъ въ Евангеліи діаметрально противоположнымъ Мессіи іудеевъ, и іудейскій Мессія не могъ быть прототипомъ евангельскаго Іисуса. Іудейскій Мессія политическій завоеватель, олицетвореніе внѣшней силы, евангельскій Іисусъ есть Мессія страждущій, олицетвореніе истины, торжествующей надъ міромъ не силой физической, а силою любви, смиренія, истины. Вообще, нѣтъ возможности вывести возвышенный образъ Іисуса евангельскаго изъ іудейскихъ представленій о Мессіи. Послѣдній не могъ быть достаточнымъ матеріаломъ для религіознаго, художественнаго творчества первыхъ христіанъ, они стояли на почвѣ іудейства и были простыми неучеными людьми. Со времени Ж. Ж. Руссо никѣмъ уже не оспаривается, что изобрѣсти возвышенный образъ І. Христа, выдержать такой характеръ было-бы большимъ чудомъ, чѣмъ тѣ, которыя отрицаетъ раціонализмъ. Чудеса служатъ дополнительною характеристикою личности Іисуса Христа, частью цѣльнаго евангельскаго изображенія І. Христа, безъ которой образъ Его не былъ бы полнымъ. Поэтому, если не было изобрѣтено лице І. Христа, то не изобрѣтены и дѣла Его или чудеса, въ которыхъ открывается лице Іисуса Христа такъ же, какъ и въ рѣчахъ Его. Впрочемъ, если бы и можно было констатировать какое либо сходство въ іудейскихъ понятіяхъ о Мессіи съ изображеніемъ Мессіи—Іисуса въ евангеліяхъ, то это

не послужило-бы въ пользу миѳологической теоріи Штрауса, какъ и вообще на основаніи сходства тѣхъ или иныхъ мѣстъ въ евангельскихъ разсказахъ съ соотвѣтственными мѣстами въ Ветхомъ Завѣтѣ ничего нельзя выиграть въ пользу теоріи. Сходство какихъ нибудь историческихъ фактовъ позднѣйшихъ съ событіями, предшествовавшими имъ, не даетъ историку никакого права считать послѣднія вымысломъ фантазіи, копіею первыхъ. Исторія полна такъ наз. историческими параллелями или совпаденіемъ событій, фактовъ даже въ мелкихъ подробностяхъ или „случайностяхъ“.

3. Что касается третьяго принципа миѳической теоріи Штрауса, въ опредѣленіи исторической достовѣрности евангелій, то онъ заслуживаетъ особеннаго вниманія потому уже, что получилъ широкія права въ отрицательной критикѣ. Съ легкой руки Штрауса вошло въ обычай считать фактъ миѳомъ, если о немъ различно разсказываютъ евангелія. Всякое различіе здѣсь считается противорѣчіемъ, оно признается доказательствомъ миѳическаго характера того или иного мѣста евангелія, а не дѣйствіемъ того психическаго закона, по которому дѣйствительность воспринимается человѣческимъ сознаніемъ различно въ зависимости отъ индивидуальныхъ различій познающихъ лицъ. Противорѣчія поэтому касаются самыхъ достовѣрныхъ фактовъ. Даже очевидцы не могутъ разсказать одно и то же событіе одинаково. Одного поражаетъ одна сторона дѣла, и онъ выдвигаетъ ее въ ущербъ остальнымъ; а другого—другая; одинъ беретъ событіе въ одинъ извѣстный моментъ, а другой его беретъ въ слѣдующій и т. п.—и получаются различія. Отсюда, если руководиться правиломъ раціоналистовъ, т. е. признавать только единогласныя показанія достовѣрными, то нужно будетъ отказаться отъ исторіи; придется отрицать существованіе Сократа, Александра Македонскаго, Цезаря, Наполеона, Лютера и т. д. Отрицательная критика разнообразіе въ евангельскихъ повѣствованіяхъ вообще принимаетъ за разногласіе; поэтому въ своихъ интересахъ она часто, совершенно искуственнымъ образомъ преувеличиваетъ различія между евангелистами. Этого она достигаетъ, напр., тѣмъ, что два

отдѣльныхъ разсказа о разныхъ событіяхъ безъ достаточнаго основанія сливаетъ въ одинъ разсказъ, какъ варіанты, и получаются не только различія, но прямо противорѣчія. Въ евангеліи, напр., два раза говорится о насыщеніи хлѣбами — въ одномъ случаѣ четырехъ тысячъ, а въ другомъ — пяти тысячъ человѣкъ. Евангелія говорятъ здѣсь о двухъ различныхъ событіяхъ, но отрицательная критика принимаетъ ихъ за одно событіе и т. п. Такъ весьма часто поступаетъ Штраусъ и вообще миѳическая школа.

3. *Ренанъ и его сочиненіе о „Жизни Іисуса *).* Главный недостатокъ „Жизни Іисуса" Штрауса заключается въ отсутствіи живого и цѣльнаго изображенія личности Іисуса. Этотъ недостатокъ съ успѣхомъ устраняетъ въ своей „Жизни Іисуса" Ренанъ и вмѣсто неясной фигуры, окутанной миѳическимъ туманомъ, онъ даетъ ярко-опредѣленную, характерную личность, которую нельзя смѣшать ни съ какою другою историческою личностью. У Ренана, дѣйствительно, передъ нами выступаетъ ярко обрисованная живая личность, но, къ сожалѣнію, неизвѣстная намъ до Ренана и неизвѣстная евангелистамъ. Кто такой Іисусъ въ этомъ освѣщеніи? Кратко говоря, сначала—это мечтатель, идеалистъ, желавшій облагодѣтельствовать весь міръ, но потомъ, благодаря желанію дать ходъ своимъ идеямъ, упавшій съ высоты чистаго ученія до сдѣлокъ съ жизнью, съ человѣческими предразсудками, ложью, такъ что впослѣдствіи Ренановскій Іисусъ яв-

---

*) Къ изложенію и разбору книги Ренана см. II, 388—408, также перев. съ франц. *Вл. Гетте* „Ренанъ передъ судомъ науки", *Э. Навилля* „Свидѣтельство Христа и единство христіанскаго міра" М. 1899; *Э. Каро* „Идеи Бога и безсмертія души передъ судомъ новѣйшихъ критиковъ". Харьковъ 1898: статьи въ духовн. журналахъ по указателю г. Карпова (послѣднее изд.). Мысль объ односторонности и предзанятости взгляда, установившагося на книгу Ренана въ спеціально-богословской, духовной средѣ, сполна устраняется тѣмъ обстоятельствомъ, что подобный же взглядъ совсѣмъ не рѣдкость встрѣтить въ другой средѣ, совершенно отличной по своему міросозерцанію отъ первой; см. напр., ст. *Кн. С. Н. Трубецкого* въ *Русск. Мысли* 1898, III (O Vie de Jesus), особ. стр. 111—114, съ прекрасною мѣткою оцѣнкою философіи, религіи, морали и научнаго значенія Э. Ренана; также—E. Faguet Ernest Renan въ La Rêvue de Paris 1898, № 13, особ. 92—94; *Н. Н. Страхова* „Борьба съ Западомъ въ русской литературѣ"...

ляется фанатикомъ, обманщикомъ, становится заурядною личностью. То, что Ренанъ оправдываетъ посредствомъ іезуитской морали („цѣль оправдываетъ средства"),—въ дѣйствительности не можетъ быть оправдано; въ особенности не можетъ быть оправдана та комедія, которая по Ренану, была разыграна учениками Христа съ Лазаремъ, дѣйствительно болѣвшимъ, но положеннымъ въ гробъ и имѣвшимъ видъ мертваго послѣ перенесенной имъ болѣзни.

Въ ученомъ мірѣ Ренанъ извѣстенъ какъ филологъ—оріенталистъ. Напротивъ, въ публикѣ Ренанъ извѣстенъ тѣмъ, что всего менѣе цѣнитъ наука въ немъ, именно своими историческими трудами, въ особенности касательно исторіи христіанства, и здѣсь—„Жизнь Іисуса". Но въ дѣйствительности Ренанъ не обладалъ самыми элементарными свойствами историка. Для историка требуется равновѣсіе между анализомъ, или способностью къ осторожной разборчивой критикѣ, и между синтезомъ, т. е. стремленіемъ къ обобщеніямъ. У Ренана синтезъ подавляетъ анализъ, обобщеніямъ дается слишкомъ широкій просторъ, художественный элементъ выступаетъ слишкомъ рѣзко,—настолько, что Ренанъ является не истолкователемъ исторіи, а большей частью творцомъ ея. Отсутствіе научности поэтому есть главный общій недостатокъ „Жизни Іисуса". Авторъ совершенно игнорируетъ самые элементарные пріемы исторической критики. Онъ самому важному вопросу объ источникахъ посвящаетъ только весьма бѣглый поверхностный очеркъ, при томъ составленный по нѣмецкимъ пособіямъ. Его положеніе, что евангелія суть легенды, вслѣдствіе этого остается совершенно недоказаннымъ. Въ пользованіи евангеліями, какъ источниками исторіи, у Ренана обнаруживается полнѣйшій произволъ. Онъ отбрасываетъ въ евангеліяхъ все то, что ему заблагоразсудится назвать легендой, и беретъ то, что кажется ему достовѣрнымъ, при чемъ „историкъ" не стѣсняется ни параллельными мѣстами, ни хронологическими и другими указаніями, какія даютъ евангелія. Ренанъ поступаетъ съ евангеліями, какъ игрокъ, перетасовывающій колоду картъ; именно путемъ такой перетасовки Ренанъ строитъ новую исторію, для

какой не даютъ основанія источники. Достаточно сказать, что Ренанъ выдумалъ цѣлый періодъ въ жизни Іисуса о которомъ не говоритъ ни одинъ евангелистъ: по Ренану, общественная дѣятельность Іисуса началась еще раньше крещенія отъ Іоанна. Такъ какъ Ренанъ болѣе преслѣдуетъ художественныя цѣли, живое изображеніе личности Іисуса, Его дѣла, то естественно научныя требованія у него отступаютъ на второй планъ. Отсюда голословность является неизбѣжной чертой въ книгѣ Ренана. Онъ рѣдко снисходитъ до доказательства своихъ предположеній, что сообщаетъ рѣчи его плавность, легкость, и рѣчь его, говоря сравненіемъ, журчитъ какъ беззаботный ручеекъ, не встрѣчая на пути своемъ никакихъ преградъ. По внѣшности книга Ренана имѣетъ и ученый характеръ. Такъ мѣстами встрѣчаются ссылки (цитаты) на различныя ученыя сочиненія, есть цитаты изъ евангелій для подтвержденія тѣхъ или иныхъ мѣстъ. Но вся эта эрудиція имѣетъ только призрачный, показной характеръ, и какъ только кто дастъ себѣ трудъ провѣрить цитаты, тотъ скоро убѣдится въ этомъ.

Вслѣдствіе указаннаго отсутствія историческаго изложенія въ научно-богословской исторической средѣ вошло въ обычай смотрѣть на трудъ Ренана, какъ на произведеніе беллетристическое. По формѣ и по содержанію оно принадлежитъ къ области историческаго романа. Съ этой точки зрѣнія и мы должны здѣсь разсмотрѣть книгу Ренана. Историческій романъ обыкновенно удовлетворяетъ психологической потребности въ живомъ, полномъ и ясномъ представленіи о далекомъ прошломъ. Отрывочные и неполные историческіе памятники, обыкновенно, даютъ туманное представленіе о далекомъ историческомъ; но творческая фантазія художника прошедшее облекаетъ въ живые, яркіе образы. Здѣсь художникъ является истолкователемъ историческихъ лицъ, событій и цѣлыхъ эпохъ. Хотя его фантазіи дается широкій просторъ неполными и отрывочными историческими источниками, но она сковывается требованіемъ исторической правды, и въ хорошемъ историческомъ романѣ художественный вымыселъ создается на почвѣ историческихъ документовъ.

Необузданная фантазія Ренана дѣйствуетъ не въ пустотѣ, образуемой недостаточностью историческихъ документовъ, а на свѣтломъ полѣ историческихъ евангельскихъ документовъ. Онъ грубо противорѣчитъ имъ и игнорируетъ ихъ, вслѣдствіе чего мы получаемъ не освѣщеніе „Жизни Іисуса“, а совершенно новую „Жизнь“.... Это романъ, но только изъ плохихъ. Впрочемъ не отъ одного пренебреженія къ историческимъ документамъ дѣятельность живой фантазіи Ренана не могла быть плодотворна: нравственный характеръ художника-романиста, взявшаго религіозный сюжетъ, имѣетъ большое значеніе. Въ данномъ случаѣ требуется, чтобы, личность романиста стояла на одномъ уровнѣ съ тѣмъ высокимъ, свѣтлымъ и чистымъ міромъ, за изображеніе котораго онъ взялся. Ренанъ не удовлетворяетъ этому требованію. Фантазія его имѣетъ весьма низменный полетъ: крылья ей подрѣзаны низкими моральными убѣжденіями Ренана. Вотъ нѣсколько моральныхъ афоризмовъ изъ книги Ренана, рисующихъ его убѣжденія. „Чтобы имѣть успѣхъ, всякая идея имѣетъ нужду въ жертвахъ; изъ жизненной битвы никогда не выходятъ незамаранными. Недостаточно научить добру; нужно еще доставить ему успѣхъ среди людей, а для этого пригодны только нечистые пути“ *). Это образчики житейской пошлой морали, которая спѣшитъ оправдать слабость и пороки и изъ чернаго дѣлаетъ бѣлое. Исторія знаетъ людей, которые выходили изъ жизненной борьбы незамаранными. Вообще, прямая задача историческаго романа—освѣщеніе и объясненіе прошедшаго, въ данной области—жизни Іисуса, для своего осуществленія требуетъ, чтобы писатель былъ вѣрующимъ христіаниномъ, иначе міръ евангельскій останется для него чуждымъ міромъ. Ренанъ приписываетъ себѣ это качество, необходимое для религіознаго историка. Но религіозность его является также лишь одною претензіею, неоправдываемою дѣломъ. Религія Ренана, какъ можно догадываться изъ его неясныхъ замѣчаній, есть пантеизмъ съ

*) Renan *Vie de Jesus*. Paris 1863, p.p. 91, 92.

неопредѣленнымъ представленіемъ о Божествѣ, какъ безличной міровой сущности или силѣ. Христіанская религія первое мѣсто отводитъ догматамъ и основываетъ на нихъ мораль. Религія Ренана не имѣетъ догматовъ; въ ней нѣтъ ничего, кромѣ неопредѣленнаго общаго представленія о Богѣ, и собственно религія сводится къ морали. Сущность всего религіозно-философскаго міросозерцанія Ренана можно представить такъ. Намъ неизвѣстно, что такое Богъ, но истинный Богъ не требуетъ отъ насъ жертвъ, храмовъ, искупленія; Онъ есть милосердіе, любовь, разумъ, словомъ,—все то, что высоко цѣнитъ человѣкъ. Поэтому возможно одно служеніе Богу въ духѣ и истинѣ, т. е. разумомъ, правдою, добромъ. Христіанская религія по своей нравственной сущности можетъ быть названа по преимуществу религіей искупленія или освобожденія отъ зла. Въ этомъ отношеніи крестъ служитъ не только символомъ христіанской религіи, но выражаетъ самую сущность христіанства. Сущность христіанства заключается въ идеѣ о побѣдѣ добра надъ зломъ посредствомъ самоотверженнаго страданія добра. Всѣ христіанскія понятія, относящіяся къ области искупленія, совершенно чужды духу Ренановской религіи, какъ пантеистической. Ренанъ не дѣлаетъ рѣзкаго различія между добромъ и зломъ; для него нѣтъ искупленія въ христіанскомъ смыслѣ, онъ не имѣетъ нужды въ искупленіи отъ зла, потому что не признаетъ самаго зла въ мірѣ. Онъ смотритъ на міръ глазами жизнерадостнаго древняго язычника—не съ этической точки зрѣнія, а съ эстетической. Все, въ чемъ проявляется красота, для него божественно, высоко, благо. И эту красоту Ренанъ, какъ художникъ, усматриваетъ часто въ вещахъ противоположныхъ. Когда онъ пишетъ объ Іисусѣ Христѣ и христіанской религіи, то восторгается личностью Іисуса Христа и христіанской религіей; когда пишетъ о Магометѣ, восторгается Магометомъ и т. п. Своей крайней точки однако эта неустойчивость симпатій и убѣжденій Ренана достигаетъ въ его постоянныхъ искреннихъ гимнахъ въ честь античной культуры, его неподдѣльномъ благоговѣніи передъ геніемъ античной древности, когда фантазія Ренана входитъ съ по-

слѣднею въ соприкосновеніе: здѣсь Ренанъ какъ будто всегда готовъ отдать предпочтеніе язычеству передъ христіанствомъ и не рѣдко выступаетъ передъ нами совершеннымъ язычникомъ по складу своихъ чувствъ и мыслей. Итакъ заявленіе Ренана, что онъ имѣетъ всѣ условія для пониманія христіанской религіи оказываются пустой претензіей. Ренанъ кланяется не тому Богу, какому поклоняемся мы, христіане; онъ написалъ каррикатуру на христіанскаго Бога и не могъ сдѣлать иначе, потому что міръ христіанскій совершенно чуждъ его душѣ.

Въ своемъ сочиненіи Ренанъ является создателемъ особаго жанра въ библейской исторіи, такъ наз. біографическаго художественнаго. До него жизнеописаніе Іисуса носило характеръ аналитическій, а не синтетическій, т. е. историки интересовались не столько живой историческою личностью основателя христіанства, сколько христіанскими идеями. Первый блестящій образчикъ біографіи Іисуса далъ Ренанъ. Ренанъ нашелъ подражателей, которые не прекращаются и до сихъ поръ, такъ что этотъ родъ жизнеописанія Іисуса теперь прочно установился въ богословіи. Самъ Штраусъ передѣлалъ свою „Жизнь Іисуса“ на манеръ Ренановой для народа. Въ общемъ „Жизнь Іисуса“ Ренана является прекрасной по формѣ и пустой по содержанію.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ИЗЛОЖЕНІЕ ХРИСТІАНСКАГО ВѢРОУЧЕНІЯ

ВЪ ГЛАВНѢЙШИХЪ ЕГО ОСНОВАНІЯХЪ.

ОТДѢЛЕНІЕ
I.
О БОГѢ.

1. Происхожденіе идеи Бога или религіи (§ 14).

Отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи идеи Бога долженъ имѣть вліяніе на вѣру въ самое бытіе Божіе; поэтому и вѣрующіе, и невѣрующіе стараются такъ или иначе объяснить происхожденіе у насъ идеи о Богѣ.

Еще греческіе софисты временъ Сократа высказывали теорію, развитую потомъ французскими мыслителями XVIII в., въ которой религія или мысль о Богѣ объявляется выдумкой жрецовъ и правителей—отчасти для эксплоатаціи толпы, отчасти вслѣдствіе политическихъ разсчетовъ, чтобы дать своимъ законамъ и власти высшую Божественную санкцію и удобнѣе властвовать надъ людьми. Энциклопедисты постоянно любили повторять мысль, что „религія лучшая узда для народа“ и что, „если-бы не было Бога, то Его надо было-бы выдумать“. Въ настоящее время съ развитіемъ знаній въ области исторіи и психологіи религіи эта теорія на западѣ потеряла всякое научное значеніе и интересъ даже въ невѣрующей средѣ, но въ Россіи относительно религіи царятъ еще идеи XVIII в. и нерѣдко высказываются устарѣвшія мысли объ изобрѣтеніи религіи жрецами и правителями, и поэтому необходимо краткое разсмотрѣніе даже и этой теоріи.

Теорія объ изобрѣтеніи религіи опровергается фактами исторіи, которая говоритъ, что религія по своему происхожденію древнѣе жреческаго сословія и государства, т. е. она является тамъ, гдѣ еще нѣтъ жрецовъ, и существуетъ въ обществахъ или племенахъ, не образовавшихся еще въ государства, у дикарей. Вѣрная сторона теоріи заключается лишь въ томъ, что люди (правители и законадатели) могли и могутъ пользоваться въ своихъ цѣляхъ готовой уже вѣрой въ Бога, что предполагаетъ независимое отъ нихъ существованіе въ людяхъ идеи о Богѣ.

Точно также еще въ древности Лукреціемъ и Петроніемъ въ главныхъ чертахъ дано было объясненіе, получившее полную обработку въ дарвинизмѣ и эволюціонизмѣ и носящее названіе *научно-позитивнаго* объясненія. Идея о Богѣ здѣсь выводится изъ вліянія природы на воображеніе человѣка, не вооруженнаго правильными понятіями или знаніемъ ея. Богъ, по этой теоріи, есть созданіе невѣжественнаго воображенія людей первобытнаго времени, пораженнаго страшными явленіями въ природѣ—громомъ, землетрясеніемъ и пр. Не умѣя объяснить этихъ явленій естественнымъ образомъ, невѣжественное воображеніе въ страхѣ полагаетъ за ними дѣйствіе сверхъестественныхъ существъ и приписываетъ ихъ не физическимъ силамъ, а собственнымъ своимъ созданіямъ, т. е. фантастическимъ существамъ или богамъ. Лукрецій кратко выражаетъ это такъ: Timor fecit deos. Впослѣдствіи въ XVIII и началѣ XIX вѣка мысль эта о происхожденіи религіи изъ вліянія природы на человѣка была развита европейскими невѣрующими матеріалистами, атеистами, и особенно любятъ высказывать ее дарвинисты. По этой теоріи религія опять представляется въ исторіи явленіемъ совершенно случайнымъ, временнымъ, не вытекающимъ изъ природы людей и коренящимся въ ихъ невѣжествѣ, съ окончаніемъ котораго исчезнетъ и она, какъ явленіе преходящее. Узнавъ истинныя причины грома, бури и т. п., люди естественно должны были-бы оставить всякую мысль о какихъ бы то ни было сверхъестественныхъ причинахъ, т. е. бросить религію. Но этого на дѣлѣ нѣтъ. Напротивъ того—чѣмъ больше развиваются наши зна-

нія, тѣмъ настоятельнѣе высказывается нужда предполагать бытіе Божіе, т. е. бытіе Бога, какъ верховной разумной причины всего существующаго. Люди самаго широкаго естественно научнаго знанія въ то-же время отличались и глубокою религіозностью, напр. Ньютонъ, Кеплеръ, Пастёръ, Пироговъ и др. Теорія эта, такимъ образомъ, не оправдывается исторіей, которая говоритъ намъ, что религія явленіе въ ней постоянное, а не временное, обусловливаемое какою либо временною причиною, напр. недостаткомъ просвѣщенія. Но независимо отъ этого въ ней есть крупные внутренніе недостатки. Она выводитъ религію или обоготвореніе предметовъ природы изъ чувства страха, изъ чувства, не могущаго быть источникомъ религіи. Страхъ по самой своей природѣ требуетъ, чтобы человѣкъ бѣжалъ отъ предметовъ, производящихъ его. Но по теоріи выходитъ наоборотъ. Именно страшныя явленія природы производятъ на дикаря неестественное дѣйствіе: они не только не парализуютъ его разсудка, но рождаютъ въ немъ идею о Богѣ, и вмѣсто того, чтобы бѣжать отъ страшныхъ предметовъ, какъ поступаетъ всякое живое существо, дикарь обоготворяетъ ихъ, благоговѣетъ передъ ними. Такимъ образомъ теорія основана на самомъ грубомъ противорѣчіи психологіи страха, изъ котораго она хочетъ вывести религію. Правда, замѣчается и другое явленіе при страхѣ: возникновеніе въ фантазіи такъ назыв. иллюзій, когда испуганное воображеніе населяетъ ночной мракъ разными привидѣніями, принимаетъ за нихъ простые предметы и т. д.; но это нисколько не говоритъ въ пользу теоріи: здѣсь только внѣшнее сходство, а не внутреннее. Если напуганная фантазія предполагаетъ за какимъ-нибудь предметомъ или явленіемъ присутствіе таинственнаго призрака или существа, то въ данномъ случаѣ матеріалъ для своего, такъ сказать, творчества она имѣетъ наготовѣ изъ прежняго опыта, изъ готоваго представленія. Если прохожій въ темнотѣ принимаетъ пень за разбойника, если бѣлое платье кажется привидѣніемъ и т. д., то во всѣхъ этихъ случаяхъ фантазія примѣняетъ къ объясненію страшныхъ предметовъ уже готовыя представленія. Отсюда естественно

возникаетъ вопросъ: откуда же взялись у дикаря представленія о сверхъестественныхъ существахъ, дѣйствіемъ которыхъ онъ объясняетъ страшныя явленія въ природѣ? Теорія, значитъ, какъ разъ не объясняетъ того, что она должна объяснить, т. е. происхожденія религіозной идеи. Она построена на явномъ недоразумѣніи. Дикарь примѣняетъ къ объясненію явленій природы, хотя и неправильно, уже готовыя понятія о Богѣ. Онъ потому и объясняетъ явленія природы дѣйствіемъ боговъ, что напередъ знаетъ объ ихъ существованіи. Природа въ данномъ случаѣ является не причиной, производящей идею о богахъ, но лишь поводомъ или внѣшнимъ условіемъ, при которыхъ возбуждается въ сознаніи уже напередъ сушествующая идея о Божествѣ. Если бы теорія сказала, что природа, это произведеніе Божества, напоминаетъ намъ о Творцѣ, возбуждаетъ въ насъ религіозныя чувство и сознаніе, то она была-бы близка къ истинѣ: такъ учитъ и христіанская религія (см. посл. Римл. 1 гл., 20 ст.). Но она хочетъ вызвать самую идею о Богѣ изъ внѣшнихъ впечатлѣній, производимыхъ природой на человѣка. Это—капитальный недостатокъ не только разсматриваемой теоріи, но и всѣхъ другихъ, которыя стараются отнять у религіи безусловное значеніе и считаютъ ее явленіемъ случайнымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, психологически невозможно объяснить происхожденіе въ нашемъ сознаніи идеи о Существѣ безконечномъ изъ какого бы то ни было опыта, *внутренняго*-ли, т. е. самонаблюденія, или *внѣшняго*, т. е. наблюденія надъ природой. Богъ - Существо безконечное, а міръ-бытіе ограниченное, несовершенное. Откуда-же, спрашивается, могла возникнуть у насъ мысль о Существѣ, подобнаго которому ничего нѣтъ въ мірѣ? Откуда мы могли взять матеріалъ для этого представленія о Богѣ, Существѣ безконечномъ, если и мы сами, и все, насъ окружающее, совершенно противоположны по своимъ качествамъ бытію неограниченному, Божественному? Въ данномъ случаѣ при отсутствіи матеріала никакая, самая смѣлая, фантазія не могла-бы дать начала этой идеѣ. Созданіе фантазіи всегда находится въ зависи-

мости отъ представленія, которое даетъ ей опытъ. Она только строитъ изъ готоваго матеріала свои представленія, свободно распоряжается готовымъ, но она ничего не можетъ создать вновь, т. е. такого представленія, котораго нельзя было-бы разложить на элементы опыта. Всѣ эти крылатые кони, ковры самолеты и другіе образы сказочной фантазіи состоятъ изъ представленій, соотвѣтствующихъ дѣйствительнымъ предметамъ, гдѣ есть все, чѣмъ фантазія надѣляетъ эти существа, но она только произвольно комбинируетъ ихъ качества. Представленію же о Богѣ, Существѣ безграничномъ, въ опытѣ ничего не соотвѣтствуетъ. Если мы скажемъ, что фантазія доходитъ до представленія о Богѣ путемъ возвышенія до безконечной степени нѣкоторыхъ качествъ, принадлежащихъ существамъ ограниченнымъ, то это будетъ неосновательно съ психологической точки зрѣнія. Фантазія можетъ, напр., до безконечности возвысить умъ человѣческій и представить себѣ существо всевѣдущее, но при какихъ условіяхъ можетъ она это сдѣлать? Она можетъ сдѣлать это въ томъ лишь случаѣ, когда нашему сознанію уже напередъ дана идея о существѣ безконечномъ или неограниченномъ. Нашъ разсудокъ, вообще сознаніе, есть лишь способность сравненія; поэтому, если въ нашемъ умѣ существуетъ мысль объ ограниченности всего, насъ окружающаго, то по закону психологіи эта самая мысль предполагаетъ одновременное существованіе въ нашемъ умѣ мысли о бытіи или существѣ неограниченномъ, т. е. Богѣ. Мы не могли-бы сознавать самихъ себя и окружающаго насъ ограниченными, если-бы нашему уму не предносился образъ Существа высочайшаго, хотя-бы и въ видѣ темнаго чувства или неяснаго ощущенія. Кромѣ того такимъ способомъ можно было-бы создать только такое представленіе о Богѣ, въ которомъ между Нимъ и тварью было-бы различіе только *количественное*, но не *качественное*. Но идея о Богѣ, въ высшемъ развитіи ея въ христіанствѣ, заключаетъ съ себѣ не количественное только, но и качественное отличіе Бога отъ всего ограниченнаго, напр. *вѣчность* въ Богѣ означаетъ не только то, что въ Немъ нѣтъ ни начала, ни конца бытія, но что къ Нему непри-

ложимы всѣ свойства существъ ограниченныхъ временемъ, неприложима самая наша категорія времени, относящаяся къ бытію ограниченному; точно также подъ *вездѣсущіемъ* Бога разумѣется неприложимость въ отношеніи къ Богу самой категоріи пространственности, составляющей принадлежность ограниченнаго бытія.

Теорія анимизма (у Г. Спенсера, Тэйлора, Дарвина, Леббока и др.), выводящая религію изъ обоготворенія душъ умершихъ людей, представляетъ собою завершеніе гипотезы Лукреція и Эпикура. Она точно также факторомъ религіи считаетъ первобытное невѣжество, не позволявшее правильныхъ выводовъ и обобщеній изъ наблюденій надъ явленіями природы и человѣческой жизни. Еще *Дарвинъ* (въ соч. „Происхожденіе человѣка и половой подборъ“ т. I) источникъ религіи или вѣрованія въ существованіе невидимаго міра сверхчувственныхъ существъ указывалъ въ сновидѣніяхъ, которыя для первобытныхъ людей были явленіями реальными, а не слѣдствіемъ безсознательной дѣятельности мозга спящаго. Видя, какъ откуда-то являются и исчезаютъ люди во снѣ, дикарь приходитъ къ мысли, что они являются издалека и принадлежатъ иному высшему міру. Вообще онъ благоговѣетъ и страшится передъ всякимъ явленіемъ, котораго причины не знаетъ. И животныя въ этомъ отношеніи не составляютъ исключенія: собака, въ испугѣ лающая передъ зонтикомъ, приводимымъ въ движеніе невидимою ей силою вѣтра, представляетъ собою близкое подобіе человѣка въ состояніи религіознаго чувства страха, внушаемаго ему невѣдомымъ, а ея почтительная привязанность и любовь къ хозяину это нѣчто въ родѣ религіознаго культа у людей (богопочтенія)... Высказанныя Дарвиномъ мысли Г. Спенсеръ развилъ въ законченную теорію въ I-мъ томѣ сочиненія „Основанія соціологіи“. Къ мысли о существованіи своего двойника или другого *я*, т. е. души, дикарь, по нему постепенно приведенъ былъ наблюденіями надъ измѣнчивостью предметовъ природы, являющихся то въ одной, то въ другой формѣ, и преимущественно въ *двойственной* (фазы луны, восходъ и заходъ солнца), считая и тѣнь предметовъ чѣмъ-то въ родѣ ихъ двойниковъ; но главнымъ образомъ—сновидѣніями. Видя себя самого во снѣ въ разныхъ положеніяхъ и сценахъ, дикарь не задумывается при пробужденіи признать себя дѣйствительнымъ героемъ сновидѣній въ виду признанной имъ вообще возможности перемѣнъ въ формѣ

бытія предметовъ. У него образуется понятіе о двухъ индивидуумахъ, изъ которыхъ одинъ (душа) покидаетъ другой (свой двойникъ, тѣло), чтобы потомъ возвратиться къ нему, подтвержденіе чему даютъ дикарю обморокъ, ударъ, экстазъ и другія состоянія временной потери сознанія. Когда раненый по истеченіи нѣкотораго времени приходитъ въ себя, это значитъ, что его другое *я* возвратилось въ свое тѣло; но если этого нѣтъ и раненый умираетъ, то это означаетъ, что двойникъ надолго или даже навсегда ушелъ изъ тѣла въ какую-то далекую страну, похожую впрочемъ на покинутую имъ, гдѣ онъ продолжаетъ прежнюю въ сущности жизнь. По вѣрованіямъ однихъ душа матеріальна, по другимъ она обладаетъ болѣе тонкою сущностью, но во всякомъ случаѣ умершіе считаются живыми, а жизнь ихъ подобною той, какую они вели на землѣ. Но этотъ невидимый міръ душъ умершихъ находится въ постоянномъ общеніи съ нашимъ міромъ, вмѣшиваясь въ нашу жизнь, и оказывая на нее то или иное вліяніе. Души умершихъ являются людямъ во снѣ и др. подобныхъ состояніяхъ; обладая способностью возвращаться по произволу въ тѣла и покидать ихъ, онѣ не могутъ быть связаны и по смерти однимъ какимъ-нибудь мѣстомъ жительства, и ничто не препятствуетъ имъ, напр., вселяться въ тѣла живыхъ людей, овладѣвать ими, какъ своими, и производить этимъ вредное или доброе дѣйствіе на людей, смотря по расположенію (отсюда-вѣра въ колдовство, сношенія съ невидимыми дурными силами, въ бѣсноватость и т. п.). Религіозный культъ и служитъ средствомъ къ предотвращенію этого вреднаго воздѣйствія невидимаго міра на міръ живыхъ, предписывая живымъ соблюденіе разныхъ спасительныхъ церемоній, способныхъ умилостивлять покойниковъ. Здѣсь первое мѣсто принадлежитъ жертвамъ, приношеніямъ въ честь и пользу умершихъ на ихъ могилахъ; такъ естественно могила преобразуется въ жертвенникъ, а жертвенникъ—въ храмъ (человѣческія жертвоприношенія, напр., могли имѣть двоякую цѣль: 1) доставлять покойникамъ пищу и 2) слугъ въ невидимомъ, загробномъ мірѣ). Такимъ образомъ почитаніе предковъ послужило началомъ всякой религіи и самой идеи о Богѣ. Здѣсь Спенсеръ ищетъ объясненія самыхъ возвышенныхъ и идеальныхъ вѣрованій, до какихъ только доходилъ человѣкъ въ религіи,—начало даже христіанской религіи, въ сущности представляющей завершеніе ветхозавѣтной еврейской религіи. Но какъ объясняетъ философъ происхожденіе еврейскаго монотеизма (вѣры въ единаго Бога)?

Чтобы вывести по законамъ своей эволюціонной теоріи возвышенное ветхозавѣтное понятіе о Богѣ—Ягве изъ какихъ-либо простѣйшихъ и низшихъ элементовъ религіознаго сознанія, въ данномъ случаѣ изъ обоготворенія людей, Спенсеръ не задумывается превратить религіозную исторію еврейскаго народа, начинающуюся исторіей Авраама и его переселенія въ землю Ханаанскую, въ сказку. По книгѣ Бытія родоначальникъ еврейскаго народа представляется получающимъ землю Ханаанскую изъ рукъ какого-то существа, носящаго таинственное имя „Элогимъ“. Но это названіе, по увѣренію Спенсера, можетъ относиться только къ земному существу, т. е. человѣку; иначе оставались-бы совсѣмъ непонятными подробности, передаваемыя книгою о договорѣ между Авраамомъ и „Элогимомъ“, если-бы одна изъ договаривающихся сторонъ была невидима (Быт. XV, 7—21, хотя въ ст. 3 и 17 и 13—16 Элогимъ изображается не земнымъ, а сверхъестественнымъ существомъ, всемогущимъ и всевѣдущимъ, т. е., короче говоря, Богомъ). Самое обрѣзаніе, потребовавшееся отъ Авраама для закрѣпленія договора, по указанію исторіи должно было служить знакомъ его подданства могущественному шейху или владѣтелю Ханаанской страны, обоготворенному затѣмъ въ народномъ еврейскомъ преданіи. Мало по малу въ теченіи вѣковъ, по мѣрѣ духовнаго развитія еврейскаго народа, его грубый первоначальный культъ владѣтельнаго шейха страны одухотворяется, утончается, возвышается въ служеніе сначала національному богу Ягве, чтобы потомъ перейти въ универсальную и духовную религію христіанства, гдѣ покланяются Богу, какъ Духу, въ духѣ и истинѣ...

Теорія анимизма раздѣляетъ всѣ недостатки вышеразсмотрѣнной гипотезы Лукреція и имѣетъ свои, такъ она, какъ и та теорія, не объясняетъ психологически происхожденіе идеи о Безусловномъ существѣ и въ особенности безсильна объяснить намъ происхожденіе самой религіозной потребности, указать какіе-либо *мотивы* именно обоготворенія душъ умершихъ. Спенсеръ не объясняетъ намъ чрезвычайно несоразмѣрнаго мѣста, занимаемаго религіей или стремленіемъ къ невидимому міру въ жизни человѣка, если все существующее исчерпывается видимымъ, особенно если принять ученіе трансформистовъ о приспособленіи всего живого къ окружающей средѣ: тяготѣніе животнаго къ небу при этомъ условіи — странная аномалія. Оно объяснимо только съ допущеніемъ врожденной самой природѣ человѣка религіозной потребности.

Если человѣкъ обоготворяетъ предметы видимые отъ камня до самого себя, то внутреннее побужденіе къ этому онъ имѣетъ въ богоподобной природѣ души своей, естественно тяготѣющей къ своему Первообразу. Только эта непобѣдимая и властная потребность души въ Богѣ заставляетъ дикаря искать Его во внѣшней природѣ и населять міръ невидимыми существами. Не зная Бога, но не имѣя силъ жить безъ Него, человѣкъ обоготворяетъ извѣстное ему, въ чемъ видитъ что-либо особенное, божественное, сообразно съ мѣрою своего умственнаго развитія и знаній о мірѣ. Такимъ образомъ Спенсеръ не затрогиваетъ вопроса о происхожденіи религіи въ самомъ корнѣ его; онъ говоритъ намъ только о внѣшнихъ условіяхъ религіознаго развитія человѣка, и изумляющее обиліе историческихъ справокъ по этому предмету составляетъ немаловажную заслугу сочиненія Спенсера о религіи. Но самый вопросъ о происхожденіи религіи имъ не рѣшается. Если бы философъ приписалъ своей теоріи именно такое философское, а не историко-археологическое значеніе, то онъ впалъ-бы въ грубое самообольщеніе: его теорія не даетъ правильнаго рѣшенія вопроса и не годится для этой цѣли.

Фундаментомъ теоріи религіи служитъ у Спенсера предварительное объясненіе происхожденія въ первобытныхъ умахъ идеи о душѣ. Эта идея возникаетъ изъ наблюденій надъ фактами, способными вести и къ противоположнымъ выводамъ. Другое *я* или душа, нашъ двойникъ, въ извѣстныхъ случаяхъ покидаетъ тѣло и возвращается снова въ него, напр. при пробужденіи отъ сна, послѣ обморока и т. п.; но сколько случаевъ иного рода, когда этотъ двойникъ, покинувъ тѣло, уже совсѣмъ не возвращается къ нему! Не чаще-ли случаи совершеннаго безслѣднаго исчезновенія людей съ лица земли, даже въ сновидѣніяхъ по смерти не являющихся своимъ роднымъ? Но эти и подобные случаи не могутъ рождать идеи о двойникѣ и содѣйствовать вѣрѣ въ бытіе невидимаго загробнаго міра. Если для этой вѣры не заложено внутреннихъ основаній или предрасположенія въ самой природѣ души, то въ теоріи остается необъясненнымъ стремленіе первобытнаго ума истолковывать факты и наблюденія свои въ одномъ направленіи, благопріятномъ для этой вѣры, когда эти факты ведутъ и къ отрицанію ея. Точно также теорія Спенсера, выводящая религію изъ обоготворенія душъ умершихъ людей, не способна, за исключеніемъ греко-римскаго антропоморфизма, дать объясненіе различнымъ формамъ религіи, какъ

фетишизмъ, сабеизмъ и зоолятрія, и даетъ чрезвычайно искусственное и натянутое объясненіе особенно сабеизма (обоготворенія свѣтилъ небесныхъ) и зоолятріи (—животныхъ). Само собою понятно, что теорія Спенсера, какъ и Лукреція, не объясняетъ устойчивости религіи въ исторіи, нисколько не ослабѣвающей съ ростомъ культуры, какъ это слѣдовало бы ожидать, и вообще не находящейся въ обратно-пропорціональномъ отношеніи съ умственнымъ развитіемъ, какъ это требуется теоріею. Немаловажный недостатокъ Спенсеровой теоріи составляетъ ея противорѣчіе факту, установленному непредзанятою научною исторіею религій, что первоначальною формою религіи служилъ монотеизмъ, а не фетишизмъ, откуда слѣдуетъ вообще непримѣнимость къ объясненію религіи эволюціонной теоріи. Наконецъ, за теоріею Спенсера нельзя признать достоинства даже новизны: подъ новою формою она воспроизводитъ въ сущности древній *эвгемеризмъ*, по которому боги были только древніе цари или герои, обоготворенные впослѣдствіи народомъ (Творцемъ этой теоріи считается Эвгемеръ, греческій философъ IV-го в. до Р. Хр.).

Если религія не могла быть придумана жрецами, правителями или законодателями, если она не могла возникнуть изъ впечатлѣній внѣшней природы, если для нея нѣтъ основаній ни во внѣшнемъ опытѣ, ни во внутреннемъ, то какимъ же образомъ появилась религія? Какъ возникла въ умѣ мысль о Богѣ?

На эти вопросы существуютъ и положительные отвѣты, т. е. попытки объяснить происхожденіе религіи, свободныя отъ недостатковъ отрицательныхъ теорій. Больше всѣхъ другихъ извѣстна въ этомъ отношеніи теорія Декарта, такъ наз. *теорія прирожденности идеи* о Богѣ. По этой теоріи основанія для вѣры въ Бога заложены въ самой природѣ души человѣка. Человѣкъ рождается съ мыслью о Богѣ, а воспитаніе только развиваетъ это врожденное понятіе, но не даетъ нашему уму ничего новаго. Декартъ проводитъ даже ту мысль, что намъ прирождено совершенно законченное понятіе о Богѣ. Достоинство этой теоріи заключается въ томъ, что она вѣрно понимаетъ значеніе религіи, какъ потребности природы, и видитъ въ ней явленіе не случайное или временное, но постоянное и необходимое. Но въ ней есть и недо-

статки въ томъ видѣ, какъ предложилъ ее Декартъ и его школа. Если бы намъ было врождено понятіе о Богѣ въ готовой формѣ, какъ утверждаетъ Декартъ, то религіозныя понятія людей были-бы совершенно одинаковы. Но наблюденіе и исторія религій свидѣтельствуетъ совершенно обратное,—о крайнемъ различіи религіозныхъ понятій. Вслѣдствіе этого у послѣдователей теоріи Декарта является попытка устранить этотъ недостатокъ. Этого хотятъ достигнуть указаніемъ на то, что понятіе о Богѣ врождено намъ не въ готовой формѣ, но что природа вложила въ душу болѣе или менѣе ясное понятіе о бытіи Божіемъ, дала только чувство или ощущеніе Божества, разнообразное по силѣ и ясности. Въ послѣднемъ развитіи этой теоріи утверждается, что намъ дана только лишь способность къ образованію идеи о Богѣ. Но такое указаніе на происхожденіе религіи отличается неопредѣленностью и неполнотой, мы не получаемъ опредѣленнаго отвѣта на вопросъ: какъ мы узнаемъ о существованіи Божіемъ или какимъ путемъ приходимъ къ мысли о Богѣ?

Болѣе опредѣленный отвѣтъ на это даетъ другая теорія—*мистицизмъ;* онъ выводитъ мысль о Богѣ не изъ разума или изъ какой-нибудь прирожденной идеи о Богѣ, а изъ чувства. Человѣкъ узнаетъ о Богѣ въ силу того, что ощущаетъ Божество, непосредственно воздѣйствующее на духъ человѣческій. Онъ узнаетъ о Немъ такъ же точно, какъ узнаетъ о существованіи всякаго другого предмета, т. е. посредствомъ ощущенія. Такъ о существованіи свѣта человѣкъ узнаетъ посредствомъ ощущенія зрѣнія, о существованіи звука посредствомъ ощущенія слуха, наконецъ о существованіи всего міра посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, а не разсудка; такъ-что для человѣка, лишеннаго внѣшнихъ чувствъ, не могло-бы существовать и внѣшняго міра. Равнымъ образомъ основаніемъ и другихъ нашихъ знаній является чувство. Если основаніемъ внѣшняго нашего знанія служатъ внѣшнія чувства, то въ познаніи внутренняго психическаго міра основаніемъ является внутреннее чувство или самосознаніе. Соотвѣтственно этому не можетъ возникнуть и мысль о Богѣ,

если человѣкъ не чувствуетъ Его: Богъ дѣйствуетъ на духъ человѣческій, а послѣдній воспринимаетъ или чувствуетъ воздѣйствіе это посредствомъ особаго органа, который называютъ *религіознымъ чувствомъ*, *разумомъ* (νοῦς), *вѣрою* и проч.

Эта мысль о зависимости религіи отъ чувства въ теоріи мистицизма глубоко вѣрна и согласна съ Библіей, такъ указаніе на существованіе религіознаго органа содержится напр., въ словахъ ап. Павла: „Богъ разселилъ всѣ народы по лицу земли для того, чтобы они искали Бога, не ощутятъ-ли Его и не найдутъ-ли (Дѣян. Ап. XVII, 26—27), ибо Онъ недалеко отъ каждаго изъ насъ“—и др. мѣстахъ. Такимъ образомъ, въ теоріи мистицизма, выводящаго религію изъ чувства, есть два важныхъ достоинства: 1) она находится въ полномъ согласіи съ понятіемъ о механизмѣ познанія вообще, потому что всякое познаніе основывается на чувствѣ, внѣшнемъ или внутреннемъ; 2) она согласна и съ ученіемъ Библіи, которое ставитъ религію въ зависимость отъ особаго чувства—религіознаго. *) Но принять эту теорію цѣликомъ нельзя въ виду одного недостатка, дѣлающаго ее односторонней. Именно, она отрицаетъ значеніе разсудка въ религіи и все сводитъ къ чувству. Конечно, разсудокъ не есть главное начало въ познаніи, такъ что о внѣшнемъ мірѣ человѣкъ ничего не зналъбы безъ чувствъ, а соотвѣтственно этому и человѣкъ, лишенный религіознаго чувства, не имѣлъ бы никакой мысли о Богѣ, какъ слѣпорожденный о цвѣтахъ. Но заключать отсюда, что разсудокъ не важенъ въ религіи, нѣтъ еще никакого основанія. Напротивъ, наблюденіе говоритъ, что съ дѣятельностью внѣшнихъ чувствъ всегда связана дѣятельность и разсудка, что чѣмъ сильнѣе и яснѣе дѣятельность нашихъ чувствъ, тѣмъ правильнѣе и яснѣе наши понятія о вещахъ. Такъ люди

---

*) Философская обработка ученія о религіозномъ чувствѣ, какъ основѣ и источникѣ религіи, дана въ философіи проф. *В. Кудрявцева*, въ его соч.: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, „Источники идеи Божества“ и „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“, а съ дополненіями къ ней богословскаго характера см. автора „Опытъ апологетическаго изложенія христіанскаго вѣроученія“ т. 1. стр. 5—25 (Кіевъ, 1899, изд. 2-е).

съ хорошо развитымъ зрѣніемъ, напр., художники, имѣютъ болѣе развитыя и совершенныя понятія о той области предметовъ, которая обнимаетъ міръ зрительныхъ ощущеній. Точно также пониманіе музыканта въ области слуховыхъ ощущеній неизмѣримо выше пониманія людей съ неразвитымъ слухомъ. Наблюденіе говоритъ также, что у людей съ слабо развитымъ нравственнымъ чувствомъ или совѣстью слабы и нравственныя понятія о добрѣ и злѣ. Такимъ образомъ, чувство не только не отрицаетъ дѣятельности разсудка, но усиливаетъ и помогаетъ ей. Разсудокъ безсиленъ, если онъ не опирается на какое-нибудь чувство. Односторонность мистической теоріи доказывается самымъ устройствомъ нашего познанія вообще, въ которомъ чувство и разсудокъ соединены вмѣстѣ. Но она доказывается и исторіей религій, которая говоритъ намъ о возможности и благодѣтельномъ вліяніи разума человѣческаго на развитіе религіозныхъ понятій. Это благодѣтельное вліяніе разума въ области религіозной особенно наблюдается въ исторіи греческой философіи: именно она возвысила язычество надъ низкими и суевѣрными представленіями о богахъ и во многихъ отношеніяхъ приблизила древній міръ къ христіанскимъ понятіямъ о Богѣ. Но если устранимъ разсматриваемый недостатокъ мистической теоріи, то тогда получится вѣрный положительный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи религіи или идеи о Богѣ. Наглядное подобіе того процесса, какимъ возникаетъ въ насъ идея о Богѣ, даетъ намъ обычное наше знаніе, относящееся, напр., къ предметамъ или явленіямъ, существующимъ внѣ насъ. Предметъ дѣйствуетъ на наши чувства, мы воспринимаемъ его или ощущаемъ, а разсудокъ строитъ на этихъ ощущеніяхъ полное, законченное познаніе предмета, облекая темныя ощущенія въ ясныя логическія формы. Такимъ образомъ, идея о Богѣ является у насъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ на нашу душу самого Божества; религіознымъ чувствомъ человѣкъ воспринимаетъ это воздѣйствіе, ощущаетъ Божество, а разсудокъ переводитъ потомъ показанія чувства на ясный и раздѣльный языкъ логики, насколько это дозволяется сущностью предмета.

2. Объективное значеніе идеи Бога или доказательства бытія Божія (§ 15).

Изъ сказаннаго о происхожденіи идеи о Богѣ слѣдуетъ прямой выводъ, что одними разсудочными доказательствами убѣдиться въ бытіи Божіемъ нѣтъ никакой возможности. Человѣкъ всегда узнаетъ о предметахъ не посредствомъ разсужденій и не путемъ разсудка, а опытомъ, посредствомъ чувствъ (и въ собственномъ существованіи своемъ онъ убѣждается голосомъ внутренняго чувства, чувства своего „я“); поэтому о бытіи Божіемъ человѣкъ можетъ знать только тогда, когда онъ чувствуетъ Бога. Отсюда при отсутствіи и слабости этого религіознаго чувства всѣ доказательства, даже самыя убѣдительныя, становятся неубѣдительными. Они получаютъ значеніе только тогда, когда у человѣка существуетъ это религіозное чувство, хотя бы въ зародышѣ или въ скрытомъ состояніи. Въ такомъ случаѣ доказательства бытія Божія могутъ оживить въ насъ ослабѣвшее религіозное чувство, усилить его и такимъ образомъ расположить къ мысли о бытіи Бога. Доказательства бытія Божія имѣютъ значеніе и нужны для того средняго религіознаго состоянія, въ которомъ пребываетъ большинство людей. Религіозное чувство во всей полнотѣ развитія, обыкновенно, встрѣчается рѣдко, но рѣдко и обратное явленіе—совершеннѣйшее безбожіе, даже не безъ основаній подвергается сомнѣнію возможность полнаго безбожія, т. е. полнаго отсутствія религіознаго чувства въ человѣкѣ. Чувство высшаго міра или лучшей дѣйствительности, строго говоря, никогда не покидаетъ человѣка: безбожникъ мѣняетъ лишь названіе Бога на другія и религіозныя стремленія мѣняютъ въ немъ только форму, но сущность остается неизмѣнной. Если бы на опытѣ и встрѣчались случаи полнаго безбожія, то на нихъ нужно смотрѣть, какъ на исключенія, какъ на явленія болѣзненныя, уродливыя, какъ мы смотримъ на слѣпоту, глухоту и пр.

Изъ сказаннаго видно, что доказательства бытія Божія имѣютъ важное значеніе, такъ-какъ примѣнимы къ потребностямъ большинства людей.

Существуетъ нѣсколько доказательствъ бытія Божія, какъ напр. — онтологическое, космологическое, телеологическое, психологическое, историческое, нравственное и др. Одни изъ нихъ матеріалъ свой почерпаютъ въ *самосознаніи* человѣка, другія въ *наблюденіи надъ внѣшнимъ міромъ*. Къ первымъ принадлежатъ доказательства: 1) *онтологическое;* 2) *психологическое;* 3) *историческое;* 4) *нравственное*; ко второй группѣ: 5) *космологическое* и 6) *телеологическое.*

1. **Онтологическое** доказательство бытія Божія въ исторіи философіи и богословія получало различныя формы. Въ первичной и несовершенной формѣ мы находимъ это доказательство у средневѣкового богослова Анзельма, а въ развитой формѣ у Декарта и Лейбница. Анзельмъ формулировалъ его такимъ образомъ:—у насъ есть идея о Высочайшемъ и Всесовершенномъ Существѣ, выше Котораго ничего не можетъ быть. Идея эта необходима нашему сознанію, т. е. она настолько сильна, что мы не можемъ отрѣшиться отъ нея, не можемъ представить, чтобы не было Бога. При этомъ въ самомъ понятіи о Существѣ Всесовершенномъ дается основаніе заключить о Его бытіи, потому что бытіе есть признакъ совершенства, и если бы Бога не было, то наша идея о Немъ не была-бы идеей о Существѣ Всесовершенномъ. Итакъ, если мы имѣемъ идею о Существѣ Всесовершенномъ, то это Существо и должно быть. Въ этой формѣ доказательство представляется нѣсколько искусственнымъ, утонченнымъ безъ нужды, способнымъ, какъ и было, вызвать возраженія. Но можно представить его въ другой формѣ, имѣя въ виду позднѣйшія поправки доказательства у Декарта, Лейбница и др.

Среди всѣхъ доказательствъ бытія Божія, которыхъ насчитываютъ 5—8, онтологическое занимаетъ первое мѣсто по своему значенію: это коренное доказательство, на которое опираются всѣ другія. Здѣсь въ качествѣ доказательства бытія Божія или свидѣтельства о Божіемъ бытіи принимается уже самая идея о Безконечно-совершенномъ Богѣ, существующая въ нашемъ умѣ, вообще свойственная ему. Такимъ образомъ здѣсь заключаютъ отъ идеи о Богѣ къ бытію Божію. Конечно, въ нашемъ сознаніи есть вздорныя, субъ-

ективныя идеи, отъ которыхъ мы не имѣемъ права заключать къ дѣйствительности. Но идея о Богѣ имѣетъ особенный характеръ, логически дозволяющій такое умозаключеніе. Это не есть случайная, но общечеловѣческая идея въ нашемъ сознаніи, свойственная вообще человѣческой душѣ—во-первыхъ. Во-вторыхъ, идея эта имѣетъ характеръ необходимыхъ категорій нашего сознанія. Наше сознаніе вынуждаетъ насъ мыслить Бога дѣйствительно, а не въ умѣ или субъективно только существующимъ. Съ глубокимъ и яснымъ сознаніемъ идеи о Богѣ несовмѣстимо отрицаніе ея объективнаго значенія: мы не можемъ представить себѣ, что Бога нѣтъ, имѣя идею о Немъ; для нашего сознанія это равносильно отрицанію самой идеи: Богъ, Который существуетъ только въ умѣ моемъ, не есть Богъ, а пустой фантомъ сознанія. На этомъ властномъ требованіи нашего сознанія признавать объективною идею о Богѣ основывается вся сила онтологическаго доказательства. Очевидно, что онтологическое доказательство, сильное само по себѣ, еще большую крѣпость или убѣдительность получаетъ въ связи съ тѣми доказательствами, которыми устанавливается особенный характеръ идеи Бога,—указанныя *всеобщность* и *необходимость* ея или независимость отъ нашей сознательной дѣятельности. Обоснованіе первой даетъ доказательство *историческое*, а второй черты—*психологическое*.

2. **Доказательство историческое.** Мысль о Богѣ или о Высочайшемъ Существѣ есть принадлежность обще-человѣческаго сознанія, потому что вѣру въ Бога мы находимъ вездѣ и во всѣ времена. Она принадлежитъ всѣмъ временамъ какъ историческимъ, такъ и доисторическимъ. Мы находимъ ее у всѣхъ народовъ, на всѣхъ ступеняхъ умственнаго развитія—и у дикарей, и у цивилизованныхъ. Самое согласіе всего рода человѣческаго въ мысли о Богѣ и всеобщность этой мысли служатъ явнымъ признакомъ того, что мысль эта имѣетъ для себя основаніе въ дѣйствительности, что она истинна. Если ошибается иногда умъ человѣческій, то сама природа ошибокъ не дѣлаетъ, потому что въ данномъ случаѣ въ этомъ голосѣ человѣчества надо видѣть

голосъ природы. Сама природа души человѣческой свидѣтельствуетъ нашему сознанію о Божіемъ бытіи, вложивъ въ насъ мысль о Немъ. Таково историческое доказательство бытія Божія въ существенныхъ своихъ чертахъ. Обыкновенно въ этомъ видѣ доказательство *историческое* встрѣчаетъ противъ себя возраженія. Прежде всего оспариваютъ фактъ всеобщности религіи указаніемъ на атеизмъ, на отсутствіе ея у нѣкоторыхъ племенъ по свидѣтельству путешественниковъ и т. п. Богословіе побѣдоносно отражаетъ это нападеніе; но побѣда его даже обращается во вредъ ему новымъ возраженіемъ, что отъ всеобщности мысли нельзя заключать къ ея истинности, что бывали и теперь существуютъ всеобщія заблужденія, такова птоломеевская астрономическая система, господствовавшая въ древнее время и теперь среди простого народа, такова всѣмъ свойственная иллюзія земного счастія, такъ прекрасно разбиваемая Э. Гартманомъ и т. п. Ссылаясь на исторію и наблюденія, идутъ дальше. Говорятъ, что распространенность какого-либо мнѣнія свидѣтельствуетъ скорѣе о его ложности, чѣмъ истинности. За это говорятъ исторія всѣхъ великихъ научныхъ открытій и біографіи великихъ ученыхъ мужей, страдавшихъ за свои идеи, которыя только со временемъ становились достояніемъ толпы и то только отчасти, въ урѣзанномъ, искаженномъ видѣ; что истина всегда есть, въ своемъ чистомъ видѣ, достояніе лучшаго меньшинства, а не массы или толпы; что истина не опредѣляется голосованіемъ и ариѳметическими итогами. Поразительно-наглядное доказательство всему этому даетъ и Евангельская исторія. Истина опредѣлялась тутъ голосованіемъ и въ синедріонѣ, и на судѣ Пилата, и на улицахъ Іерусалима, и на Голгоѳѣ, и общимъ голосомъ Истина тогда была присуждена къ распятію... Тогда же именно получило полное подтвержденіе свое вѣчное евангельское изреченіе, непозволяющее ставить истину въ зависимость отъ голосованія: *Горе вамъ, когда всѣ люди будутъ говорить о васъ хорошо* (Лк. VI, 26)! Но мы не можемъ признать религію общечеловѣческимъ заблужденіемъ въ виду коренного различія религіознаго „заблужде-

нія“ отъ дѣйствительныхъ заблужденій по своей психологической сторонѣ и вліянію на жизнь. Заблужденіе, какъ неправильное понятіе человѣка о себѣ и объ окружающихъ его вещахъ, всегда вноситъ всюду безпорядокъ—и во внутренній міръ человѣка, и во внѣшній міръ. Религія однако въ душевный міръ человѣка вноситъ только свѣтъ, миръ, радость, счастіе, служитъ основою нравственнаго совершенствованія и условіемъ какъ личнаго внутренняго, такъ и внѣшняго преуспѣянія народовъ. Если бы религія была противоестественнымъ состояніемъ, то атеизмъ былъ бы состояніемъ нормальнымъ. Но сами атеисты не скрываютъ противоестественности духовнаго своего состоянія: при всей привычкѣ къ пустотѣ душевной, порождаемой невѣріемъ, они не могутъ скрыть мукъ и того душевнаго хаоса, которымъ природа мститъ человѣку въ начальномъ періодѣ атеизма, когда онъ рѣшается порвать съ религіей. Всякому извѣстно, что такое религіозная борьба, религіозныя сомнѣнія; а психіатрія кромѣ того добавляетъ, что тутъ богатая почва для развитія психозовъ и даже прямо психическихъ заболѣваній. У Достоевскаго атеисты всюду ставятся въ одной группѣ съ психопатическими типами, какъ яркіе образцы душевнаго вырожденія. Нигдѣ съ такою правдою и художественностью не раскрывается ненормальность атеизма, какъ у Достоевскаго, особенно въ *Братьяхъ Карамазовыхъ* (Иванъ Карамазовъ), въ *Бѣсахъ* (Кирилловъ), *Подросткѣ*, *Идіотѣ* и др. По нему безумный и невѣрующій сближаются другъ съ другомъ... *) И еще другую особенность сравнительно съ заблужденіями представляетъ религія. Въ то время, какъ человѣчество, хотя медленно и съ трудомъ, но все таки кое-какъ отстаетъ отъ своихъ заблужденій, отъ религіознаго „заблужденія„ оно никакъ не можетъ отдѣлаться на протяженіи всей своей исторіи. Оно не разъ дѣлало попытки освободиться отъ религіи, какъ отъ заблужденія, но всякій разъ за этими попытками неизмѣнно слѣдовалъ, въ видѣ реакціи, возвратъ

*) *Рече безуменъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ...*

къ „заблужденію“. Ясное дѣло, люди не испытывали того счастія и облегченія, какія всегда давала имъ свобода отъ заблужденій, отъ всего, что противно ихъ природѣ... Слѣдовательно, религія не принадлежитъ къ числу такихъ заблужденій; напротивъ, она есть потребность природы. Но отсюда уже возможенъ переходъ къ признанію не только субъективнаго, но и объективнаго значенія за религіозной идеею, къ существованію о бытіи ея предмета, т. е. Бога. Природа и вложила въ насъ идею Бога, потребность религіозную, а съ этимъ, конечно, дала намъ возможность удовлетворенія этой потребности. Такъ она поступаетъ вездѣ: указывая тварямъ тѣ или иныя цѣли во врожденныхъ имъ потребностяхъ или стремленіяхъ, она снабжаетъ ихъ и соотвѣтственными средствами къ ихъ достиженію. Душа человѣческая по самой природѣ своей жаждетъ Бога и хочетъ въ общеніи съ Нимъ обрѣсти жизнь свою; если здѣсь не сдѣлано печальнаго исключенія изъ общаго правила, то въ дѣйствительномъ бытіи Бога непремѣнно должно быть заключено и удовлетвореніе этой основной потребности человѣческой души. Въ природѣ не бываетъ исключеній изъ правилъ (законовъ), какъ они бываютъ въ грамматикахъ. *)

Наибольшею наглядностью и такою же важностью отличаются доказательства космологическое и телеологическое.

4. **Въ космологическомъ доказательствѣ** мы заключаемъ о бытіи Существа Безграничнаго отъ бытія міра, ограниченнаго и условнаго. Въ мірѣ мы наблюдаемъ слѣдующее явленіе: здѣсь всякій предметъ не самобытенъ, но обусловливается въ своемъ существованіи другими предметами, такъ, чтобы понять одинъ предметъ, мы должны обратиться къ другому. Этотъ другой опять причину свою имѣетъ не въ себѣ самомъ, а въ какомъ-нибудь третьемъ предметѣ

*) Другое дополнительное къ онтологическому доказательство, по счету третье у насъ, такъ наз. *психологическое*, показывающее необходимость идеи о Богѣ,—ея непроизводность или независимость отъ нашей умственной дѣятельности, не разсматривается здѣсь отдѣльно: сущность его изложена выше по поводу разбора атеистическихъ теорій происхожденія идеи Бога (см. стр. 106—108).

и т. д. Идя такимъ образомъ отъ одного предмета къ другому, мы не находимъ ни одного, на которомъ мысль наша могла-бы остановиться, какъ на послѣдней достаточной причинѣ. Міръ или космосъ состоитъ изъ такихъ условныхъ предметовъ и явленій, а потому естественный выводъ отсюда тотъ, что и весь міръ объясненіе своего существованія или свою достаточную послѣднюю причину имѣетъ не въ себѣ самомъ, а внѣ себя—въ какомъ-то другомъ бытіи, безусловномъ и неограниченномъ, которое не требуетъ объясненія. Но таковымъ является самобытное, неограниченное, независимое ни отъ чего въ своемъ бытіи Божество. Наша мысль въ объясненіи всего существующаго съ полнымъ удовлетвореніемъ останавливается на идеѣ о Богѣ. Богъ, будучи самобытнымъ, можетъ быть послѣдней причиной и опорою всего существующаго, такъ какъ эта причина не требуетъ уже новыхъ объясненій и однимъ уже словомъ *Богъ* устраняются всѣ дальнѣйшіе вопросы—откуда, почему и проч.

Отсюда видно, что въ космологическомъ доказательствѣ получаетъ себѣ удовлетвореніе одна изъ самыхъ законныхъ потребностей разума—находить всему причину и достаточное основаніе. Эта потребность есть законъ логики, законъ достаточнаго основанія. Всѣ объясненія міра, всѣ космологическія теоріи, обходящіяся безъ идеи о Богѣ, въ большей или меньшей степени нарушаютъ этотъ основной законъ логики и оставляютъ нашу мысль неудовлетворенною. Но само по себѣ космологическое доказательство было-бы безсильно, да и невозможно, если-бы въ свою очередь не опиралось на онтологическое. Безъ идеи о Высочайшемъ Существѣ человѣческій разумъ не только не могъ-бы придти къ удовлетворительному объясненію всего существующаго, но былъ-бы даже оставленъ безъ всякихъ указаній въ своихъ поискахъ за истинной причиной всего; а такое указаніе даетъ разуму только свойственная ему идея о Богѣ. Безъ нея человѣку и въ голову не пришло бы само космологическое доказательство бытія Божія.

5. Въ подобной же зависимости отъ перваго доказательства (онтологическаго) находится и **телеологическое**, мате-

ріалъ для котораго доставляютъ опять наблюденія надъ внѣшнимъ міромъ и его свойствами. Однимъ изъ рѣзко бросающихся въ глаза свойствъ міра является порядокъ, красота, цѣлесообразность (что все выражается въ греческомъ названіи міра—κόσμος). Названіе это говоритъ, что міръ не есть безпорядочное собраніе предметовъ или безсмысленная смѣна явленій, но онъ есть стройная система явленій, подчиненныхъ другъ другу и слѣдующихъ одному общему плану. Порядокъ и красота составляютъ постоянное и всеобщее явленіе въ природѣ. Отсюда цѣлесообразность представляется закономъ природы, т. е. природа вездѣ преслѣдуетъ какія-либо цѣли и имѣетъ сообразныя съ ними средства. Вездѣ она поступаетъ такъ, какъ поступало-бы разумное существо, человѣкъ, такъ, создавши живое существо, она вмѣстѣ съ тѣмъ принимаетъ всѣ мѣры къ сохраненію его жизни. Желая ввести это существо въ общеніе съ внѣшнимъ міромъ, она снабжаетъ его чувствами и для каждаго чувства назначаетъ совершеннѣйшее орудіе или органъ, такъ, напр., глазъ есть совершеннѣйшій оптическій аппаратъ, которому искусство можетъ лишь подражать. Общая-же цѣль, которую преслѣдуетъ природа, эта—сохраненіе всего существующаго, и все въ природѣ приспособлено къ достиженію этой цѣли. Законъ причинности требуетъ, чтобы мы нашли объясненіе или причину этому всеобщему явленію—цѣлесообразности. Такой причиной не можетъ быть случай. Онъ не можетъ быть основаніемъ порядка: порядокъ есть дѣло разума. Отсюда, оставаясь вѣрнымъ закону логики, нашъ разсудокъ въ данномъ случаѣ поступаетъ слѣдующимъ образомъ. Отъ разумности или цѣлесообразности въ природѣ онъ заключаетъ къ разумной или премудрой причинѣ ея, т. е. къ бытію всемогущаго и премудраго Бога. Когда въ объясненіи разумности и цѣлесообразности міра ссылаются на случай и говорятъ, что атомы матеріи сами собою при своихъ постоянныхъ передвиженіяхъ слагаются въ опредѣленныя формы, а что эти формы опять случайно входятъ въ связь между собою, то вводятъ въ природу непонятное чудо и кромѣ того поступаютъ противъ закона достаточнаго основанія. Этотъ же

законъ требуетъ, чтобы въ причинѣ мы полагали не болѣе и не менѣе того, что заключается въ дѣйствіи или слѣдствіи. Если, слѣдовательно, въ мірѣ мы находимъ разумность, то и въ причинѣ міра должны полагать разумность же. Нелѣпость объясненія премудрости въ мірѣ случаемъ еще Цицеронъ иллюстрировалъ наглядным сравненіемъ, говоря, что изъ случайныхъ столкновеній атомовъ матеріи точно также не могъ возникнуть космосъ или стройный порядокъ въ мірѣ, какъ не могъ-бы образоваться даже и одинъ стихъ изъ поэмы Гомера, если-бы мы стали брать наудачу буквы греческаго алфавита.

6. **Нравственное доказательство бытія Божія.** За этимъ доказательствомъ признаютъ значеніе даже тѣ, которые отрицаютъ всѣ другія доказательства, напр.—Кантъ. Кантъ, подвергнувши въ общемъ основательной, хотя иногда и придирчивой, критикѣ доказательства бытія Божія, особенно приведенныя нами онтологическое, космологическое, и телеологическое, пришелъ къ выводу, съ которымъ, собственно говоря, отчасти нужно согласиться,—что бытіе Божіе не можетъ быть доказано раціонально, однимъ разсудкомъ *). Мы

*) Всѣ доказательства не достигаютъ по Канту своей цѣли: убѣдить насъ въ бытіи Безконечнаго Существа, какъ Его представляетъ себѣ христіанская религія. Коренное доказательство, *онтологическое*, въ формѣ, данной ему Ансельмомъ, страдаетъ смѣшеніемъ понятій о бытіи и совершенствѣ, считая совершенство признакомъ бытія, тогда какъ бытіе есть только положеніе вещи въ сознаніи (представляемые въ умѣ сто талеровъ дѣйствительными не дѣлаются лучше представляемыхъ несуществующими). Во всякой формѣ онтологическое доказательство грѣшитъ заключеніемъ отъ идеи или мысли къ дѣйствительности. *Космологическое* доказательство не мѣшаетъ намъ мыслить первую причину міра внутри самаго міра, какъ его субстанцію (сущность), и такимъ образомъ даетъ опору *пантеизму*. *Телеологическое* доказательство говоритъ намъ не о Творцѣ, а только Художникѣ—Образователѣ міра, и при томъ не безпредѣльно разумномъ и премудромъ въ виду относительности совершенства міра и неполнаго нашего знанія о всемъ мірѣ. Нельзя не признать силу за всѣми замѣчаніями Канта, кромѣ одного: заключеніе отъ идеи къ бытію ея предмета незаконно только съ точки зрѣнія Кантовой философіи субъективнаго идеализма, но оно законно съ точки зрѣнія общаго понятія о нашемъ знаніи. И опытъ даетъ оправданіе нашего законнаго права на заключеніе къ дѣйствительности отъ правильно составленныхъ и необходимыхъ понятій ума (напр. въ предсказаніяхъ событій историческ., явленій въ природѣ, въ астрономіи, математикѣ, физикѣ и т. п.).

въ свою очередь уже видѣли, что Богъ дѣйствительно открывается намъ не посредствомъ одного разсудка, но главнымъ образомъ при помощи религіознаго чувства. Мы видѣли также, что это находится въ полномъ согласіи съ природой нашего познанія вообще, такъ-какъ во всякомъ познаніи необходимо кромѣ разума еще и чувство, и въ концѣ концовъ въ основѣ всякаго познанія лежитъ опытъ. Но на этомъ основаніи отрицать всякое значеніе доказательствъ бытія Божія значило бы впасть въ преувеличеніе и крайность. Здѣсь нельзя требовать, чтобы доказательства бытія Божія были такъ же убѣдительны, какъ въ математикѣ. Не будучи таковыми, они имѣютъ свою долю убѣдительности и значенія для того, въ комъ есть хоть слабая искра религіознаго чувства (а она есть во всякомъ невѣрующемъ) и кто не совсѣмъ порвалъ свою связь съ Безконечнымъ.

Отвергнувши всѣ доказательства бытія Божія, Кантъ предложилъ со своей стороны *доказательство нравственное*, которымъ люди однако пользовались и ранѣе, пользуются и теперь, хотя и не въ той формѣ, какая дана ему Кантомъ. Источникомъ этого доказательства служитъ существующее въ насъ нравственное чувство или иначе—нравственный законъ, совѣсть. Нравственное доказательство представляется въ двухъ главныхъ формахъ: или въ простой формѣ непосредственнаго свидѣтельства нравственнаго чувства, или въ строго-логической формѣ доказательства. Разсмотримъ сначала первый случай, гдѣ доказательство является въ простѣйшей формѣ непосредственнаго свидѣтельства нашей совѣсти о Богѣ, къ которой собственно пріурочиваются преимущества нравственнаго доказательства бытія Божія передъ прочими. Доказательство это доступно всѣмъ людямъ, у которыхъ есть хотя бы въ зародышѣ нравственное чувство. Здѣсь, въ голосѣ этого чувства, человѣкъ почерпаетъ самое убѣдительное доказательство существованія Бога, Судіи и Законодателя. Свидѣтельство совѣсти о бытіи Бога такъ могущественно, что невольно покоряетъ себѣ сознаніе грѣшника, и грѣшникъ, мучимый совѣстью, съ убѣжденіемъ восклицаетъ подобно псалмопѣвцу: „есть Богъ, судящій на земли!“ Такимъ образомъ здѣсь человѣкъ приходитъ къ увѣренности въ бытіи

Божіемъ не долгимъ и утомительнымъ путемъ умозаключеній, но благодаря короткимъ минутамъ нравственнаго просвѣтлѣнія, благодаря голосу совѣсти.

Нравственное доказательство принимаетъ логическую форму, когда мы приходимъ къ мысли о бытіи Божіемъ путемъ логическихъ заключеній, а также анализа нравственнаго чувства и его законовъ. Здѣсь можно заключать о бытіи Божіемъ отъ существованія въ насъ нравственнаго закона, а отъ закона къ самому законодателю. Такое заключеніе становится правильнымъ въ виду того, что у насъ не существуетъ никакихъ другихъ способовъ къ объясненію происхожденія нравственнаго закона или совѣсти, кромѣ одного способа, именно признанія верховнаго, правосуднаго и святого Существа, Которое вложило въ нашу природу нравственный законъ и строго охраняетъ его, т. е. зло наказываетъ, а добро награждаетъ. Всѣ существующія попытки объяснить происхожденіе совѣсти изъ другихъ источниковъ такъ же несостоятельны, какъ и разсмотрѣнныя попытки вывести религію не изъ воздѣйствія Бога на душу человѣка, а изъ источниковъ низшаго разряда, напр. изъ дѣятельности самого человѣческаго разсудка, изъ опыта. Если нравственность есть произвольное построеніе разсудка и результатъ взаимнаго согласія людей—считать одно злымъ, другое хорошимъ: если, далѣе, она—дѣло обычая и привычекъ установившихся въ данное время въ данномъ народѣ, то въ такомъ именно пониманіи нравственности и даются намъ образцы этихъ неудачныхъ попытокъ. Онѣ не объясняютъ одной главной черты совѣсти, именно—ея безусловности, полнѣйшей независимости отъ условій времени, мѣста и проч., словомъ не объясняютъ того свойства ея, которое называется „неподкупностью“ совѣсти. Страсти, привычки, нравы, философія и пр. стараются подчинить себѣ совѣсть, но иногда она не поддается ихъ усиліямъ и идетъ въ разрѣзъ со всѣми понятіями и стремленіями человѣка. Это показываетъ очень ясно, что совѣсть не можетъ быть созданіемъ самого человѣка. Исторія говоритъ, что человѣкъ можетъ выработать лишь условныя и преходящія правила жизни, такъ назыв.

условную мораль обычаевъ, нравственныхъ понятій и правилъ какого нибудь одного времени; но эта мораль имѣетъ лишь внѣшнее сходство съ совѣстью и существенно отличается отъ нея своею измѣнчивостью и непостоянствомъ

Въ общемъ результатѣ всѣ доказательства бытія Божія способны расположить къ вѣрѣ въ бытіе Верховнаго Существа, даже и тѣхъ, у которыхъ весьма слабо развито религіозное чувство, т. е. у атеистовъ. Эти доказательства заставятъ призадуматься серьезнаго атеиста, а не играющаго лишь въ невѣріе. Онъ долженъ считаться съ ними. Но эта задача ему не подъ силу, какъ показываетъ исторія вопроса. Убѣжденный атеизмъ въ настоящее время можетъ быть результатомъ лишь одного незнакомства съ положеніемъ вопроса въ наукѣ или, говоря короче, дѣломъ религіозно-философскаго невѣжества. Невѣрующая Европа переросла дѣтскій періодъ легкомысленнаго отрицанія Бога или прежній атеизмъ, появленіе котораго теперь возможно только въ умственно отсталыхъ обществахъ и было-бы грубымъ анахронизмомъ. Атеизмъ XVIII в. и древняго времени выродился въ настоящее время въ *скептицизмъ*, который не отрицаетъ бытія Божія и не отвергаетъ его, а переживаетъ мучительное состояніе сомнѣнія. Онъ хочетъ удержать равновѣсіе между двумя полюсами—безбожіемъ и вѣрой въ Бога, но это равновѣсіе противно самой природѣ нашей, а потому естественно создаетъ мучительное состояніе внутренняго разлада, неустойчивости и безпокойства, которое характеризуетъ настроеніе современнаго европейскаго общества.

До нѣкоторой степени истина бытія Божія, какъ видѣли, доступна и естественному разуму безъ Божественнаго откровенія, но полное и окончательное убѣжденіе въ ней можетъ быть получено только въ христіанствѣ. Разумъ при помощи доказательствъ бытія Божія представляетъ для насъ истину бытія Божія логически и нравственно *возможною* и

необходимою, а опытъ духовный или ощущеніе близости къ душѣ и воздѣйствія на нее вездѣсущаго Божества рождаетъ въ насъ убѣжденіе въ *дѣйствительности* бытія Божія (а не только его необходимости и возможности) и превращаетъ истину бытія Божія изъ отвлеченной въ жизненную истину и живое убѣжденіе. Христіанство возвышеніемъ или усиленіемъ религіозно нравственнаго опыта въ человѣчествѣ, увеличеніемъ его связи съ божествомъ возводитъ наше знаніе о бытіи Божіи на степень эмпирическаго знанія: очищенная имъ отъ грѣха и приближенная къ Богу душа становится воспріимчивѣе къ воздѣйствію на нее Бога и болѣе способною къ отраженію Его въ себѣ. „Душѣ благочестивой бытіе Божіе такъ же очевидно, какъ собственное бытіе, потому что съ каждою мыслью доброю или недоброю, желаніемъ, намѣреніемъ, словомъ или дѣломъ происходятъ соотвѣтствующія перемѣны въ сердцѣ—спокойствіе или безпокойство, радости или скорби, и это вслѣдствіе дѣйствія на нее Бога.., Который отражается въ благочестивой душѣ, какъ капля въ солнцѣ; чѣмъ чище эта капля, тѣмъ лучше, яснѣ отраженіе“ и наоборотъ (*Прот. І. И. Сергіева-Кронштадтскаго* „Моя жизнь во Христѣ“ т. I, стр. 15. Москва 1894, изд. 4-е). Если всякое удаленіе отъ Бога и воли Его въ мысли, словѣ и дѣлѣ сопровождается умаленіемъ или съуженіемъ души, ея жизни и счастія, и наоборотъ, приближеніе къ Богу сопровождается расширеніемъ души, ея самочувствія, то этимъ вѣрующему наглядно показывается существованіе самого Божества, источника жизни нашей, нашего духовнаго Солнца. Подобное доказательство, конечно, доступно только хорошему христіанину, но христіанство даетъ доступное для всѣхъ доказательство бытія Божія, лишенныхъ *внутренняго опыта* духовнаго,—доказательство истины внѣшнее, *историческое*: такое свидѣтельство о бытіи Бога дано міру явленіемъ Бога во плоти въ лицѣ Іисуса Христа. Есть Богъ, потому что дѣйствительно существуетъ Христосъ евангелія!... Такимъ образомъ истина бытія Божія основанія свои имѣетъ въ двоякомъ опытѣ: во *внѣшнемъ*, для всѣхъ доступномъ, и во *внутреннемъ*, принадлежащемъ христіанамъ. Но такою она дѣлается только въ христіанствѣ.

3. Содержаніе идеи Бога или христіанское ученіе о Богѣ (§ 16).

Узнавши о бытіи Божіемъ, человѣкъ въ религіозномъ познаніи долженъ пойти далѣе, потому что недостаточно имѣть идею о бытіи Бога, надо имѣть правильное понятіе о Богѣ: иныя понятія здѣсь равносильны отрицанію бытія Божія. Точное и полное выраженіе и раскрытіе присущей всѣмъ идеи о Богѣ, или познаніе Его существа, составляетъ вторую ступень нашего религіознаго знанія. Для естественной религіозной мысли, какъ показываетъ это ея исторія въ философіи и религіяхъ, эта задача (полное и точное логическое опредѣленіе содержанія всѣмъ присущей идеи о Безусловномъ Существѣ) была и продолжаетъ быть непосильной по самому существу дѣла, вслѣдствіе невозможности для ограниченнаго разума обнять собою всю необъятную полноту содержанія идеи о Безконечномъ Существѣ, „живущемъ во свѣтѣ неприступномъ, его же никто-же видѣлъ есть отъ человѣкъ, ниже видѣти можетъ“. (1 Тмѳ. VI, 16). Если и земное, близкое къ себѣ, человѣкъ знаетъ только отчасти, то тѣмъ болѣе онъ не можетъ проникнуть умомъ своимъ въ высшую надземную сферу бытія сверхчувственнаго и безграничнаго. Правда, естественная мысль въ познаніи о Богѣ въ лицѣ платоновской философіи приблизилась даже къ богооткровенному христіанскому понятію, но все-таки это знаніе, какъ знаніе несовершеннаго и способнаго къ заблужденіямъ ума, не имѣло подъ собою твердой почвы и оставляло всегда мѣсто сомнѣніямъ. Не даромъ у самого Платона, отъ имени Сократа, сказано, что Бога, Отца и Зиждителя всего, познать не легко, а познавши—не легко и даже небезопасно философу возвѣстить о Немъ людямъ безъ обладанія непререкаемымъ Божественнымъ авторитетомъ истины *). Даже въ Ветхозавѣтномъ Божественномъ откровеніи Бога людямъ уче-

*) Въ *Тимеѣ*, ср. *Іустина Философа*. Апол. II, 10.

ніемъ о Немъ пророковъ и другихъ святыхъ мужей не устранялась вполнѣ громадная бездна между Безконечнымъ, живущимъ во свѣтѣ неприступномъ, и конечнымъ. Бездна эта устранена пришествіемъ на землю Бога воплотившагося: Безграничное является и приближается къ ограниченному подъ прикрытіемъ человѣческаго естества и становится ему доступно и понятно. *Бога никто не видалъ никогда, Единородный Сынъ, Сущій въ нѣдрѣ Отчемъ, Онъ явилъ* (Ев. Іо. I, 18). *Видѣвшій Меня, видѣлъ Отца*, говоритъ Самъ Іисусъ Христосъ (Іо. XIV, 9—10; см. еще XV, 6—7; VIII, 19; XVII, 6, ср. Евр. I, 3). Только во Христѣ Богъ, насколько возможно, становится доступенъ знанію и потому „никто не приходитъ къ Отцу“ безъ посредства Христа, Имъ основаннаго христіанства (Іо. XIV, 6). Евангеліе—единственная лѣствица къ Богу. Здѣсь мы восходимъ къ познанію Его 1) путемъ ученія о Богѣ, принесеннаго намъ Іисусомъ Христомъ и 2) созерцаніемъ Бога въ Лицѣ Іисуса Христа, этого „Сіянія славы Отчей и образа Ипостаси Его“.

Все, что открылъ намъ Христосъ о Богѣ въ ученіи и Личности Своей, все евангельское ученіе о Богѣ можетъ быть выражено до нѣкоторой степени въ цѣльномъ понятіи о Богѣ и передано въ одной слѣдующей краткой, но точной формулѣ: *Богъ есть непостижимый въ существѣ Своемъ безпредѣльный Тріединый Духъ, открывшій Себя намъ въ твореніи и промышленіи всемогущею и высочайше разумною Любовью* (Іо. IV, 24; 2 Кор. III, 17; 1 Іо. IV, 8). Въ этой формулѣ христіанскаго ученія о Богѣ ясно выдѣляется въ качествѣ главнаго и существеннаго ядра его понятіе о Богѣ, какъ *безпредѣльномъ Духѣ*. Понятіемъ этимъ выражается, насколько возможно, то, что относится къ существу Бога и изъ чего вытекаютъ или по крайней мѣрѣ въ связи съ чѣмъ стоятъ всѣ прочія части ученія о Богѣ (о Троичности Лицъ въ Богѣ при единствѣ существа и ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ и промыслителѣ міра).

И такъ, въ христіанскомъ ученіи Богъ есть Духъ безпредѣльный по существу Своему. Этимъ понятіемъ со всею возможною, доступною намъ, полнотою обнимается все со-

держаніе присущей намъ идеи о Богѣ, Безконечномъ Существѣ. Непосредственному естественному религіозному сознанію Богъ открывается съ двухъ сторонъ: какъ Существо безконечно—противоположное твари, и какъ Существо отчасти близкое ей въ человѣкѣ, аналогичное человѣческому существу. Богъ противоположенъ міру; глубокую бездну между Нимъ и міромъ полагаютъ такія свойства Его, какъ самобытность, независимость etc.,—безпредѣльное совершенство вообще. Съ другой стороны въ Богѣ есть нѣчто не чуждое намъ. Обыкновенно въ естественномъ религіозномъ сознаніи, въ зависимости отъ субъективныхъ условій, воспринимается полнѣе или даже исключительно только одна изъ этихъ сторонъ: или безпредѣльность, или близость Бога къ твари,—и въ обоихъ этихъ случаяхъ религіозное сознаніе впадаетъ въ крайности, а религіозное развитіе принимаетъ ложное направленіе. Когда сознаніемъ по преимуществу воспринимается первая сторона въ Богѣ и Божественное Существо сознается болѣе въ аттрибутахъ Своей премірности, то, естественно, человѣческому сознанію Богъ является Существомъ, которое чуждо, далеко отъ міра, ему противоположно, а господствующимъ чувствомъ въ такомъ складѣ религіознаго сознанія, дающимъ тонъ всей религіозной жизни, становится страхъ и трепетъ передъ Богомъ,—тотъ страхъ, который всегда переживаетъ и переживалъ человѣкъ въ своемъ удаленіи отъ Бога и который составляетъ господствующую черту языческаго религіознаго настроенія. Здѣсь именно, при такомъ одностороннемъ направленіи сознанія, открывается благопріятная почва для развитія *деизма*, одного изъ патологическихъ типовъ въ развитіи религіознаго сознанія (деизмъ признаетъ Бога Творцемъ, но отвергаетъ Его промыслительную близость къ міру). Когда сознаніемъ болѣе или единственно воспринимается та сторона въ Божественномъ Существѣ, которой Оно близко къ намъ, то религіозное сознаніе впадаетъ въ другую крайность—*пантеизма*, крайняго сближенія, отождествленія и смѣшенія Бога съ міромъ и особенно съ человѣкомъ, ибо человѣкъ вездѣ въ пантеизмѣ признается высшимъ проявленіемъ Бога, „Его ро-

домъ", Его частью. Типическую форму этого патологическаго типа въ развитіи религіознаго сознанія даетъ не древнее, а новое язычество—въ философіи европейской, воспріявшей по своему идею евангельскую о близости Бога (Спиноза, Гегель, Фихте, Шеллингъ etc.). Христіанское ученіе о Богѣ, какъ безпредѣльномъ Духѣ, ставитъ насъ выше этихъ болѣзненныхъ крайностей естественнаго религіознаго познанія о Богѣ, когда объединяетъ своимъ понятіемъ о Богѣ, какъ Духѣ безпредѣльномъ, въ одно цѣлое обѣ стороны Божественнаго Существа.

Устраняя для естественной религіозной мысли возможность *пантеизма* и *деизма*, христіанское понятіе о существѣ Божественномъ, какъ Духѣ безпредѣльномъ, тѣмъ самымъ дѣлаетъ возможными и необходимыми въ ученіи о Богѣ и всѣ дальнѣйшія черты, указанныя выше въ христіанской формулѣ ученія о Богѣ. Если отсюда, изъ этого понятія, не вытекаетъ прямо ученіе о Троичности лицъ въ Богѣ, то оно стоитъ въ тѣсной связи съ нимъ, такъ что христіанское понятіе о Богѣ, какъ безпредѣльномъ Лицѣ, и догматъ о св. Троицѣ взаимно другъ друга обусловливаютъ и поддерживаютъ. Теизмомъ или христіанскимъ понятіемъ о Богѣ, какъ безпредѣльномъ премірномъ Лицѣ, предполагается ученіе о Троичности Лицъ въ Богѣ, какъ его основаніе и опора. Сущность этого ученія заключается въ томъ, что Божество отъ вѣчности въ Себѣ Самомъ имѣетъ внутреннюю безконечную полноту жизни и дѣятельности во взаимообщеніи постасномъ, откуда вытекаетъ возможность представить себѣ премірное личное Существо, ненуждающееся въ мірѣ, какъ орудіи или средѣ для Своего проявленія и жизни. Но если нѣтъ для Бога внутренней необходимости въ мірѣ, то міръ можетъ быть не совѣчнымъ Богу и является возможность для ученія о происхожденіи міра во времени путемъ творенія. Такимъ образомъ, и понятіе о Богѣ, какъ о Творцѣ міра, а не душѣ или имманентной Силѣ его, стоитъ въ связи съ теизмомъ. Еще тѣснѣе связь съ нимъ ученія о Промыслѣ Божіемъ, отрицаніе котораго въ деизмѣ, признающемъ Бога

личнымъ безпредѣльнымъ Духомъ, есть лишь недоразумѣніе и непослѣдовательность. *)

Достоинства *теизма* яснѣе выступаютъ при сравненіи его съ пантеистическимъ воззрѣніемъ. *Пантеизмъ* представляетъ Божество имманетнымъ міру на подобіе силы, въ сокровенныхъ нѣдрахъ которой покоится все существующее, дѣйствующей и проявляющейся въ мірѣ на подобіе души, заключенной въ тѣлѣ. Міръ это видимая сторона въ Богѣ, Богъ—это невидимое міра, его сокровенная сторона,—та таинственная бездна бытія, изъ которой все возникаетъ и въ которую все возвращается. Пантеизмъ имѣетъ троякаго рода недостатки, когда смѣшиваетъ Бога съ міромъ и обезличиваетъ Его. 1) Съ точки зрѣнія идеи о Богѣ, какъ Существѣ Всесовершенномъ, Божество необходимо мыслить Существомъ духовнымъ, т. е. живымъ и личнымъ. Здравое сознаніе человѣчества въ оцѣнкѣ сравнительнаго достоинства предметовъ и явленій природы отдаетъ предпочтеніе духовному передъ матеріальнымъ, личному передъ безличнымъ. Безпредѣльное Существо, создавшее человѣка, тѣмъ болѣе необходимо мыслить Личнымъ Существомъ. Но пантеизмъ утверждаетъ, что безконечное не можетъ постигаться подъ какою-либо частною формою, а также и подъ формою личности, не переставая быть безконечнымъ, т. е. всеобъемлющимъ и безпредѣльнымъ: его можно мыслить подъ общею неопредѣленною формою міровой субстанціи. Въ основѣ этого соображенія лежитъ крупная ошибка, касающаяся пониманія совершенства вообще. Пантеизмъ мыслитъ совершенство чисто количественно, экстенсивно, а не качественно или интенсивно: Безконечное безконечно для него лишь потому, что оно вмѣщаетъ въ Себѣ все существующее и возможное бытіе, а не потому, что Оно по качеству или содержанію Своего бытія есть безконечная полнота бытія, всяческаго совершенства. Съ точки зрѣнія здраваго религіознаго сознанія, Бога можно мыслить какъ Существо безпредѣльное, лишь трансцедентнымъ (премірнымъ): всякое смѣшеніе или сліяніе Бога съ міромъ есть оскорбленіе здраваго религіознаго чувства. Отрицая Бога личнаго и живого, пантеизмъ отрицаетъ ре-

*) См. разъясненіе этой связи догматовъ о Промыслѣ Божіемъ, о твореніи и о св. Троицѣ съ понятіемъ о Богѣ, какъ безпредѣльномъ Духѣ, въ I, 155—159, 166—167, 172, 329, 380, 390—392 (=Апологет. изд. 2, Кіевъ 1869, т. I, стр. 155—159 etc)

лигію, которая есть стремленіе человѣка къ живому общенію съ Богомъ живымъ; пантеизмъ отрицаетъ религію, отрицая въ Богѣ даже тѣ совершенства, какія принадлежатъ ограниченнымъ существамъ (личность, разумъ, свобода), но пантеизмъ отрицаетъ въ Богѣ не только это, но и всякое опредѣленное содержаніе, опредѣленныя качества, сводя Его на что-то немыслимое, ἄλογον. 2). Уничтожая истинное понятіе о Богѣ, пантеизмъ противорѣчитъ и правильному понятію о мірѣ: разсматривая міръ, какъ жизнь Божества, онъ отрицаетъ его самостоятельность или, лучше, уничтожаетъ то, что называется міромъ. Для него, такимъ образомъ нѣтъ и человѣка, какъ личности или индивидуальности, т. е. существа независимаго, въ себѣ самомъ замкнутаго, какъ нѣтъ и другихъ субстанцій въ мірѣ: личность—его иллюзія, свобода—тоже иллюзія и т. д. Такимъ образомъ, не сумѣвъ объяснить явленіе (факты) опыта, свидѣтельствующія объ относительной самостоятельности міра, пантеизмъ отрицаетъ необъяснимыя явленія и все рѣшаетъ положеніемъ, которое слѣдовало бы доказать, когда утверждаетъ, что міръ, человѣкъ, свобода и проч.—иллюзія. 3) Пантеизмъ, наконецъ, есть сплошное издѣвательство надъ человѣческою логикою, нарушеніе элементарныхъ ея законовъ, напр., тождества, достаточнаго основанія. Законъ достаточнаго основанія, напр., требуетъ мыслить въ дѣйствіи не больше и не меньше, чѣмъ то заключается въ причинѣ (пропорціональность между причиною и дѣйствіемъ). Но въ пантеизмѣ ограниченный міръ выводится изъ неограниченнаго Существа, конечное приписывается безконечному (даже всякое зло и недостатки въ мірѣ); съ другой стороны, изъ причины выводится больше, чѣмъ слѣдуетъ, когда неразумное объявляется причиною разумнаго и премудраго, безличное—личнаго и безкачественное—качественно опредѣленнаго и т. п. Напротивъ, только въ христіанскомъ понятіи о Божествѣ, какъ Духѣ безпредѣльномъ, Существѣ личномъ и Живомъ, находятъ себѣ полное удовлетвореніе и здравый разумъ, и всѣ религіозныя стремленія, вытекающія изъ здраваго религіознаго чувства. Стремленіе разума найти достаточное объясненіе для существующаго въ мірѣ порядка полное удовлетвореніе получаетъ въ христіанскомъ ученіи о Разумной Первопричинѣ всего сущаго. Религіозное чувство, указывающее человѣку въ Божествѣ Существо всесовершеннѣйшее, источникъ истиннаго, прекраснаго и добраго, только въ христіанскомъ ученіи о Богѣ можетъ находить себѣ полное удовлетвореніе: существо

мертвое, глухое къ нашимъ мольбамъ, неспособное намъ отвѣтить и насъ понять, чуждое намъ, не можетъ быть предметомъ религіозныхъ стремленій человѣка, и истинная религія немыслима безъ вѣры въ живого личнаго Бога. Однимъ словомъ, Богъ, по ученію христіанскому, а) есть, по Своей духовности, такое Существо, съ Которымъ человѣкъ, какъ существо разумное, можетъ входить въ живое общеніе, б) по Своей безпредѣльности есть Существо, заключающее въ Себѣ въ безпредѣльной полнотѣ и степени все, что требуется для совершенства и блаженства человѣка.

ОТДѢЛЕНІЕ
II.
О ВСЕЛЕННОЙ.

---

1. Происхожденіе міра (§ 17).

Научное рѣшеніе вопроса о началѣ міра мы находимъ въ извѣстной космогонической Канто-Лапласовской теоріи, дополненной Цöлльнеромъ. Правильное отношеніе къ этой теоріи возможно лишь въ томъ случаѣ, если мы будемъ видѣть въ ней только *гипотезу*, по существу самаго дѣла неизбѣжную, потому что тутъ наука выходитъ за предѣлы неблюденія и опыта,—говоритъ о томъ, чего она не видѣла, а потому довольствуется предположеніями, лишь бы они не противорѣчили ея твердымъ положеніямъ и хорошо объясняли факты. Поэтому, въ данномъ случаѣ вопросъ долженъ быть поставленъ такъ: можно-ли признать за Канто-Лапласовской теоріей значеніе хорошей научной гипотезы, или нѣтъ?

