Крестъ Христовъ.

ЗНАЧЕНІЕ КРЕСТА ВЪ ДѢЛѢ ХРИСТОВОМЪ.

(Опытъ изъясненія догмата искупленія).

Д. Б.

Профессора Университета Св. Владиміра
Прот. П. Я. СВѢТЛОВЪ.

ИЗДАНІЕ 2-е УЛУЧШЕННОЕ.

КІЕВЪ.
Тип. С. В. Кульженко. Пушкинская ул., д. № 4.
1907.

Слово о крестѣ для погибающихъ юродство есть, а для насъ спасаемыхъ сила Божія... Ибо и Іудеи требуютъ чудесъ, и Еллины ищутъ мудрости; а мы проповѣдуемъ Христа распятаго, для Іудеевъ соблазнъ, а для Еллиновъ безуміе, для самихъ же призванныхъ, Іудеевъ и Еллиновъ, Божію силу и Божію премудрость.

1 Коринѳ. I, 18. 22—24.

„Особенное назначеніе человѣка въ христіанствѣ—пріобщаться страданій Искупителя и страданіями очищать свою душу, что бы сила Жертвы могла въ ней воздѣйствовать. Крестъ—тайна жизни человѣка въ христіанствѣ".

Епископъ Іоаннъ Смоленскій.

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.
27073

Вѣрь въ великую силу Любви!
Свято вѣрь въ Ея КРЕСТЪ побѣждающій,
Въ ея свѣтъ лучезарно спасающій
Міръ, погрязшій въ грязи и крови...
Вѣрь въ великую силу Любви!

Я. Надсонъ.

Но если жизнь тебя измучитъ
И умъ и сердце возмутитъ,
Но если жизнь роптать научитъ,
Любовь и вѣру погаситъ,—

Приникни съ жаркими слезами,
КРЕСТА подножье обойми.
Ты примиришься съ небесами,
Съ самимъ собою и съ людьми.

Н. Никитинъ.

Тотъ, Кто съ вѣчною любовію,
Воздавалъ за зло добромъ—
Избіенъ, покрытый кровію,
Вѣнчанъ терновымъ вѣнцемъ,
Всѣхъ съ собой страданьемъ сближенныхъ,
Въ жизни долею обиженныхъ,
Осѣнилъ Своимъ КРЕСТОМЪ.

IV

Вы, чьи лучшія стремленія
Даромъ гибнутъ подъ ярмомъ,
Вѣрьте, други, въ избавленіе:
Къ свѣту Божью мы грядемъ!
Вы, кручиною согбенные,
Вы, цѣпями удрученные,
Вы, Христу сопогребенные,
Совоскреснете съ Христомъ!

А. К. Толстой.

Божественной мыслью
На древѣ Креста
Сіяетъ и свѣтитъ
Терновый вѣнецъ..
И духъ вдохновляетъ
Мятежную душу,—
И сладко ей горе,
Понятно ей горе.
Оно—искупленье
Прекраснаго рая...

А. Кольцовъ.

Недавно вышедшее въ свѣтъ вторымъ изданіемъ сочиненіе мое *Идея Царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія* (1905 и 1906) имѣло цѣлью раскрыть истину, заключенную въ евангельскомъ обѣтованіи и земныхъ благъ, какъ слѣдствія исканія Царства Божія и правды Его (Мѳ. VI, 33 ср. 1 Тѳ. IV, 8). Да, „благочестіе на все полезно“, и въ будущей, и нынѣшней жизни. Но такая связь между добродѣтелью и ея наградою наблюдается скорѣе въ жизни общественной, чѣмъ личной. Въ то время, какъ благоденствіе народовъ явно обусловлено ихъ нравственныхъ состояніемъ, въ жизни личной наблюдается обратное явленіе: добродѣтель не сопровождается обязательно счастьемъ: напротивъ, слишкомъ часто обрекается здѣсь на страданіе, откуда для нравственной философіи и религіи возникаетъ трудная проблема о страданіи добрыхъ и благоденствіи злыхъ на землѣ... Книга моя предназначается дать христіанское утѣшеніе особенно въ страданіяхъ незаслуженныхъ, несправедливыхъ, страданіяхъ за правду (1 Пт. IV, 12—16), но она, можетъ быть, ока-

жется пригодной и во всѣхъ другихъ случаяхъ: развѣ всякое другое страданіе, каково бы оно ни было, не ощущается и не признается нами незаслуженнымъ, несправедливымъ и безсмысленнымъ? Для нашихъ чувствъ всякое страданіе несправедливо, и укоризненный взоръ къ небу мы готовы поднимать по всякому поводу...