По этой гипотезѣ дѣло представляется такъ. Вѣчная матерія наполняетъ вселенную въ видѣ газообразной массы въ состояніи каленія и неподвижнаго равновѣсія; это—хаосъ, который, кажется, такъ и долженъ былъ бы оставаться хаосомъ безъ возможности перехода въ формы, ибо никакой Духъ Божій не носился надъ нимъ... Но совершается непонятное чудо, противное законамъ мысли и физики: въ этой, отъ вѣчности неподвижной, неизмѣнной хаотической массѣ

начинается измѣненіе. Какъ представить себѣ это начало въ безначальномъ, этотъ моментъ или начало времени въ вѣчности? Какой скачекъ!! Вопреки закону Маріотта газообразная масса въ состояніи каленія не разширяется, благодаря отталкиванію частицъ, а сгущается. Впрочемъ, возможнымъ это дѣлаетъ первая перемѣна въ космическомъ веществѣ: его охлажденіе (совершенно необъяснимое въ *вѣчной* матеріи, заблагоразсудившей вдругъ почему-то охлаждаться). Матерія вслѣдствіе охлажденія сгущается, начинаютъ входить въ химическое соединеніе разрозненные элементы матеріи,—является молекулярный процессъ, движеніе въ массѣ; образуются различія въ плотности ея частей, а это влечетъ за собою потерю равновѣсія внутри массы: по мѣстамъ открывается въ ней и постепенно распространяется на всю массу движеніе (плотныя притягиваютъ легкія части), вся масса приходитъ во вращательное движеніе, принимаетъ форму шара, у полюсовъ сплющеннаго. Вслѣдствіе развитія центробѣжной силы отрываются отъ шара по экватору кольца, которыя разрываются и сами въ свою очередь выдѣляютъ отъ себя новыя части, становясь каждое солнцемъ своей планеты. Доказательства: 1) несомнѣнно констатированное охлажденіе земли и другихъ планетъ нашей солнечной системы; 2) всѣ планеты движутся почти въ одной экваторіальной плоскости солнца, 3) по одному направленію отъ запада къ востоку; 4) всѣ шарообразны, 5) плотность ихъ уменьшается по мѣрѣ удаленія отъ солнца etc. Гипотеза противорѣчитъ фактамъ: 1) не объясняетъ образованія *кометъ*, ни ихъ формы, ни ихъ движенія—по параболамъ; 2) есть движенія обратныя у спутниковъ Урана и Нептуна отъ востока къ западу. Космогонія оставляетъ мысль неудовлетворенною: 1) самое начало матеріи необъясняется; 2) необъясняется мудрое устройство міра, а ссылки на случай—не объясненіе. Удовлетворительное объясненіе даетъ книга Бытія. 1) Есть хаосъ тоже, но его происхожденіе показано (*бара*), образованіе—тоже объяснено: надъ хаосомъ носился Духъ Божій и Разумъ привелъ его въ порядокъ. 2) Допускается дѣйствіе и силъ природы, но дѣло представляется удовле-

творительнѣе. Многими выраженіями Библіи не отрицается посредство въ образованіи міра производительныхъ силъ и элементовъ природы, созданныхъ Богомъ; такъ тамъ говорится: „да произраститъ земля зелень, траву...“ (ст. 11), „да произведетъ вода пресмыкающихся, душу живую“ (ст. 20), „да произведетъ земля душу живую, скотовъ, гадовъ...“ (ст. 24) и др. Такимъ образомъ Библія отнюдь не отрицаетъ участія естественныхъ силъ и элементовъ природы въ дѣлѣ образованія міра, но она вноситъ поправку указаніемъ на то, что дѣйствовавшіе въ образованіи міра естественные элементы постоянно пребывали подъ руководствомъ ихъ направлявшей Верховной Разумной Силы; поэтому о мірѣ нельзя сказать, что онъ образовался самъ. 3) Исторія шестидневнаго творенія не даетъ поводовъ и далѣе для какихъ-либо серьезныхъ недоразумѣній: она сходится съ геологіею въ указаніи порядка въ появленіи тварей на землѣ. Шестидневное твореніе міра представляетъ собою постепенное восхожденіе отъ низшихъ къ высшимъ формамъ бытія до человѣка включительно; съ другой стороны, онѣ являются въ генетической послѣдовательности физическихъ условій своего существованія, что разсматриваютъ геологія и палеонтологія. А нѣкоторыя возраженія о появленіи свѣта раньше солнца сами собою устраняются, напр., указаніе на происхожденіе солнца и луны въ 4-й день, а не раньше самой земли, какъ слѣдуетъ по научнымъ космогоническимъ гипотезамъ: въ Библіи говорится лишь о появленіи свѣтилъ этихъ *относительно* или *для* земли, а не безусловно. Если есть какой-либо пунктъ серьезнаго различія между библейскою космологіею и научною, требующій примиренія болѣе другихъ, то это, конечно, ученіе Библіи о шестидневномъ происхожденіи земли, въ противоположность геологіи, приписывающей многомилліонный возрастъ землѣ, а не тѣ дѣтскія возраженія, которымъ часто безъ нужды много удѣляется вниманія (въ родѣ того, какимъ образомъ могли быть свѣтъ, день и растенія раньше солнца и т. п.). Но возможно и въ христіанскомъ богословіи существуетъ также научно-геологическое пониманіе дней творенія въ смыслѣ неопредѣленно-продолжительныхъ эпохъ, от-

стаивающее себя противъ буквальнаго пониманія дней творенія на богословской почвѣ не съ меньшею энергіею и основательностью, чѣмъ это послѣднее. Вообще въ богословіи вопросъ о днѣ творенія есть вопросъ открытый. Болѣе возраженій дѣлаетъ *астрономія*, но при неправильномъ взглядѣ на бытописаніе какъ 1) руководство по астрономіи и 2) въ частности, какъ на космогонію, руководство по космогоніи, а не геогонію. Неправильно предположивъ въ библейскомъ повѣствованіи о началѣ міра отсутствующую въ немъ цѣль — изложить исторію всего міра легко, конечно, найти въ немъ, или лучше, неправильно приписать ему недостатки, напр., неполноту, пробѣлы, неточность языка или терминологіи, а принявъ въ точномъ значеніи его простой языкъ (разговорный), не трудно приписать библейскому повѣствованію о началѣ міра въ качествѣ его основы астрономическое воззрѣніе на міръ, принадлежащее простому чувственному воззрѣнію, такъ называемому геоцентризму. Бытописаніе имѣетъ не научно-теоретическую цѣль удовлетворенія нашей любознательности полною и подробною картиною происхожденія всего видимаго міра (Господь предоставилъ это уму, какъ работу ему посильную), но нравственно-религіозную и, слѣдовательно, практическую цѣль: указать на происхожденіе и зависимость всего существующаго отъ Всемогущаго и Всеблагаго Бога, какъ единственной его причины и основанія и, такимъ образомъ, установить правильное воззрѣніе на природу и все существующее, что необходимо въ интересахъ самой религіи, а слѣдовательно и духовной жизни человѣка. Библейское повѣствованіе о началѣ міра ничего не потеряло-бы, если-бы даже указали въ немъ неточность и погрѣшности въ области, подлежащей вѣдѣнію естественнаго человѣческаго разума: оно оставалось-бы непогрѣшимымъ въ своей религіозно-нравственной сферѣ. Библія при томъ предоставляетъ полное право сказать свое компетентное слово наукѣ въ подлежащей ея вѣдѣнію области естествознательныхъ вопросовъ, а въ томъ числѣ—даннаго вопроса о началѣ и способѣ образованія міра: самою Библіею сказано въ этомъ отношеніи немного и сказанное ею не вездѣ обладаетъ безспорною

ясностью—во первыхъ; (ср. 2 Пет. III, 16) во-вторыхъ, возможность и необходимость естественно-научнаго изслѣдованія вопроса предполагаются допущеніемъ Библіи участія естественныхъ факторовъ въ мірообразовательномъ прецессѣ, подъ воздѣйствіемъ лишь всенаправляющаго Верховнаго Разума.

2. Происхожденіе человѣка и его мѣсто въ природѣ (§ 18).

Естественная религіозно-философская мысль въ ученіи о человѣкѣ всегда шла и идетъ по двумъ направленіямъ: въ одномъ направленіи человѣкъ возводится на высоту Бога или обоготворяется и такимъ образомъ чрезмѣрно возвышается, въ другомъ человѣкъ низводится на степень скота и чрезмѣрно унижается. Сообразно съ этимъ и всѣ ученія религіозно-философскія, несмотря на свое разнообразіе, могутъ быть сведены къ двумъ основнымъ или кореннымъ типамъ. Человѣку приписывается одинаковыя происхожденіе и природа съ Богомъ, человѣческая родословная и теогонія смѣшиваются, такъ-что люди въ буквально-тѣсномъ значеніи слова становятся „родомъ Божіимъ“—„Мы и родъ Его“ (Дѣян. Ап. XVII, 28). Это первый типъ. Выраженіе свое онъ находитъ въ религіозныхъ миѳахъ и сагахъ о происхожденіи людей, народовъ и всего человѣчества отъ боговъ; въ обоготвореніи или культѣ героевъ, царей (напр., императорскомъ культѣ въ Римѣ, начавшемся еще обоготвореніемъ Цезаря и продолжавшемся включительно до Діоклитіана), лицъ царской фамиліи (напр., Друзиллы, сестры Калигулы, Ливіи, бабки Клавдія) и частныхъ лицъ (напр. апоѳеоза Антиноя въ царствованіе Адріана, дочери Цицерона самимъ Цицерономъ и др.). Чистѣйшее свое выраженіе мысль эта получила въ греко-римской антропоморфической религіи, отождествляющей человѣка съ Богомъ. Кромѣ того, она вообще принадлежитъ всѣмъ религіознымъ и философскимъ пантеистическимъ системамъ.

Соотвѣтственно второму направленію естественной мысли въ ученіи о человѣкѣ, начало человѣка указывается въ са-

момъ лонѣ природы, общей матери всего существущаго, наравнѣ со всѣми тварями земными, наравнѣ со скотами; человѣкъ всецѣло и вполнѣ мыслится произведеніемъ природы и частью ея, какъ и все въ ней существующее. Въ человѣкѣ не признается ничего, что выдѣляло бы его изъ ряда другихъ тварей въ качествѣ совершенно отличной по существу и особенной твари: въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ тварей земли человѣкъ есть совершеннѣйшая ея тварь, и только эта *количественная*, а не *качественная* разница можетъ быть указана между человѣкомъ и животнымъ. Воззрѣніе это наибольшее развитіе получило не столько въ религіозныхъ, сколько въ философскихъ ученіяхъ древности и нашего времени, а въ дарвинизмѣ оно завершается ученіемъ о животномъ происхожденіи человѣка.

Односторонность этихъ двухъ крайнихъ воззрѣній на происхожденіе и природу человѣка сразу очевидна для здраваго разума: опытъ не даетъ опоры этимъ воззрѣніямъ и ведетъ къ среднему примирительному. Человѣкъ безмѣрно *выше* всего въ природѣ по Божественной сторонѣ своей природы, но при всемъ томъ, онъ не *внѣ* природы, поскольку связанъ съ нею и принадлежитъ ей другою стороною своего существа—тѣломъ. Человѣкъ—высшая земная тварь не только по степени своего совершенства или въ *количественномъ* отношеніи, но и по *качеству* своей природы: своею духовною стороною отъ противостоитъ природѣ, какъ начало новаго высшаго бытія; въ то же время низшею стороною своего бытія онъ связанъ съ природою, какъ и все въ ней. Въ концѣ концовъ человѣкъ есть гражданинъ неба и земли и, заключая въ себѣ всѣ элементы всего существующаго въ двухъ его видахъ—духа и матеріи, онъ есть сокращеніе всего міра, онъ есть какъ-бы малый міръ (микрокозмъ). Но такого, чуждаго недостатковъ естественныхъ теорій, воззрѣнія мы нигдѣ не находимъ, кромѣ Библіи. Все, кромѣ человѣка, Богъ творитъ изъ ничего однимъ словомъ Своимъ; но передъ сотвореніемъ человѣка происходитъ совѣщаніе (1, 26), а самое сотвореніе совершается не однимъ словомъ, но и сопровождается дѣйствіями (2,7). Всѣмъ этимъ *наглядно* выражается идея о

важности творенія и несравненномъ превосходствѣ новаго творенія (человѣка) передъ всѣми другими тварями; но всего болѣе и въ особенности она выражается въ сотвореніи человѣка по образу и подобію Божію (1, 26—27), которые даны единственно только человѣку. Всѣ преимущества человѣка передъ другими тварями, напр., передъ ближайшими къ нему,— передъ животными, связаны именно съ образомъ Божіимъ или съ душею, въ которой начертанъ образъ Божій; душа (дыханіе жизни) сообщается человѣку непосредственно отъ Бога, какъ бы вдыхается въ него Богомъ или изводится изъ Него въ человѣка (символъ божественности души), между тѣмъ какъ по тѣлу человѣкъ подобенъ всѣмъ животнымъ и одинаково съ ними созданъ изъ земли (2,7, 19). Тѣломъ онъ принадлежитъ землѣ, т. е. сполна подчиненъ всѣмъ законамъ, дѣйствующимъ въ природѣ, и въ тѣлесномъ отношеніи онъ— земля, т. е. состоитъ изъ тѣхъ же стихій, какъ и всѣ другія твари земныя; но душа, вдохнутая Богомъ, возвышаетъ человѣка надъ природою и препятствуетъ ему существовать въ качествѣ простой составной части цѣлаго природы, каковою являются животныя, дѣлая его членомъ міра сверхчувственнаго—неба (Б. III, 19; Еккл. XII, 7; Сир XVII, 1; XLI, 13).

Дарвинистическою зоологіею человѣкъ не выдѣляется изъ царства животнаго, но только поставляется во главѣ его; онъ всецѣло принадлежитъ и по природѣ, и по происхожденію животному міру въ качествѣ одного изъ животныхъ (высшихъ). Дарвинизмъ находитъ возможнымъ вести начало человѣка отъ какой-нибудь высшей переходной человѣкообразной формы, вполнѣ вымершей и затерявшейся въ пластахъ земли. Эта вымершая форма усердно, но совершенно тщетно изыскивается дарвинистами—палеонтологами, и въ настоящее время потеряна уже ими надежда когда-либо найти искомое. Между тѣмъ, обстоятельство это въ глазахъ всѣхъ понимающихъ дѣло такого рода, что оно имѣетъ рѣшающеее значеніе въ судьбахъ дарвинизма вообще и гипотезы о животномъ происхожденіи человѣка въ частности: теорія естественнаго подбора основою своею имѣетъ пред-

положеніе о крайней постепенности въ переходѣ одной формы въ другую, опытъ же указываетъ на бездну между человѣкомъ и совершеннѣйшимъ приматомъ. Гдѣ тѣ формы, гдѣ тотъ цѣлый міръ, который отдѣляетъ теперь человѣка отъ обезьяны? Очевидно также, что дарвинисты для защиты своего дѣла должны будутъ усердно сглаживать эту бездну между человѣкомъ и высшей обезьяной въ маленькія различія не больше и даже меньше, напр., тѣхъ, которыя отдѣляютъ гориллу отъ низшихъ обезьянъ. Но уже съ зоологической точки зрѣнія для безпристрастной науки различія анатомическія между обезьянами и человѣкомъ настолько значительны, что въ зоологіи отводится человѣку особый отрядъ въ отдѣлѣ приматовъ, не говоря уже о другихъ отличіяхъ. Бездна эта обусловливается собственно психическими различіями, хотя существуютъ различія и въ тѣлесномъ отношеніи между человѣкомъ и животнымъ. Различія послѣдняго рода не могутъ быть существенны (по тѣлу человѣкъ и животное одинаково принадлежатъ землѣ), но они такого рода, что указываютъ и на существенное (духовное) отличіе человѣка отъ животныхъ и на особенное положеніе его какъ въ царствѣ животныхъ, такъ и во всей природѣ вообще. Таковыми издавна почитаются: вертикальное положеніе человѣка, освобождающее ему руки, и большіе пальцы рукъ, противополагающіеся другимъ пальцамъ, дѣлающіе изъ рукъ орудіе господства надъ природою. Впрочемъ, дарвинизмъ ничего не выиграетъ, если-бы ему удалось доказать совершеннѣйшее тождество человѣка и животнаго въ тѣлесномъ отношеніи; тождество это не отрицается и догматомъ творенія, допускающимъ лишь различіе въ степени совершенства. Поэтому всѣ аргументы въ пользу животнаго происхожденія, основанные на сходствѣ тѣлесной организаціи человѣка и животнаго, должны быть признаны не попадающими въ цѣль; никакими аргументами этого рода не затрогивается существенное (качественное) различіе между человѣкомъ и животнымъ, лежащее въ иной, психической области и признаваемое серьезными учеными. Объ аргументахъ этого рода достаточно упомянуть. Еще Дарвинъ приводилъ три аргумента, которыми и теперь поль-

зуются его продолжатели. Они состоятъ въ указаніи на: 1) тождество анатомическое человѣка и обезьяны и физіологическое между человѣкомъ и всѣми животными; 2) на существованіе *рудиментарныхъ* органовъ у человѣка, т. е. мало развитыхъ и атрофированныхъ отъ неупотребленія органовъ, прежде развитыхъ, какъ сосцы у мужчины, волосы головы и т. п. (упускается изъ виду, что безапелляціоннымъ признаніемъ этихъ органовъ рудиментарными, рудиментарность которыхъ слѣдовало бы впередъ доказать, предполагается самая гипотеза рѣшенною истиною); на 3) сходство зародыша человѣческаго въ начальныхъ фазисахъ съ животными зародышами и на то *мнимое*, наукою отвергнутое, обстоятельство, что будто человѣческій зародышъ въ своемъ развитіи послѣдовательно проходитъ черезъ всѣ формы животнаго царства отъ зоофита до млекопитающаго. Въ качествѣ единственной опоры ученія дарвинизма о происхожденіи человѣка отъ животныхъ остается въ концѣ концовъ теорія естественнаго подбора, имѣющая въ наукѣ весьма сильныхъ противниковъ. Во всякомъ случаѣ эта теорія въ наукѣ имѣетъ значеніе не больше того, какое можетъ принадлежать гипотезѣ вообще, а многими она не принимается даже и какъ хорошая научная гипотеза (Клодъ Бернаръ, Жоффруа Сентъ-Илеръ, Ляйэль, Вирховъ, Милльнъ Эдварсъ, Негели, Катрфажъ, Страховъ, Н. Я. Данилевскій etc).

Человѣкъ и животное (въ психическомъ отношеніи). Слово Божіе не отрицаетъ души у животнаго и приписываетъ ее какъ человѣку, такъ и животному, но оно утверждаетъ существенное различіе между душою животнаго и душою человѣка. Указаніе на такое различіе содержится въ библейскомъ повѣствованіи о происхожденіи души животнаго изъ земли, а души человѣка отъ Бога, а также и въ различныхъ названіяхъ для души человѣка и души животнаго въ подлинномъ еврейскомъ, греческомъ и латинскомъ текстахъ Библіи. Главнѣйшими названіями здѣсь служатъ или *нефеш* (евр.). ψυχή (греч.), anima (лат.) или *рӯах*, πνεῦμα, spiritus. *Нефеш* приписывается какъ животному, такъ и человѣку; но *оно есть преимущественное названіе души животнаго;* собственно же названіе человѣческой души, особенно тамъ, гдѣ душа животныхъ и человѣка сопоставляются другъ

съ другомъ, есть *рӯах*. Св. Писаніе ограничиваетъ душу животнаго только простѣйшими психическими актами чувствованія, желанія, памяти, отчасти сужденія, чѣмъ однако далеко не исчерпывается психическое богатство человѣка. Св. Писаніе отказываетъ животнымъ въ разумѣ, называя ихъ безсловесными, въ свободѣ, въ религіи, при чемъ подъ разумомъ разумѣетъ не логическую способность познавательную—разсудокъ, но способность высшаго знанія, объектомъ котораго служитъ высшій духовный міръ. Указанныя различія настолько велики, что, напр., *Лактанцій* уступаетъ животнымъ всѣ человѣческія способности, исключая религіозной, и при всемъ томъ на основаніи одного этого различія настаиваетъ на существенномъ отличіи животнаго и человѣка. Но Библія заключаетъ въ себѣ достаточно данныхъ для опроверженія Декартовскаго взгляда на животныхъ, отказывающаго имъ даже въ простомъ чувствѣ боли и считающаго ихъ автоматами. Животнымъ приписываются чувства *благодарности* (Ис. I, 3), *страха* (Іов. XXXVI, 33), *боли*, *страданія* (Рмл. VIII, 22) и др. На этомъ основаніи мы находимъ въ Моисеевомъ кодексѣ цѣлый рядъ весьма *гуманныхъ* установленій, направленныхъ къ охраненію животныхъ и запрещающихъ въ отношеніи къ нимъ жестокость. Къ мягкому обращенію съ животными Библія призываетъ насъ указаніемъ на Промыслъ Божій, предметомъ котораго служатъ не одни люди, но и животныя; грубое обращеніе съ животными объявляется признакомъ жестокости сердца и наоборотъ. При всемъ томъ, Св. Писаніе не приписываетъ личнаго безсмертія животнымъ (Еккл. III, 18—21). На основаніи того, что о существующихъ животныхъ упоминается въ Библіи и по отношенію къ новой землѣ по концѣ міра, можно предполагать лишь безсмертіе рода или вида, а не индивидуума. Безсмертіе не требуется понятіемъ о животномъ: со смертію каждаго индивида родъ ничего не теряетъ, уменьшаясь лишь въ числѣ экземпляровъ, опять возстановляемомъ, другое дѣло смерть человѣка, т. е. существа единственнаго въ своемъ родѣ, ни въ комъ изъ другихъ не повторяющагося: смерть его производитъ въ родѣ невознаградимую убыль. Поэтому встрѣчающіяся въ литературѣ мнѣнія объ индивидуальномъ безсмертіи животныхъ не имѣютъ за себя основаній въ Библіи. *)

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

3. Вселенная, какъ царство Божіе, или христіанское ученіе о цѣли творенія видимаго міра и человѣка (§ 19).

Вопросъ о цѣнности или о смыслѣ личной жизни по времени предшествуетъ вопросу о цѣли или смыслѣ всего существующаго; но правильное его рѣшеніе возможно лишь въ связи съ послѣднимъ вопросомъ. Такую связь двухъ этихъ вопросовъ легко показать на примѣрахъ. Такъ пессимизмъ отрицаетъ смыслъ и цѣнность личной жизни потому, что отрицаетъ смыслъ всего мірового процесса, всякаго бытія вообще. Научно-эволюціонная этика путается въ опредѣленіи смысла или цѣнности жизни и тщетно старается достигнуть здѣсь успѣха. Причина понятна: научная этика стоитъ на почвѣ эволюціи, гдѣ не можетъ быть рѣчи о *цѣли* въ точномъ смыслѣ этого слова. Весь міровой процессъ не направляется никакою разумною Силою, а потому встрѣчающіяся въ опытѣ явленія цѣли и разумности представляютъ собою ни больше, ни меньше какъ только случайный результатъ механическаго дѣйствія силъ природы. Съ точки зрѣнія науки, опирающейся на принципъ эволюціи, какъ свой базисъ, можно признать въ природѣ закономѣрное движеніе впередъ, но безцѣльное и безсмысленное, самодовлѣющее движеніе, никого и ничего не имѣющее въ виду. Только съ признаніемъ разумной причины міра становится возможнымъ говорить о цѣли или смыслѣ человѣческой жизни и міра вообще, т. е. на почвѣ религіозной. Какая же цѣль сотворенія міра? Вопросъ этотъ надежно можетъ быть разрѣшенъ только Божественнымъ Откровеніемъ. Только при свѣтѣ этого откровенія мы можемъ избѣжать ошибокъ, въ которыя всегда впадала и впадаетъ естественная мысль въ рѣшеніи вопроса о цѣли или о смыслѣ міра. Здѣсь нерѣдко встрѣтить ученія, по которымъ міръ представляется дѣломъ случая и неразумнаго произвола со стороны Божественнаго Существа. Въ самыхъ грубыхъ языческихъ религіяхъ Богъ творитъ міръ безъ всякаго разумнаго побужденія, единственно отъ избытка въ Себѣ творческаго могущества; здѣсь Богъ является существомъ

неразумнымъ, а міръ—Его игрушкою и забавою. Въ особенности крѣпко держится въ естественныхъ религіяхъ и философіи пантеистическое рѣшеніе вопроса. Пантеизмъ считаетъ твореніе міра дѣломъ необходимости для Бога: безъ міра, т. е. проявленія во внѣ, не можетъ существовать Божество. Такимъ образомъ міръ, по ученію пантеизма, сотворенъ не свободно, но по необходимости или по нуждѣ. Это противорѣчитъ понятію о Богѣ, какъ Существѣ всесовершеннѣйшемъ и потому всеблаженномъ: Богъ, какъ имѣющій въ Себѣ всю полноту бытія и блаженства, не можетъ нуждаться въ чемъ-либо, и міръ ничего не можетъ прибавить къ внутренней полнотѣ Божественнаго Существа. Богъ *не отъ рукъ человѣческихъ пріемлетъ, требуя что, Самъ дая всѣмъ животъ и дыханіе и вся* (Д. А. XVII, 25). Но въ такомъ случаѣ какъ міръ можетъ быть дѣломъ разумнымъ, если имъ ничего не прибавляется къ существовавшей до него и безъ него полнотѣ бытія въ Богѣ? зачѣмъ было создавать то, безъ чего можно обойтись? Но нѣтъ надобности думать, что всякое излишнее и необходимое бытіе, а также дѣйствія не необходимыя и безразличныя вмѣстѣ съ тѣмъ неразумны и потому не имѣютъ права на осуществленіе; въ противномъ случаѣ жизнь человѣка утратила бы полноту и энергію, сообщаемыя ей постояннымъ стремленіемъ человѣческой воли къ расширенію сферы жизни и дѣятельности за предѣлы неизбѣжно-или безусловно—необходимаго; тогда жизнь была-бы сведена къ тѣмъ простымъ и элементарнымъ формамъ, какія она имѣетъ, напр., у дикарей. Въ излишнемъ или сверхдолжномъ находитъ себѣ выраженіе избытокъ творческой энергіи воли человѣческой. Если нѣтъ предѣловъ или рамокъ для творчества человѣческой воли (обнаруживающейся по преимуществу въ области искусства и нравственной области,—въ области свободы, любви), то гдѣ предѣлы безконечному творчеству безпредѣльнаго ума безпредѣльно-совершеннаго Художника вселенной?

По ученію христіанской религіи Богъ есть любовь, и воля Его направляется въ Своей дѣятельности началомъ любви по преимуществу; поэтому съ рѣшительностью можно утверж-

дать, что въ сотвореніи міра, Богъ, не нуждающійся ни въ чемъ, не ставилъ Самого Себя послѣднею цѣлью, а міръ— средствомъ для Себя, какъ то наблюдается въ эгоистической волѣ людей. Благость или любовь, проникающая Собою все Существо Божіе и сопровождающая всѣ Его дѣйствія въ отношеніи къ міру, и была единственною, для насъ мыслимою, побудительною причиною къ этому первому дѣйствію вовнѣ,—къ сотворенію міра. Въ томъ и любовь, что она всегда стремится къ самосообщенію и къ сообщенію обладаемаго ею другимъ. Выражаясь почеловѣчески, избытокъ безконечной любви Божественной, неистощимой въ концѣ концовъ, идетъ на созданіе вселенной, на произведеніе бытія внѣ Себя и сообщеніе ему столькихъ и такихъ благъ Своихъ, сколько и какія можетъ вмѣстить въ себя конечная тварь по самой своей природѣ.

Съ точки зрѣнія такого побужденія при твореніи міра кратко цѣль его можетъ быть формулирована такъ: цѣлью творенія міра Богъ ставитъ благо или счастіе тварей. Конечно, такая цѣль можетъ быть осуществлена въ живыхъ чувствующихъ тваряхъ—отчасти, и вполнѣ—въ разумныхъ тваряхъ. Отсюда несомнѣннымъ главнымъ предметомъ творческой дѣятельности Бога и цѣлью творенія служатъ разумныя существа, для которыхъ творится все прочее въ мірѣ, какъ средство для цѣли. Въ такой формулѣ ученія о счастіи разумныхъ тварей, какъ цѣли творенія, христіанство совпадаетъ и съ научно-этическою формулою (напр. въ этикѣ Спенсера) о счастіи, какъ цѣли или смыслѣ жизни. Но христіанство идетъ далѣе въ ученіи по этому вопросу и даетъ болѣе широкую постановку формулѣ ученія, когда дополняетъ понятіе о счастіи, какъ цѣли міра, тѣсно связаннымъ съ нимъ понятіемъ о совершенствованіи, безъ котораго нѣтъ и счастія. Этически понимаемое, счастіе не въ удовольствіи, а въ вѣрности разумныхъ тварей своей природѣ, надѣленной стремленіемъ къ безконечному совершенствованію, богоуподобленію, способностью разумнаго, свободнаго, сознательнаго усвоенія и отображенія въ себѣ свойствъ Творца или славы Его, по терминологіи школьно-богословскаго языка. Вотъ по-

чему слава Божія или прославленіе Бога въ твари и счастіе твари (разумной) на языкѣ Библіи отождествляются, и мы находимъ здѣсь множество мѣстъ, гдѣ прославленіе Бога, отображеніе Его совершенствъ въ мірѣ, считается послѣднею и высшею цѣлію творенія. Любовь Божія ставитъ при твореніи міра цѣлью благо или счастіе разумныхъ тварей; но послѣднія достигаютъ цѣли этой, когда въ благодарной отвѣтной любви къ Творцу, вложенной при твореніи въ ихъ душу, позабываютъ о себѣ, своемъ счастіи, своей цѣли, и цѣлью своего существованія ставятъ себѣ Бога, Его славу, служеніе Ему. Поэтому кратко и точно ученіе о цѣли человѣческой жизни можетъ быть формулировано такъ: *человѣкъ, какъ и все существующее, созданъ на служеніе Богу—разумное и добровольное.* Невольно и безсознательно подчиняется волѣ Божіей, намѣреніямъ Его, и неразумное, даже мертвое твореніе, слѣдуя Его законамъ. Вся вселенная есть царство воли Божіей, Богъ надъ всѣмъ царствуетъ, но разумныя твари самою своею природою призываются къ свободному служенію Богу, участію въ царствѣ Его. *Царство Божіе*, осуществляемое въ разумной твари, *есть послѣдняя и окончательная цѣль творенія міра*, потому что именно здѣсь, въ Царствѣ Божіемъ, осуществляется вполнѣ высшая цѣль міра—слава Божія отраженіе ея въ твари или наивозможно полное участіе послѣдней въ совершенствѣ, а вмѣстѣ и той полнотѣ блаженства, какія существуютъ въ Богѣ, источникѣ всяческихъ благъ. Съ этой точки зрѣнія всякая личная человѣческая жизнь получаетъ глубокій и великій смыслъ: человѣкъ здѣсь становится членомъ безконечно-великой духовной семьи, Царства Божія, обнимающаго весь разумный міръ, участвуетъ въ благахъ его и работаетъ на пользу его *).

---

*) Съ пришествіемъ Христовымъ Царство Божіе превращается въ Царство Христово, служеніе Богу въ служеніе Христу, и цѣлью личной жизни становится усвоеніе евангелія и содѣйствіе распространенію его, или, что тоже, Царствія Божія.

4. Границы міра разумной твари, или о безпредѣльности Царства Божія (§ 20).

Какъ велико Царство Божіе или тотъ міръ разумныхъ существъ, въ которомъ осуществляется высшая и послѣдняя цѣль міра—слава Божія, наивозможно—полное откровеніе Безконечнаго въ конечномъ? Кромѣ людей, въ составъ этого царства входитъ такъ наз. невидимый міръ, міръ ангеловъ, занимающихъ въ лѣствицѣ разумныхъ существъ наивысшую или самую верхнюю ступень. (Платонъ называетъ ангеловъ въ виду большаго ихъ совершенства сравнительно съ людьми духами средними между людьми и Богомъ). Это—старшіе наши братья въ Царствѣ Божіемъ, созданные Богомъ еще раньше всего видимаго, болѣе близкіе къ Богу по своей безтѣлесной духовной природѣ существа, чѣмъ мы, превосходящія насъ своими совершенствами, данными имъ при твореніи и закрѣпленными самодѣятельнымъ ихъ развитіемъ, собственными трудами въ добрѣ. Благодаря утвержденію въ добрѣ, ангелы являются носителями всего прекраснаго, добраго, чистаго, къ чему такъ тщетно стремится человѣчество. Добро стало ихъ природою, а самое имя ангела служитъ у насъ на землѣ символомъ всего добраго и свѣтлаго и напоминаніемъ о небѣ, а также и о томъ, чѣмъ могъ бы быть человѣкъ, если-бы какъ и ангелы, устоялъ въ добрѣ. Однако громадное разстояніе между нами и небожителями устраняется участіемъ всѣхъ въ разной мѣрѣ, въ Царствѣ Божіемъ, въ высочайшемъ благѣ тварей—служеніи Богу, общеніемъ съ Нимъ. Это единое благо, составляющее жизнь и цѣль всего существующаго, объединяетъ всѣ разумныя существа въ одну великую Божественную семью, тѣсно сплоченную служеніемъ единому Богу и взаимною любовью. Для любви нѣтъ далекихъ разстояній—и ангелы связаны любовію съ нами, по которой они принимаютъ участіе въ судьбахъ человѣчества, въ исторіи его искупленія, и въ судьбѣ каждой личности, какъ это видно изъ ученія объ ангелахъ хранителяхъ. Такъ-какъ число ангеловъ не можетъ умножаться черезъ рожденіе и уменьшаться черезъ смерть (Ме-

XXII, 30; Лк. XX, 35—36), то въ самомъ началѣ Богъ создалъ ихъ въ чрезвычайно огромномъ числѣ.

Раціонализмъ отрицаетъ бытіе ангеловъ. По мнѣнію раціоналистовъ, и Библія не учитъ о дѣйствительномъ бытіи ангеловъ: подъ ангелами въ Библіи слѣдуетъ разумѣть олицетвореніе дѣйствій Божественной силы и премудрости. Самъ І. Христосъ, говоря объ ангелахъ, лишь приспособлялся къ грубымъ понятіямъ своей простой среды, не раздѣляя ея суевѣрія. Но такое отрицаніе вовсе не вытекаетъ изъ какихъ-либо требованій разума, такъ какъ идея объ ангелахъ нисколько не противорѣчитъ послѣднему: она встрѣчается въ религіозныхъ ученіяхъ древняго и новаго времени, и не только здѣсь, но и въ философіи (напр. у Локка, Лейбница, Платона). Въ этой идеѣ есть стороны, удовлетворяющія требованіямъ естественнаго разума въ его познаніи о мірѣ. Бытіе ангеловъ требуется мыслью, какъ нѣчто необходимое для полноты творенія, въ которомъ мы не можемъ считать человѣка послѣднимъ и заключительнымъ звѣномъ. Въ природѣ мы видимъ тенденцію къ безконечно-восходящему, непрерывными ступенями, совершенству тварей: человѣкъ былъ-бы нелогичнымъ и неожиданнымъ перерывомъ въ этомъ стремленіи природы къ безконечно-восходящему совершенству. Безъ ангеловъ былъ-бы замѣтный пробѣлъ въ мірозданіи. Этотъ пробѣлъ въ бытіи свидѣтельствовалъ-бы о скудости или безсиліи творчества природы: творчество природы въ царствѣ разумныхъ существъ истощилось-бы, сполна исчерпавъ себя, на первомъ объектѣ своемъ,—на человѣкѣ. Но это противорѣчитъ наблюдаемой въ опытѣ неистощимой изобрѣтательности и творчеству природы, проявленнымъ, напримѣръ, въ царствѣ растительномъ особенно. Что наблюдается здѣсь, того же должно ожидать и по отношенію къ царству разумныхъ тварей. Какъ было бы бѣдно оно, если бы имѣло одного представителя себѣ въ человѣкѣ, и какъ была бы бѣдна мысль и творческая фантазія природы по сравненію даже съ человѣческими мыслью и воображеніемъ, если бы представленіе объ ангелахъ было только ихъ продуктомъ! Нельзя признать основательною ссылку раціона-

лизма на Библію въ свое подкрѣпленіе: св. Писаніе ясно учитъ о бытіи ангеловъ въ смыслѣ именно личныхъ существъ. Уже самыя названія ангеловъ въ св. Писаніи указываютъ на ихъ личность, какъ *ангелъ* (вѣстникъ), *святый стражъ*, *дѣти Божіи*, *святые*. Св. Писаніе учитъ о паденіи ангеловъ и различаетъ. такимъ образомъ, между добрыми и злыми ангелами; спрашивается, какъ представить себѣ злыя или падшія божественныя силы? Можно-ли о такихъ олицетвореніяхъ сказать, напр., что они радуются и т. п., какъ это въ Лк. XV, 10 и др.? Если-бы І. Христосъ въ Своемъ ученіи объ ангелахъ приспособлялся къ понятіямъ слушателей, то онъ невысказалъ-бы этого ученія, и при томъ съ такою опредѣленностью, передъ саддукеями, отрицавшими ихъ существованіе (Лк. XX, 36 ср. Мр. XII, 25 и Мѳ. XXII, 30; Д. А. XXIII, 8).

Исчерпывается-ли двумя этими видами, ангелами и людьми, весь разумный міръ, или есть и еще невѣдомыя намъ существа въ столь обширной вселенной,—объ этомъ Библія хранитъ полное молчаніе: она говоритъ преимущественно о человѣкѣ, отчасти—объ ангелахъ, и предоставляетъ изслѣдованіе о прочихъ—собственнымъ нашимъ догадкамъ, болѣе или менѣе вѣрнымъ, какъ всѣ наши гаданія. И такъ, совершенно естественно человѣчество искони задаетъ себѣ вышепоставленный вопросъ и, надо замѣтить, въ общемъ, въ подавляющемъ большинствѣ своихъ представителей, не хочетъ отвѣчать на него отрицательно. Доводъ, выше приведенный въ пользу бытія ангеловъ, сохраняетъ надъ его умомъ ту же логически обязательную и въ этомъ случаѣ силу, какую онъ имѣлъ раньше по отношеніи къ доказательству бытія ангеловъ. Потребность мысли не видѣть пробѣловъ въ твореніи допущеніемъ сверхъ человѣка ангеловъ не удовлетворялась бы: вѣдь громаднымъ различіемъ между нами и ангелами какъ разъ создается тотъ пробѣлъ, какой необходимо заполнить другими существами, средними, быть можетъ, между нами и ангелами. Но тутъ конечно недостаточно пробавляться желаніями и гаданіями: здѣсь надо дать голосъ на-

укѣ, также рѣшающей вопросъ о населенности видимаго міра или, по крайней мѣрѣ, планетъ нашей солнечной системы.

Вопросъ о населенности міра въ наукѣ не считается праздным вопросомъ; здѣсь—это вопросъ серьезной философской мысли, понимающей его важность для общаго міросозерцанія; его отрицательное рѣшеніе всегда стоитъ въ связи съ геоцентризмомъ и антропоцентризмомъ, которыя ставятъ человѣка и землю въ центрѣ міроздания въ виду того, что онъ есть единственно разумное существо въ мірѣ. Наука стоитъ на почвѣ геліоцентризма; естественно, поэтому, что она даетъ, въ общемъ, положительное рѣшеніе вопроса. Что касается тѣхъ аргументовъ, которые она приводитъ въ пользу возможности другихъ разумныхъ существъ и вообще жизни на другихъ планетахъ и которые, à propos, такъ хорошо сгруппированы въ соч. *К. Фламмаріона* „Многочисленность обитаемыхъ міровъ“, то изъ нихъ достаточно указать главнѣйшія: однородность химическаго состава вещества во вселенной, сходство физическихъ условій существованія на планетахъ съ земными (особенно на Марсѣ, нашемъ сосѣдѣ), присутствіе на нихъ необходимыхъ условій жизни, какъ свѣтъ, тепло, влага, воздухъ, хотя и въ новыхъ сочетаніяхъ, что можетъ обусловливать на этихъ планетахъ лишь новыя формы жизни, варіирующей уже и въ тѣсныхъ предѣлахъ нашей земли; также—отсутствіе какихъ-либо серьезныхъ преимуществъ на землѣ передъ другими планетами по отношеніи ко способности жизни.

И христіанская мысль точно такъ же, какъ и наука, не мирится съ „пустыми небесами“, Вселенная въ видѣ безконечной мертвой пустыни менѣе говоритъ намъ о совершенствѣ творенія, о могуществѣ и премудрости Творца, чѣмъ оживленная разумною тварію; такая вселенная противорѣчитъ понятію о Богѣ, Который *не есть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ* (Мѳ. XII, 27); противорѣчитъ ученію о назначеніи міра для славы Божіей, вполнѣ достигаемомъ только чрезъ посредство разумныхъ существъ. И христіанина безпредѣльная громада мертвыхъ міровъ повергаетъ въ ужасъ и недоумѣніе при мысли объ ихъ безцѣльности, незаконченности.

Вселенная не можетъ быть назначена на пользу одного человѣка; Библія ничего не говоритъ подобнаго: она говоритъ, напротивъ, только о назначеніи для человѣка одной земли (Быт. 1, 28; VIII, 21; IX, 1—2), ближайшей къ ней части видимаго міра, и вообще въ космогоніи Моисея говорится только о землѣ и о томъ, что близко къ ней. Для кого-же и для чего сотворена вселенная, можетъ быть—даже безпредѣльная, и во всякомъ случаѣ—необъятная?...

Ученіе о назначеніи всей вселенной для одного человѣка, какъ единственнаго представителя въ ней разумныхъ существъ, принадлежитъ первобытно—наивному міросозерцанію и отжившему свой вѣкъ въ наукѣ геоцентризму. Усвоеніе идеи о многочисленности обитаемыхъ міровъ въ виду этого въ христіанскомъ міросозерцаніи имѣло бы въ высшей степени благотворныя послѣдствія для вѣры и сближенія между религіею и наукою: этимъ положенъ былъ-бы конецъ безчисленнымъ нареканіямъ на христіанское ученіе и обвиненію его въ узкости и противорѣчіяхъ наукѣ; несомнѣнно тогда перестали-бы заподозривать Библію въ геоцентризмѣ и антропоцентризмѣ. Этимъ путемъ было-бы также устранено одно изъ сильнѣйшихъ возраженій, неустранимое при другихъ условіяхъ, противъ телеологіи или ученія богословія о цѣлесообразности творенія. Вопросъ, для кого и для чего могла-бы существовать необъятная громада вселенной, не можетъ быть теперь рѣшенъ, безъ оскорбленія здраваго смысла, такъ, какъ онъ рѣшался въ схоластическомъ богословіи и какъ хотѣли-бы его рѣшать и теперь наивно-вѣрующіе (—что весь міръ созданъ для человѣка!). Не можетъ быть сколько-нибудь удовлетворенъ умъ нашъ въ рѣшеніи этого вопроса ссылкою на Іов. 38, 7, гдѣ говорится, что ангелы восхвалили Господа, когда увидѣли сотворенныя Имъ звѣзды, и заключеніемъ отсюда, что созерцаніе красоты звѣзднаго міра и прославленія Бога ангелами и было цѣлью сотворенія вселенной. Несомнѣнно, красота міровъ еще болѣе пріобрѣла-бы съ сотвореніемъ для нихъ разумныхъ существъ и ангелы еще болѣе любовались-бы звѣздами, если-бы онѣ были украшены разумными существами. Встрѣчаемое въ богословіи, особенно латинскомъ, отрицаніе идеи о населенности міровъ вообще противно интересамъ вѣры и богословія. Нисколько не оправдываемое Библіею, даже осуждаемое ею, оно имѣетъ дѣйствительныя свои основанія и источникъ въ непрекратившемся еще вліяніи на богословіе идей средневѣковой схоластики.

когда всюду безраздѣльно господствовало птоломеевское геоцентрическое міросозерцаніе, оправдывалось Библіею и противопоставлялось въ качествѣ непреложнаго догмата научному міровоззрѣнію, какъ ереси. Единственное, до нѣкоторой степени заслуживающее вниманія, оправданіе себѣ это геоцентрическое рѣшеніе вопроса о населенности міровъ у серьезныхъ богослововъ заключается въ опасеніи, совершенно напрасномъ, что ученіе о населенности міровъ не мирится съ догматомъ искупленія, отводящимъ будто-бы нашей маленькой землѣ и человѣку исключительно-привиллегированное положеніе во вселенной. Опасеніе это навѣяно однимъ изъ слабыхъ мнимо—научныхъ возраженій противъ догмата объ искупленіи и воплощеніи, будто-бы исключительное вниманіе Божества къ ничтожной въ мірозданіи землѣ, проявленное въ искупленіи, несоизмѣримо съ ея малостью и безпредѣльностью міра, при томъ во многихъ пунктахъ обитаемаго другими, можетъ быть—лучшими насъ существами. И вотъ ради устраненія этого мнимаго и во всякомъ случаѣ маленькаго затрудненія для вѣры въ искупленіе и для облегченія ея защиты нѣкоторые богословы готовы признать пустою и мертвою всю вселенную (см. *Эбрарда* „Апологетика“ Т. I-й; *Berthoud* Apologie du christianisme. Lausanne 1898, pp. 333—343, *Jules Boiteux* Lettres à un materialiste sur la pluralité des mondes habités et les questions qui s'y rattachent. Paris 1898; въ *Богословск. Вѣстн.* 1897, X—XI, ст. *С. Глаголева* „Астрономія и богословіе“ противъ обитаемости міровъ по поводу P. *Th. Ortholan* Astronomie et Théologie Paris, 1894). Послѣднее сочиненіе въ *Бог. Вѣстн.* представляетъ собою любопытный и поучительный образчикъ тщетныхъ усилій устарѣлой геоцентрической мысли примирить себя съ Библіею, здравымъ смысломъ и наукою. Авторъ здѣсь, между прочимъ, старается достигнуть цѣли умаленіемъ дѣйствительныхъ размѣровъ вселенной (стр. 312—316); высказывая мысль о назначеніи всей необитаемой вселенной для одного человѣка (стр. 317), авторъ въ то же время склоняется признать безцѣльнымъ существованіе необитаемой вселенной и нѣсколько разъ повторяетъ, что онъ вѣритъ въ ея цѣль, вѣдомую одному Богу (стр. 318) и т. п....

5. Богъ въ отношеніи ко вселенной, или о Божественномъ Промыслѣ (§ 21).

1. **Выводъ ученія о Промыслѣ изъ ученія о твореніи и цѣли міра.** Дѣятельность Божія въ отношеніи къ міру не прекратилась съ сотвореніемъ его, а лишь видоизмѣнилась— въ промышленіе о мірѣ. Ученіе о промышленіи является выводомъ изъ ученія о сотвореніи міра. Ученіемъ о сотвореніи міра изъ ничтожества не оставляется мѣста для автономіи (самоуправленія) міра; истинное, т. е. самосущее бытіе принадлежитъ одному Богу, и міръ, вызванный къ бытію изъ ничтожества, можетъ сохранять свое бытіе лишь въ зависимости отъ Самосущаго Бытія. Если-бы въ немъ отсутствовало это Бытіе, то и міра не было-бы. Изъ ученія о цѣли сотворенія міра также необходимо слѣдуетъ промышленіе Бога о мірѣ. Промышленіе о мірѣ вытекаетъ именно изъ ученія о прославленіи или откровеніи Бога въ твари чрезъ единеніе ея съ Творцемъ, какъ цѣли міра. По смыслу этого ученія, указанная цѣль достигается тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе единеніе твари съ Творцемъ; близость Живаго Бога къ жаждущей Его твари или Промыслъ Божій есть посему прямой выводъ изъ ученія о цѣли міра.

2. **Предметы Божественнаго Промысла.** Предметомъ Божественнаго Промышленія служитъ все сотворенное Богомъ— великое и „малое“, цѣлое и части, родовое и индивидуальное бытіе. Богъ промышляетъ о всей вселенной и о всей землѣ, о народахъ, объ отдѣльныхъ людяхъ или о каждомъ человѣкѣ, о всѣхъ живыхъ существахъ, даже объ отдѣльныхъ экземплярахъ каждаго вида существъ, и не только о живыхъ существахъ, но и о самомалѣйшей неодушевленной вещи. Всеобщность Промысла есть принадлежность только христіанскаго ученія; естественный разумъ въ языческихъ религіяхъ древности и въ философіи, проникнутой языческимъ духомъ, не идетъ далѣе признанія *общаго Промысла* (Providentia generalis), т. е. того его вида, который относится къ родовому бытію, и отрицаетъ *частный* Промыслъ, предметомъ котораго служатъ отдѣльныя существа (Providentia

specialis vel specialissima) Magna dii curant, parva negligunt (боги заботятся о великомъ и пренебрегаютъ малымъ), любилъ повторять въ древности *Цицеронъ*. (De natura deorum lb. XI, 36 etc.); но и *Аристотель* не находилъ ничего великаго и достойнаго вниманія боговъ на землѣ, когда ограничивалъ Промыслъ небомъ. Современный человѣкъ нигдѣ не находитъ великаго и не хочетъ искать Провидѣнія и на небѣ, не надѣясь найти его. Тѣмъ болѣе онъ не способенъ усвоить христіанскую мысль, что въ очахъ Божественнаго Провидѣнія дорого каждое человѣческое существо, приписывая ее невѣжеству и эгоистической иллюзіи.

Корни этого заблужденія лежатъ въ общемъ языческомъ настроеніи ума и сердца и въ ложныхъ языческихъ понятіяхъ о Богѣ, о человѣкѣ, о добрѣ и т. д. Въ основаніи этой философіи лежитъ ложное понятіе о Богѣ, о Его величіи и достоинствѣ, о достоинствѣ вообще. Язычество не возвысилось до истиннаго понятія обо всемъ этомъ и не можетъ понять того достоинства и того величія въ Богѣ, о которомъ намъ возвѣщено въ Евангеліи; величіе Бога не въ Его недоступности, а наоборотъ въ безпредѣльной любви къ человѣку. Кромѣ того, мы пріучены (не жизнью, конечно, но евангеліемъ) пріурочивать достоинство и величіе не къ гордости и высокомѣрію, но къ простотѣ и смиренію. Язычеству также всегда не доставало истиннаго понятія о цѣнности человѣческой личности, которую оно всегда приносило и приноситъ въ жертву обществу и государству, какъ простое средство,—какъ въ политикѣ, такъ и въ этикѣ. Въ этомъ случаѣ оно руководствуется внѣшнею, чисто-количественною мѣркою цѣнности: цѣлое больше части, общество—больше индивидуума, и индивидуумъ существуетъ исключительно для общаго, не имѣя никакой самостоятельной цѣнности. Мы узнаемъ объ абсолютной цѣнности человѣческой личности изъ христіанскаго Божественнаго откровенія, изъ Евангелія. Самъ Господь научилъ насъ уважать каждую человѣческую личность, какъ бы ни казалась она намъ ничтожною, ибо Онъ пришелъ взыскать и спасти всякую погибшую душу. И Онъ словомъ также училъ о достоинствѣ и цѣнности каж-

дой отдѣльной человѣческой личности, когда говорилъ, что по цѣнности въ сравненіи съ нею ничто не можетъ идти въ мірѣ, и самый міръ: *Кая бо польза человѣку, аще міръ весь пріобрящетъ, душу же свою отщетитъ? Или что дастъ человѣкъ измѣну за душу свою?* (Мѳ. XVI, 26 и Лк. IX, 25). Кто не знаетъ также притчъ о драхмѣ потерянной, обо овцѣ пропавшей, говорящихъ, какъ дорога въ очахъ Божіихъ каждая человѣческая душа? (Мѳ. XVIII, 12—14, ср. Лук. XV. 4—10).

3. **Образъ Промышленія Божественнаго о мірѣ.** Образъ Божественнаго Промышленія вообще непостижимъ въ существѣ своемъ, какъ и образъ творенія вселенной; но *по способу дѣйствія* онъ бываетъ *естественнымъ* и *сверхъестественнымъ*. Первый бываетъ тамъ, гдѣ судьбы Божіи приходятъ въ исполненіе по естественному теченію вещей, однажды отъ Бога установленному, только подъ вѣдѣніемъ и промыслительнымъ надзоромъ Божіимъ... Сверхъестественному же дѣйствію Промысла принадлежатъ всѣ чудеса, каковыми, напр., исполнена исторія Церкви Божіей на землѣ.

Вслѣдствіе глубоко внѣдрившейся привычки раздѣлять Творца и природу всегда естественныя явленія приписываются одному дѣйствію законовъ природы такъ, что при этомъ въ сознаніи устраняется всякая мысль объ участіи Верховнаго Разума въ самомъ естественномъ неизмѣнномъ теченіи или порядкѣ вещей по опредѣленнымъ и неизмѣннымъ законамъ. Наука представляетъ природу автономною и непроницаемою для Верховнаго Разума системою явленій, сохраняющею себя и дѣйствующею по присущимъ ей законамъ. Но уже ученіемъ о происхожденіи міра исключается въ Библіи эта автономія или самозаконность природы: надъ природою и ея законами стоитъ ея Творецъ и ея Законодатель. Какъ Законодатель, Онъ выше законовъ, Имъ данныхъ, и не ограничивается ими; природа, вся вселенная безраздѣльно есть сплошное царство одной только воли Бога, ея Творца. Все совершается по Его „уставамъ“ и „опредѣленіямъ“. Такимъ образомъ по ясному смыслу библейскаго ученія то, что мы называемъ законами природы,... въ сущности и есть не что

иное, какъ выраженіе разумной воли Творца, способъ божественнаго міроправленія.

Богъ постоянно дѣйствуетъ въ мірѣ въ самомъ естественномъ законосообразномъ теченіи вещей; но съ наглядною очевидностью и для плотскаго ума соприсутствіе Божіе твари открывается не въ обычномъ теченіи вещей природы, а въ нѣкоторыхъ кажущихся исключеніяхъ или отступленіяхъ отъ него,—въ такъ наз. *чудесахъ* или сверхъестественныхъ событіяхъ. Этотъ-то новый порядокъ явленій образуетъ другой способъ промышенія Бога о мірѣ—сверхъестественный. Сверхъестественный порядокъ явленій по существу не представляетъ ничего противоположнаго естественному порядку: высшая и конечная причина его — все та же Верховная Первопричина, т. е. Богъ, а дѣйствующія причины или средства—все тѣ же силы и законы природы, иногда намъ отчасти извѣстные, а иногда—совсѣмъ неизвѣстные. Всѣ чудеса могутъ быть, съ приблизительною точностью, распредѣлены въ двѣ группы: это явленія, совершаемыя или а) при посредствѣ извѣстныхъ намъ силъ и законовъ природы, или б) при посредствѣ новыхъ, совершенно неизвѣстныхъ намъ силъ и законовъ природы. Примѣрами для первой группы могутъ служить очень многія чудеса Ветхаго и Новаго Завѣта въ области внѣшней природы (а также разнообразныя чудесныя исцѣленія), каковы: чудесный переходъ евреевъ черезъ Чермное море (Исх. 14, 21), Египетскія казни, насыщеніе перепелами и т. п. Примѣрами для второй служатъ особенно воскрешеніе мертвыхъ, насыщеніе пятью и четырьмя хлѣбами 5000 и 4000 человѣкъ.

а) Участіе естественнаго фактора въ нѣкоторыхъ чудесахъ нескрываетъ и сама Библія; такъ, по отношенію къ переходу евреевъ черезъ море дѣлается замѣчаніе, что вода въ морѣ раздѣлилась въ проходѣ дѣйствіемъ сильнаго вѣтра: „и простеръ Моисей руку свою на море, и гналъ Господь море сильнымъ восточнымъ вѣтромъ всю ночь и сдѣлалъ море сушею; и разступились воды, и пошли сыны Израилевы среди моря по сушѣ: воды же были имъ стѣною по правую и по лѣвую сторону“ (Исх. XIV, 21—22). Какъ дѣйствіе

естественной силы громаднаго вѣтра, раздѣленіе воды не чудесно; чудесная сторона его заключается въ совпаденіи этого естественнаго явленія, вообще возможнаго, съ данными извѣстными обстоятельствами: оно совершается по молитвѣ Моисея и по мановенію его жезла и какъ разъ тогда, когда это нужно было для спасенія народа отъ погибели. Такимъ образомъ чудесный элементъ событія заключается въ его *телеологическомъ* характерѣ, обнаруживающемся и въ томъ, что событіе или дѣйствіе естественныхъ силъ природы прекращается какъ разъ въ нужное время, когда опасность миновала, и когда это было пагубою для враговъ народа—египтянъ (Исх. 14, 26 и д.).

б) Другой разрядъ чудесъ составляютъ явленія, въ опытѣ обычнаго или естественнаго порядка не наблюдаемыя, напр., оживленіе умершаго. Но отличіе ихъ отъ чудесныхъ явленій перваго разряда заключается не въ существѣ, а въ способѣ или образѣ ихъ происхожденія,—въ дѣйствующихъ или вторичныхъ причинахъ, намъ совсѣмъ неизвѣстныхъ здѣсь и обычно не наблюдаемыхъ въ природѣ. Отсюда и этого разряда чудесами не вносится какого-нибудь новаго или чуждаго законосообразному порядку элемента, какъ и чудесами перваго разряда, и порядокъ природы, ея другія силы и законы не терпятъ никакого ущерба. Не высказывая никакихъ сужденій о томъ, какими средствами Богъ, напр., могъ воскрешать человѣка изъ мертвыхъ, мы однако видимъ ясно, что при воскресеніи долженъ былъ происходить процессъ, обратный разрушенію, или аналогичный тому жизненному таинственному процессу, посредствомъ котораго изъ клѣточки выростаетъ организмъ безъ малѣйшаго нарушенія какого-либо закона или порядка природы, хотя во время своей дѣятельности жизненная сила и нейтрализуетъ дѣйствіе другихъ силъ, которыя производятъ противоположное вліяніе, когда предоставляются только самимъ себѣ. Такимъ образомъ и чудесами предполагается участіе естественныхъ силъ и законовъ природы, хотя въ другихъ условіяхъ по требованіямъ и цѣлямъ Божественнаго Промысла, инымъ способомъ, въ другихъ сочетаніяхъ, а потому и результаты ихъ дѣйствія

иные, чѣмъ въ обычномъ порядкѣ. Къ этому же собственно стремится и человѣкъ въ своей власти надъ природою,—въ исскусствѣ, техникѣ, въ жизни. Но знаніе его о силахъ природы крайне ограничено, а потому ограничены и результаты, хотя и здѣсь иногда они поразительны. Присутствіемъ естественнаго элемента въ чудесахъ, однако, не уничтожается ихъ отличіе отъ естественныхъ явленій. Чудеса совершаются исключительно силою Божіею, естественныя силы здѣсь являются лишь орудіемъ Высшей Разумной Силы, въ нихъ дѣйствующей. Поэтому въ отличіе отъ естественнаго явленія чудо есть явленіе *сверхъестественное*, совершаемое не силами природы, но при посредствѣ силъ природы, отчасти намъ извѣстныхъ, отчасти совсѣмъ неизвѣстныхъ, Верховною Божественною Силою. Второе отличіе чудесъ отъ естественныхъ явленій заключается въ ихъ *телеологическомъ* характерѣ. Явленія естественнаго порядка слѣдуютъ закону механической причинности; естественное явленіе это то событіе въ природѣ, которое неизмѣнно и неизбѣжно слѣдуетъ за *однимъ извѣстнымъ* или *извѣстнымъ сочетаніемъ нѣсколькихъ* предшествующихъ событій всякій разъ, какъ они имѣются на-лицо. Чудеса всегда суть дѣйствія свободно-разумной причины, верховной Божественной воли, и принадлежатъ къ области высшей *нравственной*, а не *физической необходимости*. Какъ дѣйствіе высочайшей Божественной свободы не только всемогущей, но всеблагой и премудрой, они всегда имѣютъ высокую разумную цѣль или назначеніе служить истинному благу человѣка по усмотрѣнію Божественнаго Промысла, цѣль достойную Бога. Разумность и нравственный характеръ поэтому служатъ рѣшающими признаками истинныхъ чудесъ, т. е. дѣлъ Божіихъ.

И такъ, чудо есть событіе сверхъестественное или естественно-необъяснимое, но всегда разумное, высоко-нравственное или цѣлесообразное.

Представленное здѣсь христіанское ученіе о Промыслѣ Божіемъ не только не противорѣчитъ здравымъ естественно-научнымъ понятіямъ о мірѣ, но и требуется ими. Это должно сказать не только о *естественномъ*, но и объ *сверхъесте-*

ственномъ Промыслѣ. Даннымъ понятіемъ о *сверхъестественномъ* Промыслѣ или о *чудѣ* устраняются всѣ препятствія и со стороны точной науки къ вѣрѣ въ Верховнаго Промыслителя и Вседержителя вселенной. Боязнь нарушенія порядка въ природѣ становится неосновательною въ виду даннаго понятія о чудѣ, предполагающаго природу въ качествѣ одного изъ необходимыхъ своихъ составныхъ элементовъ. Въ частности, неприкосновенность даннаго порядка природы при сверхъестественномъ Промыслѣ можетъ быть выяснена *аналогіею съ человѣческою дѣятельностью въ природѣ*. Человѣкъ способенъ измѣнять порядокъ природы, и безъ его вмѣшательства порядокъ событій въ природѣ былъ-бы совершенно иной, но при этомъ всѣ удивительные результаты, которыхъ достигалъ человѣкъ, производились безъ всякой отмѣны хотя бы одного закона природы. То, что человѣкъ можетъ дѣлать въ ограниченныхъ размѣрахъ, Создатель вселенной можетъ производить въ обширномъ видѣ для осуществленія Своихъ намѣреній. Его способность къ этому должна быть тѣмъ больше, чѣмъ Онъ могущественнѣе и премудрѣе человѣка. Отношеніе чуда къ естественному порядку природы разъясняется *аналогіею и изъ самой природы*. Чудомъ или воздѣйствіемъ Высшей Божественной Силы на природу не уничтожаются силы природы, но только препобѣждаются и, какъ низшія, подчиняются высшей и большей силѣ. Подобное явленіе мы постоянно наблюдаемъ въ самой природѣ подъ формою такъ называемой *нейтрализаціи силъ*. Оно состоитъ въ томъ, что при встрѣчѣ двухъ разнородныхъ силъ одна уступаетъ мѣсто другой, парализуется ею; такъ, химическія силы нейтрализуютъ до извѣстной степени силу тяжести; жизненныя или органическія силы низшія химическія (чѣмъ и обусловливается жизнь организма) и т. п.

4. Возможность и необходимость Божественнаго Промысла. Промыслъ Божій представляется вполнѣ возможнымъ и необходимымъ при правильномъ представленіи всѣхъ элементовъ, входящихъ въ составъ ученія о немъ, каковы: а) понятіе о Богѣ, б) понятіе о религіозно-нравственной природѣ и высшихъ потребностяхъ человѣка, в) понятіе о мірѣ,—его

природѣ, происхожденіи и цѣли, г) понятіе о чудѣ, какъ сущности сверхъестественнаго промыслительнаго воздѣйствія вообще Бога на тварь.

а) Промыслъ Божій предполагается самымъ бытіемъ Бога, какимъ Его изображаетъ христіанская религія, и въ здравомъ религіозномъ сознаніи совпадаетъ съ самою идеею Бога,—такъ что, если есть Богъ, безпредѣльно-совершеннѣйшій Творецъ міра, то есть и Промыслъ, и отрицаніе Промысла становится отрицаніемъ бытія Божія; такъ Богъ, не промышляющій о мірѣ, совсѣмъ не представляется безпредѣльно благимъ. При такой, такъ сказать, экономіи или бережливости въ любви Богъ не могъ-бы быть и премудрымъ: создавъ міръ для блага, Онъ препятствовалъ-бы этимъ самымъ достиженію блага и противорѣчилъ-бы Самому Себѣ. Богъ, поставившій границы Своей дѣятельности въ самой твари, не былъ-бы, далѣе, всемогущимъ Существомъ: Онъ не былъ-бы единымъ самобытнымъ и независимымъ Существомъ, если-бы міръ могъ существовать безъ Него.

б) Промыслъ Божій требуется правильнымъ понятіемъ о религіи. Религія состоитъ въ стремленіи къ *живому* общенію человѣка съ Богомъ или въ дѣйствительномъ общеніи между Богомъ и человѣкомъ; но такое общеніе возможно лишь при сверхъестественномъ Откровеніи Бога въ мірѣ, т. е. сверхъестественномъ воздѣйствіи на міръ или, что тоже, Промыслѣ. Деизмъ отрицаетъ душу религіи,—то, безъ чего ея не можетъ быть,—молитву, посредствомъ которой именно человѣкъ стремится войти въ живое общеніе съ Божествомъ и въ основаніи которой лежитъ увѣренность въ непосредственной близости Бога къ міру. Поэтому корень деизма надо искать въ недостаткѣ или слабости религіозныхъ стремленій въ человѣкѣ, что и подтверждается на адептахъ деизма. Но отрицаніе Промысла есть продуктъ также и слабаго, ненормально развитаго нравственнаго чувства. Нравственное чувство, или совѣсть, требуетъ Промысла, какъ своей опоры и подкрѣпленія въ этомъ мірѣ печальной дѣйствительности, гдѣ господствомъ и безнаказанностью зла и униженіемъ добра нарушается основное требованіе совѣсти—справедли-

вость. Проблемма страдающаго на землѣ добра и благоденствующаго зла не разрѣшается ссылкою на то, что зло въ самомъ себѣ носитъ свое наказаніе, какъ отступленіе отъ добра, въ видѣ безчисленныхъ, не всегда видимыхъ міру, страданій и внѣшнихъ, и внутреннихъ—душевныхъ, особенно терзаній совѣсти. Опытъ говоритъ о возможности безпечальнаго существованія порока на землѣ при самыхъ крайнихъ формахъ его развитія. Проблемма не устраняется во всей полнотѣ также и идеею о загробномъ торжествѣ добра надъ зломъ (о загробномъ воздаяніи). Отлагая торжество добра надъ зломъ до будущаго, деизмъ создаетъ великія затрудненія для настоящаго. Настоящая жизнь и сердце человѣческое требуютъ въ интересахъ самаго добра немедленнаго разрѣшенія проблеммы и для земли: міръ превратился бы въ хаосъ, если бы злу былъ предоставленъ въ немъ полный просторъ. Если и превращается здѣсь на землѣ зло въ добро, и если земля еще не погибаетъ въ морѣ человѣческихъ слезъ и человѣческой крови, то это совершится можетъ какъ разъ именно дѣйствіемъ Промысла, а не слѣпыхъ законовъ.

в) Промыслъ Божій требуется правильнымъ понятіемъ о мірѣ. По самой своей *природѣ*, какъ тварно-ограниченное бытіе, міръ не можетъ самъ собою ни сохраняться, ни вѣрно направляться къ своей цѣли однимъ дѣйствіемъ слѣпого механизма своихъ силъ. Необходимость Промышленія о мірѣ лежитъ уже въ самомъ способѣ *происхожденія* его, т. е. сотворенія Богомъ изъ ничего, а также и въ предназначенной міру Творцемъ *цѣли*, не осуществимой внѣ постояннаго и близкаго общенія твари съ Творцемъ, что видѣли выше.

г) Наконецъ, не можетъ быть никакихъ препятствій къ признанію Промысла какъ Верховной Разумной Силы, стоящей надъ природою и постоянно-дѣйствующей въ ней, если правильно представлять отношенія между этою Силою и природою, т. е. при вѣрномъ понятіи о чудѣ, выше данномъ.

5. **Дѣйствительность Божественнаго Промысла.** Между признаніемъ возможности и необходимости Промысла и между признаніемъ его дѣйствительности (т. е. того, что дѣйствительно Богъ промышляетъ о мірѣ) лежитъ цѣлая пропасть:

окружающая дѣйствительность заключаетъ въ себѣ многое, чтобы поколебать или даже уничтожить самую мысль о Промыслѣ и заставить насъ придти къ заключенію: „Промыслъ возможенъ и нуженъ, но нѣтъ его!“ Въ области нравственнаго зла наиболѣе всего всегда смущало и смущаетъ вѣру въ Промыслъ особенно рѣзкое отрицаніе его въ обычномъ явленіи наглаго торжества зла надъ добромъ, въ благоденствіи злыхъ и угнетенномъ состояніи добрыхъ. Конечно, человѣкъ придумалъ для успокоенія своего нравственнаго чувства множество объясненій разсматриваемаго явленія. Прежде всего онъ старался умалить размѣры его утвержденіемъ, что благоденствіе зла—кажущееся, и что добродѣтель имѣетъ невидимое міру вознагражденіе въ совѣсти и душевныхъ благахъ; затѣмъ указывалъ на *неизбѣжность* и *цѣлесообразность* страданій добрыхъ, какъ средства для ихъ нравственнаго совершенствованія и очищенія отъ зла и т. д. И слово Божіе не отвергаетъ, но принимаетъ эту точку зрѣнія на страданія, какъ педагогическое средство въ рукахъ Промысла Божія въ Его благостномъ попеченіи о душѣ людей особенно добрыхъ, угодныхъ Богу, т. е. болѣе другихъ способныхъ къ усовершенствованію духовному. Но въ христіанской религіи дается особенное и ей только принадлежащее объясненіе, совершенно удовлетворяющее умъ и совѣсть. Объясненіе всей загадки, даваемое ею, заключается въ имени Того, Кто есть наша жизнь, нашъ Первообразъ, и Кто есть вмѣстѣ съ тѣмъ сама Истина и само Добро: это—*Христосъ Распятый*. Въ жизни и Личности Іисуса Христа дано указаніе на то, *во-первыхъ*, что добро на землѣ неизбѣжно подвергается страданію; *во-вторыхъ*, что это страданіе добра необходимо для самого-же, какъ единственный путь къ нему; вообще—что страданіе добра есть слѣдствіе самаго добра въ условіяхъ его настоящаго земного развитія и вытекаетъ изъ встрѣчи самой сущности или природы добра съ внѣшними условіями его развитія. Жизнь Христа есть страданіе *за* правду (вслѣдствіе правды) и *для* правды: она есть непрерывный Крестъ, увѣнчанный и видимымъ для плотскихъ очей Крестомъ на Голгоѳѣ. Поэтому христіанство, разсматриваемое въ глубочайшей своей основѣ, въ

своей основной идеѣ, есть религія Креста, т. е. страданія добра для побѣды надъ зломъ. Она учитъ своихъ послѣдователей побѣждать зло добромъ и страдать съ покорнымъ и радостнымъ убѣжденіемъ, что страданіе это и есть тотъ процессъ, которымъ совершается искупленіе міра и человѣка, искупленіе всей твари отъ зла. Такимъ образомъ зло въ ученіи христіанской религіи не только не служитъ отрицаніемъ Промысла, но даетъ случай къ особенно могущественному и поразительному обнаруженію его въ мірѣ, становясь главнѣйшимъ орудіемъ добра. Часто, однако, преувеличиваютъ зло, чтобы не оставить мѣста въ мірѣ Промыслу. Но присутствіе всѣмъ управляющаго въ мірѣ Разума замѣтно для всякаго непредубѣжденнаго: не смотря на разнообразіе независимыхъ другъ отъ друга, даже враждебныхъ другъ другу и механически дѣйствующихъ силъ и элементовъ, міръ представляетъ собою въ концѣ концовъ стройное цѣлое (κόσμος). Тѣ же стройность и порядокъ существуютъ и въ исторіи, гдѣ, при дѣйствіи человѣческаго произвола и столкновеніи безчисленной массы разрозненныхъ индивидуальныхъ и національныхъ интересовъ, можно было бы ожидать, что историческій процессъ превратится въ безсмысленный хаосъ. Конечно, безъ Божественнаго Откровенія нельзя открыть плановъ Провидѣнія въ кажущейся путаницѣ и хаосѣ, повидимому, противныхъ разуму и безсмысленныхъ событій, но отъ того исторія не теряетъ своего телеологическаго характера. На этомъ основывать отрицаніе плана въ исторіи значило-бы походить, напр., на солдата, который въ самомъ разгарѣ битвы, въ хаосѣ криковъ, стоновъ, пальбы, дыма и огня и т. д., видѣлъ-бы именно и видитъ дѣйствительно хаосъ, а не обдуманное и по плану устроенное сраженіе, направляемое опытною рукою невидимаго солдату, стоящаго тамъ, вдали, на холмѣ, полководца.

ОТДѢЛЕНІЕ

III.

Распаденіе Царства Божія въ человѣческомъ родѣ или ученіе о злѣ, его сущности, происхожденіи.

(Понерологія).

---

1. Міръ въ настоящемъ состояніи съ точки зрѣнія идеи Царства Божія, какъ царство не только добра, но и зла (§ 22).

По мысли Божіей міръ есть царство Его воли и среда откровенія Его славы, въ особенности въ разумныхъ тваряхъ, однимъ словомъ—онъ есть Царство Божіе. Но изображеніе міра исключительно какъ Царства Божія въ его настоящемъ состояніи было бы невѣрно. Какъ въ мірѣ видимомъ и въ родѣ человѣческомъ, такъ въ мірѣ невидимомъ или высшей разумной твари съ появленіемъ зла напротивъ Царства Божія возникло царство зла съ стремленіями и идеями, противными мысли Божіей. Въ настоящемъ состояніи міръ не есть сплошное царство мысли Божіей и воли Его. Объ этомъ свидѣтельствуетъ существованіе зла въ немъ. Зло существуетъ прежде всего въ томъ мірѣ, гдѣ живетъ человѣкъ, и въ самомъ человѣкѣ. Доказывать фактъ его су-

ществованія здѣсь нѣтъ особенной надобности: наблюденіе и опытъ человѣчества на протяженіи всей его исторіи достаточно говорятъ, что настоящій міръ есть міръ скорби и зла. Зло въ мірѣ проявляется разнообразно; но можно указать двѣ главныя формы его: 1) часто природа не слѣдуетъ тѣмъ цѣлямъ, которыя явно опредѣлены для нея; 2) часто, и преслѣдуя тѣ или иныя цѣли, природа оказывается безсильной въ достиженіи ихъ. Въ этомъ-то, главнымъ образомъ, и сказывается безпорядокъ, разстройство въ природѣ. Въ св. Писаніи это состояніе природы называется „суетой“. Библейскій взглядъ на зло міра нашелъ себѣ выраженіе въ изреченіи экклезіаста: „суета суетъ и всяческая суета“. Особенно яркое и краткое выраженіе зла человѣческой жизни находимъ въ слѣдующихъ изреченіяхъ: *человѣкъ*, говоритъ Іовъ, *рождается на страданія, какъ искры, чтобы летѣть вверхъ* (Іов. V, 7 ср. XIV, 1—2); Давидъ говоритъ: *дней жизни человѣческой 70 лѣтъ, и лучшая пора ихъ—трудъ и болѣзнь*—(Пс. 90, 10). Это-же воззрѣніе переходитъ и въ Новый Завѣтъ. Такъ, вообще, о всемъ состояніи міра ап. Павелъ говоритъ, что теперь вся тварь подчинена суетѣ (разстройству), а не одинъ человѣкъ, и все чувствующее *совоздыхаетъ и соболѣзнуетъ съ нами* (Рмл. VIII, ср. 1 Іоан. II, 16).

Итакъ, міръ въ настоящемъ состояніи не есть безраздѣльное Царство Бога: въ немъ есть мѣсто и царству зла. Но царство зла не ограничивается предѣлами земли и человѣческаго рода: оно поднимается выше надъ землею и захватываетъ въ себя значительнѣйшую часть Царства Божія въ его высшей разумной твари, въ мірѣ ангельскомъ. Собственно, здѣсь первоначально возникаетъ зло и въ Царство Божіе вторгается на мѣсто Бога, какъ Царя вселенной, тварь Его со своею волею, своими мыслями; а отсюда зло спускается ниже, распространяется на землѣ въ родѣ человѣческомъ и мало-помалу въ своей борьбѣ съ добромъ расширяется въ особое царство, царство зла, царство сатаны, вступающее въ борьбу съ царствомъ Божіимъ, хотя и тщетную. Ясно отсюда, что въ космологическомъ христіанскомъ воззрѣніи былъ-бы допущенъ важный пробѣлъ, если-бы мы не

отвели здѣсь своего мѣста ученію о злыхъ ангелахъ или о распаденіи Царства Божія первоначально въ мірѣ безплотныхъ духовъ.

По ученію св. Писанія первый изъ ангеловъ отпалъ отъ Бога и чрезъ это сдѣлался злымъ и въ своей враждѣ противъ Бога настолько утвердился, что сталъ уже неспособенъ къ исправленію. Такимъ образомъ, по христіанскому ученію, сатана есть падшій ангелъ, но не какое-либо отъ природы злое существо (какъ, напр., Ариманъ въ парсизмѣ); точно также и не какой-либо принципъ зла разумѣется подъ сатаною въ св. Писаніи, но дѣйствительное злое живое существо, послужившее началомъ всего и всякаго зла во всемъ мірѣ: сперва въ самомъ ангельскомъ мірѣ, ибо сатана увлекъ за собою въ своемъ паденіи безчисленное множество другихъ, низшихъ, чѣмъ онъ, ангеловъ (такъ образовались злые или нечистые духи); а потомъ—въ мірѣ человѣческомъ, ибо соблазнилъ на грѣхъ первыхъ людей въ раю (2 П, II, 4; Іу. 6; 1 І. III, 8; Ев. Іо. VIII 44). Объ образѣ паденія сатаны въ св. Писаніи нѣтъ прямыхъ указаній, но есть основаніе догадываться, что сатана, прежній князь ангеловъ, въ сознаніи своей силы и могущества, своего превосходства надъ всею тварью пожелалъ сравняться съ Богомъ и палъ гордостью (ср. 1 Тм. III, 6 и Сир. X, 15).

Раціонализмъ отрицаетъ возможность и дѣйствительность существованія сатаны и другихъ злыхъ духовъ въ качествѣ живыхъ личныхъ существъ. Это, конечно, слѣдствіе отрицанія имъ бытія ангельскаго міра вообще. Но въ данномъ случаѣ смѣшивая намѣренно или ненамѣренно библейское ученіе о злыхъ духахъ съ вульгарными простонародными о нихъ представленіями, раціонализмъ старается указать въ самомъ христіанскомъ ученіи такія черты, которыя дѣлаютъ его невѣроятнымъ въ психологическомъ и другихъ отношеніяхъ. Немыслимымъ, говорятъ, представляется такое паденіе, при которомъ все существо изъ добраго дѣлается злымъ, и при томъ вслѣдствіе однократнаго грѣховнаго акта. Но такое паденіе совершенно естественно для высшей ангельской природы, особенно могущественнѣй-

шаго изъ ангеловъ. Его отпаденіе отъ Бога не было дѣломъ внѣшняго обольщенія, какъ отчасти это было у людей въ раю, или дѣломъ слабости, но сознательнымъ и намѣреннымъ рѣшеніемъ собственной воли, воли не человѣческой, но могущественной воли, и ума не человѣческаго, но ангельскаго. Кто высоко стоитъ, тотъ низко и глубоко падаетъ: чѣмъ богаче натура, тѣмъ сильнѣе, глубже и шире всѣ ея проявленія,—какъ въ дурномъ, такъ и въ хорошемъ. Въ человѣкѣ самыя немощи его тѣла и духа служатъ часто ограниченіемъ грѣха или злой воли. Рѣшенія злой воли находятъ препятствія къ своему осуществленію и свое ограниченіе въ томъ, что начало свое они берутъ въ неустойчивыхъ и измѣняющихся движеніяхъ тѣла, внѣшнихъ впечатлѣній или чувствъ, быстро измѣняющихся и замѣняющихся новыми, однимъ словомъ—со внѣ, а не въ самой глубинѣ духа. Служитъ препятствіемъ для зла и усталость, и ограниченность пространствомъ и временемъ всѣхъ движеній или актовъ человѣческаго ума, воли и чувства, вслѣдствіе чего и акты зла души требуютъ напряженія, времени, вмѣстѣ съ тѣмъ влекутъ за собою усталость и отдыхъ. Ничто не связываетъ ангела во всѣхъ актахъ и движеніяхъ его существа, ничто не замедляетъ и не ослабляетъ безустанно дѣйствующаго и никогда не требующаго отдыха его духа; не находитъ для себя границъ злая воля его во времени: движенія его мгновенны, быстры и не подлежатъ измѣренію; нѣтъ границъ имъ въ пространствѣ: быстро переносится ангелъ съ мѣста на мѣсто, куда влечетъ его злая воля, и нѣтъ для нея никакихъ физическихъ препятствій!—Не правдоподобнымъ, говорятъ, представляется въ высшемъ ангелѣ съ его высокимъ и свѣтлымъ умомъ безразсудное намѣреніе сравняться съ Богомъ или стать отъ Него независимымъ. Но намѣреніе это возникаетъ въ ангелѣ подъ вліяніемъ охватившей его страсти гордости, которая никогда не дѣлала никого умнымъ подобно всѣмъ страстямъ, если не больше (любовь, ревность, зависть, тщеславіе и проч.). Неразуміе во всемъ, болѣе или менѣе явное, это первое проклятіе грѣха, который по существу своему есть неразуміе, т. е. отрицаніе разумнаго.

Странное утвержденіе раціонализма о послѣплѣнномъ происхожденіи ученія о злыхъ духахъ въ Библіи подъ вліяніемъ персидской религіи (когда о діаволѣ упоминается уже въ Б. III) получается лишь благодаря произвольному утвержденію его о позднѣйшемъ происхожденіи книгъ, написанныхъ до плѣна, какъ кн. Іова (гл. I—II и др.). Утвержденіе раціонализма, что Іисусъ Христосъ, не раздѣляя вѣры въ бытіе ангеловъ, выражался объ этомъ предметѣ примѣнительно къ ходячимъ понятіямъ Своего времени (теорія аккомодаціи), несогласно съ нравственнымъ характеромъ абсолютно—правдивой личности Іисуса Христа и съ общимъ характеромъ Его ученія. По этой теоріи приспособленіе простирается не только на форму (что было-бы вѣрно), но и на содержаніе ученія Іисуса Христа; это, другими словами, означало бы, что въ Его ученіи есть примѣсь лжи: въ немъ умалчивается истина (т. е. дѣйствительныя мысли Учителя), и умъ слушателей вводится въ обманъ намѣренно неточными изреченіями. Тѣмъ болѣе неестественна аккомодація въ отношеніи къ ученію такой важности, какъ ученіе о злыхъ духахъ; оно важно не въ одномъ теоретическомъ отношеніи, входя въ качествѣ одного изъ элементовъ въ общее міросозерцаніе съ извѣстнымъ въ немъ значеніемъ, но и въ нравственно-практическомъ отношеніи, глубоко вліяя на самую жизнь и, какъ показываетъ исторія, подлежа всегда грубымъ злоупотребленіямъ, еще болѣе расширяющимъ его вліяніе (вспомнимъ колдовство). Но аккомодація чужда ученію Іисуса Христа въ пунктахъ даже меньшей важности, гдѣ она была бы болѣе, сравнительно, мыслима, какъ въ обрядовомъ вопросѣ о субботѣ, напримѣръ, о законахъ очищенія и т. п. Ученіе по этому предмету, наконецъ, Спаситель раскрывалъ нерѣдко передъ одними Своими учениками, въ отношеніи къ которымъ подобная аккомодація была-бы неумѣстною и по смыслу самой теоріи аккомодаціи (напр. Мѳ. XIII, 39; XVII, 21; XII, 31 и др. подоб.). Въ концѣ концовъ, вопросъ о дѣйствительномъ бытіи злыхъ духовъ есть вопросъ опыта. Бытіе и дѣйствія злыхъ духовъ естественно должны оставаться совершенно незамѣтными для людей далекихъ міру духов-

ному; но люди, ведущіе жизнь духовную и чуткіе къ ея явленіямъ, на опытѣ убѣждаются въ существованіи темныхъ и злыхъ вліяній на ихъ жизнь и при томъ въ такой степени, что вынуждаются признавать ихъ въ видѣ живыхъ существъ (таковы аскеты и христіанскіе подвижники).

2. Краткій очеркъ теорій о происхожденіи и сущности зла (§ 23).

Объясненіе зла составляетъ важнѣйшую задачу всякой религіи и философіи, а потому мы находимъ много попытокъ къ разрѣшенію вопроса о происхожденіи и сущности зла. Обыкновенно человѣческая мысль колеблется между двумя крайностями: она или отрицаетъ зло, умаляя его значеніе и силу своими объясненіями, или же преувеличиваетъ его значеніе и силу, считая его неизбѣжнымъ. Первое объясненіе принадлежитъ *оптимизму*, второе—*пессимизму*. Оптимизмъ старается дать такое объясненіе зла, которымъ, по возможности, отрицалось-бы зло. Зломъ въ общемъ смыслѣ мы называемъ то, что не должно быть. Не такъ представляется дѣло въ теоріи оптимизма: то, что мы называемъ зломъ, необходимо для добра, оно есть условіе добра, необходимая ступень, ведущая къ добру; зло есть только недостатокъ добра, меньшая степень его. Пессимизмъ признаетъ въ отличіе отъ оптимизма, дѣйствительное существованіе зла, т. е. того, что не должно быть, и признаетъ это зло неисправимымъ, неустранимымъ, такъ какъ корни для зла указываются имъ въ самой природѣ вещей. Однако тѣ и другія теоріи, какъ крайности, сходятся между собою въ томъ, что онѣ признаютъ зло необходимымъ, каждая съ своей точки зрѣнія: оптимистическая—нужнымъ для добра, а пессимистическая—неизбѣжнымъ. Но признавая зло необходимымъ, оптимизмъ и пессимизмъ тѣмъ самымъ отрицаютъ зло, уничтожаютъ различіе между добромъ и зломъ: что необходимо, то не есть зло, а есть добро. Даваемое оптимизмомъ и пессимизмомъ объясненіе зла нельзя признать удовлетворительнымъ. Противъ представленнаго рѣшенія вопроса о происхожденіи зла возстаетъ у насъ нравственное чувство, совѣсть, которая свидѣтель-

ствуетъ намъ, что въ происхожденіи зла виноватъ самъ человѣкъ, его собственная воля, и что онъ отвѣчаетъ за зло, между тѣмъ какъ чувство виновности и зависимости зла отъ насъ самихъ никакъ не объясняется обѣими теоріями. Съ другой стороны, возстаетъ противъ такого рѣшенія вопроса о злѣ и религіозное чувство. Первой причиной зла, съ точки зрѣнія этихъ теорій, является Тотъ, Кто сотворилъ міръ и человѣка, т. е. Богъ, что несовмѣстимо съ нашимъ понятіемъ о Богѣ, Его благости, премудрости и другихъ свойствахъ. Тѣ и другія теоріи корень зла указываютъ не въ свободной волѣ человѣка, а внѣ ея, въ постороннихъ обстоятельствахъ, или, напр., въ чувственности, въ тѣлѣ человѣка, въ матеріи вообще, или въ общемъ несовершенствѣ организаціи человѣческой природы, или въ недостаточно совершенномъ устройствѣ всего міра вообще, даже въ самомъ существованіи міра и въ самомъ бытіи указывается источникъ зла.

1. **Теоріи оптимистическія.** Оптимистическій взглядъ на зло свое самое популярное и распространенное выраженіе находитъ въ извѣстномъ положеніи, что безъ зла нѣтъ и добра, что зло—необходимое условіе для существованія добра. Такъ въ мірѣ физическомъ безъ покоя матеріи не было-бы и движенія, безъ голода—сытости, безъ тьмы—свѣта, безъ холода—тепла, безъ боли—удовольствія, безъ подвиговъ и труда—добродѣтели, безъ горя и страданія—любви и сочувствія и т. д. Это популярное воззрѣніе на зло, изложенное въ такой банальной формѣ, является отголоскомъ различныхъ философскихъ ученій о злѣ. Начало его кроется въ древности. Свое развитіе оно получило въ школѣ стоической. Вѣрная мысль въ этомъ воззрѣніи на зло состоитъ въ томъ, что въ настоящемъ нашемъ состояніи зло можетъ быть иногда условіемъ добра. Такъ и по христіанскому ученію физическія страданія, какъ и нравственныя, служатъ дѣлу спасенія души человѣческой. Но христіанство эти хорошіе результаты зла выводитъ не изъ самой природы его, а изъ дѣйствія Верховнаго Промысла или Божественнаго Разума. Если зло, по христіанскому ученію, предоставить самому себѣ, то міръ

превратился-бы въ развалины. Грѣхъ въ своихъ послѣдствіяхъ служитъ цѣлебной силой для человѣка лишь въ рукахъ Промысла Божія, который направляетъ его къ „благимъ послѣдствіямъ“, какъ яды полезны лишь въ рукахъ опытнаго врача; а сами по себѣ смертельны. Итакъ ссылка на фактъ, подтверждаемый наблюденіемъ, что зло часто необходимо для добра, нисколько не можетъ говорить въ пользу стоической теоріи. Этотъ фактъ доказываетъ лишь дѣйствіе Промысла Божія, который признавали и стоики. Въ новое время философія Лейбница дала такой же взглядъ на сущность зла. То, что мы называемъ зломъ, по этому взгляду не есть въ дѣйствительности зло, а только лишь необходимое слѣдствіе ограниченности этого міра. Зло это—не отрицаніе добра, а лишь недостатокъ его. Причина этого заключается въ томъ, что міръ по своей ограниченности не можетъ сразу обладать всѣмъ совершенствомъ, но приходитъ къ нему постепенно. Зло-же или недостатокъ добра является необходимою, переходною ступенью къ добру. То, что мы называемъ зломъ, говорятъ намъ здѣсь, можно сравнить, напр., съ криволинейнымъ движеніемъ лодки, идущей противъ теченія: хотя она движется и не по прямой линіи, но все таки идетъ къ своей цѣли. То же самое происходитъ и со всѣмъ существующимъ въ мірѣ. Безусловное совершенство, безпрепятственное движеніе къ цѣли противорѣчило бы самой сущности міра: прямое движеніе къ цѣли встрѣчаетъ здѣсь сопротивленіе въ самой природѣ ограниченнаго бытія. Въ концѣ концовъ нашъ міръ по Лейбницу нельзя назвать плохимъ. Насколько это допускается ограниченностью бытія, существующій міръ есть лучшій изъ возможныхъ. Богъ и не могъ создать иного, лучшаго міра, безъ всякихъ недостатковъ, потому что совершенное отсутствіе недостатковъ прилично только одному Божеству. Взглядъ этотъ выводитъ зло изъ понятія объ ограниченности міра и считаетъ его естественною принадлежностью ограниченнаго бытія. Но вѣдь понятіемъ „ограниченности“ вовсе не предполагается необходимость зла. И ограниченный предметъ можетъ имѣть свое совершенство, хотя ограниченное и относительное. Совер-

шенство это заключается въ соотвѣтствіи предмета своей цѣли и назначенію: всякая вещь хороша, если пригодна для своей цѣли. Въ этомъ смыслѣ только и можно приписывать совершенство и ограниченному бытію, а не въ томъ, чтобы оно обладало Божественными свойствами. Такое совершенство дѣйствительно приписывается міру и самой Библіей, именно въ разсказѣ о шестидневномъ твореніи міра, когда Богъ заключаетъ каждый актъ творенія и наконецъ все твореніе одобреніемъ: „И видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра суть зѣло“ (Б. I, 31). Философія Лейбница упускаетъ изъ виду то, что мы не находимъ теперь въ мірѣ именно этого относительнаго совершенства. Такимъ образомъ, основная ошибка взгляда Лейбница вытекаетъ изъ неправильнаго понятія его о совершенствѣ и ограниченности. Слѣдующій важный недостатокъ этой теоріи состоитъ въ томъ, что она противорѣчитъ фактамъ. По ней выходитъ, что зло, даже нравственное, есть лишь недостатокъ полнаго добра, добро въ незначительной или меньшей степени. Разница между добромъ и зломъ только *количественная*, а не *качественная*: зло—тоже добро, но въ зародышѣ. Такой взглядъ противорѣчитъ опыту, который говоритъ о качественной противоположности добра и зла. Добро и зло—величины, другъ-друга отрицающія; это два противоположные полюса, плюсъ и минусъ. Изъ зла никогда не можетъ вырости добро. Зло отрицаетъ, разрушаетъ добро. Такъ, напр., въ ненависти или злобѣ нельзя замѣтить рѣшительно никакого присутствія добра, или любви, даже въ самой малой степени, и злоба потому никакъ не можетъ быть ступенью къ любви точно такъ же, какъ чувственность не есть простой недостатокъ духовности, а есть прямое отрицаніе ея. Такимъ образомъ второй недостатокъ взгляда Лейбница на зло заключается въ несогласіи его съ самой природой зла, въ отрицаніи качественной противоположности зла добру. Наконецъ, недостатокъ этого взгляда, общій всѣмъ оптимистическимъ теоріямъ, заключается еще въ противорѣчіи его съ человѣческой совѣстью. Осужденіе грѣха совѣстью съ точки зрѣнія этого взгляда

дѣло не объяснимое, такъ какъ онъ принимаетъ грѣхъ лишь за меньшую степень добра.

Самой бо́льшой популярностью изъ оптимистическихъ теорій пользуется та, образецъ которой въ древности далъ Сократъ. Здѣсь, конечно, возможны разнообразные оттѣнки, но общее заключается въ основной мысли Сократа, что нравственное зло есть слѣдствіе незнанія человѣкомъ добра и недостатокъ мудрости. Если бы человѣкъ зналъ, какъ слѣдуетъ, о своемъ истинномъ назначеніи, о своей природѣ, если бы онъ позналъ самого себя, то онъ былъ бы добродѣтельнымъ существомъ, т. е. жилъ бы согласно съ истиной, а такъ какъ истина или большею частью ощущается смутно, или и вовсе неизвѣстна человѣку, то человѣкъ живетъ въ потемкахъ и не идетъ къ цѣли, а блуждаетъ по разнымъ окольнымъ путямъ. Широкое разспространеніе мысли Сократа въ современной образованной средѣ (отголоски ея видимъ и у гр. Л. Н. Толстого) объясняется, можетъ быть, отчасти присутствіемъ въ ней доли правды: дѣйствительно, быть добрымъ безъ всякаго знанія о добрѣ невозможно, и отношенія между добромъ и знаніемъ очень тѣсны. Но при этомъ упускаются изъ виду обратныя явленія,—тѣ явленія, когда знанію или просвѣщенію не сопутствуетъ добродѣтель. Несогласіе знанія съ жизнью, убѣжденій съ дѣятельностью, можно сказать, служатъ обычными въ жизни явленіями. Исторія и наблюденіе говорятъ какъ разъ обратное, что главная бѣда человѣка всегда заключается не столько въ недостаткѣ знанія добра, сколько въ отсутствіи желанія и силъ исполнять его, осуществлять хорошія идеи въ жизни. Этотъ разладъ воли и разсудка, собственно, и составляетъ главное несчастіе человѣка и слѣдствіе грѣха. Вся исторія служитъ подтвержденіемъ словъ ап. Павла: „Добра, котораго хочу, не дѣлаю, а зло, котораго не хочу, дѣлаю“. (Рм. VII, 19). Такимъ образомъ, просвѣщеніе, умственное развитіе, разумъ не служатъ еще гарантіей нравственности, доказательство чему даетъ и самъ Сократъ, и многіе другіе мыслители, о которыхъ ап. Павелъ сказалъ, что мудрые (философы) въ древнемъ классическомъ мірѣ (вѣроятно—эпикурейцы) имѣли

знаніе о добрѣ и о предосудительности описанныхъ имъ въ Рм. 1 гл. порокахъ; однако не только сами предаются имъ, но и другихъ „одобряютъ“ (ст. 32).

2. **Пессимистическія теоріи.** Образцомъ пессимистическихъ теорій служитъ теорія *дуализма*. Она допускаетъ параллельное существованіе двухъ отдѣльныхъ началъ—добраго и злого. При этомъ злое начало она большею частію пріурочиваетъ къ матеріи, къ чувственному бытію, почему начало и нравственнаго зла въ человѣкѣ всегда указывается ею въ человѣческомъ тѣлѣ или въ чувственности. По этому воззрѣнію источникъ, корень зла, находится не въ самой душѣ, не въ ея свободѣ, а въ ея случайной и даже вредной связи съ тѣломъ. Тѣло не только не представляется орудіемъ души, но считается тяжелымъ бременемъ для нея, темницей. Этотъ взглядъ часто высказывается и въ простомъ, обычномъ сознаніи вѣрующихъ, но онъ заслуживаетъ вниманія особенно потому, что подыскиваетъ основаніе для себя въ самой Библіи, такъ ап. Павелъ высказываетъ будто-бы это ученіе въ словахъ: „Плоть желаетъ противнаго духу, а духъ противнаго плоти“ (Гал. V, 17). Кромѣ этого указывается еще много другихъ мѣстъ изъ Библіи, гдѣ плоть выставляется, повидимому, началомъ и причиной грѣха, напр. VII, ст. 18, 23 посл. къ Римлянамъ. Но слово „плоть“ на языкѣ св. Писанія не означаетъ собственно „тѣло“: σάρξ не то же, что σῶμα, но σάρξ означаетъ всего человѣка въ естественномъ состояніи, внѣ благодати. Это видно, напр., изъ слѣд. словъ І. Христа: „Рожденное отъ плоти плоть есть“ (Ев. Іо. III гл.), гдѣ слово плоть означаетъ, конечно, цѣлаго человѣка, состоящаго изъ души и тѣла. Если въ св. Писаніи и устанавливается какая-нибудь связь между грѣхомъ и чувственностью, то она не разсматривается какъ первоначальная, основанная на самой природѣ, но какъ установившаяся уже послѣ грѣхопаденія. Послѣ грѣхопаденія дѣйствительно замѣчается разладъ между душой и тѣломъ, столкновеніе этихъ двухъ началъ природы человѣческой, изъ чего возникаетъ зло. Итакъ, только въ настоящемъ своемъ состояніи тѣло или чувственность можетъ служить началомъ грѣха,

Въ такомъ именно смыслѣ надо понимать многія мѣста св. Писанія, ложно толкуемыя теоріей дуализма. Св. Писаніе большею частію говоритъ не о первоначальномъ отношеніи души и тѣла, но о томъ, которое установилось вслѣдствіе грѣха. Указанная теорія, далѣе, противорѣчитъ также психологической природѣ грѣха: есть такіе грѣхи, какъ напр. зависть, гордость, которые имѣютъ совершенно духовную природу, и для нихъ нужно предположить другое начало,— нечувственное. Теорія находится также въ прямомъ противорѣчіи съ ученіемъ Библіи о злыхъ духахъ. Вообще, она страдаетъ однимъ главнымъ недостаткомъ, который чуждъ христіанскому міросозерцанію, именно—ложнымъ спиритуализмомъ, незаконнымъ презрѣніемъ къ тѣлу, одной изъ составныхъ частей природы человѣческой, безъ которой не было бы человѣка въ собственномъ смыслѣ. Хотя христіанство и ставитъ тѣло въ служебное отношеніе къ духу, однако оно ничуть не унижаетъ его, считая его также созданіемъ Божіимъ. Пренебреженіе въ теоріи дуализма къ тѣлу несовмѣстимо въ христіанской религіи съ ея основными догматами.

Изъ пессимистическихъ теорій въ особый разрядъ по своей оригинальности и своему значенію должна быть поставлена замѣчательная теорія протестантскаго богослова *Юлія Мюллера*, изложенная имъ въ его сочиненіи „Христіанское ученіе о грѣхѣ“. (Jul. Müller. *Die christliche Lehre von der Sünde 2 Bde*).

Въ свою теорію Ю. Мюллеръ принялъ элементы платоновской дуалистической философіи съ ея ученіемъ о матеріи, какъ сущности зла, и въ особенности—ученіемъ о предсуществованіи душъ. Языческой идеѣ о предсуществованіи душъ здѣсь дано христіанское развитіе, и мысли Платона о матеріи обставлены христіанской богословской аргументаціей. Главная задача въ объясненіи зла заключается въ томъ, чтобы примирить всеобщность нравственнаго зла, наблюдаемаго на опытѣ, съ отвѣтственностью за зло. Юлій Мюллеръ находитъ неудовлетворительнымъ рѣшеніе ея въ церковномъ ученіи о первородномъ грѣхѣ: ученіе о первородномъ грѣхѣ дѣлаетъ насъ виновными за чуждый грѣхъ

посторонняго намъ лица—Адама, осуждаетъ насъ за то, въ чемъ мы не принимали участія. Между тѣмъ какую-бы отдаленную пору жизни ни взялъ человѣкъ, онъ помнитъ себя всегда существомъ грѣшнымъ, сознающимъ свою грѣховность. Мы не можемъ указать момента нашей жизни, съ котораго бы началось въ насъ зло. Мы рождены злыми, но такъ какъ въ насъ живетъ чувство вины, то ясно, что мы должны предположить, что начало грѣха принадлежитъ отдаленному моменту, предшествующему самому нашему рожденію; что мы существовали какъ личности раньше своего рожденія, въ духовномъ надземномъ мірѣ. Чувство виновности, которое мы испытываемъ съ раннихъ лѣтъ, является естественнымъ отголоскомъ нашего преступленія, совершеннаго въ другой сферѣ бытія. Въ отличіе отъ Платона Мюллеръ допускаетъ, что на небѣ кромѣ духовъ ангеловъ существовали еще и человѣческія души. Существенное различіе между ними заключалось въ томъ, что ангелы были и остаются безтѣлесными существами, а человѣческія души не исключали въ своей природѣ возможности соединенія съ тѣломъ и даже предназначались впослѣдствіи къ тѣлесной формѣ существованія. Паденіе человѣческихъ душъ заключалось въ томъ, что онѣ не сумѣли опредѣлить себя и свою свободу въ томъ законномъ направленіи, какое достигается подчиненіемъ нашего *я* началу Божественному, волѣ Бога: вмѣсто этого началомъ жизни онѣ избрали свою волю. Эгоистическое самоопредѣленіе воли или самолюбіе, слѣдовательно, были первымъ нашимъ преступленіемъ. Возможность паденія людей богословъ выводитъ изъ понятія о человѣкѣ, какъ о существѣ самосознательномъ, свободномъ, которое въ своей духовной дѣятельности поэтому необходимо должно выдвигать свое „я“. Жизнь свою человѣкъ могъ опредѣлить по двумъ направленіямъ: или закономъ жизни человѣкъ могъ избрать свое „я“, или же подчинилъ бы это „я“ волѣ Божественной. Паденіе заключается только въ томъ, что человѣкъ не сумѣлъ или, точнѣе, не *захотѣлъ* подчинить свое „я“ высшей, Божественной волѣ. Распространеніе зла представляется далѣе въ такомъ видѣ. Желая освободить человѣка

отъ зла, Богъ переноситъ человѣка въ иную форму существованія, вводитъ его въ тѣло. Въ этомъ случаѣ перемѣна прежней формы бытія на другую представляется цѣлесообразной и съ психологической точки зрѣнія. Чтобы начать новую жизнь, необходимо совершенно порвать связь съ прошедшимъ, вычеркнуть его изъ своей жизни, даже изъ памяти, ибо прошлые грѣхи имѣютъ роковую власть надъ душой, даже когда она стремится вырваться изъ оковъ грѣха къ добру. Богъ даетъ человѣку забвеніе его прошлаго, когда изъ духовной сферы бытія переноситъ его на землю. Онъ соединяетъ души съ тѣлами—создаетъ Адама и Еву. Такимъ образомъ Адамъ и Ева не новыя существа, а тѣ же человѣческія въ домірномъ существованіи души, облеченныя въ тѣла. Въ новомъ состояніи онѣ могли начать новую жизнь, могли послужить средствомъ къ искупленію всѣхъ прочихъ падшихъ отъ зла, если бы устояли въ добрѣ. Для этого имъ необходимо было исполнить райскую заповѣдь, выдержать испытаніе. Утвердившись въ добрѣ, Адамъ и Ева путемъ естественнаго рожденія стали бы передавать потомству свою чистую отъ грѣха природу до тѣхъ поръ, пока не исчерпалось бы число падшихъ душъ. Но библейская исторія говоритъ, что Адамъ и Ева не выдержали испытанія—и планъ не осуществился; напротивъ, отъ природы, зараженной грѣхомъ, стали рождаться и потомки, зараженные грѣхомъ, т. е. самолюбіемъ и чувственностью: самолюбіемъ—потому что Адамъ и Ева, по Ю. Мюллеру, пали самолюбіемъ, а чувственностью потому, что въ первыхъ людяхъ точно также уже явилась чувственность, естественно послѣдовавшая за самолюбіемъ: ослабленная грѣховностью душа уже не могла по прежнему противодѣйствовать отъ природы ей враждебному тѣлу.

Такъ Ю. Мюллеръ объясняетъ всеобщность грѣха въ человѣческомъ родѣ. Это объясненіе не удовлетворительно. По взгляду Мюллера души людей не имѣютъ никакой органической связи съ душами прародителей: люди получаютъ отъ прародителей только тѣлесную природу; поэтому, какимъ-же образомъ грѣхъ могъ переходить отъ первыхъ лю-

дей на потомство?! Вліяніемъ чувственности можно объяснить этотъ переходъ, но только отчасти. Теорія эта, не объясняя всеобщности грѣха, тѣмъ болѣе не способна объяснить чувства виновности человѣка передъ Богомъ за грѣхъ. Это чувство виновности въ потомкахъ—слѣдствіе чужого преступленія, а не ихъ собственнаго. Точно также нельзя принять взгляда Мюллера на самолюбіе, какъ сущность грѣха: извѣстно, что, по ученію І. Христа, иногда даже отреченіе отъ своего эгоизма въ пользу ближняго можетъ получить не нравственный характеръ и стать препятствіемъ приблизиться къ Богу: „кто любитъ отца или мать болѣе, чѣмъ Меня, тотъ недостоинъ Меня“, сказалъ Спаситель. Высшее благо заключается въ Самомъ Богѣ; сущность добра—въ полной любви человѣка къ Богу, а сущность грѣха—въ любви человѣка болѣе къ твари, чѣмъ къ Творцу. Съ этой точки зрѣнія и любовь къ людямъ можетъ пріобрѣтать безнравственный характеръ. Въ общемъ, однако должно сказать, протестантскій богословъ всталъ на вѣрный путь въ разрѣшеніи вопроса, указавши источникъ зла въ свободной человѣческой волѣ, въ свободномъ грѣховномъ самоопредѣленіи человѣка. Люди могли опредѣлить свою жизнь согласно съ волею Бога, но свободно избрали для себя иной путь, свою волю поставили себѣ закономъ. Только исходя изъ этихъ положеній, можно примирить существованіе зла съ понятіемъ о Богѣ, съ совѣстью, дѣлающею насъ отвѣтственными передъ Богомъ.

Современное научное міросозерцаніе, проникнутое началомъ эволюціи, покровительствуетъ *оптимистической теоріи зла*, и именно *интеллектуалистической*, поскольку само проникнуто также духомъ интеллектуализма. Началомъ эволюціи какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи предполагается во всемъ безостановочный прогрессъ, переходъ отъ низшаго къ высшему, отъ простѣйшаго къ сложнѣйшему и т. д. Нравственность человѣка такъ же, какъ и все, улучшается, прогрессируетъ. Нравственное зло или эгоизмъ, замѣчаемый еще и теперь въ человѣкѣ есть лишь пережитокъ прошлаго, атавизмъ или остатокъ отъ прежняго полудикаго состоянія человѣка, въ которомъ, ненужная теперь, борьба за существованіе въ очень грубой формѣ была необходима въ цѣляхъ улучшенія вида, прогресса его. Со временемъ эгоизмъ со-

вершенно уступитъ мѣсто альтруизму, *долженъ* уступить ему, и человѣкъ побѣдитъ въ себѣ звѣря простымъ дѣйствіемъ или благотворнымъ вліяніемъ на него самой культурной обстановки его жизни. По Спенсеру мы полюбимъ тогда человѣчество такъ-же, какъ любимъ теперь цвѣты, солнце и т. п., и намъ трудно и невозможно будетъ не любить ближняго, какъ невозможно не ѣсть, не спать, не пить. (*Основанія нравственности*). Оптимистическую вѣру въ прогрессъ путемъ науки или просвѣщенія, или, лучше, вѣру въ самую цивилизацію, какъ спасеніе отъ всѣхъ золъ, въ философіи особенно настойчиво поддерживаетъ и пропагандируетъ въ частности позитивизмъ. Ог. Контъ положилъ въ основу позитивнаго міросозерцанія законъ о трехъ фазисахъ умственнаго развитія, сообщившій ему печать оптимистическую. Литтре былъ убѣжденъ въ наступленіи всеобщаго братства людей или времени полнаго альтруизма, такъ какъ альтруизмъ будто-бы въ исторіи развивается гораздо сильнѣе эгоизма.

Научный оптимизмъ или, какъ его иногда называютъ, *меліоризмъ*, конечно, такъ же далекъ отъ правды, какъ и эволюціонизмъ и позитивизмъ, его порождающіе. Здѣсь мы имѣемъ дѣло, собственно, не съ научными истинами, а съ субъективною вѣрою, съ желаніями или такъ наз. pia desideria. Но и вѣра должна имѣть основанія себѣ, кромѣ сердца, еще и внѣшнія, объективныя. Такими основаніями вѣры въ земной рай не могутъ быть, собственно, частичныя и незначительныя сравнительно съ громадою всего зла завоеванія науки въ борьбѣ со зломъ разнаго рода. Если средствами науки не разрѣшается до сихъ поръ къ общему благу даже рабочій вопросъ, то нечего говорить о злѣ большаго размѣра, способномъ всегда придавить насъ: передъ смертью все ничтожно и нужно сильно измѣнить цвѣтъ очковъ, чтобы этотъ страшный призракъ, вѣчно преслѣдующій насъ, не казался намъ злымъ, страшнымъ... Прогрессъ вообще и въ частности прогрессъ нравственный подлежатъ для многихъ сомнѣнію, а ссылка на сомнительное въ доказательномъ смыслѣ не имѣетъ вѣса. Но если мы и признаемъ прогрессъ, меліоризмъ ничего не выиграетъ отъ этого: онъ не въ состояніи доказать, что тьма въ исторіи разсѣяна свѣтомъ одной цивилизаціи, когда безпристрастная исторія съ большею убѣдительностію склоняетъ насъ къ догадкѣ, что всѣмъ лучшимъ человѣчество обязано несомнѣнно свѣту Христову... Можетъ быть, было бы преувеличеніемъ утверждать вмѣстѣ съ Достоевскимъ, что „цивилизація вырабатываетъ въ чело-

вѣкѣ только многосторонность ощущеній и... рѣшительно ничего больше“ (*Записки изъ подполья*), но опытъ не позволяетъ отрицать значительную долю правды въ словахъ нашего писателя—психолога. Само по себѣ просвѣщеніе безсильно сдѣлать человѣка лучшимъ *).

3. Христіанское ученіе о происхожденіи или первомъ началѣ зла (§ 24).

Библія указываетъ первое зарожденіе или начало зла въ области духовнаго, нравственнаго міра: въ мірѣ ангельскомъ она отмѣчаетъ паденія злыхъ духовъ, затѣмъ уже переноситъ дѣйствіе зла изъ надземной сферы въ міръ земной и здѣсь указываетъ мѣсто его зарожденія въ области нравственной человѣческой свободы, въ свободномъ уклоненіи первыхъ людей отъ указаннаго имъ Творцомъ назначенія. Въ противоположность философіи, здѣсь по вопросу о происхожденіи зла Библія не вдается въ какія либо отвлеченныя разсужденія: ученіе о происхожденіи зла она даетъ въ конкретныхъ чертахъ историческаго разсказа о грѣхопаденіи нашихъ прародителей (Чит. кн. Бытія гл. II—III). По изо-

---

*) См. о моральномъ значеніи просвѣщенія Аполог. II, 185—192. Знаменательны и поучительны въ этомъ отношеніи откровенныя признанія одного изъ главнѣйшихъ столповъ позитивизма, какимъ былъ Тэнъ, сумѣвшій свою всецѣлую преданность наукѣ совмѣстить съ невѣріемъ въ нее. Наука измѣняетъ міръ, преобразуетъ внѣшній видъ нашей планеты, ея флору, фауну, географическую поверхность и нисколько не измѣняетъ насъ самихъ по признанію Тэна. Считать нравственный прогрессъ слѣдствіемъ научнаго значило-бы впасть въ иллюзію. Роль науки сполна исчерпывается тѣмъ, что, удовлетворяя одни нужды и желанія, она возбуждаетъ другія, а также вооружаетъ людей въ ихъ борьбѣ другъ противъ друга, нисколько не уничтожая и не ослабляя внутреннихъ стимуловъ борьбы за существованіе (т. е. животнаго эгоизма). Цивилизація не ведетъ насъ ни къ счастію духовному, ни къ счастію матеріальному: она видоизмѣняетъ только способы и формы нашихъ желаній и похотей, нашихъ страданій и борьбы. Въ концѣ концевъ наука, если она только не обманываетъ сама себя, можетъ поучать насъ только о ничтожествѣ человѣка и тщетности его усилій и ведетъ къ тѣмъ же заключеніямъ, какъ и религія, только безъ обманчивыхъ утѣшеній послѣдней. Такъ разсуждалъ человѣкъ, жившій наукою и отдавшій ей всего себя, всю свою жизнь. (См. *Emile Faguet* Taine въ *La Revue de Paris* 1899, № 15 особ. р. р. 647—649).

браженію Библіи, паденіе первыхъ людей совершилось подъ обольщеніемъ змія или діавола (Ср. Апок. XII, 9; XX, 2). Съ внѣшней стороны оно заключалось въ нарушеніи Богомъ данной въ раю заповѣди о невкушеніи отъ древа познанія добра и зла. Разсказъ Библіи (гл. III) о судѣ Божіемъ надъ согрѣшившими прародителями и о наказаніи за грѣхъ проливаетъ свѣтъ на исторію паденія, объясняетъ паденіе именно свободою или произволомъ первыхъ людей, почему нарушеніе заповѣди и повлекло за собою ихъ отвѣтственность передъ судомъ правосудія. Такимъ образомъ по объясненію Библіи паденіе первыхъ людей было дѣломъ злоупотребленія съ ихъ стороны данной Богомъ свободою, съ которою дана была только возможность, а не необходимость грѣха: первые люди не только должны были, но и могли не грѣшить. Они согрѣшили, и вина этого всецѣло падаетъ на ихъ свободную волю, а не на Бога или ихъ природу. Впрочемъ объяснить паденіе прародителей въ томъ смыслѣ, что-бы найти ему какую-нибудь достаточную причину, значило бы признать за паденіемъ первыхъ людей въ большей или меньшей степени необходимость; поведеніе первыхъ людей не можетъ быть объяснено въ причинномъ смыслѣ по своему источнику: гдѣ свобода, тамъ рѣчь можетъ идти не о причинахъ, а о поводахъ, условіяхъ, побужденіяхъ и т. п., послѣ чего все таки получается необъяснимый всѣмъ этимъ остатокъ, погашаемый только произволомъ.

Обыкновенно, библейскій разсказъ о грѣхопаденіи подвергается въ невѣрующей средѣ осмѣянію и разсматривается какъ простая сказка или миѳъ, лишенный даже смысла; особенно представляется для невѣрующихъ страннымъ несоотвѣтствіе между незначительностію заповѣди и громадными послѣдствіями отъ ея нарушенія, которыя, говорятъ, никакъ не могли произойти вслѣдствіе того, что первые люди съѣли какое-то тамъ яблоко. Однако разсказъ этотъ полонъ глубокой психологической правды и носитъ на себѣ всѣ внутреннія черты исторической достовѣрности. Это показываетъ анализъ повѣствованія. Но прежде чѣмъ войти въ объясненіе смысла библейскаго повѣствованія о началѣ грѣха, за-

ключающагося въ нарушеніи заповѣди, необходимо раскрыть смыслъ и значеніе этой заповѣди.

Нельзя понимать первобытное совершенство нашихъ прародителей въ смыслѣ совершенной зрѣлости и законченнаго развитія и въ первыхъ людяхъ видѣть окончательный типъ человѣческаго совершенства, какъ склонны думать нѣкоторые. Мнѣнія этого рода мы встрѣчаемъ въ протестантскомъ богословіи, особенно первоначальномъ, и происхожденіе его можно объяснить вліяніемъ на западныхъ богослововъ бл. Августина, описывавшаго совершенство первобытное въ выраженіяхъ, весьма благопріятныхъ этому мнѣнію. Мнѣніе это, противорѣчащее понятію о совершенствѣ разумныхъ существъ вообще и человѣка въ частности (совершенство не дается со-внѣ, но пріобрѣтается въ разумномъ существѣ свободно-разумною дѣятельностію духа), находитъ себѣ ограниченіе въ ученіи большинства св. отцевъ Церкви, которые указывали совершенство первобытныхъ людей въ неповрежденности и способности ихъ природы къ безконечному усовершенствованію. Нѣкоторые прямо отождествляли состояніе первобытное съ состояніемъ младенческимъ и приравнивали первыхъ людей къ младенцамъ. Это мнѣніе имѣетъ за себя основаніе въ самомъ текстѣ св. Библіи, говорящей о первобытномъ состояніи людей (Б. II—III). По изображенію Библіи наши прародители были до грѣхопаденія въ „блаженномъ и невинномъ состояніи“, какъ дѣти. Для свободнаго и разумнаго наслажденія блаженствомъ, для начала разумной жизни нужно было пробудить въ нихъ самосознаніе, сознаніе своего *я* и своей свободы, сдѣлать такъ, чтобы ихъ блаженство, ихъ послушаніе было дѣломъ свободнаго и разумнаго рѣшенія ихъ воли; только подъ этимъ условіемъ они могли начать жить чисто человѣческою, разумною жизнью и походить на свой Первообразъ—Бога. Этой цѣли прекрасно служила заповѣдь райская, и цѣль эту хорошо понялъ діаволъ, съ оттѣнкомъ злой иронiи выставляя на видъ первымъ людямъ, что они будутъ сами какъ боги, зная хорошее и дурное, если вкусятъ отъ древа познанія добра и зла. Психологическая неизбѣжность этого момента въ разви-

тіи духа или испытанія воли, не можетъ подлежать сомнѣнію. Переводя ее на простой языкъ, мы должны сказать, что первымъ людямъ, какъ и теперь каждому, предстояло пережить критическій моментъ искушенія или испытанія нравственной свободѣ, вызваннаго сознаніемъ или открытіемъ въ себѣ своего *я*, своей воли и своего разума. Но необходимостью этого момента вовсе не обусловливается необходимость грѣха, или зла; этотъ психологическій моментъ могъ и долженъ былъ, при отсутствіи нравственной порчи въ первыхъ людяхъ, переживаться *не реально*, а лишь *идеально*, или въ *сознаніи* ихъ только. По прекрасному выраженію одного богослова „знаніе или мысль о злѣ была необходима, но не злая мысль“.

Такимъ образомъ, библейскій разсказъ не есть сказка или вымыселъ, но глубоко правдивое психологическое изображеніе той исторіи, которая должна повторяться въ жизни каждаго мыслящаго человѣка. И Самъ Іисусъ Христосъ, какъ передаетъ Евангеліе, переживалъ искушеніе, и это искушеніе не наложило никакой тѣни на Его нравственное существо.

Правдивость библейскаго разсказа о грѣхопаденіи открывается изъ анализа и самыхъ частностей его. Конечно, разсказъ этотъ передаетъ исторію искушенія кратко, его можно передать въ одну минуту, но въ дѣйствительности паденіе могло совершиться въ очень продолжительный періодъ времени. Изъ анализа библейскаго разсказа о грѣхопаденіи прародителей *) можно видѣть, что первые люди въ своемъ паденіи прошли сверху внизъ три ступени: сначала у нихъ явилось *невѣріе* въ Бога и связанное съ нимъ отсутствіе любви къ Нему; затѣмъ, падая ниже, человѣкъ вмѣсто Бога сталъ любить себя, у него явилось *самолюбіе*; наконецъ, онъ падаетъ еще ниже,—предметомъ его любви дѣлается міръ матеріальный, онъ впадаетъ въ *чувственность*. Отсюда слѣдуетъ, что сущность грѣха, или нравственнаго зла, заклю-

*) См. *Апологет.* II, 74—77.

чается не въ самолюбіи или чувственности; самолюбіе и чувственность являются только послѣдствіями невѣрія въ Бога, недостатка любви къ Нему, и неизбѣжными формами, въ которыхъ выражается сущность зла. Коротко эту сущность зла можно выразить въ немногихъ словахъ: она заключается въ любви человѣка къ твари больше, чѣмъ къ Творцу. Но, конечно, въ области тварей больше и прежде всего человѣкъ любитъ самого себя, а затѣмъ и другое. Естественно, что человѣкъ, поставивши вмѣсто Бога высшею цѣлью всѣхъ своихъ стремленій тварь, долженъ неизбѣжно впадать въ чувственность, принимая чувственность здѣсь въ широкомъ смыслѣ, не только въ смыслѣ плотскихъ похотей, но и въ смыслѣ обоготворенія и любви ко всякому ограниченному бытію, къ предметамъ одушевленнымъ и неодушевленнымъ.

Въ такомъ, совершенно естественномъ, освѣщеніи библейская исторія грѣхопаденія согласна со всѣми законами психологіи и не можетъ производить впечатлѣнія какой-нибудь сказки или миѳа, но должна быть принята за подлинную исторію. На историческій характеръ библейскаго повѣствованія о грѣхопаденіи указываетъ помѣщеніе его въ книгѣ исторической (кн. Бытія). Въ пользу историческаго характера этого разсказа говорятъ подобныя же преданія всѣхъ древнихъ народовъ о грѣхопаденіи родоначальника человѣческаго рода, согласіе которыхъ въ мелкихъ подробностяхъ и частностяхъ необъяснимо безъ предположенія общей имъ исторической основы.

4. Христіанское ученіе о распространеніи зла, или о слѣдствіяхъ прародительскаго грѣха (§ 25).

1. **Связь между грѣхомъ и его слѣдствіями, или наказаніями.** Возникнувшее сначала въ нашихъ прародителяхъ зло должно было отсюда распространиться во всемъ человѣческомъ родѣ. Пелагій проводилъ мысль, что грѣхъ нарушенія заповѣди первыми людьми не оставилъ никакихъ послѣдствій внутри самихъ первыхъ людей, не повредилъ ихъ нравственной, духовной природы. Такой взглядъ на дѣло про-

тивенъ законамъ психологіи, говорящей намъ, что ни одно душевное явленіе не пропадаетъ безслѣдно, но оказываетъ вліяніе на послѣдующую жизнь души. Тѣмъ болѣе неестественно было-бы ожидать, чтобы безслѣдно прошелъ для первыхъ людей такой глубокій нравственный переворотъ въ душѣ, какъ вышеразсмотрѣнный. Поэтому ученіе христіанской догматики о томъ, что грѣхопаденіе первыхъ людей повлекло за собой безчисленныя послѣдствія, или *наказанія*, вполнѣ представляется согласнымъ съ требованіями разума. Эти послѣдствія грѣха обыкновенно называются наказаніями. Наказанія въ двоякомъ отношеніи находятся ко грѣху. Наказаніе въ видѣ различнаго зла является прежде всего *естественнымъ* послѣдствіемъ грѣха, его естественнымъ произведеніемъ, подобно тому, какъ обжогъ тѣла бываетъ естественнымъ слѣдствіемъ прикосновенія къ огню, или смерть слѣдствіемъ принятія яда. (Это выражено въ Гал. VI, 7—8; Iезек. XXII, 31; Ос. X, 12—13). Грѣхъ по своей природѣ, по своему существу, въ дѣйствительности походитъ на ядъ и въ самомъ себѣ заключаетъ источникъ разрушенія, разстройства, ибо грѣхъ есть посягательство человѣка на порядокъ въ природѣ и въ мірѣ нравственномъ, установленный Творцомъ. Однако одной этой естественной связи зла и грѣха недостаточно для объясненія всего существующаго зла или разстройства въ природѣ. Нѣкоторыя слѣдствія грѣха служатъ *положительнымъ* наказаніемъ правды Божіей за грѣхъ. Нарушая законъ Божій, человѣкъ не только обрекаетъ себя на зло и дѣлается несчастнымъ, но онъ, кромѣ того, какъ существо разумное и свободное, сознательно нарушающее законъ, дѣлается существомъ преступнымъ и виновнымъ передъ Богомъ. Такимъ образомъ, связь между грѣхомъ и наказаніемъ является не только внутренней, *естественной*, но и внѣшней, *положительной*. Но при этомъ нельзя представлять Бога существомъ мстительнымъ, а въ наказаніяхъ видѣть дѣйствіе только чистаго правосудія. Такое представленіе о Божественномъ правосудіи несогласно съ христіанскимъ общимъ воззрѣніемъ на нравственную природу Божества, въ силу котораго нельзя отдѣлять въ Богѣ

правду отъ благости, и надлежитъ въ концѣ концовъ видѣть въ Богѣ надъ всѣмъ главенствующую Любовь. Поэтому, наказывая, Богъ дѣйствуетъ, какъ отецъ по отношенію къ дѣтямъ,—изъ любви къ людямъ, съ цѣлью ихъ исправленія и спасенія, или какъ дѣйствуетъ врачъ, давая горькія лѣкарства, даже совершая операціи въ тѣлѣ для увраченія больного.

2. **Слѣдствія грѣха: смерть духовная, извращеніе духовной природы человѣка, смерть тѣлесная, физическое зло.** Прежде всего сбывается угроза, высказанная Богомъ въ раю, что лишь только люди нарушатъ заповѣдь, то подвергнутся смерти. Здѣсь, конечно, разумѣлась подъ словомъ „смерть“ не тѣлесная смерть, разрушающая тѣло, отдѣляющая отъ него душу (эта смерть больше всего называется въ библіи сномъ), но истинная смерть, духовная, по отношенію къ которой видимая тѣлесная смерть является только слѣдствіемъ. Въ чемъ же состоитъ смерть человѣка по ученію Библіи, какъ первое слѣдствіе грѣха? Она состоитъ въ удаленіи человѣка отъ Бога, источника жизни, когда человѣкъ ищетъ жизнь не въ ея источникѣ, не въ Богѣ, а въ слабыхъ отраженіяхъ или проявленіяхъ истинной Жизни, ищетъ высочайшаго блага въ мірѣ, т. е. въ твари. Человѣкъ здѣсь поступаетъ такъ же нелѣпо, какъ нелѣпо было-бы искать свѣта и тепла не въ солнцѣ, источникѣ свѣта и тепла, а въ слабыхъ отраженіяхъ солнечнаго свѣта въ земныхъ предметахъ. Но если истинное благо заключено въ Богѣ, а все остальное есть лишь слабая копія высшаго Блага, такъ, какъ безконечное Благо въ конечномъ выразиться не можетъ, то и искать благо свое должно въ Богѣ. Богъ долженъ быть послѣднею цѣлью и главнымъ предметомъ человѣческой любви, знанія, всѣхъ стремленій. Это и значитъ жить Богомъ. Человѣкъ не имѣетъ жизни въ самомъ себѣ; такую жизнь въ самомъ себѣ имѣетъ лишь Богъ, „о Немъ же живемъ, движемся и есмы“. Это удаленіе души человѣка отъ Бога естественно сказывается уменьшеніемъ духовныхъ силъ и жизни, что и является духовной смертью человѣка, т. е. истинною, дѣйствительною смертію. Въ своемъ удаленіи отъ Бога человѣкъ является не только несчастнымъ

существомъ, но и существомъ *преступнымъ* и недостойнымъ любви Божіей, благодати Божественной. Когда человѣкъ удаляется отъ Бога, то справедливо и Богъ удаляется отъ человѣка. По самой природѣ любви Богъ не можетъ навязывать Своей любви людямъ силою, и если человѣкъ не хочетъ, чтобы Богъ любилъ его, то, естественно, со стороны Бога также невозможна любовь. Впрочемъ, это справедливое удаленіе Бога не бываетъ безусловнымъ и окончательнымъ по отношенію ко всѣмъ людямъ, а лишь только по отношенію къ неисправимымъ грѣшникамъ. Апостолъ Павелъ говоритъ, напр., въ своей рѣчи къ язычникамъ—грекамъ, что они должны искать Бога, такъ какъ „Онъ недалеко отъ каждаго изъ насъ, потому что мы Имъ живемъ, движемся и существуемъ (Д. Ап. XVII). Это удаленіе Бога отъ человѣка немедленно отражается въ душѣ человѣка, въ его совѣсти, чувствомъ страха, виновности, нравственной тревоги. Миръ покидаетъ человѣческую душу. Божество, будущая загробная жизнь, вѣчность, высшій міръ—все это начинаетъ возбуждать въ душѣ человѣка тревогу, боязнь. Грѣшникъ поэтому инстинктивно гонитъ отъ себя и самыя мысли объ этихъ предметахъ, страшныхъ для него и чуждыхъ ему: онъ старается забыть о Богѣ, не думать о Немъ, и заглушить въ себѣ голосъ совѣсти. Съ этою цѣлью, смотря по своему характеру онъ или кидается въ омутъ чувственныхъ удовольствій, или же громоздитъ одну на другую разныя философскія теоріи, служащія не истинѣ, а самооправданію грѣха, часто безсознательному. Исторія религій говоритъ намъ, что такое нравственное состояніе человѣка, вызванное его удаленіемъ отъ Бога, и было, собственно, той психологической почвой, на которой выросли всѣ нелѣпыя его религіозныя и нравственныя идеи и даже самое язычество. Этими именно условіями объясняется происхожденіе языческаго представленія о злыхъ богахъ,—о томъ, что самое Божество или враждебно къ человѣку, или равнодушно къ его судьбамъ. Такъ является въ философіи деизмъ,—ученіе о томъ что Богъ не промышляетъ о людяхъ, такъ какъ это ниже Его достоинства и т. п. Сказанное оправдывается и на первыхъ

людяхъ: тотчасъ по нарушеніи заповѣди въ нихъ вмѣсто любви къ Богу является страхъ, желаніе скрыться отъ Него, когда Онъ хотѣлъ призвать ихъ къ покаянію: „я услышалъ голосъ Твой“, говоритъ Адамъ, „и убоялся“. Прежде голосъ Бога былъ пріятенъ Адаму, а теперь сталъ страшенъ.

Какъ показываетъ исторія грѣхопаденія, грѣхъ прежде всего внесъ разстройство въ область воли,—человѣческой нравственной свободы. Зло началось именно отсюда; но оно должно было продолжаться, т. е. первый грѣховный актъ воли долженъ былъ неизбѣжно, по законамъ психологіи, оказать рѣшающее вліяніе на послѣдующую нравственную дѣятельность человѣка. Въ первыхъ людяхъ должна была образоваться наклонность ко злу больше, чѣмъ къ добру. Объ этомъ свидѣтельствуетъ нежеланіе первыхъ людей покаяться во злѣ, исправиться, бросить его. Вмѣсто раскаянія мы видимъ въ нихъ самооправданіе и уже нѣкоторое враждебное настроеніе по отношенію къ Творцу. Когда Богъ призвалъ въ раю къ покаянію прежде всего Адама, то Адамъ сталъ слагать свою вину на Еву и на Самого Бога: „жена, которую Ты далъ мнѣ, соблазнила меня“, говорилъ онъ. Ева же, въ отвѣтъ на упрекъ Бога, слагаетъ всю вину на змѣя. Въ потомствѣ Адама нравственное паденіе человѣка съ теченіемъ времени достигло того крайняго состоянія, которое такъ ярко изображаетъ Ап. Павелъ въ посл. къ римлянамъ, въ VII гл. Здѣсь онъ говоритъ, что склонность ко злу въ человѣкѣ возобладала надъ его свободой, что человѣкъ оказался не въ силахъ бороться съ этой прирожденной склонностью, сдѣлался рабомъ грѣха. Желаніе добра, говоритъ Ап. Павелъ, и знаніе о добрѣ въ человѣкѣ остались, но не осталось силы дѣлать добро. За нравственнымъ извращеніемъ человѣка естественно должно было послѣдовать поврежденіе въ человѣкѣ ума, способности познавательной. Здѣсь подъ умомъ мы разумѣемъ способность познаванія высшихъ, религіозныхъ предметовъ, а не логическую способность мышленія. Способность познанія внѣшняго міра сохранилась. Исторія просвѣщенія говоритъ, что слабую сторону въ области человѣческихъ знаній составляетъ не та часть человѣческихъ

знаній, которая пріобрѣтается внѣшнимъ опытомъ или внѣшними чувствами (естествовѣдѣніе), а та, которая обращена къ человѣку, къ его внутреннему духовному міру. Философія поэтому всегда была слабѣе естествознанія. Здѣсь дѣйствуетъ законъ тѣсной органической связи между разсудкомъ и нравственностью. Нравственное состояніе человѣка не можетъ быть совершенно безразличнымъ для его познавательной дѣятельности. Совершенно естественно, что только „чистіи сердцемъ Бога узрятъ“ (Ев. Матѳ., V), или, какъ выражается писатель книги Премудрости Соломоновой, что „въ злохудожную душу не внидетъ премудрость“. Міръ высшій божественный, духовный, сталъ для человѣка чужимъ, а обыкновенно уму становится чуждымъ то, что далеко отъ сердца. Желаніе знать повышаетъ энергію познавательную, а желаніе знать Бога въ человѣкѣ ослабѣло или совершенно уничтожилось. Нѣкоторыя обстоятельства, далѣе, вредно должны были отразиться на способности религіознаго знанія, напр. появленіе *страха передъ Богомъ*, вмѣсто любви къ Нему. Какъ видѣли, подъ вліяніемъ страха возникли въ язычествѣ ложныя религіозныя понятія; но страхъ является не надежнымъ совѣтникомъ особенно въ христіанскомъ знаніи. По христіанскому ученію „Богъ есть любовь“, поэтому „кто не любитъ, тотъ не позналъ Бога, потому что Богъ есть любовь“ (1 Іо. IV, 8 ср. ст. 18).

Помраченіе ума сказалось уже на первыхъ людяхъ; и въ нихъ уже обнаружилась эта убыль религіознаго пониманія: Адамъ старался укрыться за деревьями отъ вездѣсущаго Бога, т. е. въ его сознаніи, подъ вліяніемъ его общаго нравственнаго состоянія, потускнѣла идея о вездѣсущіи Божіемъ.

Третье слѣдствіе грѣха простирается дальше души человѣка, до самаго его тѣла; оно сказывается въ болѣзняхъ и смерти или, короче,—въ *смерти*, потому что смерть не есть нѣчто отдѣльное отъ болѣзни, но конецъ того постояннаго тлѣнія, разрушенія организма, которое продолжается во всю жизнь въ человѣкѣ. Нѣкоторые поэтому справедливо говорятъ, что самая жизнь человѣка въ физическомъ смыслѣ

и есть постепенное умираніе, т. е. убыль жизненной энергіи въ тѣлѣ, или постоянная борьба со смертью. Такъ сбывается райская угроза: „въ который день вкусите, (въ тотъ) смертію умрете“. Съ христіанской точки зрѣнія смерть есть наказаніе за грѣхъ, какъ явленіе ненормальное, противоестественное. Въ 6-й гл. посл. къ Римл. Ап. Павелъ выражаетъ это словами: „смерть—оброкъ грѣха“ (возмездіе за грѣхъ)—та дань, которую грѣхъ беретъ съ человѣка. Ап. Іаковъ выражаетъ другой оттѣнокъ мысли: „грѣхъ, сдѣланный, рождаетъ смерть“ (Соб. посл. Іак. I, 15). Въ первомъ случаѣ выражается та мысль, что смерть есть внѣшнее наказаніе правды Божіей за грѣхъ, а во второмъ указывается естественная внутренняя связь между смертью и грѣхомъ. Такой взглядъ на происхожденіе и сущность смерти противорѣчитъ натуралистическому взгляду на нее, какъ на явленіе нормальное и необходимое для человѣка наравнѣ со всѣмъ живущимъ. Самую жизнь въ природѣ, говорятъ, нельзя представить отдѣльно отъ смерти живыхъ существъ. Жизнь, въ силу закона борьбы за существованіе въ органическомъ мірѣ, поддерживается смертью: каждый организмъ живетъ насчетъ другого; животныя истребляютъ растенія, а растенія, въ свою очередь, питаются остатками животныхъ, разложившихся въ землѣ. Но мы должны имѣть въ виду глубокое различіе, между смертью человѣка и животныхъ,—такое же глубокое различіе какое существуетъ между человѣкомъ и животнымъ. Для животныхъ смерть не можетъ быть такъ тяжела и страшна, какъ для человѣка: животное не сознаетъ смерти, у него нѣтъ сознанія о самомъ себѣ, оно безсознательно теряетъ жизнь и сливается съ общей жизнью природы. Для человѣка конецъ его жизни дѣлается невыносимымъ вслѣдствіе присущаго ему сознанія о значеніи смерти. Кромѣ того, въ то время, какъ со смертію животнаго въ царствѣ животныхъ и природѣ вообще не происходитъ никакой убыли, смерть каждаго человѣка производитъ убыль въ мірѣ разумныхъ существъ. Животное, въ отличіе отъ человѣка, не есть личность, оно только экземпляръ вида, и отличіе между этими экземплярами вида не существенно, такъ-что всѣ животныя въ общемъ до однооб-

разія повторяютъ другъ-друга. Каждый человѣкъ есть существо въ своемъ родѣ неповторимое ни въ какомъ другомъ,—индивидуумъ; каждый человѣкъ носитъ въ себѣ свой особый духовный міръ и справедливо называется микрокозмомъ, малымъ міромъ, и если человѣкъ умираетъ, то въ этомъ случаѣ въ природѣ происходитъ особенное, исключительное явленіе: въ природѣ на этотъ разъ совершается убыль, утрата. Наконецъ, надо принять во вниманіе еще одно обстоятельство. Такъ какъ животное не представляетъ изъ себя личности, а живетъ общей родовой жизнію, не имѣетъ особенныхъ частныхъ цѣлей въ своей жизни, какъ человѣкъ, то поэтому задача животныхъ вполнѣ разрѣшается самымъ появленіемъ ихъ на свѣтъ и рожденіемъ подобныхъ себѣ. Ихъ цѣль не индивидуальная, какъ у человѣка, а родовая,—поддержаніе и сохраненіе рода. Поэтому, когда животное выполнитъ въ извѣстномъ возрастѣ свою цѣль, то его существованіе является не только ненужнымъ, но и лишнимъ, и животное умираетъ, выполнивъ свое назначеніе. Но человѣкъ, какъ существо не только чувственное, но и духовное, не только какъ представитель рода, но и личность, индивидуумъ,—сверхъ физическихъ цѣлей имѣетъ чисто человѣческія цѣли жизни,—духовныя, личныя. И вотъ опытъ и наблюденіе говорятъ намъ, что эта цѣль никогда не осуществляется человѣкомъ на землѣ. Не говоря уже о томъ, что смерть мѣшаетъ каждому человѣку выполнить обще-человѣческія цѣли, достигнуть мудрости, совершенства, святости,—она стоитъ на пути его личныхъ плановъ, которыхъ у животныхъ, какъ существъ неразумныхъ, быть не можетъ.

Въ древнее время въ лицѣ Пелагія натуралистическій взглядъ на смерть пытался обосноваться на Библіи, дающей, повидимому, основаніе ему въ словахъ Бога Адаму: „земля еси и въ землю отъидеши“ (Быт. III). Точно также писатель книги Экклезіастъ представляетъ смерть физическую, повидимому, естественной, неизбѣжной участью человѣка наравнѣ со всѣми животными, когда говоритъ, что одна участь человѣка и скота, что все живущее умираетъ, и далѣе: „и

возвратится персть (тѣло) въ землю, якоже бѣ, и духъ возвратится къ Богу, иже даде его". Здѣсь для души дѣлается исключеніе, т. е. она, какъ происходящая отъ Бога непосредственно, признается безсмертною; тѣло же, какъ взятое изъ земли, признается по природѣ тлѣннымъ. Наконецъ въ 1 Кор. XV, 42—55 ап. Павелъ приписываетъ Адаму тѣло смертное, душевное, въ отличіе отъ тѣла воскресшаго Спасителя и отъ будущихъ нашихъ тѣлъ по воскресеніи. Но эти ссылки на Библію упускаютъ изъ виду то обстоятельство, что Библія прямо связываетъ, какъ причину и слѣдствіе, грѣхъ и смерть и, слѣдовательно, считаетъ смерть случайностью, обусловливаемою грѣхомъ человѣка. Въ книгѣ Премудрости Соломона въ 1-й гл. прямо говорится: „Богъ смерти не сотворилъ, но все создалъ для бытія". Въ приведенныхъ мѣстахъ заключается только та мысль, что тѣло по своей природѣ способно къ смерти; но отсюда еще не слѣдуетъ мысль о необходимости или неизбѣжности смерти первыхъ людей. Библія приписываетъ первымъ людямъ *возможность* безсмертія и ставитъ это безсмертіе, во-первыхъ, въ зависимость отъ плодовъ древа жизни, питаясь которыми человѣкъ могъ бы быть безсмертнымъ, т. е. она ставитъ тѣлесное безсмертіе въ зависимость отъ Божественной благодати; во-вторыхъ, въ зависимость отъ исполненія заповѣди Божіей, т. е. обусловливаетъ физическое безсмертіе духовно-нравственнымъ состояніемъ человѣка. Итакъ, имѣя тѣло, способное разрушаться, Адамъ при указанныхъ условіяхъ, если бы не согрѣшилъ, могъ-бы не умирать и физически. Если въ виду сказаннаго нужно будетъ коротко отвѣчать на вопросъ, смертными или безсмертными сотворилъ насъ Богъ то мы должны сказать такъ: Богъ создалъ первыхъ людей ни смертными, ни безсмертными; Онъ создалъ ихъ способными къ тому и другому, обусловивъ это нравственнымъ ихъ состояніемъ.

Четвертое слѣдствіе грѣха—такъ называемое *физическое зло*. Обыкновенно подъ физическимъ зломъ въ догматикѣ разумѣется измѣненіе къ худшему всѣхъ физическихъ условій существованія человѣка во внѣшней, окружающей его, средѣ,

разстройство во внѣшней природѣ. Здѣсь зло выражается въ разнообразныхъ явленіяхъ, которыя стоятъ въ явномъ противорѣчіи съ интересами или благомъ человѣка и съ точки зрѣнія человѣческихъ интересовъ представляются нецѣлесообразными, таковы, напр., всѣ разрушительныя явленія природы: бури, землетрясенія, эпидеміи, неурожаи и т. п. Въ общемъ теперь человѣкъ далеко не походитъ на того господина природы, какимъ изображаетъ его Библія, когда вручаетъ его власти все сотворенное. Правда при помощи знаній онъ покоряетъ себѣ природу; но, не смотря на всѣ успѣхи знанія, всѣ эти побѣды человѣка надъ природою незначительны, частичны, въ сравненіи съ неизмѣримымъ зломъ, его окружающимъ. Библія выводитъ физическое зло изъ грѣха и ставитъ его въ двоякое отношеніе къ грѣху, какъ и всѣ прочія слѣдствія грѣха. Во-первыхъ, физическое зло есть *естественное* слѣдствіе грѣха, зла нравственнаго; во-вторыхъ, видимый безпорядокъ въ природѣ есть распоряженіе высшей всемогущей Силы или Божественнаго Промысла, какъ *положительное* наказаніе за грѣхъ.

Міръ по естественно-научному взгляду представляетъ изъ себя строго согласованный во всѣхъ частностяхъ цѣльный механизмъ или цѣлую систему явленій. Отсюда, естественно, какъ и во всякомъ механизмѣ, поврежденіе въ одной какой-нибудь части должно отразиться и на цѣломъ; но по ученію Библіи поврежденіе произошло въ мірѣ въ самой важной части его—человѣкѣ. Значительную часть безпорядка въ природѣ можно отнести къ человѣку, какъ его причинѣ. Съ происшедшей послѣ грѣхопаденія нравственной перемѣной въ человѣкѣ измѣнились и его отношенія къ природѣ и стали ненормальными. Вмѣсто разумнаго господина природы человѣкъ вслѣдствіе самолюбія сталъ въ отношеніе къ ней тирана и хищника: вмѣсто усовершенствованія человѣкъ вноситъ теперь въ природу безпорядокъ, такъ напр., неразумной эксплоатаціей природы, истребленіемъ лѣсовъ, животныхъ, особенно мелкихъ птицъ, онъ явно измѣняетъ къ худшему всѣ физическія условія своего существованія. Тѣмъ

не менѣе всего безпорядка въ природѣ объяснить путемъ вреднаго воздѣйствія на нее человѣка невозможно (землетрясеніе, напр., никто не поставитъ въ связь съ человѣческой дѣятельностью). Библія говоритъ, что послѣ грѣхопаденія правосудный и всеблагой Творецъ лишилъ природу въ нѣкоторыхъ ея частяхъ первобытнаго совершенства и красоты и, сообразно съ цѣлями Своего промышленія о людяхъ, намѣренно предопредѣлилъ въ природѣ временныя и мѣстныя уклоненія въ ея ходѣ отъ общихъ законовъ. Она ясно говоритъ объ этомъ въ своемъ ученіи о такъ называемомъ „проклятіи“ земли (въ 3 гл. книги Бытія). Мысль о поврежденіи природы высказывается и въ Новомъ Завѣтѣ, напр. въ Рм. VIII, 19—22, гдѣ ап. Павелъ говоритъ, что вся тварь несетъ теперь на себѣ бремя тлѣнія и разрушенія и страдаетъ вмѣстѣ съ нами. Та же мысль о поврежденіи природы подразумѣвается въ христіанскомъ ученіи о концѣ міра: это ученіе требуетъ преобразованія земли, потому что настоящая земля непригодна для человѣка (*новаго неба и новой земли ожидаемъ, въ которыхъ существуетъ правда*—2 Пт. III, 13).

Физическое зло, по опредѣленію Божественной правды, служитъ наказаніемъ за грѣхъ первыхъ людей. Въ этомъ наказаніи грѣха, какъ прочихъ наказаніяхъ, мы не должны видѣть дѣйствіе какой-нибудь мстительности со стороны Бога, вражды Его къ человѣку или гнѣва,—или же дѣйствіе одной формальной юридической правды, которая требовала бы наказанія за грѣхъ на основаніи одного только того, что его требуетъ законъ. Въ Богѣ во всей полнотѣ осуществляется гармоническое сочетаніе справедливости и благости или любви, ненаходимое въ людяхъ. Справедливость въ Богѣ имѣетъ въ виду благо наказываемаго грѣшника и сообразно съ настоящимъ положеніемъ человѣка прежде всего имѣетъ въ виду духовное благоискупленіе грѣха. Отсюда всѣ разнообразные виды физическаго зла, завершеніемъ котораго служитъ смерть, имѣютъ цѣлью духовное совершенствованіе людей. Земля изъ рая, какимъ она была сначала, естественнымъ образомъ съ этою цѣлью превращается въ больницу, гдѣ все разсчитано

на духовное лѣченіе человѣка. Той же высокой цѣли совершенствованія служитъ и смерть человѣка, справедливо называемая учительницею мудрости: она заставляетъ человѣка задумываться о самомъ себѣ, о своемъ назначеніи, смыслѣ совершающагося вокругъ него, и болѣе, чѣмъ всякое другое физическое зло, препятствуетъ человѣку погружаться въ міръ чувственнаго ограниченнаго бытія и въ немъ находить удовлетвореніе. Сама уже по себѣ смерть служитъ ограниченіемъ грѣха, полагая ему конецъ, не позволяя ему существовать вѣчно и въ этомъ вѣчномъ существованіи развиваться до безконечности.

3. **Первородный грѣхъ, какъ важнѣйшее изъ слѣдствій прародительскаго грѣхопаденія.** Послѣднее слѣдствіе прародительскаго грѣха заключалось въ превращеніи личнаго грѣха нашихъ прародителей въ родовой, общечеловѣческій грѣхъ, въ такъ наз. грѣхъ первородный (peccatum originale). Грѣхъ нашихъ прародителей со всѣми слѣдствіями перешелъ на потомство ихъ, и этотъ родовой нашъ грѣхъ, который свойственъ каждому изъ насъ въ силу принадлежности нашей къ человѣческому роду, называется первороднымъ. По смыслу христіанскаго ученія о первородномъ грѣхѣ все человѣчество, такимъ образомъ, представляется по самой уже природѣ своей подлежащимъ грѣху и отвѣтственности передъ судомъ правды, виновности и поврежденію всей своей духовно-тѣлесной природы. Отчужденіе отъ Бога, гнѣвъ Божій, потеря благодати, искаженіе образа Божія, извращеніе и ослабленіе самаго тѣлеснаго организма, завершаемое смертью— вотъ печальное наслѣдство Адамово, получаемое каждымъ изъ насъ съ самымъ появленіемъ на свѣтъ! И это наслѣдство мы еще болѣе умножаемъ своими грѣховными вкладами и пріобрѣтеніями, въ теченіе всей своей жизни прибавляя къ родовому и на всѣхъ тяготѣющему грѣху со всѣми его послѣдствіями для нашей природы еще и свои личные собственные грѣхи, вина за которые падаетъ на насъ однихъ, и которые еще болѣе ухудшаютъ состояніе нашей природы. Эти новые личные грѣхи наши (peccatum actuale) не составляютъ прямого послѣдствія прародительскаго грѣха или

того, что разумѣется подъ грѣхомъ первороднымъ, а имѣютъ свой источникъ въ остаткахъ нравственной свободы, сохранившейся у человѣка въ грѣховномъ его состояніи. Только наклонность ко грѣху или *грѣхъ, живущій во мнѣ, то есть во плоти моей* (Рм. VII, 18), унаслѣдованъ отъ Адама вмѣстѣ съ *виною* или осужденіемъ его въ Адамѣ (peccatum habituale и culpa), а не тѣ грѣхи, или преступленія закона, въ которые мы вовлекаемся при участіи своей свободы и сознательно *).

Христіанское ученіе о первородномъ грѣхѣ, объясняющее происхожденіе зла въ мірѣ, заключаетъ въ себѣ двѣ половины: одна половина ученія раскрываетъ положеніе о *всеобщности*, вторая—о *прирожденности грѣха*. Разсмотримъ раздѣльно то и другое.

Доказательство перваго положенія не представляетъ большихъ трудностей: мысль о всеобщности грѣха, о неизбѣжности его для всякаго человѣческаго существа, подверженнаго равно и заблужденіямъ, и грѣху, раздѣляется почти всѣми. Зло нравственное такъ глубоко сидитъ въ нашей душѣ, что оно примѣшивается и ко всему доброму въ насъ; такъ Кантъ думаетъ, что низкія чувства зависти и недоброжелательства таятся и за такими чистыми и высокими чувствами, какъ искренняя дружба. Считаютъ невозможнымъ *эмпирическое* доказательство всеобщности грѣха и думаютъ именно этимъ значительно подорвать христіанскій догматъ. Такое доказательство, говорятъ, требовало-бы отъ насъ всевѣдѣнія,—знанія прошлаго, настоящаго и будущаго и проникновенія въ душу всѣхъ не только существовавшихъ и живущихъ людей, но и имѣющихъ явиться въ будущемъ. Но

---

*) Подробное и спеціальное раскрытіе ученія о первородномъ грѣхѣ даетъ ап. Павелъ въ Рм. V, 12—21, гдѣ онъ говоритъ о переходѣ грѣха Адамова (παράβασις, παράπτωμα) со всѣми его слѣдствіями, именно грѣховною *порчею природы* (ἁμαρτία, peccatum habituale), *осужденіемъ* (κατάκριμα, culpa) и *смертью*, на все потомство или человѣчество, при чемъ разсматриваетъ это въ связи съ обратнымъ явленіемъ перехода оправданія, жизни и праведности, отъ Новаго Адама, Іисуса Христа, на все Его духовное потомство,—на вѣрующихъ въ Него.

не требуется невозможное перечисленіе безконечнаго ряда фактовъ, но только обобщеніе постоянно встрѣчающихся въ нашемъ или доступномъ намъ опытѣ фактовъ: къ мысли о всеобщности грѣха мы приходимъ тѣмъ же самымъ путемъ, какимъ приходимъ, напр., къ выводу, слишкомъ непоколебимому, что всѣ люди умираютъ, спятъ, дышатъ и т. п. Есть также факты, которые прямо говорятъ о невозможности исключенія изъ закона всеобщей грѣховности наблюдаемой въ нашемъ опытѣ. Святые люди, великіе подвижники добра, стоящіе на вершинахъ человѣческаго совершенства, считаютъ себя недостойнѣйшими между грѣшниками и заявляютъ намъ, что и они несвободны отъ грѣховъ. Достаточно указать на св. апостоловъ Павла и Іоанна Богослова (1 Тм. I, 15; 1 Іо. I, 8). О чемъ говоритъ это, какъ не о томъ, что святость *невозможна* для человѣка, а потому не было и не можетъ быть исключенія изъ общаго закона грѣховности? Еще рѣшительнѣе свидѣтельствуетъ объ этой невозможности другого рода фактъ. Матери, воспитатели и др. близко къ дѣтямъ стоящія лица могутъ подтвердить старое заявленіе бл. Августина, что невинныя дѣти, даже младенцы, не такъ уже невинны на самомъ дѣлѣ, и уже съ первымъ пробужденіемъ своей сознательной жизни, прежде всякаго посторонняго на нихъ вліянія среды, обнаруживаютъ весьма замѣтные зачатки зла или эгоизма, симптомы зависти, ревности, жадности, злости, каприза и т. п. Бл. Августинъ видѣлъ двухъ младенцевъ, отнимавшихъ у матери сосцы, и когда одинъ сосалъ, другой, разсказываетъ св. отецъ, блѣднѣлъ отъ зависти. Наблюденіями такихъ фактовъ собрано уже не мало. Приходится думать, что человѣкъ рождается нечистымъ; что зло прирождено ему.

Въ положеніи о прирожденности или наслѣдственности грѣха, въ свою очередь, также двѣ половины: одна—совершенно понятная, другая же можетъ представляться тѣмъ, что называется тайною. Первая относится къ ученію о переходѣ грѣховнаго состоянія или духовно-тѣлеснаго поврежденія съ Адама на его потомство; вторая—къ ученію о переходѣ вмѣстѣ съ тѣмъ вины и осужденія за грѣхъ на всѣхъ

потомковъ Адама, не принимавшихъ личнаго участія въ его грѣховномъ актѣ,—преступленіи райской заповѣди. Вполнѣ понятенъ наслѣдственный переходъ грѣха отъ Адама къ его потомству въ смыслѣ разстройства духовной и тѣлесной природы человѣка, грѣховнаго состоянія нравственной нечистоты и тлѣнія. Это стоитъ въ полномъ согласіи съ біологическимъ закономъ наслѣдственности, въ силу котораго родители передаютъ своимъ дѣтямъ не только свои физическія особенности, родовыя и индивидуальныя, но и нравственныя, при томъ часто случайныя, черты своего характера. Эта половина ученія хорошо выражена въ катехизисѣ митр. Филарета словами: „какъ отъ зараженнаго источника естественно течетъ зараженный потокъ; такъ и отъ Адама, зараженнаго грѣхомъ и потому смертнаго, естественно должно было произойти грѣховное и смертное потомство". Но какъ себѣ представить возможнымъ съ точки зрѣнія нравственной, именно—справедливости, и съ точки зрѣнія понятія о нравственномъ вмѣненіи отвѣтственность людей за грѣхъ, совершенный Адамомъ, а не ими лично—тогда, когда ихъ и не существовало? Какой смыслъ возможно соединять съ изреченіемъ ап. Павла, что „въ Адамѣ всѣ согрѣшили"? Буквально понятое, не кажется-ли оно противорѣчіемъ разуму и чувству справедливости? Вотъ почему въ дѣйствительности мы видимъ въ богословіи множество теорій, предлагавшихся одна за другою въ объясненіе „тайны", старавшихся примирить ученіе объ унаслѣдованной виновности съ понятіемъ нашимъ о Богѣ, справедливости и о самомъ вмѣненіи, или отвѣтственности, условіемъ которыхъ служатъ сознаніе и свобода. Но всѣ попытки эти отстоять популярное пониманіе догмата въ смыслѣ непосредственнаго вмѣненія грѣха Адамова человѣческому роду такъ явно безуспѣшны, что многіе изъ западныхъ богослововъ—апологетовъ приходятъ къ заключенію о невозможности раціональнаго оправданія догмата и о безусловной его непостижимости для разума въ одинаковой степени съ догматомъ о Богѣ Единомъ по существу и Троичномъ въ Лицахъ, или объ ипостасномъ соединеніи двухъ естествъ во Христѣ, во

единой Божественной Ѵпостаси Сына Божія. Мы стоимъ здѣсь, говорятъ, передъ непостижимой тайною, доступною только вѣрѣ, а не разуму. Мы обязаны принять эту тайну какъ непреложную истину вѣры потому, что она въ такой же степени ясно и твердо устанавливается въ Библіи, какъ и параллельно раскрываемая съ нею тайна искупленія людей въ Іисусѣ Христѣ (см. Рм. гл. Ѵ): кто, поэтому, вѣритъ въ оправданіе рода человѣческаго чрезъ Новаго Адама его Іисуса Христа, тотъ долженъ признать тѣмъ самымъ возможнымъ и дѣйствительнымъ осужденіе всего рода человѣческаго въ ветхомъ его Адамѣ... Однако тайна ослабляется или вовсе устраняется правильнымъ пониманіемъ догмата. Ключъ къ пониманію догмата о первородномъ грѣхѣ дается въ правильномъ ученіи объ искупленіи. По правильному и всестороннему воззрѣнію на искупленіе возстановленіе союза между Богомъ и человѣкомъ или искупленіе достигается не однимъ только удовлетвореніемъ за насъ правдѣ въ Іисусѣ Христѣ, но и личнымъ участіемъ каждаго въ этомъ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ, въ силу чего усвояется намъ послѣднее и дѣлается какъ-бы нашимъ собственнымъ дѣломъ. Здѣсь нѣтъ мѣста для непосредственнаго вмѣненія, а потому нѣтъ и тайны, противорѣчащей справедливости и разуму, въ ученіи объ основаніяхъ вмѣненія правды Христовой вѣрующимъ въ Него. Плоды искупительнаго дѣла Христова дѣлаются нашими по силѣ нашего участія въ искупленіи, а потому искупленіе получаетъ свойственный ему характеръ нравственнаго духовнаго процесса и перестаетъ быть простымъ актомъ внѣшняго юридическаго оправданія или прощенія: оно становится духовнымъ обновленіемъ и возрожденіемъ къ новой жизни. Такое участіе вѣрующаго въ искупленіи, устраняющее неразрѣшимый въ юридической теоріи вопросъ о вмѣненіи, достигается тѣснымъ его *единеніемъ со Христомъ*, *сліяніемъ его съ Личностію и жизнью Христа* до предѣловъ, гдѣ отдѣльное отъ Христа существованіе вѣрующихъ становится немыслимо, когда они соединяются со Христомъ, какъ лоза соединена со своими вѣт-

вями. (Іо. XV, 5—7), Глава со членами (Ефес. посл.), когда мы дѣлаемся Христовыми, а Христосъ—нашимъ (Гал. 2, 20). Пріобщаясь Христу и сливаясь личностью своею съ Нимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ мы пріобщаемся и всему, что дано намъ въ Немъ и что сдѣлано Имъ для нашего спасенія—такъ, какъ бы все это было нашимъ. Мѣрою этого единенія или степенью нашего сліянія со Христомъ выражается и степень нашего участія въ искупленіи. Въ полномъ соотвѣтствіи съ правильнымъ ученіемъ объ искупленіи слѣдуетъ и въ параллельномъ ему ученіи о первородномъ грѣхѣ удѣлить мѣсто личному участію во грѣхѣ Адама и усвоенію грѣховности Адама потомками его—подобно тому, какъ искупленіе совершается личнымъ усвоеніемъ праведности Христовой. Правда Христова становится спасительною для насъ въ личномъ, свободномъ единеніи со Христомъ, когда мы дѣятельно усвояемъ ее себѣ, превращаемъ ее въ свое собственное существо, дѣлаемъ ее какъ-бы своею собственною. Точно также преступленіе Адама, его грѣховность, несутъ съ собою осужденіе и гибель всѣмъ потомкамъ Адама только потому, что каждый изъ нихъ въ такой или иной степени свободно пріобщается грѣху Адама, слѣдуя влеченію и голосу ветхой Адамовой въ себѣ природы и сознательно опредѣляя свою жизнь и дѣятельность въ направленіи, противномъ закону Божію и голосу Бога въ его душѣ, совѣсти. Конечно, необходимо съ точки зрѣнія христіанскаго понятія о Богѣ святомъ и правосудномъ и о грѣхѣ, какъ отрицаніи и противоположности добра, признать, что уже само общее всѣмъ намъ духовно-нравственное состояніе грѣховной нечистоты и удаленія отъ Бога является неугоднымъ Богу, противнымъ Его святому, чистому существу, и дѣлаетъ насъ недостойными близости Божіей къ намъ; но собственно вмѣняется намъ въ вину не это наше состояніе, въ которомъ мы рождаемся, но въ той или иной степени наше свободное, сознательное соизволеніе на грѣхъ: это состояніе въ себѣ мы любимъ и умомъ и сердцемъ, всѣмъ существомъ своимъ, и такимъ образомъ *содѣйствуемъ* развитію въ себѣ грѣховности, не оказывая ей возможнаго съ нашей стороны про-

тиводѣйствія. Отсюда прародительскій грѣхъ становится причиною нашего осужденія лишь въ такой мѣрѣ, въ какой мы участвуемъ въ этомъ грѣхѣ сами своимъ содѣйствіемъ ему въ его поступательномъ развитіи и не полагаемъ задержки своею волею разрушительнымъ дѣйствіемъ грѣха Адамова въ нашей природѣ. Такой взглядъ стоитъ въ полномъ согласіи именно съ православнымъ ученіемъ о слѣдствіяхъ грѣха или о степени поврежденія паденіемъ первыхъ людей нравственной природы или образа Божія въ нихъ. Въ отличіе отъ протестантства, по православному ученію, не смотря на глубокое извращеніе грѣхомъ нравственной природы человѣка, способность или возможность нѣкоторой *задержки* (хотя не прекращенія) дальнѣйшему поступательному развитію зла и разрушенія нравственной природы осталась въ человѣкѣ: въ человѣкѣ остались и желаніе добра, и способность знать добро (Рм. гл. VII). Онъ полное подтвержденіе себѣ находитъ и въ св. Писаніи. Безусловный, формально-юридическій характеръ вмѣненія намъ грѣха Адамова отрицается такимъ яснымъ мѣстомъ, какъ Рм. II, 5; *человѣкъ самъ себѣ собираетъ гнѣвъ Божій*—вотъ что говорится здѣсь. Какъ? Своимъ *содѣйствіемъ* къ развитію заразы грѣха, вошедшей въ его природу, недостаточнымъ противодѣйствіемъ злой наклонности, которое по Ап. Павлу возможно было отчасти даже для пребывавшихъ въ естественномъ состояніи и руководившихся однимъ закономъ совѣсти язычниковъ. Юридическое воззрѣніе, въ своемъ юридическомъ толкованіи Еф. II, 3, приходитъ къ невольному выводу, что и младенцы наравнѣ со всѣми, безъ всякаго отличія отъ взрослыхъ, осуждены на гибель грѣхомъ Адама и виновны предъ судомъ Божественной правды. Младенцы, какъ люди, со всѣми раздѣляютъ общую печальную участь,—всѣ слѣдствія вошедшей въ природу человѣческой язвы грѣха, включительно до смерти, но не подлежатъ осужденію въ *юридическомъ* смыслѣ слова наравнѣ со взрослыми. Юридическою теоріею отрицается различіе въ степени виновности людей во грѣхѣ, но раскры-

тымъ здѣсь воззрѣніемъ допускается различная степень отношенія людей ко грѣху Адама, различная степень участія въ немъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и виновности: въ безконечной скалѣ человѣческой грѣховности между нулемъ и предѣльною точкою ея, достигаемою злодѣями, всякому найдется свое мѣсто, своя вѣрная оцѣнка.

ОТДѢЛЕНІЕ

IV.

Возстановленіе Царства Божія въ человѣческомъ родѣ искупленіемъ во Христѣ или ученіе объ искупленіи.

(Сотеріологія).

I.

Общія начала сотеріологіи.

1. Основаніе Царства Божія, какъ цѣль дѣла Христова; понятіе о Царствѣ Божіемъ (§ 27).

Іисусъ Христосъ пришелъ на землю, чтобы принести людямъ высшее благо. По христіанскому ученію высшее благо человѣка заключается въ общеніи его съ Богомъ, свободномъ и разумномъ служеніи и подчиненіи Божеству; оно— въ томъ, что по гречески обозначается словами: ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, *Царство Божіе*. (Слова эти выражаютъ, во-первыхъ, царственную власть Бога, царствованіе, а, во-вторыхъ, общество подданныхъ, подчиненныхъ этой власти, въ смыслѣ конкретномъ). Собственно вся вселенная, по намѣренію Творца, должна была служить царствомъ Божіимъ, особенно міръ разумныхъ существъ. Земля до грѣхопаденія человѣка и была всецѣло Царствомъ Божіимъ, но со времени грѣхопаденія наряду съ нимъ стало царство діавола, царство зла, ослаблявшее собою Царство Божіе въ человѣческомъ родѣ.

Для возстановленія Царства Божія на землѣ нужно было искупленіе. Это не могло быть сдѣлано немедленно. Къ искупленію человѣка должно было подготовлять постепенно въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій, до этого же времени, для сохраненія въ родѣ человѣческомъ истинной вѣры, Богъ выбираетъ изъ среды человѣчества отдѣльный еврейскій, народъ, дѣлая его какъ-бы своимъ особеннымъ народомъ, и учреждаетъ среди него царство *теократическое*, уже на юридическихъ основаніяхъ, въ замѣну царства нравственнаго. Здѣсь, въ этомъ теократическомъ царствѣ, пока еще человѣкъ не дорось до свободнаго разумнаго служенія Божеству, царство Божіе поддерживалось силою различныхъ внѣшнихъ средствъ, законовъ и учрежденій ветхозавѣтной религіи; но когда человѣкъ созрѣлъ для высшаго духовнаго служенія Божеству, является Іисусъ Христосъ и основываетъ именно это Царство Божіе, царство нравственное.—(Что основаніе Царства Божія было послѣднею и главною цѣлью пришествія Іисуса Христа, это видно изъ прямого ученія Его Самого, какъ Лук. IV, 43; Іо. XVIII, 36—37; Мѳ. XXV, 34; Лук. I, 33; VIII, 1; IX, 11; Мѳ. IV, 7; Мр. I, 14 и др.). Теократическое царство Израиля имѣло характеръ земного государства. По іудейскимъ понятіямъ Мессія долженъ былъ только усилить его, придать ему блескъ, расширить его предѣлы и дать еврейскому народу первенство политическое надъ всѣми другими народами. Въ отличіе отъ такого чисто земного царства, Царство І. Христа есть духовное, невидимое „царство не отъ міра сего“ (Іо. XVIII, 36; Лк. XVII, 20—21); это—царство правды, истины и любви, или, какъ объясняетъ ап. Павелъ, „царство Божіе не пища и питіе, но праведность и миръ и радость во Святомъ Духѣ“ (Рм. XIV, 17; Кол. I, 13). Коротко, Царство Христово есть власть Божія надъ сердцемъ человѣческимъ. Но для основанія Царства Божія одного этого мало. Чтобы покорить себѣ сердце человѣческое, Іисусъ Христосъ долженъ былъ устранить всѣхъ враговъ Своего царства, все, что могло препятствовать Его власти надъ сердцемъ человѣческимъ, а такихъ враговъ, кромѣ грѣха, много (зло физическое, болѣзни, смерть,

зло въ области экономической, политической и т. д.). Добро требуетъ для своего развитія и внѣшнихъ благопріятныхъ условій но такихъ условій не представляетъ въ настоящемъ состояніи земля. Говорятъ, что здѣсь все разсчитано больше на торжество зла, чѣмъ добра... Чтобы дать перевѣсъ добру надъ зломъ, создать для него благопріятныя условія, необходимо *пересоздать среду*, гдѣ живетъ человѣкъ, т. е. землю, необходимо Царю, кромѣ власти надъ душой человѣческой, еще обладать властью космической, которая простиралась бы не только на область нравственную, но и физическую. Іисусъ Христосъ посему долженъ былъ явиться побѣдителемъ не только грѣха, но и смерти, и разнаго рода физическаго зла, иначе онъ не могъ-бы основать Свое нравственное царство. И вотъ въ ученіи І. Христа о царствѣ Божіемъ Царству Божію сообщается не только *этическій*, но и *эсхатологическій* характеръ. Христосъ училъ, что для окончательнаго утвержденія Своего царства, Онъ явится во второй разъ на землю и при томъ не въ уничиженномъ видѣ, а съ силою и славою великою на облакахъ небесныхъ, во тьмахъ святыхъ ангеловъ, какъ Судья вселенной, ея Царь. Воскрешеніемъ мертвыхъ, судомъ надъ міромъ, обновленіемъ земли Онъ положитъ конецъ Царству зла и начало истинному царству добра.

Въ обычномъ языкѣ Царство Божіе и Церковь смѣшиваются. Въ отличіе отъ Царства Божія, какъ невидимаго общества людей, образуемаго ихъ взаимной любовью, Церковь, по Ричлю, есть союзъ видимый, внѣшній или юридическій, члены котораго связаны внѣшними законами, культомъ или общественнымъ богослуженіемъ. Церковь даже можетъ находиться въ противорѣчіи съ Царствомъ Божіимъ, когда забудетъ свою духовную миссію на землѣ и подобно папству, будетъ стремиться къ земному господству. Ричль здѣсь беретъ церковь съ одной чисто внѣшней стороны и игнорируетъ внутреннюю сторону Церкви по которой она есть нравственный союзъ людей, объединяемыхъ вѣрою во Христа, любовію и общеніемъ въ благодати. На самомъ дѣлѣ такое рѣзкое раздѣленіе Церкви, и Царства Божія невозможно. Царство Божіе есть та же Церковь, взятая не съ внутренней, а внѣшней стороны. Царство Божіе есть Церковь,

поскольку послѣдняя является, находится и дѣйствуетъ въ мірѣ. Церковь будетъ закваскою и сѣменемъ, а Царство Божіе—заквашеннымъ тѣстомъ и деревомъ. Будучи выше всего земного, не сливаясь съ земнымъ, имѣя въ виду только вѣчное, Церковь въ то же время существуетъ и дѣйствуетъ въ мірѣ и преобразуетъ его въ духѣ евангельскихъ началъ. Сравненіе Церкви съ душой человѣка, а Царства Божія съ цѣлымъ человѣкомъ, состоящимъ изъ тѣла и души, или съ цѣльнымъ организмомъ, кажется лучше всего указываетъ отношенія между Церковью и Царствомъ Божіимъ. Церковь—душа, а Царство—организмъ, состоящій изъ души и тѣла, создаваемый дѣйствіемъ Церкви въ мірѣ. Спрашивается, совершилось-ли объединеніе души и тѣла въ человѣческомъ организмѣ, примиреніе въ исторіи Церкви и государства или общества? Появился-ли на землѣ тотъ организмъ, который мы называемъ Царствомъ Божіимъ?На этотъ вопросъ Евангеліе отвѣчаетъ отрицательно: І. Христосъ велѣлъ молиться, чтобы оно пришло: „Да пріидетъ Царствіе Твое“ (Ср. Лк. XXII, 18). Это показываетъ, что Царство Божіе еще не пришло, въ то время, какъ Церковь уже *пріобрѣтена кровію Христовою на Крестѣ* (Д. Ап. 20, 28) и въ полной *силѣ* (Мар. IX, 1) открылась по вознесеніи Іисуса Христа, въ день Пятидесятницы.

2. Искупленіе, какъ средство къ возстановленію Царства Божія въ человѣчествѣ (§ 28).

Ренанъ, Шенкель, Ричль и другіе полагаютъ, что Царство Божіе основано Іисусомъ Христомъ посредствомъ одного только Его ученія и, въ частности, нравственнаго ученія. Одной нагорной проповѣди, говорятъ намъ, достаточно было для той цѣли, для которой пришелъ Іисусъ Христосъ. Очевидно, что Царство Божіе раціонализмъ понимаетъ въ узкомъ смыслѣ—*этическомъ*, исключая изъ него моментъ *эсхатологическій*. Раціонализмъ отрицаетъ христіанское ученіе о грѣхѣ и въ понятіи о нравственной природѣ человѣка стоитъ на почвѣ такъ называемаго интеллектуализма, съ точки зрѣнія котораго вполнѣ достаточно для установленія Царства Божія одного просвѣщенія ума свѣтомъ истиннаго знанія. По христіанскому ученію, напротивъ, корень нравственнаго зла заключается въ сердцѣ, въ состояніи человѣческой

воли, въ извращенныхъ человѣческихъ чувствахъ и стремленіяхъ. Отсюда очевидно, что для обновленія человѣческой природы кромѣ просвѣщенія ума требуется исправленіе воли и сердца, которое можетъ быть достигнуто лишь сверхъестественнымъ благодатнымъ измѣненіемъ или возрожденіемъ человѣческой души. Но и этого для нравственнаго возстановленія мало: требуется уничтоженіе грѣха не только въ самомъ человѣкѣ, но и всѣхъ его послѣдствій внѣ человѣка. Устраненіе физическаго зла, какъ слѣдствія грѣха, существующаго въ природѣ, требуется интересами и нравственнаго возрожденія человѣка: нравственное совершенствованіе человѣка требуетъ для себя и внѣшнихъ благопріятныхъ условій, а въ настоящей обстановкѣ, въ которой живетъ человѣкъ, само физическое зло во всѣхъ его видахъ большею частію служитъ препятствіемъ къ добру *). Общее дѣйствіе зла физическаго состоитъ въ томъ, что оно вообще понижаетъ въ насъ нравственную энергію и вѣру въ добро, а иногда является причиной различныхъ пороковъ и нравственныхъ паденій (таковы болѣзни, бѣдность и т. д.). Отсюда устраненіе зла въ природѣ и обществѣ является необходимымъ моментомъ въ исторіи Царства Божія. Другими словами, царство Божіе, понимаемое даже въ одномъ этическомъ смыслѣ, какъ понимаетъ его раціонализмъ, требуетъ могущественнаго вмѣшательства Божественной силы въ существующій порядокъ вещей въ природѣ и въ исторіи, т. е. второе пришествіе Христово получаетъ полный смыслъ и значеніе въ дѣлѣ осуществленія Царства Божія. Наконецъ, при правильномъ воззрѣніи на нравственную и религіозную природу человѣка для возстановленія общенія его съ Божествомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и для основанія Царства Божія

*) Хотя страданія на землѣ по опредѣленію Божественнаго Промысла имѣютъ цѣлью духовное совершенствованіе грѣшника (§ 25, стр. 197–198), однако только лучшее и сильнѣйшее меньшинство людей Господь ведетъ къ искупленію этою стезею скорбей, умѣряя и для нихъ силою Своею силу искушающаго зла: *и не введи насъ во искушеніе, но избави насъ отъ лукаваго!*... (См. автора кн. „Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ. Опытъ изъясненія догмата искупленія“, Кіевъ 1893, стр. 373, 374, 375).

на землѣ требуется еще примиреніе человѣка съ Богомъ посредствомъ удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхъ. Это ведетъ, въ связи со всѣмъ вышесказаннымъ, къ слѣдующему выводу о средствахъ къ осуществленію царства Божія: такимъ средствомъ можетъ быть только одно искупленіе, понимаемое въ широкомъ смыслѣ,—не только какъ измѣненіе человѣческой природы, освобожденіе ея отъ зла, но и какъ примиреніе Бога и человѣка. Раціонализмъ, конечно, не отрицаетъ искупленія. Онъ употребляетъ это слово, но не въ томъ значеніи, какое усвоено ему въ христіанской догматикѣ: онъ принимаетъ слово „искупленіе“ въ узкомъ, одномъ этическомъ смыслѣ, какъ нравственное возрожденіе или улучшеніе человѣка. Такое искупленіе могло быть достигнуто и однимъ ученіемъ Іисуса Христа, по его мнѣнію, однимъ словомъ Его. Іисусъ Христосъ, говорятъ намъ раціоналисты, обновилъ міръ однимъ Своимъ словомъ; но они должны намъ объяснить, какимъ образомъ однихъ словъ (или одного ученія) Іисуса Христа было достаточно, чтобы произвести то громадное дѣйствіе, какое они произвели? Раціонализмъ долженъ намъ объяснить чрезвычайную силу слова Христова, тѣмъ болѣе, что по взгляду его въ ученіи Христа нѣтъ ничего абсолютно новаго, чего-бы по частямъ и съ меньшею силою не высказали древніе учители, философы, религіозные реформаторы, какъ напр. Будда, Конфуцій, Сократъ, Платонъ, Сенека, затѣмъ еврейскіе мудрецы Гиллелъ, Шаммай, Гамаліилъ. Въ чемъ же тогда лежала сила словъ Іисуса Христа, не возвѣстившаго ничего новаго міру? Эта сила ученія Христа не объяснима безъ предположенія, что здѣсь старыя слова сказаны были міру въ новыхъ условіяхъ, въ такихъ условіяхъ, которыя сообщили словамъ жизненность, небывалую дѣйственность. Все дѣло въ томъ, что эти слова были сказаны устами Того, Кто болѣе, чѣмъ человѣкъ, не только человѣкъ, но и Богъ. Тотъ, Кто принесъ евангельское ученіе на землю, имѣлъ власть дать людямъ больше одной истины. Іисусъ Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, принесъ съ Собой на землю не одну истину, но вмѣстѣ съ тѣмъ благодать, прощеніе, силу, жизнь, избавленіе отъ зла, отъ

всего, что препятствуетъ осуществленію Царства Божія на землѣ: однимъ словомъ, Онъ принесъ *искупленіе*. Іисусъ Христосъ основалъ, такимъ образомъ, царство Божіе не однимъ только Своимъ ученіемъ или сообщеніемъ истины людямъ, но и многимъ другимъ, безъ чего Его ученіе не могло бы возымѣть силу. Спасительное значеніе въ дѣлѣ устроенія Царства Божія на землѣ, кромѣ ученія Іисуса Христа, получаютъ еще и самая Его личность, Его жизнь, Его дѣятельность, т. е. различныя Его дѣла и событія въ Его земной жизни, изъ которыхъ главными являются: страданія и крестная смерть, воскресеніе, вознесеніе на небеса, ниспосланіе св. Духа вѣрующимъ и учрежденіе церкви, которая въ свою очередь сама стала, такъ сказать, ядромъ царства Божія, его душой. Такимъ образомъ міръ увидѣлъ въ Іисусѣ Христѣ не одно только выраженіе своихъ смутныхъ идей и стремленій къ правдѣ и счастію: во Христѣ и чрезъ Христа онъ почувствовалъ прикосновеніе къ себѣ Божественной силы, Божественной жизни, милосердія, правды и любви, и черезъ это самъ ожилъ для жизни, любви и истины. Вотъ въ чемъ заключается сила ученія Іисуса Христа, которой не въ состояніи объяснить намъ раціоналисты! Онъ явился не однимъ только Учителемъ истины, но и могущественнымъ Искупителемъ людей, Который, сообщивъ намъ истину, вмѣстѣ съ тѣмъ далъ намъ силы для ея осуществленія. И такъ, не ученіе одно, а и искупленіе въ широкомъ смыслѣ Іисусъ Христосъ избралъ средствомъ для основанія царства Божія (да иного средства и быть не могло). Отсюда ясно, въ какомъ отношеніи находятся между собою царство Божіе и искупленіе въ дѣлѣ Христовомъ. Основаніе царства Божія въ дѣлѣ Христовомъ есть Его цѣль, а искупленіе становится средствомъ или способомъ къ осуществленію царства Божія. Это не два какія-нибудь различныя дѣла, а одно и то же дѣло Христово, разсматриваемое съ разныхъ сторонъ. Разсматриваемое со стороны своей цѣли и сущности, дѣло Христово есть основаніе царства Божія; разсматриваемое со стороны способа своего выполненія, дѣло Христово есть искупленіе. То и другое совпадаетъ другъ съ другомъ, и слово „иску-

пленіе“ въ изложеніи христіанскаго ученія о дѣлѣ Христовомъ вполнѣ можетъ замѣнить терминъ „Царство Божіе“.

3. Ученіе объ искупленіи, его сущности и условіяхъ (§ 29).

1. Ученіе объ искупленіи находится въ тѣсной связи съ христіанскимъ ученіемъ о злѣ, такъ прежде всего христіанское ученіе о злѣ говоритъ о необходимости и возможности искупленія. Христіанское ученіе о злѣ видитъ въ злѣ отрицаніе добра и усиливаетъ въ человѣкѣ естественное стремленіе къ избавленію отъ зла. Въ противоположность пессимизму христіанское ученіе о злѣ позволяетъ считать искупленіе возможнымъ: зло по христіанскому ученію не первоначально и не въ природѣ вещей; оно явленіе случайное, а потому и устранимое. Источникъ зла заключается въ человѣческой свободѣ, въ ея произвольномъ уклоненіи отъ добра, а не въ самой природѣ вещей и души человѣческой. Кромѣ того въ человѣкѣ осталось нѣкоторое знаніе о добрѣ, о Богѣ, постоянное болѣе или менѣе живое стремленіе къ общенію съ Нимъ, и желаніе добра; въ человѣкѣ не находимъ лишь силъ дѣлать добро. Далѣе, исторія говоритъ намъ, что на всѣхъ ступеняхъ развитія, даже въ состояніи нравственнаго паденія, человѣкъ никогда не утрачивалъ идеи о добрѣ, о различіи его отъ зла, идеи о томъ, что добро надо дѣлать, а зла—нѣтъ. Видимъ также, что чрезъ всю исторію проходитъ постоянное сознаніе въ человѣкѣ своего безсилія въ добрѣ, безпомощности въ борьбѣ со зломъ, иногда чувство виновности предъ Богомъ и, наконецъ, даже ожиданіе Божественной помощи въ лицѣ Мессіи, особенно предъ пришествіемъ Спасителя. Всѣ эти остатки добра ясно свидѣтельствуютъ о возможности исправленія человѣка и искупленія, или освобожденія его отъ зла. Такимъ образомъ, препятствій къ искупленію со стороны человѣка нѣтъ. Такихъ препятствій нѣтъ и со стороны Самого Бога ни въ одномъ изъ Божественныхъ свойствъ. Какъ всемогущій, Богъ можетъ совершить искупленіе; какъ премудрый, Онъ долженъ

желать искупленія: если-бы твореніе Его было поражено неисцѣлимымъ зломъ, то это было-бы противно Его премудрости, такъ какъ тогда не достигалась бы цѣль творенія. Искупленіе согласно и съ Божественной справедливостью: послѣдняя требуетъ подать руку помощи просящему. Тѣмъ болѣе не можетъ быть препятствій для искупленія въ благости Божіей, въ Его любви, основное свойство которой— состраданіе. Въ концѣ концовъ только въ этомъ послѣднемъ свойствѣ слѣдуетъ искать побужденіе къ искупленію: разсмотрѣнныя условія искупленія говорятъ о томъ лишь, что Богъ *могъ* искупить человѣка, а не о томъ, что Онъ *обязанъ* былъ сдѣлать это; рѣшительное и послѣднее основаніе искупленія и побужденіе къ нему заключается въ Божественной любви, въ Божіемъ милосердіи къ грѣшникамъ.

2. Что же такое искупленіе? Къ правильному разумѣнію и точному опредѣленію искупленія ведетъ правильное пониманіе грѣха. Грѣхъ, или нравственное зло, по своему существу есть незаконная любовь къ твари больше чѣмъ къ Творцу, именно—прежде всего любовь къ самому себѣ или самолюбіе, а затѣмъ къ вещамъ, т. е. чувственность. Изъ этого видно, что грѣхъ состоитъ въ нарушеніи правильныхъ отношеній человѣка къ Богу. Грѣхъ ставитъ цѣлью человѣческой любви не Бога, а тварь, т. е. ставитъ на мѣсто цѣли средство. Такое ненормальное духовное состояніе, т. е. отчужденіе отъ Бога, можетъ быть или сознательнымъ, свободнымъ, или безсознательнымъ, невольнымъ. Въ человѣкѣ это отчужденіе отъ Бога проявляется въ обѣихъ указанныхъ формахъ: человѣкъ или не хочетъ вступать въ общеніе съ Божествомъ, или же, большею частію, не можетъ. Въ первомъ случаѣ грѣхъ его становится виной, *преступленіемъ*, а самъ грѣшникъ—преступникомъ предъ Богомъ; во второмъ грѣхъ—духовная *болѣзнь*, нравственное безсиліе, а человѣкъ—существо больное, требующее скорѣе исцѣленія, чѣмъ наказанія. Но въ какомъ бы смыслѣ ни былъ взятъ грѣхъ, и какъ вина, и какъ болѣзнь, онъ всегда имѣетъ одно и тоже дѣйствіе—т. е. разобщаетъ человѣка съ Богомъ, а разобщая, ввергаетъ его во множество бѣдствій. Другими словами, грѣхъ

разобщаетъ насъ съ самой жизнью, свѣтомъ, истиной, правдой и высочайшимъ добромъ. Отсюда естественный выводъ: для спасенія человѣка, для избавленія его отъ всѣхъ бѣдствій грѣха безусловно необходимо возстановленіе союза человѣка съ Богомъ, и это возстановленіе и составляетъ сущность искупленія или спасенія. Искупленіе поэтому часто называется *примиреніемъ*.

Въ понятіи о существѣ искупленія согласны всѣ религіи и ученія объ искупленіи, но касательно подробностей возникаютъ весьма важныя различія вслѣдствіе различнаго пониманія грѣха, завися отъ того, въ какомъ значеніи понятіе о грѣхѣ вводится въ ученіе объ искупленіи, т. е. въ смыслѣ-ли вины, или болѣзни, или же того и другого вмѣстѣ. Отсюда существуютъ три типа въ ученіи объ искупленіи. Одни берутъ грѣхъ преимущественно въ смыслѣ болѣзни, другіе—въ смыслѣ преступленія, т. е. въ чисто юридическомъ смыслѣ; третій же типъ объединяетъ оба предыдущія пониманія. Первую группу ученій объ искупленіи обнимаетъ такъ называемый *раціонализмъ*. Здѣсь главное зло человѣка, препятствующее его связи съ Богомъ, указывается въ нравственномъ, духовномъ безсиліи человѣка, которое не зависитъ отъ него самого и особенно пріурочивается къ религіозному невѣжеству, къ отсутствію правильныхъ понятій о Богѣ и добрѣ. Такимъ образомъ, все препятствіе къ общенію съ Богомъ видится здѣсь на одной сторонѣ, именно на сторонѣ человѣка, что же касается другой стороны, Божества, то Оно представляется лишеннымъ правды, правосудія, индифферентной благостью и любовью, которая не только не препятствуетъ общенію, но и всячески желаетъ его во чтобы то ни стало. Такое представленіе объ искупленіи односторонне. Оно принимаетъ въ разсчетъ одну только сторону союза, т. е. одного человѣка, и такимъ образомъ опредѣляетъ искупленіе, какъ примиреніе человѣка съ Богомъ, отбрасывая другую сторону искупленія,—примиреніе Бога съ человѣкомъ. (Для краткости установлена въ наукѣ и принята здѣсь особая терминологія, именно сторона человѣческая называется *субъективной*, а Божественная—*объективной*). Это зависитъ отъ

неправильныхъ его религіозныхъ и нравственныхъ понятій и особенно отъ неправильнаго понятія его о Богѣ, Котораго раціонализмъ считаетъ исключительно любовью безъ справедливости, а потому вступаетъ въ противорѣчіе не только съ Библіей, но и съ человѣческой совѣстью.

Другой типъ теорій искупленія можетъ быть названъ *юридическимъ* на томъ основаніи, что онъ принимаетъ грѣхъ исключительно въ смыслѣ преступленія, вины предъ Богомъ, заслуживающей правосуднаго возмездія; а потому и этотъ типъ даетъ тоже одностороннее ученіе объ искупленіи, полагая его въ примиреніи Бога съ людьми. Юридическая теорія полагаетъ, что преградой для общенія человѣка съ Богомъ послѣ грѣхопаденія служитъ именно правосудіе Божіе. Для примиренія человѣка съ Богомъ нужно человѣку удовлетворить закону Божественной правды, т. е. понести опредѣленное этой правдой наказаніе за грѣхъ. Что же касается самого человѣка, измѣненій въ его духовно-нравственномъ существѣ, то ученіе объ этомъ не входитъ въ юридическую теорію искупленія, а поэтому она и названа собственно юридической, такъ какъ ограничиваетъ искупленіе однимъ только чисто-юридическимъ актомъ удовлетворенія правосудія. Юридическая теорія не можетъ быть принята, какъ воззрѣніе одностороннее и крайнее. Въ этой односторонности ея главный недостатокъ: она выбрасываетъ изъ ученія объ искупленіи цѣлую половину, т. е. субъективную сторону искупленія, и ограничиваетъ его только объективной стороной. Кромѣ того она находится въ явномъ противорѣчіи съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, какъ это понятіе раскрывается въ Библіи, и съ ученіемъ о взаимномъ отношеніи между Богомъ и людьми, какимъ оно представляется по Библіи. Богъ не только справедливъ, но и благъ по премуществу, или, какъ говоритъ Іоаннъ Богословъ, *Богъ любы есть*. Но здѣсь Богъ—не любовь, а исключительно грозное правосудіе, въ виду чего измѣняется и понятіе объ отношеніяхъ Его къ людямъ. По Библіи Богъ есть Отецъ людей, между тѣмъ какъ здѣсь Онъ является въ болѣе низкихъ чертахъ земного владыки, а отношенія Его къ людямъ представляются

въ видѣ чисто юридическихъ, въ родѣ отношеній государственной власти къ подданнымъ. По библейскому же ученію въ основѣ отношеній Бога къ человѣку лежитъ не право, а любовь. Господь хочетъ видѣть въ насъ не рабовъ или подданныхъ, а дѣтей, даже друзей во Христѣ Іисусѣ. Такъ Іисусъ Христосъ говорилъ Своимъ ученикамъ: „Я не называю васъ рабами, но друзьями“ (Іо. XV, 15). Даже Ветхій Завѣтъ, особенно въ писаніяхъ пророковъ, изображаетъ отношенія Бога къ людямъ на подобіе отношеній отца къ дѣтямъ, но не въ чертахъ юридическихъ. Поэтому естественно, что самое искупленіе слово Божіе изображаетъ именно какъ возстановленіе этихъ, управляемыхъ любовью, отношеній, какъ процессъ возвращенія блуднаго сына къ отцу, что короче называется *усыновленіемъ*, такъ что искупленіе и усыновленіе—одно и тоже. Несомнѣнно, что искупленіе должно обнимать обѣ стороны, т е. говорить какъ о примиреніи Бога съ людьми, такъ особенно и о примиреніи людей съ Богомъ. Только при этомъ условіи ученіемъ утрачивается юридическій характеръ, такъ противный христіанству, и Богъ является въ истинномъ свѣтѣ, какъ справедливая Любовь и Отецъ небесный. Онъ является справедливымъ, потому что для примиренія съ Нимъ требуется удовлетвореніе Божественной правды, но Онъ остается и Отцомъ, такъ какъ не довольствуется однимъ юридическимъ актомъ удовлетворенія правдѣ, но хочетъ, чтобы люди Его любили, и употребляетъ всѣ мѣры, чтобы привлечь ихъ къ Себѣ и соединить ихъ съ Собою.

3. Съ точки зрѣнія раціоналистовъ, которые подъ искупленіемъ разумѣютъ лишь примиреніе одного человѣка съ Богомъ, для спасенія человѣка совершенно достаточно одного нравственнаго исправленія съ его стороны. Отсюда лучшимъ и даже единственнымъ путемъ къ этой цѣли выставляется проповѣдь морали или нравственнаго ученія, а потому, естественно, за главное въ Евангеліи раціоналисты принимаютъ мораль или нравственное ученіе Іисуса Христа, а въ Немъ Самомъ довольствуются признавать простого человѣка—моралиста или учителя, а не Бого-человѣка или Искупителя въ

собственномъ смыслѣ. Съ юридической точки зрѣнія на искупленіе, какъ на примиреніе только Бога съ человѣкомъ, вполнѣ достаточнымъ средствомъ искупленія должно служить удовлетвореніе правдѣ Божіей, иначе умилостивленіе правосуднаго гнѣва Божія. Своимъ грѣхомъ, говоритъ юридическое ученіе, человѣкъ оскорбилъ безконечно великаго и святого Бога и навлекъ на себя Его правосудный гнѣвъ. Гнѣвъ этотъ такъ же великъ, какъ велики святость Божія и Божественное величіе. Отсюда человѣкъ самъ не могъ умилостивить Бога, своей безконечной винѣ противопоставить, для заглажденія ея, какой-нибудь добрый подвигъ, жертву. Поэтому-то для искупленія человѣка было необходимо явиться во плоти на землю Сыну Божію, который бы пострадалъ и умеръ за грѣхи людей и тѣмъ принесъ искупительную жертву. Страданія и смерть Іисуса Христа имѣютъ искупительную цѣнность, во-первыхъ, потому, что страдало невинное существо, и при томъ вполнѣ добровольно, во-вторыхъ же потому, что страдалъ и приносилъ въ жертву Богу свою жизнь не просто человѣкъ, а Богочеловѣкъ. Отсюда этой жертвы было достаточно не только для покрытія грѣха, но и для снисканія любви Божіей. Очевидно, что указываемыя раціоналистами и юристами средства искупленія получаютъ цѣну и значеніе лишь въ своей совокупности. Нужно поэтому отыскать такое средство, которое обнимало-бы заразъ обѣ стороны союза, какъ объективную, такъ и субъективную, т. е. примиряло бы и Бога съ человѣкомъ, и человѣка съ Богомъ. Такое средство есть *покаяніе* или раскаяніе человѣка. Оно служитъ вполнѣ достаточной жертвой со стороны человѣка, удовлетвореніемъ правдѣ Божіей, иначе—умилостивленіемъ правосуднаго гнѣва Божія. Доказательства такого значенія покаянія можно найти какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ. Еще въ раю Богъ хотѣлъ обратить на путь спасенія согрѣшившихъ прародителей нашихъ, призвавши ихъ къ покаянію, и если бы они покаялись, то Богъ не подвергъ бы ихъ суду *); судъ же надъ первыми людьми

*) Противное было-бы несогласно съ справедливостью и самимъ словомъ Божіимъ (пр. Іез. XVIII, 23, 32; XXXIII, 11). См. подр. ученіе Библіи и от-

и надъ ихъ потомствомъ послѣдовалъ непосредственно за ихъ нераскаянностью. Далѣе, пророки всегда высказывали ту мысль, что лучшее и единственное средство для спасенія человѣка, возстановленія его общенія съ Богомъ, заключается въ самомъ же человѣкѣ, и что это общеніе возможно даже для грѣшника, лишь-бы онъ только созналъ свою вину, т. е. раскаялся. Особенно рельефно выражена эта мысль у Іезекіиля въ 18 и 33 гл., гдѣ Богъ торжественно заявляетъ, что „Онъ не хочетъ смерти грѣшника, но хочетъ, чтобы тотъ обратился и былъ живъ". Въ Новомъ Завѣтѣ мысль эта выражается еще яснѣе и на словахъ, и на дѣлѣ. Самая цѣль Христова пришествія заключается именно въ покаяніи людей. Іисусъ Христосъ, какъ Онъ Самъ говорилъ, для того и приходилъ, чтобы призвать грѣшниковъ къ покаянію; и не только ученіе, но и вся Его жизнь была этимъ призывомъ къ покаянію (Мѳ. IX, 13; Мр. II, 17; Лк. V, 32). Іисусъ Христосъ прямо выражаетъ мысль о необходимости покаянія для примиренія человѣка съ Богомъ во многихъ притчахъ, напр., въ притчѣ о блудномъ сынѣ, объ овцѣ пропавшей, о потерянной драхмѣ. Для спасенія Богъ требуетъ одного, чтобы на Его любовь люди отвѣчали любовью-же, и на Его призывъ обращеніемъ.

Покаяніе сразу обнимаетъ обѣ стороны искупленія. Во первыхъ, покаяніе примиряетъ *Бога съ человѣкомъ*. Покаяніе является выраженіемъ любви человѣка къ Богу, оно есть отреченіе человѣка отъ грѣха, отъ своей личности, и обращеніе его любви къ Богу или на Бога; Богъ же есть любовь, а любовь удовлетворяется только любовью. Любовь поэтому представляетъ изъ себя единственное и естественное средство для примиренія съ Богомъ, съ Любовью. Въ этомъ именно и состоитъ удовлетвореніе правдѣ въ искупленіи, чтобы на любовь Божію человѣкъ отвѣчалъ любовью-же. Во-вторыхъ, покаяніе, какъ это само собой понятно, прямо относится къ субъективной сторонѣ искупленія, т. е. къ примиренію человѣка съ Богомъ. Оно и заключается въ обращеніи человѣка къ Богу. Но въ покаяніи есть и третій искупительный

цевъ Церкви въ брош. автора *Православное ученіе объ искупленіи*. Кіевъ 1894, стр. 21—25.

элементъ. Для поддержанія и возбужденія въ человѣкѣ покаяннаго настроенія Божественный Промыслъ изначала еще опредѣлилъ особенное средство, именно страданіе, какъ естественное слѣдствіе грѣха. Такую именно цѣль имѣли опредѣленія Божественнаго суда надъ согрѣшившими въ раю прародителями. Наказанія должны были служить цѣлямъ Божественной любви, стремившейся обратить къ себѣ отвергнувшихъ ее грѣшниковъ. Страданія обращаютъ мысль человѣка къ Богу. Ап. Павелъ говоритъ о дѣйствіи терпѣливо переносимыхъ страданій, что страданіе производитъ въ человѣкѣ *печаль, яже по Бозѣ* (2 Кор. VII, 10), т. е. страданіе производитъ въ человѣкѣ недовольство земнымъ, не даетъ ему возможности прилѣпляться къ земному, заставляетъ думать объ иномъ лучшемъ мірѣ, даетъ возможность, не отвлекаясь міромъ, получше заглянуть въ свою душу, въ самого себя и т. д. Результатомъ терпѣливо переносимаго страданія прежде всего является сознаніе того, что страданіе служитъ справедливымъ наказаніемъ за грѣхъ. Это сознаніе влечетъ за собой рѣшимость твердо переносить страданія и покориться волѣ Божіей. Такое настроеніе само по себѣ служитъ лучшимъ удовлетвореніемъ правдѣ Божіей: здѣсь человѣкъ добровольно принимаетъ страданія за правду, и изъ невольныхъ страданія превращаются въ вольныя и получаютъ поэтому искупительное значеніе. Всякое живое существо въ мірѣ страдаетъ неизбѣжно, но въ человѣкѣ, обратившемся къ Богу и добру, страданія перестаютъ быть только физическою болью и получаютъ смыслъ нравственнаго очищенія, имѣютъ значеніе искупленія отъ грѣха.

4. Покаяніе слагается изъ: 1) чувства виновности или сознанія грѣховности, 2) рѣшимости и желанія разстаться съ грѣхомъ, 3) наконецъ, увѣренности въ возможности освобожденія отъ грѣховнаго состоянія или зла и надежды на Божественное милосердіе, прощеніе. Для осуществленія всѣхъ указанныхъ условій человѣкъ самъ безъ Божественной помощи не могъ располагать всѣми необходимыми средствами. Только Божественное откровеніе, а не разумъ человѣческій, могло бы освѣтить человѣку какъ его самого, такъ и всю

его жизнь и окружающую дѣйствительность. Сознаніе грѣховности требуетъ правильнаго понятія о грѣхѣ, злѣ и добрѣ, а его-то и не было у язычества, предоставленнаго самому себѣ въ исканіи истины. Такимъ образомъ, не доставало главнаго условія для перваго момента въ покаяніи. Если не было глубокаго сознанія истиннаго своего положенія, то не могло явиться и потребности въ искупленіи, или освобожденіи отъ зла. Язычники больше жаждали освобожденія отъ зла физическаго, чѣмъ нравственнаго, или грѣха. Наконецъ, людямъ не доставало и третьяго условія покаянія,—увѣренности въ возможности добра, въ побѣдѣ его надъ зломъ, и въ Божіемъ прощеніи. Эта увѣренность рождается опытомъ въ добрѣ, но, видя въ себѣ и въ другихъ большею частію одно зло, человѣкъ приходитъ къ мысли о безсиліи добра и испытываетъ чувства отчужденія отъ Бога и страха передъ Нимъ. Нечистая совѣсть еще болѣе усиливаетъ его страхъ, рисуя ему Божество преимущественно въ чертахъ грознаго, правосуднаго величія. Поэтому въ язычествѣ мы видимъ господство такихъ понятій о Богѣ, прямо неблагопріятныхъ для покаянія, и отсутствіе увѣренности въ милосердіи, въ любви Божіей. Для сознанія грѣшника Богъ всегда будетъ существомъ чуждымъ и страшнымъ, и это сознаніе въ грѣшномъ человѣкѣ такъ глубоко и неискоренимо, что уничтожить его можетъ только самъ Богъ какимъ нибудь особеннымъ, торжественнымъ удостовѣреніемъ Своей любви предъ грѣшнымъ человѣчествомъ.

Итакъ, самъ человѣкъ безъ помощи Божіей не могъ принести покаянія, такъ какъ всѣ необходимыя условія его могли быть выполнены только съ пришествіемъ Іисуса Христа. Впрочемъ, если-бы люди даже и покаялись, то одного этого все-таки было-бы мало для ихъ спасенія. Раскаяніе открыло-бы имъ путь къ милосердію Божію и примирило бы ихъ съ Богомъ, но зло вслѣдствіе грѣха все-таки тяготѣло бы еще надъ ними. Оно все еще продолжало бы подавлять въ людяхъ добро и такимъ образомъ постоянно угрожало-бы нашему союзу съ Богомъ. При одномъ раскаяніи безъ уничтоженія слѣдствій грѣха человѣкъ походилъ бы на преступ-

ника, выпущеннаго изъ тюрьмы, но не освобожденнаго отъ цѣпей. Но, конечно, исполненіе этого условія лежитъ внѣ человѣческой власти и можетъ быть исполнено только всемогущимъ Богомъ. Несомнѣнно также, что и при исполненіи этого послѣдняго условія, т. е. съ устраненіемъ силою Божіею *слѣдствій грѣха*, покаяніе осталось и остается, какъ лучшее, Самимъ Богомъ установленное, средство къ искупленію, или примиренію Бога и людей (стр. 218). При томъ самое устраненіе слѣдствій грѣха въ людяхъ и во внѣшней природѣ необходимо именно для покаянія, или обращенія къ Богу, невозможнаго и затруднительнаго для человѣка въ состояніи *тлѣнія*, разстройства природы, господства зла въ ней.

II.

Ученіе о Лицѣ Искупителя.

(Христологія).

1. Іисусъ Христосъ, какъ Богочеловѣкъ въ ученіи слова Божія и Церкви; объ упостасномъ соединеніи двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ по ученію Церкви (§ 30).

Теперь, какъ и прежде, вопросъ о личности Іисуса Христа раздѣляетъ людей, непринадлежащихъ къ церкви, на множество партій, и здѣсь на Іисусѣ Христѣ наглядно исполняется предсказаніе Симеона Богопріимца, что Онъ будетъ предметомъ прекаиій для людей. Это показываетъ, что когда въ рѣшеніи вопроса отрываются отъ почвы церковнаго преданія, то избирается ненадежный путь. Только одна Церковь даетъ въ высшей степени твердое и до подробностей въ борьбѣ съ ересями выработанное рѣшеніе вопроса о личности Іисуса Христа. Признавая Іисуса Христа истиннымъ Богомъ, Церковь признаетъ Его въ то же самое время истиннымъ человѣкомъ, во всемъ намъ подобнымъ, кромѣ грѣха. Кратко все ученіе Церкви о лицѣ Іисуса Христа выражается въ одномъ словѣ: „Богочеловѣкъ“. Іисусъ Христосъ есть „Богочеловѣкъ“,—„Иммануэлъ“, т. е. „съ нами Богъ“ (прор. Исаіи VII, 14).

Собственно подробности самаго факта воплощенія, или сверхъестественнаго рожденія Іисуса Христа отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы въ св. Писаніи изображаются лишь двумя

евангелистами, именно Лукою, который, въ 1-й гл., ст. 26—38 и д., говоритъ о благовѣствованіи архангела Гавріила Дѣвѣ Маріи о рожденіи отъ нея Мессіи, а затѣмъ въ ев. Матѳея въ 1-й гл., ст. 18—25, гдѣ говорится о самомъ зачатіи Іисуса Христа отъ Дѣвы Маріи и о томъ, какъ тайну воплощенія открылъ Іосифу во снѣ явившійся ему архангелъ. У другихъ евангелистовъ мы за то находимъ ученіе о лицѣ Іисуса Христа, какъ о Богѣ воплотившемся. Такъ Іоаннъ Богословъ самое евангеліе свое начинаетъ раскрытіемъ ученія о воплощеніи Сына Божія: „Въ началѣ было Слово“, говоритъ онъ, „и Слово было у Бога и Богъ было Слово“ (Богъ—Θεός *безъ члена*, т. е. сказуемое)... „И Слово плоть бысть“ и т. д. (I, 1—14). Въ особенности подробно излагается догматъ о воплощеніи въ 1 соборн. посланіи евангелиста Іоанна Богослова. Онъ считаетъ вѣру въ воплощеніе Сына Божія самымъ важнымъ въ христіанствѣ, такъ что кто не вѣруетъ въ Сына Божія, воплотившагося,—тотъ антихристъ, т. е. противникъ Христа (см. 1 Іо. IV, 2—3; 2 Іо. I, 7). Ап. Павелъ въ посланіи къ Галатамъ (гл. IV, 4) не въ подробностяхъ, а только о самомъ фактѣ воплощенія свидѣтельствуетъ словами: „когда пришла кончина времени, послалъ Богъ Сына Своего рождаемаго отъ жены“ (См. также Флп. II, 5—8: Евр. VII, 1 и д., ср. II, 14) Отсюда нельзя признать справедливымъ ходячаго въ отрицательной критикѣ мнѣнія, будто откровеніе тайны воплощенія въ словѣ Божіемъ ограничивается только сообщеніями двухъ евангелистовъ и не содержится въ писаніяхъ прочихъ священныхъ авторовъ. Послѣдніе не имѣли нужды излагать снова фактъ, тѣмъ болѣе—въ его подробностяхъ,—уже изложенный у евангелистовъ Матѳея и Луки; но всѣмъ ходомъ рѣчи и содержаніемъ ихъ писаній самый фактъ воплощенія Сына Божія предполагается общеизвѣстнымъ.

Ученіемъ о Богочеловѣчествѣ Іисуса Христа далеко еще не достигается полное воззрѣніе на Его личность: оно не даетъ отвѣта на весьма важный вопросъ, какъ представлять себѣ соединеніе двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ, и, вообще, возможно-ли ихъ сочетаніе? Отвѣтъ на этотъ во-

просъ Церковь даетъ въ точной формулѣ ученія объ ипостасномъ соединеніи естествъ въ Іисусѣ Христѣ, составленной на IV-омъ Вселенскомъ Соборѣ въ 451 г. и направленной противъ ересей Несторія и Евтихія съ ихъ неправильнымъ воззрѣніемъ на взаимныя отношенія двухъ природъ во Христѣ. Вотъ точное разъясненіе догмата, даваемое формулою Халкидонскаго Собора: „слѣдуя Божественнымъ отцамъ, всѣ мы единогласно учимъ исповѣдывать одного и того же Сына, Господа нашего Іисуса Христа, совершеннаго по Божеству и совершеннаго по человѣчеству: истинно Бога и истинно человѣка, съ душою и тѣломъ, единосущнаго Отцу по Божеству и намъ единосущнаго по человѣчеству, во всемъ намъ подобнаго, кромѣ грѣха; рожденнаго прежде вѣковъ отъ Отца по Божеству, въ послѣдніе же дни, ради насъ и нашего спасенія, родившагося отъ Маріи Дѣвы Богородицы по человѣчеству; одного и того же Христа, Сына, Господа, Единороднаго, въ двухъ естествахъ *неслитно* (ἀσυγχύτως), *неизмѣнно* (ἀτρέπτως), *нераздѣльно* (ἀδιαιρέτως), *неразлучно* (ἀχωρίστως) познаваемаго..., не на два лица разсѣкаемаго или раздѣляемаго, но единаго и того-же Сына Единороднаго и Бога Слова, Господа Іисуса Христа“.

Конечно, прежде всего этою формулою устраняются или отрицаются всѣ, возможныя въ ученіи о способѣ соединенія естествъ, заблужденія, и потому она имѣетъ значеніе отрицательное. Неправильны всѣ воззрѣнія, въ которыхъ въ какой-либо степени ограничивается или умаляется то или иное естество, нарушается ихъ цѣлость во Христѣ,—такъ, чтобы Іисусъ Христосъ переставалъ быть или истиннымъ и совершеннымъ Богомъ, или истиннымъ и полнымъ человѣкомъ, со всѣмъ, что свойственно Богу, и со всѣмъ, что свойственно человѣку. Неправильны всѣ ученія о соединеніи естествъ во Христѣ, представляющія это соединеніе или внѣшнимъ и случайнымъ въ личности Христа на подобіе двухъ параллельныхъ линій, идущихъ рядомъ и соприкасающихся внѣшнимъ образомъ, но не соединяющихся внутреннимъ образомъ органически; или—преувеличивающія и разрѣшающія тѣсное, дѣйствительное единеніе естествъ во Христѣ до ихъ смѣ-

шенія и сліянія въ одно естество—среднее, новое, или-же въ одно изъ этихъ естествъ. Но формула имѣетъ и положительное содержаніе. Она показываетъ, какъ должно мыслить соединеніе естествъ во Христѣ. Естества во Христѣ соединены ѵпостасно или лично, т. е. въ одной Ѵпостаси или Лицѣ, именно Второй Ѵпостаси Св. Тройцы, Сына Божія, такъ-что полнымъ отвѣтомъ на вопросъ о Лицѣ Іисуса Христа будетъ слѣдующій: Іисусъ Христосъ есть Второе Лице Св. Тройцы, Сынъ Божій, отъ вѣчности рождаемый отъ Бога Отца, во времени родившійся ради нашего спасенія отъ Дѣвы Маріи. Воплощеніе не могло привнести никакого измѣненія въ Божественную Ѵпостась Слова, потому что человѣчество, не получило при семъ отдѣльнаго, ему свойственнаго, лица. Сынъ Божій, воплотившись, соединившись съ человѣчествомъ, остается и по воплощеніи все тѣмъ же Сыномъ Божіимъ, Вторымъ Лицемъ Св. Тройцы, Божественною Личностью. По воплощеніи на ряду съ Божескими свойствами стали теперь принадлежностью или опредѣленіями Божественной Личности Христа, Сына Божія, и во времени воспринятыя воплощеніемъ свойства человѣческія; но это нисколько не препятствуетъ Богу Слову пребывать все тою же Божественною Личностью св. Троицы подобно тому, какъ напр., человѣкъ, извѣстная опредѣленная личность, остается всегда себѣ равною, т. е. одною и той же личностью при всѣхъ перемѣнахъ и положеніяхъ, во всѣхъ условіяхъ жизни и развитія: человѣческое *я* неизмѣнно сохраняется, какъ одно и то-же, и проходитъ черезъ всѣ возрасты, такъ-что лицо А остается А и въ дѣтствѣ, и въ старости, и въ другихъ положеніяхъ. Въ самомъ себѣ каждый человѣкъ носитъ отчасти разъясненіе и разгадку тайны воплощенія или соединенія во Христѣ двухъ естествъ въ одномъ лицѣ нераздѣльнаго и неразлучнаго, неслитнаго и непреложнаго. То, что въ человѣкѣ составляетъ его *я*, извѣстную опредѣленную личность или индивидуумъ, слагается изъ свойствъ его духовной и тѣлесной природы, изъ души и тѣла. Безъ тѣла и при томъ своего тѣла, у каждаго особеннаго, человѣкъ не можетъ быть полнымъ человѣкомъ, опредѣленной личностью; каждое человѣческое *я* не только думаетъ, желаетъ и т. п.,

но и видитъ, осязаетъ, двигается и т. п., поэтому тѣлесныя свойства такъ-же, какъ и духовныя, составляютъ неотъемлемую принадлежность каждой личности, входятъ въ ея опредѣленіе. И при всемъ томъ, не смотря на такое тѣсное, нераздѣльное единеніе въ личности человѣческой двухъ ея природъ, эти послѣднія сохраняютъ каждая свою цѣльность и относительную самостоятельность, какъ отдѣльныя сущности, не сливаясь и не смѣшиваясь другъ съ другомъ: тѣлесное въ человѣкѣ остается тѣлеснымъ или матеріальнымъ, а духовное пребываетъ духовнымъ, самъ-же человѣкъ, его *я*,—соединеніемъ того и другого, не заключаясь ни въ томъ, ни въ другомъ всецѣло, но служа какъ-бы и тѣлесному, и духовному точкой, или центромъ соединенія. Поставьте на мѣсто человѣческаго *я*—*Я* Божественное, или Личность Слова, на мѣсто души—Божество, на мѣсто тѣла—человѣчество,—и аналогія эта значительно освѣтитъ вамъ тайну воплощенія.

Необходимымъ слѣдствіемъ ѵпостаснаго соединенія Божественнаго и человѣческаго естествъ въ единомъ Лицѣ Іисуса Христа, соединенія, слѣдовательно, не внѣшняго, а внутренняго, органическаго и живого, является такъ назыв. communicatio idiomatum или *общеніе свойствъ* человѣческихъ и Божественныхъ въ Іисусѣ Христѣ. Въ силу этого тѣснаго ѵпостаснаго соединенія двѣ природы въ Іисусѣ Христѣ, не смотря на свою противоположность, дѣлаются родственными и близкими другъ другу, существуя не подлѣ или рядомъ другъ съ другомъ, но взаимно проникая другъ друга,—такимъ образомъ, что въ одной отражается другая и каждая передаетъ другой свои свойства, мѣняется ими съ другою. Словомъ, въ силу ѵпостаснаго соединенія двѣ различныя природы въ Лицѣ Іисуса Христа соучаствуютъ другъ другу въ принадлежащихъ имъ свойствахъ и дѣйствіяхъ: человѣческая природа принимаетъ участіе въ Божественномъ, Божественная въ человѣческомъ; свойственное человѣческому естеству дѣлается свойственнымъ Богу въ Лицѣ Іисуса Христа, и принадлежащее Божеству усвояется человѣчеству. Подобно тому, какъ въ человѣческой личности, въ силу органическаго соединенія души и тѣла ея, устанавливается постоянный обмѣнъ жизни между ними, такъ что переживае-

мое тѣломъ отражается въ душѣ и переживаемое душою отражается въ тѣлѣ; такъ и въ Іисусѣ Христѣ вслѣдствіе ѵпостаснаго соединенія своего оба естества дѣйствуютъ и живутъ совмѣстно, такъ что все, что, напр., дѣлаетъ, чувствуетъ и испытываетъ человѣческое естество, дѣлается, чувствуется и испытывается вмѣстѣ и Божественнымъ естествомъ. Поэтому христіанину дано отважиться, въ виду этого отраднаго ученія, на смѣлое заключеніе, что въ Лицѣ Іисуса Христа Божество соучаствуетъ намъ во всемъ человѣческомъ, во всемъ, что свойственно нашей природѣ; что Оно въ этомъ тѣсномъ соприкосновеніи съ нашимъ естествомъ въ Лицѣ Іисуса Христа соучаствовало и Его страданію и смерти, принятымъ Имъ по человѣчеству. Въ этомъ-то именно и заключается основаніе христіанской вѣры въ искупленіе Іисуса Христа, въ его дѣйствительность и силу. Мѣняясь другъ съ другомъ своими свойствами, естества во Христѣ однако не измѣняются сами по своей сущности, не превращаются одно въ другое: человѣческое остается человѣческимъ, Божественное—Божественнымъ, какъ зеркало, освѣщаемое солнцемъ, остается зеркаломъ, а солнце солнцемъ. Во Христѣ уничтожается и разрѣшается то противорѣчіе конечнаго и безконечнаго, та бездна между ними, которыя искони смущали и безпокоили умъ и сердце человѣческое, но только въ Лицѣ Іисуса Христа, а не внѣ Его. Внѣ Христа, разсматриваемыя in abstracto, а не in concreto, Божественное и человѣческое навсегда остаются раздѣленными бездною абсолютной противоположности безконечнаго и конечнаго, безграничнаго и тварнаго. Только взирая на Христа, мы осмѣливаемся не считать чуждымъ Божеству все истинно человѣческое, и въ состояніи становимся чувствовать безконечную радость и утѣшеніе, даваемыя сознаніемъ такой близости къ Богу, какой не чаялъ никто въ мірѣ и какая на умъ никому не всходила до явленія нашего Посредника и Примирителя съ Богомъ. Это сближеніе Божескаго съ человѣческимъ поднимается здѣсь до степени *обожествленія человѣчества* во Христѣ, которое является новымъ слѣдствіемъ ученія объ ѵпостасномъ соединеніи естествъ во Христѣ и, въ частности, изъ ученія о commu-

nicatio idiomatum. По изъясненію догматикъ *обоженіе* человѣческаго естества въ Лицѣ Іисуса Христа заключается въ томъ, что оно здѣсь соединеніемъ съ Божествомъ возвысилось въ своихъ совершенствахъ и достоинствѣ до послѣдней, возможной для ограниченнаго, степени. Но не въ этомъ только обоженіе естества человѣческаго во Христѣ: какъ-бы ни возвеличилось въ своихъ совершенствахъ человѣчество во Христѣ, оно всегда однако останется ограниченнымъ, тварнымъ бытіемъ. Уравненіе съ Божескимъ естествомъ дано человѣческому естеству во Христѣ тѣмъ только однимъ, что оно поставлено рядомъ съ Божествомъ въ Лицѣ Іисуса Христа, наравнѣ съ Божествомъ, становясь аттрибутомъ или опредѣленіемъ Божественной Личности Бога Слова, воспріявшей человѣческое естество въ нераздѣльное и неразлучное личное единство съ Собою, въ единство Своей Божественной Ѵпостаси. Если Богъ сдѣлался человѣкомъ, не переставая быть Богомъ, то вѣдь и человѣкъ или человѣческое естество въ Лицѣ Іисуса Христа возносятся на высоту Божества, сопребывая съ Нимъ всюду и во вѣки вѣковъ въ Лицѣ Іисуса Христа. Такъ прославлено и обожено человѣчество, принадлежащее Іисусу Христу, т. е. принимаемое in concreto, *индивидуально*. Но въ Іисусѣ Христѣ обожено не одно только *Его* человѣчество, но и *наше*, т. е. человѣчество вообще, понимаемое in abstracto, въ *родовомъ* смыслѣ. Это вѣдь то же самое естество, какое и наше, во всемъ намъ подобное, кромѣ грѣха; это—истинное и совершенное человѣчество, принадлежащее всѣмъ и каждому.

Есть и другія слѣдствія, вытекающія изъ догмата ѵпостаснаго единенія естествъ во Христѣ, какъ выводы изъ посылокъ. Отсюда вытекаетъ необходимость нераздѣльнаго поклоненія Іисусу Христу по Божеству и по человѣчеству, съ Нимъ нераздѣльно соединенному; отсюда слѣдуетъ, что св. Дѣва Марія родила Бого-Человѣка и есть Богородица; что Божество въ воплощеніи не измѣнилось; что, вопреки моноѳелитамъ, въ Іисусѣ Христѣ двѣ воли.

Какъ далеко простирается разъясненіе тайны, даваемое Церковью въ халкидонской формулѣ? Здѣсь Церковь не столько

вводитъ насъ во внутреннюю сущность событія воплощенія, скрытую для нашего конечнаго ума, сколько устанавливаетъ самый образъ совершенія событія, его наличность. Церковь говоритъ намъ, что Іисусъ Христосъ есть Богочеловѣкъ, въ Которомъ Божество и человѣчество тѣсно соединены въ Божественной Личности Сына Божія, и не даетъ отвѣта на дальнѣйшіе разспросы ума, желающаго знать, какъ представить себѣ возможность одной личности для двухъ естествъ безъ ущерба именно для полноты человѣческаго естества, его дѣйствительности, оставленнаго безъ свойственной ему личности и т. п. Такимъ образомъ халкидонскою формулою отнюдь не устраняется тайна, а потому въ невѣрующей средѣ, опирающейся на разсудокъ, всегда возможны будутъ возраженія противъ церковнаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа. Но это нисколько не говоритъ противъ самаго ученія Церкви. Прежде всего подвергаютъ сомнѣнію возможность *безличности человѣчества* въ Іисусѣ Христѣ. Правда, церковное ученіе не говоритъ о безличности человѣчества во Христѣ, такъ какъ человѣчество и Божество во Христѣ по нему соединены въ одной общей *Божественной* Ѵпостаси Слова; но оно не имѣетъ своей *человѣческой* ѵпостаси (личности), и въ этомъ раціонализмъ, въ согласіи съ нѣкоторыми протестантскими богословами, усматриваетъ недостатокъ церковнаго ученія. Намъ говорятъ, что человѣческой душѣ необходимо должно принадлежать и человѣческое самосознаніе. Но здѣсь любопытно именно это *должно* быть: что должно быть въ обыкновенномъ человѣческомъ существѣ, того можетъ не быть въ томъ исключительномъ и особенномъ Существѣ, Какимъ является передъ нами Христосъ. Обстоятельство это упускается здѣсь изъ виду,—и въ этомъ крупный логическій промахъ раціонализма: вмѣсто разгадки таинственной и особенной Личности Христа въ исторіи онъ стремится просто напросто разрѣшить ее въ обыкновенную человѣческую личность. Обычный пріемъ: когда не могутъ объяснить явленіе, то стараются отринуть его! Такой же характеръ носятъ и дальнѣйшія возраженія противъ ученія. Общій методологическій недостатокъ ихъ состоитъ въ томъ, что здѣсь смѣшиваются двѣ различныя категоріи бытія и явленій, когда наблюденія изъ области человѣческой психологіи переносятся въ сверхчеловѣческую область Божественной жизни. Обнаруживается еще въ церковномъ ученіи, намъ говорятъ, непониманіе того, что называется „естествомъ, природою“. Подобно тому, какъ животная природа

не можетъ существовать сама по себѣ отдѣльно отъ каждаго даннаго животнаго, ея носителя, такъ и человѣческая природа немыслима внѣ своего носителя или своего субъекта, т. е. человѣческой личности. Поэтому, если мы представимъ себѣ человѣчество во Христѣ полнымъ или истиннымъ человѣчествомъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ мы должны необходимо представлять его съ человѣческимъ *я* и такимъ образомъ неизбѣжно придти къ несторіанству,—къ выводу, что во Христѣ двѣ личности. Отсюда церковное ученіе, какъ думаютъ, находится въ безвыходномъ положеніи: когда оно утверждаетъ во Христѣ два естества то этимъ утверждаетъ „двуупостасность“ Его (Doppelpersönlichkeit), а когда утверждаетъ единство Упостаси, то отрицаетъ два естества. Въ еще большія противорѣчія запутывается церковная христологія признаніемъ двухъ воль во Христѣ. Если бы во Христѣ было два лица, то тогда можно было бы допустить въ Немъ и двѣ воли; но такъ какъ въ Немъ одно Лице, то должна быть и одна Божественная воля. Здѣсь Церковь высказываетъ психологически немыслимое положеніе, что въ одномъ и томъ же *Я* существуютъ двѣ различныя воли. Воля, говорятъ намъ, есть не что иное, какъ *я*, взятое съ его практически—внѣшней стороны, выраженіе личности человѣка. Воля сама по себѣ немыслима внѣ и безъ волящаго *я*; она связана съ личностью, какъ дѣятельность съ дѣйствующимъ. Поэтому двѣ различныя воли могутъ принадлежать только двумъ различнымъ *я*. Однако, выставленное здѣсь положеніе раціонализма не принадлежитъ къ числу научныхъ и безспорныхъ въ психологіи. Въ научной психологіи отводится, обычно, большое мѣсто изслѣдованію фактовъ въ родѣ раздвоенія личности, или вмѣстѣ съ тѣмъ—воли и самосознанія, но факты эти въ противорѣчіи съ выставленнымъ положеніемъ. Впрочемъ, если эти факты покажутся неимѣющими силы, поскольку они относятся къ области болѣе психопатологіи, то вотъ постоянный фактъ обычной, „нормальной“ психологіи, доступный и извѣстный каждому. Въ каждомъ изъ насъ есть двѣ воли и два *я*, очень часто выступающія въ нашей душѣ и завязывающія между собою борьбу: есть дурная воля, есть—добрая, и бываютъ минуты, когда мы перестаемъ быть самими собою, являясь сами себѣ въ неожиданномъ свѣтѣ. Словомъ, *нравственное раздвоеніе* личности, описанное еще ап. Павломъ въ Рм. VII, 15—23, есть тотъ фактъ, который колеблетъ выставленное положеніе, что воль должно быть столько-же, сколько лицъ. Утверж-

даемъ больше. Нѣтъ такой тѣсной связи между личностью и волею, какая устанавливается здѣсь: воля можетъ быть тамъ, гдѣ даже нѣтъ личности. Отсутствіе личности или самосознанія у животнаго есть общепризнанное въ сравнительной психологіи положеніе; но въ психологіи животныхъ отведено почетное мѣсто отдѣлу о волѣ животныхъ.

2. Іисусъ Христосъ, какъ Богъ, и троякое свидѣтельство Его Божественности (§ 31).

Въ лицѣ Іисуса Христа Церковь христіанская съ самыхъ первыхъ дней своего существованія видитъ Бога, явившагося на землю во плоти, и вѣру свою въ Божественность Іисуса Христа выразила торжественнымъ исповѣданіемъ ея въ символахъ, богослуженіи и писаніяхъ отеческихъ, по поводу ересей, отрицавшихъ Божество І. Христа (напр. во 2-мъ членѣ никео-цареградскаго символа вѣры). Эта вѣра существовала еще въ зародышѣ христіанской Церкви въ лицѣ учениковъ Христовыхъ, признававшихъ Учителя своего Богомъ еще во время Его земной жизни (Мѳ. XVI, 16; Іо. XX, 28). Церковь владѣетъ множествомъ основаній и доказательствъ этой вѣры своей въ Божественность Искупителя людей, но для невѣрующихъ и чуждыхъ Церкви могутъ имѣть значеніе лишь тѣ доказательства, которыя почерпаются изъ историческихъ письменныхъ документовъ христіанской религіи, въ писаніяхъ апостольскихъ и преимущественно въ евангеліяхъ, говорящихъ намъ о Личности Іисуса, о Его жизни и дѣлахъ, хотя свидѣтельства историческія по этимъ предметамъ даютъ и прочія писанія апостольскія. Мы открываемъ троякое свидѣтельство о Божественной личности Іисуса Христа въ писаніяхъ апостольскихъ и преимущественно въ евангеліяхъ. А) *Свидѣтельство слова* самого Іисуса о Себѣ и учениковъ Его; Б) *свидѣтельство дѣла или дѣлъ*, совершенныхъ Іисусомъ Христомъ и изложенныхъ въ писаніяхъ апостольскихъ, преимущественно въ евангеліяхъ; В) свидѣтельство Божественной личности І. Христа *въ Ея евангельскомъ изображеніи.*

А) Самъ Іисусъ Христосъ учитъ о Себѣ, какъ о Существѣ Божественномъ; также учатъ о Немъ ученики Его въ своихъ посланіяхъ. Читающіе Слово Божіе безъ предубѣжденія и безъ намѣренія вычитывать въ немъ свои предразсудочныя мнѣнія вынесутъ то общее впечатлѣніе, что слово Божіе говоритъ объ Искупителѣ нашемъ, какъ о Богѣ. Но невѣрующіе перетолковываютъ въ свою пользу и извращаютъ ясныя мѣста св. Писанія, а чего нельзя извратить въ Писаніи, то объявляютъ неподлиннымъ. Такъ поступаютъ раціоналисты. Штраусъ, Ренанъ, Шенкель и др. высказали общее положеніе, что Евангеліе, и вообще Новый Завѣтъ, не учитъ о Божествѣ Іисуса Христа, что самъ І. Христосъ никогда не объявлялъ себя Богомъ, Сыномъ Божіимъ по естеству, единосущнымъ Богу и равнымъ Ему. І. Христосъ называлъ Себя Сыномъ Божіимъ въ общемъ значеніи, въ какомъ это названіе примѣняется въ Библіи и къ людямъ,— въ смыслѣ нравственномъ. Сынами Божіими называются здѣсь всѣ вѣрующіе въ истиннаго Бога, родные, такъ сказать, Божеству по духу, по жизни, люди, находящіеся въ нравственной связи съ Божествомъ. Что касается аргументаціи въ пользу этого положенія, то раціонализмъ почти не выходитъ изъ предѣловъ того, что въ свое время было сказано аріанами. Въ евангельскихъ текстахъ аріане древніе, какъ и современные, ищутъ подтвержденія той мысли, что І. Христосъ не считалъ Себя Богомъ, а считалъ существомъ низшимъ Бога Отца. Онъ, напр., обращался къ Богу съ молитвой, отрицалъ въ Себѣ всевѣдѣніе (знаніе времени конца міра), равенство съ Богомъ Отцомъ (*Отецъ болій Мене есть*), признавалъ Свое зависимое положеніе по отношеніи къ Богу Отцу, когда говорилъ, что пришелъ исполнить волю Отца. Но есть всѣ основанія утверждать, что въ устахъ Христа названіе „сынъ Божій“ имѣло особый, спеціальный смыслъ, не нравственный, а, такъ сказать, метафизическій, указывающій на особое отношеніе Его къ Богу Отцу, на единеніе не только нравственное, но и реальное,— единство существа. Указаніе на такой смыслъ названія мы находимъ въ добавленіи къ нему иногда эпитета μονογενής,

т. е. *единородный*, рожденный изъ существа Бога Отца, единосущный Отцу, слѣдовательно—и равный Богу Отцу по Своему достоинству. Іисусъ Христосъ и Самъ никогда въ этомъ отношеніи не сливалъ Себя съ людьми, рѣзко различая Себя и другихъ въ ихъ сыновнихъ отношеніяхъ къ Богу. Онъ никогда не говоритъ о Богѣ „нашъ Отецъ“, а „Мой Отецъ“ и „вашъ Отецъ“, чѣмъ указываетъ на различіе между Нимъ и людьми (напр. Ев. Іо. XX, 17—„восхожу къ Отцу Моему“, говоритъ Христосъ, „и Отцу вашему“; ср. Мѳ. VII, 21; X, 32: XV, 13; XVIII, 10 и 35; гл. V въ Нагорной проповѣди, ст. 16, 45, 48; VI, 1, 14). Однимъ словомъ, Іисусъ Христосъ называетъ Бога Своимъ Отцемъ въ особенномъ смыслѣ, а не въ томъ, въ какомъ Его могли называть люди. Это Онъ ясно далъ понять даже такимъ непонятливымъ слушателямъ, какими были іудеи, напр., въ Іо. V, 17 Іисусъ Христосъ говоритъ: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю*, и этими словами приписываетъ Себѣ равенство съ Отцемъ. Іудеи обвиняли Его именно за то, что Онъ этими словами приписывалъ Себѣ Божеское достоинство. Они, сказано, *искали убить Его, такъ какъ Онъ не только нарушалъ субботу, но и называлъ Бога* (ἴδιος) *Своимъ Отцемъ;* такъ что, когда І. Христосъ называлъ Себя Сыномъ Божіимъ, то Онъ дѣлалъ Себя равнымъ Богу (... πατέρα ἔλεγε τὸν Θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ). Іисусъ Христосъ рѣзко отдѣлялъ Себя отъ всѣхъ людей даже и въ томъ случаѣ, когда Онъ называлъ Бога Отцомъ. Это противорѣчило бы Его характеру, кротости, смиренію, если-бы Онъ не былъ дѣйствительно въ исключительныхъ отношеніяхъ къ Богу. Только одинъ разъ І. Христосъ употребилъ названіе „Отецъ нашъ“ и это отъ имени людей въ молитвѣ, данной для людей. Тѣхъ мѣстъ, гдѣ говорится о предвѣчномъ существованіи Іисуса Христа, о совѣчномъ Его существованіи съ Богомъ—мѣстъ, болѣе всего непріятныхъ для раціонализма,—въ ев. Іо. мы находимъ два, исключая многочисленныя указанія на совѣчное существованіе Богу въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ и другихъ книгахъ Новаго Завѣта. Передъ Своими страданіями въ Геѳсиманскомъ саду І. Христосъ въ такъ называемой перво-

священнической молитвѣ обращается къ Богу Отцу: *и нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра* (Io. XVII, 5). Затѣмъ въ VIII, 58, въ заключительныхъ словахъ Своей рѣчи къ іудеямъ, въ которой было изложено ученіе о Божественности Его Лица, I. Христосъ приписываетъ Себѣ то же свойство, вѣчность: *аминь, аминь, глаголю вамъ, прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь* (Ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, Ἐγώ εἰμι). Въ четвертомъ Евангеліи есть не мало прямыхъ мѣстъ, гдѣ говорится о божественности Іисуса Христа. По случаю исцѣленія разслабленнаго въ субботу фарисеи подняли ропотъ на Іисуса, что Онъ нарушаетъ субботу. Іисусъ Христосъ въ оправданіе Своего образа дѣйствія указываетъ на Божественность Своей Личности, Которая имѣетъ право распоряжаться субботою; въ частности Онъ именно сказалъ: „Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю“ (Io. V, 17), приравнивая Себя къ Отцу и называя Его Своимъ въ особенномъ смыслѣ. Іудеи еще болѣе воспылали гнѣвомъ и хотѣли убить Его, потому что Онъ дѣлалъ Себя равнымъ Богу (ст. 18). Фарисеи и книжники, по другому случаю, приступили къ Іисусу съ требованіемъ объяснить, за кого Онъ Себя объявляетъ: *Іудеи обступили Его и говорили Ему: долго-ли Тебѣ держать насъ въ недоумѣніи? Если Ты Христосъ, скажи намъ прямо. Іисусъ отвѣчалъ имъ: Я сказалъ вамъ, и не вѣрите,* и въ заключеніе—*Азъ и Отецъ едино есма.* Іудеи взяли камни, чтобы побить Его (Io. X, 24—25. 30... 39). Не оставалось для нихъ никакого сомнѣнія, что I. Христосъ „кощунствуетъ“, что Онъ употребляетъ эти слова въ частномъ значеніи, потому что, по понятіямъ іудеевъ, даже Мессія долженъ былъ явиться простымъ человѣкомъ. Рѣшительное свидѣтельство о Своей Личности Іисусъ Христосъ даетъ на судѣ въ синедріонѣ, въ домѣ первосвященника Каіафы. Изъ ученія Іисуса Христа о Божественномъ достоинствѣ Его Личности іудеи хотѣли создать обвиненіе противъ Іисуса Христа, не находя противъ Него другого обвиненія. Послѣ допроса свидѣтелей самъ архіерей обратился къ Іисусу со словами: *Ты ли Христосъ Сынъ Благословеннаго?*

Іисусъ сказалъ: *Я, и даже болѣе того: и вы узрите Сына Человѣческаго, сѣдящаго одесную Силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ. Архіерей разодралъ ризы свои и сказалъ: на что намъ еще свидѣтели? Вы слышали богохульство* (Мр. XIV, 61—64, ср. Мѳ. XXVI, 63—64). Передъ Пилатомъ іудеи снова точно формулировали свое обвиненіе въ богохульствѣ: *мы законъ имѣемъ*, говорили они, *и по закону нашему Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ Себя Сыномъ Божіимъ* (Іо. XIX, 7). Ясно, что названіе „Сынъ Божій“ имѣетъ тутъ особый смыслъ, какой именно усваиваетъ ему наша догматика. Можно считать увертюрой со стороны раціонализма догадку, что Іисусъ Христосъ на судѣ назвалъ Себя Сыномъ Божіимъ въ смыслѣ мессіанскомъ, но оказался виновнымъ передъ іудеями въ томъ, что не доказалъ правъ Своихъ на мессіанское достоинство дѣломъ, какъ того требовали іудеи. Съ точки зрѣнія іудейскаго закона принимать на себя мессіанское достоинство не значитъ богохульствовать. Обвиненіе іудеи формулировали ясно и точно, что Онъ сдѣлалъ Себя равнымъ Богу, выдавъ Себя за Сына Божія. Говорятъ еще, что Іисусъ Христосъ не требовалъ отъ людей поклоненія Себѣ какъ Богу? Іисусъ Христосъ училъ, что Ему принадлежитъ одинаковое поклоненіе съ Богомъ Отцомъ, такъ (Іо. V, 22—23) Онъ говоритъ: *Отецъ весь Свой судъ отдалъ Сыну, чтобы всѣ чтили Сына, какъ чтутъ Отца. Кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца, пославшаго Его.*

Б). **Свидѣтельство о Божественности І. Христа въ дѣлахъ Его.** Наглядными и осязательными доказательствомъ Божественности І. Христа являются совершенныя Имъ чудеса. Самъ І. Христосъ указывалъ на Свои дѣла, какъ на доказательство Его Божественнаго достоинства (ев. Іоан. X, 37—38, 25; VII, 36; XVI, 24). Подъ этими дѣлами І. Христосъ разумѣетъ чудеса, въ которыхъ Онъ показалъ нечеловѣческую власть надъ природой, и въ особенности здѣсь разумѣются исцѣленія. Такъ-какъ чудеса совершались и святыми Божіими людьми (напр. пророками), то въ данномъ случаѣ наибольшее значеніе, какъ видѣли (стр. 56, § 11), по-

лучаетъ выдѣляющееся изъ всѣхъ чудо воскресенія І. Христа изъ мертвыхъ: исторія христіанства говоритъ, что воскресеніе Христа было началомъ вѣры въ Его Божественное посланничество. Но мы обратимся къ свидѣтельству того факта, который и теперь предъ нашими глазами. О Христѣ свидѣтельствуютъ не только дѣла, совершенныя Имъ во время земной жизни, но и цѣлые вѣка существующее, основанное Имъ, христіанство. По дѣйствіямъ всегда можно заключать и о причинахъ, по дѣлу—и о виновникѣ дѣла. Христіанство въ общемъ представляется по многимъ признакамъ дѣломъ сверхъестественнымъ, Божественнымъ. Такія черты его открываются, во-первыхъ, въ самомъ способѣ распространенія на землѣ; во-вторыхъ въ способѣ воздѣйствія или вліянія христіанства на исторію человѣчества.

Итакъ, обратимъ вниманіе прежде всего на распространеніе христіанства,—какимъ путемъ оно завоевало себѣ міръ. Христіанство въ лицѣ первыхъ своихъ провозвѣстниковъ шло къ этой цѣли средствами, обратными тѣмъ, какими шли къ своей цѣли люди геніальные. Міръ привлекаетъ вообще грубая сила: такъ, онъ любитъ покоряться богатству, славѣ, мечу. Христіанство для торжества своей идеи не прибѣгало ни къ чему подобному, даже къ замаскированной, утонченной внѣшней силѣ. Съ проповѣдью евангелія выступаютъ бѣдные галилейскіе рыбаки, и ап. Павелъ между ними вмѣняетъ себѣ въ обязанность проповѣдывать евангеліе съ простотой „не въ убѣдительныхъ словахъ человѣческой мудрости“, старается намѣренно, чтобы его проповѣдь не походила на философію, а лишь была свидѣтельствомъ историческаго факта—о распятомъ Христѣ. Необходимо при этомъ обратить вниманіе на то, какія препятствія новое ученіе встрѣтило въ мірѣ. Міръ обрушился на христіанство всею тяжестью своего невѣжества и злобы, воплотившихся въ двухъ направленіяхъ—въ іудействѣ и язычествѣ. Христіане не противопоставляютъ силѣ силу, но страдаютъ, терпятъ; казалось бы, что въ крови мучениковъ должно было, такъ сказать, потонуть христіанство, но, какъ показали обстоятельства, въ этой самой мученической крови христіанство возрождалось,

укрѣплялось и выросло въ могучую силу, побѣдившую міръ. Христіанство не теряетъ своей устойчивости и силы при всѣхъ грозившихъ и грозящихъ ему опасностяхъ и доселѣ. Побѣдивши внѣшнихъ враговъ (іудейство и язычество), съ 3 и 4 вѣка оно должно было вести серьезную борьбу съ ересями, извращеніемъ основныхъ началъ его. Здѣсь христіанство должно было выполнить трудную задачу—претворить въ свое существо враждебные ему элементы, вошедшіе въ Церковь. Затѣмъ и послѣ, когда въ VIII вѣкѣ эта задача была выполнена, противодѣйствіе міра христіанству и борьба продолжались и продолжаются до сихъ поръ подъ иными формами. Ненависть къ христіанству имѣетъ постоянный источникъ въ самой грѣховной природѣ человѣка и теперь. Она питается всѣмъ, что есть темнаго и нечистаго на землѣ.

Христіанство оказывало и оказываетъ необыкновенное по своей широтѣ, силѣ и глубинѣ воздѣйствіе на всѣ стороны человѣческой жизни, на отдѣльныя личности и цѣлые народы, на всѣ формы общественной и государственной жизни, на всемъ пространствѣ земли съ самаго своего появленія и до сихъ поръ. Христіанство оказалось религіей универсальной, пригодной для всякаго времени, народа и мѣста, свободной отъ національныхъ и временныхъ ограниченій, неизбѣжныхъ во всякомъ человѣческомъ дѣлѣ. Съ того времени, какъ явился Христосъ въ міръ, человѣческое общество радикально измѣнилось, и исторія получила новое направленіе: произведена значительная реформа въ политикѣ, законодательствѣ, нравственныхъ понятіяхъ людей, въ міросозерцаніи и мышленіи ихъ. Явилось новое государство на новыхъ началахъ, явились новая наука и философія. Глубокое преобразованіе произведено христіанствомъ особенно и болѣе замѣтно въ области морали личной, а не общественной: христіанствомъ созданы здѣсь такія добродѣтели, какія неизвѣстны были древнему человѣку, напр. смиреніе, любовь ко врагамъ.*) Въ древности смиреніе смѣшивали съ

*) Преобразованіе общества и цивилизаціи въ духѣ евангельскаго начала любви, или созданіе Царства Божія на землѣ, есть пока задача будущаго,

униженіемъ, а любовь не была обязанностью. Въ области духовной обнаружились такія новыя явленія, для которыхъ въ самомъ лучшемъ человѣческомъ лексиконѣ древности не хватало словъ (такъ, напр., въ древнемъ лексиконѣ нѣтъ слова для обозначенія понятія „вѣра“, ибо πίστις означаетъ не то, что христіанск. *вѣра*). Всѣ эти черты вліянія христіанства на исторію ставятъ дѣло Іисуса Христа неизмѣримо выше всѣхъ дѣлъ человѣческихъ, наиболѣе славныхъ въ человѣческой исторіи. Христіанство оправдано исторіею, какъ именно дѣло Божественное, а не человѣческое. Оно выдержало требованіе, предъявленное ему нѣкогда осторожною мудростью извѣстнаго раввина Гамаліила, вставшаго на защиту дѣла апостоловъ въ синедріонѣ, предостерегавшаго членовъ синедріона отъ преждевременнаго суда надъ дѣломъ Христовымъ. „Если это предпріятіе и это дѣло отъ человѣковъ“, говорилъ раввинъ, „то оно разрушится; а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вамъ не оказаться и богопротивниками“ (Д. А. V, 38—39).

В). **Божественный характеръ личности І. Христа въ Ея евангельскомъ изображеніи.** Въ евангельскомъ изображеніи І. Христосъ является личностью Божественною; въ Немъ невольно обращаютъ на себя вниманіе такія черты, которыхъ мы не открываемъ въ человѣкѣ и которыя справедливо назвать сверхъестественными, или сверхчеловѣческими. Благодаря этимъ чертамъ І. Христосъ, изображаемый Евангеліемъ, на всякаго непредубѣжденнаго производитъ впечатлѣніе какого-то въ человѣческомъ родѣ исключительнаго существа, выше человѣческаго. Тутъ обращаетъ на себя вниманіе прежде всего та особенность Его характера, которая представляется невозможной въ человѣкѣ; это—необыкновенная гармонія внутренняя, или равновѣсіе душевныхъ силъ. Въ личности Христа соединяются въ одно цѣлое, не нарушая душевнаго равновѣсія, разнообразнѣйшія душевныя движенія, и душевныя способности выступаютъ въ Немъ съ одинаковою силой, не мѣшая другъ другу, какъ это бываетъ

мало помалу осуществляемая усиліями отдѣльныхъ христіанскихъ лицъ и обществъ христіанскихъ въ ихъ борьбѣ съ царствомъ зла на землѣ. Здѣсь, сравнительно, достигнуто немного.

въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ замѣчается всегда односторонность въ душевномъ развитіи. Чувства, обыкновенно, бываютъ въ разладѣ съ разсудкомъ, такъ что если въ психической жизни выступаетъ сильнѣе элементъ интеллектуальный, то дѣятельность чувства и воли ослабляется, и наоборотъ. Въ І. Христѣ мы видимъ гармоническое сочетаніе свойствъ въ характерѣ, повидимому, несоединимыхъ: такъ, Онъ соединяетъ величіе съ простотой, смиреніе и кротость съ мужествомъ и твердостію, нравственнную суровость съ сердечной мягкостью и состраданіемъ къ людямъ, справедливость съ любовью, безпредѣльную любовь къ Божеству съ такою же любовью къ ближнему, *) и такъ—во всѣхъ подробностяхъ Его нравственнаго характера. Даже грубые, невѣжественные враждебно-расположенные къ І. Христу современники не могли въ Немъ не за мѣтить особенностей, вслѣдствіе которыхъ Онъ представлялся имъ существомъ необыкновеннымъ. Кромѣ чудесъ І. Христа на современниковъ особенное впечатлѣніе производили Его мудрость и ученіе: ихъ удивляло то, *какъ Онъ знаетъ Писаніе, нигдѣ не учившись?* Какимъ образомъ Онъ овладѣлъ такою глубокою мудростью безъ помощи естественныхъ средствъ? Въ самомъ словѣ, или ученіи, Христа для слушателей сказывалась Его Божественная сила: современники характеризуютъ Его, какъ человѣка, изъ ряда выдающагося, особенно по силѣ слова. Они называли Его *пророкомъ, сильнымъ въ словѣ и дѣлѣ;* говорили, что *Онъ училъ не какъ книжники и фарисеи, но какъ власть имѣющій.* („Его слово было со властію“). Но съ наибольшей ясностью и несомнѣнностью Божественная личность Христа сказывается и для насъ въ Его нравственномъ характерѣ. По высотѣ Своего нравственнаго характера І. Христосъ является въ человѣческой исторіи какимъ-то чудомъ, чудеснымъ исключеніемъ. Въ Его личности наглядно осуществленъ идеалъ человѣческаго совершенства, что немыслимо для человѣка; даже враги

*) Общеизвѣстное мнѣніе Фейербаха о естественномъ антагонизмѣ между вѣрою и любовію въ людяхъ религіозныхъ, выраженное въ афоризмѣ: die Liebe ist an sich unglaubig, der Glaube aber liebllos, могло быть выводомъ изъ наблюденій надъ обычною человѣческою религіозностью; но оно находитъ себѣ полное опроверженіе въ чистомъ и полномъ воплощеніи истинной религіозности въ лицѣ Іисуса Христа, чуждой тѣни ригоризма и суровости къ людямъ.

Христа отдаютъ должную дань благоговѣнія и удивленія предъ нравственною личностью Іисуса и видятъ въ Немъ совершеннѣйшее сочетаніе всѣхъ человѣческихъ добродѣтелей, всѣхъ лучшихъ сторонъ человѣческаго духа. Главное, что является чудомъ въ нравственномъ характерѣ Христа, это—Его *святость*, или *безгрѣшность*: I. Христосъ представляетъ Собой неслыханный въ исторіи примѣръ всесовершенной и всецѣлой покорности человѣческой воли волѣ Божіей,—нравственному закону; не только въ дѣйствіяхъ и поступкахъ, но въ каждомъ словѣ, въ сердечныхъ движеніяхъ вся жизнь Христа есть служеніе Богу и людямъ, т. е. построена на началѣ самоотверженной любви. Кромѣ того, Христосъ представляетъ примѣръ нравственной свободы, независимости отъ чувственности, матеріальности: въ Немъ мы видимъ не только воплощеніе любви, но и нравственной душевной чистоты.

Таковы доказательства нашей вѣры въ Божественность I. Христа, которыя мы можемъ представить „внѣшнимъ“, т. е. не принадлежащимъ къ Церкви Христовой, гдѣ каждый вѣрующій располагаетъ множествомъ доказательствъ иного рода, не менѣе убѣдительныхъ. Таковы преданіе, опытъ жизни во Христѣ (Іо. VII, 17), благодатное и непосредственное воздѣйствіе на душу вѣрующихъ и близость къ ней I. Христа, *ибо Іисусъ Христосъ вчера, и сегодня, и во вѣки тотъ же* (Евр. XIII, 8), и даетъ живое свидѣтельство о Себѣ дѣйствительными и разнообразными способами и теперь, по вознесеніи Своемъ, какъ Онъ далъ о Себѣ свидѣтельство невѣровавшему въ Него Савлу явленіемъ ему. У Господа Іисуса Христа много путей къ познанію Его людьми, кромѣ разсудочнаго пути, наименѣе всѣхъ надежнаго и наиболѣе всѣхъ излюбленнаго внѣшними. И всѣ сіи пути открыты пребывающимъ въ живомъ общеніи съ Нимъ въ Церкви.

3. О безгрѣшности Іисуса Христа по человѣчеству (§ 32).

Іисусъ Христосъ есть дѣйствительный истинный человѣкъ, человѣкъ въ полномъ смыслѣ этого слова: въ Немъ

вполнѣ осуществилась идея или идеалъ человѣка. Обыкновенное противорѣчіе между идеей человѣка и дѣйствительностью въ Іисусѣ Христѣ совершенно устранено: въ Немъ мы видимъ человѣка, какимъ онъ долженъ быть въ дѣйствительности. Іисусъ Христосъ является истиннымъ человѣкомъ въ силу нѣкотораго весьма важнаго отличія отъ прочихъ людей, хотя остается Человѣкомъ,—въ силу Своей *безгрѣшности*: Іисусъ во всемъ уподобился намъ, кромѣ грѣха. Іисусъ Христосъ свободенъ отъ грѣха первороднаго и отъ грѣховъ личныхъ и въ силу сверхъестественнаго происхожденія, и вслѣдствіе тѣснаго соединенія въ Немъ человѣчества съ Божествомъ. Если-бы Іисусъ былъ только плотью отъ плоти и костью отъ костей человѣчества, то Онъ не осуществилъ бы Собою идею человѣка, т. е. не былъ бы безгрѣшнымъ существомъ. Онъ раздѣлялъ-бы общую съ нами долю, обусловливаемую дѣйствіемъ въ насъ первороднаго грѣха, т. е. родился-бы съ первороднымъ грѣхомъ и со всѣми его слѣдствіями. Такимъ образомъ безгрѣшность требуетъ сверхъестественнаго происхожденія Іисуса, а изъ сверхъстественнаго происхожденія вытекаетъ безгрѣшность.

И для раціонализма Іисусъ остается вершиною человѣческой нравственности; но въ силу общаго своего взгляда на Личность Іисуса Христа раціонализмъ отрицаетъ въ Немъ *абсолютное* совершенство (безгрѣшность). Съ точки зрѣнія раціонализма Іисусъ—это въ нравственномъ отношеніи существо, выдѣлившееся изъ ряда всѣхъ другихъ Ему подобныхъ Своею жизнью, высотою Личности, но нельзя сказать, чтобы Онъ представлялъ Собою высшее, законченное существо. Пока никто не можетъ быть указанъ въ исторіи, равный Ему по высотѣ нравственной, никто не превзошелъ Его ни по морали, ни по жизни. Но это не значитъ, что въ исторіи не можетъ когда нибудь явиться другое существо, подобное Ему; возможность къ этому является у каждаго въ той же человѣческой природѣ. Дѣйствительное, скрытое основаніе раціонализма къ отрицанію безгрѣшности Іисуса—это предположеніе о Его обыкновенномъ происхожденіи. Но открыто выставляетъ раціонализмъ другія основанія въ пользу своего

взгляда. Раціонализмъ отыскиваетъ доказательства въ свою пользу въ евангельскихъ текстахъ. Здѣсь говорится, напр., что человѣчество въ Іисусѣ Христѣ наравнѣ со всѣми нами подлежало обычному закону постепеннаго развитія, какъ говоритъ св. Лука: *Іисусъ преуспѣвалъ въ премудрости, и возрастѣ, и любви у Бога и человѣковъ* (II, 52). Отсюда дѣлается неожиданное заключеніе, что безгрѣшность въ Іисусѣ невозможна. Здѣсь мы открываемъ нѣкоторое смѣшеніе понятій въ области нравственности: здѣсь грѣхомъ считается неполнота добра, между тѣмъ какъ грѣхъ состоитъ въ прямомъ отрицаніи или нарушеніи добра. Недостатокъ добра, если онъ соотвѣтствуетъ естественной ступени духовнаго развитія человѣка, не есть зло, а есть слѣдствіе ограниченности человѣческой природы, развивающейся постепенно. Кромѣ того, младенцы по преимуществу считаются безгрѣшными, чистыми, невинными, и если Іисусъ Христосъ былъ младенцемъ, то тутъ нѣтъ ничего дурного. Въ особенности основанія свои раціонализмъ думаетъ найти въ исторіи искушенія Іисуса Христа въ пустынѣ и въ такъ наз. Геѳсиманскомъ моленіи о Чашѣ. Искушеніе Іисусъ въ пустынѣ, говоритъ Ренанъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что Іисусъ былъ подверженъ злу, боролся со зломъ, какъ и всякій другой человѣкъ, и побѣдилъ это зло усиліемъ своей воли. Для пониманія евангельской исторіи искушенія однако необходимо имѣть въ виду, что искушенія въ данномъ случаѣ почву для себя имѣли не въ безнравственныхъ движеніяхъ души, что у насъ называется похотью, а въ законныхъ побужденіяхъ человѣческой природы. Естественныя и законныя движенія, напр., тѣлесной природы въ Іисусѣ Христѣ могли служить діаволу въ его борьбѣ со Христомъ точкой отправленія. Іисусъ, сказано, взалкалъ. Голодъ, жажда въ данномъ случаѣ являются законными потребностями человѣческой природы, данью Іисуса человѣческому естеству, и сами по себѣ совершенно безразличны въ нравственномъ отношеніи. Еслибы Іисусъ подчинилъ этому низшему побужденію человѣческой природы высшее, то оно было бы грѣхомъ; но Евангеліе говоритъ, что побужденія тѣлесныя, низшаго порядка, надъ Іисусомъ

Христомъ не возъимѣли силы: *не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ*, сказалъ Іисусъ искусителю. Это ясно изъ правильнаго пониманія всей исторіи. Въ тиши и уединеніи пустыни Іисусъ Христосъ готовился къ подвигу искупленія человѣческаго рода. Здѣсь былъ избранъ путь, какимъ онъ рѣшилъ идти дальше всю Свою жизнь. Возможны были два пути для Іисуса. Одинъ путь указанъ или намѣченъ былъ Ему ранѣе іудейскими представленіями о Мессіи и Его царствѣ, путь внѣшней силы и могущества, возможный и, повидимому, законный для Іисуса при Его исключительномъ положеніи въ человѣчествѣ, и при томъ самый легкій и естественный (люди легко подчиняются внѣшней силѣ: вспомнимъ о магометанствѣ). Но Іисусъ Христосъ избралъ другой путь, путь креста, смиренія, правды, безъ помощи силы, путь медленный, тяжелый, противорѣчащій Его Богочеловѣческой природѣ. Такимъ образомъ могла возникнуть въ идейной области борьба между идеалами, одинаково законными въ извѣстномъ смыслѣ, и потому сама по себѣ борьба эта была безразлична, а побѣда надъ идеалами іудейскими была побѣдою высшей идеи надъ низшею,—побѣдою христіанскаго добра. Такимъ образомъ зло не коснулось Іисуса Христа. Геѳсиманское бореніе точно также не бросаетъ никакого пятна на свѣтлое существо Іисуса, а напротивъ являетъ намъ его въ необыкновенно трогательномъ величіи и нравственной силѣ. Если смерть внушаетъ ужасъ и отвращеніе намъ, грѣшникамъ, то неизмѣримо болѣе ужаса и отвращенія она должна была внушать безгрѣшному Существу, чуждому тлѣнію и по безгрѣшности, и по сверхъестественному своему происхожденію. Смерть для такого Существа имѣла другой смыслъ и значеніе: она была не только ужасомъ, но и насиліемъ, несправедливостью. Кромѣ того, Іисусъ Христосъ явился на землю, жилъ и страдалъ не для Себя лично, но за насъ, какъ нашъ Искупитель. Своею любовью къ намъ Онъ взялъ на Себя и усвоилъ Себѣ все наше, въ томъ числѣ и смерть и все то, что ее сопровождаетъ,—со всею болью, ею причиняемой нашей природѣ. Въ этомъ заключительномъ актѣ Своего служенія человѣчеству Іисусъ

долженъ былъ оставаться по прежнему человѣкомъ,—пройти съ нами всѣ муки смерти. Безъ этого Онъ не былъ-бы нашимъ Искупителемъ. Есть и болѣе тяжелая сторона въ Геѳсиманскомъ страданіи. Если и въ насъ, грѣшныхъ, зло способно возбуждать ужасъ, боль и отвращеніе, то что должна была чувствовать чистая душа Іисуса при мысли о неслыханномъ и самомъ нагломъ торжествѣ зла надъ добромъ, поруганіи всего великаго и святого у Креста?! Въ мольбѣ Іисуса о Чашѣ мы слышимъ вопль святой души, содрогнувшейся гнусной картины грѣха человѣческаго въ самомъ крайнемъ его проявленіи. Страданія Геѳсиманскія остаются святыми страданіями святого существа—не чѣмъ другимъ. Всѣ другія ссылки раціонализма на евангельскіе тексты ничтожны по своей доказательной силѣ и не заслуживаютъ особеннаго вниманія.

Въ вопросѣ о безгрѣшности Іисуса Христа рѣшающую важность должно имѣть слово Самого Іисуса Христа для всякаго вѣрующаго христіанина. Внутренній міръ человѣка извѣстенъ лишь самому человѣку, а не постороннимъ (1 Кор. 2, 11), и потому свидѣтельство Іисуса Христа какъ разъ удовлетворяетъ тому требованію, которому не могутъ удовлетворить свидѣтельства другихъ. Кромѣ того слово Іисуса Христа о Себѣ должно внушать намъ полное довѣріе и потому еще, что вообще всякой добродѣтели сопутствуетъ скромность, смиреніе: если смиреніе пропорціонально добродѣтели, то свидѣтельство Іисуса Христа о собственной безгрѣшности является явнымъ доказательствомъ того, что Іисусъ Христосъ въ нравственномъ отношеніи составляетъ исключеніе, что Онъ вполнѣ безгрѣшное Существо. Іисусъ Христосъ въ нравственномъ отношеніи выдѣлялъ Себя изъ ряда людей. Въ то время, какъ отъ всѣхъ Онъ требовалъ покаянія, нигдѣ не видно, чтобы Онъ самъ чувствовалъ нужду въ покаяніи, испытывалъ чувство виновности *) Очень часто

*) Видѣть вмѣстѣ съ Штраусомъ доказательство противнаго въ крещеніи Іисуса Христа отъ Іоанна не позволяетъ Мѳ. III, 15, гдѣ самъ Христосъ приводитъ иное основаніе Своего крещенія (См. *Апологет.* II, 444—445).

также различіе между Нимъ и другими людьми высказывается въ даваемомъ Имъ людямъ названіи грѣшниковъ, часто Іисусъ Христосъ называетъ родъ людской лукавымъ, грѣшнымъ, прелюбодѣйнымъ. Въ то время какъ Іисусъ Христосъ запрещалъ людямъ судить другихъ, Самъ Себѣ Онъ приписывалъ право и власть оцѣнки людей, право отпускать грѣхи, принадлежащее одному Богу. Отличительной общей чертой Его духовнаго настроенія является чувство, или сознаніе постоянной близости къ Богу, неразрывнаго единенія съ Богомъ, чего у людей обыкновенныхъ быть не можетъ. Есть и прямыя изреченія Іисуса Христа, напр. (Ев. Іоан. VIII, 46 ср. VII, 17—19) Іисусъ Христосъ говоритъ іудеямъ: „Кто изъ васъ обличитъ Меня во грѣхѣ?“ Въ XIV, 30 Іисусъ Христосъ говоритъ передъ страданіемъ: „идетъ князь міра сего и во Мнѣ не имѣетъ ничего“. *)

4. Возможность, необходимость и значеніе догмата о воплощеніи въ христіанствѣ (§ 33).

Въ ученіи о воплощеніи на первый разъ представляется много непонятнаго и даже противнаго логическому разсудку. Именно здѣсь представляются непонятными два пункта: 1) ученіе объ одномъ Лицѣ въ Іисусѣ Христѣ при двухъ естествахъ (въ виду того, что это ученіе оставляетъ въ полной силѣ оба естества, слѣдовало-бы допустить и два лица— Божеское и человѣческое); 2) ученіе о невозможной, повидимому, неизмѣняемости Божественнаго естества при томъ ограниченіи и уничиженіи, которое Оно приняло на Себя, вошедши въ тѣсную связь съ человѣческой природой. При всемъ томъ нѣтъ ни одного догмата въ христіанской религіи, который былъ-бы настолько понятенъ для человѣческаго разума, какъ догматъ о воплощеніи. Все зависитъ отъ того, съ какой точки зрѣнія мы будетъ смотрѣть на познаніе. Если

*) О *непогрѣшимости* Іисуса Христа, тѣсно связанной съ Его *безгрѣшностью*, см. въ *Аполог.* II, 451—462.

стать на точку зрѣнія раціонализма, то придется признать этотъ догматъ противорѣчащимъ разуму. Но въ пониманіе вещей далеко не вводитъ одно логическое мышленіе, а требуется и нѣчто другое. Непонятное для разсудка понятно на другой почвѣ—нравственной, практической. Мы признаемъ смыслъ за всѣмъ, что отвѣчаетъ нашимъ требованіямъ. Таковы именно истины христіанской религіи: онѣ отвѣчаютъ на множество религіозно-нравственныхъ потребностей человѣка. Такимъ образомъ, точкой опоры для пониманія догмата является область нравственная, область совѣсти. Воплощеніе Бога имѣетъ высшую цѣль и отвѣчаетъ множеству запросовъ души. Ученіе о воплощеніи служитъ основаніемъ христіанской религіи и религіи вообще. Въ религіи человѣкъ старается войти въ возможно близкое общеніе съ Богомъ, но при этомъ всегда человѣкъ сознаетъ, что Богъ—существо безграничное, что Онъ *живетъ во свѣтѣ неприступномъ*. Эта мысль о неприступности Божества всегда расхолаживала религіозное стремленіе людей, а вмѣстѣ съ тѣмъ служила источникомъ, въ которомъ издавна коренится потребность въ воплощеніи Божества. Человѣкъ желалъ, чтобы Богъ какимъ либо образомъ вышелъ за предѣлы Самого Себя, снизошелъ до человѣка, сдѣлался ему доступнымъ. Единственнымъ способомъ въ данномъ случаѣ представляется воплощеніе Божіе. Отсюда во всѣхъ языческихъ религіяхъ находимъ вѣрованіе въ воплощеніе боговъ. (Но иногда здѣсь Божество является и не въ человѣческомъ видѣ). Самое существованіе этой идеи указываетъ на ея естественность и отсутствіе какого-либо противорѣчія разуму въ христіанскомъ ученіи о воплощеніи. Желаніе видѣть Бога, осязать Его, не ограничиваясь однимъ только отвлеченнымъ о Немъ познаніемъ, встрѣчается не въ одной только религіи, но и въ философіи: оно высказывается, напр., устами Платона. Оправданіе свое это желаніе находитъ въ самой человѣческой природѣ, чувственно-духовной, и въ человѣческомъ познаніи, имѣющемъ тотъ-же характеръ. Послѣдняя степень ясности познанія дается соединеніемъ духовнаго съ чувственнымъ. Этой потребности удовлетворяетъ воплощеніе Божества. Та-

кимъ образомъ, ученіе о воплощеніи стоитъ въ связи съ самымъ существомъ религіи. Истина о воплощеніи имѣетъ обширное приложеніе и къ нравственной области. Въ Лицѣ І. Христа является не только Богъ, но и человѣкъ, какимъ онъ долженъ быть. Въ Лицѣ Его мы можемъ созерцать свой человѣческій идеалъ, а это важно для нравственнаго прогресса человѣчества. Христосъ является живымъ примѣромъ нравственности и показателемъ совершенствъ человѣка. Мысль эта высказана еще давно отцемъ церкви Иринеемъ, еписк. Ліонскимъ (III в.). Онъ доказывалъ необходимость явленія въ міръ Божества даже и въ томъ случаѣ, если-бы люди не согрѣшили. Человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію, а потому, чтобы раскрыть образъ Божій въ человѣческой природѣ, необходимо было явиться этому Божественному оригиналу, или первообразу, по которому создана душа человѣка.

Въ области, такъ называемаго, идеальнаго знанія, принадлежащаго философіи и религіи, мышленіе и воля почти совпадаютъ. Здѣсь „хотѣть“ и „понимать“ почти одно и то же; поэтому, желая доказать, что догматъ о воплощеніи Сына Божія понятенъ, мы выяснили его отношеніе къ волѣ, религіозно-нравственнымъ потребностямъ, или показали его *необходимость*. Теперь мы должны показать его *возможность*.

Если религіозное знаніе основывается не на логическомъ разсудкѣ, но на религіозномъ опытѣ, то поэтому и разсудочныя возраженія теряютъ силу и значеніе. Если нѣтъ строго логическихъ основаній истины воплощенія, то нѣтъ такихъ же логическихъ основаній отрицать эту истину. И, дѣйствительно, раціонализмъ беретъ свои возраженія на сторонѣ, напр. въ различнаго рода религіозныхъ и нравственныхъ предразсудкахъ и вообще строитъ свои возраженія на почвѣ, которая съ разумомъ, логикой, наукой не имѣетъ никакой связи. Говорятъ, что догматъ о воплощеніи противорѣчитъ понятію о неизмѣняемости Бога, такъ какъ соединеніе Божества съ человѣкомъ невозможно безъ какихъ-нибудь ограниченій, при безпредѣльности Бога. Своимъ воплощеніемъ Богъ долженъ былъ не нравственно только, но

и дѣйствительно, по самой природѣ, естествомъ Своимъ умалиться, уничтожиться. Еще языческіе писатели первыхъ временъ христіанства, какъ напр. Цельзъ и всѣ неоплатоники, ставили на видъ несовмѣстимость ученія о воплощеніи Сына Божія съ понятіемъ о достоинствѣ и величіи Божіемъ. Это ученіе христіанское о воплощеніи собственно и служило главнымъ камнемъ преткновенія для ихъ обращенія въ христіанство. Мысль о воплощеніи Сына Божія, особенно въ связи съ такъ подчеркнутымъ въ христіанствѣ крестнымъ распятіемъ Его, казалось для язычниковъ безуміемъ. Однако основанія для такого отношенія къ христіанскому ученію о воплощеніи у язычниковъ заключались не въ какихъ-либо требованіяхъ научныхъ, философскихъ, но въ общемъ складѣ ихъ религіозно-нравственнаго міросозерцанія. Оно было результатомъ различныхъ ложныхъ религіозно-нравственныхъ идей или предразсудковъ. Первый предразсудокъ языческій, составляющій слабое мѣсто язычества, заключается въ господствующей его мысли о невозможности общенія Божества съ человѣкомъ. Язычникъ, хотя и искалъ боговъ въ природѣ, тѣмъ не менѣе никогда не вѣрилъ въ близость Божества къ людямъ и даже въ большинствѣ случаевъ отрицалъ Промыслъ Божій. Божество языческому сознанію представлялось почти всегда существомъ чуждымъ и далекимъ отъ человѣка, даже страшнымъ и грознымъ для него. Язычники болѣе боялись, чѣмъ любили Бога. На почвѣ такого представленія о Божествѣ, разумѣется, невозможно усвоеніе христіанскаго ученія о воплощеніи Бога, гдѣ близость Божества къ человѣку выступаетъ весьма ярко. Мѣшало такому усвоенію въ язычествѣ господство другого еще предразсудка. Язычники не возвысились еще какъ слѣдуетъ до понятія о дѣйствительномъ, истинномъ достоинствѣ и склонны были измѣрять достоинство Божества и человѣка внѣшней мѣркой. Поэтому величіе Божества языческому сознанію представлялось нѣсколько иначе, чѣмъ нашему нравственному сознанію, воспитанному въ духѣ христіанства. Христіанство воспитало въ насъ истинное понятіе о величіи: величіе заключается не въ гордости, неприступности и силѣ, а въ самоотреченіи и любви. За недостат-

комъ этой мѣрки достоинства язычникъ не могъ принять ученія о воплощеніи, по которому Божество не только не умаляется, но даже является въ истинномъ свѣтѣ, какъ безграничная Любовь. *Воплощеніе не только не ограничиваетъ Божества, но служитъ къ проявленію Его истинныхъ свойствъ, откровенію Его истиннаго величія и славы въ возможной степени.*

Христіанскіе апологеты по поводу возраженій противъ догмата о воплощеніи, для уясненія возможности воплощенія, прибѣгали къ аналогіямъ изъ области физической и нравственной, такъ напр. мысль о неизмѣняемости Божества разъясняли указаніемъ на то явленіе въ природѣ, что лучи солнца не терпятъ никакого измѣненія, вреда, и въ томъ случаѣ, когда падаютъ на грязь; подобнымъ образомъ, даже если считать тѣло человѣка нечистотою, и Божество, соединяясь съ нимъ, не терпитъ никакого ущерба. Но они обращали особенное вниманіе на ту ложную идею, господствовавшую среди язычества со временъ Платона, что матерія сама по себѣ есть нѣчто дурное, что, слѣдовательно, и тѣло есть зло, а потому соединеніе Божества съ полнымъ человѣкомъ невозможно, какъ ограниченіе Божественнаго достоинства. Наилучшею аналогіей для уясненія догмата служитъ фактъ соединенія двухъ, повидимому, противоположныхъ субстанцій, каковы духъ и тѣло. Не только для того времени, но и для настоящаго времени соединеніе этихъ началъ, повидимому,—непримиримыхъ, въ одно цѣльное существо представляетъ неразрѣшимую задачу. Строго говоря, оно чудо не меньшее, чѣмъ соединеніе Бога съ человѣкомъ, и если мы отвергнемъ возможность воплощенія на томъ основаніи, что оно представляется намъ немыслимымъ, то мы должны были бы отрицать то, чего нельзя отрицать,—фактъ соединенія души съ тѣломъ. Между тѣмъ раціонализмъ отрицаетъ возможность воплощенія, руководясь именно этой недостаточной логикой отрицать фактъ, когда онъ непонятенъ!...

III.

Первое пришествіе Христово для возстановленія Царства Божія въ человѣческомъ родѣ искупленіемъ отъ зла.

(Ученіе о дѣлѣ Христовомъ).

Общій обзоръ дѣла Христова въ первое пришествіе Христово и планъ изложенія его; о схемѣ тройственнаго служенія Іисуса Христа (§ 34).

Обыкновенно, ученіе объ искупленіи раскрывается подъ схемой такъ назыв. тройственнаго служенія І. Христа (munus triplex). По этой схемѣ, Іисусъ Христосъ совершилъ наше искупленіе троякимъ способомъ: какъ *пророкъ*, просвѣтившій людей истиною и давшій имъ законъ; какъ *первосвященникъ*, принесшій Себя въ жертву для примиренія Бога съ людьми, и какъ *царь*, проявившій необходимое для нашего спасенія могущество. Схема эта имѣетъ свои достоинства и недостатки. Для нея есть, несомнѣнно, нѣкоторыя основанія въ Библіи. Уже въ самомъ имени *Мессіи*, или *Христа* (*помазанникъ*), содержится указаніе на тройственное служеніе: въ Ветхомъ Завѣтѣ помазанниками назывались пророки, первосвященники и цари, возводившіеся въ свое достоинство чрезъ мѵропомазаніе, и ихъ служеніе въ сущности было только прообразомъ новозавѣтнаго служенія Іисуса Христа роду человѣческому для его искупленія. Въ Новомъ Завѣтѣ усвояются Іисусу Христу наименованія пророка (Лк. XXIV, 19), первосвященника (посл. Евр.) и царя

(Ев. Іоан. XVIII, 36 ср. Апок. I, 5 и др.) Имѣетъ за себя основаніе эта схема тройственнаго служенія и въ церковномъ преданіи: въ зародышѣ ее мы встрѣчаемъ у Григорія Нисскаго, Лактанція, особенно у церковнаго историка Евсевія, но научной обработкой ученіе объ искупленіи по этой схемѣ обязано преимущественно протестантскому богословію (Кальвину, Меланхтону, Гергарду). Схема тройственнаго служенія не чужда нѣкоторыхъ и внутреннихъ достоинствъ, обнимая собою дѣло искупленія съ главныхъ его сторонъ. Человѣкъ страдаетъ отъ трехъ бѣдствій: отъ невѣжества, или незнанія истины и добра, отъ грѣха и отъ своего безсилія предъ окружающимъ, отовсюду тѣснящимъ его, зломъ, особенно смертью. Отсюда искупить человѣка значитъ освободить его отъ этихъ трехъ бѣдствій его жизни. Тройственное служеніе Спасителя, какъ пророка или учителя истины, какъ первосвященника или искупителя грѣха, какъ могущественнаго въ борьбѣ со зломъ царя въ царствѣ Божіемъ, какъ разъ именно удовлетворяетъ этимъ требованіямъ. Во Христѣ является намъ мудрость Божія, просвѣщающая человѣка, въ Немъ является святость Божія, очищающая насъ отъ грѣха, и сила Божія, освобождающая отъ зла какъ въ нашей нравственной и физической природѣ, такъ и во внѣшней физической природѣ, во всемъ мірѣ. Конечно здѣсь вѣрно указываются главныя стороны искупленія, но искупленіе не исключаетъ возможности примѣненія къ нему и другихъ схемъ. Прежде всего не слѣдуетъ давать всеисчерпывающаго значенія формулѣ тройственнаго служенія. Если дѣла великихъ людей трудно бываетъ намъ уложить въ какія нибудь опредѣленныя рамки, то тѣмъ болѣе трудно и невозможно умѣстить въ какія-нибудь рамки, или богословскія схемы, искупительное дѣло Христово, принадлежащее не человѣку, а Богочеловѣку, слѣдовательно,—безконечно богатое своимъ содержаніемъ. Исчерпать это дѣло во всей полнотѣ въ какой-нибудь формулѣ такъ же невозможно, какъ горстью вычерпать море. Очевидно, что этой формулѣ должно приписывать лишь относительное, условное значеніе: не надо забывать, что ею не сполна охватывается и обнимается все дѣло

Христово, и остается многое, не затронутое ею, необъясненное. При томъ и въ такомъ значеніи традиціонная формула всетаки остается нечуждою нѣкоторыхъ неизбѣжныхъ недостатковъ. Прежде всего, строго проведенная, формула эта отличается нѣкоторою искусственностью. Въ сущности, какъ показываетъ наблюденіе, трудно съ точностью опредѣлить объемъ и содержаніе каждаго изъ трехъ служеній, и у догматистовъ они опредѣляются различно. По однимъ, въ составъ пророческаго служенія входитъ одно только словесное ученіе Іисуса Христа; по другимъ, сюда входитъ и Его жизнь. Одни относятъ чудеса Христа къ пророческому служенію, другіе—къ царскому; у однихъ сошествіе въ адъ мы находимъ подъ рубрикой о царскомъ служеніи, у другихъ подъ рубрикой пророческаго служенія и первосвященническаго даже; у догматистовъ XVI в. пророческое служеніе обычно соединялось съ первосвященническимъ и т. д. Точно также не опредѣленны и разнорѣчивы указанія на взаимныя отношенія между тремя служеніями. Во всякомъ случаѣ схемою, а особенно если каждому служенію дадимъ точное опредѣленіе, до нѣкоторой степени неизбѣжно нарушается цѣлостность въ дѣлѣ Христовомъ. Обыкновенно въ догматикахъ каждое изъ служеній разсматривается независимо и отдѣльно отъ другихъ, и связь его съ другими служеніями устанавливается чисто внѣшнимъ, механическимъ путемъ: большею частію представляется, что въ каждомъ служеніи цѣль его достигается независимо отъ другихъ служеній своими средствами. Цѣль пророческаго служенія указывается у однихъ въ просвѣщеніи ума, у другихъ въ нравственномъ исправленіи человѣка, у третьихъ еще шире—въ возсозданіи образа Божія въ человѣкѣ, въ обновленіи его падшей духовной природы и т. п. Спрашивается, можно-ли достигнуть этихъ цѣлей однимъ ученіемъ Іисуса Христа и примѣромъ Его жизни независимо отъ другихъ служеній? Пророческое служеніе въ данномъ случаѣ достигаетъ своей цѣли только въ связи съ первосвященническимъ, по силѣ котораго человѣкъ очищается отъ грѣха, потому что новая жизнь въ человѣкѣ невозможна безъ очищенія отъ грѣха, безъ прощенія. Точно также и безъ

царскаго служенія, безъ благодати Божіей, очищающей человѣка отъ грѣха, просвѣщающей его умъ, невозможно достигнуть цѣли пророческаго служенія: пророческое служеніе предполагаетъ еще царское. Если главная цѣль прочеcкаго служенія состоитъ въ одномъ просвѣщеніи ума, то и эта цѣль не можетъ быть достигнута безъ царскаго служенія. Важнѣйшія истины христіанской вѣры открываются не путемъ ученія, а путемъ фактовъ, или событій земной жизни Іисуса Христа; но главнѣйшимъ изъ такихъ событій, имѣющимъ рѣшающее вліяніе на религіозное и философское міросозерцаніе человѣка, является Воскресеніе Іисуса Христа изъ мертвыхъ. Первосвященническое служеніе Іисуса Христа предполагаетъ пророческое. Оно заключается въ удовлетвореніи правдѣ Божіей посредствомъ жертвы, принесенной Іисусомъ Христомъ; но этою жертвою, по ученію многихъ догматистовъ, была не одна только крестная смерть, но вся земная жизнь Іисуса Христа. (Даже ученіе І. Христа, которое нельзя отдѣлить отъ Его жизни, въ своемъ родѣ является однимъ изъ искупительныхъ подвиговъ Іисуса Христа) *). Такимъ образомъ первосвященническое служеніе находится въ тѣсной зависимости отъ пророческаго. Недостатокъ разсматриваемой схемы состоитъ еще въ томъ, что кромѣ первосвященническаго служенія, другія служенія никогда не ставятся здѣсь въ связь съ искупленіемъ. Въ какомъ отношеніи къ искупленію стоитъ пророческое служеніе І. Христа, отвѣтъ на этотъ вопросъ трудно найти въ курсахъ догматикъ. Сущность дѣла Христова заключается въ искупленіи, а потому въ цѣльномъ, органическомъ изложеніи ученія искупленія всѣ эти служенія должны быть поставлены въ тѣсную связь съ искупленіемъ и объединяться въ этой одной цѣли.

Гораздо лучше въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ, предпочесть богословско-схоластическимъ формуламъ, всегда

---

*) Русскіе догматисты въ этомъ отношеніи раздѣляются на двѣ группы изъ коихъ одна искупительное значеніе даетъ одной Крестной Смерти І. Христа (арх. Филаретъ), другая—всей земной жизни. І. Христа, завершаемой Крестомъ (митр. Макарій, арх. Антоній).

большею частію узкимъ и одностороннимъ, безъискусственный, простой способъ представленія, какой находимъ въ Библіи и въ писаніяхъ отцовъ и учителей Церкви. Сами символы нашей православной вѣры отчасти намѣчаютъ такой путь изложенія догмата искупленія, какъ это видно въ болѣе распространенномъ и употребительномъ никео-цареградскомъ. Въ немъ намѣчены всѣ главныя стороны, или событія земной жизни І. Христа, имѣющія для насъ искупительное значеніе. Іисусъ Христосъ искупилъ насъ: 1) самымъ Своимъ воплощеніемъ, соединеніемъ съ человѣчествомъ и явленіемъ въ міръ во плоти; 2) Своимъ ученіемъ, жизнью, дѣятельностью; 3) нѣкоторыми особенными дѣлами и событіями, каковы, въ особенности: страданія и крестная смерть, 4) воскресеніе изъ мертвыхъ, 5) сошествіе во адъ, 6) вознесеніе, 7) ниспосланіе Духа Святаго въ міръ, 8) основаніе Церкви. Однимъ словомъ, здѣсь почти перечислены всѣ тѣ событія, которыя лежатъ въ основаніи особенно чтимыхъ православною Церковью двунадесятыхъ праздниковъ. Сюда не входятъ такія, какъ Обрѣзаніе Господне, Срѣтеніе Господне, Крещеніе, Входъ въ Іерусалимъ и Преображеніе; но и эти событія имѣютъ догматическо-искупительное значеніе, поскольку всѣ они служатъ откровеніемъ Богочеловѣческаго, мессіанскаго достоинства Іисуса Христа. Внимательный анализъ этихъ фактовъ евангельской исторіи и ихъ значенія въ дѣлѣ искупленія позволяетъ и даже дѣлаетъ необходимымъ систематическое ихъ разсмотрѣніе въ извѣстномъ порядкѣ, или по извѣстному плану. Естественный въ настоящемъ случаѣ планъ указывается самымъ характеромъ искупительныхъ фактовъ: по своему характеру, или отношенію къ искупленію, всѣ они удобно распредѣляются въ три группы, обозначающія собою три различныхъ момента, или три стороны въ искупительномъ служеніи Іисуса Христа. Ученіе и жизнь Іисуса Христа составляютъ одну сторону искупительнаго служенія Іисуса Христа: здѣсь Спаситель является Свѣтомъ и Учителемъ міра и въ словѣ, и въ самой жизни Своей, какъ образецъ и примѣръ добра. Страданія, проходящія черезъ всю земную жизнь Спасителя и завершаемыя, наконецъ,

крестною смертью, составляютъ другую сторону искупительнаго служенія, требующую отдѣльнаго и особенно внимательнаго изслѣдованія: здѣсь во Христѣ Богъ является намъ со стороны Своего нравственнаго существа святою любовью, и святость Іисуса Христа дѣлается нашею святостью, очищеніемъ отъ грѣха. Наконецъ, третья и послѣдняя сторона земного служенія Господа обнимаетъ собою всѣ тѣ факты, въ которыхъ Онъ является властнымъ и могущественнымъ Царемъ царства правды и добра, Силою и Избавленіемъ нашимъ, Побѣдителемъ зла, т. е. грѣха, смерти и діавола; это, словомъ, тѣ факты, которые явились плодомъ Крестной Смерти Іисуса Христа, т. е. Его сошествіе во адъ, воскресеніе, вознесеніе, ниспосланіе Св. Духа на вѣрующихъ для ихъ освященія и основаніе Церкви. Изъ сказаннаго видно, что эти три стороны искупительной дѣятельности и жизни Іисуса Христа довольно точно соотвѣтствуютъ тремъ—служеніямъ въ традиціонной схемѣ (съ тѣмъ отличіемъ отъ послѣдней, что освященіе включается здѣсь въ составъ царскаго служенія Іисуса Христа, а не разматривается отдѣльно отъ искупленія).

А. Откровеніе истины во Христѣ Іисусѣ.

(Іисусъ Христосъ Учитель и Свѣтъ міра).

1. Іисусъ Христосъ, какъ единый Учитель человѣчества (§ 35).

Самъ Господь Іисусъ Христосъ приписывалъ Себѣ званіе Учителя и говорилъ, что въ полномъ и собственномъ смыслѣ учителемъ у людей можетъ быть только Онъ одинъ (Мѳ. XXIII, 8. 10). Дѣйствительно, какъ Учитель, Іисусъ Христосъ не можетъ быть поставленъ въ одномъ ряду съ учителями человѣчества, каковыми признаны Будда, Сократъ,

Конфуцій и имъ под. Іисусъ Христосъ стоитъ по Своему познанію истины въ особенномъ отношеніи къ ней,—не въ такомъ, въ какомъ находятся къ ней люди. Онъ въ полномъ смыслѣ есть самосвѣтящійся свѣтъ міру, незаимствованный отъ другого свѣта. Даже о пророкѣ, какъ Іоаннъ Креститель, сказано: „онъ не былъ свѣтомъ, но былъ посланъ, чтобы свидѣтельствовать о Свѣтѣ“ (Ев. Іо. I, 8): и пророки свѣтили міру въ Ветхомъ Завѣтѣ заимствованнымъ отъ Бога свѣтомъ и въ такой мѣрѣ, въ какой получали его отъ Бога. Тоже должно сказать и о всѣхъ представителяхъ человѣческой мудрости. Въ то время, какъ Іисусъ Христосъ Самого Себя называетъ истиной, полнымъ обладателемъ ея, всякій человѣкъ въ сущности только искатель истины: истина не въ немъ, а внѣ его, онъ долженъ найти ее и приблизиться въ такой или иной степени къ ней *).

Если Іисусъ Христосъ есть Самъ носитель истины, то это естественно отражается и на способѣ и тонѣ Его ученія. Уже современники подмѣтили особенный тонъ въ ученіи І. Христа „Онъ“, говорятъ, „былъ пророкъ, сильный въ словѣ“, „училъ со властью, не какъ книжники и фарисеи“. И прежде всего обращаетъ на себя вниманіе безусловно законодательный тонъ ученія Іисуса Христа. І. Христосъ не доказываетъ Своихъ положеній, а только высказываетъ ихъ, потому что Онъ говоритъ истину,—такое положеніе, которое, будучи истиной, служитъ основаніемъ другой истины, и само не требуетъ доказательства. Въ ученіи Іисуса Христа есть много другихъ особенностей, которыя отличаютъ его отъ обыкновеннаго человѣческаго учительства. Съ именемъ учителя привыкли связывать представленіе о философѣ или, по крайней мѣрѣ, о человѣкѣ, обладающемъ громадными знаніями теоретическими, а Іисусъ Христосъ не оставилъ намъ никакой философской системы и не далъ въ Своемъ ученіи ничего даже похожаго на философію. Онъ не удовлетворяетъ, повидимому, ни древне-эллинскому идеалу учителя—философа, ни совре-

*) См. ев. Іоан. XVIII, 38; XIV, 6; XII, 46.

менному идеалу учителя—ученаго, поскольку древніе искали спасенія отъ всѣхъ золъ въ философіи, а теперь ждутъ его отъ науки, вообще же—въ одномъ знаніи (въ зависимости отъ раскрытаго выше стр. 176—177 неправильнаго воззрѣнія на зло и его происхожденіе). Іисусъ Христосъ избралъ для искупленія отъ зла другой, болѣе могущественный и дѣйствительный путь,—не путь воздѣйствія на одинъ только умъ человѣка, но на все его духовное существо, не путь учительскій въ тѣсномъ смыслѣ слова, а болѣе дѣйствительный и величественный путь историческаго факта явленія Бога во плоти. Царство Божіе является во истину *не въ словѣ, а въ силѣ*, потому что оно все сосредоточивается въ самомъ Словѣ, Его Лицѣ и дѣлѣ. Ученіе Христово заключено не въ однихъ бесѣдахъ и рѣчахъ І. Христа, но въ рѣчахъ, дѣлахъ, въ событіяхъ Его жизни, какъ: страданія, смерть, воскресеніе, вознесеніе и, наконецъ, особенно—въ Его личности, ибо Христосъ—Свѣтъ, Истина, Путь и Животъ, и „Сіяніе славы Отчей“, откровеніе Божества. Путь, избранный для спасенія нашего Христомъ, отвѣчаетъ правильному понятію о злѣ и искупленіи. Зло коренится по христіанскому ученію прежде всего въ сердцѣ человѣка и путь къ истинѣ прежде всего засоренъ именно въ сердцѣ. Поэтому исправленіемъ и обновленіемъ души человѣческой Іисусъ Христосъ дѣлаетъ послѣднюю снова способною къ познанію и воспріятію истины. Наконецъ, и потому Іисусъ Христосъ не оставилъ Своего ученія въ видѣ какой-либо блестящей философской системы, что опять-таки это не отвѣчало главной цѣли Его искупительной дѣятельности. Іисусъ Христосъ пришелъ не силою, не внѣшнею какою-либо властью, напр. обаяніемъ слова, краснорѣчія, или чудесами привлечь людей къ истинѣ: Онъ хотѣлъ, чтобы люди свободно шли къ истинѣ, исключительно только по любви къ ней, не увлекаемые ничѣмъ посторонним; чтобы они принимали дѣятельное участіе въ своемъ спасеніи; отсюда простота въ ученіи и жизни, въ словахъ и дѣлахъ какъ нельзя болѣе соотвѣтствуетъ этой цѣли. Не надо было Іисусу Христу являться въ міръ въ блескѣ необыкновеннаго краснорѣчія и выдающейся учености, а такъ

же съ готовою системою, какъ въ философіи: философія всегда даетъ намъ истины въ готовомъ, законченномъ видѣ, такъ что здѣсь истина является для насъ чѣмъ-то внѣшнимъ, со стороны сообщеннымъ намъ, человѣкъ ставится къ ней въ страдательное, пассивное отношеніе. І. Христосъ сообщаетъ Свои истины не такъ, какъ сообщаютъ истину философы: Онъ не даетъ слушателямъ Своимъ ничего такого, чего они сами не способны были бы понять, до чего они не доросли еще,—Онъ приспособляется въ ученіи Своемъ къ степени ихъ духовно-нравственнаго развитія (Іо. XVI, 12). Между тѣмъ обыкновенно учители людей въ томъ и поставляютъ свою честь и заслугу, что открываютъ какія-либо новыя истины и проповѣдуютъ новыя идеи, неизвѣстныя другимъ. Форма проповѣди Христа разсчитана какъ разъ на умственную самодѣятельность слушателей: большею частію І. Христосъ высказывалъ Свои мысли, истины, подъ покровомъ, а не прямо; такъ называемый акроматическій методъ Имъ рѣдко примѣнялся (т. е. произнесеніе цѣльныхъ, длинныхъ рѣчей). Большею частію Онъ высказывалъ Свои мысли въ видѣ афоризмовъ, или краткихъ изреченій, подъ формой загадокъ, или аллегорій; иногда вмѣсто отвѣта Онъ ограничивался только вопросомъ, наводящимъ на отвѣтъ, а большею частью училъ притчами. Притча, любимая форма ученія на востокѣ, въ устахъ Іисуса Христа имѣла особый смыслъ и значеніе. Не давая истины сразу въ готовомъ, законченномъ видѣ, а заключая ее подъ различными образами, символами, притча, какъ нельзя болѣе, соотвѣтствовала указанной цѣли сохраненія умственной независимости слушателей: она заставляла слушателей искать разгадки ея, будила мысль къ самостоятельной работѣ, заставляла человѣка поглубже вникнуть въ смыслъ словъ Христа, подумать надъ ними, вслѣдствіе чего знаніе истины, сообщенное такимъ образомъ, становилось отчасти результатомъ самостоятельнаго исканія ея. Конечно, какъ учитель, І. Христосъ многимъ другимъ отличался отъ обыкновенныхъ учителей, прославленныхъ исторіей, но сказанное въ общемъ характеризуетъ суще-

ственное отличіе І. Христа, какъ Учителя, отъ другихъ, человѣческихъ, учителей.

2. Главный предметъ и содержаніе ученія Христова (§ 36).

Іисусъ Христосъ пришелъ научить людей истинѣ: „Я на то родился и на то пришелъ въ міръ“, говорилъ Онъ, чтобы свидѣтельствовать о истинѣ“ (Ев. Іоан. XVIII, 37). Что же такое истина, спросимъ вмѣстѣ съ Пилатомъ? Не давши ему отвѣта на этотъ вопросъ, потому что Пилатъ, какъ равнодушный скептикъ, вовсе не искалъ и не ждалъ истины, І. Христосъ ранѣе далъ отвѣтъ на вопросъ, что́ есть истина,—отвѣтъ, какого не давалъ ни въ древности, ни въ нынѣшнее время никто изъ учителей: „Азъ есмь истина, путь и животъ“. Отсюда слѣдуетъ, что главнымъ предметомъ, или центромъ ученія І. Христа, является личность Самого Учителя, І. Христа, Который есть истина. Въ этомъ отношеніи ученіе І. Христа опять таки занимаетъ исключительное положеніе въ исторіи. Обыкновенно, личность учителя всегда скрывается за ученіемъ; въ философѣ, въ ученомъ мы цѣнимъ не столько личность, сколько то, что сдѣлано ею, и для исторіи наукъ, и философіи безразлично, кто такіе, какъ личности, Ньютонъ, Декартъ, Кантъ, Спиноза и др.: ихъ значеніе въ исторіи исчерпывается тѣмъ, что ими написано, сказано, сдѣлано. Не такъ въ настоящемъ случаѣ. Если І. Христосъ есть Самъ воплощеніе истины, то, конечно, на пути къ истинѣ нельзя обходить Того, Кто есть истина; необходимо знать Самого Христа, чтобы узнать и понять Его ученіе и дѣло. „Христосъ не просто Основатель, но и предметъ религіи; Онъ одно съ нею, въ сущности Онъ есть само христіанство, и оно на всѣ времена связано съ Его Личностью“ (*Э. Лютарда.* Апологія христіанства. Перев. А. П. Лопухина СПБ. 1892, стр. 216—217). „Главная особенность христіанства заключается не въ совокупности догматическихъ или нравственныхъ правилъ, а въ явленіи Божественной Личности, дѣла и ученіе Которой изображены въ евангеліяхъ“ (*Роу.*

Апологетическія лекціи. Пер. М. Ѳивейскаго. Москва 1892, стр. 6).

Іисусъ Христосъ двоякимъ образомъ открываетъ въ Своей личности истину. 1) Во Христѣ прежде всего конкретно (наглядно) открылась людямъ *истина религіозная*, истина Божества: Онъ показалъ намъ, что такое Богъ, насколько это можно показать человѣку. І. Христосъ является по Своей Божественной сторонѣ откровеніемъ Божества, наглядным отраженіемъ, или изображеніемъ Его, какое только доступно человѣческому сознанію. Будучи, какъ говоритъ ап. Павелъ, „сіяніемъ славы Отчей и образомъ ѵпостаси Его“ (Евр. 1, 3), І. Христосъ явился завершеніемъ Божественнаго откровенія въ исторіи. Онъ Самъ сказалъ: „Отче! я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ исполнить. Я открылъ имя Твое человѣкамъ“ (Іо. XVII, 4, 6). „Я“, говоритъ Онъ въ другомъ случаѣ, „сказалъ вамъ все, что слышалъ... отъ Отца Моего“ (Іоан. XV, 15). „Богъ, говорившій вначалѣ черезъ пророковъ часто и разнымъ способомъ, напослѣдокъ дней говорилъ намъ въ Сынѣ“, говоритъ ап. Павелъ въ посл. къ Евр. I, 1, и этимъ точно обозначаетъ ходъ Божественнаго откровенія въ исторіи человѣчества *). 2) Въ І. Христѣ кромѣ Божественной стороны есть еще человѣческая. Какъ человѣкъ, І. Христосъ является конкретнымъ откровеніемъ другой истины,— *истины человѣка*, т. е. того, что такое человѣкъ по существу своему духовному, какимъ онъ долженъ быть. Никто изъ людей не представлялъ и не можетъ представлять въ лицѣ своемъ человѣческаго идеала, къ осуществленію котораго люди только стремятся (а этому особенно мѣшаетъ грѣховность человѣка). Но Іисусъ Христосъ, будучи Существомъ безгрѣшнымъ, является живымъ олицетвореніемъ и воплощеніемъ человѣческаго идеала, образцомъ человѣка, показателемъ того, чѣмъ долженъ быть человѣкъ. Какъ откро-

*) См. подр. въ соч. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ. Опытъ изъясненія догмата искупленія.* Кіевъ 1893, стр. 291—298.

веніе Божества, І. Христосъ конкретно является *Учителемъ религіи*, а какъ откровеніе человѣка— *Учителемъ нравственности*. Такимъ образомъ, *нравственное* и *религіозно-догматическія* ученія даются І. Христомъ въ такой оригинальной формѣ, которой нѣтъ и какая невозможна во всякой другой религіи, кромѣ христіанской.

І. Христосъ учитъ истинѣ Самою Своею Личностью, но учитъ истинѣ также еще и словомъ. Словесное ученіе Христово также распадается на два отдѣла: а) ученіе *нравственное*, практическое, и ученіе б) *догматическое*, теоретическое. Собственною Своею личностью, примѣромъ Своей жизни І. Христосъ ясно показываетъ, въ чемъ состоитъ истинная добродѣтель человѣка, въ чемъ сущность нравственности, короче– Онъ являетъ Собою примѣръ любви къ Богу и ближнему. Все словесное ученіе Іисуса Христа, въ общемъ, представляетъ собою разъясненіе двухъ основныхъ началъ нравственности, съ такою полнотою осуществленныхъ въ жизни и Личности Самого Учителя: любви къ Богу и любви къ ближнему. Раціонализмъ оставляетъ въ полной силѣ нравственное ученіе Іисуса Христа, но отрицаетъ въ немъ совершенно элементъ теоретико-догматическій. Вопреки раціонализму, сводящему все ученіе І. Христа къ одной морали, въ Евангеліи мы находимъ доказательство противнаго: въ ученіи І. Христа ясно выдѣляется религіозно-догматическій элементъ. Не излагая подробно содержанія догматическаго ученія І. Христа, достаточно для этой цѣли указать только существенное его содержаніе.

Религіозно-догматическое ученіе, какъ и нравственное, служитъ въ Евангеліи общимъ разъясненіемъ личности І. Христа, какъ Богочеловѣка. Такъ какъ все дѣло Христово свое значеніе и смыслъ получаетъ въ Личности І. Христа, то поэтому Его ученіе стремилось возвести сознаніе слушателей до личности І. Христа, Его значенія въ жизни человѣческой и въ дѣлѣ спасенія. Отсюда центральнымъ пунктомъ, средоточіемъ всего ученія І. Христа является самая Личность І. Христа. Въ этомъ отношеніи главнымъ предметомъ ученія Христова служили слѣдующія темы: отношеніе между Богомъ

Отцемъ и Іисусомъ Христомъ, отношеніе І. Христа, какъ Искупителя міра, къ людямъ, ученіе о Его Божественномъ посланничествѣ, о Его мессіанскомъ дѣлѣ. І. Христосъ часто и подробно говоритъ о Своихъ отношеніяхъ къ Отцу, чтобы выяснить, какое значеніе имѣетъ Онъ въ дѣлѣ спасенія людей. Онъ и Отецъ одинаковы по существу,—„кто видѣлъ Его, видѣлъ и Отца“; поэтому, для искупленія людей, т. е. примиренія съ Богомъ, люди необходимо должны вступить въ тѣсную связь съ І. Христомъ: „Никто не приходитъ къ Отцу, токмо Мною“—говоритъ І. Христосъ. Такимъ образомъ въ Своей Личности І. Христосъ указываетъ средство къ соединенію съ Богомъ. Связь эта съ І. Христомъ у людей должна быть самая тѣсная, органическая, на подобіе той, какою вѣтви связаны съ деревомъ: Онъ—виноградная лоза, люди—Его вѣтви; вся задача Его дѣла заключается въ томъ, чтобы привить сухія вѣтви къ живой плодоносной лозѣ,—къ Нему Самому. Время до второго пришествія представляется какъ время прививки вѣтвей къ Лозѣ, съ окончаніемъ котораго наступитъ судъ надъ людьми, когда сухія вѣтви, непривившіяся къ Лозѣ, сами собой должны упасть съ Нея. Однажды іудеи спросили І. Христа: „что намъ дѣлать, чтобы творить дѣла Божіи“? Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „вотъ, дѣло Божіе, чтобы вы вѣровали въ Того, Кого Онъ послалъ“ (Іоан. VI, 28—29). Въ этихъ словахъ І. Христосъ кратко выразилъ сущность Своего религіозно-догматическаго ученія: вѣра въ Сына Божія, какъ Искупителя, есть главное, къ чему стремится Его ученіе какъ къ своей цѣли. (Подробное обоснованіе этого положенія мы находимъ особенно у ап. Іоанна Богослова въ его 1-мъ соб. посл.: см. напр. II, 22—23; III, 23; IV, 2—3, 15; V, 1, 12, 20) *).

О догматическомъ элементѣ въ ученіи евангельскомъ и о теоріи бездогматическаго христіанства. По мнѣнію раціонализма, существенную сторону въ христіанской религіи составляетъ не догматическое ученіе (его можно и отбросить)

---

*) Подр. см. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ* (Op. cit.) стр. 327—328, 298—303.

а нравственное ученіе о любви, провозглашенное въ немъ съ такою смѣлостью и широтою, съ какими оно ранѣе І. Христа никѣмъ не провозглашалось. Догматы изгоняются изъ христіанской религіи, а религія превращается въ нравоученіе на слѣдующихъ основаніяхъ: 1) своимъ ученіемъ о любви христіанство, говорятъ, приносило и приноситъ несомнѣнную пользу человѣчеству, соединяя и примиряя отдѣльныя лица и народы, догматическое же ученіе будто бы всегда производило лишь споры и несогласія. 2) Такъ какъ значеніе религіи основывается на степени ея нравственнаго воздѣйствія на людей, а нравственность не нуждается въ знаніи догматовъ о томъ, напр., что Богъ Отецъ не рождается и т. д., то и догматы въ религіи не нужны. 3) І. Христосъ не училъ людей метафизикѣ, въ Евангеліи нѣтъ догматическаго ученія: Спаситель только проповѣдывалъ любовь и былъ только моралистомъ.

1) Центръ тяжести перваго возраженія заключается въ предполагаемой (но въ дѣйствительности—мнимой) простотѣ, непосредственной очевидности истинъ нравственныхъ въ противоположность истинамъ теоретическимъ, какъ догматы. Простота и непосредственная убѣдительность дѣйствительно составляютъ неотъемлемое свойство элементарныхъ правилъ морали, напр., правило „не убій“ само по себѣ просто и не требуетъ объясненій. Но по мѣрѣ того, какъ мы переходимъ отъ элементовъ морали къ болѣе сложнымъ моральнымъ концепціямъ, эта простота и первоначальная ясность и очевидность все болѣе и болѣе исчезаютъ, разобраться въ вопросахъ жизни становится все труднѣе и труднѣе,—и вопросъ, что дѣлать и какъ жить, въ концѣ концовъ становится однимъ изъ труднѣйшихъ, а отвѣты на него чрезвычайно разнообразными. Въ области научно-философской обработки нравственныхъ вопросовъ насъ прежде всего и поражаетъ именно это необычайное разнообразіе и разногласіе нравственныхъ понятій и идей, подъ впечатлѣніемъ котораго теряешь всякую надежду на возможность единомыслія въ вопросахъ нравственности. Что касается тѣхъ многихъ печальныхъ и ужасныхъ страницъ въ исторіи, которыя оставила въ ней приверженность людей къ догматамъ то виною ихъ не сами догматы, а люди съ ихъ фанатизмомъ, съ ихъ страстями, пороками, и всѣ ужасы догматическихъ споровъ и преслѣдованій въ Церкви Христовой такъ же мало могутъ быть поставлены въ вину или въ счетъ догматамъ, какъ огню—обжоги, пожары и т. п. Исторія позволяетъ въ данномъ случаѣ сдѣлать выводъ, что люди вкладывали въ свои споры о

вѣрѣ болѣе страстнаго увлеченія, чѣмъ во всякіе другіе споры. Они видѣли и видятъ въ догматахъ самое важное и драгоцѣнное въ религіи, опору и базисъ для истинной жизни и дѣятельности, справедливо думая, что кто имѣетъ вѣрныя понятія о себѣ и о вещахъ, тотъ можетъ вѣрно (правильно) дѣйствовать и жить. Кромѣ того, они видѣли и видятъ въ нихъ непогрѣшимый отвѣтъ Самого Бога на вѣчно волнующіе умъ человѣческій вопросы.

2) Мнѣніе, что можно быть хорошимъ христіаниномъ безъ знанія христіанскихъ догматовъ, есть, собственно говоря, лишь частное примѣненіе къ христіанской нравственности того неправильнаго воззрѣнія, которымъ отрицается вообще руководительное значеніе идей въ дѣятельности человѣка и двигательная сила воли переносится на чувство. Конечно, людьми часто двигаютъ слѣпыя чувства и страсти, но такіе люди не отличаются разумностью своего поведенія и не могутъ быть названы разумными: разумный человѣкъ не довольствуется однимъ ощущеніемъ силы какого нибудь чувства, но хочетъ знать, должно-ли ему послѣдовать послѣднему и, если должно, то почему? почему онъ долженъ слѣдовать однимъ влеченіямъ своей природы, и противиться другимъ? почему онъ долженъ любить ближнихъ, а не ненавидѣть? почему онъ долженъ давать перевѣсъ въ себѣ духовнымъ влеченіямъ надъ чувственными, считать первыя высшими, а вторыя низшими? Въ концѣ концовъ поведеніе такого человѣка, вся его жизнь будетъ плодомъ его общаго теоретическаго міровоззрѣнія, его понятій о себѣ самомъ, о своемъ назначеніи, природѣ, цѣли, обо всѣхъ окружающихъ его предметахъ. Знаніе, разумъ, такимъ образомъ, является основаніемъ его нравственной дѣятельности, а послѣдняя слѣдствіемъ, или естественнымъ выводомъ изъ него. Мораль христіанская не составляетъ исключенія изъ этого общаго правила. Въ этомъ убѣждаетъ насъ и частное изслѣдованіе отношеній христіанской морали къ догматамъ христіанскимъ. Связь эта двоякаго рода: а) во-первыхъ, тѣ или иныя нравственныя христіанскія правила могутъ быть связаны въ отдѣльности съ извѣстными догматами, такъ что въ отдѣльности становится возможнымъ показать нравственно-практическое значеніе догмата и сдѣлать изъ него прямо нравственное примѣненіе; б) во-вторыхъ, христіанская мораль какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ пунктахъ является результатомъ общей совокупности догматовъ, что показать гораздо легче, чѣмъ первое. а) Нравственное значеніе нѣкоторыхъ догматовъ прямо очевидно, каковы, напр., догматы

о бытіи Бога, о Его свойствахъ, о Промыслѣ, о злыхъ духахъ, о первородномъ грѣхѣ, о воплощеніи, искупленіи, всеобщемъ судѣ, воскресеніи и др. Но даже и тѣ догматы, отношеніе которыхъ къ нравственности неясно, на самомъ дѣлѣ имѣютъ жизненное значеніе, являясь въ качествѣ основъ христіанской морали, таковъ, напр., догматъ о троичности Лицъ въ Богѣ, приподнимающій передъ нами маленькій уголокъ завѣсы, которая скрываетъ отъ насъ „во свѣтѣ неприступномъ“ пребывающее Божество. Богъ одинъ, но не одинокъ (Deus solus, sed non solitarius): въ Немъ есть различіе Лицъ, пребывающихъ другъ съ другомъ въ непрерывномъ общеніи любви, и въ этомъ взаимообщеніи состоитъ внутренняя сокровенная жизнь Божества. Это ученіе объясняетъ намъ, какъ любовь возможна въ Богѣ единомъ, какъ опредѣленіе его природы. Безусловный солитаризмъ представляетъ непобѣдимыя затрудненія къ признанію любви въ Богѣ. Въ отношеніи къ кому могла-бы обнаружиться любовь Бога, если-бы Онъ былъ одинъ? къ міру? Но міръ не совѣченъ Богу и при томъ, по ограниченности своей, не можетъ быть вполнѣ достойнымъ предметомъ Божественной любви. Любовь Божія поэтому должна имѣть нужду въ другомъ, равномъ Ему Существѣ, и эта нужда удовлетворяется въ тріипостасномъ Божественномъ бытіи. На ученіи о немъ, такимъ образомъ, утверждается реальность свойства любви въ Богѣ, а слѣд.—все христіанское нравственное ученіе, сущность котораго состоитъ въ заповѣди о любви къ Богу и ближнему. Если любовь составляетъ опредѣленіе самой Божественной природы, одно изъ наиболѣе достовѣрныхъ свойствъ внутренняго существа Божія, намъ открытыхъ (такъ что „Богъ любы есть“, прямо говоритъ ап. Іоаннъ), то и мы для себя должны признать любовь высшимъ нравственнымъ благомъ, закономъ нашего нравственнаго существа. Многимъ кажутся странными та горячность и одушевленіе, съ какими велись догматическіе споры въ IV и послѣдующихъ вѣкахъ, глубоко волновавшіе вѣрующихъ; но при всей своей кажущейся отвлеченности, споры аріанскіе, македоніанскіе, вызванные ересями апполинаріевою, несторіанскою, монофизитскою, имѣли глубокое жизненное значеніе, такъ какъ здѣсь дѣло шло о важнѣйшихъ догматахъ, на которыхъ стоитъ все зданіе Христіанства: догматовъ Троицы, воплощенія и искупленія. Было время, когда, такъ сказать, судьба всего христіанства зависѣла всего отъ одной какой-нибудь буквы въ эпитетѣ І. Христа,—отъ того, признавать ли Его ὁμοούσιον или ὁμοιούσιον (единосущнымъ или по-

добосущнымъ. Признать первое—значило увѣровать въ Божество Его, признать второе—отречься отъ вѣры въ Него и вмѣстѣ съ тѣмъ потерять всѣ благословенія Христіанства. б) Конечно, христіанская нравственность какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ правилахъ выводится не прямо изъ отдѣльныхъ догматовъ, а изъ цѣлаго міровоззрѣнія, образуемаго ими. Въ этомъ міровоззрѣніи центральное мѣсто занимаютъ ученіе о грѣхопаденіи людей и ученіе объ искупленіи, сообщающія христіанскому міровоззрѣнію ту новизну и оригинальность, какія его отличаютъ отъ всѣхъ другихъ міровоззрѣній религіозныхъ и философскихъ. Здѣсь-то именно и находятся корни христіанской морали, и получаютъ начало всѣ безусловно ея специфическія особенности, отличающія ее отъ всякихъ родовъ и видовъ морали. Конечно, отрицаніе этихъ первоосновъ христіанской религіи было-бы вполнѣ равносильно разрушенію и ниспроверженію не только морали, но и всего христіанства. Отъ него ничего не осталось бы, а нравственное ученіе І. Христа превратилось-бы въ рядъ однихъ голыхъ словъ, ни въ какомъ началѣ необъединенныхъ, ни къ какой твердой почвѣ неприкрѣпленныхъ. На чемъ держалось-бы тогда, напр., ученіе о любви ко врагамъ и о прощеніи обидъ, если бы за нимъ не скрывалось ученіе о милосердномъ Богѣ, Отцѣ всѣхъ, о Крестѣ, о всеобщей грѣховности? Несомнѣнно вообще, что христіанская любовь къ ближнему основывается на идеѣ о Богѣ, какъ Любви, на ученіи объ искупленіи, воплощеніи, о единствѣ человѣческаго рода. Поэтому, чтобы сдѣлать выводъ изъ сказаннаго, всякое измѣненіе въ догматахъ должно вести къ соотвѣтственному измѣненію нравственныхъ идей въ христіанствѣ, какъ это мы и видимъ въ разныхъ христіанскихъ сектахъ и исповѣданіяхъ, а отрицаніе догматовъ—къ отрицанію христіанской морали. Вотъ почему Церковь христіанская постоянно съ такою ревностью оберегала цѣлость своихъ догматовъ, всячески ограждая ихъ отъ искаженій (ересей), и преслѣдуя ересь, какъ величайшее и опаснѣйшее зло. Всякое заблужденіе въ сферѣ чисто-нравственной она прощала и прощаетъ человѣку, но ересь, искажающую и разрушающую самыя основы, на которыхъ зиждется христіанская жизнь, т. е. христіанское міросозерцаніе, она, въ случаѣ безуспѣшности предостереженія и вразумленія, казнитъ анаѳемой (отлученіемъ отъ Церкви). Въ данномъ случаѣ, она руководится тѣмъ же духомъ, какъ дѣйствуетъ въ словахъ св. ап. Павла: *Аще мы, или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ* (Гал. І, 8).

3) Мнѣніе, что ученіе І. Христа совершенно свободно отъ примѣсей догматическихъ, разсчитано развѣ только на незнакомыхъ съ Евангеліемъ. Правда, ученіе І. Христа было и проповѣдью морали, но, въ отличіе отъ Будды, Конфуція, Сократа и др., І. Христосъ училъ *морали религіозной*. А мораль религіозная сполна основывается на религіи, ея догматическихъ положеніяхъ: на идеѣ о Богѣ—Судіи, Законодателѣ и Мздовоздаятелѣ. Богъ здѣсь является первообразомъ того нравственнаго блага или духовнаго совершенства, которое осуществлять призванъ человѣкъ (Мѳ. V, 48), и потому познаніе свойствъ Божіихъ пріобрѣтаетъ нравственный интересъ; послушаніе и любовь къ Богу здѣсь служатъ движущими силами дѣятельности нравственной; правила жизни и дѣятельности исходятъ отъ Самого же Бога, какъ источника нравственнаго закона, Виновника и самой совѣсти. Вѣра въ бытіе Промыслителя, Законодателя и Судію людей, давшаго законъ и слѣдящаго за исполненіемъ его, является, такимъ образомъ, въ сопровожденіи цѣлой группы догматическихъ истинъ, главною опорою и основою религіозной морали. Что нравственное ученіе І. Христа тѣсно связано съ тѣми или иными догматическими истинами, этого нельзя не замѣтить даже въ самой нагорной бесѣдѣ Его, провозглашенной раціоналистами за типическій образецъ всѣхъ другихъ бесѣдъ Его: идеаломъ нравственнаго совершенства и цѣлью, къ которой должна приближаться человѣческая воля, у Него въ нагорной бесѣдѣ объявленъ Богъ (Мѳ. V, 48); Онъ выставляется образцомъ для подражанія человѣку (45 ст. и д.), и всю важнѣйшую часть Своей бесѣды, обнимающую (V, 21—44) главнѣйшія стороны христіанской любви къ ближнимъ, І. Христосъ заключаетъ: „И такъ, будьте совершенны, какъ Небесный Отецъ вашъ совершенъ“, очевидно ставя въ образецъ всѣхъ добродѣтелей людямъ, Имъ заповѣданныхъ, Самого Бога. Не проповѣдь любви ставилъ Онъ Самъ прямою цѣлью Своего ученія и жизни на землѣ, а нѣчто другое, какъ это мы видимъ изъ такъ называемой первосвященнической молитвы (Іо. XVII): „Сія есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога, и посланнаго Тобою І. Христа. Я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ исполнить“ (3—4). Главное содержаніе евангельскаго нравственнаго ученія составляетъ проповѣдь о покаяніи и вѣрѣ, за которыми предполагается ученіе о грѣхѣ и благодати. І. Христосъ училъ, что всѣ люди грѣшны передъ Богомъ, безсильны встать сами изъ своего паденія, но что Богъ прощаетъ ихъ, даетъ имъ

неизреченную благодать, посылая для уврачеванія и спасенія ихъ Своего собственнаго Сына. Таково въ существенныхъ чертахъ нравственное ученіе І. Христа. Оно совпадаетъ съ догматическимъ,—съ ученіемъ о такъ называемомъ домостроительствѣ нашего спасенія во Христѣ, исходными догматическими точками котораго служатъ догматы о первородномъ грѣхѣ, воплощеніи, искупленіи. Кто поэтому откинетъ хоть одинъ изъ этихъ догматовъ, тотъ откинетъ этимъ самымъ все нравственное ученіе І. Христа и подъ видомъ ученія І. Христа будетъ принимать совсѣмъ что-то другое, а не то, чему училъ І. Христосъ. Въ частности, вотъ краткій конспектъ той догматической матеріи, которая входитъ очень значительною по объему частью въ ученіе І. Христа. Богъ былъ центральною идеею, отъ которой начиналось и къ которой возвращалось Его ученіе (ев. Іоан. XVII, 4—6). Удерживая ветхозавѣтный монотеизмъ въ воззрѣніи на Божество, І. Христосъ возвысилъ и дополнилъ его болѣе яснымъ ученіемъ о духовности существа Божія восполнилъ іудейскія одностороннія понятія о нравственномъ существѣ Божіемъ, открывъ, что Богъ не только правосуденъ, но и безконечно благъ. Онъ открылъ вполнѣ тайну троичности Лицъ въ Богѣ, училъ о взаимныхъ отношеніяхъ Лицъ Троицы, въ особенности о Своемъ Лицѣ и Своемъ отношеніи къ Богу Отцу. Онъ указывалъ въ Себѣ Самомъ посредника, чрезъ Котораго только и возможенъ путь къ Богу, и вѣру въ Его Божественное посланничество и достоинство считалъ безусловно—необходимою для спасенія людей. Это было первое и главнѣйшее требованіе отъ Его послѣдователей,—вѣра въ Его Божественность. Онъ училъ, далѣе, объ ангелахъ и злыхъ духахъ, о человѣкѣ, о безсмертіи, о воскресеніи мертвыхъ, о Своемъ второмъ пришествіи, о страшномъ судѣ, кончинѣ міра и о загробной жизни. Все это—предметы догматики. Такимъ образомъ христіанская религія отъ начала, въ самомъ своемъ источникѣ, т. е. въ евангеліи заключала въ себѣ опредѣленное вѣроученіе, такъ-что христіанская догматика такъ же первоначальна, какъ и христіанская этика и само христіанство; поэтому рѣчь можетъ идти не о происхожденіи догматовъ въ Церкви, а лишь о развитіи или видоизмѣненіи ихъ (съ внѣшней стороны, какъ логически формулированныхъ истинъ). Иначе представляется дѣло богословами въ школѣ Ричля и въ теоріяхъ „бездогматическаго христіанства“ настоящаго времени, большею частію примыкающихъ къ этой школѣ (напр. у Гарнака, Гачча, Кафтана, Дрейера, Эгиди). „Конечно“, отвѣ-

чаетъ намъ *проф. Гарнакъ*, „христіанская религія основана на вѣсти, имѣющей своимъ содержаніемъ опредѣленную вѣру въ Бога и Его Посланника Іисуса Христа, съ которой связано обѣтованіе блаженства. Но вѣра въ Евангеліе и позднѣйшая догма Церкви относятся другъ къ другу не какъ тема и ея развитіе, такъ-какъ здѣсь, въ *догматическомъ* (или церковномъ) *христіанствѣ*, въ пониманіе религіи вкрадывается новый элементъ: религія здѣсь сводится къ ученію, лишь въ незначительной мѣрѣ сохраняющему въ себѣ содержаніе евангелія". (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg i. B. und. Leipzig 1894, B. I, p. 17). Въ чемъ же состоитъ именно „Евангеліе І. Христа", это зерно христіанства, неподвижный элементъ его въ исторіи развитія догматовъ? Само Евангеліе ничего похожаго на догму не имѣетъ; изъ зерна выросло въ Церкви не то, что должно было бы вырости... Ученіе о господствѣ Бога—Отца надъ міромъ, заповѣдь о любви, проповѣдь о прощеніи и милосердіи Божіемъ, о Царствѣ Божіемъ и о Божественномъ посланничествѣ І. Христа—вотъ все, чѣмъ исчерпывается содержаніе Евангелія Гарнака! О Себѣ и о Своемъ дѣлѣ І. Христосъ, по утвержденію Гарнака, далъ такія неопредѣленныя и неполныя показанія, что въ послѣдствіи потребовалось восполненіе и разъясненіе Его ученія въ этихъ пунктахъ съ неизбѣжнымъ искаженіемъ его; даже о значеніи Своей крестной смерти будто-бы Спаситель не далъ никакого опредѣленнаго разъясненія! (I, 77—80; опроверженіе послѣдняго ниже въ § 47-мъ).... Евангеліе Гарнака ничего не хочетъ знать о первородномъ грѣхѣ или ученіи о всеобщей грѣховности людей, ученія о Троицѣ, Церкви, іерархіи и таинствахъ,—будто бы ничему этому не училъ І. Христосъ! (Къ ученію І. Христа о Церкви см. ниже § 53 , о Троицѣ—курсы догматикъ, о грѣхѣ—хотя-бы Іоан. III, 3—6). Въ концѣ концовъ существенное содержаніе Евангелія у Гарнака сводится къ нѣкоторому общему христіанскому настроенію духа, созданному Евангеліемъ. Настроеніе богопреданности, смиренія и любви къ Богу и ближнему, какъ законъ и даръ Евангелія, исчерпываетъ собою все послѣднее (I, 72).... Въ церковномъ или „догматическомъ христіанствѣ" Евангеліе, такимъ образомъ, не получаетъ должнаго выраженія подлинной своей сущности, какъ и въ обрядовомъ христіанствѣ (см. I, 16 f.). Догматическое христіанство есть извѣстная ступень въ развитіи христіанства, вызванная вліяніемъ на него античнаго греко-римскаго духа, его стремленіемъ понять Евангеліе; это—„христіанство, заключенное въ понятія". „Догма есть дѣло греческаго духа

на почвѣ Евангелія“ (I, 18), продуктъ „греко-римскаго религіознаго духа первыхъ двухъ вѣковъ христіанства и тогдашней греко-римской религіозной философіи“ (II, 56. Не отрицается вліяніе на развитіе догматовъ также іудейскаго богословія первоначальной апостольской эпохи съ его толкованіями Ветхаго Завѣта и мессіанскими чаяніями и другихъ, менѣе важныхъ, факторовъ). Доказательству этого положенія посвящается проф. Гарнакомъ громадное по объему и эрудиціи сочиненіе по исторіи догматовъ, съ крупною однако ошибкою въ исходномъ его началѣ,—въ опредѣленіи самаго содержанія Евангелія... Въ указаніи содержанія Евангелія Іисуса ученый историкъ опредѣляется не ученымъ историческимъ методомъ, а личными пристрастіями, духомъ школы, и даетъ апріорное построеніе евангелія. Впрочемъ едва-ли въ предпріятіи Гарнака какой-либо методъ могъ быть примѣненъ съ успѣхомъ, когда онъ отвергнулъ церковное преданіе, какъ порожденіе іудейско-греческаго духа, какъ скорлупу іудейско-античной мысли на зернѣ евангелія. Тѣмъ болѣе невозможно было для Гарнака выдѣленіе зерна христіанства изъ скорлупы его потому, что таковою ему представляется уже сама новозавѣтная письменность, напр. въ посланіяхъ ап. Павла, представляющая собою нѣкоторый продуктъ не столько греческой, сколько іудейско-богословской мысли (I, 90—91). Правильнаго изъясненія Евангелія не даетъ поэтому уже ап. Павелъ! Естественно при этомъ совсѣмъ не ожидать такого изъясненія отъ нѣмецкаго ученаго, отдѣленнаго отъ Евангелія бездною вѣковъ, образованіемъ, духомъ протестантства и т. д... И такъ, произволъ въ опредѣленіи содержанія Евангелія—первая ошибка въ теоріи проф. Гарнака, служащая однако для нея точкою отправленія и исходнымъ началомъ. Эта ошибка влечетъ за собою открытіе, что современное церковное ученіе есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ первоначальное христіанство, Евангеліе, что это новое „догматическое христіанство“. Новымъ или значительно видоизмѣненнымъ является евангеліе уже и въ писаніяхъ апостольскихъ по мнѣнію проф. Гарнака. Удивительное и невозможное допущеніе для ученаго, признавшаго подлинность и раннее происхожденіе апостольскихъ писаній, какъ видѣли выше (§ 9)! Вѣрно только то, конечно, что Евангеліе *апостоловъ*, напр. ап. Павла, и евангеліе *профессора* (Гарнака) существенно различны между собою, но это нисколько не говоритъ, что въ изложеніи проф. Гарнака „Евангеліе Іисуса“ представлено точнѣе и вѣрнѣе съ дѣйствительностью, чѣмъ въ писаніяхъ апостоловъ. Для точ-

ной передачи ученія Христа апостолы передъ профессоромъ имѣли слишкомъ много преимуществъ, заключавшихся прежде всего въ ихъ непосредственной близости ко Христу и евангельской эпохѣ, а затѣмъ и въ другихъ условіяхъ. Это были люди здраваго смысла, „простые и не книжные“ (Д. А. IV, 13), не отравленные предразсудками школы, чуждые греческой философіи и тонкостей іудейскаго богословія, а потому болѣе ученыхъ способные къ точному воспріятію и передачѣ фактовъ евангельской исторіи и евангельскаго ученія. Это были правдивые очевидцы и свидѣтели Христа, а не философы, основатели философскихъ школъ (1 Кор. 1, 22—31; II, 1—10, ср. ев. Іоан. XV, 26—27). Внѣшнее препятствіе къ извращенію первоначальнаго евангелія заключалось, наконецъ, и въ самомъ существѣ его, по которому оно не есть совокупность истинъ, всегда доступныхъ перетолкованію, но есть историческій фактъ явленія въ міръ Бога во плоти для спасенія людей со всею системою коренящихся въ немъ другихъ фактовъ (см. §§ 4 и 6). Какъ конкретное явленіе истины въ лицѣ Христа и Его жизни, евангеліе было доступно пониманію и передачѣ самыхъ простыхъ людей. Проф. Гарнакъ упустилъ изъ виду такой характеръ евангельскаго ученія, или христіанства, иначе онъ не утверждалъ-бы, что „догматы суть дѣло греческаго духа на почвѣ Евангелія“: догматы, или истины вѣры, созданы не философіею, а фактами евангельской исторіи, въ которыхъ Божественныя истины явились первоначально непосредственному сознанію, чувственному воззрѣнію людей, ставъ впослѣдствіи *логически формулированными истинами, или богословскими понятіями*. Этимъ послѣднимъ догматы дѣйствительно много обязаны греческому духу. Выработанный греческимъ геніемъ гибкій философскій языкъ и изощренная долгою философскою дисциплиною мысль много послужили точному логическому уясненію христіанскаго ученія и опредѣленію догматовъ. Но здѣсь греческій геній не внесъ никакого новаго содержанія въ христіанство: имъ дана *форма*, а евангеліемъ *содержаніе* христіанской мысли. Такъ именно всегда обстояло дѣло въ истинномъ, церковномъ, теченіи догматической мысли, и только развѣ патологическія проявленія ея (въ ересяхъ) могли-бы служить основаніемъ теоріи проф. Гарнака, слишкомъ далеко проводящей вліяніе греческаго образованія на судьбы христіанской мысли. Только въ этихъ патологическихъ теченіяхъ христіанской мысли, представлявшихъ большее или меньшее отклоненіе съ правильнаго пути, привносилось чуждое языческое содержаніе въ

христіанскую мысль и жизнь. И причины этого здѣсь были очевидны: это искаженіе христіанскихъ идей въ ересяхъ было слѣдствіемъ неполнаго, по разнымъ условіямъ, преобразованія языческаго духа новымъ духомъ евангелія, несовершеннаго покоренія естественной мысли Евангелію—явленіе, постоянно, вѣчно возобновляемое въ исторіи немощью нашего духа, его способностью противленія благодати и истинѣ, недостаточною воспріимчивостью къ Евангелію подъ вліяніемъ грѣха... Здѣсь, а не въ „греческомъ духѣ", всегда заключался и заключается мутный источникъ мысли, лишь по ошибкѣ именующей себя христіанскою. Точно также въ односторонности и ограниченности человѣческаго духа, даже нравственной дряблости и грѣховности его (а не въ одномъ „византизмѣ") скрытъ источникъ съ древнихъ временъ и понынѣ въ исторіи церкви другого, наблюдаемаго здѣсь, патологическаго явленія, гдѣ, въ противоположность крайности раціонализма, готовы свести все христіанство къ догмѣ, къ ученію, какъ единственно главному и самому существенному въ немъ съ забвеніемъ христіанской любви, одушевляющей христіанскую догму и не отдѣлимой отъ послѣдней. Преслѣдуя „бездогматическое" христіанство, будемъ столь же ревностны въ осужденіи и „безнравственнаго" христіанства. Это то христіанство, гдѣ обходятся одною холодною догматическою вѣрою безъ живой любви и христіанской жизни, гдѣ считаютъ достаточнымъ для спасенія буквы вѣры безъ животворящаго духа ея, одного холоднаго исповѣданія опредѣленнаго списка истинъ холодными устами и лживымъ сердцемъ... Не порождается ли этою крайностью, теперь ставшею для насъ столь обычной, и крайность преслѣдуемаго нами раціонализма? Въ значительной степени—да!

3. Законъ и Евангеліе въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ (§ 37).

Обыкновенно догматическое ученіе І. Христа называютъ *закономъ вѣры*, а нравственное—*закономъ нравственнымъ*; въ общемъ, ученіе Христа признается закономъ новымъ, совершеннѣйшимъ сравнительно съ моисеевымъ. Слово „законъ" указываетъ на тѣ отношенія, въ какихъ мы должны стоять къ ученію І. Христа: здѣсь предложены основныя истины религіознаго знанія, обязательныя для религіознаго мышленія; здѣсь также предложены правила жизни,

обязательныя для каждаго вѣрующаго. Но отсюда самъ собою возникаетъ практическій вопросъ: въ какихъ отношеніяхъ евангельскій законъ находится къ ветхозавѣтному моисееву закону, или Новый Завѣтъ къ Ветхому?

Законъ евангельскій справедливо называется новымъ и совершеннѣйшимъ сравнительно съ моисеевымъ; его существенныя отличія отъ закона ветхозавѣтнаго настолько очевидны и велики, что основанное на нихъ общее различіе между ветхимъ и новымъ завѣтомъ часто даже преувеличивали, такъ гностики (Маркіонъ) отдѣляли ветхій и новый завѣтъ непроходимой бездной, какъ откровеніе злого бога (ветхій завѣтъ) и истиннаго благого Бога (Новый). Въ самомъ дѣлѣ, различіе проходитъ какъ по теоретическому, такъ и по нравственному ученію. Ветхій завѣтъ по своему понятію о Богѣ есть строгій абстрактный монотеизмъ, а І. Христосъ учитъ о Троичномъ Богѣ. Божество въ ветхомъ завѣтѣ изображается по преимуществу въ аттрибутахъ Своего величія,—правосудія, недоступности, противоположности міру. Богъ изображенъ тамъ грознымъ, карающимъ за грѣхи (Втор. VI, 15; Исх. XX, 5; Вт. IV, 24 и др.), тогда какъ въ новомъ завѣтѣ Онъ является Отцомъ людей, воплощеніемъ безконечной благости и милосердія. Богъ въ ветхомъ завѣтѣ представленъ по преимуществу Богомъ Израиля, національнымъ Богомъ, Богомъ прежде всего іудеевъ, а не язычниковъ, а въ новомъ завѣтѣ Онъ Отецъ всѣхъ людей. Въ ветхомъ завѣтѣ служеніе Богу было прикрѣплено къ одному мѣсту,—іерусалимскому храму (Втор. XII, 13), а І. Христосъ говоритъ, что истинные поклонники вездѣ могутъ приносить поклоненіе Богу. Главный центръ тяжести ветхозавѣтнаго религіознаго культа заключался во внѣшней сторонѣ, въ обрядахъ, въ жертвоприношеніяхъ, а І. Христосъ проповѣдуетъ поклоненіе Богу въ духѣ и истинѣ, проповѣдуетъ религію, свободную отъ всѣхъ ограниченій мѣстныхъ и временныхъ,—религію духовную, универсальную (Іо. IV, 19—24). Гораздо замѣтнѣе разница между ветхимъ и новымъ завѣтомъ въ ученіи нравственномъ. Еще пророкъ Іеремія въ своемъ предсказаніи о будущемъ царствѣ Мессіи въ

яркихъ чертахъ изобразилъ намъ существенное отличіе Новаго Завѣта отъ Ветхаго: „наступаютъ дни, когда Я заключу Новый Завѣтъ съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды, не такой завѣтъ, какой Я заключилъ съ отцами ихъ въ то время, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести изъ земли Египетской: потому что они не пребыли въ томъ Завѣтѣ Моемъ, и Я пренебрегъ ихъ, говоритъ Господь. Вотъ завѣтъ, который завѣщаю дому Израилеву послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законы въ мысли ихъ—и напишу ихъ на сердцахъ ихъ; и буду ихъ Богомъ и они будутъ моимъ народомъ“ (Іер. XXXI, 31 ff. ср. Евр. VIII, 7—13). Основнымъ началомъ нравственной жизни въ ветхомъ завѣтѣ служитъ справедливость, а потому нравственность является здѣсь въ формѣ внѣшняго права, а законъ можетъ быть названъ внѣшнимъ закономъ; главнымъ началомъ нравственной жизни въ новомъ завѣтѣ служитъ любовь. Признавъ нравственное безсиліе человѣка, ветхій законъ стремится пріохотить его къ добру внѣшнимъ образомъ, т. е. наградой и наказаніемъ; не признавая же человѣка способнымъ къ самостоятельному познанію добра, ветхій завѣтъ даетъ множество различныхъ частныхъ предписаній, или указаній, стараясь по возможности обнять ими всю жизнь человѣка во всѣхъ ея подробностяхъ. Иначе поступаетъ І. Христосъ. Очищеніемъ и обновленіемъ нравственной нашей природы Онъ прививаетъ намъ добро, какъ внутреннюю силу, при которой ненужными уже становятся всякія внѣшнія побужденія къ добру. Эта замѣна принципа внѣшняго закона принципомъ внутренняго, закона внѣшнихъ дѣлъ внутреннимъ закономъ добра (любовью) выражаетъ истинную и подлинную сущность христіанства съ его нравственной стороны, его идеальную задачу. Ветхозавѣтный законъ былъ написанъ на каменныхъ доскахъ, а І. Христосъ пришелъ начертать его на сердцѣ. Онъ говорилъ, что дерево не можетъ приносить добрыхъ плодовъ, пока оно само дурно, что надо измѣнить дерево, чтобы оно приносило хорошіе плоды (Мѳ. VII, 15—20; XII, 32—33; Мр. IX, 49—50; Лк. XIV, 34—35; Мѳ. V, 13; VI, 22—23; Мѳ. VII, 17, 21—23 ср. 1 Кор. XIII, 1—3;

Io. XVI, 8 ср. 2—5 и XIII, 35; Мр. IX, 50). Поэтому оздоровленіе самой нашей природы евангельскій законъ ставитъ себѣ первою задачею: онъ начинаетъ дѣло съ корня, съ причины, а моисеевъ законъ съ слѣдствія. Отсюда именно главнымъ образомъ вытекаютъ существенныя различія между моисеевымъ и евангельскимъ закономъ, изъ которыхъ покажемъ нѣкоторыя. 1) Моисеевъ законъ простирается главнымъ образомъ на внѣшнія дѣйствія человѣка, а Евангеліе сообщаетъ человѣку добро, какъ нравственное настроеніе; поэтому законъ моисеевъ имѣетъ характеръ внѣшній, а евангельскій—внутренній. 2) Законъ моисеевъ имѣетъ форму преимущественно отрицательную, т. е. онъ довольствуется запрещеніемъ дурныхъ дѣйствій и не ставитъ на первое мѣсто требованіе отъ человѣка положительнаго добра; а евангельскій законъ выраженіе свое находитъ въ заповѣдяхъ блаженства, гдѣ требуются отъ человѣка положительныя добродѣтели (ср. Мѳ. XXV, 35 и д.). 3) Моисеевъ законъ въ качествѣ мотивовъ къ исполненію выставляетъ награды и наказанія, дѣлая, такимъ образомъ, разсчетъ и страхъ главными мотивами нравственной дѣятельности человѣка въ ветхомъ завѣтѣ; въ новомъ завѣтѣ основнымъ побужденіемъ къ нравственной жизни является любовь ко Христу и къ самому добру. Всего нагляднѣе различіе между ветхимъ и новымъ завѣтомъ въ нравственномъ отношеніи можетъ быть указано сопоставленіемъ такихъ законовъ, какъ „око за око, зубъ за зубъ“ и: „любите враговъ вашихъ“. Но эти различія между ветхимъ и новымъ завѣтомъ не даютъ еще права къ заключенію объ отношеніи между ними противоположности: среди различій не мало открывается и сходствъ ветхаго завѣта съ новымъ, въ силу которыхъ они не могутъ быть признаны взаимноотрицающими другъ друга. Несправедливо утверждать, что ветхій завѣтъ проповѣдуетъ исключительно абсолютный монотеизмъ: въ ветхомъ завѣтѣ мы находимъ въ зародышѣ ученіе о Троичномъ Богѣ. Нельзя также сказать, что ветхій завѣтъ изображаетъ Бога исключительно въ аттрибутахъ грознаго могущества: псалмы и пророки изображаютъ Бога въ такихъ же чертахъ, какъ и

новый завѣтъ. И въ законѣ уже Богъ открываетъ Себя, какъ Любовь, когда требуетъ любви къ Себѣ отъ людей (Вт. VI, 5) и прямо въ словахъ, какъ Исх. XXII, 27; Исх. XXXIV, 6—7. Онъ открываетъ Себя любовью въ видѣніи пр. Моисею, пожелавшему видѣть и узнать Бога (Исх. XXXIII, 18—23; XXXIV, 1—8). Особенно поучительно въ этомъ отношеніи явленіе, или откровеніе Бога прор. Иліи на горѣ Хоривѣ, въ своей ревности по Богѣ и благочестію пожелавшему небесной кары своимъ соотечественникамъ. Богъ умѣряетъ его ревность и вразумляетъ его видѣніемъ, гдѣ показывается, что Богу неугодна такая ревность, граничащая съ жестокостью, ибо Господь благъ. „Прошелъ передъ Иліею сильный вѣтеръ, раздирающій горы“ etc., — „но не въ вѣтрѣ Господь; послѣ вѣтра — землетрясеніе; но не въ землетрясеніи Господь; послѣ землятрясенія огонь; но не въ огнѣ Господь. Послѣ огня вѣяніе тихаго вѣтра, и тамъ Господь“ (3 Цр. XIX, 9—13). Несправедливо и то, что Богъ въ ветхомъ завѣтѣ изображенъ исключительно національнымъ. Соломонъ при освященіи храма проситъ въ молитвѣ, чтобы Богъ услышалъ на этомъ мѣстѣ и моленія язычниковъ, когда они придутъ во храмъ помолиться, т. е. онъ предвидѣлъ возможность универсальной религіи; Симеонъ Богопріимецъ І. Христа называетъ свѣтомъ просвѣщающимъ „всѣ языки“; такимъ же І. Христосъ изображается и у пророковъ Исаіи и Іереміи. Ветхій завѣтъ не безусловно привязываетъ къ одному мѣсту поклоненіе Богу: „на всякомъ мѣстѣ владычествія Его благослови, душе моя, Господа“, восклицаетъ Давидъ; не въ одномъ внѣшнемъ культѣ ветхій завѣтъ полагалъ сущность служенія Богу: бездушную обрядность въ религіи громили пророки Исаія, Іеремія, Осія и др. (Мих. VI, 6 ff.; Ос. VI, 6; VIII, 11; Ам. V, 21 ff.; Ис. I, 11 ff.; LXVI, 6; 1 Цр. XV, 22; Іер. VII, 21 ff.; IV, 4; Пс. LI, 18 ср. Мр. XII, 32—34)... Настолько же преувеличено различіе между закономъ моисеевомъ и Христовымъ: сущность или цѣль того и другого одна и та же: любовь къ Богу и ближнему. Когда І. Христа спросили, въ чемъ заключается сущность Его ученія, и какая главная заповѣдь, то Онъ об-

ратился къ ветхому завѣту, чтобы тамъ найти формулу для Своего нравственнаго начала, и взялъ ее изъ книги Второзаконія и Левитъ: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ. Сія есть первая и наибольшая заповѣдь. Вторая же подобна ей: возлюби ближняго твоего, какъ самого себя. На сихъ двухъ заповѣдяхъ утверждается весь законъ и пророки“ (Вт. VI, 5; Лев. XIX, 18, 34 ср. Мѳ. XXII, 35—40; Мр. XII, 28—31). Главное начало въ ветхомъ завѣтѣ, говорятъ, справедливость, право, а въ новомъ—любовь, потому что І. Христосъ сказалъ: „заповѣдь новую даю вамъ, чтобы вы любили другъ друга“ (Іо. XIII, 34); но Іоаннъ Богословъ прибавляетъ, что эта заповѣдь вмѣстѣ съ тѣмъ и древняя (1 Іо. II, 7—8). Даже заповѣдь о любви ко врагамъ не безъизвѣстна была древнимъ (притч. XXV, 21—22 ср. Рм. XII, 17—21; Исх. XXIII, 4—5). Невѣрно, что Моисеевъ законъ исключительно направленъ на внѣшнія дѣйствія и не имѣетъ въ виду внутренняго настроенія: уже въ десяти заповѣдяхъ есть заповѣдь, относящаяся къ внутреннему настроенію— „не пожелай“...; въ Лев. XIX, 17—18 мы читаемъ: „не имѣй вражды въ сердцѣ своемъ противъ брата твоего... Не мсти и не имѣй злобы“ (ср. Притч. XXIV, 29. Кому неизвѣстно также Пс. 50, 8, 12?). Несправедливо, что моисеевъ законъ—отрицательный: въ числѣ десяти заповѣдей есть такія, гдѣ требуются положительныя настроенія („чти отца твоего“...). Несправедливо и то, что мотивами нравственной дѣятельности въ ветхомъ завѣтѣ служатъ только расчетъ и страхъ: ветхій завѣтъ даетъ намъ не мало правилъ и примѣровъ самоотверженія и безкорыстія. Примѣромъ можетъ служить Моисей, который, ходатайствуя предъ Богомъ за народъ, просилъ Его, чтобы Онъ его вычеркнулъ изъ книги живота и помиловалъ народъ. Подзаконную мораль нельзя упрекать въ грубо-матеріальныхъ основахъ, или мотивахъ, какъ вошло это въ обычай со времени Вольтера: здѣсь, именно уже въ книгахъ закона, дается Господомъ предостереженіе противъ погони за земными благами и напоминаніе, что „не однимъ хлѣбомъ живетъ человѣкъ, но всякимъ сло-

вомъ, исходящимъ изъ устъ Господа живетъ человѣкъ“ (Втор. VIII, 3).

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что пренебрежительное отношеніе къ еврейскому закону и въ новомъ завѣтѣ не можетъ быть одобрено. Въ ветхомъ завѣтѣ мы открываемъ зерно вѣчной истины, которая открыто и ясно высказана въ Евангеліи. Эта истина не сразу дана была людямъ только потому, что въ Своемъ откровеніи Богъ приспособлялся и приспособляется къ духовному состоянію людей (ев. Іо. XVI, 12) *). Божественное откровеніе не насилуетъ естественнаго хода человѣческаго развитія: оно стремится къ тому, чтобы люди сознательно усваивали себѣ истины; преждевременное же откровеніе нѣкоторыхъ истинъ могло быть даже вредно и во всякомъ случаѣ безполезно. (Такъ, ученіе о Богѣ въ трехъ лицахъ было-бы преждевременно въ ветхозавѣтной исторіи: вслѣдствіе наклонности къ многобожію еврейскій народъ не былъ-бы способенъ усвоить этого ученія и ученіе о тріединомъ Божествѣ превратилъ-бы въ ученіе о трехъ богахъ). Самъ І. Христосъ сказалъ, что моисеевъ законъ былъ данъ лишь на время, когда господствовала грубая сила надъ правдою, когда любовь казалась только слабостью, потворствомъ злу. Іисусъ Христосъ говоритъ о законахъ, касающихся развода, что они даны были по жестокосердію евреевъ, имѣли временное значеніе; этимъ же объясняется строгость уголовнаго моисеева права. Отношеніе между ветхимъ и новымъ завѣтомъ правильно можетъ быть выражено въ старинномъ изреченіи, приписываемомъ бл. Августину, что новый завѣтъ въ ветхомъ скрывается, а ветхій въ новомъ открывается (Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet). Между ними не такое отношеніе, какое существуетъ между старымъ зданіемъ, которое ломаютъ, и новымъ, которое ставятъ на его мѣстѣ: новый завѣтъ есть завершеніе, окончаніе ветхаго, исполненіе его. Новый завѣтъ находится въ такомъ отношеніи къ ветхому, какъ ра-

*) См. автора *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ* (Op. cit), стр. 241—243.

стеніе къ зерну, или зрѣлый возрастъ къ младенческому. І. Христосъ въ этомъ смыслѣ говоритъ: „не думайте, что Я пришелъ разорить (разрушить) законъ или пророковъ: не разорить Я пришелъ, но исполнить (πληρῶσαι)“ (Мѳ. V, 7). Здѣсь πληρῶσαι знач. усовершенствовать законъ по его содержанію, открыть и показать настоящее зерно и смыслъ его (ср. 2 Сол. І, 11; Флп. II, 2; 2 Кор. X, 6, ср. τελειόω въ 2 Кор. XII, 9; Іак. II, 20; 1 Іо. IV, 18). Отношеніе между обоими завѣтами уясняется въ самомъ новомъ завѣтѣ. Въ посланіи къ евреямъ (10 гл.) ап. Павелъ называетъ древній законъ *сѣнью* (тѣнью) грядущихъ благъ, а не самымъ *образомъ вещей*. Дѣйствительно, въ ветхомъ завѣтѣ мы видимъ прообразы, символы, а въ новомъ завѣтѣ исполненіе прообразовъ и самый образъ вещей, т. е. самыя вещи; въ ветхомъ завѣтѣ мы видимъ приготовленіе къ искупленію, а въ новомъ самое искупленіе, Самого Христа. Словомъ, между обоими завѣтами такое же отношеніе, какое существуетъ между ожиданіемъ и исполненіемъ. Такимъ образомъ, связь между новымъ и ветхимъ завѣтомъ несомнѣнна. Эта связь историческая, связь двухъ періодовъ въ исторіи одного Божественнаго откровенія,—низшаго и высшаго. Такую же связь періодовъ духовнаго развитія мы находимъ въ жизни каждой христіанской личности. Каждая личность отражаетъ исторію человѣческаго спасенія, какъ она открывается въ Библіи. И здѣсь есть періоды: ветхозавѣтный и новозавѣтный періоды развитія. Духовное совершенствованіе не дѣлаетъ скачковъ, а строго слѣдуетъ закону постепенности. Чтобы обладать евангельскою любовью ко всему человѣчеству, для этого надо пройти подготовительную ступень, научиться любить прежде всего семью, родственниковъ, соотечественниковъ. Прежде надо научиться не дѣлать зла, чтобы потомъ дѣлать добро. Въ дѣтствѣ, какъ и въ ветхозавѣтномъ періодѣ въ исторіи, нравственность имѣетъ форму отрицательную: здѣсь заботы воспитателей главнымъ образомъ направлены къ тому, чтобы предохранять дѣтей отъ дурныхъ поступковъ. Само собой разумѣется, что и мотивы дѣтской нравственности ниже мотивовъ зрѣлаго возраста.

Іисусъ Христосъ именно въ этомъ смыслѣ, въ смыслѣ временнаго періода въ нравственной жизни, признаетъ значеніе моисеева законодательства и въ христіанствѣ: отъ богатаго юноши Онъ потребовалъ исполненія прежде всего десяти заповѣдей. И ап. Павелъ въ Еф. VI, 1—3 отношеніе отцовъ и дѣтей формулируетъ словами шестой заповѣди, и это тотъ самый апостолъ, который болѣе другихъ выяснялъ отмѣну ветхозавѣтнаго закона Евангеліемъ. Но, оставляя въ силѣ законъ, какъ низшую ступень развитія, Іисусъ Христосъ требовалъ, чтобы люди не останавливались въ своемъ развитіи на этой низшей ступени, чтобы они шли и „приносили плодъ многъ“. Онъ призналъ несовершенными тѣхъ, которые остановились бы на моисеевомъ законѣ, такъ Онъ говоритъ: „изъ сего узнаютъ, что вы ученики Мои, если вы будете имѣть любовь другъ къ другу“. Въ притчѣ о страшномъ судѣ къ отвѣту призываются уже и тѣ, которые не дѣлали добра; тѣ, которые избѣгали только зла, считаются несовершенными по суду Христову въ Царствіи Его. По разъясненію ап. Павла законъ моисеевъ отмѣняется исполненіемъ евангельскаго закона, „ибо весь законъ въ одномъ словѣ заключается: люби ближняго твоего, какъ самого себя“ (Гал. V, 14), такъ-что кто любитъ ближняго, тотъ конечно, не будетъ нарушать заповѣди закона моисеева. Онъ говоритъ: „законъ данъ не для праведника, но для беззаконныхъ... и грѣшныхъ“ (1 Тѳ. I, 9). Но всякій-ли изъ насъ можетъ сказать, что онъ пережилъ въ своей нравственной жизни низшую стадію духовнаго развитія, представленную внѣшнимъ закономъ? А если такъ, то законъ этотъ остается въ силѣ и для насъ. Вопреки тѣмъ, которые слишкомъ умаляютъ значеніе Библіи для насъ (гр. Л. Н. Толстой, напр., высказывался даже о вредѣ чтенія книгъ ветхаго завѣта) мы приходимъ къ заключенію, что и для насъ, христіанъ, Библія ветхаго завѣта имѣетъ значеніе, какъ слово Божіе, хотя главное руководительное значеніе принадлежитъ Евангелію. Самъ І. Христосъ изучалъ Библію и многія изреченія евангельскія носятъ явную печать того, что Онъ всегда былъ подъ впечатлѣніемъ закона и пророковъ, особенно пророка Исаіи.

Онъ и ученики Его, даже ап. Павелъ, особенно подробно разъясняющій мысль объ отмѣнѣ моисеева закона, часто дѣлаютъ цитаты изъ книгъ ветхозавѣтныхъ, даже изъ книгъ неканоническихъ, какъ книга Іисуса сына Сирахова (Сир. XXVIII, 29; Рм. IX, 21 и Сир. XXXIII, 13). Вообще, ветхій завѣтъ въ книгахъ, особенно учительныхъ, представляетъ неистощимую сокровищницу мудрости на первой стадіи нравственнаго развитія, а во многихъ мѣстахъ ветхій завѣтъ возвышается надъ этой низшей стадіей и говоритъ намъ евангельскимъ языкомъ, напр. въ пророкахъ и псалмахъ. Остается словомъ Божіимъ ветхозавѣтная Библія и въ догматическихъ, или теоретическихъ своихъ частяхъ. Какъ видѣли (§ 8), христіанская догматика коренится въ ветхозавѣтной догматикѣ, и потому понять христіанство безъ знакомства съ ветхимъ завѣтомъ такъ же невозможно, какъ конецъ книги, не прочитавши ея начала.

Сказаннаго выше довольно для опроверженія ходячаго мнѣнія касательно отношенія закона моисеева и Евангелія. По другому, совершенно противоположному мнѣнію, (встрѣчается въ протестантскомъ богословіи и среди еврейской интеллигенціи) между евангельскимъ закономъ и моисеевымъ нѣтъ никакого существеннаго различія (проф. Хвольсонъ, Гейгеръ, Гфрёреръ, Деренбургъ, Альмъ, Газе, Иммеръ, Ляйтфутъ и др.). I. Христосъ, говорятъ намъ, не имѣлъ намѣренія отмѣнить ветхозавѣтную религію и замѣнить ее новой: задачу Своей реформаторской дѣятельности Онъ ставилъ въ охраненіи древней религіи отъ искаженій, внесенныхъ въ нее богословіемъ книжниковъ и фарисеевъ, и въ возстановленіи чистаго подлиннаго мозаизма. „Вы“, говорилъ Онъ фарисеямъ, „устраняете заповѣди Божіи преданіемъ своимъ“ (Мѳ. XV, 6. 3; Мр. VII, 13; ср. Мѳ. XXIII, 23). Исцѣленнаго отъ проказы I. Христосъ посылаетъ къ священнику, чтобы онъ, по закону, совершилъ обрядъ очищенія. Самъ Онъ, какъ и другіе евреи, ходитъ въ Іерусалимскій храмъ, исполняетъ, повидимому, всѣ обряды религіозные. Если бы Онъ опредѣленно высказался въ отрицательномъ смыслѣ, то впослѣдствіи у его учениковъ не было бы разногласія, или недоразумѣнія, по вопросу о томъ, слѣдуетъ-ли требовать отъ вступающихъ въ христіанство исполненія закона моисеева, или нѣтъ. А между тѣмъ этотъ вопросъ объ обязательности закона моисеева для христіанъ былъ

предметомъ долгихъ споровъ въ первобытной христіанской церкви и еще во времена апостоловъ обсуждался на первомъ, такъ сказать—вселенскомъ, іерусалимскомъ соборѣ. Даже законъ о субботѣ не отмѣняется будто-бы І. Христомъ, Который далъ ему только надлежащее разъясненіе. Вообще, реформаторская дѣятельность І. Христа явно носитъ консервативный характеръ (Visc. Amberley *An Analysis of Religious Beliefs*. Lond. 1877 vol. I, pp. 425—426). Проф. Хвольсонъ говоритъ, что одухотвореніе религіи, которое, замѣтно, составляетъ главную цѣль въ дѣятельности І. Христа, было также цѣлью многихъ ученыхъ раввиновъ, напр. Гиллела и Гамаліила, и что въ этомъ отношеніи І. Христосъ не представляетъ ничего новаго. Хвольсонъ идетъ далѣе и утверждаетъ, что никакого существеннаго разногласія у І. Христа не было не только съ Моисеемъ, но и съ фарисеями. Въ ученіи Христа не было ничего такого, что могло-бы показаться совершенно новымъ, для слуха евреевъ оскорбительнымъ. І. Христосъ не училъ о Себѣ, какъ о Богѣ, а Сыномъ Божіимъ называетъ Себя въ нравственномъ смыслѣ, какъ могутъ быть названы ими истинные почитатели Іеговы. Онъ даже не объявлялъ Себя публично Мессіею. Впрочемъ, добавляетъ Хвольсонъ, если бы и объявилъ, то это также для фарисеевъ не было поводомъ къ враждѣ, потому что изъ среды фарисеевъ возставали часто лжемессіи. Если же жизнь І. Христа завершилась такъ несчастно, то въ этомъ фарисеи невиновны: отвѣтственность несетъ синедріонъ, гдѣ преобладала не фарисейская партія, а саддукейская. Излишне распространяться о невозможности принятія такого взгляда на дѣятельность І. Христа. І. Христосъ не былъ реформаторомъ въ обычномъ смыслѣ этого слова на подобіе Конфуція, Будды, Лютера и др., которые ставили себѣ цѣлью возстановленіе въ чистомъ видѣ отеческихъ религій. І. Христосъ поставилъ Себѣ цѣлью преобразованіе души человѣческой, а не тѣхъ или иныхъ учрежденій. Ветхозавѣтная религія лежала для Него въ области предметовъ, не входившихъ въ Его дѣятельность, какими были вопросы о власти, рабствѣ, войнѣ и др. учрежденіяхъ. Впрочемъ, ветхозавѣтная религія и теократія сами собою отмѣнялись принесенною Христомъ новою всемірною религіею, новымъ ученіемъ: старыя формы для новой мысли и жизни были бы старыми мѣхами для вина новаго. Открывался путь для новой религіи духа и истины ученіемъ Христовымъ (Ев. Іо. IV, 21—24). О разрушеніи іерусалимскаго храма Господь всегда говорилъ въ тонѣ, который не оставляетъ сомнѣнія, что оно

было концомъ не только политической, но и религіозной жизни іудеевъ. Еще менѣе состоятельно мнѣніе о сходствѣ Евангелія съ фарисействомъ, т. е. съ искаженною ветхозавѣтною религіею *). Отношеніе между фарисействомъ и Евангеліемъ такое же, какъ между тьмою и свѣтомъ: они взаимно отрицаютъ другъ друга. Фарисеи извратили самое понятіе о религіи, поставивши здѣсь на первое мѣсто то, чему прилично второстепенное мѣсто,—не сущность, а форму, не любовь, вѣру, „судъ и милость“, а обрядъ, внѣшнее проявленіе этой сущности. Самыя важныя заповѣди въ ученіи фарисеевъ заняли второстепенное мѣсто и назывались прямо „малыми заповѣдями“. Поэтому І. Христосъ въ нагорной проповѣди говоритъ, что кто исполнилъ „малыя заповѣди“, тотъ великимъ наречется въ царствѣ Его, а чья праведность не превосходитъ праведности фарисеевъ, тотъ не достоинъ царства Его. Центральная въ ученіи Іисуса Христа мессіанская идея принадлежала и фарисейству, но въ искаженномъ видѣ: фарисеи ждали въ лицѣ Мессіи только политическаго освободителя, а не духовнаго реформатора или Спасителя человѣчества. Евангеліе несомнѣнно говоритъ о враждѣ фарисеевъ противъ Христа. Хвольсонъ дѣлаетъ усилія къ отрицанію этого обстоятельства, невыгоднаго для его мнѣнія о полной солидарности І. Христа съ іудейскимъ богословіемъ. По его мнѣнію, вражда іудеевъ ко Христу и Его дѣлу возникла не при Его жизни, а послѣ, при апостолахъ, а такъ-какъ евангелія появились именно въ эту эпоху, то они естественно отразили на себѣ борьбу христіанства съ іудействомъ, (т. е. составители евангелій перенесли ее на время земной жизни І. Христа). Въ наукѣ гипотеза имѣетъ значеніе только тогда, когда она чѣмъ-нибудь обоснована, а такъ какъ для мнѣнія Хвольсона не указано никакого основанія, то можно его игнорировать. Нѣсколько болѣе вѣское обоснованіе даннаго мнѣнія находимъ въ протестантскомъ богословіи (напр. Immer *Thcologie des Neuen Testaments*. Bern 1877, pp. 161—162 и 72—74; Hase *Geschichte Iesu*. Nach akad. Vorles. Leipzig 1891, pp. 507 ff.). Говорятъ, что въ намѣреніе І. Христа не входило проповѣ-

*) Съ этимъ мнѣніемъ, въ частности въ той редакціи, какая дана ему проф. Хвольсономъ, читатели могутъ познакомиться по брош. проф. Н. Н. Глубоковскаго. *О пасхальной вечери Христовой и объ отношеніяхъ къ Господу современнаго Ему еврейства*. СПБ. 1893, стр. 39—70 (Изложеніе здѣсь сопровождается и разборомъ, весьма основательнымъ).

дывать Евангеліе за предѣлы еврейскаго народа: въ Его планы не входитъ созданіе всемірной, универсальной религіи (см. Мѳ. X, 5—6 ср. XV, 24; XIX, 28). Случай съ женой Хананеянкой, которой онъ отказывалъ въ исцѣленіи ея дочери, ясно, говоритъ, показалъ это: здѣсь Онъ называетъ язычниковъ *псами* (κυνάρια) какъ ихъ называли евреи, а евреевъ—дѣтьми („Не хорошо отнимать хлѣбъ у дѣтей и бросать псамъ"); только настоятельныя просьбы женщины тронули Его мягкую душу, заставили нарушить правило, которому онъ слѣдовалъ въ Своей дѣятельности (Мѳ. XV, 21—28; Мр. VII, 24—30). Евангеліе только разъ говоритъ о пребываніи Его въ землѣ язычниковъ—Тирѣ и Сидонѣ, но и здѣсь Онъ скрывался инкогнито (Мр. VII, 24). Если І. Христосъ удивляется вѣрѣ сотника—язычника и хвалитъ ее, то это самое удивленіе какъ разъ и показываетъ, что Онъ искалъ вѣры только въ одномъ еврейскомъ народѣ, а вѣру у язычниковъ встрѣчалъ только какъ пріятную неожиданность, не входившую въ Его планы. Даже и тогда, когда вполнѣ выяснилось нежеланіе іудейскаго народа принять Его проповѣдь, І. Христосъ не обращается къ другому народу, не идетъ къ язычникамъ. Другіе допускаютъ со своей неправильной точки зрѣнія на личность Іисуса Христа, что Іисусъ Христосъ не вполнѣ выяснилъ Себѣ въ самомъ началѣ цѣль и планъ Своей дѣятельности; что сначала Онъ хотѣлъ возстановить отечественную Свою религію во всей ея чистотѣ, а потомъ мало по-малу къ концу Своей жизни, когда выяснилась неотзывчивость евреевъ къ Его проповѣди и отзывчивость язычниковъ, Онъ сталъ обращать Свои мысли и къ язычникамъ и расширять Свою дѣятельность съ цѣлью создать всемірную универсальную религію (См. *Immer'a* Die Theologie des N. T. pp. 73 f., 163 f. со ссылками на Мѳ. VIII, 5—12; XV, 26—28; XXIII, 37—38; Лк. XIII, 33—35 и др.). Собственно основателемъ христіанства, какъ всемірной религіи, по этому воззрѣнію является вообще не столько Самъ Христосъ, сколько апост. Павелъ, недаромъ названный апостоломъ языковъ, и дѣломъ, и писаніями показавшій, что христіанскій Богъ „есть Богъ не іудеевъ только, а язычниковъ" (Рм. III, 29). Итакъ почему І. Христосъ съ проповѣдью Своею обращался по преимуществу къ еврейскому народу? Ничего страннаго въ этомъ обстоятельствѣ видѣть нельзя. І. Христосъ, родившись въ еврейскомъ народѣ, естественно обратился съ проповѣдью именно къ этому, а не другому народу, особенно потому, что этотъ народъ болѣе подготовленъ былъ къ проповѣди Евангелія, чѣмъ всѣ

другіе. Не надо забывать, что ветхій завѣтъ спеціальнымъ назначеніемъ имѣлъ именно приготовленіе еврейскаго народа къ принятію Мессіи. Если бы І. Христосъ перенесъ проповѣдь Свою въ другой народъ, то это было-бы противорѣчіемъ всему плану исторіи, предуставленному Божественнымъ Промысломъ. Всякій учитель естественно долженъ дѣйствовать на подготовленной почвѣ, а еврейскій народъ былъ такой подготовленной почвой для Евангелія. Этому примѣру слѣдовали и апостолы, даже и апостолъ языковъ Павелъ: они сперва обращались съ проповѣдью къ евреямъ и только тогда проповѣдывали язычникамъ, когда эта проповѣдь оказывалась неуспѣшной. Если мы обратимся къ Евангелію, то тамъ найдемъ опроверженіе высказанной мысли о намѣреніи І. Христа оставить въ силѣ ветхозавѣтную религію, объ узкости Его религіознаго міросозерцанія. Достаточно напомнить притчу о блудномъ сынѣ (Лк. XV), о злыхъ виноградаряхъ (Мѳ. XXI, 32—43), о зернѣ горчичномъ (Мѳ. XIII, 31—32), о званыхъ на вечерю (Лк. XIV, 16—24), о равной наградѣ (Мѳ. X, 1—16), о бракѣ сына царева (Мѳ. XXII, 1—14) и др., въ которыхъ высказана прямо мысль, что І. Христосъ пришелъ принести спасеніе не одному еврейскому народу, а всему міру. Неоднократно высказывалась мысль даже о преимуществахъ язычниковъ передъ іудеями въ Царствіи Божіемъ, въ особенности въ притчѣ о злыхъ виноградаряхъ (Мѳ. XXI, 28—46). Онъ прямо говоритъ, что Богъ отниметъ виноградникъ отъ злыхъ дѣлателей его и передастъ его другимъ. Наконецъ учениковъ Своихъ Спаситель посылаетъ проповѣдывать всему міру: „шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика Азъ заповѣдахъ вамъ“ (Мѳ. XXVIII, 19—20); „шедше въ міръ весь, проповѣдите Евангеліе всей твари“ (Мрк. XVI, 15). Утвержденіе Иммера, что сначала І. Христосъ стоялъ на точкѣ зрѣнія іудейскаго партикуляризма и лишь съ опытами въ холодности іудеевъ и отзывчивости язычниковъ къ евангельской проповѣди мало по малу перешелъ на точку зрѣнія универсализма, такимъ образомъ, не оправдывается евангельскими текстами и есть простая выдумка: мысль объ универсальномъ характерѣ ученія и дѣла Христова проходитъ черезо все Евангеліе отъ начала до конца его. Даже сами іудеи въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей стояли выше узкаго религіознаго партикуляризма, чему примѣръ мы видимъ въ старцѣ Симеонѣ (Лук. II, 30—32): даже для него Спаситель былъ Свѣтомъ всего міра, всѣхъ народовъ земли.

4. Подражаніе Христу, какъ способъ жизненнаго усвоенія ученія Его (§ 38).

Въ отличіе отъ обыкновеннаго, человѣческаго, ученія евангельское ученіе не только свѣтитъ разуму, но вмѣстѣ съ тѣмъ оживляетъ, согрѣваетъ и обновляетъ человѣческую душу. Это нравственное обновленіе человѣчества І. Христосъ и ставитъ цѣлью Своего ученія, а не простое теоретическое сообщеніе истинъ, или удовлетвореніе любознательности. Но такое значеніе христіанскія истины могутъ имѣть только тогда, когда усвояются не однимъ разсудкомъ, а и сердцемъ, всѣмъ существомъ человѣка; когда дѣлаются его убѣжденіемъ, истинами, дорогими человѣку. Для этого человѣкъ долженъ полюбить евангельскую истину. Но полюбить евангельскую истину значитъ полюбить Христа, въ Которомъ, какъ видѣли (§ 36), сокрыты сокровища премудрости Божіей, вся истина; въ Которомъ даны намъ и истина, и все добро, какъ въ образцѣ и идеалѣ нашемъ. Отсюда любовь ко Христу получаетъ особенное значеніе въ дѣлѣ Христовомъ,— большее любви, обычно связывающей учениковъ съ дорогимъ учителемъ: она становится средствомъ къ жизненному усвоенію ученія Христа, къ нравственному возрожденію людей. Спасти людей для истины и добра самымъ легкимъ и кратчайшимъ путемъ значило-бы зажечь въ ихъ сердцѣ любовь ко Христу. Несомнѣнно таковъ именно и былъ планъ, предпринятый І. Христомъ для спасенія людей: Іисусъ Христосъ вознамѣрился привязать людей къ Себѣ любовью и тѣмъ спасти ихъ. Въ отличіе отъ обыкновенныхъ учителей І. Христосъ заботился не столько о томъ, чтобы растолковать людямъ истину, сколько о томъ, чтобы люди полюбили Его Самого, а чрезъ это и Его мысли, чувства и дѣла. Вотъ почему на первое мѣсто Онъ выдвигаетъ всегда Свою Личность, требуетъ отъ учениковъ близкихъ отношеній къ Себѣ, какъ перваго и самаго главнаго условія усвоенія Его ученія. *Кто любитъ Меня*, говоритъ І. Христосъ, *тотъ слово Мое соблюдетъ; нелюбящій Меня не соблюдаетъ и словъ Моихъ* (Іо. XIV, 23—24). Онъ требовалъ, чтобы люди исполняли

Его ученіе изъ любви къ Нему и смотрѣлъ на всякое добро, дѣлаемое по отношенію къ другимъ, какъ на добро, дѣлаемое Ему. (Это ясно видно изъ притчи о страшномъ судѣ). И мы видимъ, что дѣйствительно любовь ко Христу сдѣлалась краеугольнымъ камнемъ нравственнаго обновленія человѣчества. Великія слова „ради Христа“ не перестаютъ дѣйствовать и теперь въ жизни человѣчества, и во имя Христа продолжаетъ совершаться все великое и прекрасное на землѣ. Таковъ былъ планъ, принятый І. Христомъ въ дѣлѣ нравственнаго преобразованія людей. Онъ воспользовался въ данномъ случаѣ громаднымъ дѣйствіемъ, какое можетъ оказать и оказываетъ на человѣка, на воспитаніе въ немъ характера и убѣжденій, любовь, личная привязанность. То, что называется вліяніемъ среды, въ общемъ сводится на вліяніе отдѣльныхъ личностей, и чѣмъ ближе отношеніе людей къ намъ, тѣмъ вліяніе это становится сильнѣе и замѣтнѣе. Любовь имѣетъ свойство сообщать намъ жизнь другихъ, дѣлать ее нашею собственностью; она обусловливаетъ невольное *симпатическое подражаніе*, когда мы проникаемся мыслями, чувствами и желаніями другихъ. Если-бы нашлась въ исторіи такая высокая нравственная личность, которая могла бы завладѣть симпатіями человѣчества, то послѣднее могло-бы спастись любовью къ ней. Такая личность и явилась въ Лицѣ І. Христа, Который привязалъ къ Себѣ любовью все человѣчество, сдѣлался нашимъ идеаломъ, образцомъ и невидимымъ судьею всей нашей жизни и дѣятельности. На громадное воспитательное значеніе личной привязанности и любви указывали неоднократно и древніе. Сенека высказалъ мысль, что все спасеніе для человѣка состоитъ въ томъ, чтобы найти такую личность, нравственному вліянію которой онъ могъ-бы отдаться безъ опасенія; но, къ сожалѣнію, такой личности, по мнѣнію Сенеки, нѣтъ и быть не можетъ. Такимъ образомъ І. Христосъ достигаетъ Своей цѣли тѣмъ, что возбуждаетъ къ Себѣ въ людяхъ любовь, *естественно сопровождающуюся подражаніемъ* Ему. Подражаніе, основанное на любви, имѣетъ преимущество предъ механическимъ копированіемъ. Апост. Павелъ требуетъ отъ послѣдователей

Христовыхъ, чтобы въ нихъ были „тѣ же чувствованія и мысли, какія и во Христѣ Іисусѣ“ (Флп. II, 5); но это требованіе какъ разъ именно можетъ быть удовлетворено только на почвѣ подражанія, или духовнаго сродства, создаваемаго сочувствіемъ, любовью ко Христу: обыкновенное дѣйствіе сочувствія въ томъ и состоитъ, что мысли и настроенія другихъ незамѣтно сообщаются намъ самимъ, дѣлаются нашею собственностью *).

То подражаніе, какого требовалъ Себѣ І. Христосъ отъ послѣдователей Своихъ, сводилось главнымъ образомъ къ приглашенію понести на себѣ *крестъ добра*,—къ терпѣливому перенесенію страданій, неизбѣжныхъ съ самымъ послѣдованіемъ Христу, а въ болѣе широкомъ смыслѣ—съ добромъ въ земныхъ условіяхъ его развитія. Страданія общій удѣлъ всѣхъ людей на землѣ, но жизнь не бываетъ и не можетъ быть легкою въ особенности для живущихъ въ добрѣ и стремящихся къ добру: постоянная внутренняя борьба съ собою, со своимъ зломъ, и тяжелая борьба съ чужимъ зломъ—неизбѣжный удѣлъ добра на землѣ. Все наилучшее на землѣ достигается страданіемъ и обречено промысломъ Божіимъ на страданіе, какъ на средство очищенія отъ зла (см. § 25, п. 1-й). Всѣ лучшее обречено на страданіе здѣсь именно по своей наибольшей способности къ очищенію отъ зла и, что связано съ этимъ, большей любви къ нему Божіей: *ибо кого любитъ Господь, того наказываетъ* (Прч. III, 11—12). А любитъ Онъ способныхъ и воспріимчивыхъ къ добру. Совершенно въ духѣ христіанскомъ разсуждаетъ *Аміель*: „Жизнь есть рядъ терзаній (для хорошихъ людей), Голгоѳа, на которую восходятъ только изранивъ себѣ колѣна. Развлекаемые, разсѣеваемые, одуряемые, чтобы избавить себя отъ испытанія, отворачиваемся, стараясь не видѣть свою via dolorosa... Чтобы получить благодать, нужно цѣловать раскаленное желѣзо Креста“ **). И такъ, путь скорбный неизбѣженъ тамъ, гдѣ идутъ къ жизни путемъ смерти для грѣха,

*) См. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ* стр. 329—339.

**) *Спб. Вѣстникъ* 1894, кн. 1, „Изъ дневника Аміеля“.

своего *я*, путемъ стреченія и погубленія своей души (Лк. XVII, 33), словомъ—путемъ Креста. Наконецъ, какъ видѣли, (§ 29) добровольное перенесеніе страданій есть необходимый элементъ раскаянія и условіе искупленія. Такимъ образомъ нашъ разумъ вполнѣ можетъ быть примиренъ съ страданіемъ. Въ страданіяхъ намъ указанъ и открытъ высокій разумный смыслъ: это не есть простая неизбѣжность или нелѣпая случайность въ нашей жизни, это есть *нравственная необходимость*, *средство для искупленія отъ зла*. Тѣмъ не менѣе сердце наше все еще не мирится съ необходимостью страданій: противъ страданій протестуютъ душа и тѣло, все существо человѣка, назначеннаго къ счастію. Страданія необходимо должны быть облегчены для спасенія человѣка здѣсь же, на землѣ. Это иго страданій, неразлучныхъ съ добромъ, облегчается и уменьшается только любовію ко Христу, подражаніемъ Ему (Мѳ. XI, 28—30). Только для души, забывшей о себѣ и всецѣло предавшейся Христу, силою любви къ Нему уничтожается острая горечь страданій ради добра и „мрачное желѣзо превращается въ золото, горечь въ сладость, смерть въ жизнь, зло въ добро“... (*Митр. Филарета* „Слова и рѣчи“ М. 1844, т. 2 стр. 51) *). Любовь—великая сила: она все преодолѣваетъ, все побѣждаетъ, а ее ничто побѣдить не можетъ (Рмл. VIII, 35—39; 1 Кор. XIII, 4—8). Ничего нѣтъ страшнаго и неодолимаго для любви: любовью облегчается всякій трудъ и страданіе (мать и дитя).

Христосъ—истинный Свѣтъ міра, не только свѣтящій, но согрѣвающій и животворящій, и Евангеліе, ученіе Его, оставляетъ далеко позади себя все, что можетъ дать намъ каждая человѣческая философія съ ея тусклымъ и холоднымъ свѣтомъ, непремѣнно—*тусклымъ*, ибо никакой философіи недоступно видѣніе истины „лицемъ къ лицу“ (1 Корѳ. XIII, 12), и непремѣнно—*холоднымъ*, ибо всякая философія говоритъ только разуму и обращается къ нему одному. Евангеліе—свѣтъ животворящій. Таково оно для воспринимающихъ его

*) Подр. см. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ*, стр. 352—376, 413—427

не однимъ умомъ, но и сердцемъ. Для любви Христосъ не только истина, но Путь и Жизнь. Христосъ для всего міра есть Истина и Свѣтъ, а Путь и Животъ Онъ только для тѣхъ, которые отдались Ему умомъ и сердцемъ, любятъ Его и подражаютъ Ему.

5. Значеніе ученія Іисуса Христа въ дѣлѣ искупленія (§ 39).

Въ искупленіи двѣ стороны: 1) внѣшняя—объективная, 2) внутренняя—субъективная. Ученіе І. Христа имѣетъ важное значеніе именно для этой послѣдней стороны искупленія. До пришествія Христова препятствіе къ общенію человѣка съ Богомъ заключалось прежде всего въ недостаточномъ знаніи истины и невѣдѣніи Бога: это было время языческой тьмы и невѣдѣнія (Дѣян. Ап. XVII, 30). Въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ дается людямъ полное и окончательное откровеніе нравственной и религіозной истины. Во Христѣ мы узнаемъ, что такое Богъ, чего Онъ требуетъ отъ насъ, въ чемъ истина и добро, и какъ надо намъ жить. Но ьо Христѣ дано нѣчто большее,—не только знаніе Бога, но и любовь къ Богу, съ пріобрѣтеніемъ которой осуществляется субъективная сторона искупленія. Главною задачею І. Христа было—возбудить любовь къ Себѣ со стороны людей и въ Своемъ Лицѣ установить связь между Богомъ и людьми. Явившійся на землю Богочеловѣкъ есть Сынъ Божій, Второе Лицо Святой Троицы; поэтому, какъ видѣли (§ 29), любя Его, мы любимъ вмѣстѣ съ тѣмъ Самого Бога (Іоан. XV, 23; XIV, 20—23, 6 и др.). Въ христіанствѣ, какъ видимъ, самымъ совершеннымъ образомъ рѣшается задача искупленія,—возсоединеніе человѣка съ Богомъ. Отдаленное отъ людей бездною безконечности, Божество въ лицѣ І. Христа становится близко и доступно человѣку: люди получаютъ возможность стать къ Божеству въ непосредственную близость и исполнить неисполнимое внѣ христіанства требованіе любви къ Богу въ ветхомъ завѣтѣ (Втор. VI, 4—5). Спаситель привлекъ къ Себѣ сердца людей ученіемъ и обаяніемъ Своей

Личности. Его любятъ и преклоняются предъ нравственною высотою Его даже невѣрующіе, признающіе Его только великимъ духовнымъ геніемъ, учителемъ—моралистомъ. Но окончательно І. Христосъ привлекаетъ къ Себѣ сердца наши Крестомъ, который столь мало цѣнится невѣрующими. Здѣсь является въ полномъ и яркомъ свѣтѣ не только любовь, но и Самая Личность І. Христа. Міръ не могъ-бы оцѣнить и полюбить вполнѣ Христа, беззавѣтно отдаться Ему, какъ Своему Спасителю, если-бы Крестъ не былъ прославленъ воскресеніемъ, и если-бы страдающее добро въ смиренномъ образѣ Іисуса не явило Себя могучею силою и побѣдою надъ зломъ въ лицѣ Воскресшаго изъ мертвыхъ. Въ любви невѣрующихъ ко Христу есть важный недостатокъ: они любятъ Христа только какъ человѣка. Но Крестомъ рождена въ насъ болѣе полная, прочная и соотвѣтствующая Лицу Его любовь къ Нему, какъ Богу—Искупителю.

Общее дѣйствіе всего ученія І. Христа на людей состояло въ томъ, что оно пробуждало въ людяхъ раскаяніе. Самъ І. Христосъ говорилъ, что Онъ пришелъ призвать къ покаянію грѣшниковъ. Призывомъ къ покаянію, не прекращавшимся во все послѣдующее время, началась проповѣдническая дѣятельность Іисуса Христа (Мѳ. IV, 17; Мр. I, 15). По ученію апостоловъ покаяніе и было именно тою цѣлью, которая имѣлась въ виду домостроительствомъ Божественнымъ спасенія людей и явленіемъ І. Христа на землѣ: „Его (Іисуса) возвысилъ Богъ десницею Своею въ начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяніе и прощеніе грѣховъ“ (Дѣян. V, 31 ср. XVII, 30). Такимъ образомъ ученіе І. Христа имѣетъ прямое отношеніе къ субъективной сторонѣ искупленія (§ 29): покаяніе и есть именно обращеніе грѣшника отъ зла къ добру, или обращеніе къ Богу, поскольку добро заключается въ Богѣ. Полнаго покаянія до І. Христа не могло быть; это потому, что полное покаяніе можетъ быть результатомъ полнаго познанія истины, чего именно и не доставало людямъ до пришествія Сына Божія. До явленія въ міръ Богочеловѣка люди не имѣли вѣрныхъ понятій о добрѣ, о Богѣ, объ отношеніи между Бо-

гомъ и людьми. Въ подобномъ положеніи находился весь дохристіанскій міръ въ язычествѣ. Древніе представляли себѣ Бога почти исключительно существомъ грознымъ, иногда враждебнымъ къ людямъ. Такой Богъ, созданный грѣшною совѣстью людей, не могъ, конечно, привлекать къ Себѣ ихъ; напротивъ, призракъ злого и страшнаго Бога стоялъ преградою между людьми и Богомъ, ослаблялъ въ нихъ стремленіе къ Богу и порождалъ отчаяніе. Но истинное раскаяніе необходимо предполагаетъ надежду на прощеніе, Божественное милосердіе, и невозможно безъ нея. Эту надежду принесъ съ Собою къ намъ І. Христосъ новымъ ученіемъ о милосердномъ Богѣ, Отцѣ людей. Препятствуетъ раскаянію еще детерминизмъ. Отрицая свободу воли и вмѣстѣ съ тѣмъ нравственную отвѣтственность, онъ этимъ самымъ ослабляетъ голосъ совѣсти, понижаетъ сознаніе зависимости зла отъ насъ самихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ—чувство виновности. Древность была богата ученіями, подавлявшими голосъ совѣсти въ человѣкѣ. Какъ въ религіи, такъ и въ философіи язычество всегда обнаруживало явное стремленіе къ грѣховному самооправданію человѣка и подавляло голосъ его совѣсти, то отрицая грѣхъ теоріями оптимистическими о происхожденіи и сущности зла, то узаконяя грѣхъ и признавая его роковую неизбѣжность и независимость отъ человѣка теоріями пессимистическими. Своимъ ученіемъ и явленіемъ въ міръ Іисусъ Христосъ разсѣялъ всѣ религіозно-философскіе предразсудки, мѣшавшіе и мѣшающіе людямъ обратиться къ Богу и къ добру. Онъ разрушилъ всѣ искусственныя преграды къ общенію человѣка съ Богомъ, созданныя вѣками отчужденія отъ Бога и духовнаго мрака и грѣха. Въ этомъ состоитъ главное значеніе ученія Христова въ дѣлѣ искупленія.

Б. Откровеніе Божественной Любви во Христѣ Іисусѣ.

(Іисусъ Христосъ Первосвященникъ и Жертва за грѣхи міра).

Тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный.

Ев. Іоан. III, 16, ср. Рмл. V, 8.

1. Страдальчество Іисуса Христа въ его общемъ и главномъ значеніи для искупленія (§ 40) *).

Іисусъ Христосъ есть не только Учитель истины и добра, Онъ есть вмѣстѣ, какъ никто, Страдалецъ за истину и добро. Учительская жизнь Его есть жизнь страдальческая, и не даромъ Онъ названъ у пророка „Мужъ скорбей“ (Пр. Ис. 53, 3). Конечно, всякая проповѣдь добра и всякое добро въ настоящихъ условіяхъ платятъ страданіями дань злу, не-

*) Слово „искупленіе“ въ русскомъ языкѣ не имѣетъ строго опредѣленаго значенія и употребляется во многихъ смыслахъ (*Апологъ.* II, 10—12). Въ правильномъ, всестороннемъ воззрѣніи на искупленіе слово „искупленіе“ должно употребляться въ широкомъ значеніи ἀπολύτρωσις, redemptio, Atonement, Erlosung. Но слову этому можетъ усвояться и болѣе узкій, спеціальный смыслъ *удовлетворенія Божественной правдѣ* (satisfactio vicaria poenalis), когда рѣчь, какъ въ предлагаемомъ трактатѣ Б, касается главнымъ образомъ объективной стороны искупленія, гдѣ слово „искупленіе“ въ этомъ случаѣ получаетъ значеніе καταλλαγή, ἱλασμός, ἱλαστήριον, *кофер* (евр.), Sühnung, Versöhnung и др. (а въ глагольныхъ формахъ—expiare, bedecken, bussen, sühnen, expier, *киппер*, propitiare, ἐξ—ἱλάσκεσθαι).

желающему уступить имъ мѣста; это какъ нельзя болѣе показалъ всею жизнью Своею Тотъ, Кто Самъ Весь есть Истина и Добро. Но страданія Христа и Его смерть имѣютъ значеніе, большее обычнаго мученичества за правду. Вѣдь въ отличіе отъ человѣческихъ глашатаевъ истины и провозвѣстниковъ высокихъ идей І. Христосъ имѣлъ полную возможность стать выше этой общей участи великихъ людей. Даже самая смерть не могла имѣть надъ Нимъ власти, если бы Онъ того захотѣлъ: Онъ имѣлъ власть отдать Свою жизнь и власть опять принять ее (Іо. X, 18, 17). Страданія въ жизни Христа не были, слѣдовательно, дѣломъ естественной исторической и физической необходимости, но были дѣломъ *нравственной* необходимости, добровольнымъ нравственнымъ подвигомъ. Они имѣли высокій нравственный смыслъ. И Христосъ пришелъ открыть намъ этотъ смыслъ страданій и научить насъ видѣть въ нихъ не одну только неизбѣжность, но нравственную необходимость,—показать, что они не просто неизбѣжны, но нужны, обязательны для того, кто ищетъ спасенія; что и мы можемъ стать выше физической необходимости и взять на себя страданія какъ своего рода добровольный подвигъ. Если бы Іисусъ Христосъ научилъ насъ только *терпѣть* страданіе, какъ неизбѣжное и случайное зло въ нашей жизни, то этого было бы еще мало: отчасти этому учили и стоики. І. Христосъ далъ больше. Онъ далъ намъ силу стать выше необходимости зла и превратить необходимость въ личный свободный подвигъ жизни откровеніемъ тайны страданія.

И вотъ что открыто намъ съ наглядностью страданіями и смертью Іисуса Христа. Страданіе на землѣ есть путь очищенія отъ грѣха, предопредѣленное благостью Божіею цѣлебное наказаніе грѣха, средство примиренія нашего съ Богомъ. До Христа и внѣ Христа страданіе казалось и кажется человѣку отрицаніемъ Божественной любви, дѣломъ забвенія Бога о человѣкѣ, вражды и отчужденія, или одного грознаго, безжалостнаго правосудія. Въ страждущемъ за насъ Сынѣ Своемъ Богъ открываетъ намъ Себя безконечною любовью, но любовью святою, для счастія самого же

человѣка отрицающею и наказывающею въ немъ грѣхъ. Нѣтъ иного пути къ счастію для человѣка, какъ путь святости, любви къ Богу и отвращенія ко грѣху; нѣтъ также иного лучшаго средства для очищенія отъ грѣховъ, какъ страданіе! Вотъ что сказалъ намъ Господь Своею страдальческою жизнью и смертью за грѣхи наши! Соединивъ и объединивъ Себя съ человѣчествомъ любовію Своею, І. Христосъ обрекъ Себя и на всѣ послѣдствія этого соединенія,— и на горькую, заслуженную нами, участь страданія, наказанія за грѣхи наши. Но во Христѣ, невинно и добровольно принявшемъ на Себя нашу участь, по сочувствію къ намъ, страданія дѣлаются искупленіемъ грѣховъ, очистительною Жертвою за грѣхи міра (основанія сего указываются ниже), а Самъ Христосъ является предреченнымъ въ ветхомъ завѣтѣ Агнцемъ Божіимъ, подъявшимъ на Себя и искупившимъ грѣхи міра. Въ этомъ именно и заключается главное, центральное значеніе страдальчества Іисуса Христа, и отсюда именно вытекаютъ всѣ благія для насъ слѣдствія его.

Превративъ въ Своей жизни и въ Себѣ Самомъ зло въ добро, страданіе—въ искупленіе отъ грѣха, въ очистительную Жертву міра, І. Христосъ дѣлаетъ и каждаго изъ насъ способнымъ къ тому же. Страданіе превращается въ добровольный искупительный подвигъ *покаяніемъ*, или добровольнымъ подчиненіемъ ему, какъ наказанію за грѣхъ. „Если не покаетесь, всѣ погибнете“, сказалъ Спаситель (Лк. XIII, 3). Только путемъ покаянія неизбѣжное страданіе и зло превращаются во спасеніе и добро, въ средство очищенія отъ грѣха, прощенія его. Но одно изъ необходимыхъ условій покаянія, увѣренность въ возможности освобожденія отъ грѣха и его прощенія, во всей полнотѣ дается именно только жертвою Христа: ею пріобрѣтается прощеніе Бога, безъ котораго невозможно полное обращеніе къ добру, къ Богу, или покаяніе. Здѣсь же, на Крестѣ, въ полномъ и окончательномъ свѣтѣ является и любовь Бога. Конечно, и учительскою жизнью Господь Іисусъ Христосъ многое сдѣлалъ, чтобы расположить людей къ покаянію (§ 39). Но то, чего здѣсь

не доставало, дано страдальчествомъ и явилось въ особенности, какъ плодъ Крестной смерти І. Христа. Таково общее значеніе въ искупленіи страдальчества І. Христа. Но этимъ далеко не исчерпывается, конечно, все значеніе страдальчества І. Христа въ дѣлѣ нашего спасенія. Можно указать лишь здѣсь одну общую точку зрѣнія, съ которой должна разсматриваться эта сторона въ жизни І. Христа,—основную идею ея, во свѣтѣ которой она можетъ быть понята правильно и въ частностяхъ. Въ страждущемъ за насъ Христѣ Божество открывается святою Любовью, спасающею насъ страданіями. Откровеніе святой любви Божіей, спасающей міръ страданіемъ (крестомъ)—вотъ ключъ къ пониманію страдальчества І. Христа! Болѣе того, здѣсь ключъ къ пониманію всей христіанской религіи. Разсматриваемая въ глубочайшей своей основѣ, въ своей основной идеѣ, христіанская религія есть религія Креста, т. е. страданія добра для побѣды надъ зломъ.

2. Основанія идеи удовлетворенія (§ 41).

Идея объ удовлетвореніи правдѣ Божіей, лежащая въ основѣ ученія объ искупленіи, встрѣчаетъ возраженія. Говорятъ, напр., что идея эта являетъ намъ въ ложномъ свѣтѣ Божественное Существо, открывшееся Богомъ любви и милосердія въ Евангеліи. Если Богъ есть любовь, то, слѣдовательно, Онъ можетъ простить человѣка безъ всякаго удовлетворенія съ его стороны, не подвергая его наказанію за грѣхъ. Такимъ образомъ, данное возраженіе хочетъ подорвать объективныя основанія для ученія о сатисфакціи въ христіанскомъ понятіи о Богѣ. Но оно исходитъ не изъ христіанскаго понятія о Богѣ. Мутный источникъ его—въ такъ наз. *аномистическомъ* воззрѣніи на нравственную природу Божества, которымъ отрицается въ Богѣ святость, или правда, когда утверждается, что Богъ есть только любовь. Конечно, Богъ есть любовь, но подъ любовью въ христіанской религіи всегда разумѣется любовь справедливая (управляемая правдою), равно какъ подъ справедливостью разумѣется не что-либо отдѣльное отъ любви и ей противоположное, а

именно справедливость, одушевляемая любовью. Любовь безъ справедливости есть чувствительность и благодушіе, а справедливость безъ любви—холодность, формализмъ и бездушіе; любовь безъ справедливости по своимъ результатамъ совпадаетъ со своею противоположностью (приноситъ зло), и справедливость безъ любви перестаетъ быть справедливостью (отрицаетъ въ ближнемъ главнѣйшее право,—право любви). Любовь Божія справедлива, и отцы Церкви указываютъ разнообразныя основанія, почему въ Богѣ благость и правду необходимо мыслить неразрывными. а) Безъ справедливости Богъ въ Своемъ управленіи міромъ не былъ бы *всемогущимъ*; б) не былъ-бы Вседержителемъ и Господомъ твари, т. е. не было-бы Промысла; в) главное же это—то, что, если вообще благость безъ справедливости не можетъ быть благостью, то и благій только и неправедный Богъ не былъ бы благимъ. *Тертулліанъ*, опровергая аномистическое ученіе древняго еретика Маркіона, говоритъ: „правда есть весьма великое благо... Правда не только весьма достохвальна и, слѣдовательно, есть родъ благости, но служитъ оградою и свѣтильникомъ для благости. Сталъ ли бы ты называть благимъ такого Бога, который допустилъ бы всѣхъ людей быть злыми посредствомъ увѣренности остаться безнаказанными? Благій Богъ неизбѣжно есть такой Богъ, Который требуетъ добра и его узаконяетъ: Богъ есть врагъ беззаконія; если же Онъ врагъ его, то Онъ его преслѣдуетъ и наказываетъ. Во всемъ семъ нѣтъ ничего противнаго благости Бога, потому что Онъ долженъ быть таковымъ единственно для нашего блага“ (Adv. Marc.) *). Что правда есть родъ любви и имѣетъ по своей природѣ внутреннее сродство съ нею, это Тертулліанъ выражаетъ словами, что правда есть „свѣтильникъ и ограда любви“, а митроп. Моск. *Филаретъ*—что она „облаченіе“ и „выраженіе“ любви (см. подр. ст. въ журн. „Православное Обозр.“. за 1891 г., кн. II—III: *О свойствахъ воли Божіей по христіанскому ученію).*

Другое, весьма твердое, объективное основаніе идеи удовлетворенія дано въ устройствѣ нашей нравственной при-

*) Исаіи XXVI, 10.

роды, въ человѣческой совѣсти. Съ наибольшею очевидностью для нашего внутренняго сознанія Богъ открывается святою, или справедливою Любовью именно здѣсь, внутри насъ самихъ, въ нашей совѣсти. Голосъ совѣсти, судящей и карающей въ насъ грѣхи, есть голосъ Бога, Судіи и Мздовоздаятеля, голосъ самого Божественнаго правосудія. Возмездіе за зло и награда за добро—это основной законъ нашей нравственной природы. Отвергнуть его—значитъ въ самомъ корнѣ подорвать нравственность. Поэтому идея сатисфакціи есть настойчивое требованіе совѣсти человѣческой съ ея закономъ возмездія, а не созданіе суевѣрнаго воображенія. Зрѣлище наглаго торжества и господства зла надъ добромъ противно совѣсти и интересамъ добра. Законъ нравственнаго возмездія неумолимо властвуетъ даже и надъ тѣми, которые отрицаютъ абсолютное значеніе нравственнаго чувства и хотѣли бы въ угоду теоріямъ (утилитарно—эволюціонной, напр., этики) самую совѣсть выдать за призракъ. Природа сильнѣе школьныхъ теорій и за всякое возстаніе противъ нея жестоко мститъ человѣку (Раскольниковъ въ „Преступленіи и наказаніи“ *Достоевскаго*, Макбетъ *Шекспира*, Францъ Мооръ въ „Разбойникахъ“ *Шиллера*, Робертъ Грелу въ ром. *Поля Бурже* „Ученикъ“ и т. п.) *). Вообще отрицаніемъ правды во имя любви въ Богѣ обнаруживается неправильное и смутное понятіе какъ о Богѣ, такъ и о нравственной природѣ человѣка. Богъ не можетъ прощать, или оставлять безъ наказанія грѣхъ, установивши разъ навсегда ради самого человѣка неразрывную связь между грѣхомъ и наказаніемъ. Требовать отмѣны этого закона въ нравственной области, въ отношеніяхъ человѣка къ Богу, значило бы думать о Богѣ, что Онъ въ Своихъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ къ міру руководится произволомъ, а не за-

*) У глубокаго знатока человѣческой природы, какимъ извѣстенъ нашъ психологъ—писатель *Достоевскій*, найдется не мало страницъ, дающихъ психологическое обоснованіе идеѣ искупленія (см. напр. діалогъ на эту тему Ивана Ѳедоровича съ Алешею въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“, т. I, стр. 274—276 изд. собр. соч-ій 1-го).

конами. При всей Своей благости, и даже вслѣдствіе именно благости, Богъ не отмѣнитъ для грѣшниковъ закона справедливости, какъ не отмѣнитъ въ умственной сферѣ законовъ логики ради глупыхъ. Наконецъ, нѣкоторое значеніе въ вопросѣ объ основаніяхъ идеи искупленія должно быть признано за ея *всеобщностью*. Идея искупленія не есть школьное изобрѣтеніе, но голосъ всего человѣчества, всегда въ религіи стремившагося къ примиренію съ Богомъ посредствомъ искупленія и удовлетворенія своей потребности прощенія, помилованія (ср. *Гизо* „Размышленія о сущности христіанства“ Москва 1865, стр. 50). Идея эта здѣсь лежитъ въ основѣ жертвеннаго культа, занимающаго центральное мѣсто во всѣхъ религіяхъ. Жертва—душа религіознаго культа. Ею человѣчество думало достигнуть оправданія и примиренія съ Богомъ. Непосредственное религіозно-нравственное сознаніе человѣчества именно въ жертвѣ указываетъ средство удовлетворенія. Но это непосредственное простое воззрѣніе на искупленіе, будучи плодомъ односторонняго субъективнаго настроенія духа, требуетъ поправокъ и само по себѣ недостаточно для рѣшенія вопроса о способѣ искупленія, или о сущности сатисфакціи.

3. Понятіе о сущности удовлетворенія, или о любви грѣшника къ Богу (покаяніе), какъ истинной умилостивительной жертвѣ (§ 42).

По своему значенію и внѣшней обстановкѣ жертвы весьма разнообразны, но въ основѣ ихъ лежитъ одна и та же сущность: сознаніе, что отношеніе между Богомъ и человѣкомъ ненормально, что Богъ не благоволитъ къ человѣку въ его настоящемъ состояніи и что это благоволеніе можно купить только жертвой. Чѣмъ выше религіозное и нравственное сознаніе человѣка, тѣмъ выше и совершеннѣе его жертва. У дикарей, при ихъ антропоморфическомъ представленіи о богахъ, и жертва имѣетъ грубо-чувственный (антропопатическій) характеръ: дикари думаютъ, что боги, какъ и люди, сами нуждаются въ ихъ приношеніи и любятъ

особенно кровь (иногда человѣческую). Поэтому на низшей стадіи нравственно-религіознаго пониманія жертвы имѣютъ значеніе простыхъ подарковъ, (своего рода взятки), которые человѣкъ хочетъ дать богамъ для ихъ умилостивленія. На болѣе высокой ступени духовнаго развитія жертва получаетъ значеніе внѣшняго знака покорности, преданности человѣка Богу, становится выраженіемъ сознанія его всецѣлой зависимости отъ Бога и его самоотреченія: человѣкъ думаетъ пріобрѣсти расположеніе Божества пожертвованіемъ цѣннаго и необходимаго для него, для его жизни, (напр. домашнихъ животныхъ, хлѣба, муки, вина, масла, меда и т. п.). Кровь жертвенныхъ животныхъ получала значеніе символа того, драгоцѣннѣе чего нѣтъ и не можетъ быть для человѣка ничего въ мірѣ, т. е. символомъ самой жизни отдаваемой и принадлежащей Богу, символомъ полнаго самотреченія (такое значеніе свойственно было жертвамъ по крайней мѣрѣ въ ветхомъ завѣтѣ). Когда человѣкъ объяснялъ нерасположеніе и равнодушіе Бога къ нему своимъ поведеніемъ,—грѣхомъ,—винилъ въ этомъ себя, то жертва получала также нравственный характеръ: она становилась выраженіемъ совѣсти человѣка, удовлетвореніемъ правдѣ Божіей, или искупленіемъ. Но въ концѣ концовъ, не смотря на безчисленно разнообразныя формы, жертва по своему существу остается одна и та же: она служитъ выраженіемъ сознанія недостоинства человѣка предъ Богомъ, нерасположенія Его къ человѣку, какъ бы ни объяснялось имъ это нерасположеніе. Господствующимъ воззрѣніемъ нерасположеніе боговъ къ людямъ объявлялось слѣдствіемъ ихъ правосуднаго гнѣва за грѣхи людей, а жертва являлась сообразно съ этимъ средствомъ укрощенія гнѣва и умилостивленія боговъ. Такое воззрѣніе на искупленіе могло принадлежать человѣчеству, жившему подъ грѣхомъ и несозрѣвшему до высшаго понятія о Богѣ, какъ Любви, неразлучной съ правдою. Въ зависимости отъ послѣдняго понятія о Богѣ измѣняется взглядъ и на способъ искупленія. Если Богъ есть любовь, то Онъ не можетъ удовлетвориться просто только наказаніемъ грѣха, какъ это предполагается юри-

дическимъ изъясненіемъ искупленія. Искупленіе становится въ этомъ случаѣ *усыновленіемъ* людей Богу, а не формально-юридическимъ актомъ уплаты долга правосудію Божію наказаніемъ грѣха. Самое наказаніе грѣха здѣсь перестаетъ быть самодовлѣющимъ актомъ и получаетъ значеніе подчиненнаго момента въ искупленіи. Не удовлетворенію собственно только справедливости, не возмездію правосудному за грѣхъ служитъ наказаніе, но любви: наказывая людей, Богъ, какъ Существо благое, хочетъ достигнуть блага самого же человѣка, которое невозможно безъ нравственнаго совершенства; ограждая человѣка отъ грѣха, Божественная любовь ограждаетъ и отъ несчастья. Съ этой точки зрѣнія на нравственное существо Бога удовлетвореніе требуется собственно не справедливости самой по себѣ, но Божественной любви, и не одной правдѣ, но и любви Божіей: Богъ не есть только Судья людей, Онъ и Отецъ ихъ. Поэтому, удовлетвореніе, котораго требуетъ Богъ, не можетъ быть исключительно юридическимъ, но должно соотвѣтствовать существу Божію. Въ чемъ же должно состоять удовлетвореніе Божественной правдѣ (точнѣе—любви), или въ чемъ должна состоять истинная искупительная жертва?

Религіозно-нравственный инстинктъ заставлялъ и заставляетъ людей искать искупленія, или заглажденія грѣха, на пути жертвы, какъ лучшаго для этой цѣли средства. Посредствомъ именно жертвы человѣкъ думаетъ получить прощеніе за свои грѣхи и избѣжать положенныхъ правдою наказаній за нихъ. Сущность наказанія заключается въ томъ или иномъ умаленіи человѣческаго блага, его счастья, а самое типичное наказаніе есть смерть (по своему существу всякое наказаніе стремится къ умаленію въ насъ жизни). Поэтому Богъ первымъ людямъ въ раю въ видѣ наказанія за грѣхи полагаетъ смерть (ср. Рм. VI, 23). Въ жертвѣ человѣкъ думалъ обрѣсти средство освободиться именно отъ этой казни, на которую онъ осужденъ самымъ существомъ грѣха и о которой ему говоритъ совѣсть, сознаніе о томъ что человѣкъ не можетъ и не долженъ жить, пока въ немъ, есть грѣхъ и пока этотъ грѣхъ не будетъ какъ нибудь уни-

чтоженъ. Жертва—это нѣчто самое дорогое намъ, равносильное цѣнѣ нашей жизни: она есть замѣна ея. Вмѣсто того, чтобы отдать свою жизнь за грѣхъ, люди стремились замѣнить свою жизнь тѣмъ, что по цѣнѣ своей приближалось бы къ ихъ жизни и было ея замѣною. Въ этомъ смыслѣ всякая жертва стремилась быть эквивалентомъ человѣческой жизни, какъ драгоцѣннѣйшаго, высшаго блага. Она была прямою замѣною, когда люди за себя приносили въ жертву жизнь чужую, другихъ людей (для каковой цѣли въ древности—да и теперь у дикарей—служили военно-плѣнные),—косвенною, когда жизнь людей замѣнялась жизнью животныхъ; наконецъ, всякія другія жертвы были символомъ человѣческой жизни, какъ чего-то самаго дорогого, какъ цѣннаго блага, самымъ своимъ содержаніемъ стремясь выразить идею чего-то цѣннаго,—таковы были драгоцѣнныя жертвенныя куренія, жертвы драгоцѣнностями, жертвы необходимыми жизненными продуктами и т. п. Не знаемъ, была-ли жертва чисто-естественнымъ человѣческимъ изобрѣтеніемъ; извѣстно только, что она была знакома самой глубокой древности, даже, по Библіи, первымъ людямъ (Каинъ и Авель). Но важнѣе всего для насъ то, что жертва была признана и освящена Самимъ Богомъ: жертва въ религіи евреевъ получила значеніе сверхъестественнаго Божественнаго установленія, а чрезъ это и всѣ другіе жертвенные культы получили Божественную санкцію. Вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ установлено, что жертвы въ древнемъ до-христіанскомъ мірѣ какъ въ язычествѣ, такъ и въ іудействѣ, были мертвою, пустою обрядностью безъ внутренняго живого значенія: онѣ не давали дѣйствительнаго очищенія отъ грѣха и мира душѣ. По изъясненію новаго завѣта ветхозавѣтныя жертвы были только символами, или прообразами будущей истинной Жертвы, не дѣлая лучшими приносящихъ. Жертвенный культъ былъ временнымъ установленіемъ въ ветхомъ завѣтѣ и служилъ двоякой цѣли: во-первыхъ, онъ былъ для евреевъ средствомъ къ постоянному напоминанію о грѣхахъ, во-вторыхъ, возбуждалъ въ нихъ желаніе истинной дѣйствительной жертвы, или примиренія съ Богомъ (Евр. IX, 9—10; X, 1—14). Въ высшей степени сложный культъ жертвы ле-

жалъ тяжелымъ бременемъ не только на левитахъ и священникахъ, но и на всемъ народѣ, который долженъ былъ постоянно очищать себя жертвоприношеніями. Между тѣмъ сознаніе евреевъ ясно говорило, что жертвы эти не могутъ дать душевнаго мира. Поэтому жертвы возбуждали только сознаніе грѣха и необходимость иного дѣйствительнаго очищенія съ пришествіемъ Мессіи. Совершенно понятны причины, почему жертвы людей не могли имѣть искупительнаго значенія *). Во-первыхъ, здѣсь самая замѣна жизни носитъ совершенно фиктивный характеръ: наказаніе совершается не надъ грѣшникомъ, но надъ другимъ, совершенно неповиннымъ существомъ,—животнымъ; поэтому наказаніе не дѣйствительное, а только символъ наказанія дѣйствительнаго. Во-вторыхъ, собственно уничтоженія грѣха нельзя достигнуть и прямымъ наказаніемъ грѣшника: зло могло-бы быть уничтожено только истребленіемъ злопроизводящей жизни грѣшниковъ, полною казнью; но это не было бы искупленіемъ и противорѣчило бы премудрости, благости Бога и Его правосудію (см. § 29). Если-бы даже зло уничтожалось жертвою *юридически* (не вмѣнялось), то *реально* оно продолжало бы существовать при всякой жертвѣ, даже и прямой, когда за грѣшника умиралъ бы другой: грѣшникъ оставался бы со своимъ зломъ. Требуется такая жертва, которая въ корнѣ подрывала бы самое зло. Наконецъ, жертва вообще въ религіяхъ имѣетъ чисто юридическій характеръ. Здѣсь человѣкъ думаетъ принести Богу удовлетвореніе за грѣхи путемъ одного только наказанія; онъ полагаетъ, что Богъ есть исключительно существо правосудное. Но *Богъ есть любовь*; поэтому удовлетвореніе, котораго Онъ требуетъ, должно быть другое: „милости“, т. е. любви, „хочу“, говоритъ отъ имени Бога Осія, „а не жертвы“ (Осіи VI, 6). Пророкъ Давидъ въ 50 пс. указываетъ, въ чемъ состоитъ истинная жертва: „жертва Богу—духъ сокрушенъ; сердце сокрушенно и сми-

*) Подробное разъясненіе этого въ кн. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ*, стр. 382—397; *Православное ученіе одъ искупленіи*. Кіевъ 1894, стр. 21—26.

ренно Богъ не уничижитъ". Здѣсь дѣйствительно пріятная Богу жертва указывается въ раскаяніи. Въ 18 гл. Іезекіиль говоритъ: „не хочу смерти грѣшника, но только, чтобы онъ обратился и жилъ" *). Въ этихъ словахъ виденъ приговоръ тому обычному пониманію жертвы и правосудія, которое встрѣчается какъ въ религіяхъ нехристіанскихъ, такъ даже и въ христіанскомъ богословіи. Это пониманіе по всей справедливости можетъ быть названо только *юридическимъ*, но не *религіозно-этическимъ*. Нечего и говорить, что полное осужденіе такого пониманія существа жертвы (а вмѣстѣ искупленія) находится въ новомъ завѣтѣ прежде всего у Христа: именно въ обличеніе фарисеевъ, старавшихся угодить Богу соблюденіемъ обрядовъ, І. Христосъ напомнилъ приведенное изреченіе изъ пророка Осіи. Вездѣ, какъ въ притчахъ, такъ и прямо въ ученіи І. Христосъ условіемъ искупленія отъ грѣха ставилъ раскаяніе, или обращеніе человѣка отъ зла къ добру, отреченіе отъ грѣха изъ любви къ Богу во Христѣ (Лк. VII, 47).

Итакъ, истинная жертва состоитъ въ любви человѣка къ Богу, въ отреченіи отъ грѣха. Любви, а не мученій грѣшника, хочетъ Богъ. Жертва, понимаемая такимъ образомъ (т. е. чисто по евангельски), удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ истинной жертвы, примиряя человѣка съ Богомъ и Бога съ человѣкомъ.

Первое требованіе, которому должна удовлетворять истинная жертва, заключается въ томъ, чтобы жертва соотвѣтствовала существу Бога, отвѣчала Его нравственной природѣ: только подъ этимъ условіемъ наша жертва можетъ быть дѣйствительно пріятна Богу. Но Богъ по Своему существу, какъ видѣли, для нашего сознанія всего полнѣе обнимается понятіемъ любви: *Богъ есть любовь*, свойство же справедливости есть свойство не самостоятельное, а прояв-

*) Ср. Ис. I, 11 и д.; Мих. VI, 6—9; Іоил. II, 12—14; псал. L, 18—19 ср. Ис. LXVI, 2; Евр. X, 1—23; Дан. III, 38—40; Іер. VII, 21—23; Псал. XXXIX, 7—9; Прем. Сол. XI, 24; Іерем. III, 12—13; Іез. XXXIII, 11; XVIII, 23, 32, ср. 1 Кор. XI, 31.

леніе любви, поскольку она въ Богѣ всегда чистая, святая. *Богъ, какъ Любовь, вполнѣ можетъ удовлетвориться не чѣмъ-нибудь внѣшнимъ, не какими-нибудь жертвами, но нашей любовью къ Нему.* Не внѣшнее отреченіе въ смыслѣ лишенія какихъ-либо матеріальныхъ благъ въ жертвахъ нужно Богу, а внутреннее самоотреченіе отъ своего *я*, естественно соединенное съ любовью къ Богу.

Исполняется, какъ слѣдуетъ, при такой жертвѣ и второе требованіе истинной жертвы, т. е. понесеніе наказанія за грѣхи. Приговоръ Божественнаго правосудія надъ грѣхомъ во всей полнотѣ и должнымъ образомъ выполняться можетъ надъ человѣкомъ только на пути покаянія, или обращенія грѣшника къ добру, къ Богу. Всѣ люди какъ грѣшные, такъ и праведные, несутъ на себѣ тяжесть этого опредѣленія, поскольку всѣ страдаютъ и подчинены закону страданія. Но искупительное значеніе страданіе получаетъ лишь въ человѣкѣ праведномъ или обратившемся къ добру, т. е. кающемся. Только въ кающемся невольныя, неизбѣжныя и всеобщія страданія превращаются его сознательною и свободною покорностью правосудному Творцу въ разумный и высоко-нравственный подвигъ добровольнаго страданія по требованію правды, или *изъ-за правды* и *для правды*, или *за правду*, т. е. для ея торжества, для побѣды надъ зломъ, грѣхомъ. То, что для неразумной твари или для отвергающихъ страданіе грѣшниковъ есть лишь патологическая, или физическая боль, то въ праведномъ становится въ истинномъ смыслѣ наказаніемъ: здѣсь къ чувству простой боли примѣшивается элементъ чисто-этическій, безъ котораго наказаніе немыслимо,—сознаніе страданія, какъ возмездія за грѣхъ. Надъ грѣшными приговоръ не осуществляется въ точномъ смыслѣ слова: они чувствуютъ лишь патологическую боль, наносимую имъ грѣхомъ съ его страданіями, и лишены въ большей или меньшей степени сознанія заслуженности страданій, сознанія о боли, какъ справедливомъ наказаніи, т. е. лишены того, что физическую боль превращаетъ въ этическое наказаніе. Грѣхъ поэтому не служитъ наказаніемъ для грѣшника во всѣхъ своихъ слѣдствіяхъ. Онъ не служитъ на-

казаніемъ ему и по другимъ причинамъ. Въ атмосферѣ грѣха грѣшникъ ищетъ и обрѣтаетъ себѣ даже свою жизнь и блаженство, такъ на отчужденіи отъ Бога построены всѣ радости его жизни или, лучше, сна и смерти; самый грѣхъ— его стихія, и нерѣдко онъ обоготворялъ его. Что касается труда, болѣзней, смерти, то всѣ старанія грѣшника, въ общемъ безплодныя, направлены къ тому, чтобы ослабить или смягчить ихъ дѣйствія, въ чемъ по отношеніи къ труду часто успѣваетъ, но болѣзнь и смерть несетъ, какъ боль, безъ мысли о грѣхѣ и своей винѣ... Истиннымъ наказаніемъ грѣхъ становится для праведника или для обратившагося къ добру. И это—не только потому, что послѣдніе принимаютъ слѣдствія грѣха т. е. страданія, какъ заслуженное наказаніе, но и потому, что для обратившихся отъ зла къ добру чувствительнѣе или ощутительнѣе становятся весь смрадъ и ужасъ зла, особенно нравственнаго зла, или грѣха, объявляющаго новому человѣку жестокую борьбу и въ собственной душѣ его прежде всего, и внѣ его—въ обществѣ людей или, по библейской терминологіи, въ мірѣ. Ветхое преслѣдуетъ новое и міръ не любитъ тѣхъ, кто измѣняетъ ему. Отсюда страданія обратившагося къ добру пріобрѣтаютъ видъ не только добровольныхъ, но и *какъ-бы* невинныхъ страданій: здѣсь человѣкъ терпитъ отъ грѣха какъ-бы невинно,— тогда, когда покидаетъ грѣхъ, и страдаетъ *за* правду и *для* правды. Поэтому-то страданіе здѣсь имѣетъ значеніе искупительное. Въ покаяніи послѣднее усиливается тѣмъ, что здѣсь страданіе служитъ выраженіемъ не одной только покорности Божественному правосудію, а и положительной любви къ Богу стремленія къ Нему. Но Богъ особенно цѣнитъ то, что исходитъ отъ любви, и будучи не одною правдою, но наипаче любовью, неразлучною съ правдою, справедливо удовлетворяется страданіемъ грѣшника, которое является въ немъ плодомъ подобнаго же соединенія правды и любви, производимаго покаяніемъ. Далѣе, если дѣйствительное, единственно достойное истинной жертвы, наказаніе есть дѣйствительная смерть, то любви не недостаетъ и этого признака жертвы. По существу своему любовь къ Богу есть отрицаніе эгоизма

и любви къ конечному, слѣд. и къ личной жизни; потому она есть постоянная возможность и готовность смерти, она въ нѣкоторомъ родѣ есть самоумерщвленіе всего конечнаго. По ученію І. Христа, полюбить Бога, добро, значитъ убить свою душу, а ап. Павелъ говоритъ, что добрые, если можно такъ выразиться, живя въ этомъ мірѣ—въ дѣйствительности не живутъ, нося „всегда въ тѣлѣ мертвость“, „непрестанно“ предаваясь „на смерть,... такъ что смерть дѣйствуетъ“ въ нихъ; что въ добрыхъ „внѣшній человѣкъ“ (т. е. мірская сторона его существованія) тлѣетъ“; за то „внутренній со дня на день обновляется“, т. е. добрые совершенно умираютъ для міра и всего конечнаго и живутъ однимъ добромъ,— Богомъ и безконечнымъ (Іо. 12, 23—26; ср. Мѳ. 10, 37—39 и Лк. 9, 23—25; 2 Кор. 4, 10—16).

Жертва—любовь удовлетворяетъ и тому требованію истинной жертвы, что бы она была дѣйствительнымъ уничтоженіемъ зла, или грѣха. Жертва не можетъ быть дѣйствительною жертвою, если она сполна основывается на юридическомъ началѣ возмездія: тогда ею достигалось бы только то, что грѣхъ не вмѣнялся бы, но продолжалъ бы существовать въ дѣйствительности; грѣхъ уничтожался бы de jure, но не уничтожался бы de facto. Любовь есть дѣйствительное уничтоженіе зла, смерть грѣха: злопроизводящая жизнь, грѣхъ, дѣйствительно уничтожаются любовью, но этимъ не отнимается жизнь человѣка. Поэтому любовь къ Богу есть истинная жертва. Въ самомъ дѣлѣ, загладить грѣхъ можно только тѣмъ, что ему противоположно; а противоположное грѣху, или злу, есть добро; сущность же послѣдняго, т. е. добра, есть любовь, ибо любовь къ Богу есть сущность самаго нравственнаго закона. Обращаясь къ Богу, любя Его, человѣкъ дѣйствительно заглаждаетъ нравственное зло. Основная ложь въ различныхъ взглядахъ, высказываемыхъ по этому вопросу, всегда заключалась именно въ томъ, что удовлетвореніе Богу понимали въ смыслѣ чисто внѣшняго, юридическаго акта, необходимаго для того, чтобы Богъ не вмѣнялъ человѣку его грѣха: человѣкъ здѣсь проситъ Бога не о томъ, чтобы Онъ de facto уничтожилъ грѣхъ, очистилъ

его отъ грѣха, а о томъ, главнымъ образомъ, чтобы Онъ не вмѣнялъ ему грѣха de jure. Прощеніе собственно заключается въ томъ, что Богъ признаетъ происшедшую въ человѣкѣ нравственную перемѣну, принимаетъ любовь человѣка къ Себѣ, подтверждаетъ ее. Оно есть со внѣ даваемое любви, только пробуждающейся и потому еще робкой и неувѣренной въ себѣ, завѣреніе въ томъ, что она признана и принята, т. е., что она дѣйствительно есть любовь. Полное успокоеніе человѣкъ находитъ себѣ только въ признаніи, или прощеніи Бога: безусловно правильная оцѣнка добра и право прощенія въ собственномъ смыслѣ могутъ принадлежать только Богу (Мр. VI, 7, ср. Лк. V, 21; VII, 49). Такое пониманіе прощенія устраняетъ многія трудности въ ученіи объ искупленіи. Главная изъ такихъ трудностей была указана еще въ XVI в. раціоналистомъ Социномъ. Если человѣкъ *требуетъ* прощенія за свои поступки, то это уже, по его мнѣнію, не прощеніе, ибо прощеніе можетъ быть даваемо только даромъ: или—remissio (прощеніе), или—satisfactio (удовлетвореніе). Но здѣсь заключается простое рѣшеніе этой неразрѣшимой съ юридической точки зрѣнія дилеммы Социна. То и другое другъ друга не исключаетъ. Любовь все даруетъ туне; удовлетвореніе же, котораго она требуетъ, не стоитъ ни въ какомъ противорѣчіи съ нею, она требуетъ только, чтобы на нее такъ же отвѣчали любовью и что бы для нея все дѣлали по безкорыстной любви, *даромъ*, какъ это она дѣлаетъ другимъ. Любовь никогда не проситъ себѣ награды, не считается, считаетъ себя всегда несовершенною, стремится дѣлать не только то, что считается должнымъ, но и сверхдолжнымъ, считая и это *сверхдолжное* только должнымъ и чувствуя себя въ вѣчномъ долгу передъ любимымъ. Извѣстное требованіе Іисуса Христа: *когда исполните, все повелѣнное вамъ, говорите: мы рабы ничего не стоющіе; потому что сдѣлали, что должны были сдѣлать* (Лук. 17, 10), вызывается не только не достижимостью идеала нравственнаго совершенства и невозможностью выйти за предѣлы должнаго въ добродѣтели, но и любовью, какъ главнымъ настроеніемъ, какое Онъ полагаетъ въ основу новаго завѣта Божія съ людьми.

4. Іисусъ Христосъ, какъ истинная и дѣйствительная (вполнѣ достаточная) Жертва за грѣхи міра (§ 43).

Человѣкъ своими силами не могъ и не можетъ принести требуемой жертвы Богу, какою должно быть покаяніе, или обращеніе къ Богу. Обращеніе стало возможнымъ для человѣка только съ пришествіемъ на землю Христа, и покаяніе вошло въ причинную связь съ крестной смертью Искупителя. Такую жертву за людей приноситъ Самъ Христосъ Своею жизнію, Своими страданіями и Крестной Смертью. Крестной смерти по преимуществу усвояется искупительное значеніе. Но она только завершеніе всего искупительнаго подвига жизни І. Христа: вся жизнь Христа, весь Онъ Самъ есть живая Жертва Богу, какъ говорится въ церковной пѣсни,—„Жертва живая, Пасха новая, Агнецъ Божій вземляй грѣхи міра“. И дѣйствительно, вся жизнь Его есть любовь къ Богу и любовь къ людямъ, слѣдовательно—жертва; а смерть была только завершительнымъ моментомъ этой жертвы. Смертію Крестною заключилось жертвоприношеніе Христово, какимъ была вся Его земная жизнь: „совершилось!“ сказалъ Спаситель, умирая на крестѣ,—жертвоприношеніе окончилось, жертва принесена!

Жертва Христова есть полное и совершенно достаточное удовлетвореніе правдѣ Божіей: жизнь І. Христа есть идеальное выраженіе чистой, совершенной любви. Въ лицѣ І. Христа человѣчество принесло въ жертву Богу то, чего оно никогда не въ состояніи дать Ему: оно дало душу свободную, чистую отъ грѣха, полную любви къ Богу. Жертва Христова удовлетворяетъ всѣмъ условіямъ истинной жертвы. Ею достигается полная, дѣйствительная сатисфакція, или понесеніе наказаній за грѣхъ. Такъ-какъ чувствительность ко грѣху и его послѣдствіямъ прямо пропорціональна степени праведности, то здѣсь впечатлительность къ страданіямъ достигаетъ крайняго предѣла, ибо святость и праведность І. Христа абсолютно совершенны (см. § 32). Въ Своей боли за грѣхъ, въ страданіяхъ за него, въ безпредѣльномъ созна-

ніи ужасовъ грѣха Іисусъ Христосъ приноситъ за людей Богу опять таки то, чего люди никогда не могутъ дать Ему. Человѣкъ въ своей жизни рѣдко склоненъ разсматривать страданія, какъ наказаніе за грѣхъ; онъ, въ естественномъ состояніи, не способенъ добровольно подчиняться страданіямъ для своего искупленія. Только Христосъ зналъ это значеніе страданій и добровольно принялъ на Себя даже смерть, какъ высшее выраженіе наказанія за грѣхъ. Въ силу Своей безконечной симпатіи или состраданія, къ людямъ І. Христосъ понесъ на Себѣ и то главное несчастіе, котораго человѣкъ не могъ понести,—сознаніе нравственнаго недостоинства, нравственной отвѣтственности предъ Богомъ. Онъ вытерпѣлъ даже и оставленіе Богомъ, удаленіе Его отъ грѣшниковъ, когда взывалъ ко Отцу на Крестѣ: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставилъ?“ (Мѳ. XXVII, 46). Въ этотъ моментъ объединенія съ человѣчествомъ Онъ съ необъятною глубиною почувствовалъ отчужденіе человѣчества отъ Бога, испыталъ на Себѣ самую тяжкую, самую страшную казнь грѣха. Изъ сказаннаго мы въ правѣ сдѣлать выводъ, что І. Христосъ понесъ вмѣсто насъ дѣйствительное наказаніе за грѣхъ, какъ Праведникъ. Жертва Христова удовлетворяетъ еще одному требованію отъ истинной жертвы: она лишена юридическаго характера. Жертва Христова была любовью, послушаніемъ Отцу,—и Голгоѳа сдѣлалась мѣстомъ, гдѣ особенно торжественно засвидѣтельствована была эта любовь предъ небомъ и предъ землею. Голгоѳа—мѣсто любви, а не юридизма: здѣсь было окончательно положено основаніе Новому Завѣту между Богомъ и человѣкомъ, котораго съ Богомъ должна была отнынѣ соединять только любовь *). Синай былъ колыбелью юридизма (Рм. V, 13, 20; VII, 13—25; 2 Кор. III, 6—7; Гал. III, IV и др.) съ его принципомъ—закономъ, Голгоѳа—смертью его и колыбелью благодати, съ ея началомъ свободной покорности

*) Къ разъясненію многосодержательнаго термина „юридизмъ“, входящаго въ употребленіе и въ русской богословской литературѣ (съ 1893 года), см. соч. „Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ“. Кіевъ 1893, стр. XV—XXX.

Богу въ духѣ и силѣ сыновней любви (Іо. 1, 18; Рм. VIII, 14—16). На Крестѣ произошло объединеніе Бога и людей не потому, чтобы Богъ усмотрѣлъ въ страданіяхъ Христа математически точное соотвѣтствіе грѣхамъ человѣческимъ, за которые страдалъ Христосъ, а потому, что эти страданія были возможнымъ выраженіемъ любви человѣка къ Богу. Такимъ понятіемъ о Жертвѣ Христовой устраняется одно изъ сильнѣйшихъ возраженій раціонализма противъ дѣйствительности или достаточности Жертвы Христовой, не устранимыхъ на почвѣ юридическаго изъясненія догмата искупленія. Юридическою точкою зрѣнія на искупленіе требуется математически-точное соотвѣтствіе, или пропорціональность между искупительными страданіями Спасителя и грѣхами человѣчества или, какъ предпочитаютъ выражаться, между *долгомъ* и *уплатою*: величина искупительной жертвы должна находиться въ полномъ соотвѣтствіи съ величиною грѣха и въ *качественномъ* (*сила* или *интенсивность* страданій), и въ *количественномъ* отношеніи (*сумма* страданій). Между тѣмъ критика Социна и его послѣдователей, особенно Ричля, выставила на видъ совершеннѣйшее отсутствіе требуемаго юридическимъ изъясненіемъ догмата соотвѣтствія. Социнъ, а за нимъ и другіе утверждаютъ, что страданія Христа съ количественной и качественной стороны не находятся въ соотвѣтствіи съ грѣховностью человѣчества и не имѣютъ искупительнаго значенія, потому что страдалъ одинъ за всѣхъ, страдалъ при томъ только нѣсколько часовъ, вообще понесъ временное наказаніе за грѣхъ, не былъ въ аду и проч. Съ юридической точки зрѣнія это возраженіе вполнѣ естественно и законно, но съ точки зрѣнія раскрываемаго здѣсь ученія объ искупленіи оно не имѣетъ никакого смысла и значенія. Въ страданіяхъ Христа Богъ цѣнитъ не самыя страданія, не боли и муки, Имъ перенесенныя, а любовь. Они получаютъ значеніе не сами по себѣ, а какъ выраженіе любви. Въ своемъ отвѣтѣ на это возраженіе юридическое (схоластическое) богословіе, для возвышенія количественной и качественной цѣнности крестныхъ страданій, обращаетъ вниманіе критики на Лице Пострадавшаго,– на то, что Страдавшій былъ Богоче-

ловѣкъ, Сынъ Божій, а потому страданія Христа имѣютъ безпредѣльную цѣнность соотвѣтственно безпредѣльному достоинству Лица Его. Въ такомъ указаніи на значеніе Личности Искупителя, конечно есть доля истины, но не вся истина. Повышая цѣнность страданій, Божественное достоинство Искупителя, какъ Сына Божія, становится причиною любви Бога къ искупленнымъ: Богъ не можетъ отвергнуть людей, за которыхъ страдалъ Его Сынъ и съ которыми такъ тѣсно соединился любовью, ибо это значило бы отвергнуть Сына, что невозможно. Богъ не можетъ не любить людей: Его Сынъ—самъ Человѣкъ.

Ученіе схоластическаго богословія о двоякомъ послушаніи (oboedientia duplex), какъ способѣ искупленія, и о преизбыточествующей заслугѣ Христовой (superabundantia meriti Christi). Обычно въ схоластическомъ богословіи ученіе о способѣ искупленія, совершеннаго І. Христомъ, представляется подъ видомъ Его послушанія Богу—Отцу. Люди для примиренія съ Богомъ должны были исполнить нарушенный и неисполненный ими законъ, или волю Божію; они обязаны были понести наказаніе за неисполненіе этой воли и подчиниться добровольно опредѣленію Божественнаго правосудія. Въ первомъ случаѣ они должны были выказать, по терминологіи общепринятой, *дѣятельное послушаніе* Богу (oboedientia activa), а въ другомъ случаѣ—*страдательное, пассивное послушаніе* (oboedientia passiva). І. Христосъ беретъ на Себя то и другое, потому что сами люди не способны ни на дѣятельное, ни на страдательное послушаніе. Онъ 1) въ полной мѣрѣ исполняетъ *за насъ* нравственный законъ и 2) несетъ на Себѣ Самомъ наказаніе за неисполненіе этого закона людьми. Ученіе это, что І. Христосъ исполнилъ Свое первосвященническое служеніе двоякимъ повиновеніемъ Богу Отцу, нѣкоторыя основанія имѣетъ въ Свящ. Писаніи (см. напр. Рм. V, 19; 1 Цар. XV, 22; Фил. II, 8; Евр. V, 8—9). Проведенный здѣсь взглядъ на сущность искупительной жертвы, или сатисфакціи, не находится однако въ противорѣчіи съ этимъ общепринятымъ ученіемъ о двоякомъ послушаніи. Истинно пріятная Богу жертва заключается въ любви, или обращеніи грѣшника къ Богу; но въ этомъ же заключается вмѣстѣ съ тѣмъ и послушаніе Богу, исполненіе той и другой стороны его. Въ любви—исполненіе дѣятельнаго послушанія Богу, исполненіе Его воли, потому что любовь есть исполненіе всего закона. Въ

любви заключается и страдательное послушаніе: несеніе наказанія связано, какъ видѣли, съ существомъ любви, какъ самоотреченія ради Бога (§ 42). Поэтому общепринятое ученіе о двоякомъ послушаніи І. Христа можетъ, пожалуй, оставаться въ силѣ и при изложенномъ взглядѣ, если бы оно не казалось нѣсколько искусственнымъ и не совсѣмъ правильнымъ въ данномъ ему видѣ. Само по себѣ различеніе двухъ моментовъ въ одномъ и томъ же дѣлѣ *послушанія*, какъ двухъ сторонъ его конечно было-бы правильно; но оно становится неправильнымъ въ обычной своей формѣ, гдѣ выдѣляется въ добродѣтели какъ будто отдѣльный ея моментъ—страданіе: страданіе, какъ мы видѣли, основано на самой природѣ добра, въ его настоящихъ условіяхъ, а добро есть только активное послушаніе волѣ Божіей. Жизнь Спасителя вся была дѣятельнымъ послушаніемъ Отцу т. е. добромъ, а потому она была и страданіемъ. Она была Жертвою. Что касается смерти, то она была внѣшнимъ выраженіемъ дѣятельнаго послушанія, смиренія: Флп. 2, 8.

Жизнь—жертва Христова есть жертва безусловно совершенная и, въ этомъ смыслѣ, безконечная. Во-первыхъ, она безусловно—совершенная любовь (добро); во-вторыхъ,—безусловно—полное и совершенное страданіе; въ третьихъ, безусловно—полное и совершенное уничтоженіе грѣха. Другими словами, она есть дѣйствительная, истинная жертва, именно такая, какая и требовалась для дѣйствительнаго уничтоженія грѣха. Отсюда слѣдуетъ, что, если истинная жертва есть жертва безконечная, то въ жертвѣ Христовой нѣтъ никакого излишка, какъ утверждается ученіемъ юридическаго богословія о такъ наз. Superabundantia meriti, но въ ней есть все, что нужно для дѣйствительной жертвы.

Разсмотрѣнное здѣсь ученіе схоластическаго богословія о двоякомъ послушаніи и преизбыткѣ заслугъ находило себѣ иногда противниковъ и въ самомъ схоластическомъ богословіи. Въ русской духовной литературѣ оно нашло себѣ неожиданнаго противника въ лицѣ арх. Черниговскаго Филарета (*Православное Догматическое Богословіе.* Черниговъ 1864, ч. 2, стр. 142—143, 147—148). Ученіе о преизбыткѣ заслугъ, по нему, „во вредъ чистому благочестію“ введено Ѳомою Аквинатомъ, а ученіе о двоякомъ послушаніи „по видамъ самообольщенія“—послѣдователями Лютера (что, конечно, ошибочно: послѣднее ученіе высказано еще Ѳомою Аквинатомъ, встрѣчается во всѣхъ русскихъ курсахъ догматики. Мнѣніе арх. Филарета не оказалось вліятельнымъ въ русскомъ богословіи).

5. Вопросъ о возможности искупленія, или объ основаніяхъ замѣстительства въ искупленіи (§ 44).

Установивши дѣйствительность, или достаточность Жертвы Христовой, богословіе должно рѣшить трудную проблему о возможности искупленія, или вмѣненія намъ Жертвы Христовой, вообще замѣненія одного лица другимъ передъ судомъ правды. Необходимость этого вызывается яснымъ смысломъ ученія объ искупленіи, по которому Невинный страдаетъ за виновныхъ (1 Пт. III, 18) и грѣшные оправдываются праведностью Христовою. Возможно-ли допустить такую замѣну *) безъ нарушенія справедливости,—перенесеніе на невиннаго наказанія за грѣхъ съ виновныхъ и обратно—оправданія съ Іисуса Христа на грѣшниковъ безъ ихъ участія въ Его заслугахъ? Несправедливость нисколько не устраняется указаніемъ схоластическаго богословія на то, что обязанность уплаты долга правосудію была добровольно принята Господомъ. Добровольное согласіе Его подчиниться волѣ Отца Небеснаго, предопредѣлившей искупленіе въ предвѣчномъ совѣтѣ Своемъ смертію Сына, нисколько не смягчаетъ несправедливость такого способа искупленія: несправедливость не дѣлается меньшею отъ того, что ей подчиняются добровольно. Перенесеніе заслугъ съ Христа на людей указанною ссылкою и вовсе не объясняется... Установить возможность искупленія на почвѣ юридическаго ученія невозможно безъ натяжекъ: возраженія противъ этого пункта ученія со стороны раціонализма въ схоластическомъ богословіи до сихъ поръ остаются неустраненными. На почвѣ юридической такое вмѣненіе невозможно безъ грубаго нарушенія справедливости: оно неизвѣстно собственно юридической области и принадлежитъ къ другой области идей и от-

---

*) Синонимы—substitutio, substitution, satisfacto vicaria poenalis, the vicarious penalty, Stellvertretung, die stellvertretende Genugthuung. Исходною точкою для правильнаго рѣшенія вопроса здѣсь служитъ у насъ понятіе а) о *формѣ сатисфакціи*, или замѣстительства въ искупленіи и б) о *сущности сатисфакціи* (*состраданіе*—въ первомъ случаѣ, согласно § 43-му и *любовь къ Богу*—во второмъ, согласно §§ 42–43).

ношеній, отрицаемыхъ юридической сотеріологіею,—къ области симпатіи, любви. Недопускаемое правомъ, такое замѣстительство обычно допускается любовью, симпатіею. Любовь именно заставляетъ однихъ страдать за другихъ; ею усваиваются нами чужія страданія и несчастія, какъ собственныя. Нѣтъ несчастія выше грѣха. И его-то именно беретъ на Себя, объятый состраданіемъ къ намъ, Христосъ. Самъ Онъ не сотворилъ грѣха, и зараза грѣха не коснулась души Его, но Онъ принялъ на Себя всѣ послѣдствія грѣха, ввергнувшаго насъ въ бездну страданія и несчастій, и наше несчастіе, заслуженное нами, пережилъ, какъ собственное, всѣмъ существомъ Своей любящей души. Онъ перечувствовалъ и пережилъ за насъ муки святой и чистой души съ ея ненавистью и отвращеніемъ ко грѣху, весь ужасъ и боль, причиняемые намъ грѣхомъ и незамѣтные намъ, сжившимся съ атмосферой грѣха, *да сбудется реченное* чрезъ пророка Исаію, который говоритъ: „Онъ взялъ на Себя наши немощи, и понесъ болѣзни (Исаіи 53, 4)“ (Мѳ. VIII, 17). Люди спокойно коснѣли во грѣхѣ, не чувствуя глубины своего паденія—и въ этомъ ихъ великое несчастіе прежде всего. И это прежде всего болью отзывается въ сострадательномъ сердцѣ Спасителя. Въ то время, какъ люди спокойно идутъ къ гибели, не сознавая и не боясь отвѣтственности за грѣхи, полное къ нимъ любви сердце Іисуса за нихъ безпокоится, страшится, испытываетъ муки суда съ живостью и силою, свойственными состраданію. Люди не простираютъ рукъ своихъ съ мольбою къ Богу о помилованіи, прощеніи—Онъ за то ходатайствуетъ за нихъ; чего не чувствуютъ и не ощущаютъ люди въ своемъ ослѣпленіи и ожесточеніи, то съ болью чувствуетъ за нихъ Спаситель,—съ такою силою и живостью, какъ бы именно Онъ былъ несчастнымъ, виновнымъ и подлежащимъ суду. Такъ Христосъ въ Своемъ святомъ состраданіи къ человѣчеству переживаетъ на Самомъ Себѣ судъ надъ человѣчествомъ, всю его судьбу, опредѣленную грѣхомъ, и въ этомъ состраданіи къ человѣчеству, сливая Себя съ нимъ, выражаетъ со всею полнотою и любовь къ человѣчеству и любовь къ Богу—Отцу. Любовь къ человѣчеству,

ибо сливаетъ съ нимъ судьбу Свою; любовь къ Богу, ибо фактически признаетъ праведнымъ судъ надъ міромъ, Его судящую волю, добровольно отдавая жизнь Свою во исполненіе этой воли Отчей: „не Моя воля, но Твоя да будетъ!“ (Лк. XXII, 42). Христосъ принимаетъ судъ Божій надъ міромъ, подчиняется ему и умираетъ на Крестѣ за грѣхи наши по опредѣленію Божественной правды, чтобы насъ избавить отъ смерти. И Онъ дѣлаетъ здѣсь то, чего не могли и не хотѣли сдѣлать сами люди. Люди еще способны на самопожертвованіе и не рѣдко страдаютъ другъ за друга въ мѣру взаимной любви своей; они могутъ болѣть душою за чужіе грѣхи. Но исчерпать умомъ и чувствомъ и пережить во всей полнотѣ и силѣ всю глубину, всю боль и ужасъ грѣха подъ силу только святѣйшему Существу: только такое Существо могло во всей полнотѣ признать грѣхъ тѣмъ, что онъ есть, и со всею живостью ощутить и признать судъ Божій надъ грѣхомъ. Только существо, знающее всю волю Божію, могло истинно и дѣйствительно признать ее и сдѣлаться, такъ сказать, святою совѣстью человѣчества, въ которой точно отражаются дѣйствія грѣха и которая переживаетъ послѣднія, какъ страданіе. Въ этомъ смыслѣ Христосъ становится объектомъ Божественнаго правосудія, гнѣва, *клятвою за насъ* (Гал. III, 13), поскольку усвоиваетъ любовью судъ надъ нами, а не въ смыслѣ юридической теоріи, гдѣ дѣло представляется совсѣмъ иначе. По смыслу юридической теоріи, Сынъ Божій, вмѣсто человѣка взявшій на Себя неизмѣримое бремя человѣческаго грѣха и возложившій на Себя добровольно эту безмѣрную тяжесть грѣха, сдѣлался буквально предметомъ безконечнаго Божественнаго гнѣва. По выраженію Меланхтона, Онъ derivavit in Se iram Dei (истощилъ на Себѣ гнѣвъ Божій); весь безмѣрный гнѣвъ Божества неизмѣримою своею тяжестью падаетъ теперь не на человѣчество, а на его Представителя и Ходатая Іисуса Христа, и въ пламени огня поядающаго Отца Своего Сынъ Божій возносится къ небу умилостивительною жертвою Божественнаго правосудія... Богъ не наказываетъ І. Христа вмѣсто насъ, но Христосъ, не-

раздѣльно слившись съ нами любовію и воплощеніемъ, Самъ *вмѣстѣ съ нами* становится и отдается подъ судъ Божій. И это именно признаніе суда Божія надъ грѣхомъ и добровольное подчиненіе ему становятся искупительною цѣною въ очахъ правосудія Божія, а не страданія сами по себѣ. Только какъ выраженіе *святой* любви Іисуса къ Богу, святому и благому, страданія Его становятся дѣйствительною жертвою, какой міръ не могъ дать Богу.

Въ такомъ представленіи искупительнаго дѣла Христова вопросъ о вмѣненіи, столь опасный для богословія на юридической почвѣ, совершенно теряетъ свой острый характеръ. Несправедливо наказывать невиннаго за виновныхъ? Да. Но такого случая здѣсь нѣтъ: никто не наказываетъ І. Христа. Онъ Самъ добровольно беретъ на Себя положенное судомъ правды наказаніе, объединивъ Себя съ нами любовью и поставивъ Себя на мѣсто осужденнаго человѣчества. Было-бы несправедливо наказать мать за преступнаго сына, пожелавшую избавить его отъ кары своимъ страданіемъ, а того отпустить. Но если она захочетъ раздѣлить участь сына и пойдетъ съ нимъ на каторгу, кто можетъ запретить ей это, какъ дѣло несправедливое, или дурное? Тутъ никакая справедливость не страдаетъ. Конечно, подвигъ сострадательной матери не измѣнитъ рѣшенія человѣческаго суда и участи сына. Но подвигъ Іисуса Христа, пріобщившаго всего Себя намъ и соединившагося всецѣло съ несчастнымъ человѣческимъ родомъ, наоборотъ измѣняетъ положеніе послѣдняго. И правда здѣсь другая, и Ходатай— не человѣкъ (посл. къ Евр.). Такимъ образомъ, не надъ Іисусомъ, а надъ человѣчествомъ именно остается во всей своей силѣ судъ Божій и тогда, когда Онъ беретъ на Себя бремя грѣха его и страдаетъ за него. Христосъ страдаетъ *за* людей, но не *отдѣльно* отъ людей, а *вмѣстѣ* съ ними, какъ ихъ Представитель. Какъ истинный нашъ представитель Онъ дѣлаетъ то, что обязаны дѣлать всѣ люди *вмѣстѣ* съ Нимъ, въ силу единенія съ Нимъ. Бремя Креста, на которомъ убивается нашъ грѣхъ, есть общее бремя Его и наше, но на долю Его въ этомъ бремени приходится почти все, и Ему приходится, какъ видѣли, почти

одному нести Крестъ Свой Голгоѳскій, котораго не могли понести люди. Онъ страдалъ *за*, или *вмѣсто* (αντι) насъ въ томъ смыслѣ, что дѣйствительно взялъ изъ общаго бремени такую часть, какой не могли понести люди. Но Его страданіе было *со-страданіемъ* (*Mitleiden*), и Самъ Онъ не только Страдалецъ, но *Сострадалецъ* (*Mitleider*) нашъ, а потому по прежнему Спаситель нашъ хочетъ, что бы мы, сколько можемъ, подобно Симону Киринейскому (Мѳ. XXVII, 32) несеніемъ своихъ маленькихъ частей въ общемъ Крестѣ раздѣлили со Христомъ бремя Его... *) Итакъ въ силу понятія о самой *формѣ*, или *характерѣ* сатисфакціи, какъ страданія, а не отдѣльнаго страданія, люди не устраняются отъ сатисфакціи и сами участвуютъ въ ней. А въ такомъ случаѣ сама собою устраняется трудность рѣшенія вопроса о вмѣненіи, естественная на юридической почвѣ. Выходитъ, что мы не стоимъ въ сторонѣ отъ искупленія, а сами участвуемъ въ немъ. И изъ понятія о любви, или сердечномъ обращеніи грѣшника къ Богу (раскаяніи), какъ *сущности сатисфакціи*, слѣдуетъ тотъ же самый выводъ. Мы не устраняемся отъ участія въ искупленіи. Если бы сатисфакція заключалась въ какомъ-нибудь внѣшнемъ и матеріальномъ наказаніи, то устраненіе наше было-бы возможно: страдать за насъ можно другому, какъ можно одному платить денежные долги другого; но если сатисфакція есть внутренній нравственный процессъ, то освободить насъ отъ него и выполнить его другому за насъ невозможно: любить Бога и каяться мы должны сами.

Одна аналогія изъ общественной жизни прекрасно можетъ пояснить высказанный здѣсь взглядъ на замѣстительство въ искупленіи. Такую аналогію съ искупительными страданіями І. Христа за людей представляетъ явленіе, по-

*) Такой способъ, или *форма сатисфакціи* предполагается въ слѣд. церковной пѣсни изъ богослуженія страстной седмицы въ Великій Пятокъ: „Днесь Іуда оставляетъ Учителя и пріемлетъ діавола, отпадаетъ свѣтъ омраченный; но намъ возсія Страдавый за міръ, къ Нему же возопіемъ: пострадавый и **Сострадавый человѣкомъ** Господи, слава Тебѣ!“ (Антиф. 4-й, гл. 5-й).

стоянно наблюдаемое въ человѣческомъ обществѣ и проходящее черезо всю человѣческую исторію. Здѣсь всегда лучшіе люди, въ особенности исполненные любви къ людямъ, страдаютъ за худшихъ и своими трудами и страданіями обезпечиваютъ общее благо, которымъ пользуются даромъ и дурные, безъ участія съ своей стороны въ ихъ трудахъ по созиданію этого блага. Лучшее меньшинство всегда страдаетъ за худшее большинство. Всѣ блага цивилизаціи: наука, искусство, промышленность, общественная и политическая жизнь и пр., чѣмъ мы спокойно теперь пользуемся, въ свое время были политы слезами и даже кровью людей, куплены цѣною непомѣрныхъ трудовъ, страданій и даже многихъ жизней. Что можетъ быть проще, безобиднѣе, напр., пароходства, книгопечатанія, оспопрививанія и т. п.? Однако изобрѣтатели всего этого (Гутенбергъ, Фультонъ, Дженнеръ и имъ под.) въ свое время принесли значительную дань человѣческой зависти, враждѣ, невѣжеству, особенно рутинѣ прежде, чѣмъ ихъ благодѣтельныя открытія нашли общее признаніе. Еще въ большей силѣ это явленіе наблюдается въ области идей, въ области знанія. Говорятъ, государства созидаются на крови людей; но поле человѣческаго знанія разширяется точно также упорной и тяжелой войной свѣта съ тьмой невѣжества, и рутины. Нѣтъ теперь почти ни одной элементарной истины въ наукѣ или философіи, которая въ свое время не имѣла бы своихъ мучениковъ. Достаточно напомнить имена: Колумба, Галилея, Сократа, Бруно, Рожера, Бекона, Гюйгенса, Лавуазье и имъ же имя легіонъ... Каждая наука имѣетъ своихъ мучениковъ, даже— химія: „можно было-бы насчитать еще много именъ для нашего списка мучениковъ химіи“, заключаетъ авторъ обзоръ свой „мучениковъ науки“ въ этой скромной отрасли знанія, незатрогивающей, повидимому, жизненныхъ интересовъ человѣчества! (*Тисандье* „Мученики науки“, СПБ. 1891, стр. 147). Но всякая свѣжая и плодотворная идея всегда сталкивается съ рутиною, и чѣмъ выше ея значеніе и цѣнность, тѣмъ враждебнѣе встрѣчается она въ соотвѣтственной средѣ. Гейне удачно формулировалъ эту великую истину: überall,

wo ein grosser Geist seine Gedanken ausspricht, ist Golgotha („всякая великая мысль имѣетъ свою Голгоѳу“...). Обобщая разсматриваемое явленіе, можно возвести его въ законъ человѣческаго прогресса и формулировать такимъ образомъ: чѣмъ выше, важнѣе новая идея, чѣмъ больше блага доставляетъ какое-нибудь изобрѣтеніе, или идея, тѣмъ больше она имѣетъ мучениковъ, тѣмъ больше жертвъ она требуетъ. Отсюда понятны страданія великихъ людей въ исторіи. На нихъ оправдывается въ извѣстномъ смыслѣ евангельское изреченіе: „кому много дано, съ того много и взыскивается“. Галилею, Бекону и проч. великимъ ученымъ дано было многое въ области мысли, въ области знанія, и за это они именно страдали. Ихъ страданіями куплены блага науки, цивилизаціи. Есть иная, болѣе высокая область жизни, религіозно-нравственная, гдѣ великія пріобрѣтенія для человѣчества покупались тоже великою цѣною великихъ тружениковъ—созидателей духовнаго блага человѣчества. Надъ созиданіемъ этого блага трудились мудрецы, основатели религій, руководители общественной жизни и т. д. Величайшее благо искупленія отъ зла могло быть пріобрѣтено цѣною величайшихъ страданій. Сдѣланные людьми вклады въ сокровищницу этого блага незначительны; незначительны и жертвы по сравненію съ тѣмъ, что дано здѣсь было сдѣлать истинному Искупителю человѣчества. Онъ понесъ на Себѣ безпримѣрное и никому непосильное бремя созиданія духовнаго и вѣчнаго блага искупленія для всего человѣчества. І. Христу дано было пострадать за грѣхи міра, потому что Онъ пришелъ для искупленія отъ грѣха. Исполненный любовью, состраданіемъ къ людямъ, и способный по Своей безгрѣшности болѣе людей сознать глубину человѣческаго несчастья, І. Христосъ, въ отличіе отъ людей, пришелъ доставить такое необъятное благо, какого не могъ и не можетъ дать никто: обновить человѣческую природу, уничтожить зло, измѣнить отношеніе человѣка къ Богу. Ясно отсюда, что страданія І. Христа должны были по своей безпредѣльности соотвѣтствовать безпредѣльности Его идеи. І. Христосъ естественно страдаетъ болѣе, чѣмъ это поло-

жено даже для всѣхъ великихъ людей. Проводимъ сравненіе еще дальше. Когда Гутенбергъ изобрѣталъ печатный станокъ, трудился многіе годы надъ этимъ изобрѣтеніемъ и, наконецъ, достигъ своей цѣли, то онъ въ буквальномъ смыслѣ совершилъ трудъ *за людей*, *вмѣсто людей*, достигъ того, чего всѣ другіе не сдѣлали и не могли сдѣлать; такимъ образомъ трудъ его не имѣлъ характера *содѣйствія*, сотрудничества. Но когда Платонъ, Сократъ и др. открывали въ области знанія великія идеи, или такія же идеи путемъ трудовъ, усилій открываютъ великіе ученые, то труды, которые они несутъ, исполняются не только за людей, вмѣсто людей съ цѣлью устранить ихъ отъ этой работы, но *въ пользу*, *на благо*, для поощренія и содѣйствія прочимъ людямъ. Для того и трудятся великіе ученые и мыслители, чтобы открыть пути къ истинѣ, знанію другимъ людямъ. Выполняя работу въ области научной за другихъ, они вмѣстѣ съ тѣмъ облегчаютъ эту работу другимъ людямъ. Поэтому ихъ труды, ихъ страданія *за* (ἀντί) людей имѣютъ значеніе вмѣстѣ съ тѣмъ *содѣйствія* людямъ, *сотрудничества*, *сострадания* (ὑπέρ). Такое же двустороннее значеніе имѣютъ и страданія І. Христа. Несомнѣнно, І. Христосъ выполняетъ такое дѣло, которое не могутъ исполнить люди, страдаетъ *за*, *вмѣсто людей* (ἀντί); но вмѣстѣ съ тѣмъ, такъ-какъ дѣло Его носитъ не внѣшній характеръ, а духовный, нравственный, Онъ страдаетъ *вмѣстѣ съ людьми*, работаетъ, трудится вмѣстѣ съ ними и облегчаетъ имъ то дѣло, надъ которымъ они должны сами трудиться. Своими страданіями І. Христосъ не избавляетъ насъ отъ необходимости намъ самимъ страданіями довершать и осуществлять облегченное Имъ дѣло искупленія, очищенія отъ грѣха. Необходимо личное участіе каждаго въ искупленіи и повтореніе въ такой или иной формѣ всемірной Голгоѳской Жертвы въ каждомъ послѣдователѣ Христовомъ, сораспятіе Христу, несеніе съ Нимъ и при Его помощи общаго ига Креста, подъятаго, но не снятаго Христомъ съ человѣчества: это иго—Его и иго человѣчества въ одно и тоже время.

6. Плоды Жертвы Христовой (§ 45).

Крестъ Христовъ имѣетъ значеніе средоточія всего искупительнаго дѣла Христова, служитъ выраженіемъ его существа и вѣнцемъ его. Въ немъ, какъ центрѣ, объединяются и получаютъ полную силу и завершеніе всѣ неизчислимыя стороны необъятнаго дѣла любви Божіей къ намъ въ воплощеніи Сына Божія и Его жизни на землѣ. На крестѣ Богъ примиряется съ грѣшнымъ человѣчествомъ: любви Божіей приносится здѣсь человѣчествомъ въ лицѣ его Представителя полное удовлетвореніе, совершеннѣйшая Жертва, жертва безконечной любви къ Богу и безусловной ненависти ко грѣху (сторона *объективная*). На крестѣ сходятся воедино всѣ блага *субъективной* стороны искупленія, объединяемыя въ раскаяніи, или обращеніи человѣка къ Богу. Все, необходимое для раскаянія, дается крестомъ Христовымъ. Увѣренность въ прощеніи и любви Божіей, необходимая для раскаянія, питается созерцаніемъ нагляднаго доказательства любви Бога къ людямъ, непощадившей для нихъ Сына (Іо. III, 16); чувство виновности возвышается и голосъ совѣсти оживляется отнынѣ созерцаніемъ столь грознаго осужденія грѣха на Голгоѳѣ. На Голгоѳѣ устраняются всѣ препятствія для любви человѣческой къ Богу въ человѣческомъ сердцѣ и умѣ. Изгоняется изъ сердца страхъ, мѣшающій любви, порожденный жизнью въ отчужденіи отъ Бога (1 Іо. IV, 18); разрушаются всѣ ложныя понятія о благѣ и жизни, о счастіи и страданіи,—всѣ порожденія омраченнаго грѣхомъ ума, уничтожающія цѣлебное дѣйствіе обрѣтеннаго благостью Божіей врачевства грѣха въ его неизбѣжныхъ слѣдствіяхъ страданіи и смерти. На Голгоѳѣ, гдѣ страдало Само Добро, открывается міру тайна страданія, его внутренняя неразрывная связь съ добромъ, его высокій смыслъ, и примиряются съ нимъ разумъ и сердце человѣческое; здѣсь явно возвѣщается міру, что добро на землѣ есть крестъ, и крестъ есть добро. Отнынѣ всякая истинная любовь ко Христу преобразуется въ истинныхъ послѣдователяхъ Его въ сознательную рѣшимость нести крестъ вслѣдъ за всемірнымъ Крестомъ Голгоѳ-

скимъ. Идея добра, какъ креста, даваемая уже вмѣстѣ съ самою любовью ко Христу, только у подножія Креста созрѣваетъ въ могучее разумное убѣжденіе, сдвинувшее міръ съ его прежнихъ устоевъ. Но особенное значеніе въ ряду другихъ спасительныхъ событій явленія Бога во плоти на землю крестъ получаетъ въ связи съ тѣмъ, что за нимъ послѣдовало. За нимъ послѣдовали: воскресеніе, за воскресеніемъ—вознесеніе, за вознесеніемъ—сошествіе Св. Духа и основаніе Церкви, а за сими послѣдуетъ второе пришествіе Христово. Посему-то именно отрицаніе дѣйствительности крестной смерти, какъ это видимъ, напр., въ докетической ереси, было-бы равносильно отрицанію всего искупленія, или спасенія людей. „Если крестъ—мечта“, пишетъ *св. Кириллъ Іерусалимскій* противъ докетовъ, „то мечта и воскресеніе. *Аще же Христосъ не возста, еще мы во грѣсѣхъ нашихъ* (1 Кор. 15, 17). Если крестъ—мечта, то мечта и вознесеніе. А если вознесеніе—мечта, то мечта и второе пришествіе, —и все уже несостоятельно“. Наконецъ, въ тѣсной связи съ однажды принесенною за насъ кровавою Голгоѳскою Жертвою (Евр. X, 14) находится непрерывно приносимая за всѣхъ въ Церкви Безкровная Жертва великаго таинства Евхаристіи, необходимаго для нашего спасенія (Евр. XIII, 10; 1 Кор. X, 18—21), ибо въ немъ осуществляется съ наибольшею полнотою цѣль всего искупленія и выражается его существо.

Уничиженный и умаленный на Голгоѳѣ „паче всѣхъ сыновъ человѣческихъ“ Христосъ сталъ славою учениковъ, славою человѣчества; слово о Крестѣ (1 Кор. 1, 18-31)—могучимъ орудіемъ, перевернувшимъ весь міръ, всю человѣческую исторію, а самый Крестъ новымъ древомъ жизни вѣчной. Только у корня этого Древа отнынѣ возникаетъ и крѣпнетъ въ душѣ нашей истинная жизнь, и никто не можетъ жить, не питаясь плодами его.

Существо искупленія въ возстановленіи общенія между Богомъ и человѣкомъ; въ Евхаристіи вѣрующій вступаетъ въ ближайшее и полное, духовно-тѣлесное общеніе съ Божествомъ въ лицѣ Господа нашего Іисуса Христа, становясь,

по выраженію *св. Кирилла Іерусалимскаго* и *св. Аѳанасія Великаго*, Его „сотѣлесникомъ“ (Іо. VI, 56, ср. XVII, 23). Чрезъ это общеніе со Христомъ вѣрующій пріобщается всѣмъ благамъ совершеннаго Имъ дѣла искупленія, каковы, *во-первыхъ*, жизнь вѣчная, или славное воскресеніе, т. е. истинная жизнь, или жизнь въ собственномъ смыслѣ, по скольку вводится чрезъ пріобщеніе Тѣла и Крови Христовыхъ въ нашъ тлѣнный организмъ, разрушаемый, какъ ядомъ, „силою грѣха“ и „жаломъ грѣха“ (1 Кор. XV, 55—56), новый начатокъ жизни, противоядіе грѣху, и къ организму ветхаго Адама прививается жизнь Новаго Адама подобно тому, какъ къ дикому дереву прививаются соки другой лучшей породы искуснымъ садоводомъ (Іо. VI, 53—55, 57). Вообще, именно чрезъ Евхаристію въ особенности и по преимуществу вѣрующіе во Христа получаютъ возможность содѣлаться дѣйствительными вѣтвями истинной виноградной лозы своей, насажденной Отцемъ Небеснымъ, пребывая на которой они „приносятъ много плода“, и безъ Которой „не могутъ дѣлать ничего“ и засыхаютъ для духовной жизни подобно сухимъ вѣтвямъ дерева (Іо. XV, 1—7). *Во-вторыхъ*, въ Евхаристической Безкровной Жертвѣ подается примиреніе человѣка съ Богомъ, прощеніе грѣховъ его, и так. образомъ получаетъ въ ней свое завершеніе и достигаетъ своей цѣли Жертва Голгоѳская, на которой она основана. Это достигается слѣдующимъ образомъ: а) чрезъ тѣсное соединеніе со Христомъ, разсматриваемое въ самомъ себѣ. Оно дѣлаетъ насъ причастниками безконечныхъ благъ тайны воплощенія Сына Божія и прежде всего блага примиренія, осуществляемаго уже самымъ воплощеніемъ Сына Божія: въ Іисусѣ Христѣ, Богочеловѣкѣ, Возлюбленномъ Сынѣ Отца, въ Которомъ все Его благоволеніе, мы становимся близки къ Богу вслѣдствіе нераздѣльнаго своего соединенія со Христомъ, пріобщаясь и благоволенію къ Нему Отца Небеснаго. б) Оправданіе, или примиреніе, составляющее цѣль Голгоѳской Жертвы, осуществляется въ Евхаристической Жертвѣ уже и потому самому, что чрезъ соединеніе свое со Христомъ, Агнцемъ Божіимъ, Жертвою Голгоѳскою, мы, т. е. каждый въ отдѣльности, достойно пріобщаясь св. Таинъ, становимся *не только чрезъ вѣру, но и самымъ дѣломъ участниками этой Всемірной Жертвы* и усвояемъ себѣ ея плоды, или плоды искупленія. Такъ какъ въ Евхаристіи возносится Тотъ же самый Агнецъ Божій, Какой былъ однажды принесенъ за всѣхъ на Голгоѳѣ, то, входя въ нераздѣльное и дѣйствительное общеніе

съ Нимъ въ Евхаристіи, мы во Христѣ и сами становимся дѣйствительною умилостивительною жертвою Богу, приносимою Самимъ Христомъ и со Христомъ, Который въ одно и тоже время есть и священникъ, и сама жертва. Здѣсь именно скрывается великое искупительное значеніе таинства Евхаристіи, безъ котораго крестное жертвоприношеніе не былобы закончено: въ Евхаристіи совершается дѣйствительное усвоеніе ея плодовъ каждымъ вѣрующимъ. Здѣсь же лежитъ разрѣшеніе всѣхъ наиболѣе важныхъ возраженій противъ догмата искупленія, возбуждаемыхъ раціоналистами, напр., Социномъ, какъ возраженіе его противъ возможности искупленія вслѣдствіе именно невозможности перенесенія заслугъ съ одного на другого безъ нарушенія справедливости. Тайна Евхаристіи говоритъ намъ, что это усвоеніе заслугъ искупительныхъ совершается *фактически*, а *не юридически*, т. е. чрезъ дѣйствительное, богодарованное намъ участіе въ Жертвѣ Христовой.

7. Библейскія основанія ученія объ искупленіи (§ 46).

Изложенное здѣсь ученіе объ искупленіи сполна основывается на Св. Писаніи, и въ этомъ его сила и достоинство. Можно минуя Св. Писаніе представить множество какихъ угодно взглядовъ на догматъ искупленія, но важно, чтобы богословское мнѣніе основывалось на Божественномъ откровеніи, на данныхъ Св. Писанія. Вѣдь и у философовъ новаго времени не отвергается христіанскій догматъ искупленія (трактаты о немъ находятся у Гегеля, Шопенгауэра, Канта и др.); но они излагаютъ не христіанское ученіе объ искупленіи, а собственные свои выводы изъ философіи, которыми освѣщаютъ христіанскій догматъ. Поэтому ученіе объ искупленіи должно имѣть не философскую какую-нибудь основу, а исключительно библейскую. *) Отсюда хотя-бы

*) Встъ образчики философскихъ и иныхъ концепцій христіанскаго догмата искупленія внѣ библейской основы. Раціоналисты видятъ въ смерти І. Христа простую мученическую кончину, которою увѣнчиваются обыкновенно жизнь и дѣятельность всѣхъ великихъ людей. Страданіемъ и смертью за Свое ученіе І. Христосъ на Самомъ Себѣ показалъ примѣръ самоотверженія, служенія

краткое изложеніе ученія Св. Писанія и прежде всего Самого І. Христа объ искупленіи является необходимостью тѣмъ болѣе, что раціонализмъ (особенно въ богословской школѣ Ричля) отрицаетъ для представленнаго ученія объ искупленіи всякія основанія въ Библіи путемъ искусственнаго перетолкованія ея текста.

1. Ученіе Іисуса Христа о Себѣ, какъ объ искупительной Жертвѣ. Важнѣе всего для насъ знать, какъ Самъ І. Христосъ смотрѣлъ на Свою страдальческую судьбу и особенно на значеніе Своей крестной смерти, которую Онъ предвидѣлъ и предсказалъ: (Мѳ. XVI, 21; XVII, 12 ср. Мр. IX, 12; Мѳ. VII, 22—23; XX, 7—19 ср. Мр. X, 32—34; Іо. III, 14; XII, 32; XIV, 29 и др.). Господь не считалъ страданій и смерти, предстоявшихъ Ему, дѣломъ въ Его жизни случайнымъ, ненужнымъ, напротивъ—страданія и смерть, по Его ученію, входили въ планъ Его искупительной дѣятельности въ качествѣ важнѣйшей центральной его части. Смерть за людей была по ученію І. Христа предопредѣленіемъ Божества, и, умирая за людей, Онъ исполнялъ только волю Отца,—пилъ чашу, которую далъ Ему пить Отецъ Его. Поэтому, чтобы ученики не соблазнились Его позорною смертью, І. Христосъ часто различнымъ образомъ по различнымъ поводамъ предсказывалъ

добру и дѣломъ оправдалъ слово. По воззрѣнію Гуго Гроція и Михаэлиса крестная смерть І. Христа имѣетъ значеніе смертной казни, совершаемой надъ преступниками для устрашенія другихъ. Она была примѣрнымъ наказаніемъ Божественнаго правосудія за грѣхи, указаніемъ того, чего заслуживаетъ грѣшный человѣкъ. Если Богъ наказываетъ такъ невиннаго, то какая кара Божественнаго правосудія ожидаетъ грѣшниковъ? По другимъ І. Христосъ умеръ въ угоду іудейскому и языческому предразсудку, что Богъ требуетъ жертвъ и что безъ этого нельзя угодить Ему; умеръ, дѣлая видъ и заставляя людей думать, что этимъ приноситъ жертву Богу, въ удовлетвореніе правдѣ Его, и въ воспоминаніе единой Голгоѳской жертвы установляетъ постоянную жертву—Евхаристію. Безъ этой уступки народнымъ предразсудкамъ ученіе Христа не было-бы принято: такъ развита была во время Христа страсть къ религіознымъ жертвоприношеніямъ. Другіе думаютъ, напротивъ, что Христосъ смертію Своею хотѣлъ не поощрять этотъ вкусъ, а уничтожить, положить ему конецъ принесеніемъ одной разъ на всегда жертвы и т. п. (См. образцы различныхъ объясненій искупленія въ соч. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ*, стр. 51—73).

Свои страданія и смерть напередъ Своимъ ученикамъ съ большою подробностью. Онъ говорилъ, что Ему должно (δεῖ) пострадать, умереть и въ третій день воскреснуть, что это предсказано всѣми пророками ветхаго завѣта и что надлежитъ исполниться всему, писанному о Немъ пророками. Итакъ, Онъ добровольно шелъ на страданія и смерть. Больше того, Онъ видѣлъ въ крестной смерти вѣнецъ Своего дѣла, главную цѣль, съ которою выполнялось все Его дѣло. Онъ приписывалъ большое значеніе Своей смерти. Такъ, Онъ говорилъ открыто всѣмъ іудеямъ: „когда я буду вознесенъ отъ земли, то всѣхъ привлеку къ Себѣ“, или: „когда вознесете Сына человѣческаго, то узнаете, что это Я“ (Мессія). Спасеніе людей Онъ пріурочивалъ именно къ крестной смерти, окончательное осуществленіе Своей цѣли связывалъ съ нею именно: „Такъ Богъ возлюбилъ міръ, что Сына Своего Единороднаго отдалъ, чтобы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“. Въ частности, о значеніи крестной смерти І. Христосъ выражался по разнымъ случаямъ различно. Онъ говорилъ, напр., что Онъ отдастъ Свою жизнь *за жизнь міра* (Іо. VI, 51). Болѣе всего Онъ выражалъ мысль Свою въ этихъ случаяхъ изреченіями общаго, широкаго и неопредѣленнаго смысла: „отдать душу въ искупленіе за людей“, „умереть за людей“ (Іо. X, 15) и т. п. Эти изреченія имѣютъ широкій смыслъ, а поэтому надо установить, въ какомъ смыслѣ умеръ и страдалъ І. Христосъ за людей? Для этого обратимся къ нѣкоторымъ важнѣйшимъ мѣстамъ изъ Его ученія о крестной смерти.

1. *Сынъ человѣческій не для того пришелъ, что-бы Ему служили, но что-бы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ* (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) —Мѳ. XX, 28, ср. Мр. X, 45. Вся сила даннаго мѣста заключается въ словѣ λύτρον въ соединеніи съ ἀντὶ. *).

---

*) Синонимы для λύτρον—ἀντίλυτρον (Тим. II, 6), ἀπολύτρωσις (Еф I, 7), ἀγόρασις, ἐξαγόρασις; redemptio; Erlosung. Losegeld, sühnung; Rancom, Redemption, Atonement (англ.) rancon, rachat (франц.); כֹּפֶר коферъ (евр.).

Слово λύτρον (*выкупъ*) есть переводъ еврейскаго כפר *кофер* и обозначаетъ: 1) выкупную плату за первенцевъ, которые по закону посвящались на служеніе Богу и освобождались отъ этого за деньги въ кассу храму (Числъ XVIII, 15—16); 2) выкупную цѣну военноплѣнныхъ и рабовъ (Лев. XIX, 20; XXV, 51 ср. 1 Кор. VI, 20; VII, 23); *) 3) штрафъ, или выкупную цѣну преступника, обязаннаго нести по закону за преступленіе наказаніе и даже иногда смерть; λύτρον или извѣстный денежный взносъ, размѣры котораго точно опредѣлялись на каждый случай въ законѣ, освобождалъ отъ наказанія (Исх. XXI, 30; Числъ XXX, 31—32; кн. Пртч. VI, 30—35; XIII, 8; Псал. XLVIII, 8—9) наконецъ 4)—умилостивительную жертву за грѣхи (=ἐξιλασμός въ перев. LXX: Псал. 48, 8—9) **) И такъ, I. Христосъ Своею смертью далъ выкупъ за насъ (ἀντί=вмѣсто). Мы обязаны были нести въ видѣ наказанія за свои грѣхи смерть; но Его смерть явилась выкупною платою, или средствомъ для освобожденія насъ отъ смерти, какъ наказанія за грѣхъ (согласно 3-му значенію λύτρον).

2. Въ словахъ установленія таинства Евхаристіи яснѣе раскрывается значеніе Крестной смерти Христовой, какъ средства прощенія грѣховъ, и содержится указаніе на ея жертвенное значеніе (Мѳ. XXVI, 26—28; Мр. XIV, 22—24; Лк. XXII, 17—20; 1 Кор. XI, 23—25; ὑπὲρ ὑμῶν—„за васъ“, περὶ πολλῶν—„за многихъ“....). Здѣсь Крестная смерть сопоставляется съ ветхозавѣтною жертвою словами: „это есть кровь Моя Новаго завѣта“, именно съ т. наз. *жертвою завѣта*, которую Моисей принесъ за народъ во время заключенія союза съ Богомъ при горѣ Синаѣ (Исх. XXIV, 3—8, ср. Евр. IX, 18—23). Здѣсь (ст. 8) читаемъ: „и взялъ Моисей крови и окропилъ народъ, говоря:

---

*) Въ этомъ случаѣ כפר евр. *искуплять*=ἀγοράζω, גאל, что особенно видно изъ сличенія прор. Ис. XLIII, 3—4, ср. Іер. XXXI, 11.

**) *E. Cremer* Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi. Gütersloh 1892, p. p. 85—86.

„вотъ кровь завѣта, который Господь заключилъ съ вами о всѣхъ словахъ сихъ“. Ветхозавѣтной жертвенной крови тельцовъ І. Христосъ противопоставляетъ кровь Свою Новаго Завѣта, или новаго союза съ Богомъ, и усвояетъ смерти Своей значеніе жертвы.

3. Схваченный въ Геѳсиманскомъ саду шайкой архіерейскихъ служителей, І. Христосъ сказалъ:... „должно исполниться на Мнѣ и сему написанному: *и къ злодѣямъ причтенъ будетъ* (Ис. 53, 12). Ибо то, что о Мнѣ, приходитъ къ концу“ (Лук. XXII, 37). Іисусъ Христосъ относитъ къ Самому Себѣ пророчество Исаіи (гл. 53) о „мужѣ скорбей“, Мессіи, страждущемъ за грѣхи наши и страданіями Своими пріобрѣтающемъ намъ спасеніе (ст. 4—6). Страданію и смерти „раба Іеговы“ приписывается въ пророчествѣ прямо значеніе умилостивительной жертвы, *жертвы повинности* אשם *ашам*, одного изъ видовъ искупительной жертвы въ ветхомъ завѣтѣ (ст. 10), а Самъ Онъ сравнивается съ агнцемъ, ведомымъ на жертвенное закланіе (ст. 7). Господь возложилъ на Него грѣхи наши *и Онъ понесъ грѣхи многихъ* (*вегу хет раббім наса*: ст. 12, ср. 10—11, ср. въ словахъ установленія Евхаристіи Мѳ. XXVI, 28 περὶ πολλῶν). Такимъ образомъ сближеніемъ съ прор. Ис. LIII въ Лук. XXII, 37 и Мѳ. XXVI, 28 проводится взглядъ на Крестную смерть Христову, какъ на *жертву повинности*.

4. Крестная смерть сближается, наконецъ, съ жертвой пасхальной, а Самъ І. Христосъ—съ Пасхальнымъ Агнцемъ въ словахъ Іоанна Крестителя о Немъ; „се Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра!“ (Іо. I, 29). Спаситель не отмѣнилъ сказаннаго о Немъ Предтечею, напротивъ обстоятельства и время установленія таинства Евхаристіи заставляютъ думать, что Спаситель сближалъ въ словахъ установленія смерть Свою не только съ *жертвою завѣта*, но и еще съ *жертвою пасхальною*. Это было наканунѣ еврейскаго праздника пасхи, когда сознаніе всѣхъ вѣрующихъ іудеевъ, а въ томъ числѣ и учениковъ всецѣло было поглощено мыслью о наступающемъ праздникѣ,—болѣе того,—тогда, когда Самъ Іисусъ Христосъ совершалъ ее со Своими учениками, по обстоятельствамъ—ранѣе другихъ однимъ днемъ.

I. Христосъ, какъ видимъ, освѣщаетъ свою крестную смерть идеею ветхозавѣтной жертвы. Въ понятіе жертвы входитъ понятіе замѣны жертвою самого приносящаго (идея о такъ назыв. *представительствѣ*, или *замѣстительствѣ*): жертвенное животное какъ бы беретъ на себя грѣхи приносящаго и несетъ за него смерть; ветхозавѣтная жертва имѣетъ, такимъ образомъ, значеніе удовлетворенія Божественной правдѣ, замѣстительной сатисфакціи. Такое же значеніе имѣетъ и жертва I. Христа, понесшаго страданія и смерть за грѣхи міра. I. Христосъ, какъ говоритъ Онъ Самъ, пришелъ отдать душу Свою въ избавленіе за многихъ (ἀντί πολλῶν=*вмѣсто* Мѳ. XX, 28). Онъ пострадалъ *за* насъ, *вмѣсто* насъ. Жизнь Его имѣетъ значеніе замѣны нашей жизни, которую мы должны были бы отдать за свои грѣхи (Для объясненія этого мѣста ср. Мр. VIII, 36—37, гдѣ ἀντάλλαγμα *обмѣнъ*, *замѣна*=λύτρον *выкупъ*).

Ветхозавѣтная пасха, какъ прообразъ Новозавѣтной пасхи Христовой. Пасха первый въ ряду изъ трехъ главнѣйшихъ еврейскихъ праздниковъ, посвященныхъ воспоминанію величайшихъ событій въ исторіи Израиля и спасенія рода человѣческаго. Въ то время какъ Пятидесятница служила напоминаніемъ о синайскомъ законодательствѣ, а праздникъ кущей—о вступленіи евреевъ въ землю обѣтованную, пасха назначалась въ благодарное воспоминаніе о чудесномъ освобожденіи евреевъ отъ Египетскаго рабства и отъ избіенія первенцевъ ангеломъ—истребителемъ, проходившимъ мимо домовъ еврейскихъ съ дверями, помазанными кровію агнцевъ. На такое значеніе праздника указываетъ уже и названіе его *песах* (евр.), πασχα (по греч. и арамейски), отъ еврейскаго глагола פסח *пасах*, *проходить мимо съ пощадою*, *миновать*, *щадить*. (Гезен.) Пасха называется еще также *праздникомъ опрѣсноковъ*, потому что съ пасхою нельзя было ѣсть ничего кваснаго, и семь дней ѣли съ нею опрѣсноки (Вт. XVI, 3—4). Праздникъ пасхи продолжался семь дней съ вечера или конца 14 нисана, или авива, въ которомъ евреи вышли изъ Египта, и до вечера 21 нисана (перваго мѣсяца въ году). Первый день праздника (15-е нисана) и послѣдній день 21 числа были преимущественно святыми днями съ опредѣленнымъ богослуженіемъ и освобожденіемъ отъ работъ, хотя и прочіе дни отличались отъ

будничныхъ усиленными жертвоприношеніями разнаго рода за народъ. Но особеннаго вниманія заслуживаютъ канунъ, или предпразднество пасхи и, отчасти, 16-е число, второй день праздника. *Пасхальная вечеря* составляетъ начало, или преддверіе праздника и она-то именно въ особенности съ обрядами, сопровождавшими священную трапезу, или вкушеніе пасхальнаго Агнца въ отдѣльныхъ домахъ или семьяхъ, служила живымъ напоминаніемъ Израилю о благодѣяніи Божіемъ. „Это—ночь бдѣнія Господу за изведеніе ихъизъ земли Египетской, эта самая ночь—бдѣніе Господу у всѣхъ сыновъ Израилевыхъ въ роды ихъ“. (Исх. XII, 42).

Еще 10-го нисана повелѣвалось евреямъ, каждому дому или семьѣ, избрать и отдѣлить отъ другихъ однолѣтняго, безпорочнаго, мужескаго пола агнца изъ овецъ или козъ въ жертву пасхальную и беречь до 14 нисана на закланіе (Исх. XII, 3 ff.). Въ этотъ день по сигналу съ храма, какимъ былъ троекратный трубный звукъ „между вечерами“ *бен гаарбаім*, т. е. „вечеромъ по захожденіи солнца“ (Исх. XII, 6; Лев. XXIII, 5; Числ. IX, 3; Втор. XVI, 6), между 3 и 6 часомъ, а по другимъ между 6—7 отъ захожденія солнца до наступленія темноты,—всѣ главы семействъ, по закону прибывшихъ для праздника въ Іерусалимъ, спѣшили со своими агнцами во дворы храма, гдѣ или сами закалали ихъ, или левиты (*). Священники длинными рядами стояли съ чашами въ рукахъ между алтаремъ и жертвами, передавая одинъ другому въ чашахъ кровь агнцевъ для возліянія на жертвенникъ, тукъ же, или жиръ ихъ сжигался на жертвенникѣ (2 пар. XXX, 16; XXXV, 11). Черезъ это пасхальный агнецъ становился жертвою Господу (зѣвах) выкупомъ первородныхъ (Исх. XIII, 1—3, 11—15; XXXIV, 18—20) (**). Затѣмъ на деревянномъ *крестообразномъ* вертелѣ (изъ гранатоваго дерева) жарили агнца на открытомъ огнѣ, и только такимъ способомъ приготовляли къ трапезѣ остатки отъ пасхальнаго жертвоприношенія: запрещалось варить агнца (Исх. XII, 9) въ ознаменованіе поспѣшности, съ какою евреи вышли изъ Египта (это простѣйшій и скорѣйшій способъ приготовленія, и такъ, вѣроятно, готовили агнца

(*) Весьма важно для послѣдующаго отмѣтить, что во время земной жизни Іисуса Христа по іудейскому обычаю пасха закалалась въ 3—5 часовъ пополудни, по еврейскому счету отъ 9 до 11 часа.

(**) За жертвенное значеніе пасхальнаго агнца говорятъ названія ея—*зевахъ*, *корванъ* (Исх. XII, 27; Числъ IX, 7; Исх. XXXIV, 25 и др.), а также выраженіе у *Іосифа Флавія* φύειν πάσχα (см. *Winer* Bibliches Realwörterbuch, (t. II, *Opfer*.) Leipzig 1848).

при исходѣ). Жарили и ѣли агнца не сокрушая костей,— ѣли такъ, чтобы ничего не оставалось къ слѣдующему дню—въ ознаменованіе цѣльности и единства Израиля и семействъ его. Символическому изображенію поспѣшности исхода служили и другіе обряды при вкушеніи агнца: для этого ѣли агнца поспѣшно съ посохами въ рукахъ, подпоясавшись, готовыми въ дорогу. Этой же цѣли служили и опрѣсноки, эти „хлѣбы бѣдствія“ (Второзак.); они напоминали также о той поспѣшности, съ какою евреи вышли изъ Египта; имъ некогда было даже запастись вскиснувшими хлѣбами на дорогу. Горькія травы, съ которыми ѣли агнца, должны были служить напоминаніемъ о бѣдственной жизни въ египетскомъ рабствѣ. Въ ряду прочихъ дней праздника пасхи послѣ навечерія ея и 15 нисана еще выдѣлялось 16-е число нисана. Въ этотъ день совершалось приношеніе Богу начатковъ жатвы, въ видѣ сноповъ ячменя, а чрезъ это самый праздникъ получалъ новое значеніе обновленія силъ природы.

Ветхозавѣтная пасха многими своими сторонами прообразовала Новозавѣтную Пасху, прежде всего по своему общему историческому значенію, какъ воспоминаніе избавленія евреевъ изъ плѣна и рабства. Ветхозавѣтная пасха прообразовала собою новозавѣтное избавленіе отъ смерти и плѣна діавольскаго крестною смертью Агнца Божія І. Христа (Евр. II, 14). На такое прообразовательное значеніе ветхозавѣтной пасхи мы находимъ постоянное указаніе въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ, гдѣ фараонъ представляется подъ образомъ діавола, Израиль—всего человѣчества, Египетъ—ада. По словамъ Іоанна Дамаскина въ праздникъ Свѣтлаго Воскресенія мы празднуемъ „смерти умерщвленіе, адово-же разрушеніе, новаго житія, вѣчнаго, начало“. Но главное прообразовательное значеніе имѣла пасхальная вечеря съ пасхальнымъ агнцемъ, прообразовавшая собою таинство Евхаристіи и Самого Іисуса Христа. По смыслу моисеева законодательства жертвенная трапеза, въ которой участвовали и приносившіе жертву, и совершавшіе жертвоприношеніе священники, служила символомъ общенія между Богомъ и людьми. Такое же значеніе, по ученію І. Христа, имѣетъ таинство Евхаристіи, въ которомъ вѣрующій, вкушая тѣло и кровь новозавѣтнаго Агнца, вступаетъ въ тѣсный союзъ съ Богомъ. Можно указать на знаменательное совпаденіе во многихъ пунктахъ пасхальной вечери, или вкушенія агнца съ крестною смертью І. Христа. На это указываетъ и вре-

мя, и мѣсто, и способъ вкушенія его. Въ десятый день нисана, по закону моисееву, каждый еврей долженъ былъ отдѣлить для жертвоприношенія однолѣтняго агнца, безъ всякихъ поврежденій, и блюсти его до четырнадцатаго дня. І. Христосъ добровольно за пять дней до Пасхи является въ Іерусалимъ, какъ агнецъ на закланіе: торжественный входъ Его въ Іерусалимъ совершается 10-го числа. По закону можно было праздновать Пасху въ одномъ только мѣстѣ, въ Іерусалимѣ; Іисусъ Христосъ, не ходившій уже явно между іудеями и жившій въ уединенномъ Ефрамѣ (Іо. XI, 54—57), нарочито является въ Іерусалимъ къ послѣдней пасхѣ. Четырнадцатаго нисана по сигналу изъ храма несли всѣхъ агнцевъ для закланія во дворъ храма, гдѣ и закалали ихъ или левиты, или старшіе въ семействѣ отъ 3-го часа до сумерекъ (или по еврейскому счету отъ часа 9-го). І. Христосъ, по извѣстіямъ евангельскимъ, умеръ на крестѣ и такимъ образомъ явился Агнцемъ за грѣхи міра въ началѣ 4-го часа. Не безъ значенія является и то обстоятельство, что закалали агнца на дворѣ храма, жарили на вертелѣ, устроенномъ въ видѣ креста, а вкушали агнца не сокрушая его костей. И ев. Іоаннъ по поводу перебитія голеней у разбойниковъ и прободенія ребра у І. Христа вспоминаетъ слова Моисеева законодательства: „и кость его (агнца) не сокрушится“. (Лев. XIX, 36). Нѣкоторое сближеніе можно находить также между 16 нисаномъ іудейской пасхи и днемъ Воскресенія: „Христосъ возста отъ мертвыхъ начатокъ умершихъ бысть“, какъ говоритъ ап. Павелъ, въ то время года, когда праздновалось возстаніе природы отъ зимняго сна и смерти и когда Богу приносились начатки плодовъ земли. Что касается жертвеннаго характера іудейской пасхи, то онъ не подлежитъ сомнѣнію. Агнецъ пасхальный былъ искупительною жертвою. Это видно, кромѣ сказаннаго выше, еще изъ слѣдующаго: 1) послѣ того, какъ агнца закалали, кровь его брали и возливали на алтарь, какъ это совершалось при всѣхъ жертвахъ; 2) брали и сжигали тукъ пасхальнаго агнца, а остатки его шли на домашнее вечернее празднество. Во избѣжаніе недоразумѣній въ заключеніе должно сказать, что время страданій І. Христа нужно отнести къ концу 13-го и начала 14-го нисана. І. Христосъ совершилъ пасху днемъ раньше, чѣмъ она обыкновенно совершалась, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ ев. Іоаннъ,— въ то самое время, когда совершалось закланіе еврейскаго агнца.

2. **Ученіе апостоловъ объ искупительномъ значеніи Крестной Смерти Іисуса Христа.** Сказанное Спасителемъ о значеніи Крестной смерти въ краткихъ и общихъ чертахъ въ апостольскихъ писаніяхъ развито въ подробное и ясное ученіе объ этомъ предметѣ. Въ Крестной смерти Сына Божія всѣ апостолы видятъ дѣло предвѣчнаго совѣта Божія, центральную тайну всего домостроительства. По словамъ *ап. Петра* І. Христосъ распятъ „по опредѣленному совѣту и предвѣдѣнію Божію“ (Дѣян. Ап. II, 23 ср. III, 18, 24; 1 Пт. I, 10—12, 19—20). Также учитъ о Крестной смерти І. Христа и *Іоаннъ Богословъ*. Въ написанной имъ книгѣ Апокалипсисъ І. Христосъ обычно называется Агнцемъ, а въ XIII, 8—„Агнцемъ заколеннымъ отъ сложенія міра“. Еще болѣе многочисленныя указанія можно найти у *ап. Павла* (1 Кор. I, 17—31; II, 6—8; Еф. III, 1—12; I, 4—11; 1 Сол. V, 9—10 и др.). Крестную смерть І. Христа ап. Павелъ считаетъ настолько важною въ дѣлѣ Христовомъ, что ученіе о Распятомъ онъ выдвигаетъ на первое мѣсто во всей своей проповѣди и все свое ученіе кратко называетъ „словомъ крестнымъ“. Крестная смерть І. Христа, по единогласному ученію апостоловъ, была искупительною жертвою, принесенною за все человѣчество. 1) Въ однихъ мѣстахъ Крестная смерть І. Христа сближается у апостоловъ съ жертвою искупительною вообще, безъ обозначенія ея вида,—тамъ, гдѣ, напр., говорится, что мы очищены кровію Іисуса Христа. Прямо Крестная смерть называется жертвою въ 1 Кор. X, 16—21; Еф. V, 2. 2) Въ другихъ—съ жертвою завѣта, какъ и въ словахъ І. Христа при установленіи таинства Евхаристіи (Евр. IX, 15—21 ср. Исх. XXIV, 3—8). 3) Чаще всего Крестная смерть сближается *съ жертвою за грѣхъ* Евр. VII, 23. Рм. III, 25; VIII, 3; 2 Кор. V, 21; Гал. I, 4. 4) Крестная смерть прямо называется *пасхальною жертвою*, а І. Христосъ—Пасхою, такъ въ 1 Кор. V, 7 говорится: „Пасха наша Христосъ закланъ за насъ“ (ср. Іо. XXX, 36, 1 Пт. I, 18—19); вообще во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ І. Христосъ называется Агнцемъ, каковое названіе встрѣчается въ новомъ завѣтѣ 29 разъ. На первыхъ страницахъ евангелія Іо-

анна I. Христа называетъ Агнцемъ Іоаннъ Креститель: „Се Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра“, сказалъ онъ (Ев. Іо. I, 29—36). 5) Крестная смерть сближается съ особымъ видомъ искупительной жертвы, *съ жертвою повинности* въ тѣхъ мѣстахъ, которыя имѣютъ отношеніе къ пророчеству Исаіи о „Рабѣ Іеговы“ въ гл. LIII (какъ-то: Дѣян. Ап. VIII, 32; 1 П. II, 20—24; ев. Іо. I, 29. 36; Евр. IX, 28; Апок. V, 12; VII, 14; XII, 11; XIII, 8 и др.). 6) Въ посл. къ Евр. IX, 11—14, 14—28 находимъ сближеніе Крестной смерти Христовой съ жертвою за грѣхъ, приносившеюся въ праздникъ очищенія съ особеннымъ торжествомъ въ мѣсяцѣ Тисри (Сентябрѣ) за пять дней до праздника Кущей (см. о праздникѣ Великаго Дня искупленія въ Лев. XVII, 27 и д.; XXV, 9; XVI, 1—34; XX, 26—42; числъ XXIX, 7—11) *). Наконецъ 7) въ особенности смерть Іисуса Христа искупительною жертвою изображается въ посл. къ Евр. гл. VII; IX, 11—28; X, 5—14 и др. съ большой обстоятельностью и подробностями. Здѣсь доказывается превосходство Новаго Завѣта передъ ветхимъ превосходствомъ священства, нашедшаго свое осуществленіе и завершеніе въ лицѣ Іисуса Христа, Который во всей полнотѣ примирилъ насъ съ Богомъ Своею Кровію, чего не давало и не могло дать левитское несовершенное священство со своими несовершенными жертвами, имѣвшими значеніе только прообраза истинной Голгоѳской Жертвы. При этомъ значеніе искупительной жертвы апостоломъ приписывается не одной только крестной смерти, но всей земной жизни I. Христа, бывшей сплошнымъ самопожертвованіемъ, всецѣлою жертвою послушанія и любви къ Богу Отцу и любви къ людямъ (напр. въ V, 7—10).

---

*) День очищенія или искупленія былъ днемъ торжественнаго очищенія отъ грѣховъ всего народа, первосвященника и святилища, когда первосвященникъ приносилъ въ жертву тельца за себя, окропляя кровію его крышку кивота завѣта, и потомъ особую жертву за народъ. По жребію одного изъ двухъ приведенныхъ козловъ первосвященникъ приносилъ въ жертву Богу, входя снова въ Святая святыхъ съ его кровью, а другого оставшагося по жребію „для Азазела“, отпускалъ съ человѣкомъ въ пустыню, послѣ предварительнаго исповѣданія надъ нимъ преступленій народа съ возложеніемъ рукъ на его голову, что означало перенесеніе грѣховъ съ народа на козла (отсюда выраженіе: „козелъ отпущенія“).

Въ ученіи апостольскомъ о Крестной смерти І. Христа, какъ искупительной жертвѣ, мы находимъ ясно выраженною во многихъ мѣстахъ идею о satisfactio vicaria poenalis, или о замѣстительномъ характерѣ Крестной жертвы. Мѣста такого рода можно распредѣлить въ четыре группы. 1) Сюда прежде всего принадлежатъ мѣста, гдѣ говорится, что І. Христосъ *на Себѣ понесъ грѣхъ міра, грѣхи наши* (ев. Іо. І, 29. 36; 1 Іоан. ІІІ, 5). Выраженіе αἴρειν ἁμαρτίαν есть переводъ еврейскаго *наса авон* или *наса хет* (Лев. XVII, 16; XIX. 8, 17; XXII, 9; XXIV, 15; числъ XIV, 33—34; V, 31; IX, 13; Ис. LXIII, 12; Іез. XVIII, 17—22) и означаетъ *загладить грѣхъ понесеніемъ наказанія за него, понести наказаніе за грѣхъ* (свой или чужой), принять на себя вину, снять съ кого-либо вину понесеніемъ наказанія за грѣхъ. Такимъ образомъ выраженіе αἴρειν ἁμαρτίαν заключаетъ въ себѣ искупительно—замѣстительный смыслъ и значитъ не только *терпѣть наказаніе за грѣхъ*, но и *загладить, уничтожить грѣхъ понесеніемъ на себѣ наказанія за него* *). 2) На замѣстительный характеръ Крестной Жертвы также несомнѣнно указываютъ 1 Пт. ІІ, 24 (І. Христосъ „грѣхи наши Самъ вознесъ Своимъ тѣломъ на древо, дабы мы, избавившись отъ грѣховъ, жили для правды“) и 2 Кор. V, 21 („Незнавшаго грѣха Онъ (Богъ) сдѣлалъ для насъ Жертвою за грѣхъ, чтобы мы съ Нимъ сдѣлались праведными передъ Богомъ“). Другими словами, грѣхи наши перенесены были на неповиннаго Христа вмѣстѣ съ наказаніемъ за нихъ и тѣмъ пріобрѣтено намъ оправданіе; здѣсь происходитъ взаимное *вмѣненіе*: Искупителю вмѣняется грѣховность міра, а міру—праведность Искупителя, Его самопожертвованіе 3) *Христосъ искупилъ* (ἐξηγόρασε) *насъ отъ клятвы закона* (τῆς κατάρας του νόμου), *сдѣлавшись за насъ клятвою* (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα)—Гал. ІІІ, 13 (ст. 10; Втор. XXVII, 26; XXI, 3; Іер. XI, 3 и д.; κατάρα, *проклятіе*=κατάκριμα Рм. VIII 1, *осужденіе* за неисполненіе закона). Будучи самъ свободенъ отъ осужденія закона, Христосъ терпитъ на Себѣ

---

*) Первонач. значеніе αἴρω, какъ и נשא *наса*,—*брать* и *поднимать*, а дальнѣйшія, даже безъ subst. ἁμαρτίαν,—1) *переносить*; 2) *принимать на себя*; 3) *уносить, удалять, уничтожать, убирать, снимать*. Αἴρω τὴν ἁμαρτίαν= culpam et poenam peccati expiando removere, s. efficere, ut peccatum neque imputetur, neque puniatur—по Chr. Wilkii *Clavis Novi Testamenti philologica* (A. αἴρω).

осужденіе, которому подлежатъ беззаконные люди, и тѣмъ пріобрѣтаетъ имъ искупленіе. И здѣсь *вмѣненіе* взаимное. 4) Въ Рм. III, 24-26 смерть І. Христа называется ἱλαστήριον или *искупительною жертвою* (ср. синонимъ въ 1 Іо. II, 2; IV, 10), которою „даромъ“ дается „оправданіе“ вѣрующимъ во Христа и снимается осужденіе, тяготѣющее надъ міромъ (гл. III) *). Лучше всего замѣстительный характеръ Крестной Смерти отмѣчается грамматически употребленіемъ предлога ἀντὶ *за*=вмѣсто въ выраженіяхъ, какъ „отдать душу за многихъ“, умереть, пролить кровь за людей и т. п. Но ἀντι встрѣчается только въ Мѳ. XX, 28 и Мр. X, 45, замѣняясь во всѣхъ прочихъ мѣстахъ синонимическимъ περὶ или, большею частію, ὑπὲρ, равносильнымъ съ περί (περι въ Рм. VIII, 3; 1 Іо. II, 2 ср. Мѳ. XXVI, 28; ὑπέρ въ Іо. XI, 50-52; Рм. VIII, 32; V, 8. 6. 10; 1 Кор. V, 7; 2 Кор. V, 14-15; Гал. III, 13; 1 Пт. II, 21; III, 18; IV, 1; 1 Іо. III, 16). Синонимы ἀντι соединяютъ въ себѣ со своимъ первоначальнымъ значеніемъ и значеніе *вмѣсто*, изъ него вытекающее, такъ ὑπὲρ съ genit. знач. *за*, pro, т. е. pro alicujus salute, in alicujus commodum s. gratiam въ сочетаніяхъ, какъ *молиться*, *говорить*, *трудиться*, *терпѣть*, *умереть* и т. п.; поэтому „отдать себя за людей“=умереть для блага людей и т. п. Легко понять, почему ὑπὲρ часто можетъ принимать значеніе замѣстительное ἀντί, *вмѣсто*, *loco s. vice*, (напр. въ выраженіяхъ о смерти Христовой 1 Кор. XV, 29; 2 Кор. V, 14. 21; Гал. III, 13 и др.): то, что совершается *въ пользу* или *на благо какого-либо лица*, не рѣдко не могло-бы быть, если-бы не совершалось другимъ *вмѣсто этого лица* (*Wilkii* A. ὑπέρ). Есть мѣста, въ которыхъ безъ разъясненій съ неоспоримою очевидностью выступаетъ замѣстительное значеніе ὑπερ, гдѣ ὑπὲρ=ἀντὶ, *вмѣсто*, *anstatt*, à la place de,

---

*) Ἱλασμός, ἱλαστήριον—отглагольныя существительныя отъ ἱλάσκομαι, ἐξιλάσκομαι=כפר *киппер*; expio, propitio; expier; bedecken, büssen, bezahlen, sühnen. Ἱλάσκομαι въ языческ. литературѣ употребляется въ Accus. и dat. лица (умилостивить бога, примирить бога съ собою), но въ библейскомъ языкѣ никогда Богъ не бываетъ объектомъ для ἱλάσκεσθαι, но всегда человѣкъ является объектомъ примиренія или стороною, требующею примиренія. Это значитъ, что въ библейскомъ воззрѣніи на искупленіе субъективная сторона его выдвигается на первое мѣсто и причина раздѣленія между Богомъ и человѣкомъ указывается на сторонѣ самого человѣка въ противоположность юридическому воззрѣнію схоластическаго богословія.

таковы, кромѣ вышеупомянутаго 1 Кор. XV, 29, еще—2 Кор. V, 20-21 („незнавшаго грѣха Богъ сдѣлалъ грѣхомъ за насъ“ ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν), какъ въ Филим. 13 (ὑπέρ σου=ἀντί σου *вмѣсто тебя*), а также 2 Кор. V, 14. (Здѣсь логически немыслимо давать значеніе предлогу ὑπὲρ *ко благу, для спасенія*) *).

8. Разборъ критики библейскихъ основаній ученія объ искупленіи въ раціонализмѣ и богословіи Ричля въ особенности (§ 47).

Само слово Божіе Новаго Завѣта, какъ видѣли, отсылаетъ насъ къ Ветхому Завѣту для освѣщенія страданій и Крестной смерти І. Христа, разсматривая ихъ съ точки зрѣнія ветхозавѣтной жертвы. Отсюда для болѣе точнаго и глубокаго опредѣленія значенія и смысла Крестной Смерти Спасителя представляется дѣломъ первой необходимости рѣшеніе вопроса о томъ, какое значеніе усвоялъ жертвѣ самъ Ветхій Завѣтъ.

Кровавыя жертвы (*зевахъ*) у евреевъ были трехъ родовъ: 1) *мирныя*, *шеламимъ* (благодарственныя и просительныя); 2) *всесожженія*, *олâ* (благоговѣйныя) и 3) *искупительныя*, или *умилостивительныя*, въ свою очередь подраздѣлявшіяся на два, трудно различимыхъ вида: а) *жертва за грѣхъ*, *хататъ*, и б) *жертва повинности*, *ашамъ*. Конечно,

---

*) Нельзя переводить ὑπὲρ πάντων *для блага всѣхъ*, это звачило бы извратить разсужденіе апостола; тогда заключеніе было-бы: „значитъ, всѣ *остались живы*,—между тѣмъ какъ ап. Павелъ заключаетъ: „значитъ всѣ умерли.“ Всѣ разсматриваются какъ мертвые, потому-что Представитель ихъ *умеръ на ихъ мѣсто*“ (Menegoz въ соч. *Le péché et la Redemption*). Предпочтительнымъ употребленіемъ ὑπὲρ, болѣе широкаго по смыслу, чѣмъ ἀντί, библіею дается спасительное предостереженіе отъ опасности односторонняго юридическо-схоластическаго воззрѣнія на искупленіе. Въ юридическомъ воззрѣніи совершенно изгнана изъ искупленія *субъективная* его сторона и человѣкъ устраненъ отъ личнаго участія въ дѣлѣ своего искупленія, такъ-что въ буквально-точномъ смыслѣ искупленіе совершается за насъ, или вмѣсто насъ однимъ Іисусомъ Христомъ съ полнымъ устраненіемъ насъ отъ участія въ немъ! Библія не знаетъ такого ученія!...

Голгоѳская Жертва аналогію имѣетъ именно съ этимъ третьимъ родомъ жертвъ: она сопоставляется съ ветхозавѣтною искупительною жертвою, приносившеюся евреями для очищенія отъ грѣховъ въ теченіе всего года по желанію и въ особо назначенные для того дни, напр. въ праздн. Пасхи и День Искупленія. Смыслъ искупительной жертвы не опредѣляется прямо въ моисеевомъ кодексѣ, но онъ очевиденъ изъ постановленій, относящихся къ ней. Еврей, подобно всѣмъ людямъ древняго міра, думалъ достигнуть прощенія грѣховъ и примиренія съ Богомъ принесеніемъ Ему жертвъ въ убѣжденіи, что пролитіемъ крови животныхъ, ихъ смертію, въ замѣнъ собственной крови или смерти, положенной за грѣхъ по суду правды, онъ приноситъ удовлетвореніе Божественному правосудію. Самые обряды жертвоприношенія указываютъ на то, что жертвы были замѣстительнымъ наказаніемъ за грѣхъ, въ особенности возложеніе рукъ приносящаго на голову жертвеннаго животнаго съ исповѣданіемъ вслухъ грѣховъ надъ нимъ, чѣмъ весьма наглядно символизировалась замѣна человѣка животнымъ въ искупленіи и перенесеніе вины съ человѣка на неповинное животное (Лев. I, 4; XVII, 11; IV, 4, 24, 29; въ случаяхъ всенародной жертвы за грѣхъ замѣстительство въ возложеніи рукъ предоставлялось представителямъ народа, старѣйшинамъ его, какъ въ Лев. IV, 13-15, или обычно первосвященнику, какъ въ День Искупленія—Лев. XVI, 21). На основаніи того, что возложеніе рукъ имѣло мѣсто и при всесожженіяхъ, никакъ нельзя отрицать его замѣстительнаго значенія въ *искупительной жертвѣ*: развѣ при всесожженіи не имѣло мѣста замѣстительство, хотя другого рода, когда все, безъ остатка сжигавшееся на жертвенномъ огнѣ, животное знаменовало собою всецѣлую преданность Богу приносящаго и полное сліяніе его съ Нимъ со всецѣлымъ погашеніемъ въ себѣ грѣховнаго *я*, своей воли? При внимательномъ разсмотрѣніи несостоятельными оказываются и другія возраженія противъ юридической теоріи жертвы, такъ предлагаемое пониманіе жертвы нисколько не устраняется допущенною въ законѣ замѣною кровавой искупительной жертвы безкровнымъ при-

ношеніемъ муки: Лев. V, 7—13 допускаетъ такую замѣну въ видѣ только *исключенія*, и при томъ въ крайнемъ случаѣ, когда по бѣдности еврей не могъ принести за себя не только овцы или козы, но даже двухъ горлицъ или двухъ молодыхъ голубей въ замѣнъ требуемыхъ закономъ животныхъ. Другія возраженія устраняются правильнымъ пониманіемъ жертвы и основаны на простомъ надоразумѣніи. Въ правильномъ и всестороннемъ пониманіи жертвы нельзя отводить главнаго и единственно-искупительнаго значенія закланію, или *смерти* животнаго и видѣть въ жертвѣ только замѣстительное *наказаніе*, *poena* vicaria. Тогда жертвою былъ-бы поданъ поводъ къ мысли, совершенно не библейской, будто грѣхъ очищается *только* наказаніемъ, или смертію грѣшника: нѣтъ, не наказанія, не смерти грѣшника хочетъ Богъ (Іез. XVIII, 23), а его преданности, или послушанія (говоря языкомъ схоластическаго богословія, не *obedientia passiva* только, или перенесеніе наказаній за нарушеніе воли Божіей, но и *obedientia activa* послушаніе дѣятельное, состоящее въ исполненіи нарушенной воли Бога, Его закона). Если-бы жертва была только poena vicaria, то ударъ животному былъ бы главнымъ и всеисчерпывающимъ актомъ жертвоприношенія. Но въ дѣйствительности, главная очистительная сила нигдѣ не приписывается смерти и главнѣйшее значеніе въ жертвоприношеніи пріурочивается въ законѣ и жертвенномъ ритуалѣ къ *крови* животнаго (Лев. XVII, 11; VII, 26, 27; XVII, 10-14; Втор. XII, 16. 23-25; XV, 23 и др.): очищеніе *главнымъ образомъ* совершается *кровію*, такъ что *безъ пролитія крови прощенія не бываетъ* (Евр. IX, 22). Основаніе этого указано въ самомъ законѣ моисеевомъ, въ Лев. XVII, 11, гдѣ Богъ запрещаетъ евреямъ употребленіе крови въ пищу, „потому что душа тѣла въ крови, и Я назначилъ ее вамъ для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сія душу очищаетъ.“ Кровь представляется здѣсь сѣдалищемъ души, средоточіемъ жизни въ тѣлесномъ организмѣ; поэтому пролить кровь на алтарь значило отдать жизнь, душу Богу. Другими словами, еврейская жертва кромѣ идеи замѣстительнаго наказанія еще выражаетъ, болѣе

и прежде всего, идею *посвященія* (consecratio): полное примиреніе грѣшника осуществляется не однимъ правосуднымъ *наказаніемъ* грѣха, но *преданностью*, любовью человѣка къ Богу, или, какъ это найдено нами выше, *раскаяніемъ*, съ двумя искупительными въ немъ моментами: 1) *отрицательнымъ*, состоящимъ въ перенесеніи страданій, какъ заслуженнаго наказанія за грѣхъ (=satisfactio poenalis), и 2) *положительнымъ* моментомъ, состоящимъ въ обращеніи или *любви* грѣшника къ Богу (=consecratio vicaria). Съ точки зрѣнія такого понятія о жертвѣ, какъ раскаяніи, несомнѣнно, теряетъ свой смыслъ возраженіе, что, если бы закаланіе животнаго было замѣстительнымъ наказаніемъ (poena vicaria), то его долженъ былъ-бы совершать священникъ, а не самъ приносящій. Эта подробность жертвеннаго ритуала служитъ прекраснымъ символомъ истинной жертвы, какъ любящаго обращенія или любви грѣшника къ Богу, его всецѣлой *самопреданности* Богу. Если вслѣдъ за одностороннеюридическимъ воззрѣніемъ искупительное значеніе жертвы пріурочивать только къ первому моменту,—возмездію за грѣхъ, то умѣстнымъ представляется закаланіе животнаго не приносящимъ, а священникомъ: это условіе искупленія, т. е. перенесеніе наказаній за грѣхъ, можетъ быть цѣликомъ выполнено за людей (и оно дѣйствительно выполнено І. Христомъ). Но если въ условіе искупленія ставится прежде всего самопреданность души Богу, самопожертвованіе любви, то, очевидно, не чѣмъ другимъ не можетъ быть лучше выражена идея объ активномъ участіи грѣшника въ искупленіи, какъ въ закаланіи животнаго, его замѣщающаго, собственными своими руками: этимъ выражается, что грѣшникъ самъ добровольно отдаетъ всего себя, всю душу и жизнь свою Богу, и тѣмъ примиряется съ Нимъ.

Въ замѣнъ вышенайденнаго, отрицательная критика усвояетъ другой смыслъ ветхозавѣтной жертвѣ въ разныхъ теоріяхъ своихъ, изъ которыхъ заслуживаютъ разсмотрѣнія двѣ теоріи ветхозавѣтной жертвы: теорія 1) *антропопатическая* и 2) *теорія Ричля*.

Люди, обыкновенно, склоняются къ милости просьбами, или мольбою, а въ особенности подарками. При своихъ антропоморфическихъ религіозныхъ представленіяхъ человѣкъ на низшихъ ступеняхъ своего религіознаго развитія, точно такъ же поступаетъ въ религіи со своими богами: чтобы умилостивить разгнѣваннаго бога или, вѣрнѣе, получить отъ него просимое, онъ дѣлаетъ ему приношеніе, т. е. приноситъ въ жертву муку, мясо, хлѣбъ, вино, медъ,—все, что любитъ самъ, а иногда—человѣческую кровь, столь высоко цѣнимую у антропофаговъ. Таковы же происхожденіе и смыслъ искупительной жертвы въ ветхомъ завѣтѣ у евреевъ. Отголоски антропопатическаго воззрѣнія на жертву у евреевъ указываютъ въ наименованіяхъ жертвъ, приносимыхъ Богу, „благоуханіемъ, пріятнымъ Богу“ (Лев. I, 9. 13. 17; II, 2; III, 16; Числъ XV, 3 и др.) и „хлѣбомъ Бога“ (Лев. XXI, 6, 8, 17, 21 и др.). Конечно, въ періоды упадка вѣры и религіознаго омраченія въ сознаніе еврейскаго народа могли проникать и языческія понятія о Богѣ и жертвахъ, но указываемаго здѣсь антропопатическаго происхожденія жертвеннаго культа у евреевъ допустить нельзя: оно исключается общимъ возвышеннымъ понятіемъ еврейской религіи (въ частности самого законодателя Моисея) о Богѣ, какъ Существѣ духовномъ и премірномъ, требующемъ отъ человѣка только духовнаго служенія Ему, а не подарковъ, которыхъ Онъ „не беретъ“ (Втор. X, 12-17, ср. Іер. VII, 21 и др.). Библейскій взглядъ на жертву среди евреевъ, оставшихся вѣрными чистому религіозному сознанію, имѣетъ прекрасное выраженіе свое въ Псал. 49, 9—14, гдѣ какъ разъ именно опровергается антропопатическое пониманіе жертвы вездѣ и всегда неизбѣжное на низкихъ ступеняхъ духовнаго развитія и господствовавшее особенно въ язычествѣ. „Ѣмъ-ли Я“, говоритъ Богъ Израиля, „мясо воловъ, и пью-ли кровь козловъ? Принеси въ жертву Богу хвалу“ и проч. (ст. 13-14).

Если здѣсь источникъ жертвеннаго культа указывается въ чувственномъ, низменномъ представленіи людей о Богѣ, то по воззрѣнію Ричля жертва у евреевъ, наоборотъ, порождается возвышеннымъ ветхозавѣтнымъ понятіемъ о Богѣ,

Его безпредѣльности и всемогуществѣ. Человѣкъ здѣсь подавленъ сознаніемъ безмѣрнаго величія безпредѣльно-могущественнаго Существа и своего тварнаго ничтожества и ограниченности; онъ думаетъ, что хрупкая и слабая тварь не вынесла-бы соприкосновенія съ безпредѣльнымъ Творцемъ и не осталась-бы жива вблизи Его безъ какого-либо особаго защитительнаго средства противъ разрушительнаго для твари могущества и величія Іеговы. Такое средство защиты хрупкой твари отъ неизмѣримаго величія Іеговы, равно подавляющаго для всѣхъ,—и грѣшныхъ, и святыхъ еврей обрѣтаетъ въ жертвѣ: она—Schutzmittel vor Jehovah, Schutzbedeckung *). Желая вступить въ общеніе съ Творцемъ, человѣкъ, по Ричлю, всякій разъ приноситъ Ему жертву не по сознанію своей грѣховности, а по сознанію своей ограниченности и неизмѣримости разстоянія между нимъ и Богомъ. Такимъ образомъ даже искупительныя жертвы по Ричлю не имѣютъ никакого отношенія ко грѣху и винѣ. Всякій благочестивый еврей гарантированъ былъ отъ наказаній за свои грѣхи уже въ качествѣ члена ветхозавѣтнаго союза съ Богомъ, и только грѣхъ сознательнаго возстанія противъ этого союза (грѣхъ „съ рукою поднятою“) подлежалъ наказанію исключеніемъ изъ членовъ Царства Божія; но за этотъ грѣхъ не полагалось даже жертвы.

Теорія Ричля не оправдывается яснымъ смысломъ библейскаго текста. Въ Библіи искупительная жертва всюду ставится въ явную связь и отношеніе съ грѣхомъ и виною, какъ средство заглажденія, прощенія грѣха. Что иное можетъ означать постоянно встрѣчающееся здѣсь выраженіе: „очиститъ его священникъ (жертвою) и прощено ему будетъ“ (напр. Числъ XV, 27-31; Лев. IV, 20, 26-31; VI, 7; XIX, 22)? Истинная причина предосторожностей, принимаемыхъ людьми при ихъ приближеніи къ Богу,—надобности для нихъ въ *Schutzbedeckung*'ѣ—это чувство своей грѣховности и святости Бога, страхъ грѣшной совѣсти (см. Лк. V, 8-9; 1 Цар. VI, 19-20; Исх. III, 5-6; Ис. VI, 5; Числъ

*) Такъ передаетъ или, точнѣе, извращаетъ теорія значеніе еврейскаго глагола כִּפֶּר *kippер* (очищать), ср. синонимы: ἐξ-ἱλάσκομαι, sühnen, expiare.

XVI, 46). Теорія не только не даетъ никакого освѣщенія жертвеннаго культа у евреевъ, его объясненія, но и создаетъ трудности и недоумѣнія въ объясненіи его подробностей. Безъ отношенія ко грѣху и винѣ всѣ жертвы уравнивались бы въ своемъ внутреннемъ значеніи вопреки стремленію ритуала къ строгому ихъ разграниченію; чѣмъ объяснить классификацію жертвъ, тщательно устанавливаемую моисеевымъ закономъ? Она была бы излишня. Если жертвы суть только защита ограниченной твари передъ подавляющимъ и разрушительнымъ величіемъ всемогущаго Творца, то представляется излишнимъ также въ законѣ предписаніе закалать животныхъ безъ пороковъ и тѣлесныхъ недостатковъ (конечно установленное въ знакъ нравственной чистоты, которой Богъ требуетъ отъ своихъ поклонниковъ; см. Лев. XXII, 19—22; Втор. XV, 21, есть и др. м.). Наконецъ, превышаетъ здравое пониманіе и совсѣмъ не выяснено, какимъ это образомъ кровь животныхъ, проливаемая на алтарѣ, можетъ служить средствомъ охраны для твари отъ губительнаго соприкосновенія ея съ безпредѣльнымъ величіемъ Божества? Какъ могла совмѣщаться въ головѣ еврея эта дѣтски-наивная и нелѣпая мысль о жертвѣ, какъ защитѣ отъ Іеговы, съ его возвышеннымъ понятіемъ о Богѣ, какъ о нравственномъ Существѣ, а не какой-либо слѣпой стихійной силѣ? Неудивительно, особенно въ виду явной въ Библіи связи искупительной жертвы съ грѣхомъ, что послѣдователи Ричля не усвоили себѣ цѣликомъ его теоріи и вносятъ въ нее различныя поправки, чѣмъ создаются разновидности этой теоріи. Такъ значительно иной видъ получаетъ она у тѣхъ, которые, отрицая за жертвою значеніе символа замѣстительнаго удовлетворенія (satisfactio poenalis) на одинаковыхъ основаніяхъ съ Ричлемъ, видятъ въ жертвѣ напоминаніе евреямъ о тѣхъ благахъ, которыми они пользуются, какъ члены ветхозавѣтнаго союза съ Богомъ—Іеговою, именно прежде всего—о свободѣ отъ наказанія за грѣхи лишеніемъ жизни, смертію, тяготѣющаго на всѣхъ, не принадлежащихъ къ завѣту (Дильманъ, Липсіусъ).

В. Откровеніе Божественной силы во Христѣ Іисусѣ

или

о Крестѣ въ его торжествѣ надъ міромъ.

Въ мірѣ будете имѣть скорбь; но мужайтесь: Я побѣдилъ міръ!
(Іоан. XVI, 33).

Благодареніе Богу, даровавшему намъ побѣду Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ!
(1 Кор. XV, 57).

1. О побѣдѣ надъ міромъ, какъ одномъ изъ плодовъ Креста (§ 48).

Съ послѣднимъ вздохомъ умиравшаго на крестѣ Спасителя было окончено Его великое дѣло спасенія людей: „Совершилось!“ сказалъ Спаситель. Все, что нужно для спасенія человѣка, сдѣлано: Своимъ ученіемъ и Своею жизнью Спаситель показалъ, въ чемъ состоитъ добро, указалъ пути къ добру въ любви къ Нему,—въ вѣрѣ въ него; успѣлъ внушить къ Себѣ любовь людей и, отдавъ Себя на Крестѣ въ Жертву за грѣхи людей, Онъ справедливо заслужилъ этимъ прощеніе грѣховъ ихъ. Но этого было-бы недостаточно для того, чтобы Христосъ вполнѣ восторжествовалъ надъ сердцами людей, заставивъ ихъ полюбить Себя и увѣровать въ Свое ученіе и дѣло. Люди не могли бы повѣрить Тому, Который всю жизнь только страдалъ и закончилъ Свою жизнь смертью; напротивъ, Его смерть была-бы и смертью вѣры людей въ

добро: кто бы сталъ вѣрить въ добро, въ его силу, видя только безсиліе добра, гонимаго, оскорбляемаго, унижаемаго? Поруганный, Распятый Христосъ не привлекъ бы къ Себѣ людей, и гробница Спасителя была-бы гробницею вѣры въ добро. И мы знаемъ, что и та небольшая кучка людей, которые ходили со Спасителемъ, разбѣжалась и разсыпалась сразу, какъ только увидѣла Его въ опасности... Петръ, самый смѣлый изъ всѣхъ нихъ—и тотъ убоялся и устыдился признать себя передъ другими Его ученикомъ; одинъ только Іоаннъ стоялъ у креста, убитый горемъ. Можетъ быть, погоревавъ нѣсколько времени о своемъ любимомъ Учителѣ, позабыла-бы Его совсѣмъ и эта маленькая кучка привязавшихся къ Нему людей, и дѣло Христово погибло бы. Но оно было оправдано самыми событіями. Событіями, оправдавшими Христово дѣло, были: Его воскресеніе, вознесеніе на небо, сошествіе во адъ, пятидесятница и основаніе Церкви. Эти факты—живое доказательство совершеннаго Христомъ искупленія людей, начатки отъ плодовъ живоноснаго древа Креста, залогъ нашей надежды на вкушеніе ихъ въ новомъ славномъ царствѣ Христа, въ блаженной вѣчности. Здѣсь мы видимъ Крестъ Христовъ въ его торжествѣ надъ міромъ и побѣдѣ надъ зломъ: надъ адомъ, смертію и грѣхомъ, а Христосъ является намъ здѣсь откровеніемъ Божественной силы, могущественнымъ Царемъ Своего Царства для совершенія нашего спасенія. Откровеніе Божественной силы во Христѣ Іисусѣ, или Его царское служеніе, безусловно необходимо для нашего искупленія, для обѣихъ сторонъ его, какъ 1) субъективной, такъ и 2) объективной. 1) Имъ дается основаніе и опора вѣры людей во Христа, какъ Бога—Искупителя, въ Его дѣло. 2) Имъ устраняются всѣ препятствія къ единенію людей съ Богомъ, лежащія внѣ власти и свободы человѣка и составляющія его безсиліе,—внѣшніе факты тяготѣющаго надъ человѣкомъ зла въ самомъ человѣкѣ (грѣхъ, какъ сила или состояніе) и внѣ его (діаволъ, смерть, безпорядокъ природы, отчужденіе отъ Бога, обусловливаемое и грѣховностью, и ограниченностью тварнаго человѣческаго естества).

2. Христосъ, Побѣдитель ада: сошествіе І. Христа во адъ (§ 49).

Если Христосъ благоволилъ сдѣлаться истиннымъ человѣкомъ и раздѣлить съ нами саму смерть, то естественнымъ слѣдствіемъ этого должно было явиться Его схожденіе человѣческою душою въ адъ, или пріобщеніе къ царству мертвыхъ въ промежутокъ времени отъ смерти до воскресенія. Схожденіе Іисуса Христа въ адъ, впрочемъ, является требованіемъ не одной только человѣческой природы во Христѣ, но и самаго Его искупительнаго дѣла,—его полноты и универсальности. Безъ явленія Христа въ царствѣ мертвыхъ было-бы не закончено дѣло искупленія человѣчества: оно ограничивалось бы малѣйшею частью его, только живыми, а неизмѣримо болѣе обширное царство отшедшихъ въ иной, загробный міръ, было-бы забыто и предоставлено во власть вѣчной тьмы и безотраднаго существованія безъ надежды на улучшеніе. Схожденіемъ во адъ и проповѣдью евангелія душамъ всѣхъ умершихъ людей, не только ветхозавѣтныхъ праведниковъ, съ вѣрою ожидавшихъ Мессіи, но и грѣшниковъ, Господь пріобщаетъ весь загробный до-христіанскій міръ къ искупленію,—всѣхъ, воспріимчивыхъ къ Евангелію, и прежде всего ветхозавѣтныхъ праведниковъ, которыхъ Онъ, по образному выраженію, извелъ изъ ада въ рай. Ученіе о схожденіи Іисуса Христа въ адъ, или о пребываніи Его въ свойственномъ всѣмъ людямъ промежуточномъ состояніи послѣ смерти и о продолженіи въ загробномъ мірѣ дѣла искупленія есть твердый догматъ Церкви, основанный не только на преданіи, но и на ясномъ свидѣтельствѣ Св. Писанія въ 1 Пт. III, 18—20 и IV, 6; Ефес. IV, 8—10. Только не сразу установилось въ Церкви ученіе это во всемъ объемѣ, во всѣхъ подробностяхъ. Такъ *бл. Августинъ*, напр., ограничиваетъ дѣятельность І. Христа въ аду устрашеніемъ злыхъ духовъ Его явленіемъ, и освобожденіемъ благочестивыхъ ветхозавѣтныхъ плѣнниковъ ада, и отрицаетъ благовѣстіе въ аду невѣровавшему въ истиннаго Бога языческому міру и всѣмъ грѣшникамъ, на основаніи

не вполнѣ вѣрнаго предположенія о полной невозможности исправленія грѣшника въ загробномъ бытіи его. Такъ же училъ на западѣ и *Григорій Великій*. Но ихъ ученіе не нашло себѣ послѣдователей на востокѣ среди отцевъ и учителей восточной Церкви (Іустинъ, св. Ириней, Григорій Антіохійскій, Іоаннъ Дамаскинъ, Климентъ Александрійскій и др.): по мнѣнію послѣднихъ добровольное нисхожденіе Христа во адъ было продолженіемъ пророческаго (учительскаго) служенія І. Христа на землѣ. Здѣсь мы не встрѣчаемъ также высказанной въ западномъ богословіи мысли, что сошествіе Христово въ адъ было продолженіемъ первосвященническаго служенія І. Христа. (Такъ по ученію І. Эпина [1542] душа Іисуса сошла въ адъ претерпѣть за насъ адскія мученія)...

Изъ сказаннаго ясно великое значеніе сошествія во адъ въ дѣлѣ искупленія: оно необходимо было для его законченности и всеобщности. Церковь въ своемъ богослуженіи и ученіи отцевъ главное значеніе событія полагаетъ въ разрушеніи ада и силы діавола сошествіемъ Христовымъ въ адъ, и къ послѣднему именно пріурочиваетъ сказанное въ Евр. II, 14—15 о полной побѣдѣ Христа надъ адомъ (ср. 1 Кор. XV, 55). Дѣйствительно здѣсь лежитъ центръ тяжести событія, главное общее его значеніе для вѣрующихъ христіанъ, и его необходимо уяснить, что требуетъ въ свою очередь уясненія библейскаго понятія объ адѣ.

Что такое адъ, въ который нисходилъ душою своею, яко Богъ, нашъ Спаситель? Какая побѣда Христова торжествуется и прославляется Церковью въ этомъ событіи и надъ какимъ именно врагомъ человѣчества? Несомнѣнно, Воскресеніемъ изъ мертвыхъ І. Христосъ побѣдилъ злѣйшаго врага нашего—смерть, это распаденіе цѣльнаго существа на части, разрушеніе тѣлеснаго его состава. Въ этомъ смыслѣ смерть побѣждена воскресеніемъ. Но одного этого мало для полной побѣды надъ всѣми ужасами смерти: самое страшное и отвратительное въ смерти заключается не столько въ самой смерти, какъ отлученіе души отъ тѣла и разрушеніе послѣдняго, сколько въ томъ, что слѣдуетъ

за смертью, соединено съ нею неизбѣжно. Это—перемѣна земной формы бытія на загробную, новую, неизвѣстную и для естественнаго чувства человѣческаго во всякомъ случаѣ—худшую. Смерть влечетъ за собою страхъ и ужасъ неизвѣстности, уничтоженія личности и воздаянія за грѣхи. Адъ это и есть загробное состояніе души послѣ смерти, такъ пугающее естественное воображеніе и чувство человѣка безъ упованій христіанскихъ. Въ философіи и религіяхъ люди пытались проникнуть въ страшную тайну загробной жизни, и различныя представленія объ адѣ были результатомъ этихъ попытокъ. Такъ произошли: *Аидъ* грековъ, *Шеолъ* евреевъ, *Аменти* египтянъ, *Оркусъ* римлянъ. Но для насъ важнѣе въ данномъ случаѣ уяснить еврейское представленіе объ адѣ, или шеолѣ, нашедшее себѣ мѣсто въ самой Библіи. Что же такое *шеолъ* еврейскій? Первоначальный еврейскій шеолъ напоминаетъ греческій *аидъ*, населенный тѣнеобразными и призрачными существами, лишенными мысли, чувства и сознанія (οἱ καμόντες, ἀμενηνὰ κάρηνα, σκιαί, εἴδωλα, εἴδωλα καμόντων Гомера). Шеолъ—это подземное царство всѣхъ мертвыхъ, и злыхъ, и добрыхъ—безъ различія въ загробной участи, общей всѣмъ смертнымъ. Самое названіе обитателей шеола *рефаимами* (съ евр. яз. *спящіе*, *слабые*) указываетъ на призрачность существованія душъ въ шеолѣ, которое не заслуживаетъ названія безсмертія: здѣсь всѣ погружены въ безпомощное состояніе сна безъ сознанія жизни и дѣятельности. Однако такое представленіе евреевъ о шеолѣ мало по малу видоизмѣняется по мѣрѣ общаго прогресса религіозно-нравственныхъ идей, въ частности идеи Божественной справедливости, и съ развитіемъ мессіанскихъ чаяній въ еврейскомъ народѣ. Идея о загробномъ воздаяніи и надежда на избавленіе Мессіи и улучшеніе участи праведныхъ въ загробной жизни начинаютъ высказываться еще въ доплѣнный періодъ исторіи въ псалмахъ, книгѣ Іова и др. и съ особенною ясностью въ пророческихъ и неканоническихъ книгахъ послѣ плѣнной эпохи. Преобразуется подъ вліяніемъ ихъ и самый шеолъ изъ мѣста безразличнаго и общаго собранія всѣхъ умершихъ въ

мѣсто посмертнаго воздаянія добрымъ и злымъ. Въ шеолѣ появляется два отдѣленія: одно для добрыхъ—низшій рай, или небо фарисейскаго богословія, и другое для злыхъ—адъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, какъ мѣсто мученія (=Hölle нѣмецк., а не Hades). Послѣднее отдѣленіе ада ко временамъ Христа называется *геенною* по имени ужасной для евреевъ по воспоминаніямъ долины Энномской близъ Іерусалима, гдѣ нѣкогда совершалось служеніе Молоху и Ваалу, и куда со временъ царя Іосіи свозили нечистоты, для уничтоженія которыхъ постоянно поддерживался огонь въ долинѣ. Неудивительно, если въ народномъ воображеніи адъ слился въ одно съ долиною смрада, вѣчнаго неугасимаго огня, и населенъ былъ злыми духами, превратившись въ подземное гнѣздо и царство сатаны и слугъ его. Наряду съ этимъ народнымъ представленіемъ о шеолѣ, впослѣдствіи нашедшемъ мѣсто въ средневѣковомъ каббалистическомъ богословіи, въ іудейскомъ богословіи во времена Христа господствовало еще другое воззрѣніе, которымъ (въ согласіи съ кн. Премудр. Солом. II, 1. 21; III, 1—7; Еккл. XII, 7; Псал. XV, 8—11 и др.) отрицалось отдѣленіе въ аду для праведныхъ, или „нижній рай“, и предполагалось непосредственное по смерти восхожденіе добрыхъ душъ на небо къ Богу *). Впрочемъ, такимъ воззрѣніемъ въ талмудѣ не исключалось противорѣчащее ему допущеніе въ аду средняго переходного состоянія (для несовершенныхъ іудеевъ) безъ мукъ ада и безъ блаженствъ рая. Души большинства умершихъ нѣкоторое время остаются по талмуду въ очистительномъ пламени адскаго огня, черезъ что адъ превращается въ чистилище; лишь немногимъ открытъ рай тотчасъ по смерти **).

---

*) Какому представленію объ адѣ соотвѣтствовала евангельская притча о богачѣ и Лазарѣ (Лк. XVI, 19—31), поэтому нельзя рѣшать съ такою категоричностью, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, напр. Dr. *F. Weber* Judische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich darstellt. Aufl. 2-te, Leipzig 1897, p. 341, ср. *P. Schwartzkopf* Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, Seiner Anferstehung und Wiederkunst und ihre Frfüllung. Söttingen 1895, pp. 44—45.

**) Weber. *Die Judische Theologie*, p. 340.

Средневѣковое схоластическое богословіе пришло къ представленіямъ о раѣ и адѣ, которыя нашли себѣ такое художественное выраженіе въ *Божественной комедіи* у Данте. Здѣсь намъ даютъ подробную топографію ада со всѣми его отдѣленіями и рая. Infernus, или мѣсто мученій для грѣшниковъ, низшее отдѣленіе ада; надъ нимъ limbus puerorum, помѣщеніе для некрещенныхъ дѣтей, и далѣе—limbus patrum для патріарховъ и святыхъ ветхаго завѣта; надо всѣмъ—земля, а надъ землею coelum=рай... Таковы догадки простой вѣрующей мысли о загробной тайнѣ. Едва-ли наука въ правѣ съ полнымъ пренебреженіемъ относиться къ этимъ гаданіямъ и увѣренно отрицать возможность какой-нибудь доли правды въ нихъ. Конечно, геологія отняла у этой вѣры адъ, какъ астрономія—небо, но категорическое утвержденіе объ абсолютной безтѣлесности души и невозможности чувственно-пространственнаго представленія ея загробнаго существованія при настоящемъ состояніи науки преждевременно и незаконно. Никакого превосходства предъ наивно-вѣрующею мыслью не даетъ наукѣ ея собственный, неизбѣжный по существу дѣла, младенческій лепетъ въ вопросахъ о природѣ матеріи вообще и организованной матеріи, или тѣла въ частности, о природѣ души, о сущности пространства. Между тѣмъ наивно-вѣрующая мысль находитъ подтвержденіе себѣ въ древней философіи, въ лицѣ Филона, Платона и Аристотеля допускавшей нѣкоторую тѣлесность въ душѣ *), даже болѣе того—въ самомъ послѣднемъ словѣ современной эволюціонной науки съ ея глубокою идеею *о непрерывности и постепенности психическаго развитія* на землѣ. Не видимъ-ли теперь, какъ современная наука возвращается здѣсь къ сѣдой мудрости Греціи и Востока въ лицѣ, напр., *Армана Сабатье* съ его

*) *Delitsch* System der biblischen Psychologie, Leipzig 1861, p, 244, *Am. Simonin*, Historie de la psychologie. Paris 1879, pp. 166—179; *Chaignet* De la psychologie de Platon. Paris 1862, особ. chp. III-me; Dr. *Franz Brentano* Die psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, p. 50.

замѣчательною научною теоріею безсмертія, *) или *Дюрана де-Гро* и *проф. А. Данилевскаго* съ теоріею біогеннаго эѳира? **) Но мы должны однако держаться въ предѣлахъ того, что доступно пониманію по опыту и что согласно съ яснымъ ученіемъ христіанства. На ряду съ чувственно—матеріальнымъ воззрѣніемъ на адъ и рай, какъ особыя помѣщенія или мѣста въ пространствѣ для злыхъ и добрыхъ, издавна существовало и существуетъ этическое направленіе въ рѣшеніи вопроса о природѣ ада и рая. И это направленіе болѣе и несомнѣнно отвѣчаетъ и нашему внутреннему опыту, и ученію христіанскому. Царство Божіе или царство небесное, наивною вѣрою помѣщаемое только внѣ человѣка въ пространствѣ, по ученію евангелія прежде всего внутри насъ (Рм. XIV, 17; Кол. I, 13; Лук. XVII, 21); любовь, радость, миръ—вотъ въ чемъ состоитъ рай человѣка, и этотъ рай со всѣмъ блаженствомъ его не внѣшнимъ механическимъ способомъ сообщается человѣку перемѣщеніемъ его изъ одного пространства въ другое, но собственными силами его нудится, вырабатывается, или создается собственными усиліями и подвигами его въ добрѣ, и только такимъ путемъ пріобрѣтается людьми. Оно—духовное благо, общее духовно-нравственное состояніе, съ которымъ человѣкъ идетъ въ загробную жизнь: воспринятое его душою зерно царства Божія здѣсь, въ условіяхъ земной дѣйствительности, всходитъ пышнымъ плодовитымъ деревомъ въ высшей и лучшей дѣйствительности подъ яркими лучами Солнца правды, вблизи Христа и Бога, Жизни и Свѣта всего живого. Начало раю мы сами полагаемъ себѣ уже здѣсь, на землѣ. Это извѣстно

---

*) *Арм. Сабатье*, проф. „Безсмертіе съ точки зрѣнія эволюціоннаго натурализма". Пер. съ франц. (Ср. ст. по поводу соч. Сабатье: „Можно-ли отрицать безсмертіе личное съ точки зрѣнія науки?" въ *Богословск. Вѣстн.* 1897, апр., стр. 154—165).

**) См. *Вопросы философіи и психологіи.* 1898, май—іюнь, стр. 258, *Вѣстникъ Европы* 1896, май, ст. проф. *А. Я. Данилевскаго* „Живое вещество", ср. въ журн. проф. И. А. Сикорскаго: *Вопросы нервно-психической медицины* т. III, ст. Д-ра мед. *Пясковскаго* „Біогенный эѳиръ проф. А. Я. Данилевскаго въ отношеніи физіологіи и патологіи организма".

сынамъ царствія Божія. Сыны противленія и царства тьмы не скрываютъ и не могутъ скрыть и здѣсь уже переживаемыхъ мукъ ада, создаваемаго въ ихъ душѣ забвеніемъ Бога и отчужденіемъ отъ Него, злобою, мракомъ,—грѣхомъ. Переходъ сыновъ противленія и грѣха отъ земной жизни къ загробной, въ отрѣшеніи отъ тѣла, гдѣ всѣ возможности земного существованія превращаются въ дѣйствительность, сопровождается, въ противоположность сынамъ свѣта, реальнымъ осуществленіемъ ада, начатаго еще на землѣ. Не жившая истиною на землѣ по смерти душа всецѣло, ничѣмъ не разсѣеваемая, погружается въ тотъ внутренній ужасный хаосъ и мракъ, отъ мукъ которыхъ ранѣе спасала ее жизнь въ тѣлѣ и на землѣ въ условіяхъ матеріальныхъ, а теперь уже ничто не можетъ спасти. Безъ тѣла, органа активной дѣятельности, душа за гробомъ осуждена на вѣчное безсильное созерцаніе безостановочно идущаго въ ней потока грѣховныхъ чувствъ и мыслей, начавшагося на землѣ; замкнутая въ себѣ самой безъ возможности забыть о себѣ, разсѣяться, душа осуждена вѣчно томиться безплоднымъ и безсильнымъ созерцаніемъ всходовъ грѣховныхъ сѣмянъ, посѣянныхъ ею на землѣ, его неотвратимой власти надъ нею безъ возможности, при естественномъ теченіи вещей, какихъ-либо перемѣнъ и улучшеній (см. § 22, стр. 170). Ужасъ положенія грѣшной души въ загробномъ мірѣ усиливается еще болѣе тѣмъ, совершенно естественнымъ психологически обстоятельствомъ, что духъ въ отрѣшеніи отъ тѣла болѣе, чѣмъ на землѣ, открытъ вліянію и силѣ не только грѣха, но и родственнаго ему міра духовъ. А таковымъ для грѣшной души остается несомнѣнно міръ духовъ злобы, царство діавола. Если и здѣсь, по свидѣтельству людей духовнаго опыта, темныя вліянія изъ этого царства мрака и злобы, какъ дыханіе ада, даютъ уже достаточно чувствовать ужасъ и муки близости его, то что сказать о послѣдствіяхъ для души столь страшнаго сосѣдства съ ней „духовъ злобы поднебесныхъ“, противостать которымъ эта душа уже не можетъ во „всеоружіи Божіемъ“ (Еф. VI, 11—18), во всеоружіи праведности, благодати Божіей, вѣры и слова Божія, этого ме-

ча духовнаго! Такимъ образомъ психологически—неизбѣжное усиленіе власти грѣха и діавола надъ грѣшною душою въ отрѣшеніи отъ тѣла и составляетъ весь ужасъ ея загробнаго существованія или, собственно, то, что называется адомъ. Адъ это въ сущности одна изъ самыхъ страшныхъ роковыхъ силъ,—это сила грѣха, плѣняющаго себѣ человѣка за гробомъ; это—неизбѣжное сгущеніе того мрака духовнаго, въ которомъ пребываютъ на землѣ люди, „ходящіе во тьмѣ“ и не пользующіеся тѣмъ свѣтомъ, который данъ имъ Богомъ на малое время ихъ жизни на землѣ (Ев. Іоан. XII, 35).

И эта искони столь страшная для грѣшнаго человѣчества сила ада отнынѣ разрушена и потрясена въ своихъ основаніяхъ Господомъ Іисусомъ Христомъ, Его сошествіемъ во адъ, кратковременнымъ пріобщеніемъ Его къ безграничному міру мертвыхъ плѣнниковъ ада, ожившихъ для истины и добра отъ соприкосновенія съ самой Истиною и Свѣтомъ Христовыми. Поучительная сторона этого событія заключается, кратко говоря, въ изведеніи душъ умершихъ отъ мрака адскаго къ свѣту царства небеснаго проповѣдью евангелія въ аду душамъ умершихъ. Нѣтъ такой силы на небѣ и на землѣ, и въ этой, и въ будущей жизни, которая могла бы устоять передъ безпредѣльною и универсальною силою свѣта и любви къ намъ нашего Искупителя Іисуса Христа! Повидимому, непроницаемый ни для какой посторонней силы, адъ теперь оказывается вполнѣ проницаемымъ и открытымъ для любви, могущества, свѣта и благодати Христа, все Собою наполняющаго. И на адъ, какъ и на все, простирается благодатная сила свѣта и любви Христа, такъ-что дѣйствительно мы отнынѣ съ апостоломъ Павломъ питаемъ увѣренность, что „ни жизнь, ни смерть, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина“,—ничто „не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ“ (Рм. VIII, 38—39). Кто со Христомъ, для того нѣтъ ада, смерть для того не потеря, а пріобрѣтеніе и переходъ въ жизнь вѣчную, въ царство Христово (Лк. XXIII, 43; Флп. I, 21—23). Адъ созданъ силою мрака и злобы, силою грѣха

и разрушенъ нынѣ силою свѣта и добра не только въ своемъ зарожденіи, или началѣ здѣсь, на землѣ, но и за гробомъ—для тѣхъ, которые пріобщились свѣту царства Божія на землѣ. Проповѣдь евангелія въ аду была, конечно, спасительною и дѣйственною только для непогибшихъ для истины и сохранявшихъ въ себѣ неоплодотворенные истиною ростки высшей жизни, но адъ закрытъ для благодатныхъ вліяній и воздѣйствія свѣта и любви Божественной для душъ, отходящихъ туда изъ міра во тьмѣ и злобѣ даже безъ ростковъ свѣта и жизни христіанскихъ, безъ всякой воспріимчивости къ свѣту и безъ способности возвращенія къ лучшей жизни. Поэтому-то грознымъ предостереженіемъ остается для насъ навсегда повелѣніе Христово ходить во свѣтѣ и вѣровать во свѣтъ, пока есть свѣтъ, чтобы не объяла насъ тьма, и какъ можно болѣе запасаться на землѣ свѣтомъ для перехода въ загробную форму существованія, такъ открытаго власти тьмы (Іо. XII, 35—36). Много свѣта нужно для безпрепятственнаго перехода отъ смерти къ жизни вѣчной со Христомъ безъ задержки въ аду, хотя бы временной; поэтому-то церковью для людей средняго духовнаго уровня допускается среднее состояніе безъ опредѣленнаго и окончательнаго рѣшенія участи до послѣдняго всеобщаго суда и открытія Царства Божія. Сошествіе Христово въ адъ и было именно пріобщеніемъ къ душамъ въ этомъ среднемъ нерѣшенномъ состояніи ихъ за гробомъ (отсюда неосновательность вышеизложеннаго ученія Эпина), и онѣ-то именно и могутъ почерпать силы и утѣшеніе, необходимыя на смертный часъ, въ должномъ разумѣніи и памятованіи силы Христова сошествія во адъ, прославляемой и воспѣваемой такъ часто въ богослуженіи Православной Церкви, а также словъ Писанія: *Смерть! гдѣ твое жало? адъ! гдѣ твоя побѣда?*

Благодареніе Богу, даровавшему намъ побѣду Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ! (1 Кор. XV, 54—57).

3. Христосъ, Побѣдитель смерти: Воскресеніе Христово и его значеніе въ дѣлѣ искупленія (§ 50).

Главное значеніе тѣлеснаго воскресенія Христова состоитъ въ томъ, что оно послужило для насъ доказательствомъ мессіанскаго достоинства Іисуса Христа, или основаніемъ вѣры въ І. Христа, какъ Искупителя міра. Безъ тѣлеснаго воскресенія Іисусъ Христосъ не былъ-бы нашимъ Искупителемъ, и искупленіе наше безъ Его воскресенія не было бы совершено, потому что безъ этого не было-бы побѣждено главное зло, сосредоточившее въ себѣ всю силу и весь ядъ грѣха,—не была бы побѣждена смерть, это „жало грѣха“ по апостолу. Избавленіе отъ тѣлесной смерти, преобразованіе тлѣнныхъ тѣлъ человѣческихъ въ нетлѣнныя, или воскрешеніе мертвыхъ самъ Господь Іисусъ Христосъ объявляетъ важнѣйшею цѣлью Своего искупительнаго дѣла (Іоан. V, 19—30, особ. 21, 26—27; VI, 39—40, 54). Въ разрушеніи смерти, какъ главнѣйшаго врага царства Божія, въ избавленіи людей отъ ея власти путемъ обновленія тлѣннаго тѣла въ нетлѣнное и смертнаго въ безсмертное ап. Павелъ указываетъ одно изъ главныхъ слѣдствій спасительнаго явленія въ міръ Сына Божія и цѣль дѣла Христова (2 Тм. I, 10; Евр. II, 15; 1 Кор. XV, 25—26, 53—56).

Тѣлесная смерть можетъ быть разсматриваема съ двухъ сторонъ, какъ слѣдствіе грѣха. Во-первыхъ, она есть внѣшнее положительное наказаніе, или опредѣленіе Божественной правды за грѣхъ (Быт. II, 17; Рм. VI, 23); во-вторыхъ, она есть естественное порожденіе грѣха, внесшаго, какъ ядъ, разстройство и въ самый тѣлесный организмъ человѣка (Іак. I, 15). Въ послѣднемъ случаѣ смерть является однимъ изъ наиболѣе яркихъ проявленій всего зла, порожденнаго грѣхомъ человѣка, его несчастіемъ, по силѣ своей превосходящимъ всѣ другія его несчастія, всю сумму человѣческаго зла, ибо нѣтъ ничего страшнѣе и хуже для человѣка тѣлесной его смерти, держащей его всю жизнь въ страхѣ (Евр. II, 14) и разрушающей двойственный составъ его природы насильственнымъ отторженіемъ отъ души ея тѣла, безъ

котораго человѣкъ не можетъ быть полною человѣческою личностью, человѣкомъ. Это зло, причиненное грѣхомъ тѣлу, усиливается еще болѣе тѣмъ, что разстройство тѣла въ дѣйствительности идетъ еще далѣе: грѣхъ дѣлаетъ тѣло наше не только смертнымъ, но и своимъ сѣдалищемъ, орудіемъ, почему становится необходимо его преобразованіе, уничтоженіе. Въ истинномъ искупленіи смерть должна быть побѣждена именно въ обоихъ этихъ отношеніяхъ: 1) и какъ наказаніе за грѣхъ и какъ 2) зло или несчастіе, созданное грѣхомъ. Іисусъ Христосъ, истинный Искупитель нашъ, дѣлаетъ то и другое. Онъ добровольно беретъ на Себя грѣхи міра, а съ ними и наказаніе за нихъ въ образѣ смерти крестной, и Своею искупительною смертью лишаетъ смерть человѣческую карательнаго значенія: наша смерть перестаетъ быть наказаніемъ за грѣхъ послѣ крестной Христовой смерти. Смерть пока тяготѣетъ надъ нами фактически до всеобщаго воскресенія, какъ внѣшнее проявленіе зла, но власть ея временна, постоянное господство ея незаконно съ прекращеніемъ состоянія виновности и осужденія нашего. Въ воскресеніи Первенца людей, новаго Адама нашего, мы уже „смерти празднуемъ умерщвленіе, адово разрушеніе, новаго житія вѣчнаго начало“ и видимъ въ немъ начало общаго воскресенія изъ мертвыхъ, волею Божественнаго Промышленія отложеннаго до опредѣленной полноты временъ, до конца міра. Воскресеніе Христово служитъ, такимъ образомъ, залогомъ всеобщаго воскресенія и доказательствомъ избавленія отъ смерти *). Воскресеніе Христово имѣетъ и болѣе широкое значеніе. Въ воскресеніи Христовомъ мы имѣемъ

*) Для фактическаго устраненія смерти, какъ разрушительной силы нашей тѣлесной природы, дарованы намъ во Христѣ *вся Божественныя силы, яже къ животу* (2 Пет. I, 3), въ особенности въ таинствѣ причащенія, гдѣ Господь Іисусъ Христосъ вѣрующихъ соединяетъ съ Собою существеннымъ духовно-тѣлеснымъ союзомъ, въ которомъ они дѣлаются участниками Его естества и чрезъ то заимствуютъ Его жизнь и силу, зародышъ новой вѣчной жизни. Если смерть, какъ фактъ, обусловленъ господствомъ грѣха надъ человѣкомъ, то господство ея надъ нами устраняется ослабленіемъ грѣха, обновленіемъ духовнымъ. А для этого сдѣлано въ искупленіи все, что можетъ быть сдѣлано.

наглядное доказательство, или оправданіе дѣйствительности всего искупленія или дѣла Христова, понимаемаго въ общемъ и широкомъ смыслѣ, какъ возстановленія союза между Богомъ и человѣкомъ. Воскресеніе Христово было доказательствомъ дѣйствительности Его крестной жертвы, принесенной для примиренія Бога и людей; оно показало, что смерть уже не тяготѣетъ надъ людьми, какъ кара правосудія небеснаго, что, напротивъ, люди получили прощеніе грѣховъ своихъ, а съ нимъ и всѣ блага, и первое изъ нихъ—отмѣну наказанія за грѣхъ смертью (1 Кор. XV, 17; Рим. IV, 25; V, 12—21; ср. 1 Кор. XV, 21—22). Въ частности, значеніе Воскресенія Христова заключается еще и въ томъ, что оно послужило залогомъ всеобщаго возстановленія природы, испорченной грѣхомъ, тѣсная связь котораго съ воскресеніемъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. Воскресеніе людей означаетъ прекращеніе силы грѣха надъ человѣческимъ тѣломъ; если же грѣхъ пересталъ дѣйствовать въ тѣлѣ, которое есть только часть природы, макрокозма, то отсюда явно слѣдуетъ заключеніе, что грѣхъ долженъ потерять свою силу и надъ всею внѣшнею природою: природа, по словамъ ап. Павла, ждетъ для своего обновленія прежде обновленія своего царя—человѣка (Рим. VIII, 19—22), потому что она „покорилась суетѣ (разстройству) не добровольно, но по волѣ покорившаго ее“ (т. е. человѣка). Поэтому то церковь поетъ въ пасхальной пѣсни: „Нынѣ вся исполнишася свѣта, небо же и земля и преисподняя; да празднуетъ убо вся тварь возстаніе Христово, въ немъ же утверждаемся“. Наконецъ, Воскресенію Христову должно приписывать величайшую важность, поскольку оно дало твердую опору общечеловѣческой вѣрѣ въ безсмертіе фактомъ перваго человѣческаго воскресенія. Вѣра въ полное духовно-тѣлесное безсмертіе или всеобщее воскресеніе существовала и внѣ христіанства, но она могла быть только робкимъ стремленіемъ человѣческаго сердца къ желанному безсмертію, ненаходившимъ себѣ оправданія. Люди, незараженные школьными теоріями, всегда желали безсмертія не въ смыслѣ одного только продолженія духовнаго существованія, но въ смыслѣ полнаго духовно-

тѣлеснаго существованія. Но мысль о тѣлесномъ возстановленіи человѣка заключаетъ для разума человѣческаго столько непостижимаго, что на дѣлѣ идея о безсмертіи большею частью сводилась къ идеѣ безсмертія только души, какого-то непонятнаго существованія ея безъ тѣла, равнаго сну или полусуществованію (*шеолъ* евреевъ и *адъ* грековъ). Очевидно, въ такомъ представленіи о безсмертіи не могла найти себѣ удовлетворенія потребность человѣческаго сердца въ безсмертіи, вслѣдствіе чего въ язычествѣ поблекла самая идея безсмертія вообще, а смерть пріобрѣла въ немъ грозное, ужасное значеніе конца жизни, разрушенія личности. Воистину, *если Христосъ не воскресъ, то тщетна вѣра* наша и въ безсмертіе (1 Кор. XV, 17), какъ тщетна вѣра въ искупленіе и во Христа—Искупителя! *)...

4. I. Христосъ, Побѣдитель ограниченности тварнаго человѣческаго естества: вознесеніе Христово и его значеніе въ дѣлѣ искупленія (§ 51).

Въ сороковой день по воскресеніи Господь въ прославленномъ тѣлѣ видимо передъ учениками Своими вознесся на небо одесную Бога Отца (Мр. XVI, 19; Лук. XXIV, 50—52; Дѣян. Ап. I, 1—12). Это заключительное событіе земной жизни Господа нашего Іисуса Христа было естественною историческою и нравственною необходимостью: 1) вознесеніе было необходимымъ слѣдствіемъ, или требованіемъ Богочеловѣческой Личности Іисуса Христа и 2) Его искупительнаго дѣла, составляя одинъ изъ важнѣйшихъ по значенію моментовъ его.

1. Прежде всего вознесеніе было естественнымъ возвращеніемъ Іисуса Христа къ Божественной формѣ бытія свойственной Ему по природѣ, какъ Сыну Божію, отъ вѣчности вмѣстѣ съ Отцемъ Его, или возвращеніемъ къ Отцу (Іоан. I, 1—2; XVII, 5; XVI, 16 и др.). Вознесеніе на небо, да-

*) Подробнѣе о значеніи Воскресенія Христова въ дѣлѣ Христовомъ см. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ* стр. 431—440.

лѣе, было естественнымъ и необходимымъ слѣдствіемъ воскресенія Іисуса Христа въ новомъ прославленномъ тѣлѣ для бытія, конечно, въ иной высшей средѣ, болѣе земной подходящей къ новому состоянію Іисуса Христа по человѣчеству. Такой средою могло быть для прославленнаго Христа лишь небо, это „жилище Бога“ (3 Цар. VIII, 39, 43, 49), т. е. та область творенія, куда не проникли грѣхъ, смерть и тлѣніе, гдѣ во всемъ блескѣ и величіи открывается ангеламъ и святымъ слава Божія и Богъ почиваетъ во святыхъ Своихъ, оставаясь, какъ неизмѣримый и вездѣсущій, выше всякихъ границъ пространства и мѣста и Самъ *обитая во свѣтѣ*, ни для какой твари *недоступномъ* (1 Тѳ. VI, 16). Это небо есть жилище и мѣсто особеннаго присутствія Божія во вселенной лишь въ смыслѣ среды наиболѣе полнаго откровенія славы Бога твари во всей необъятной вселенной Его. Въ противорѣчіе геоцентризму съ его узкимъ міросозерцаніемъ, опустошающимъ небо ради земли, Библія открываетъ широкія перспективы нашему уму ученіемъ о существованіи неба или нѣкоторой области творенія, полной жизни, добра и свѣта. „Въ домѣ Отца Моего обителей много“, сказалъ самъ Христосъ (Іоан. XIV, 2), указывая этимъ именно на существованіе дѣйствительнаго реально-пространственнаго рая, какъ особыхъ мѣстъ во вселенной, изъятыхъ отъ власти грѣха и зла, а не только какъ духовнаго состоянія людей. Это библейское воззрѣніе ставитъ насъ выше крайностей грубо-чувственнаго реализма, свойственнаго наивной вѣрѣ, и ложнаго спиритуализма полувѣрія. Небо наивной вѣры, находимое у еврейскаго народа наравнѣ со всѣми древними народами, небо въ смыслѣ чувственнаго жилища Бога отнято у вѣры не только астрономіею, но не допускается и самою Библіею. По ученію ея неизмѣримый Богъ „превыше небесъ“ и—„небо и небо небесъ не вмѣщаютъ“ Его (Іов XI, 8; 3 Цр. VIII, 27). Библія называетъ небомъ не это видимое, близкое къ землѣ, тлѣнное и подлежащее преобразованію атмосферно-звѣздное небо, а какія-то невѣдомыя намъ области въ необъятной вселенной, во всякомъ случаѣ вѣдѣнію астрономіи недоступныя

и ею неотрицаемыя. Богословіе само иногда даетъ въ пониманіи неба и объясненіи Христова вознесенія образцы ложнаго спиритуализма, гдѣ небо превращается или въ духовное состояніе праведныхъ душъ, или въ простой образъ, символъ идеи премірности и безпредѣльности Божества, Его безграничнаго превосходства надъ всѣмъ и величія. „Тѣлесными очами, какъ это видно изъ Д. Ап. I, 11 и особ. Іоан. XX, 17, напрасно смотрѣть на мѣсто, куда вознесся Христосъ“, говоритъ одинъ богословъ. „Смыслъ вознесенія Его на небо слѣдующій. Іисусъ, Своимъ воскресеніемъ навсегда ставшій выше смерти, принятъ снова туда, откуда Онъ пришелъ, т. е. въ прежнее совершенное общеніе съ Богомъ. Изъ этого міра Онъ перешелъ въ область совершеннаго и полнаго откровенія славы Божіей, Его присутствія. Развѣ нѣтъ и въ духовномъ смыслѣ *верха* и *низа*? И если во всемъ мірѣ дѣйствительно нѣтъ никакого болѣе подходящаго *образа* для „дома Отца“ Его, кромѣ видимаго неба, возвышающагося надъ нашими головами, надъ землею со всѣмъ ея ничтожествомъ и дрязгами, то что можетъ быть естественнѣе въ данномъ случаѣ выраженія, что Іисусъ „вознесся на небо?“ *).

2. Вознесеніе Іисуса Христа на небо требовалось также и дѣломъ Христовымъ и послужило условіемъ усиленія и расширенія искупительной дѣятельности Его.

Положивши на землѣ основаніе дѣйствительному воссоединенію человѣчества съ Богомъ Своимъ ученіемъ, страданіемъ, смертью и воскресеніемъ, Господь І. Христосъ не могъ въ Своемъ прославленномъ видѣ болѣе оставаться на землѣ безъ вреда для Своего дѣла. Свою нравственную цѣнность общеніе человѣка съ Богомъ получаетъ только подъ условіемъ полной непринужденности его и свободы, когда оно основывается на добровольной преданности его Христу. Но для развитія свободной любви не давалось бы мѣста

*) Dr. *W. Schmidt* Christliche Dogmatik. Zw-er Th.: Der evangelische Glaube. Bonn 1898, p. 395; ср. *Aug. Dillmann* Handbuch der alttestamentlichen Theologie. Leipzig 1895, p. 248.

именно пребываніемъ среди людей Христа въ прославленномъ состояніи, а вознесеніемъ І. Христа открывалась возможность тѣхъ духовныхъ отношеній и той вѣры, которыхъ Онъ требовалъ отъ истинныхъ Своихъ послѣдователей, когда сказалъ Ѳомѣ: „блаженны невидѣвшіе и вѣровавшіе!“ (Іоан. XX, 29). Для истинной вѣры, основывающейся на любви къ истинѣ и добру, а не на грубой очевидности и видѣніи, чувственная близость ко Христу вредна, а не полезна: тѣлесное и видимое всегда заслоняло бы отъ насъ внутреннее, невидимое и Божественное во Христѣ, въ Его Лицѣ, дѣлѣ и жизни. Вознесшись на небо, І. Христосъ сталъ ближе къ намъ Своимъ Божествомъ и открылъ возможность болѣе духовныхъ и возвышенныхъ отношеній къ Нему и болѣе совершенному познанію Его. Такимъ образомъ вознесеніе І. Христа на небо содѣйствовало укрѣпленію и усовершенствованію связей Его съ вѣрующими, не было разлученіемъ съ ними. Напротивъ, оно сдѣлалось началомъ болѣе широкаго и отнынѣ неразрушимаго единенія Христа не только съ тѣснымъ кружкомъ очевидцевъ—учениковъ, какъ это было во время земной жизни Его, но со всѣмъ человѣчествомъ: возвышенный одесную безпредѣльнаго Божества, все Собою наполняющаго, Господь Іисусъ Христосъ дѣйствительно восшелъ „превыше всѣхъ небесъ, дабы наполнить все“ по апостолу (Еф. IV, 10). Такъ солнце озаряетъ лучами своими тѣмъ большее пространство земли, чѣмъ выше поднимается надъ ея горизонтомъ... Самъ Христосъ придавалъ большое значеніе вознесенію, или, какъ Онъ выражался, отшествію къ Отцу (Іо XVI, 7 ср. XX, 17), и заставлялъ учениковъ смотрѣть на предстоявшее Ему отшествіе, какъ на радостное многообѣщающее событіе (Іо. XIV, 28; XVI, 5—7; Іо. XVI, 7 ср. Еф. IV, 7—10). Вознесеніе явилось, дѣйствительно, завершеніемъ дѣла Христова. Христу надлежало сдѣлаться Царемъ Царства Божія, возстановленіе котораго было цѣлью всего Его дѣла. Естественный и единственный путь къ сему лежалъ въ прославленіи Христа по человѣчеству и пріобщеніи Его вознесеніемъ одесную Бога Отца къ Его вѣчной Божественной славѣ. Христу надлежало прежде со-

вершить побѣду надъ грѣхомъ, искупить людей и, такимъ образомъ, пріобрѣсти ихъ въ Свое наслѣдіе по праву сдѣлавшись ихъ Главою, Ходатаемъ, Судьею, Господомъ, словомъ Царемъ духовнаго царства Божія. Вознесеніе Христово было фактическимъ, *видимымъ міру* признаніемъ побѣды Христа и Его правъ на человѣчество со стороны Бога—Отца, фактическимъ вводомъ, такъ сказать, въ права царскаго владѣнія. Своими усиліями пріобрѣтя людей Отцу, Іисусъ Христосъ, Богочеловѣкъ, Первый изъ новаго царства людей, законно сдѣлался Начальникомъ этого царства; Отецъ Самъ призналъ за Нимъ эту власть и отдалъ всю ее Ему, призналъ Его Главою Церкви и земной, и небесной (Фл. II, 19—21 ср. Іо. V, 27). Тотъ, Кто три года ходилъ по землѣ смиреннымъ человѣкомъ, сталъ теперь Главою и Владыкою всей твари: Онъ по закону долженъ былъ сдѣлаться Владыкою твари, явившись Побѣдителемъ ея несовершенства (Іо. XVI, 33). Христу ввѣрено все управленіе человѣческимъ царствомъ; Ему принадлежитъ и судъ надъ человѣчествомъ, когда Онъ явится въ славѣ Своей во второй разъ. Этотъ судъ принадлежитъ Ему по праву: Онъ спасъ людей, Ему лучше и судить ихъ; кто можетъ быть болѣе справедливымъ судьей людей, кромѣ І. Христа, Который Самъ есть Первенецъ отъ людей, Самъ человѣкъ и знаетъ по опыту, что значитъ быть человѣкомъ? Въ чье распоряженіе приличнѣе отдать судьбу людей, какъ не въ распоряженіе Того, Кто Самъ Себя отдалъ за людей? Нашъ Царь тѣмъ отличается отъ земныхъ царей, что въ основаніи Его царскаго управленія лежитъ законъ любви и милосердія. Онъ хочетъ покорить человѣческое несовершенство въ свое совершенство. Поэтому царство Христа будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока существуетъ возможность новыхъ побѣдъ и разширенія его: Христосъ хочетъ покорить Себѣ все,—хочетъ, „чтобы всѣ спаслись“. Когда это будетъ сдѣлано, наступитъ конецъ міру: воскресеніе и судъ, а Сынъ передастъ Свое Царство и „покорится Отцу“,—и „будетъ Богъ все во всемъ“ (1 Кор. XV, 24—28 ср. Евр. X, 12—13; Флп. III, 21; Еф. 1, 19—23, 10; Евр. I, 7—9). Это самое непокорство Сына, Царя всего

царства разумной твари, и есть то, что называется *ходатайствомъ* Іисуса Христа, т. е. это есть посредничество, заступничество за людей. „Онъ есть ходатай Новаго Завѣта“ (Евр. IX, 15); „Христосъ вошелъ не въ рукотворенное святилище, но въ самое небо, чтобы предстать нынѣ за насъ предъ лице Божіе“ (Евр. IX, 24; Рм. VIII, 34; 1 Іо. 2, 1—2). Въ лицѣ Его мы имѣемъ истиннаго Первосвященника и Ходатая человѣчества: *мы имѣемъ не такого первосвященника, который не можетъ сострадать намъ въ немощахъ нашихъ, но Который подобно намъ искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха. Посему да приступаемъ съ дерзновеніемъ къ престолу благодати, чтобы получить милость, и обрѣсти благодать для благовременной помощи* (Евр. IV, 15—16) *).

Подобно Воскресенію Вознесеніе Христово было также фактическимъ подтвержденіемъ дѣйствительности примиренія съ Богомъ, достигнутаго Крестною Жертвою. Іисусъ Христосъ, Первенецъ нашъ, „Которому“ по словамъ апостола Павла, „во всемъ должно первенствовать“ (Кол. 1, 18), явился на небо, какъ нашъ предтеча, и вознесеніемъ Своимъ открылъ, дотолѣ закрытый, доступъ всѣмъ вѣрующимъ къ небу. И такъ со Христомъ мы уже на небѣ, у насъ уже есть мѣсто тамъ,—тамъ Первенецъ нашъ. *Богъ насъ посадилъ на небесахъ во Христѣ Іисусѣ* (Еф. 2, 6, также Кол. III, 1—3). Въ лицѣ Христа человѣчество, прославленное и обоготворенное, возносится на небо, становится причастно вѣчной славы и величія Божія и вступаетъ въ самое близкое единеніе съ Божествомъ до сліянія судебъ своихъ съ жизнью и Личностью Главы своего Іисуса Христа! Хри-

---

*) Ветхозавѣтные первосвященники изображали собою посредниковъ между людьми грѣшными и Богомъ, принося въ умилостивленіе Его за нихъ жертву,—ходатайствуя за нихъ. Такъ-какъ Христосъ есть посредникъ между Богомъ и людьми, и Ходатай за нихъ передъ Богомъ, такъ-какъ и Онъ подобно ветхозавѣтнымъ первосвященникамъ принесъ (только разъ навсегда) жертву за людей, то это даетъ основаніе апостолу Павлу называть Его Первосвященникомъ и проводить параллель между Его первосвященствомъ и первосвященствомъ ветхозавѣтнымъ для показанія превосходства перваго, для чего назначается имъ цѣлое посланіе къ Евреямъ.

стосъ не только далъ новое направленіе человѣческой исторіи, но, что важнѣе, перенесъ ее съ земли на небо, сосредоточивъ ее въ Своемъ Лицѣ: Его жизнь должна была стать изображеніемъ жизни человѣчества, и этою жизнью должно было спастись человѣчество (Рм. V, 10). Съ вознесеніемъ Христа, нашей жизни, на небо — „наше жительство на небесахъ“ и „жизнь наша сокрыта со Христомъ въ Богѣ“ (Флп. III, 21; Кол. III, 3). Цѣль всѣхъ религій и искупленія, соединеніе съ Богомъ, вознесеніемъ достигается какъ нельзя болѣе. Воскресеніемъ Господь устранилъ случайное ограниченіе нашей тѣлесной природы, смерть; вознесеніемъ дается нѣчто большее: побѣждаются границы всего человѣческаго естества и устраняется въ Лицѣ Іисуса Христа, возсѣвшаго одесную Отца, непроходимая внѣ Его бездна между Творцомъ и ограниченною тварью. Это препятствіе къ единенію человѣчества съ Божествомъ устранено вознесеніемъ нашимъ со Христомъ на небо одесную Бога Отца.

Историческая дѣйствительность Вознесенія Господня на небо оспаривается, конечно, отрицательною критикою въ виду чуднаго характера событія. У Павлюса вознесеніе превращается въ послѣднее явленіе ученикамъ очнувшагося отъ обморока Іисуса, въ прощаніе съ ними на вершинѣ горы Елеонской, гдѣ Явившійся въ послѣдній разъ скрылся отъ взора учениковъ за масличными деревьями и облакомъ (Фантазія, падающая вмѣстѣ съ разсмотрѣнною въ § 11-мъ гипотезою летаргическаго сна). Въ миѳической школѣ вознесеніе на небо объявляется миѳомъ, созданнымъ по образцу ветхозавѣтныхъ миѳовъ о взятіи на небо Еноха и Иліи по *Штраусу* (*Strauss* Das Leben Jesu für d. deutsche Volk. 6—te Aufl. Bonn 1891, Th. 2, p. 377—378), не безъ вліянія, можетъ быть, греко-римской миѳологіи съ ея сказаніями о вознесеніи на небо Геркулеса, Діониса, Ромула и Персея — по мнѣнію *Газе* (*Hase* Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen. Leipzig 1891, p. 765). Двоякія основанія приводятся миѳическою школою въ пользу этого: а) *историческія* и б) *раціональныя*. а) Рѣшительнымъ доказательствомъ, вопреки логикѣ и требованіямъ научно-исторической критики, здѣсь выставляется умолчаніе о событіи у перваго и четвертаго евангелистовъ, хотя оно только кажущееся. Матѳей и Іоаннъ, правда, не говорятъ о подробностяхъ факта, но онъ

предполагается у нихъ всѣмъ извѣтнымъ, и несомнѣнно прежде всего—имъ самимъ изъ мѣстъ, какъ: Мѳ. XXVI, 64; Іоан. III, 13; VI, 62; VIII, 21; XVI, 28; XX, 17, ср. Апок. 1, 5—7; XII, 5 и т. Для этихъ евангелистовъ, какъ и для прочихъ новозавѣтныхъ писателей, вознесеніе было событіемъ, которое естественно предполагалось воскресеніемъ,—послѣднимъ явленіемъ Воскресшаго на землѣ, за которымъ необходимо слѣдовало возвращеніе Сына Человѣческаго, не подлежащаго уже смерти, на небо, откуда явился Онъ. Многочисленныя общія указанія на событіе вознесенія у апостоловъ совершенно достаточны для засвидѣтельствованія его исторической дѣйствительности (Рм. VIII, 34; 1 Тм. III, 16; Еф. II, 6—7; IV, 8—10; Флп. III, 21; Кол. III, 1—3; Евр. VI, 20; IX, 24; 1 Тт. III, 22; Флп. II, 9—11 и др.). б) Раціональныя основанія для отрицанія историческаго значенія за повѣствованіемъ Марка и Луки о вознесеніи заключаются въ несовмѣстимости событія съ einer gebildeten Welt-und Gottesanschauung (*Hase* p. 763) или противорѣчіи его даннымъ физики съ ея закономъ тяжести (ibid. 762 f.) и астрономіи. Данныя эти однако приводятся здѣсь только по недоразумѣнію, вслѣдствіе неяснаго представленія о фактѣ въ цѣломъ и подробностяхъ его. Здѣсь дѣло шло о вознесеніи *духовнаго*, прославленнаго, а не грубо-матеріальнаго тѣла, чѣмъ, конечно, исключается рѣчь о примѣненіи къ нему закона тяжести (*Weiss* Das Leben Jesu. 3—te Auflage. Berlin 1888, B. II, p. 579 f.); возможность же такого болѣе совершеннаго и тонкаго тѣлеснаго организма не только не можетъ отрицаться, но и допускается, какъ видѣли, (§ 49) съ точки зрѣнія научной (напр. въ теоріи біогеннаго эѳира у А. Данилевскаго, у проф. Сабатье, Дюрана де-Гро). Точно также выше даннымъ объясненіемъ вознесенія, цѣлью котораго не было видимое небо, совершенно въ сторонѣ ставится и астрономія. Остается для сомнѣвающихся соблазнительною или непонятною, прямо недостойною истинно-христіанской вѣры, одна еще подробность событія: сѣденіе Вознесшагося одесную Отца. Но это—только при неправильномъ буквальномъ, или чувственномъ пониманіи этого sessio ad dexteram Dei. Сѣденіе одесную есть лишь символическій образъ для выраженія идеи о соучастіи Іисуса Христа съ Богомъ Отцомъ въ міроуправленіи, Божественномъ достоинствѣ и власти. Таковъ именно образный (восточный) языкъ Библіи, вездѣ подобнымъ же образомъ выражающей эту мысль (3 Цар. II, 19. 22; III, 6; Втор. XVII, 18; Мр. X, 37; Пс. CIX, 1; Мѳ. XX, 21 и др.).

5. Христосъ, Побѣдитель грѣха: пятидесятница, или ниспосланіе въ міръ Св. Духа въ общемъ его значеніи въ дѣлѣ искупленія, и ученіе объ освященіи человѣка благодатью (§ 52).

Сошествіе Св. Духа на апостоловъ и всѣхъ вѣрующихъ въ день Пятидесятницы (Дѣян. Ап. 1, 48; II, 1—41; Ев. Іоан. XIV, 16—17; 25—26; XV, 26; XVI, 7—15; VII, 37—39) было событіемъ, которое окончательно оправдало дѣло Христово, явившись фактическимъ свидѣтельствомъ совершеннаго Іисусомъ Христомъ искупленія людей: „Богъ", говоритъ ап. Павелъ, „явился во плоти, оправдалъ Себя въ Духѣ" (1 Тмѳ. III, 18). Явленіе въ міръ Духа Божія со всѣми спасительными плодами его—вотъ общее значеніе Новозавѣтной Пятидесятницы! Въ день Пятидесятницы торжественно и видимо міру засвидѣтельствовано было появленіе въ немъ, именно въ средѣ вѣрующихъ во Христа, всеоживляющей, обновляющей, просвѣтляющей Силы Божіей. Духъ Святый, какъ это мы узнаемъ изъ Божественнаго Откровенія, былъ и дѣйствовалъ въ мірѣ и до пятидесятницы, подобно тому, какъ Слово и до воплощенія обитало вседѣйствующею Своею силою въ мірѣ, какъ его творчески-промыслительная сила (Іо. I, 10). О Немъ нерѣдко говорится въ Ветхомъ Завѣтѣ, такъ уже на первой страницѣ Библіи Духъ Божій изображается зиждительно—образовательною Силою вселенной (Быт. I, 2). „Онъ является, какъ сила Божественной любви, которая проникаетъ жизнь въ мірѣ, жизнь природы, жизнь умственную какъ и жизнь нравственную. Онъ именно, какъ изображается въ св. Писаніи, съ самаго начала одушевлялъ землю, чтобы изъ нея происходили многоразличныя формы отъ міра растеній до міра животныхъ. Онъ именно вызывалъ въ человѣкѣ духовную жизнь и ее постоянно обосновывалъ и оживлялъ. Онъ именно пробуждалъ въ пророкахъ высшее знаніе и въ праведникахъ нравственное движеніе. Такимъ образомъ повсюду Онъ вноситъ въ міръ жизнь Божію и образуетъ союзъ общенія между Богомъ и міромъ. Но съ того времени, какъ во Христѣ Іисусѣ явилось спасеніе избавленія и наступила новая жизнь благодати, Его за-

дачей сдѣлалось вносить эту новую высшую жизнь въ души людей и усвоять имъ спасеніе Іисуса Христа. Таково именно призваніе св. Духа послѣ того, какъ закончилась дѣятельность Іисуса Христа". (*Люгарда* „Апологія христіанства". Перев. А. П. Лопухина СПБ. 1892, стр. 307). Такимъ образомъ, было-бы невѣрно утверждать, что пятидесятница была началомъ пребыванія и дѣятельности Духа Божія въ мірѣ: она была только началомъ особеннаго и болѣе совершеннаго откровенія Духа Божія въ мірѣ, какъ воплощеніе было особеннымъ и болѣе совершеннымъ откровеніемъ и прежде обитавшаго въ мірѣ Божественнаго Слова. Въ Ветхомъ завѣтѣ Сынъ Божій и Духъ Святый являлись міру подъ непроницаемымъ покровомъ промыслительной Своей силы и дѣятельности въ мірѣ (откровеніе, такъ сказать, *динамическое*); въ Новомъ Завѣтѣ Сынъ Божій и Духъ Святый нисходятъ въ міръ и открываются здѣсь существомъ Своимъ и видимо людямъ: Духъ Святый въ душѣ человѣческой ощутительно для внутренняго чувства, а Сынъ Божій—въ исторіи ощутительно даже для внѣшнихъ чувствъ явившись на землю въ образѣ человѣка (откровеніе *субстанціальное*). Въ ветхомъ завѣтѣ преимущественною средою откровенія Божія людямъ служилъ богоизбранный народъ, хотя и весь міръ не былъ оставленъ безъ свидѣтельствъ любви и силы Божіей, не заключавшихся ни въ какія тѣсныя рамки мѣста и національности (Рмл. III, 29; Дѣян. Ап. X, 34—35 (ср. Рм. II, 11); Д. Ап. XV, 8—9, 13—15, ср. XI, 15—18; X, 44—47; XIV, 16—17; особ. XVII, 25—28). Въ Новомъ Завѣтѣ преимущественною средою откровенія Сына Божія и Духа Святаго,—откровенія субстанціальнаго, служитъ общество вѣрующихъ во Христа или Церковь, *родъ избранный, царственное священство, народъ святый, люди, взятые въ удѣлъ, дабы возвѣщать совершенства призвавшаго насъ изъ тьмы въ чудный Свой свѣтъ* (1 Пет. II, 9, ср. Еф. V, 24—27). „Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ" (Іо. III, 8), и Христосъ, какъ Истина, Путь и Жизнь, является въ ученіи Своемъ міровою силою свѣта и любви, дѣйствующею во всемъ человѣчествѣ и въ исторіи его за предѣлами Церкви Своей;

но тѣснѣйшее, существенное единеніе, живое и личное, между Христомъ и Духомъ съ людьми устанавливается и возможно только въ обществѣ вѣрующихъ во Христа, или Церкви; здѣсь знаютъ Христа и Духа Его не только какъ силу истины и любви, животворящую и утѣшающую душу человѣческую, но и какъ близкое человѣку живое, личное Существо, какъ Любовь. Здѣсь полное познаніе Христа и Духа Его.

Богословіе должно разсмотрѣть, въ какомъ отношеніи къ дѣлу Христову стоитъ явленіе въ міръ Духа Божія и въ чемъ состоитъ дѣло Духа Святаго *).

1. **Дѣло Св. Духа.** Усвоеніе людямъ искупленія, принесеннаго Іисусомъ Христомъ, есть дѣло Св. Духа; оно есть, такимъ образомъ, продолженіе дѣла Христова или завершеніе его (Іоан. XIV, 26; XVI, 13—14). Что дѣлаетъ для на-

---

*) За историческую дѣйствительность видимаго явленія въ міръ Св. Духа въ день Пятидесятницы, положившаго начало Его пребыванію въ Церкви, свидѣтельствуютъ многочисленныя упоминанія объ этомъ событіи, кромѣ Дѣяній Ап., въ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, а также предсказанія Самого Спасителя объ этомъ событіи и Его сбѣтованіе ниспосланія Духа Святаго ученикамъ (въ Евангеліи Іоанна вышеприведенныхъ мѣста). Конечно историческая достовѣрность сообщенія Дѣяній Ап. о событіи заподозривается въ отрицательной критикѣ подъ предлогомъ его сверхъестественнаго характера, напр. къ чудеснымъ элементамъ его относятся, кромѣ внезапнаго духовнаго просвѣтлѣнія апостоловъ, простыхъ галилейскихъ рыбаковъ, до степени вдохновенныхъ ораторовъ, еще огненные языки и даръ *новыхъ языковъ* (Д. А. II, 4—12). Но въ предсказаніи Спасителя о событіи пятидесятницы предусмотрѣна и эта подробность его, какъ даръ новыхъ языковъ (Мр. XVI, 17), а о дѣйствительномъ существованіи этого чуднаго дара въ первобытной христіанской церкви свидѣтельствуетъ 1 Кор. XIV ап. Павла, подлинность котораго признается и отрицательною критикою. Наконецъ, если-бы даже само Писаніе ничего не сообщало о событіи, то научная исторія должна была-бы продполсжить что-либо ему подобное въ объясненіе внезапнаго и всецѣлаго перерожденія учениковъ Христа изъ людей средняго обычнаго уровня съ іудейскою закваскою, не стоявшихъ и послѣ воскресенія Христова на уровнѣ новаго ученія (Д. Ап. I. 6—7), въ высоковдохновенныхъ проповѣдниковъ евангелія и толкователей его, въ продолжателей дѣла Христовой проповѣди. Воскресеніе Христово возвратило ученикамъ вѣру въ Учителя, какъ Мессію, но не дало имъ собственно пониманія ученія Его (Іо. XVI, 12—14), не сдѣлало ихъ тѣмъ, чѣмъ они явились міру внезапно въ своей проповѣди евангелія ему.

шего искупленія, или спасенія Духъ Святый, это лучше уяснится, если мы на основаніи всего доселѣ изложеннаго, кратко сведемъ все, сдѣланное для искупленія нашего Іисусомъ Христомъ. По воззрѣнію схоластическаго богословія дѣло Христово исчерпывается тѣмъ, что Іисусъ Христосъ, возвѣстивъ людямъ въ Своемъ ученіи волю Божію о спасеніи и преподавъ имъ новый и совершеннѣйшій законъ вѣры и благочестія, благоволилъ принять за людей страданія и смерть для удовлетворенія Божественному правосудію и тѣмъ примирить его съ людьми. Дѣло Христово, въ сущности, имѣетъ значеніе для одной только *объективной* стороны искупленія по схоластическому воззрѣнію: І. Христосъ, по этому воззрѣнію, заслужилъ намъ прощеніе, далъ право на него, положилъ ему юридическое основаніе, но ничего не сдѣлалъ для субъективной стороны искупленія, т. е. внутренняго измѣненія самого человѣка, для его обновленія. Это не входитъ въ дѣло Христово, а есть исключительно дѣло Св. Духа, которое и разсматривается въ схоластическомъ богословіи совершенно отдѣльно отъ дѣла Христова въ трактатахъ объ освященіи. Такимъ образомъ въ традиціонной сотеріологіи дѣло Христово раскрывается только какъ объективное, внѣшнее основаніе нашего освященія или спасенія. Но это глубокопечальное недоразумѣніе. Господь нашъ Іисусъ Христосъ не только заслужилъ намъ благодать, или спасеніе (по старой терминологіи) но и сдѣлалъ предварительно людей способными и достойными къ принятію благодати Св. Духа, подготовилъ ихъ къ воспріятію высшаго воздѣйствія Божія на нихъ въ благодати Св. Духа, устроилъ изъ вѣрующихъ въ Него Храмъ для обитанія въ немъ Духа Святаго (1 Кор. VI, 19; 2 Кор. VI, 16; 1 Кор. III, 16 и др.) Своимъ ученіемъ, жизнью, страданіями и смертью. Животворнымъ свѣтомъ евангельской благой вѣсти о Божіемъ милосердіи и прощеніи Христосъ просвѣтилъ и согрѣлъ души грѣшныя, замкнувшіяся въ себѣ, во мракѣ своемъ, отъ Бога и любви Его; Онъ разрушилъ всѣ преграды въ сердцѣ и умѣ къ общенію человѣка съ Богомъ, созданныя его жизнью въ отчужденіи отъ Бога и грѣхомъ. Онъ призвалъ грѣшную душу къ по-

каянію, оживилъ въ ней дремавшую жажду правды и любви, стремленіе къ Богу и къ небу. Онъ привязалъ къ Себѣ людей любовью и въ Лицѣ Своемъ возстановилъ ихъ единеніе съ Богомъ. Онъ посѣялъ черезъ эту любовь и вѣру въ Него людей сѣмя новой высшей жизни въ душахъ ихъ, возращеніе котораго предоставилъ посланному Имъ въ міръ Духу Святому; поселилъ любовь и къ Своему ученію между людьми, сдѣлался извѣстенъ и любезенъ всему міру и Самъ, и ученіемъ Своимъ. Даже тѣ, которые не увѣровали въ Него, преклонились предъ нравственною высотою Его личности и истиною Его нравственнаго ученія. Силою Христова свѣта и любви покоренъ весь міръ, создана новая эра въ исторіи, человѣчество поставлено на новые пути къ лучшему будущему. Все лучшее въ цивилизаціи обязано евангелію. Евангеліемъ живутъ и двигаются безсознательно даже и тѣ, которые отрицаютъ его. Такимъ образомъ нельзя отрицать, что основанія для глубокаго преобразованія и обновленія ветхаго человѣка заложены и даны уже и въ дѣлѣ Христовомъ, что здѣсь брошено въ душу человѣческое сѣмя новой духовной жизни. Но и личный, и историческій опытъ говорятъ, что сѣмя этой новой жизни, посѣянное евангеліемъ, не даетъ прочныхъ всходовъ, будучи предоставлено естественнымъ условіямъ развитія или, лучше, естественнымъ силамъ человѣка. Сила наша надломлена грѣхомъ; ветхое глубоко сидитъ въ душѣ нашей и ослабляетъ, заслоняетъ собою то новое и свѣтлое, что даетъ намъ евангеліе. Не лѣностью нравственною, какъ думаетъ Л. Н. Толстой, а опытомъ жизни установлено, что евангеліе превышаетъ естественныя силы наши, и было-бы лицемѣріемъ и фарисействомъ настаивать на противномъ. Мы безсильны сохранить и укрѣпить въ себѣ святыя впечатлѣнія, мысли и чувства, порождаемыя Евангеліемъ, стоять всегда на высотѣ его и любить Христа, не измѣняя Ему; мы не можемъ жить Христомъ и евангеліемъ, живя и работая грѣху, не можемъ испытывать радость евангельской вѣсти о любви и прощеніи душою своею, холодною къ небу, равнодушною къ его радостямъ, полною не любви, а страха передъ Богомъ. Мы жаждемъ прав-

ды и свѣта, но мы больны и слабы, и неспособны къ полному и прочному усвоенію свѣта евангельскаго, будучи предоставлены въ этомъ своимъ силамъ. Только прикосновеніе къ нашей душѣ высшей Божественной силы дѣлаетъ насъ способными стать истинными христіанами, послѣдователями Христа. Оно нужно для нашей души, какъ солнце для растенія, какъ животворная теплота для превращенія зародыша яйца въ живое существо. Христосъ далъ намъ всѣ элементы и условія новой жизни, подготовилъ ее въ насъ—и въ этомъ дѣло Христово. Но сѣмя новой жизни, посѣянное Христомъ на естественной почвѣ душъ нашихъ, оплодотворяется животворящимъ свѣтомъ и теплотою Духа Святаго и выростаетъ въ пышное растеніе. Такъ зиждительною силою Св. Духа изъ *душевнаго* или *плотскаго* человѣкъ дѣлается *духовнымъ* (1 Кор. II, 13—15), изъ *ветхаго*, живущаго въ похотяхъ своихъ *новымъ*, созданнымъ по образу Создавшаго его (Кол. III, 10; Еф. IV, 22—24); *новымъ твореніемъ* (Гал. VI, 15; 2 Кор. V, 17; Еф. II, 10), изъ сына мрака и діавола—*сыномъ Божіимъ* (Іо. I, 12—13; Гал. IV, 6; Рм. VIII, 14—16); словомъ, человѣкъ дѣлается *Христовымъ* (1 Кор. III, 23; Рм. VIII, 9). Въ этомъ таинственномъ рожденіи благодатью отъ Бога, отъ Христа Его, и состоитъ дѣло Духа Святаго. Нѣкогда, въ началѣ вселенной, еще не устроенной, Духъ Божій *носящеся вверху бездны* (Быт. 1, 2) и Своею творчески-образовательною силою приводилъ въ стройный порядокъ творенія безформенный хаосъ вселенной. Нынѣ съ пришествіемъ Христа на землю, создавшимъ нужныя условія новой духовной жизни, попрежнему Духъ Святый прикосновеніемъ Своимъ къ душѣ человѣческой, подготовленной къ новой жизни познаніемъ Евангелія, творитъ изъ разрозненыхъ элементовъ этой новой жизни въ душѣ человѣка стройную цѣльную форму новаго созданія о Христѣ,—новую тварь *).

*) Ср. книги *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ* стр. 412. Изъ сказаннаго не трудно вывести точную формулу отношенія дѣла Св. Духа къ дѣлу Христову и понять, почему, въ правильной постановкѣ ученія объ искупленіи дѣло Св. Духа, какъ часть цѣлаго, входитъ въ дѣло Христово и разсматривается въ самомъ ученіи объ искупленіи, а не отдѣльно отъ него. Совершенно спра-

Многообъемлющее дѣло Духа Святаго въ Св. Писаніи называется различными именами, какъ: *оправданіе*, *освященіе*, (1 Кор. VI, 11; 1 Сол. IV, 3—8), *обновленіе*, *новое рожденіе* или *возрожденіе*, новое *твореніе*; но всего лучше и полнѣе оно объемлется названіями *возрожденія* и сопутствующимъ ему—*новаго творенія* (см. Іс. III, 5—7; Тт. III, 3—7; Іак. I, 18; 2 Кор. V, 17 и др.), короче и точнѣе—*возрожденія*. Когда слово Божіе говоритъ намъ о духовномъ рожденіи людей отъ Бога благодатію Св. Духа, то употребляетъ слово „рожденіе“ не въ метафорическомъ, а буквально-точномъ значеніи его. Оно разумѣетъ дѣйствительное, существенное единеніе человѣка съ Богомъ въ тайнѣ возрож-

---

ведливо и въ самомъ схоластическомъ богословіи Іисусъ Христосъ представляется *причиною*, или *Виновникомъ* нашего освященія, безъ Котораго не послѣдовало бы явленія въ міръ Духа Святаго. Именно Іисусъ Христосъ *посылаетъ* Св. Духа въ міръ отъ Отца (Іоан. XV, 26; XVI, 7; ср. XIV, 26) въ томъ смыслѣ, что Своимъ дѣломъ подготовляетъ всѣ необходимыя условія для явленія и пребыванія Св. Духа въ мірѣ. Іисусъ Христосъ подготовилъ почву въ сердцахъ людей для Духа истины и любви, наполнивъ ихъ истиною и привязавъ ихъ къ Себѣ любовью, такъ-что только Его истинные послѣдователи, т. е. люди, проникнутые Его духомъ, вѣрующіе въ Него (Еф. I, 13), любящіе Его (Іо. XV, 15—17), повинующіеся Ему (Д. Ап. V, 32),—только эти люди могли стать способными къ воспріятію благодати Духа Святаго. Далѣе, соединивъ въ Лицѣ Своемъ съ Собою человѣчество и освятивъ его уже этимъ соединеніемъ съ нимъ (воплощеніемъ), Господь по тому самому сдѣлалъ человѣчество достойнымъ благодати Св. Духа, не приближающагося ни къ чему нечистому. Наконецъ, І. Христосъ оправдалъ Свое соединеніе съ человѣчествомъ Своею жизнью: въ Немъ человѣчество побѣдило свободною любовью грѣхъ и показало себя достойнымъ любви и благодати Божіей. Такимъ образомъ, не одною Крестною жертвою, какъ это представляется въ схоластическомъ богословіи, Господь подготовилъ и заслужилъ намъ благодать, но и многимъ другимъ (см. *митр. Макарія* Прав. Дог. Богословіе, т. 2, стр. 186). Вотъ почему Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій, въ Св. Писаніи изображается раздаятелемъ Св. Духа и даровъ Его вѣрующимъ (Іо. VII, 37—38), совершителемъ освященія людей, называясь „Освященіемъ“ нашимъ и „Освящающимъ“ (1 Кор. I, 30; Евр. II, 11; ср. Ефес. V, 26—27); вотъ почему также обычно благодать Св. Духа называется въ Св. Писаніи „благодатью Христовою“, „благодатью Господа нашего Іисуса Христа“, или „благодатію, данною о Христѣ Іисусѣ“ напр. 2 Кор. XII, 9; Гал. I, 6; Рм. XVI, 24; Гал. VI, 18; 1 Кор. XV. 23; 1 Кор. I, 4 и др.), а самъ Святый Духъ называется „Духомъ Христовымъ“ въ Рм. VIII, 9. (См. къ вопросу о необходимости болѣе правильной постановки въ догматикѣ ученія объ освященіи въ *Аполог.* II, 7—16 и *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ* стр. 24—37).

денія, отношенія рождаемаго и рождающаго, подобіе которымъ представляетъ плотское рожденіе и отношеніе между родителями и дѣтьми. Дѣти участвуютъ въ духовно-тѣлесномъ естествѣ своихъ родителей, будучи плотью отъ плоти и костью отъ костей ихъ. Силою Св. Духа устанавливается въ Лицѣ Христа и чрезъ Его посредство подобное же единеніе людей съ Богомъ, при которомъ они становятся причастниками Божественнаго естества и жизни и сынами Божіими (см. 1 Іо. III, 9; Ев. Іо. I, 12—13; 2 Пт. I, 3—4). По своей полнотѣ это *реально-духовное* единеніе людей съ Богомъ превосходитъ ихъ *нравственное*, устанавливаемою ихъ любовью ко Христу и Его ученію, или живою вѣрою во Христа. Здѣсь именно осуществляется то органическое единеніе вѣрующихъ со Христомъ, которое Господь изобразилъ въ притчѣ о виноградной лозѣ, назвавъ Себя виноградною лозою, а вѣрующихъ вѣтвями на ней (Іо. XV, 1—8). Естественно, жизнь и ростъ вѣтвей поддерживаются органическою связью ихъ со стволомъ и корнями, заключающими въ себѣ жизненные соки дерева. Подобнымъ же образомъ жизнь и спасеніе невозможны для насъ внѣ тѣснаго единенія со Христомъ, устанавливаемаго въ тайнѣ духовнаго рожденія отъ Него Духомъ Святымъ. Возрожденіе составляетъ завершеніе искупленія: въ немъ окончательно осуществляется цѣль его. Цѣль искупленія—возсоединеніе человѣка съ Богомъ чрезъ посредство І. Христа, или чрезъ соединеніе со Христомъ. Чрезъ возрожденіе наше соединеніе съ Богомъ идетъ далѣе нравственнаго сродства съ Богомъ и возвышается на степень дѣйствительнаго родства людей съ Богомъ: искупленіе становится *усыновленіемъ* людей Богу, мы дѣлаемся дѣтьми, а Богъ Отцемъ нашимъ въ болѣе, чѣмъ только нравственномъ смыслѣ. Вотъ почему Св. Духъ называется въ св. Писаніи „Духомъ усыновленія, которымъ взываемъ: Авва, Отче!“ (Рм. VIII, 15). И не принадлежащіе къ Церкви, не христіане, точно также могутъ именовать Бога Отцемъ, какъ Милосердіе и Любовь; но въ устахъ истинныхъ христіанъ наименованіе это получаетъ еще и другой,

высшій смыслъ: мы именуемъ Бога Отцемъ, какъ виновника и причину новой духовной жизни нашей во Христѣ *).

Именемъ *оправданія* и *освященія* уже съ меньшею полнотою обнимается великое въ искупленіи нашемъ дѣло Св. Духа, хотя въ Богословіи послѣднему усвояется именно это названіе и дѣло Духа Святаго разсматривается здѣсь подъ видомъ *освященія* (въ православномъ богословіи), или *оправданія* (въ протестантскомъ богословіи по преимуществу). Двумя этими названіями, при употребленіи ихъ въ точномъ значеніи, въ Св. Писаніи раздѣльно обозначаются два нераздѣлимыхъ момента въ дѣлѣ спасенія, или въ дѣлѣ Св. Духа. *Освященіемъ* называется возстановленіе образа и подобія Божія въ человѣкѣ очищеніемъ отъ грѣха, какъ состояніе падшей нашей природы, а *оправданіемъ*—очищеніе отъ грѣха, какъ вины, прощеніе, а также сознаніе этого прощенія или примиренія съ Богомъ, чувство сыновства Богу, даруемое Духомъ Святымъ (Рм. V, 1, 5; VIII, 16; Гал. IV, 4—6), такъ сказать—ощущеніе любви Божіей къ намъ. Протестантское богословіе, въ своемъ ученіи объ искупленіи наиболѣе вѣрное юридической точкѣ зрѣнія, послѣдовательно и въ дѣлѣ Св. Духа главное значеніе приписываетъ оправданію и настаиваетъ на абсолютной его независимости отъ освященія: для него спасеніе—только прощеніе, юридическое невмѣненіе грѣха, даваемое одною вѣрою независимо отъ добрыхъ дѣлъ (см. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ* стр. 84—88). Но, согласно ученію Св. Писанія, спасеніе можетъ быть только органическимъ единствомъ обоихъ этихъ моментовъ; такимъ оно и изображается въ православномъ богословіи,

---

*) Образъ благодатнаго единенія людей съ Богомъ и границы, до которыхъ оно простирается, въ ученіи *Св. Макарія Великаго* показываются наглядно сравненіемъ. Подобно тому, какъ наша душа облекается въ члены тѣла и всецѣло проникаетъ его собою, и безтѣлесный Богъ по безконечной Своей благости нисходитъ въ возрожденіи до существеннаго единенія съ вѣрными и любящими душами, объемлетъ и проникаетъ ихъ Собою и становится съ ними одинъ духъ, такъ сказать—душа въ душу, существо въ существо,—дѣлается духомъ нашей души, становящейся къ Духу Божію въ такое же отношеніе, въ какомъ стоитъ тѣло къ своей душѣ (*Е. Іоанна Смоленскаго* „Богословскія академическія чтенія“ СПБ. 1897, стр. 210—211.

гдѣ оправданіе поставляется въ зависимость отъ освященія и означаетъ не только юридическую, но и реальную, положительную праведность человѣка. (Вотъ почему на языкѣ православнаго богословія слова *оправданіе* и *освященіе* употребляются, какъ равнозначащія, часто одно вмѣсто другого, чего избѣгаетъ протестантское богословіе). „Отвергая заблужденіе протестантовъ", пишетъ православный богословъ, „которые подъ именемъ оправданія или освященія человѣка благодатію разумѣютъ одно прощеніе человѣку грѣховъ, хотя на самомъ дѣлѣ они въ немъ остаются и одно внѣшнее вмѣненіе ему праведности Христовой, хотя на самомъ дѣлѣ онъ не дѣлается праведнымъ, православная Церковь учитъ: что освященіе человѣка состоитъ въ томъ, что онъ дѣйствительно очищается отъ грѣховъ благодатію Божіею и, при помощи ея, содѣлывается праведнымъ и святымъ" *).

Разсмотрѣвъ, въ чемъ состоитъ дѣло Св. Духа и въ какомъ отношеніи находится оно къ дѣлу Христову, богословіе обязано показать далѣе, какъ осуществляется это дѣло завершенія искупленія благодатью Святаго Духа т. е. изложить ученіе—

2. О благодати и способахъ ея дѣйствія.

Если разумъ нашъ не можетъ проникнуть въ сущность физическихъ силъ и вездѣ прослѣдить ихъ способъ дѣйствія, то тѣмъ болѣе это должно сказать о благодати, или той сверхъестественной Божественной силѣ, которою совершается духовное обновленіе, или возрожденіе человѣка. Св. Писаніе въ опредѣленіи существа благодати не ведетъ насъ далѣе понятія о ней, какъ сверхъестественной Божественной силѣ, когда называетъ благодать силою Божіею и силою Христовою (Еф. I. 19; III, 20; Кол. I, 29). Но у насъ есть твердыя данныя для убѣжденія въ дѣйствительномъ существованіи этой животворящей духовной силы,—убѣжденія, что жизнь духовная приходитъ къ намъ и рождается свыше (Іо. III, 3): такое убѣжденіе даетъ намъ опытъ въ духовной христіан-

---

*) *Митр. Макарія* Православно-догматическое богословіе т. II, стр. 292 – 293 (СПБ. 1895).

ской жизни и ни одно ученіе въ христіанской догматикѣ въ такой степени недоступно провѣркѣ внутренняго личнаго опыта, какъ ученіе объ освященіи. На основаніи этого опыта, въ связи съ указаніями слова Божія, богословіе получаетъ возможность изобразить до нѣкоторой степени способы дѣйствія въ насъ благодати и весь процессъ духовнаго возрожденія въ формулахъ отвѣчающихъ дѣйствительности, конечно, только приблизительно, ибо дѣйствительно „нельзя заключать въ извѣстныя положенія такія явленія духовной жизни, которыя происходятъ отъ Силы, дѣйствующей не по какимъ нибудь даннымъ законамъ, а съ высочайшею свободою (1 Кор. 12, 11)“ *). Такимъ образомъ, хотя богословіе въ ученіи объ освященіи стоитъ на твердой научной почвѣ опыта, однако здѣсь должно приписывать только относительное значеніе его построеніямъ, или теоріямъ о *порядкѣ спасенія* благодатію (Ordo salutis sive oeconomia salutis, Modus consequendae salutis, Heilsaneignung, Σωτηριοποίᾳ). Богатый матеріалъ для научнаго построенія этого ученія въ богословіи, въ союзѣ съ личнымъ опытомъ, всегда однако недостаточнымъ, даютъ писанія великихъ подвижниковъ христіанской жизни (какъ Макарій Великій, Исаакъ Сиріанинъ, Ефремъ Сиринъ и др.—см. *Еписк. Феофана* „Добротолюбіе“, собраніе аскетическихъ твореній), духовно-нравственныя сочиненія, представляющія собою плоды высокаго христіанскаго настроенія и жизни, какъ *Ѳомы Кемпійскаго* „Подражаніе Христу“, *прот. І. И. Сергіева* „Моя жизнь во Христѣ“ и т. п., и сами эти многочисленныя богословскія теоріи, изображающія послѣдовательный ходъ духовнаго возрожденія человѣка. Съ возможною здѣсь краткостью въ общемъ ходъ духовной жизни долженъ представляться въ нижеслѣдующемъ видѣ. Духовная жизнь имѣетъ ступени развитія или періоды большей или меньшей продолжительности. Такихъ періодовъ насчитываютъ 3—5. Такъ въ старомъ схоластическомъ богословіи, съ отзвуками его и въ новѣйшемъ, перечисляются слѣдующія дѣйствія благодати или

*) *Пр. Н. Ѳаворова* Чтенія о догматическихъ истинахъ православно-христіанской вѣры. Кіевъ 1890, стр. 157.

actiones gratiae: actio *prima*—Vocatio, *secunda*—Illuminatio, *tertia*—Conversio, *quarta*—Sanctificatio, *quinta*—Unio mystica. Дѣленіе одно изъ болѣе неудачныхъ. Въ другой болѣе распространенной, концепціи указываются слѣдующіе періоды: *призываніе* (Vocatio), *обращеніе* (Conversio) *сохраненіе* и возвращеніе благодатной духовной жизни до совершеннаго утвержденія воли въ ней, или до полнаго очищенія отъ грѣха (Conservatio,—ибо нельзя сохранять что-либо не развивая и „кто не пріобрѣтаетъ, тотъ теряетъ"); наконецъ, послѣ утвержденія въ духовно-христіанской жизни путемъ упорной борьбы со грѣхомъ періодъ безмятежнаго наслажденія благодатною жизнью и пребыванія въ ней до конца (Perseverantia) *). Но и эта схема требуетъ поправокъ. Въ дѣйствительности указанные моменты возрожденія могутъ не отдѣляться другъ отъ друга большими промежутками времени, слѣдовать мгновенно другъ за другомъ и какъ-бы сливаться, совмѣщаться, такъ напр. призываніе и обращеніе чаще всего сливаются вмѣстѣ (напр. обращеніе разбойника на крестѣ). Да и по самому существу дѣла *призываніе* есть только подготовительный моментъ перваго періода духовной жизни человѣка, или *начала*, появленія ея. Впрочемъ, съ этими оговорками можно оставить въ силѣ представленную схему и признать первымъ періодомъ *призываніе* къ спасенію, или возбужденіе въ человѣкѣ сознанія о гибельномъ его положеніи въ состояніи грѣховномъ и желанія спасенія отъ Бога. Въ призываніи наблюдаются отдѣльные моменты или способы призыванія въ извѣстной послѣдовательности. 1) Способъ естественный или общій черезъ Промыслъ Божественный (Vocatio generalis per Providentiam), воздѣйствующій на умъ и совѣсть грѣш-

*) Христіанскому требованію безконечнаго совершенствованія (Мѳ. V, 48) совсѣмъ не отвѣчаетъ представленіе о вѣчной жизни, какъ состояніи какого-то неподвижнаго себѣдовлѣющаго спокойствія безъ движенія впередъ; противорѣчитъ это воззрѣніе и понятію о жизни, ибо жизнь есть движеніе. Въ третьемъ періодѣ человѣкъ только оправляется отъ духовнаго нездоровья; но послѣ поправленія здоровья и нѣкотораго временнаго перерыва въ жизни человѣкъ возвращается къ бодрой дѣятельной жизни. Такая жизнь ожидаетъ насъ въ вѣчности.

ника чрезвычайными обстоятельствами его жизни, явленіями въ природѣ, чудесами и проч. многоразличными путями. 2) Способъ особенный („откровенный“) или евангельскій, призваніе людей ко спасенію проповѣдью Евангелія, согласно Рм. X, 15—17 (Vocatio specialis per Evangelium). Въ этомъ второмъ моментѣ перваго періода въ свою очередь должно отмѣтить два новыхъ послѣдовательныхъ момента. Во-первыхъ, *естественнымъ* дѣйствіемъ Евангелія, чтенія его и слышанія, на умъ и совѣсть, на душу человѣка рождается въ немъ первоначальная подготовительная и несовершенная вѣра (fides historica, assensus, notitia), когда благую вѣсть о спасеніи болѣе умомъ принимаютъ, чѣмъ сердцемъ, и приходятъ къ общему теоретическому познанію христіанства, какъ религіи богооткровенной и для всѣхъ необходимой, спасительной. Но кромѣ вѣры въ непреложность благой вѣсти, во-вторыхъ, требуется еще нѣчто большее: принятіе евангелія, добра волею, сердцемъ, ввѣреніе себя Христу, убѣжденіе что пришло спасеніе и лично для меня, словомъ—требуется живое хотѣніе и рѣшимость на спасеніе. Эта рѣшимость собственно должна бы быть только логическимъ выводомъ изъ перваго момента (*вѣра въ непреложность или истинность Евангелія*); но что обязательно въ логикѣ, того не бываетъ въ жизни: остается цѣлая пропасть между первымъ и вторымъ моментомъ, непереходимая для человѣка естественными силами. Эта пропасть уничтожается *сверхъестественнымъ* дѣйствіемъ при чтеніи и слышаніи слова Божія *просвѣщающей* или *предваряющей благодати* (Vocatio per gratiam evangelicam; gratia illuminationis s. praeveniens, часто смѣшиваемая въ схоластическихъ теоріяхъ съ дѣйствіемъ общаго Промысла. Этою благодатью рождается живая вѣра въ человѣкѣ во Христа—Спасителя и Евангеліе (fiducia, fides salvifica) и полагается начало обращенію: человѣкъ вступаетъ во второй моментъ періода возрожденія, т. е. conversio. *Обращеніе* человѣка, сознавшаго свою безпомощную грѣховность, состоитъ изъ покаянія, съ отрицательной стороны,—отрицанія прежнихъ путей жизни, и вѣры, съ положительной стороны,—въ принятіи евангелія и

избраніи новаго пути жизни, т. е. въ *покаяніи* и *вѣрѣ* (Мр. I, 15). Появленіемъ въ душѣ вѣры и покаянія полагается только начало возрожденію. Это только такъ наз. conversio subjectiva. За субъективнымъ или внутреннимъ обращеніемъ (возрожденіемъ) человѣка слѣдуетъ объективное, внѣшнее обращеніе его и поставленіе на путь новой жизни возрождающею благодатью въ таинствѣ крещенія, гдѣ вводится въ душу сѣмя новой духовной жизни, требующее дальнѣйшаго развитія и укрѣпленія (Regeneratio, возрожденіе въ собственномъ смыслѣ, или *Conversio objectiva*). Слѣдующій за симъ третій періодъ роста и укрѣпленія духовной жизни до полнаго очищенія отъ грѣха, конечно, обнимаетъ собою, въ виду недостижимости на землѣ его конечной цѣли,—святости, всю земную жизнь человѣка, и только въ условіяхъ лучшей и высшей дѣйствительности въ царствіи небесномъ христіанинъ вступаетъ въ вышеуказанный четвертый періодъ жизни, неомрачаемой уже борьбою со грѣхомъ: никто изъ смертныхъ совершенно святымъ не уходилъ отъ насъ въ жизнь будущую. Изъ сказаннаго вытекаетъ нижеслѣдующая схема—ученіе объ ordo salutis.

ПЕРІОДЪ ПЕРВЫЙ.

Vocatio, призываніе.

Modi actionis gratiae, способы дѣйствія благодати:

I. Vocatio generalis per Providentium;

II. Vocatio specialis per Evangelium:

a) *естественнымъ* дѣйствіемъ;

b) дѣйствіемъ предваряющей, или *просвѣщающей благодати* (gratia praeveniens s. illuminans).

} Modi actionis gratiae evangelicae.

Результаты фазисовъ: a)—assensus, fides historica, notitia, *вѣра—довѣріе* (см. § 4, стр. 21—22; § 7, стр. 29—30), результатъ b—fiducia, fides salvifica, *вѣра—увѣренность*. (Евр. XI, 1), *вѣра, дѣйствующая любовью* (Гал. V, 6).

ПЕРІОДЪ ВТОРЫЙ.

Conversio, обращеніе.

Modi actionis gratiae:

I) Conversio subjectiva:

α) pars negativa conversionis subjectivae: μετάνοια, покаяніе.

β) pars positiva conversionis subjectivae: πιστις, вѣра.

II) Conversio objectiva s. Regeneratio, Возрожденіе: Крещеніе, βάπτισμα.

Результатъ: Ἁγιασμός, Sanctificatio, Освященіе=Sanctificatio+Justificatio.

Прочіе періоды не требуютъ схематическаго поясненія. На всѣхъ этихъ ступеняхъ духовной жизни, какъ видно изъ представленнаго, необходима Божественная благодать для человѣка: она необходима не только для начала духовной жизни, для сохраненія, укрѣпленія и возращенія ея, но и для пребыванія до конца въ этой духовной жизни, въ вѣрѣ и добродѣтели, даже по утвержденіи въ ней. Въ условіяхъ земного бытія всегда для человѣка съ поврежденною природою остается возможность грѣха, „сколько бы благодать ни озаряла своими лучами глубины душевной“ *). Такъ хроническіе тѣлесные недуги возвращаются всякій разъ при благопріятныхъ условіяхъ, какъ бы ни казались прочно излѣченными.

Хотя все спасеніе человѣка отъ начала до конца совершается благодатью, но этимъ не исключается, а напротивъ, при правильномъ пониманіи дѣла, предполагается свободное участіе человѣка въ спасеніи, его самодѣятельность. Богъ не спасаетъ человѣка безъ его желанія и свободнаго согласія и человѣкъ можетъ противиться благодатному приз-

---

*) *Еписк. Смоленскаго Іоанна.* Богословскія академическія чтенія. СПБ. 1897, стр. 209.

ванію Божію, можетъ оскорблять и удалять отъ себя Духа Святаго, или же, напротивъ, полученную благодать не только сохранить, но и пріумножись (2 Тм. I, 6; 2 П. I, 2; III, 18; 1 Сол. V, 19). Такимъ образомъ требуется для спасенія *содѣйствіе* самого человѣка благодати, такъ-что спасеніе становится органическимъ взаимодѣйствіемъ благодати и свободы (1 Кор. XV, 10). Какъ нельзя младенцу ввести пищу въ желудокъ, если онъ будетъ упорно держать свой ротъ закрытымъ, или научить дитя ходьбѣ, если оно будетъ поджимать подъ себя ноги, вмѣсто того, чтобы, сколько можетъ, переступать ими; такъ и спасеніе наше невозможно безъ дѣятельной работы надъ собою насъ самихъ. Не въ одномъ только пассивномъ воспріятіи благодати и непротивленіи ей, но въ положительномъ содѣйствіи человѣческой воли спасающей Божественной волѣ, гармоніи съ нею, заключается участіе человѣка въ спасеніи, какъ это слѣдуетъ изъ представленнаго сравненія. Таково участіе человѣка въ спасеніи именно съ *формально-психологической* стороны; съ *матеріальной* стороны оно заключается въ *живой вѣрѣ* (=вѣра+дѣла), о чемъ рѣчь предстоитъ ниже. Но и при такомъ понятіи о спасеніи, какъ гармоническомъ единствѣ благодати и свободы, необходимо избѣгать представленій, находящихся въ явномъ противорѣчіи съ такимъ правильнымъ пониманіемъ дѣла. Такъ гармоническое единство обоихъ началъ спасенія разрушается приниженіемъ человѣческой свободы въ воззрѣніи, по которому воля человѣческая въ спасеніи, какъ сила низшая, будто бы всегда занимаетъ въ отношеніи къ благодати, какъ силѣ высшей, второстепенное и *подчиненное* мѣсто. Въ сущности не сводится-ли этимъ воззрѣніемъ къ нулю свободная воля человѣка? *) Не вытекаетъ-ли от-

*) *Еписк. Сильвестра.* Опытъ православнаго догматическаго богословія. Т. IV, стр. 175, 176 (Кіевъ 1889). Даже въ Флп. II, 13 содержится указаніе только на то, что благодать Божія необходима какъ для появленія въ человѣкѣ хотѣнія добра, такъ и для поддержанія его, а не на то, что хотѣніе добра въ человѣкѣ непосредственно производится высшею силою съ погашеніемъ человѣческой воли и независимо отъ нея.

сюда тотъ выводъ, что благодать Духа Святого дѣлаетъ все для человѣка и за человѣка? Поэтому гораздо ближе къ истинѣ богословіе съ утвержденіемъ, что „благодатная сила Божія служитъ для человѣка какъ-бы духовнымъ свѣтомъ и теплотою, при которыхъ собственныя его силы возвышаются и расширяются, такъ-что онъ и видитъ при этомъ яснѣе и дальше, и чувствуетъ себя несравненно живѣе и сильнѣе, чѣмъ въ обыкновенномъ, естественномъ своемъ состояніи“ *). Нельзя и представить себѣ въ настоящихъ условіяхъ, какъ великъ запасъ силъ и высшихъ потенцій въ богоподобной человѣческой душѣ, скрытыхъ подъ наноснымъ пепломъ грѣха и вызываемыхъ наружу благопріятными условіями! Если человѣческою любовью и лаской, какъ говоритъ опытъ, вызывается наружу такъ много скрытаго добра въ человѣкѣ, не потерявшемъ искры Божіей, на самыхъ низкихъ ступеняхъ паденія (чит. Достоевскаго), то чего нельзя сдѣлать съ падшимъ человѣкомъ прикосновеніемъ къ его больной душѣ настоящей, могущественной, необъятной Божественной любви, благодати Божіей? И мы видимъ изъ евангелія, какія чудеса совершались силою любви Христа надъ падшими людьми, какъ отогрѣтыя любовью Его души безнадежно погибшихъ, повидимому, людей оживали для добра, и обнаруживалось присутствіе даже здѣсь высокой нравственной энергіи, временно подавленной.

Любовь Божественная всемогуща, и „благій въ крѣпости“, Богъ поистинѣ „силенъ въ милости“!

Таково православно-христіанское ученіе объ освященіи, или возрожденіи въ главныхъ своихъ чертахъ. (Ученіе о всеобщности благодати и ученіе о предопредѣленіи не раскрываются здѣсь, какъ имѣющія болѣе полемическій, чѣмъ положительный интересъ). Въ этомъ ученіи богословіе стоитъ на твердой почвѣ опыта, служащаго не только оправданіемъ этого ученія, но и его источникомъ. Тѣ, для которыхъ оно

*) *Пр. Н. Ѳаворова.* Чтенія о догматическихъ истинахъ православно-христіанской вѣры. Кіевъ 1890, стр. 158.

могло-бы казаться въ чемъ-либо сомнительнымъ, должны поэтому провѣрить его собственнымъ опытомъ. На ученіи о возрожденіи всего нагляднѣе виденъ, вышеустановленный (§ 6), эмпирическій характеръ христіанскаго міросозерцанія, доступнаго пониманію только христіанъ: св. Писаніе объявляетъ открыто ученіе это, что психологически—непзбѣжно, недоступнымъ для людей, чуждыхъ христіанской жизни (1 Кор, II, 11—16). Христіанское ученіе о благодатномъ возрожденіи человѣка кромѣ подтвержденія важнаго для ищущихъ истины ученія, раскрытаго въ §§ 3—8, имѣетъ еще другое, высокоцѣнное въ апологетическомъ отношеніи, значеніе. Вѣра въ благодатное возрожденіе, точнѣе говоря—знаніе, утверждающееся на прочномъ основаніи опыта, служитъ точкою отправленія для всей христіанской вѣры, для убѣжденія въ истинности всего христіанскаго міросозерцанія, взятаго въ цѣломъ, всего Евангелія съ его благою вѣстью о явленіи въ міръ Бога во плоти для спасенія людей. Здѣсь вѣрующій обрѣтаетъ наилучшій эмпирическій способъ провѣрки всего христіанскаго ученія о спасеніи во Христѣ, своей вѣры во Христа—Искупителя. Въ своей душѣ, въ ощущеніи новой жизни, порожденной этой вѣрою, онъ находитъ фактическое подтвержденіе и оправданіе всей своей вѣры всего христіанства. *Вѣрующій* дѣйствительно *имѣетъ свидѣтельство* своей вѣры *въ себѣ самомъ*. *Свидѣтельство сіе состоитъ въ томъ, что Богъ даровалъ намъ жизнь вѣчную, и сія жизнь въ Сынѣ Его* (1 Іо. V, 10—12). Такъ подтвердилось предсказаніе Спасителя: *Духъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ* (Іо. XV, 26) (*). Таковъ также смыслъ апостольскихъ словъ: *Богъ явился во плоти, оправдалъ Себя въ Духѣ* (1 Тм. III, 16). Изъ всего этого слѣдуетъ, что раціональное (разсудочное) обоснованіе ученія о возрожденіи во всѣхъ отношеніяхъ уступаетъ эмпирическому и имѣетъ здѣсь явно второстепенное значеніе. Опытъ такого обоснованія, наиболѣе извѣстный, принадлежитъ *проф. Дрюммонду*.

(*) Ср. Д. Ап. I, 8; XIV, 26; XVI, 18—24. См. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ*, стр. 444—445.

Ученіе о благодатномъ возрожденіи человѣка въ научномъ освѣщеніи проф. Дрюммонда. Блестящій опытъ раціональнаго, или научнаго оправданія христіанскаго ученія объ освященіи во всѣхъ существенныхъ пунктахъ представляетъ получившее столь большую извѣстность соч. *Генри Дрюммонда* „Естественный законъ въ духовномъ мірѣ“ (Natural Law in the spiritual World by *Henry Drummond*) (*). Здѣсь христіанская благодатная жизнь въ своемъ возникновеніи, развитіи и сохраненіи объясняется аналогіею съ естественными законами біологіи, управляющими растительными и животными процессами. Такъ возникновеніе жизни духовной въ естественномъ человѣкѣ, преданномъ грѣху („плотскомъ“), проф. Дрюммондъ объясняетъ дѣйствіемъ въ духовной жизни закона параллельнаго закону біогенезиса omne vivum ex ovo, которымъ отрицается произвольное зарожденіе въ органической сферѣ и въ духовной наглядно объясняется необходимость благодати. По аналогіи съ біологіею объясняется и самый способъ возникновенія духовной жизни въ человѣкѣ,— ея мгновенность, непримѣтность роста и необходимость послѣдняго. Дѣйствіемъ біологическаго закона *атавизма* или реверсіи (дегенераціи) объясняются отрицательныя явленія упадка, умаленія и т. д. въ духовной жизни, по которому всякій организмъ и отдѣльный органъ безъ совершенствованія снова впадаютъ въ низшія стадіи развитія; то-же влечетъ за собою и нерадѣніе о новой жизни, даваемой намъ благодатью. Проф. Дрюммондъ своему объясненію усвояетъ значеніе большее того, какое прилично только *аналогіи*,—и въ этомъ его главный недостатокъ. Духовная область есть область нравственной свободы и не можетъ имѣть въ основаніи параллельныхъ съ біологическими законовъ, или законовъ въ точномъ значеніи со свойственною имъ механическою и принудительною причинностью. Въ частности, примѣненіе къ объясненію духовной жизни закона біогенезиса ведетъ проф. Дрюммонда къ положеніямъ, противнымъ православному ученію о степени поврежденія духовной природы человѣка грѣхомъ. Человѣкъ въ естественномъ его состояніи (не христіанинъ) и возрожденный не могутъ находиться между собою въ отношеніяхъ, существующихъ между, напр., камнемъ и растеніемъ, раздѣленными между собою непроходимою бездною, такъ—что камень принадлежитъ „низшему ми-

(*) Есть на русск. яз. въ пер. отд. изд. и въ журн. *Православное Обозрѣніе* 1888, кн. 1—2.

неральному міру, герметически замкнутому отъ всякаго сообщенія съ міромъ высшимъ". (Положеніе это въ настоящее время не безспорно и съ научной точки зрѣнія). Подобное отношеніе между естественнымъ и благодатнымъ періодами жизни человѣка допустимо съ точки зрѣнія только протестантскаго ученія о первородномъ грѣхѣ, преувеличивающаго размѣры и степень поврежденія грѣхомъ духовной природы человѣка. Этимъ ученіемъ умаляется также, и иногда совсѣмъ отрицается, въ протестантскомъ богословіи самодѣятельное участіе человѣка въ процессѣ возрожденія благодатію, гдѣ все участіе сводится къ непрепятствованію только благодати, черезъ что спасеніе получаетъ видъ механическаго процесса. Въ виду всего этого, по моему мнѣнію, теорія проф. Дрюммонда можетъ быть прекраснымъ объясненіемъ христіанскаго ученія о благодатной жизни лишь въ неправильномъ освѣщеніи его въ протестантскомъ богословіи. Но за вычетомъ протестантскихъ элементовъ теорія Дрюммонда по обилію глубокихъ и свѣтлыхъ мыслей, многое уясняющихъ въ христіанствѣ, заслуживаетъ серьезнаго вниманія всѣхъ, стремящихся уяснить себѣ христіанское міросозерцаніе въ главнѣйшихъ его основаніяхъ.

3. **Вопросъ объ условіяхъ спасенія со стороны самого человѣка.** Въ юридической сотеріологіи искупленіе сводится къ одной *объективной* сторонѣ, а *субъективная* разсматривается отдѣльно отъ искупленія или дѣла Христова, какъ дѣло только Св. Духа по преимуществу. Отсюда возникаетъ необходимость разъединенное насильственно (ибо освященіе есть моментъ искупленія) снова соединить, хотя-бы механически. Это необходимо съ точки зрѣнія самого юридическаго воззрѣнія на искупленіе, какъ только удовлетвореніе. Возникаетъ вопросъ, если искупленіе совершенно удовлетворяетъ Божественному правосудію, то недостаточно-ли уже этого для спасенія человѣка? Зачѣмъ еще благодать и внутреннее измѣненіе въ душѣ человѣка? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ схоластическое богословіе болѣе или менѣе удачно въ своихъ догматическихъ системахъ связываетъ разрозненныя въ нихъ стороны одного и того-же процесса спасенія (искупленія) (*). Но вотъ что

(*) См. *архп. Черниговскаго Филарета* Православное Догматическое Богословіе. Черниговъ 1864, ч. 2, стр. 167; *архм. Антонія* Догматическое Богосло-

не удается схоластическому богословію совсѣмъ: мотивировать самодѣятельность человѣка во спасеніи и опредѣлить мѣру и мѣсто ея въ послѣднемъ. Самодѣятельность исключается схоластическимъ понятіемъ о спасеніи. По воззрѣнію схоластическаго богословія для нашего спасенія требовалось примиреніе Бога съ людьми, а для послѣдняго необходимо было удовлетвореніе Божественному правосудію. Іисусъ Христосъ принесъ удовлетвореніе Божественному правосудію, „однажды навсегда удовлетворилъ правдѣ Божіей за всѣхъ человѣковъ“: „Святѣйшею жизнію Своею Іисусъ Христосъ исполнилъ вмѣсто насъ всю волю Божію, а въ страданіяхъ и крестной смерти своей понесъ за насъ всѣ казни, назначенныя намъ правдою Божіею.... и снялъ вину грѣха“ (*). Слѣдовательно, Богъ примиренъ съ человѣчествомъ и человѣчество спасено. Если спасеніе совершено, то, спрашивается, зачѣмъ же еще требуется отъ человѣка, чтобы онъ заслужилъ его? Зачѣмъ съ его стороны вѣра или добрыя дѣла, когда спасеніе совершено уже *безъ него?* Это требованіе излишне, оно лишняя прибавка къ ученію объ искупленіи, которая можетъ быть оправдана развѣ только нравственными побужденіями, но никакъ не логикою самого ученія. Протестантство остается болѣе вѣрно юридическому воззрѣнію, когда отъ человѣка почти ничего не требуетъ, требуя одной только вѣры, сводящейся къ знанію о прощеніи людей во Христѣ (**). Но всетаки и въ протестантской формулѣ ученія оправданія вѣрою вѣрѣ приписывается невольно значеніе какой-то замсу-

---

віе Православной Каѳолической Восточной Церкви. СПб. 1862, изд. 8, стр. 175; *пр. Н. Ѳаворова.* Чтенія о догматическихъ истинахъ православно-христіанской вѣры. Кіевъ 1890, изд. 2-е, стр. 153; *еписк. Сильвестра*, Доктора Богословія, *Ректора Кіевской Духовной Академіи.* Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія съ историческимъ изложеніемъ догматовъ. Кіевъ 1889, т. IV, стр. 167—168; *московскаго митрополита Макарія.* Православно-Догматическое Богословіе. СПб. 1895, изд. 5-е, т. II, стр. 181—182.

(*) *Архм. Антонія.* Догматическое Богословіе, стр. 167, ср. *Митр. Макарія.* Православно-Догматическое Богословіе, т. 2, стр. 136—137.

(**) О теоретическомъ характерѣ вѣры протестантской см. автора „Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ“ (Op. cit.) стр. 77—89.

ги, по скольку спасеніе дается *за* эту вѣру, какъ награда (*). Еще болѣе противорѣчатъ своему основному понятію объ искупленіи латинскіе богословы ученіемъ объ оправданіи добрыми дѣлами. Человѣкъ долженъ заслужить или заработать себѣ спасеніе (царствіе небесное) подвигами добродѣтели; сверхъ принесеннаго за грѣхи міра удовлетворенія правосудію Божію на крестѣ, вѣрующій самъ долженъ нести различныя наказанія за свои грѣхи въ удовлетвореніе Божественной правды во время земной жизни и даже за гробомъ, при чемъ въ качествѣ средствъ для удовлетворенія указываются и добрыя дѣла. Правда, въ началѣ человѣкъ своими силами не можетъ совершать добрыя дѣла, и на первой ступени „все оправданіе", по выраженію Ѳомы Аквината, „состоитъ въ gratiae infusione" (въ изліяніи благодати въ душу человѣка), и благодать на этой ступени есть исключительно и прежде всего donum supernaturale; но далѣе, укрѣпленный благодатію, человѣкъ своими стараніями и силами можетъ къ полученной имъ даромъ святости, или заслугѣ Христовой, прибавлять еще собственную; онъ можетъ данную благодать и сохранять, и пріумножать, получая за свои добрыя дѣла отъ Бога *добавочную благодать* и снова достигая въ ней приращенія своими добрыми дѣлами. Но если дѣло человѣка послѣ оправданія есть дѣло излитой на него праведности Христовой, и его дѣла въ сущности—не его дѣла, то тутъ не можетъ быть рѣчи о заслугѣ и правахъ человѣка на награду даже съ юридической точки зрѣнія на искупленіе.

Что касается православной сотеріологіи, отвергающей узко-юридическую точку зрѣнія на искупленіе, то она не можетъ принять вопроса объ условіяхъ оправданія со стороны самого человѣка въ постановкѣ, данной ему и порожденной юридическою сотеріологіею. Конечно, прежде всего, она не можетъ ставить вопроса о томъ, *за что* человѣкъ получаетъ спасеніе, а спрашиваетъ только, *какъ* совершается

(*) Утилитарный духъ протестантскаго ученія объ оправданіи подмѣченъ и прекрасно раскрытъ въ письмахъ *А. С. Хомякова* „О западныхъ исповѣданіяхъ" въ *Полномъ собраніи сочиненій* т. 2, изд. 2, Москва 1880, стр. 57, 126—127.

спасеніе человѣка. Такъ-какъ затѣмъ внутреннее измѣненіе въ самомъ спасенномъ православная сотеріологія включаетъ въ искупленіе въ качествѣ одного изъ его моментовъ или субъективной его стороны, то въ православномъ ученіи о спасеніи не усматривается никакой нужды въ отдѣльномъ отъ искупленіи разсмотрѣніи вопроса: вопросъ о томъ, какъ спасается человѣкъ, что въ немъ происходитъ при этомъ разрѣшается уже самымъ изложеніемъ способа нашего искупленія, или въ трактатѣ о дѣлѣ Христовомъ. Здѣсь показывается, что и какъ самъ человѣкъ можетъ дѣлать для своего спасенія, въ чемъ и какъ можетъ выражаться его личное участіе въ искупленіи. Несомнѣнно, многое придется здѣсь и на долю личной человѣческой свободы, но надобно стоять въ понятіи о ней на почвѣ пелагіанской, чтобы требовать отъ человѣка вѣры и добрыхъ дѣлъ: это значило-бы требовать непосильнаго отъ человѣка. Если-бы человѣкъ своими силами могъ вѣровать и творить добрыя дѣла, то и искупленіе не было-бы нужно тогда. Кромѣ того это значило-бы еще раздѣлять то, что нераздѣльно по природѣ: вѣра безъ дѣлъ не вѣра, и дѣла, не одухотворяемыя христіанскою вѣрою, не суть добрыя дѣла. Кромѣ того, за юридическою формулою оправданія, требующею отъ человѣка вѣры и добрыхъ дѣлъ въ качествѣ условія оправданія, скрывается нѣправильное пониманіе сущности спасенія: спасеніе полагается здѣсь не въ самомъ внутреннемъ душевномъ настроеніи человѣка, т. е. не въ вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ, а въ чемъ то другомъ, отдѣльномъ отъ нихъ, такъ что здѣсь вѣра и дѣла становятся лишь внѣшними условіями спасенія, а спасеніе—наградою за нихъ (Царство Божіе, какъ искомое благо человѣка, въ юридической сотеріологіи неизбѣжно мыслится матеріально, исключительно съ внѣшней эсхатологической стороны своей).

Изъ сказаннаго о нераздѣльности вѣры и добрыхъ дѣлъ слѣдуетъ, что въ правильной формулѣ ученія о субъективныхъ условіяхъ оправданія таковымъ условіемъ, согласно слову Божію, должна быть признана истинная вѣра, или просто вѣра, всегда не отдѣлимая отъ добрыхъ дѣлъ, какъ сила не отдѣлима отъ матеріи. Конечно, такая вѣра требуется отъ

человѣка для спасенія слишкомъ яснымъ смысломъ библейскаго ученія, какъ необходимое условіе спасенія, необходимо только съ этою вѣрою, какъ условіемъ спасенія, соединять правильный смыслъ, согласный съ общимъ строемъ православной мысли и ученія о спасеніи. Во-первыхъ, нельзя представлять себѣ спасающую вѣру дѣломъ одной только благодати Божіей въ человѣкѣ безъ содѣйствія для образованія ея со стороны самой человѣческой свободы, или же— дѣломъ одной человѣческой свободы безъ сверхестественной благодатной помощи. Во-вторыхъ, съ точки зрѣнія правильнаго ученія объ искупленіи никоимъ образомъ нельзя спасающей вѣрѣ придавать значеніе *заслуги*, или *платы* за спасеніе, платы за спасающую благодать искупленія: благодать даруется туне; поэтому нельзя говорить о *правахъ* человѣка на спасеніе и о долгѣ со стороны Бога спасать человѣка. О правѣ можно говорить только на почвѣ юридическаго воззрѣнія на искупленіе, какъ возстановленіе юридическаго союза между Богомъ и человѣкомъ, и не можетъ быть рѣчи тамъ, гдѣ въ основу ученія объ искупленіи полагается понятіе объ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ, какъ о свободномъ союзѣ любви, исключающей какія-либо принужденія и обязательства съ обѣихъ сторонъ: человѣкъ служитъ Богу не изъ страха и разсчета, а по любви къ Богу, возлюбившему насъ во грѣхахъ нашихъ и прежде нашего бытія (Рм. V, 6—10) и усыновившему насъ Себѣ во Христѣ *). Что вѣра не есть плата за спасеніе, или заслуга человѣка, и что она въ насъ есть дѣло свободы и благодати, это можно показать краткимъ анализомъ ея генезиса и значенія въ нашемъ спасеніи.

---

*) Общій правильный смыслъ, соединяемый въ православной сотеріологіи съ требованіемъ вѣры, какъ условія спасенія, заключается въ томъ, что отъ человѣка требуется способность и воспріимчивость къ спасенію. Субъективныя условія спасенія или способность спасенія дана каждому человѣку въ самой его природѣ и воспитаніи и условія спасенія, понимаемыя въ этомъ, а не въ юридическомъ смыслѣ, будутъ совершенно вѣрно выражать психологическій фактъ, что не всѣ годны и способны ко спасенію (Мѳ. 13, 12; Д. А. XIV, 48) что „много званныхъ, но мало избранныхъ“.

Будучи однимъ изъ даровъ благодати Божіей (1 Кор. XII, 8—11, 3; 2 Тѳ. II, 7; Рмл. XII, 3), истинная вѣра въ то же время невозможна въ насъ безъ участія нашей свободы, такъ-что не всякій и не всѣ въ одинаковой мѣрѣ вѣруютъ. Вѣрою чаще называютъ согласіе нашего ума съ какою-либо мыслью или принятіе истины на основаніи внѣшняго авторитета. Это—*внѣшняя* вѣра, точнѣе—довѣріе (*вѣра отъ слуха* по Рмл. X, 17 и assensus, fides historica по терминологіи схоластической); въ сущности такая вѣра есть холодное, разсудочное знаніе: она не требуетъ въ качествѣ необходимой психологической основы какого-либо нравственнаго подъема личности и можетъ быть совсѣмъ независима въ ней отъ общаго ея моральнаго настроенія и направленія воли. Поэтому такою вѣрою и *бѣси вѣруютъ* (Іак. II, 19). Иное дѣло внутренняя сердечная вѣра (Рм. X, 10), какъ внутренняя непоколебимая увѣренность въ истинѣ до готовности жизнь положить за нее. Эта вѣра (Евр. XI, 1) есть согласіе нашего ума съ истиною не въ силу внѣшняго давленія на него авторитета, но въ силу внутреннихъ душевныхъ побужденій, сродства истины съ душею, ея соотвѣтствія общему складу нашей личности, направленію ея воли. Вѣра въ Евангеліе или радостную вѣсть о спасеніи міра во Христѣ, о благодати и прощеніи, принесенныхъ въ Лицѣ Его нашей немощи съ неба на землю, предполагаетъ предварительный сложный процессъ и нравственную работу личности надъ самосовершенствованіемъ. Евангеліе можетъ быть желанною и жизненною вѣстію, и истиной жизни только для того, кто собственнымъ нравственнымъ опытомъ приведенъ былъ-бы къ сознанію своей нравственной немощи, ничтожества и грѣховности и невозможности искупленія отъ зла своими силами. Только тотъ приметъ Евангеліе, какъ истину, кто былъ полонъ дѣятельной любви къ добру, желалъ всѣми силами добра, работалъ надъ собой, боролся со зломъ, но все болѣе и болѣе запутывался во лжи и грѣхѣ; радостною вѣстью Евангеліе будетъ только для человѣка, истерзаннаго мученіями совѣсти, сознаніемъ своего ничтожества и печальной разобщенности его съ Божествомъ. Сѣмя еван-

гельское выростаетъ въ жизненную истину, когда падаетъ на сердце, жаждущее добра, но изнемогающее отъ безсилія въ немъ, на сердце истерзанное муками совѣсти и сознаніемъ ничтожества человѣка, на сердце, жаждущее любви, прощенія и подкрѣпленія съ Неба! И такъ, для вѣры во Христа—Искупителя требуется предварительная нравственная подготовка, безъ которой невозможно благодатное воздѣйствіе на душу въ самомъ началѣ христіанской жизни. Активное личное участіе человѣка во спасеніи необходимо и на всѣхъ дальнѣйшихъ ступеняхъ его, хотя оно отъ начала до конца совершается благодатію. На одномъ пассивномъ созерцаніи любви Божіей, явленной въ Евангеліи, истинная вѣра остановиться не можетъ по самой своей психологической природѣ, какъ живая сила добра, или какъ сама воля въ высшемъ ея напряженіи и проявленіи. Открывая нашему чувству и разумѣнію новый міръ и новую жизнь въ христіанствѣ, вѣра естественно порождаетъ, или уже заключаетъ въ себѣ, ненависть и отвращеніе къ ветхой грѣховной жизни: она сопровождается рѣшимостью бросить грѣхъ и начать новую жизнь; другими словами,— дѣятельнымъ обращеніемъ души къ Богу и добру, живымъ устремленіемъ силъ души къ благодати Божіей и къ чистой безгрѣшной жизни. Пробуждаемая вѣрою въ душѣ нравственная энергія постоянно окрыляется и укрѣпляется сознаніемъ возможности исправленія и побѣды надъ зломъ, дарованныхъ міру во Христѣ, и дѣйствіемъ подкрѣпляющей насъ въ борьбѣ со зломъ благодати: мы чувствуемъ, что Богъ съ нами, хотя мы и во грѣхахъ еще, и только стремимся къ добру, къ соединенію съ Богомъ. Стремясь къ Богу и соединяясь съ Нимъ, мы еще болѣе познаемъ по опыту любовь Божію, наша вѣра еще болѣе укрѣпляется и въ свою очередь еще сильнѣе воздѣйствуетъ на волю, сильнѣе влечетъ человѣка къ Богу и ведетъ все къ болѣе и болѣе къ тѣсному единенію съ Нимъ. Такимъ образомъ, вѣра, являющаяся средоточіемъ всего нашего спасенія и проходящая черезо всѣ ступени его, есть всегда дѣло Бога и человѣка. Изъ вышесказаннаго также вытекаетъ и тотъ выводъ, что вѣра не мо-

жетъ быть какою-либо заслугою человѣка, вынуждающею ему спасеніе отъ Бога. Она всегда только, такъ сказать, органъ воспріятія милостей Божіихъ и всѣхъ благъ евангелія и благодати; она—внутреннее условіе дѣйственности въ насъ благодати Божіей, необходимое для возращенія въ душѣ новой благодатной жизни такъ же, какъ для возращенія сѣмени нужны солнце съ его животворящимъ свѣтомъ и тепломъ и подходящая почва. Такою подходящею почвою, на которой Господь строитъ новую жизнь въ насъ, служатъ: дѣятельное желаніе добра или энергическое его хотѣніе, смиреніе или сознаніе своего безсилія въ добрѣ и устремленіе къ Богу, надежда на Него, какъ единое основаніе нашей жизни и спасенія. И такъ, *желаніе добра* (Рм. VII, 19) *смиреніе* и *надежда*—вотъ то немногое, что дано человѣку имѣть и что по существу своему не имѣетъ ничего въ собственномъ смыслѣ похожаго на заслугу,—тѣмъ болѣе, что и во всемъ этомъ человѣкѣ, какъ видѣли, постоянно укрѣпляется благодатною силою Божіею (Флп. II, 13). Но можно это показать и еще нагляднѣе, если сведемъ общее понятіе о спасительной вѣрѣ къ болѣе опредѣленному содержанію, и дадимъ болѣе точную и частную формулу условій оправданія со стороны человѣка.

Наше спасеніе совершается *единеніемъ нашимъ съ Богомъ во Христѣ* различными, къ тому данными въ искупленіи, средствами. Внутреннимъ, субъективнымъ условіемъ такого единенія человѣка съ Божествомъ на всѣхъ ступеняхъ спасенія является именно *вѣра* или, точнѣе, общее настроеніе, создаваемое ею въ нашей душѣ и отъ нея неотдѣлимое. Это настроеніе, въ которомъ и чрезъ которое осуществляется съ нашей стороны единеніе со Христомъ, есть *покаяніе*. Вѣра и покаяніе составляютъ двѣ нераздѣльныя стороны одного нераздѣльнаго акта обращенія человѣка ко Христу (Мр. I, 15), въ которомъ покаяніе есть искреннее, свободное и всецѣлое отверженіе человѣкомъ своего зла, а вѣра—всецѣлая преданность его Христу и Евангелію умомъ и сердцемъ, всею душою. Покаяніе заключается въ живой вѣрѣ, какъ въ своемъ сѣмени. Покаяніе въ психологическомъ от-

ношеніи слагается изъ слѣдующихъ моментовъ: 1) изъ чувства *виновности*, требующаго наказанія за грѣхи, и *сознанія недостоинства* и своей слабости; 2) изъ *отвращенія ко грѣху* и рѣшимости бросить его, и 3) увѣренности въ возможности исправленія и заглажденія грѣха, или въ *надеждѣ на прощеніе* Божіе, безъ чего чувство виновности и недостоинства переходило-бы въ гибельное отчаяніе. Всѣ эти необходимые элементы покаянія даются вѣрою въ Евангеліе или въ искупленіе людей отъ грѣховъ Іисусомъ Христомъ: эта вѣра показываетъ намъ величіе любви Божіей (п. 3-й) и нашей грѣховности (п. 1-й) и тѣмъ рождаетъ и питаетъ стремленіе къ Богу и новой безгрѣшной жизни (п. 2-й). Покаянное настроеніе, питаемое живою вѣрою, должно проникать собою всего человѣка на всѣхъ періодахъ его духовной жизни и давать постоянный общій тонъ всему его христіанскому настроенію: грѣхъ во всей полнотѣ не устраняется освященіемъ, въ настоящихъ земныхъ условіяхъ оставляющимъ мѣсто возможности грѣха, увы—переходящей въ дѣйствительность часто даже и у святыхъ людей. Безгрѣшныхъ людей нѣтъ и теперь, а потому покаяніе съ постоянными спутниками его смиреніемъ и надеждою характеризуетъ собою не одинъ только первый начальный періодъ духовной жизни, или обращеніе, но и всю истинно-христіанскую жизнь и настроенность. Только благодаря именно такому настроенію христіанина, возможно должное исполненіе условія спасенія, настойчиво и ясно поставленнаго въ Евангеліи передъ каждымъ дѣйствительнымъ христіаниномъ, именно: *крестоношеніе*, несеніе крестнаго ига Христова (напр. Мѳ. X, 38). Скорбный путь спасенія, необходимый по самымъ условіямъ развитія добра въ земныхъ отношеніяхъ, неразлучный съ несеніемъ страданій, можетъ быть доступенъ только человѣку, проникнутому духомъ покаянія, т. е. смиреннаго сознанія своей грѣховности и заслуженности всякихъ земныхъ страданій, какъ очистительныхъ наказаній за грѣхъ. Несеніемъ креста, неразлучнаго съ послѣдованіемъ Христу, всякій христіанинъ принимаетъ дѣятельное личное участіе въ искупленіи черезъ Іисуса Христа, такъ-какъ, какъ мы видѣли выше (§ 44 стр. 315, 322), православнымъ пониманіемъ иску-

пленія такое участіе предполагается въ качествѣ естественнаго и необходимаго условія дѣйственности для насъ Голгоѳской Жертвы, ея вмѣненія намъ *). Такимъ именно способомъ покаяніе становится въ христіанской религіи тѣмъ, что требуется для искупленія человѣка, т. е. истинною *искупительною жертвою* со стороны человѣка. Но, очевидно, здѣсь нечѣмъ гордиться человѣку и нечего вмѣнять себѣ въ заслугу: 1) нельзя вмѣнять покаяніе въ заслугу по самому существу его, именно какъ только покаянію, и 2) по происхожденію его: покаяніе, какъ и вѣра, будучи отчасти дѣломъ человѣка, въ концѣ концевъ, есть дѣло Божіе въ насъ, ибо и то и другое дается благодатію и евангеліемъ и не было бы возможно безъ пришествія Христова *).

6. Іисусъ Христосъ, Побѣдитель царства зла и тьмы: основаніе Церкви и значеніе ея въ дѣлѣ Христовомъ (§ 53).

Основаніе Церкви, въ которой, какъ видѣли (§ 52), совершается духовное возрожденіе человѣка, есть вѣнецъ и завершеніе всего дѣла искупленія: Господь Іисусъ Христосъ „пріобрѣтаетъ Себѣ“ Церковь „кровію Своею“, т. е. она является слѣдствіемъ крестной смерти Христовой, какъ одинъ изъ плодовъ ея (Д. Ап. XX, 28). Догматическое ученіе о Церкви (ея сущности, свойствахъ, составѣ, внутреннемъ и внѣшнемъ строеніи, объ іерархіи, таинствахъ и проч.) не можетъ быть въ полномъ своемъ составѣ предметомъ Апологетики, понимаемой въ строго-научномъ смыслѣ и отличаемой отъ полемическаго богословія. Выясненіе апологетикою главнѣйшихъ *общехристіанскихъ* пунктовъ ученія о Церкви было-бы выполненіемъ ея задачи, а таковыми пунктами служатъ: происхожденіе Церкви, понятіе о ней, цѣль

*) См. подробно объ этомъ „Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ“ стр. 413—427 (приложеніе къ главѣ VII-ой); также—„Православное ученіе объ искупленіи“ (Кіевъ 1894), стр. 38—41.

*) О покаяніи, какъ дарѣ Божіемъ, см. Д. Ап. V, 31; XI, 18; 2 Тим. II, 25 и Д. А. XVII, 30.

или назначеніе Церкви и ея необходимость въ дѣлѣ спасенія человѣка.

1. Происхожденіе Церкви и понятіе о ней. *Естественное* начало Церкви, образовавшейся постепенно, а не мгновенно въ то, чѣмъ мы ее знаемъ, было положено уже ученіемъ Іисуса Христа. Началомъ нашей христіанской церкви явилась, можно сказать, еще проповѣдь Христа на горѣ, собравшая вокругъ Него учениковъ и слушателей въ одно общество послѣдователей, связанныхъ воедино вѣрою въ Него и ученіемъ Его. Такимъ путемъ образуются всякія религіозныя общины или общества. Обыкновенно, всякое новое ученіе, философское или религіозное, нашедши себѣ послѣдователей, объединяетъ ихъ въ общество, устанавливая единство убѣжденій и жизни. Образовавшіяся такимъ путемъ общества и школы еще болѣе сплачиваются воедино именами своихъ основателей, т. е. точнѣе говоря, любовью и уваженіемъ къ нимъ ихъ учениковъ, переходящими изъ рода въ родъ. Исторія знаетъ не мало такихъ религіозныхъ и философскихъ обществъ, которыя развились, расширились въ міровыя религіи съ милліонами послѣдователей, каковы въ особенности религіи буддійская и магометанская. При этомъ религія всегда имѣла несравненныя преимущества передъ философіею въ дѣлѣ объединенія человѣчества: въ философіи объединеніе это никогда не шло далѣе небольшихъ кружковъ или школъ, при томъ недолговѣчныхъ. Объясняется это психологическою природою религіознаго чувства или вѣры, по самому существу своему одного изъ наиболѣе общественныхъ чувствъ. Живая вѣра безъ исповѣданія или обнаруженія ея во внѣ, когда *сердцемъ вѣруютъ, устны же исповѣдуютъ, и отъ избытка сердца уста глаголютъ* (Рм. X, 9—10; 2 Кор. IV, 13), есть психологическая невозможность: нельзя вѣровать въ одиночку безнаказанно для вѣры, вянущей и глохнущей въ эгоистическомъ уединеніи. Общеніе въ вѣрѣ, т. е. въ истинѣ, есть потребность человѣческой любви, ищущей общенія съ другими въ благахъ своихъ. Поэтому-то всякое религіозное ученіе всегда являлось въ исторіи силою живого органическаго единенія людей, собирая ихъ въ об-

щества. Но евангельское Христово ученіе въ этомъ отношеніи естественно должно было превзойти всякія бывшія и возможныя религіозныя ученія въ человѣчествѣ. Подъ знаменемъ принесенной Христомъ религіи объединяется все человѣчество въ небывалое на землѣ вѣчное и всемірное братство или общество вѣрующихъ во Христа и Его ученіе. Христіанская религія по самому существу своему есть религія любви, спеціально призванная и предназначенная къ осуществленію царства мира и братства на землѣ (ев. Іоан. XIII, 33—34): взаимная любовь другъ къ другу послѣдователей Христовыхъ есть главный законъ жизни и главное отличіе ихъ отъ всѣхъ другихъ. Никакое изъ человѣческихъ обществъ, бывшихъ и возможныхъ, не могло и не можетъ представить также въ себѣ какое-либо подобіе того безпредѣльнаго благоговѣнія и любви, какими связалъ Своихъ послѣдователей въ одно общество Основатель христіанской религіи (§ 38, стр. 288). Такъ совершенно естественнымъ путемъ, дѣйствіемъ одной силы истины и любви ко Христу было вызвано къ бытію христіанское религіозное общество. Но этимъ было положено только *основаніе* (естественное) христіанской церкви. Господь Іисусъ Христосъ еще не называетъ именемъ Церкви это общество, или общину, образовавшееся изъ учениковъ и другихъ немногихъ послѣдователей Его во время земной Его жизни, когда относитъ къ будущему созданіе Церкви (Мѳ. XVI, 18) и, вообще, говоритъ о ней, какъ о чемъ-то будущемъ, имѣющемъ наступить, а не существующемъ еще (Мѳ. XVIII, 15—20), когда называетъ, наконецъ, это небольшое общество послѣдователей Своихъ только еще „малымъ стадомъ“ (Лк. XII, 32) и говоритъ, какъ о будущемъ, о великомъ „единомъ стадѣ и единомъ Пастырѣ“ (Іо. X, 16). Такимъ образомъ, по ученію Іисуса Христа Церковь есть нѣчто большее, чѣмъ это естественно-образовавшееся общество вѣрующихъ въ Него: если-бы Церковь Христова была только этимъ обществомъ, то она, сколько бы ни было общество это грандіозно по своимъ размѣрамъ, отличалась бы отъ всѣхъ другихъ религіозныхъ обществъ не въ качественномъ или существенномъ, а толь-

ко въ количественномъ отношеніи. Въ ней не было бы еще того, что дѣлаетъ её особеннымъ, исключительнымъ среди другихъподобныхъ обществъ, союзомъ сверхъестественнымъ, сверхчеловѣческимъ, или Божественнымъ, однимъ словомъ—Церковью въ точномъи особенномъ значеніи слова. Такимъ образомъ, кромѣ перваго естественнаго момента въ происхожденіи и развитіи Церкви, мы неизбѣжно приходимъ ко второму, сверхъестественному, Божественному моменту въ понятіи о ней. Такимъ моментомъ является реальное, существенное пребываніе Бога въ обществѣ вѣрующихъ во Христа, тѣснѣйшее личное соединеніе Іисуса Христа съ вѣрующими въ Духѣ Святомъ. Покажемъ необходимость этого момента.

Іисусъ Христосъ занимаетъ особое и исключительное положеніе въ христіанской религіи и обществѣ Своихъ послѣдователей: спасеніе дается людямъ не въ ученіи только, но главнымъ образомъ и прежде всего въ самой Личности Основателя религіи І. Христа. Въ Немъ—свѣтъ, истина, путь и жизнь, а не въ одномъ Его ученіи. Спасеніе поэтому возможно только въ личномъ живомъ, наивозможно тѣснѣйшемъ единеніи вѣрующихъ со Христомъ (§ 38). Необходимо постоянное сопребываніе Христа съ нами, Его наивозможно-полнѣйшая близость къ намъ (Мѳ. XXVIII, 20; Іо. XVII, 21—23), безъ которой мы дѣйствительно были-бы „сиротами“ (Іо. XIV, 18),—даже болѣе, чѣмъ сиротами. Въ то время, какъ ученики Будды, Сократа, Пиѳагора, Конфуція и др. со смертію этихъ своихъ учителей ничего не теряли, получивъ въ наслѣдіе отъ нихъ ихъ ученіе, т. е. все, что они могли дать, христіане безъ Христа, внѣ живого общенія съ Нимъ, были-бы подобны вѣтвямъ, оторваннымъ отъ виноградной лозы. Мы должны быть соединены со Христомъ, какъ вѣтви соединены съ лозою: не пребывая во Христѣ, безъ Него мы не можемъ дѣлать ничего (Іо. XV, 4—6). Христосъ принесъ намъ не только новую истину, но также новую жизнь, благодать. Но по законамъ жизни все живое возникаетъ изъ живого: omne vivum ex ovo; поэтому требуется непрерывность жизни этой и на землѣ, ея очагъ, постоянный запасъ духовной энергіи на землѣ, складъ сѣмянъ

новой духовной жизни, постоянный источникъ ея. Всѣмъ этимъ служитъ именно Церковь. Она именно служитъ сокровищницею благодати и Божественной жизни и является средою обитанія Господа Іисуса Христа и Духа Его въ человѣческомъ родѣ, жилищемъ и храмомъ Божіимъ (Еф. II, 21—22). Въ ней только совершается освященіе (возрожденіе) людей. Изолированное дѣйствованіе Св. Духа на вѣрующихъ противорѣчило-бы и цѣли дѣла Христова основать Царство Божіе, и человѣческой природѣ, совершенствующейся во всемъ въ обществѣ, особенно въ нравственной сферѣ. Духъ любви дается поэтому только обществу людей, связанныхъ союзомъ любви, и Онъ дѣйствительно явился міру въ день пятидесятницы въ видѣ огненныхъ языковъ „*всему* собранію вѣрующихъ, которые были единодушно вмѣстѣ“ (Д. А. II, 1, ср. Мѳ. XVIII, 19—20). Этотъ день былъ днемъ славнаго открытія и появленія на землѣ Церкви Христовой, особеннаго Божественнаго общества на землѣ. Съ этого дня общество вѣрующихъ во Христа превращается въ „родъ избранный, царственное священство, въ народъ Божій“, въ жилище и храмъ Божій, гдѣ Господь обитаетъ реально всею полнотою Своей жизни и благодати. Общество вѣрующихъ съ этого дня вселенія въ него Св. Духа дѣлается новымъ человѣческимъ родомъ, который живетъ во Христѣ, и въ которомъ живетъ Самъ Христосъ, какъ Глава въ тѣлѣ Своемъ. Однимъ словомъ, со дня пятидесятницы естественно—образовавшееся общество послѣдователей Христа превращается въ *Церковь, т. е. въ сверхъестественный Богочеловѣческій союзъ, въ Тѣло Христово, возглавляемое Христомъ и одушевляемое Духомъ Его.* Св. Писаніе называетъ Церковь различными именами, какъ „стадо“, „народъ Божій“, „храмъ“, „царство Христово“, „домъ“, но тамъ, гдѣ оно входитъ въ нарочитое и болѣе глубокое опредѣленіе существа Церкви, оно всегда называетъ ее „тѣломъ Христовымъ“ (см. Еф. I, 23; V, 23; IV, 7—12. 16; 1 Кор. X, 17; XII, 12 и д.; Рм. XII, 4 и дал.; Кол. I, 18; Еф. IV, 4; V, 24—28 и др.). Одно это уже указываетъ на то, что это библейское названіе церкви есть болѣе, чѣмъ простое уподобленіе или символъ

для нагляднаго изображенія взаимнаго отношенія членовъ Церкви другъ къ другу и Главѣ ея. Что здѣсь содержится указаніе на дѣйствительное существо Церкви, какъ таинственнаго реальнаго единенія Бога и людей во Христѣ, это видно изъ Еф. I, 23 и 1 Кор. XII, 27 (Церковь „*есть* тѣло Его“ и „вы *есте* тѣло Христово“ ср.: „сіе *есть* тѣло Мое“ въ Мѳ. XXVI, 26 и др.). Такое понятіе о Церкви, какъ о тѣлѣ Христовомъ, стоитъ въ связи особенно съ таинствомъ Евхаристіи и есть выводъ изъ него. Если въ таинствѣ Евхаристіи вѣрующіе причащаются дѣйствительнаго тѣла Христова, то они, причащаясь тѣла Христова, сами становятся „членами тѣла Христова, отъ плоти Его и отъ костей Его“ (Еф. V, 30), единымъ тѣломъ Христовымъ или „однимъ хлѣбомъ„, „однимъ тѣломъ, ибо всѣ причащаемся отъ одного хлѣба“ (1 Кор. X, 17, 16). „Какъ хлѣбъ, составляясь изъ многихъ зеренъ, дѣлается единымъ; такъ-что, хотя въ немъ есть зерна, но ихъ не видно, и различіе ихъ непримѣтно по причинѣ соединенія, такъ и мы не кажемся только, не представляемся тѣломъ Христовымъ, а *есмы* тѣло Христово“ (*Іоаннъ Златоустъ*) *). Такимъ образомъ благодаря именно Евхаристіи въ особенности, соединяющей вѣрующихъ въ одно Тѣло Христово, Церковь становится тѣломъ Христовымъ, такъ-что безъ Евхаристіи не было-бы и Церкви. Изъ сказаннаго также очевидно великое значеніе св. Евхаристіи въ дѣлѣ искупленія. Ею устанавливается дѣйствительное, реальное единеніе человѣчества съ Богомъ во Христѣ; ею образуется и поддерживается *Церковь, святой организмъ искупленнаго кровію Христовою человѣчества.* Окончательное объединеніе вѣрующихъ въ цѣльный *организмъ святости и любви другъ къ другу и Богу* (=церковь) осуществляется только въ Евхаристіи: а) *нравственно* живымъ воспоминаніемъ, съ любовью, о центральномъ событіи дѣла Христова,—о Крестѣ и Рас-

*) Такого же понятія о существѣ церкви держатся *св. Кипріанъ, св. Ириней Ліонскій, бл. Августинъ, Григорій Нисскій, св. Кириллъ, св. Иларій*, кромѣ *св. Іоанна Златоуста.* Научно-богословское обоснованіе такого понятія о Церкви даетъ *Е. Аквилонова* „Новозавѣтное ученіе о Церкви. Опытъ догматико-экзегетическаго изслѣдованія“ СПБ. 1896.

пятомъ на немъ,—о любви Божіей; б)—*реально* усвоеніемъ полноты благъ искупленія и воплощенія Сына Божія чрезъ соединеніе съ Нимъ, причастіемъ единой Божественной жизни и Божественнаго естества.

И такъ, на вопросъ о способѣ основанія церкви Іисусомъ Христомъ мы должны отвѣтить такъ: Іисусъ Христосъ основалъ Церковь реальнымъ обитаніемъ въ ней Своимъ и Духа Святаго всею полнотою истины и благодати (жизни). Но ограничиться этимъ отвѣтомъ и остановиться на второмъ моментѣ въ понятіи о Церкви значило-бы не исчерпать понятія до конца. Нельзя забывать о человѣческомъ элементѣ въ церкви. Разсматриваемая со своей внутренней, идеальной и Божественной стороны, какъ Тѣло Христово, съ внѣшней стороны Церковь есть видимое общество людей на землѣ, существующее и развивающееся въ земныхъ условіяхъ и отношеніяхъ. Какъ таковая, Церковь необходимо должна имѣть внѣшнюю организацію и существовать на землѣ въ качествѣ внѣшняго видимаго Божественнаго установленія, или учрежденія. Іисусъ Христосъ даетъ Церкви въ *существенныхъ* и *главныхъ чертахъ* и эту внѣшнюю организацію и полагаетъ такимъ образомъ начало существованію Церкви въ качествѣ внѣшняго и видимаго учрежденія: Онъ а) учреждаетъ въ Церкви *іерархію* и б) устанавливаетъ въ ней *таинства*, какъ внѣшнія посредства благодатнаго освященія людей.

а) Св. Писаніе даетъ вполнѣ достаточное свидѣтельство объ учрежденіи въ Церкви іерархіи, или особаго класса лицъ, уполномоченныхъ Богомъ учить, священнодѣйствовать и управлять въ Церкви, поставляемыхъ для такого служенія Духомъ Божіимъ въ таинствѣ священства и являющихся посланниками и избранниками Божіими, а не довѣренными только христіанской общины. Только избраннымъ изъ всѣхъ послѣдователей двѣнадцати апостоламъ Іисусъ Христосъ поручилъ власть и обязанность учить, священнодѣйствовать и руководить вѣрующихъ ко спасенію, сообщивъ для сего имъ даръ Св. Духа (Іо. XX, 21—23; Мѳ. XVIII, 28; XXVIII, 18—19). И это небесное посланничество апостоловъ не было ихъ личною привиллегіею, прекратившеюся въ Церкви съ ихъ

смертью: оно должно было преемственно переходить изъ рода въ родъ до скончанія міра, ибо Господь, пославъ апостоловъ на проповѣдь, непосредственно затѣмъ добавляетъ: *и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мѳ. XXVIII, 20). Такимъ образомъ въ лицѣ апостоловъ Онъ благословилъ на великое дѣло пастырскаго служенія и всѣхъ ихъ преемниковъ до скончанія земной Церкви. И апостолы дѣйствительно возложеніемъ рукъ поставляли себѣ помощниковъ сначала съ меньшими, чѣмъ у нихъ, полномочіями,—въ низшія степени *пресвитеровъ* и *діаконовъ*, а затѣмъ и прямыхъ преемниковъ, *епископовъ*, передавая имъ черезъ таинственное рукоположеніе полученную ими отъ Христа власть и благодать священства. Мало того, непосредственно избраннымъ ими епископамъ апостолы заповѣдали тѣмъ же способомъ, т. е. черезъ рукоположеніе, передавать свою благодать и власть священства другимъ лицамъ (2 Тѳ. II, 2; Тт. I, 15). Такимъ образомъ для безпристрастнаго изслѣдованія Божественное происхожденіе въ Церкви іерархіи не можетъ подлежать сомнѣнію. Отрицаніе іерархіи въ Церкви у протестантовъ въ смыслѣ особаго богоустановленнаго сословія въ ней яко-бы на основаніи Св. Писанія въ сущности есть лишь логическое слѣдствіе отрицанія іерархіи на дѣлѣ и желанія оправдать послѣднее теоретически. Средневѣковое духовенство Римской церкви слишкомъ явно измѣнило евангельскому идеалу пастырскаго служенія въ духѣ безкорыстія, кротости, смиренія и отеческой любви къ пасомымъ (1 Птр. V, 1—3; Мѳ. XX, 25—26), когда въ стремленіи своемъ къ власти и въ неумѣренной заботѣ объ утвержденіи своего внѣшняго авторитета зашло такъ далеко, что въ лицѣ своего представителя папы стало присвоивать себѣ свѣтскую, мірскую власть и непогрѣшимость въ дѣлахъ вѣры, устраняя паству отъ всякаго активнаго участія въ жизни церковной, запрещая мірянамъ даже чтеніе слова Божія и высокомѣрно отождествляя себя съ церковью. Когда духовенство отрицаетъ паству и вытѣсняетъ ее собою изъ церкви, естественно тогда, что и паства отрицаетъ духовенство и уходитъ изъ церкви въ расколъ и секты.

б) Установленіе Іисусомъ Христомъ таинствъ Крещенія и Евхаристіи не оспаривается, при различныхъ толкованіяхъ ихъ, даже въ протестантскомъ богословіи. Уже самыя тѣлесныя исцѣленія, совершавшіяся Іисусомъ Христомъ, были по существу дѣла нѣкоторымъ подобіемъ таинствъ, когда благодать исцѣленія, при вѣрѣ больныхъ или близкихъ имъ, сообщалась при посредствѣ внѣшнихъ символовъ (прикосновеніе къ больному, бреніе, елеопомазаніе и т. п.) *для возбужденія вѣры* въ больныхъ и настроенія, необходимаго для *достойнаго воспріятія* благодати Божіей. Здѣсь, какъ и по отношеніи къ іерархіи, главнымъ источникомъ отрицанія Божественнаго происхожденія и необходимости таинствъ въ искупленіи было и остается нерѣдкое извращеніе въ богословіи и церковной практикѣ евангельской идеи этого Божественнаго установленія, столь прекрасно отвѣчающаго духовно-чувственной природѣ людей, особенно ученіемъ о такъ назыв. opus operatum въ таинствахъ, находимомъ не въ одномъ латинскомъ богословіи. По этому ученію, совершенное правильно, согласно уставу, таинство дѣйствуетъ съ безусловною необходимостью естественнаго закона. Таинство дѣйствуетъ, даже если совсѣмъ нѣтъ вѣры у принимающаго его, не только, напр., въ крещеніи младенцевъ, но и взрослыхъ, имѣющихъ возможность получить благодать крещенія, приступивъ къ нему безъ вѣры и покаянія *). Очевидно, этимъ ужаснымъ воззрѣніемъ, противорѣчащимъ самому же ученію богословія объ участіи человѣка въ освященіи, Божественныя таинства непозволительно низводятся на степень магическихъ, или волшебныхъ заклинаній... Конечно, таинства существенно отличаются отъ простыхъ религіозныхъ обрядовъ или священно-дѣйствій тѣмъ, что благодатное, свойственное каждому изъ нихъ, дѣйствіе не обусловлено само по себѣ вѣрою принимающихъ, что особенно видно въ таинствѣ причащенія, гдѣ хлѣбъ и вино, по освященіи, пребываютъ тѣломъ и кровію Христовыми независимо отъ вѣ-

*) Узаконяется, слѣд., приступать къ таинству крещенія безъ покаянія и вѣры, требуемыхъ св. Писаніемъ (напр. Д. Ап. II, 38 и др.)!

ры принимающихъ. Но субъективное дѣйствіе внѣшней и объективно-существующей благодати таинствъ вполнѣ обусловлено вѣрою, настроеніемъ принимающаго: благодать пропадаетъ, остается незамѣченною и не существуетъ для приступающаго къ ней безъ вѣры, какъ звукъ или произнесенное другимъ слово не существуетъ для глухого, или закрывшаго свои уши. Въ сущности именно эта, а не иная мысль высказывается въ полемическомъ, направленномъ противъ протестантовъ, *Посланіи восточныхъ патріарховъ*, когда здѣсь говорится: „мы признаемъ таинства орудіями, которыя *необходимо* дѣйствуютъ благодатію на приступающихъ къ онымъ“ (въ отличіе отъ простыхъ обрядовъ, благодатное значеніе которыхъ вполнѣ обусловлено вѣрою). Во всякомъ случаѣ прискорбнымъ недоразумѣніемъ было-бы искать опоры латинскому ученію въ этихъ общихъ и неопредѣленныхъ выраженіяхъ посланія (см. *Церк. Вѣд.* 1898, № 35).

Учрежденіемъ іерархіи и таинствъ Господь Іисусъ Христосъ положилъ *начало* внѣшнему устройству Своей Церкви въ главныхъ и общихъ его чертахъ, предоставивъ дальнѣйшія подробности въ организаціи Церкви естественному и свободному дѣйствію творчески-созидательныхъ силъ въ обществѣ вѣрующихъ, призванныхъ къ активному строенію церкви, а не пассивному участію въ ея жизни (1 Пт. II, 4—5). Такою творчески-созидательною силою въ церкви христіанской должна была прежде всего явиться любовь, это основное, всепроникающее начало христіанской жизни (Еф. IV, 15—16): въ своемъ внѣшнемъ устройствѣ Церковь первобытнаго времени явилась пластическимъ вѣрнымъ выраженіемъ своего нравственнаго существа, проникнутаго любовью. Такъ, никто не будетъ отрицать, что дѣйствію силы любви обязаны въ Церкви своимъ происхожденіемъ соборная форма правленія и выборное начало, и что замѣчаемое нынѣ паденіе и ослабленіе ихъ можетъ быть вполнѣ объяснено, кромѣ историческихъ, еще *нравственными* причинами: оскудѣніемъ духа вѣры и любви въ христіанахъ.

2. **Двоякое назначеніе Церкви и вопросъ о невозможности спасенія внѣ ея.** а) Ближайшая и прямая цѣль Церкви за-

ключается въ содѣйствіи усвоенію искупленія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ, спасенію душъ, или, какъ предпочитаютъ опредѣлять, духовному возрожденію, освященію людей (Еф. V, 25—27). Въ ней заключены всѣ Божественныя средства, *яже къ животу и благочестію* (2 Пт. I, 3), а потому внѣ Церкви, какъ это слѣдуетъ и изъ всего вышесказаннаго, невозможно спасеніе людей (искупленіе). Необходимость Церкви для спасенія, впрочемъ, кратко можно показать въ слѣдующей формулѣ въ видѣ итога всего предшествующаго изслѣдованія о сущности и способахъ искупленія людей. Наше спасеніе заключается въ возсоединеніи съ Богомъ, внѣ единенія съ Нимъ нѣтъ и не можетъ быть жизни и спасенія. Возсоединеніе людей съ Богомъ совершается чрезъ единеніе со Христомъ. Полное и совершенное единеніе со Христомъ возможно только въ церкви. Только въ церкви Христосъ данъ міру, какъ Посредникъ возсоединенія людей съ Богомъ (какъ Искупитель) и полнота всяческихъ благъ, ибо Церковь есть Тѣло Его, а Онъ—Глава, главѣ же нельзя быть отдѣльно отъ тѣла своего. Соединеніе со Христомъ и участіе въ полнотѣ Его поэтому осуществимо только въ Тѣлѣ Его, т. е. въ Церкви, и возможно только для членовъ Тѣла Христова, участвующихъ въ жизни Христовой по силѣ участія въ живомъ, духовно-благодатномъ Тѣлѣ Его. Отдѣленіе отъ Церкви есть смерть для души, потому что оно есть отдѣленіе отъ Христа, Духа Его, а вмѣстѣ съ тѣмъ отъ Бога. Только въ Церкви вѣдь достигается то, органическое, личное и живое единеніе вѣрующихъ со Христомъ, которое Самъ Господь І. Христосъ объявилъ необходимымъ условіемъ духовной жизни человѣка (ев. Іо. XV. 1—7). Внѣ Церкви Христосъ—Владыка и Промыслитель твари, но только въ Церкви Онъ является для насъ Искупителемъ, Богомъ—Любовью, вошедшимъ въ самую близкую связь съ человѣчествомъ, въ качествѣ новой Главы человѣчества, его Новаго Адама и родоначальника; только въ Церкви Христосъ существуетъ для насъ, какъ нашъ Представитель, Другъ (Іо. XV, 15), Братъ (Евр. II, 11—12), какъ Путь и Жизнь людей. Внѣ Церкви, въ средѣ ей чуждой, человѣкъ предоставленъ соб-

ственнымъ силамъ или, лучше, собственной немощи въ исканіи Бога и Христа Его (Ибо ищутъ Христа и стремятся къ познанію Его, даже любятъ Его и непринадлежащіе къ Церкви Его). Но въ то время, какъ тамъ только *ищутъ*, Церковь владѣетъ, *обладаетъ* Христомъ, ибо Онъ всегда съ нами и посреди насъ (Мѳ. XXVIII, 20 и XVIII, 20). Въ Церкви осуществляется полное и *троякое* единеніе со Христомъ, или обладаніе Имъ. 1) Единеніе *нравственное* черезъ любовь, основанную на подлинномъ познаніи Христа и Его ученія въ Церкви. Такого познанія Христа не достаетъ всегда ищущимъ Христа внѣ Церкви, куда свѣтъ Христовъ можетъ достигать только слабыми отблесками своими (см. § 5, стр. 23—25). А отсюда невозможность истинной и полной любви ко Христу для непринадлежащихъ къ Церкви Его. И дѣйствительно, любятъ здѣсь Христа не полною и всецѣлою любовью, а только отчасти, напр., любятъ самого Христа и не любятъ, не принимаютъ Его ученія, а отбрасываютъ изъ него все догматическое содержаніе его (новѣйшій раціонализмъ); любятъ ученіе Христа (по своему, конечно, понимая его), но не интересуются личностью самого І. Христа (старый раціонализмъ, ново-тюбингенская школа). 2) Единеніе *реально-духовное* въ Духѣ Христовомъ, дѣлающее насъ участниками Божественнаго естества и жизни Господа нашего І. Христа, Его порожденіемъ, дѣтьми Божіими (§ 53) и, наконецъ, 3) единеніе со Христомъ *духовно-тѣлесное* во св. Евхаристіи, конечно, осуществляются только въ Церкви. Но кто приметъ къ сердцу сказанное Господомъ о безусловной необходимости для спасенія людей Таинства Евхаристіи (ев. Іо. VI, 47—71) и возрожденія Духомъ (Іо. III, 3—6), тотъ долженъ будетъ понять, чего лишается человѣкъ безъ Церкви и почему она безусловно необходима для спасенія *).

*) Изъ представленнаго ученія о необходимости Церкви для спасенія самъ собою вытекаетъ важный, часто возбуждаемый, вопросъ объ участи язычниковъ, и иновѣрцевъ, непринадлежащихъ къ истинной Церкви на этотъ вполнѣ естественный вопросъ, нѣтъ отвѣта въ предлагаемомъ сочиненіи, въ чемъ читатели не должны винить *автора*... Мнѣнія по этому вопросу желающіе могутъ найти въ книгѣ *прот. Ст. Остроумова* „Письма о православномъ благочестіи“ М. 1896, стр. 205—209.

б) Вторую цѣль Церкви составляетъ ея содѣйствіе устроенію, или осуществленію Царства Божія, этой конечной цѣли всего дѣла Христова (§ 27, стр. 206—209). Вселенная была до грѣхопаденія сплошнымъ Царствомъ Божіимъ, гдѣ все разумное соединено было въ одну цѣлую великую семью взаимною любовью другъ къ другу и Богу, послушаніемъ волѣ Его, и не было раздѣленія между небеснымъ и земнымъ, ангелами и людьми. Соединить разъединенное снова въ одно Царство отъ вѣчности предопредѣлено было въ совѣтѣ Божіемъ черезъ Сына Божія, „нетлѣннаго Царя вѣковъ“ (1 Тмѳ. I, 17). Богъ положилъ во Христѣ Іисусѣ „возглавить всяческая и соединить въ Немъ все небесное и земное въ устроеніе полноты временъ“ (Ефес. I, 10), „посредствомъ Его примирить съ Собою все, умиротворивъ черезъ Него, кровію Креста Его, и земное, и небесное“ (Кол. I, 20). Такимъ образомъ, возстановленіе Царства Божія совершается путемъ искупленія человѣческаго рода, а такъ-какъ посредницею искупленія людей служитъ церковь земная, основанная І. Христомъ, то Церковь въ то же время служитъ и возстановленію Царства Божія. И дѣйствительно, въ церкви вѣрующіе вступаютъ въ единеніе со всѣмъ міромъ разумныхъ существъ,—и съ ангелами, и съ отшедшими въ лучшій міръ душами праведныхъ, и становятся членами великаго Царства Божія, обнимающаго собою вѣка и вѣчность, небо и землю подъ властію, „нетлѣннаго Царя вѣковъ“, Главы церкви *), Которому подчинились и ангелы (Евр. XII, 22—23; Еф. I, 20—23; Флп. II, 9—11; 1 Пет. III, 22). Такимъ образомъ, хотя церковь отлична отъ Царства Божія, однако, вслѣдствіе центральнаго значенія въ исторіи Царства Божія, по удачному выраженію одного богослова (Делича) „въ великомъ, все собою объемлющемъ кругѣ грядущаго Царства Божія кругъ Церкви находится въ са-

*) Царство Божіе въ смыслѣ общества не только вѣрующихъ людей, но и всѣхъ вообще разумныхъ существъ, въ томъ числѣ ангеловъ, въ богословіи иногда называется „Церковью въ обширнѣйшемъ смыслѣ“, напр. у *митр. Макарія*. Православно-Догматическое Богословіе. Изд. 5, т. 2, стр. 187; ср. *Странникъ* 1896, IX, 177—178.

момъ центрѣ". Прекрасное разъясненіе этой мысли даетъ отчечественный богословъ. Поставляя конечную цѣль Церкви въ томъ, что ап. Павелъ изображаетъ въ 1 Кор. XV, 24—29, т. е. въ осуществленіи Царства Божія, когда *Богъ будетъ вся во всемъ*, богословъ пишетъ: „Вотъ конецъ! Вотъ цѣль благодатнаго царства! *Да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ*,—т. е. когда жизнь благодатная, божественная, сокрытая теперь въ душахъ вѣрующихъ—избранныхъ, какъ сѣмя, раскроется въ нихъ и возблистаетъ, достигнетъ своей полноты и совершенства, тогда—въ сей полнотѣ жизни грѣхъ уничтожится, смерть упразднится, души отрѣшатся отъ узъ всего тлѣннаго и перстнаго, и будутъ, по выраженію апостола, со Христомъ. Въ семъ же раскрытіи жизни благодатной, поелику это есть жизнь божественная, будетъ одно созерцаніе избранныхъ душъ—Богъ, одна любовь—Богъ, одна власть во вселенной—Богъ, одно добро—Богъ, одно блаженство—Богъ, однимъ словомъ Богъ будетъ всяческая во всемъ. Теперь сіе царство на небѣ, и есть-ли тамъ какая либо другая воля, кромѣ воли Вседержителя, въ которомъ чистые духи живутъ и блаженствуютъ? Но мы ожидаемъ сего же царства и на землѣ, когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ: можетъ-ли и на землѣ быть какая-либо иная воля, кромѣ единаго Бога? И вотъ мы просимъ и надѣемся, да будетъ воля Его, яко на небеси и на земли" *). Богословъ идетъ дальше и на основаніи слова Божія утверждаетъ необходимость и долгъ христіанина желать наступленія Царства Божія не въ концѣ только міра, но и въ настоящихъ еще историческихъ земныхъ условіяхъ жизни рода человѣческаго. Именно о наступленіи этого Царства Божія на землѣ повелѣваетъ Самъ Господь молиться намъ во второмъ прошеніи молитвы Своей: *Да пріидетъ Царствіе Твое!* Это видно изъ третьяго прошенія: *Да будетъ воля Твоя, яко на небеси, и на земли;* ибо осуществленіе воли Божіей на землѣ и подчиненіе ей людей и было-бы осуществленіемъ Царства

*) *Еписк. Іоанна Смоленскаго.* Богословскія академическія чтенія. СПБ. 1897, стр. 159—160, ср. 154—155.

Божія на землѣ *). Да, не о небѣ велѣно просить намъ, гдѣ всегда исполняется воля Божія ангелами и святыми людьми, а о грѣшной и бѣдной нашей землѣ, раздираемой междуусобными бранями, войнами, борьбою за существованіе во всѣхъ видахъ и формахъ внутри царствъ и народовъ и въ международныхъ отношеніяхъ. Необходимость Царства Божія на землѣ еще до „полноты временъ“ вытекаетъ также изъ понятія о христіанствѣ вообще и даже изъ понятія о цѣли Церкви. Христіанство призвано не къ борьбѣ съ природой, съ человѣческимъ разумомъ, цивилизаціей, но къ облагороженію и укрѣпленію естественныхъ силъ человѣческой природы, къ животворному и всестороннему воздѣйствію на общество. Церковь, замкнувшаяся въ себя съ равнодушіемъ къ міру скорби и слезъ, въ которомъ живутъ ея же члены, не могла бы выполнить даже прямой своей цѣли, спасенія душъ людей, воспитанія членовъ своихъ въ чадъ царствія Божія, царства небеснаго. Удобною и подходящею средою для такого воспитанія души въ жизнь вѣчную не можетъ служить міръ безъисходной скорби, мрака и грѣха, гдѣ въ нищетѣ, голодѣ, угнетеніи, болѣзняхъ, невѣжествѣ, подъ непосильнымъ бременемъ зла жизни въ душныхъ подземельяхъ гаснутъ и нравственная энергія, и самая вѣра въ добро. Міръ, это царство зла и страданій, теперь же, въ земныхъ условіяхъ, долженъ быть превращенъ въ царство добра, Царство Божіе, насколько то возможно, чтобы служить переходомъ къ высшей формѣ его въ царствіи небесномъ; желательно и необходимо царство Божіе еще здѣсь, на землѣ, ради царства Божія на небѣ. Самъ Господь заповѣдалъ намъ молиться о скорѣйшемъ наступленіи Царства Божія на землѣ во всей возможной полнотѣ и силѣ: *да пріидетъ царствіе Твое!* Церковь Христова, съ заключеннымъ въ ней очагомъ евангельскаго свѣта, просвѣщающаго весь міръ, естественнымъ образомъ предназначена содѣйствовать устроенію Царства Божія на землѣ, но въ этой своей рабо-

*) *Е. Іоанна Смоленскаго* стр. 158, 159.

тѣ по созиданію Царства Божія на землѣ она никогда не была одинокою: все лучшее въ человѣчествѣ вмѣстѣ съ нею дружно работаетъ въ пользу Царства Божія. Посильную службу Царству Божію на землѣ несутъ наука, право, искусство, литература, словомъ—вся цивилизація. Здѣсь, а не гдѣ—либо, лежитъ цѣль цивилизаціи, здѣсь единственно идеалъ историческаго прогресса, достойный тяжелыхъ трудовъ и усилій, затрачиваемыхъ человѣчествомъ въ поискахъ лучшаго будущаго!

Конечно, никто изъ здравомыслящихъ не будетъ оспаривать необходимость и *желательность* Царства Божія уже и на землѣ, но могутъ отвергать *возможность* осуществленія его на землѣ. Царство Божіе не можетъ быть осуществлено на землѣ, напр., по мнѣнію нѣкоторыхъ, потому, что на землѣ всегда былъ и будетъ господствовать грѣхъ и несовершенство,—потому, вообще, что святыхъ людей на землѣ нѣтъ и не бываетъ. Такъ думаетъ *Б. Н. Чичеринъ* *). Мнѣніе его основано на недоразумѣніи: на смѣшеніи Царства Божія съ Церковью, имѣющею прямою своею задачею личное совершенствованіе вѣрующихъ, освященіе ихъ, тогда какъ понятіе Царства Божія гораздо шире по своему объему, какъ видѣли выше (§ 27, стр. 209), и личное совершенство включаетъ себя, какъ одинъ моментъ, хотя важнѣйшій. Что Царство Божіе до нѣкоторой степени можетъ осуществляться и въ земныхъ условіяхъ при безпрепятственномъ дѣйствіи Церкви въ мірѣ, это вытекаетъ изъ допущенія самимъ Б. Н. Чичеринымъ возможности въ данныхъ условіяхъ „общественнаго быта, проникнутаго нравственными (евангельскими?) началами“. Тутъ мы имѣемъ дѣло съ извинительнымъ недоразумѣніемъ. Есть худшія недоразумѣнія: это недомысліе, выступающее отъ имени Церкви и Евангелія, подъ защиту которыхъ оно любитъ ставить себя. Здѣсь намъ могутъ, напр., говорить такъ. Допускать возможность Царства Божія на землѣ (подобно, напр., Ѳ. М. Достоевскому, или Л. Н. Толстому)

---

*) *Б. Н. Чичерина* „Философія права“ въ ж. *Вопросы философіи и психологіи* 1899, IV (49), стр. 537—538.

значило бы допускать вѣру въ постепенное усовершенствованіе человѣческаго рода, что не дозволяется „ученіемъ Церкви“ и свящ. Писанія. „Св. Евангеліе даетъ намъ очень мало надежды на то, что впереди насъ царство любви. Напротивъ, оно говоритъ намъ объ умноженіи зла на землѣ (къ концу временъ), объ оскудѣніи любви, о пришествіи антихриста (см. 2 Тм. III, 1—5 и др.). Такимъ образомъ съ точки зрѣнія Церкви неосновательно допускать въ будущемъ наступленіе всеобщаго царства любви на землѣ“... Вотъ языкъ и аргументація лже-христіанскаго разума и недомыслія, прикрывающихся, по обычаю, священнымъ именемъ Евангелія и именемъ непогрѣшимой Церкви! Здѣсь во имя Божіе вооружаются на человѣческую природу,—на самое лучшее и драгоцѣннѣйшее въ ней,—стремленіе духа человѣческаго къ безконечному совершенствованію, къ раскрытію всѣхъ своихъ силъ! Здѣсь возстаютъ на здравый смыслъ, когда запрещаютъ человѣчеству заботиться о лучшемъ устройствѣ своей земной жизни въ виду неизбѣжности конца этой жизни, конца исторіи: тогда слѣдовало бы запретить то же самое и каждому отдѣльному человѣку въ виду неизбѣжной для него смерти! Здѣсь возстаютъ на самого Христа, во имя Котораго такъ самоувѣренно выступаютъ! Господь велѣлъ намъ молиться о возможномъ осуществленіи воли Божіей и на землѣ, какъ на небѣ, и заповѣдалъ молиться о наступленіи Царства Божія и на землѣ, чѣмъ не позволилъ переносить Царство Божіе исключительно въ загробный и послѣ-историческій періодъ его развитія. Этимъ повелѣніемъ Господь освятилъ и благословилъ въ человѣчествѣ законное, естественное его стремленіе уже въ земныхъ условіяхъ существованія къ лучшему будущему. Безъ этого стремленія къ улучшенію земной жизни и безъ вѣры въ лучшее будущее жизнь человѣческая утратила-бы свой высокій смыслъ и полную свою цѣнность. Для ищущихъ „царства Божія и правды Его“ на землѣ забота о землѣ не можетъ быть забвеніемъ о небѣ: это забота прежде всего о торжествѣ евангельскихъ началъ въ мірѣ, въ народахъ и во всемъ человѣчествѣ, съ которымъ къ людямъ естественно приходятъ и всѣ,

необходимыя имъ, блага земли. Здѣсь велѣлъ искать Царства Божія Господь словами своими: „Ищите же прежде Царства Божія и правды Его, и это все приложится вамъ“ (Мѳ. VI, 33). Что „это“? Пища и одежда, блага земныя (ст. 19, 25; 31). Очевидно, не о небесномъ царствѣ рѣчь здѣсь, гдѣ не пьютъ, не ѣдятъ, не женятся, не посягаютъ, но яко ангели Божіи живутъ. Нѣтъ, великій грѣхъ и недомысліе великое запрещать намъ именемъ Евангелія, во исполненіе заповѣди Господа, искать Царства Божія и правды Его для земли (ибо правда на небѣ не есть искомое нѣчто, а уже осуществившееся), искать и молиться о наступленіи его на землѣ—и стремиться къ лучшему будущему!

ПОСЛѢСЛОВІЕ. Въ заключеніе книги считаю необходимымъ сказать нѣсколько словъ въ виду а) спеціальнаго, ближайшаго ея назначенія и б) возможнаго общаго ея употребленія.

I. Когда профессоръ издаетъ въ свѣтъ свои лекціи или учебное руководство по своей наукѣ, у его слушателей, обычно, возникаетъ вопросъ практической важности объ ихъ отношеніи къ читаемому въ аудиторіи курсу. И вопросъ этотъ иными рѣшается иногда въ неблагопріятномъ для аудиторіи профессора смыслѣ, вслѣдствіе предразсудка, по которому книгою устраняется надобность въ лекціяхъ. Это было-бы глубокимъ заблужденіемъ въ данномъ случаѣ, что выяснится изъ отношеній предлагаемаго сочиненія къ моему курсу.

Какъ было сказано, сочиненіе это есть только краткое, хотя и точное, воспроизведеніе курса лекцій въ пособіе студентамъ для приготовленія къ экзамену по богословію. Вполнѣ осмысленное и совершенно удовлетворительное усвоеніе книги уже по этому одному доступно будетъ среди студентовъ естественнѣе всего только посѣтителямъ лекцій, моимъ постояннымъ слушателямъ. Читателямъ безъ нѣкоторой богословской подготовки (превышающей уровень средней гимназической) и, главное, безъ предварительнаго общаго философскаго образованія необходимо потребуются къ книгѣ дополненія и объясненія, касающіяся элементарныхъ свѣдѣній по философіи, обычно даваемыя на лекціяхъ. Но кому неизвѣстно, что главный контингентъ слушателей лекцій по богословію набирается изъ окончившихъ курсъ нашихъ гимназій,—лицъ, не подготовленныхъ къ слушанію научнаго курса богословія, въ виду его тѣсной связи съ философіею, какимъ-либо знакомствомъ съ философіею? Полное от-

сутствіе въ нашихъ гимназіяхъ чего—либо подобнаго обзору философскихъ ученій есть обстоятельство, глубокоприскорбное во всѣхъ отношеніяхъ и особенно чувствительно отзывающееся на преподаваніи богословія и на положеніи религіи въ университетѣ. Объ этомъ непонятномъ исключеніи изъ программъ общеобразовательнаго учебнаго заведенія предмета въ высшей степени образовательнаго и о вредѣ такого исключенія для общаго образованія и умственнаго развитія гимназистовъ я обязанъ, хотя мимоходомъ, упомянуть здѣсь въ виду готовящейся реформы нашихъ гимназій.

Предлагаемое пособіе находится въ приблизительно-точномъ соотвѣтствіи съ богословско-философскимъ міросозерцаніемъ лектора и его мыслями по всѣмъ излагаемымъ здѣсь вопросамъ; но оно естественно не можетъ быть точнымъ воспроизведеніемъ всякаго годичнаго курса богословія по объему, содержанію и формѣ. Вопросы книги въ курсѣ лекцій всегда трактуются съ несравненно большею полнотою и обстоятельностью, чѣмъ въ книгѣ, и потому уже, естественно, не могутъ всѣ входить въ курсъ года, объемомъ всегда болѣе узкій. Поэтому въ текущемъ курсѣ каждаго года далеко не все читается, что есть въ книгѣ, но зато, въ свою очередь, въ курсѣ года всегда много читается такого, чего нѣтъ и не можетъ быть въ книгѣ. Точнаго соотвѣтствія между курсомъ и книгою вообще нельзя требовать и вслѣдствіе самой формы чтеній курса, излагаемаго всегда живымъ словомъ безъ тетрадокъ и конспектовъ (когда нѣтъ цыфръ и большихъ цитатъ). Съ Божіею помощію это даетъ мнѣ возможность, между прочимъ, своимъ посильнымъ словомъ откликаться на выдающіеся современные запросы и текущія явленія въ области богословской и научно-философской мысли,—на то, что служитъ преходящею злобою дня и что неумѣстно было-бы въ изложеніи фундаментальнаго и нормальнаго курса. Все сказанное можно было-бы подтвердить маленькою справкою изъ журнальной записи моихъ лекцій по богословію въ Университетѣ Св. Владиміра за три года, но я ограничусь подтвержденіемъ послѣдняго. Изъ лекцій на текущіе вопросы дня могутъ быть отмѣчены за это время слѣдующія: «Объ исцѣленіяхъ вѣрою» (по поводу ст. проф. Шарко The fait-healing, 3 лекціи), «О религіозно-этическомъ или идеалистическомъ движеніи нашего времени» (3 лекціи), «О трилогіи Э. Золя», «О совре-

менномъ буддофильствѣ», о гр. Л. Н. Толстомъ. Сюда также могутъ быть отнесены такія же лекціи съ оттѣнкомъ полемико-критическимъ, какъ-то: «Современный агностицизмъ» (1 лекція), «Религія и наука по воззрѣнію позитивизма» (2 лекціи), «Современный атеизмъ и атеизмъ Фейербаха» (3 лекціи), «Изложеніе философско-религіозной теоріи проф. В. Д. Кудрявцева о сущности и происхожденіи религіи» (2 лекціи), «О бездогматическомъ христіанствѣ проф. Ад. Гарнака» (1 лекція), «О религіозныхъ воззрѣніяхъ философа Фр. Паульсена по его сочиненію Введеніе въ философію. Москва 1894.», съ подробнымъ критическимъ разборомъ трактатовъ его книги: «Критика телеологическаго доказательства (бытія Божія)», «Пантеизмъ и душа міра», «Отношеніе пантеистическаго понятія о Божествѣ къ религіи», «Историческое развитіе представленія о Богѣ и мірѣ». (5 лекцій). Въ ближайшемъ будущемъ предполагается предложить нѣсколько лекцій «О св. Причащеніи по поводу Исповѣди и конца ром. Воскресеніе. (въ лонд. изд.) гр. Л. Н. Толстого», «О Конгрессѣ Единаго Человѣчества на парижской выставкѣ 1900 г. (Le Congres de l' Humanité Une)», «Отношеніе между знаніемъ и вѣрою по Паульсену» и другія, имъ подобныя, по мѣрѣ надобности.

Съ Курсомъ Апологетическаго Богословія, въ качествѣ дополненія къ нему, издается полная нормальная «Программа Курса Богословія въ Университетѣ Св. Владиміра» съ приложеніемъ къ ней «Указателя апологетической литературы для самообразовательнаго богословскаго чтенія».

II. Для обязательныхъ читателей предлагаемой книги я долженъ былъ выяснить отношеніе ея къ университетскому курсу богословія. Для необязательныхъ читателей, возможность которыхъ принята въ разсчетъ моею книгою, я долженъ былъ-бы, повидимому, показать ея отношеніе къ другому апологетическому сочиненію моему, назначенному для «общественнаго употребленія», подъ заглавіемъ: «Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія». Кіевъ 1898—1899 (I—II т.т.). Но, полагаю, вопросъ этотъ лучше можетъ быть рѣшенъ всякимъ, если того онъ пожелаетъ, самостоятельнымъ сличеніемъ обоихъ моихъ сочиненій по апологетикѣ. Уклоняюсь я также отъ рѣшенія и другой задачи, которую не рѣдко ставятъ авторамъ иные читатели требованіемъ своимъ, чтобы авторъ соб-

ственнымъ своимъ мнѣніемъ о своей книгѣ помогъ имъ въ оцѣнкѣ значенія и научнаго достоинства книги. Не всѣмъ читателямъ нужна такая помощь, и несомнѣнно она излишня для компетентныхъ ученыхъ—спеціалистовъ читателей: напротивъ, самимъ авторамъ было-бы интересно и желательно слышать отъ такихъ читателей компетентное и добросовѣстное слово о своихъ трудахъ. Есть и другіе читатели, не требующіе авторской помощи въ оцѣнкѣ книгъ. Это тѣ quasi—ученые цѣнители, которые, не учась ничему и не зная ничего, какъ слѣдуетъ, изъ того, о чемъ пишетъ авторъ, считаютъ себя непогрѣшимыми и, главное, учеными судьями книги и развязно постановляютъ надъ нею и авторами безапелляціонные свои приговоры. Здѣсь указанная задача разрѣшается самымъ легкимъ способомъ, напр. однимъ бѣглымъ обзоромъ обложки книги... Между прочимъ, здѣсь достаточнымъ считается усмотрѣннаго на обложкѣ слова «пособіе» или «руководство» для окончательнаго отрицательнаго рѣшенія вопроса о научномъ значеніи сочиненія. Ясное дѣло, здѣсь держатся особыхъ понятій о наукѣ и учености, превышающихъ нашъ слабый разумъ, и потому авторамъ нельзя было-бы столковаться съ этими своими читателями. Есть болѣе симпатичная группа читателей, какъ и авторовъ—писателей, интересующихся не ярлыками, которые пожелали-бы наклеить на ихъ книгу, а самою книгою. Здѣсь читатель озабоченъ однимъ: правильно понять писателя и оцѣнить написанное имъ, а писатель озабоченъ, забывъ о мнѣніяхъ другихъ, наилучшимъ исполненіемъ своего авторскаго долга написать, насколько это отъ него зависитъ, какъ можно лучше. Единственною моею заботою и ближайшею задачею моего труда было наивозможно лучшее осуществленіе одного моего постояннаго и искренняго желанія: оказать своею книгою посильную помощь тѣмъ, которые пожелали-бы, въ интересахъ выработки себѣ міросозерцанія, ознакомиться съ основаніями христіанства и выяснить себѣ его въ качествѣ опредѣленнаго цѣльнаго міросозерцанія въ ряду другихъ существующихъ и возможныхъ міросозерцаній. Я поставилъ главною задачею этой своей апологетической системы, отрѣшившись отъ сухой и узкой учености, а не отъ науки, поскольку обращаюсь здѣсь къ научно-образованной и интеллигентной средѣ, хотя отчасти дать почувствовать и увидѣть достоинства христіанскаго міросозерцанія, его стройную красоту и цѣлостность, его полноту, основательность и широту. Христіанство, конечно, можетъ при-

нимать и не рѣдко принимаетъ тамъ и сямъ видъ узкаго и односторонняго міросозерцанія въ узкихъ формулахъ, даваемыхъ ему узкими и мелкими умами, невѣжествомъ и рутиною. Но тутъ виновато не христіанство, а человѣческая немощь. Христіанскій умственный кругозоръ такъ же широкъ, какъ широка человѣческая душа, всѣмъ законнымъ потребностямъ которой призвано удовлетворить христіанство. Точно также не всегда вина авторовъ, если бы подъ ихъ перомъ, хотя-бы имъ и послушнымъ, христіанство не являлось предъ читателемъ во всемъ блескѣ и всей полнотѣ своихъ достоинствъ... Задача, поставленная мною, не могла быть осуществлена, конечно, до конца! Трудъ мой, несомнѣнно, требуетъ усовершенствованій, съ точки зрѣнія принятаго мною въ основу апологетической системы и ея плана гносеологическаго принципа. Усовершенствованіями съ своей стороны я полагалъ-бы, между прочимъ, считать нѣкоторыя тамъ и сямъ пополненія въ содержаніи книги и сокращенія въ другихъ мѣстахъ. Въ слѣдующемъ изданіи книги, если-бы оно потребовалось, можно было-бы расширить историческую часть книги, трактующую объ историческихъ основаніяхъ христіанства, и дать мѣсто изслѣдованію объ исторіи Израиля, его религіи, подлинности и исторической достовѣрности Моисеева пятикнижія съ оцѣнкою отрицательно — критическихъ воззрѣній Ренана и Велльгаузена; выяснить отношенія между христіанствомъ и буддизмомъ, дать краткій очеркъ исторіи религій съ оцѣнкою исторій, построенныхъ на принципѣ эволюціи. Отдѣленія I—III второй части видимо отличаются краткостью, особенно II-е (космологія и антропологія). Но мнѣ не хотѣлось повторять подробно изложеннаго въ двухъ томахъ другого апологетическаго сочиненія. Зато IV-е отдѣл. второй части изложено мною полнѣе въ виду его центральной важности въ христіанствѣ, а также и того, что систематическое изложеніе моего воззрѣнія по вопросу объ искупленіи здѣсь въ первый разъ видитъ свѣтъ. Конечно, за счетъ сокращеній здѣсь возможны пополненія тамъ. Мое pium desiderium, исполненіе котораго было-бы увѣнчаніемъ всего труда моего, было-бы помѣщеніе въ курсѣ апологетики эсхатологіи. Такъ простыя и естественныя авторскія желанія и предположенія обращаются въ обидныя pia desideria тамъ, гдѣ не меньше авторовъ значатъ независящія отъ нихъ обстоятельства... Но одно мое pium desiderium, съ годами становившееся все болѣе и болѣе настойчи-

вымъ, приходитъ къ желанному осуществленію. Благодареніе Богу, дающему мнѣ нынѣ милость видѣть себя у конца моихъ тяжелыхъ, очень тяжелыхъ авторскихъ трудовъ!.. Я оканчиваю книгу, заключающую въ себѣ хотя и неполный итогъ, но все же нѣкоторый итогъ передуманнаго и перечувствованнаго, выстраданнаго и пережитаго мною...

Кіевъ.
9 февраля 1900.

ОГЛАВЛЕНІЕ

АПОЛОГЕТИЧЕСКАГО КУРСА БОГОСЛОВІЯ

Предисловіе. . . . . стр. I—II.

Часть I.

Введеніе въ Курсъ Богословія и изслѣдованіе историческихъ основъ Христіанства.

ОТДѢЛЕНІЕ I.

(Введеніе).

I.

Общіе вопросы.

1. О мѣстѣ богословія въ системѣ университетскаго образованія, или о задачѣ университетскаго курса богословія (§ 1). . . Стран. 7— 12
2. Составъ, методъ и планъ университетскаго курса богословія (§ 2) . . . . . 12— 14

II.

Объ условіяхъ религіозно-христіанскаго знанія.

1. О необходимости согласія правильнаго познанія христіанства съ психологическими законами познанія вообще (§ 3) . . . 14— 17
2. О необходимости согласія правильнаго познанія христіанства, съ предметомъ, т. е. сущностью христіанства, или о существѣ христіанства (§ 4). . . . . 17— 22

3. Выводъ главныхъ условій религіозно-христіанскаго знанія изъ ученія о познаніи вообще и о существѣ христіанства(§ 5) . Стран. 22— 27

III.

Выводы изъ ученія объ условіяхъ религіозно-христіанскаго знанія.

1. Возможность и необходимость научнаго построенія богословія (§ 6). . . . . 27— 29
2. Планъ и раздѣленіе университетскаго курса богословія (§ 7). . . . . 29— 30

ОТДѢЛЕНІЕ

II.

(Объ историческихъ основахъ христіанства).

1. Объ историческихъ основахъ христіанства и объ явленіи въ міръ Бога во плоти, какъ послѣдней основѣ христіанства (§ 8) . 31— 33
2. Подлинность и историческая достовѣрность евангелій, какъ свидѣтельства историческаго факта явленія въ міръ Бога во плоти или Божественности Основателя христіанства (§ 9), ... 34— 41
3. Объ исторической достовѣрности евангельскихъ чудесъ (§ 10) . . . . . 41— 53
1. *Объ исторической достовѣрности евангельскихъ чудесъ вообще.* . . . . . .
2. *Объ исторической достовѣрности евангельскихъ чудесныхъ исцѣленій* . . . . . .
4. Историческая достовѣрность Воскресенія Христова (§ 11) . 53— 75
1. *Положительныя основанія исторической достовѣрности евангельскаго свидѣтельства о трехдневномъ Воскресеніи Христовомъ изъ гроба и причины ея отрицанія въ раціонализмѣ.* . . . .
2. *Изложеніе и разборъ теорій раціонализма съ объясненіемъ происхожденія вѣры въ Воскресеніе Христово безъ соотвѣтственнаго ей факта* . . . . . .
5. Явленіе Воскресшаго Христа Савлу и его обращеніе, какъ свидѣтельство о дѣйствительности Воскресенія Христова и о Божественномъ происхожденіи (основаніи) благовѣстія св. ап. Павла (§ 12) . . . . . 75— 85
6. Подлинность и историческая достовѣрность евангельскаго изображенія Личности Іисуса Христа въ противоположность Его раціоналистическому изображенію (§ 13) . . . . . 85—100
1. *Бауръ и ново-тюбингенская школа* . . . . . .
2. *Штраусъ* . . . . . .
3. *Ренанъ* . . . . . .

Часть II.

Систематическое изложеніе христіанскаго вѣроученія въ главнѣйшихъ его основаніяхъ.

ОТДѢЛЕНІЕ I.

О Богѣ.

Стран.

1. Происхожденіе идеи Бога или религіи (§ 14) . . . . . 103—115
2. Объективное значеніе идеи Бога или доказательства бытія Божія (§ 15) . . . . . 116—128
3. Содержаніе идеи Бога или христіанское ученіе о Богѣ (§ 16). 129—135

ОТДѢЛЕНІЕ II.

О вселенной.

1. Происхожденіе міра (§ 17) . . . . . 136—140
2. Происхожденіе человѣка и мѣсто его въ природѣ (§ 18) . 140—145
3. Вселенная, какъ царство Божіе, или христіанское ученіе о цѣли творенія видимаго міра (§ 19) . . . . . 146—149
4. Границы міра разумной твари или о безпредѣльности Царства Божія (§ 20). . . . . 150—155
5. Богъ въ отношеніи ко вселенной или о Божественномъ Промыслѣ (§ 21) . . . . . 156—166

ОТДѢЛЕНІЕ III.

Распаденіе Царства Божія въ человѣческомъ родѣ или ученіе о злѣ, его сущности, происхожденіи.

1. Міръ въ настоящемъ состояніи съ точки зрѣнія идеи Царства Божія, какъ царство не только добра, но и зла (§ 22) . 167—172
2. Краткій очеркъ теорій о происхожденіи и сущности зла (§ 23) . . . . . 172—183
3. Христіанское ученіе о происхожденіи или первомъ началѣ зла (§ 24) . . . . . 183—187
4. Христіанское ученіе о распространеніи зла или о слѣдствіяхъ прародительскаго грѣха (§ 25). . . . . 187—205
1. *Связь между грѣхомъ и его слѣдствіями или наказаніями* . . . . . .
2. Слѣдствія грѣха: *смерть духовная, извращеніе духовной природы человѣка, смерть тѣлесная, физическое зло* . . . . . .
3. *Первородный грѣхъ, какъ важнѣйшее изъ слѣдствій прародительскаго грѣхопаденія* . . . . . .

ОТДѢЛЕНІЕ IV.

Возстановленіе Царства Божія въ человѣческомъ родѣ искупленіемъ во Христѣ или ученіе объ искупленіи міра и человѣка.

(Сотеріологія).

I.

Общія начала сотеріологіи,

1. Основаніе Царства Божія, какъ цѣль дѣла Христова; понятіе о Царствѣ Божіемъ (§ 27). . . . . Стран. 206—209
2. Искупленіе, какъ средство къ возстановленію Царства Божія въ человѣчествѣ (§ 28). . . . . 209—213
3. Ученіе объ искупленіи, его сущности и условіяхъ (§ 29) . 213—222

II.

Ученіе о Лицѣ Искупителя

(Христологія).

1. Іисусъ Христосъ, какъ Богочеловѣкъ въ ученіи Церкви и слова Божія; объ ипостасномъ единеніи двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ по ученію церкви (§ 30). . . . . 223—232
2. Іисусъ Христосъ какъ Богъ, и троякое свидѣтельство Его Божественности (§ 31). . . . . 232—241
3. О безгрѣшности Іисуса Христа по человѣчеству (§ 32) . . 241—246
4. Возможность, необходимость и значеніе догмата въ христіанствѣ (§ 33). . . . . 246—250

III.

Первое пришествіе Христово для возстановленія Царства Божія въ человѣчествѣ искупленіемъ отъ зла

(Ученіе о дѣлѣ Христовомъ).

Общій обзоръ дѣла Христова въ первое пришествіе Христово и планъ изложенія его; о схемѣ тройственнаго служенія Іисуса Христа (§ 34). . . . . 251—256

А. Откровеніе истины во Христѣ Іисусѣ.

(Іисусъ Христосъ Учитель и Свѣтъ міра).

1. Іисусъ Христосъ, какъ единый Учитель человѣчества (§ 35) . . . . . 256—260
2. Главный предметъ и содержаніе ученія Христова (§ 36) . 260—273

Стран.

3. Законъ и Евангеліе въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ (§ 37). 273—286

4. Подражаніе Христу, какъ способъ жизненнаго усвоенія ученія его (§ 38). . . . . 287—291

5. Значеніе ученія Іисуса Христа въ дѣлѣ искупленія (§ 39) . 291—293

Б. Откровеніе Божественной любви во Христѣ Іисусѣ.

(Іисусъ Христосъ Первосвященникъ и Жертва за грѣхи міра).

1. Страдальчество Іисуса Христа въ его общемъ и главномъ значеніи для искупленія (§ 40) . . . . . 294—297

2. Основанія идеи удовлетворенія (§ 41). . . . . 297—300

3. Понятіе о сущности удовлетворенія или о любви грѣшника къ Богу (покаяніе), какъ истинной умилостивительной жертвѣ (§ 42) . . . . . 300—309

4. Іисусъ Христосъ, какъ истинная и дѣйствительная (вполнѣ достаточная) Жертва за грѣхи міра (§ 43). . . . . 310—314

5. Ученіе о замѣстительствѣ въ искупленіи, или вопросъ о возможности искупленія, основаніяхъ вмѣненія (§ 44) . . . . . 315—322

6. Плоды Жертвы Христовой (§ 45). . . . . 323—326

7. Библейскія основанія ученія объ искупленіи (§ 46) . . . 326—339

8. Разборъ критики библейскихъ основаній ученія объ искупленіи въ раціонализмѣ въ богословіи Ричля въ особенности (§ 47). . . . . 339—345

В. Откровеніе Божественной силы во Христѣ Іисусѣ.

или

О Крестѣ въ его торжествѣ надъ міромъ.

1. О побѣдѣ надъ міромъ, какъ одномъ изъ плодовъ Креста (§ 48) . . . . . 346—347

2. Христосъ, Побѣдитель ада: сошествіе Іисуса Христа во адъ (§ 49) . . . . . 348—356

3. Христосъ, Побѣдитель смерти: Воскресеніе Христово и его значеніе въ искупленіи (§ 50) . . . . . 357—360

4. Христосъ, Побѣдитель ограниченности человѣческаго естества: Вознесеніе Христово и его значеніе въ искупленіи (§ 51) . 360—367

5. Христосъ, Побѣдитель грѣха: Пятидесятница, или ниспосланіе св. Духа въ общемъ его значеніи въ дѣлѣ искупленія и ученіе объ освященіи человѣка благодатію (§ 52). . . . . 368—396

6. Христосъ, Побѣдитель царства зла и тьмы: основаніе Церкви и значеніе ея въ дѣлѣ Христовомъ (§ 53) . . . . . 396—413

Послѣсловіе . . . . . I—IV

Замѣченныя опечатки

Стран.	Строка		*Напечатано.*	*Слѣдуетъ:*
21	сверху	4	стало	стала
—	—	5	принесенное	принесенной
25	снизу	8	не составляютъ	не составляетъ
26	сверху	11	міра	мира
29	снизу	14	лежащимъ	лежащемъ
36	—	4	о если-бы	и если-бы
40	примѣч.		Гаустратъ	Гаусратъ
—	—		1975	1875
72	снизу	16	явленіемъ	явленіями
122	—	1	телеологическое	телеологическое
127	сверху	8	у атеистовъ	атеистовъ
140	—	4	прецесѣ	процессѣ
144	снизу	17	Ляйэль,	Агассизъ, Вигандъ
165	—	9	самого-же,	самого-же добра
208	—	18	Царству	царству
183	сверху	10	паденія	паденіе
315	примѣч.		satisfacto	satisfactio
319	—		свѣтъ	свѣта
320	снизу	11	Рожера, Бекона	Рожера Бекона
330	сверху	14	Іоговы	Іеговы
341	—	16	obedientia	obœdientia
350	—	19	καμόντον	καμόντων

Сказанное на стр. 25—26 о св. Викентіи Леринскомъ и проч. ошибочно перенесено изъ подстрочнаго примѣчанія въ текстъ книги.

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