И какъ много этихъ поводовъ въ нашей жизни ежедневно, ежечасно, отъ перваго дня до послѣдняго предсмертнаго вздоха! Всюду посѣяно для насъ страданіе: и внѣ насъ, въ обществѣ, въ физической природѣ, и въ насъ самыхъ, въ душѣ и тѣлѣ. Вся наша жизнь въ сѣтяхъ зла и страданій и даже надъ самыми беззаботными и счастливыми виситъ Дамокловъ мечъ болѣзней, старости и смерти. А какъ отравляетъ самое счастливое существованіе въ мірѣ призракъ смерти душамъ чуткимъ, умамъ вдумчивымъ! Что-бы ни говорили и какъ бы удачно ни устроилась когда-либо въ будущемъ общественная жизнь на землѣ, а въ личной жизни всегда останется большое мѣсто для зла и страданій, а съ тѣмъ вмѣстѣ нужда въ утѣшеніи.

Гдѣ же искать утѣшенія? Многіе искали и ищутъ его въ философіи и не находятъ. И въ самомъ дѣлѣ, философія истощалась давно въ попыткахъ дать такое утѣшеніе, но тщетно: страданія и зло, какъ смерть, величина слишкомъ реальная для нашихъ чувствъ, что бы можно было обмануть ихъ какими-либо софизмами и риторикою, какимъ-либо замысловатымъ объясненіемъ зла, облегченіемъ проблемы зла оптимистическимъ умаленіемъ и даже отрицаніемъ самаго зла.

Индійская религія, буддизмъ, стоики, Шопенгауэръ и др. думаютъ превратить страданія въ миражъ человѣческаго сознанія, объясняя ихъ нашими представленіями о вещахъ и желаніями. Зло—то, чего я не хочу, а добро—то, чего хочу; поэтому что надо сдѣлать? Отре-

кись отъ желаній—будешь счастливъ. Вѣдь все—въ нашемъ представленіи о вещахъ. Такою философіею хочетъ утѣшить своихъ читателей и нашъ поклонникъ буддійской мудрости и искренній искатель, но все еще не обладатель истины и мудрости, тѣмъ болѣе—не учитель, Л. Н. Толстой. Напрасно хочетъ онъ увѣрить, что нѣтъ зла и страданія для добрыхъ. (См. „О жизни". т. XI, изд. 11, стр. 416—473, особ. 458 и д., 430 и д.).

Пусть со стоиками доказываютъ намъ, что страданія чужды мудрымъ и добродѣтельнымъ—жизнь опровергаетъ это и убѣдительнѣе краснорѣчія Цицерона и философскаго глубокомыслія Сенеки говоритъ о противномъ. Да, и для мудрыхъ или добрыхъ существуетъ грѣхъ; кто изъ нихъ осмѣлится отрицать это, не переставая быть мудрымъ? А съ грѣхомъ даны и страданія. И на мудрыхъ наравнѣ съ глупыми есть смерть, къ какимъ бы уловкамъ ни прибѣгали они, чтобы вычеркнуть и самую смерть. А путь у нихъ главный къ этому одинъ: отрицаніе личности. Нѣтъ смерти, какъ уничтоженія личности, потому что нѣтъ личности, стремленіе же къ личности—грѣхъ, „заблужденіе"... Какое, подумаешь, утѣшеніе,—къ одному горю прибавить другое! Не такъ поступаетъ наша религія: она не замалчиваетъ и не уменьшаетъ размѣровъ зла, признавая его во всей его ужасной дѣйствительности такимъ, какимъ оно существуетъ для нашихъ чувствъ, а потому способна дать утѣшеніе и лѣкарство противъ зла.

Л. Н. Толстой убѣжище отъ всѣхъ золъ указываетъ въ самоотверженной любви и въ этомъ близокъ къ христіанству, которое указываетъ въ любви путь къ счастью. Но что такое любовь у Толстого? Для него, какъ для всѣхъ пантеистовъ, самоотверженная любовь есть лишь средство къ подавленію и отрицанію своей личности, тогда-какъ она средство къ ея утвержденію по слову

Господа: „Сберегшій душу свою потеряетъ ее; а потерявшій душу свою ради Меня сбережетъ ее". (Мѳ. X, 39). И такъ, обрѣтеніе души своей, ея утвержденіе, а не нирвана, уничтоженіе—вотъ конечное благо, которое добывается на пути самоотверженія! Правда, для живущаго самоотверженною любовью, непоглощеннаго заботой о себѣ, жало смерти притупляется любовью, смягчается страхъ смерти. Любовь здѣсь является средствомъ торжества надъ страхомъ смерти въ томъ же самомъ смыслѣ отреченія отъ личности; но самоотреченіе любви есть лишь отреченіе отъ своего дурного *я*, а не отъ личнаго бытія, и любить не значитъ обрекать себя на небытіе, и самоотреченіемъ вовсе не атрофируется чувство жизни, стремленіе къ жизни: напротивъ, любовью разширяется чувство жизни. Любовь дверь къ жизни [1]).

И такъ, зло есть и оно неизбѣжно даже при самомъ полномъ, возможномъ на землѣ, осуществленіи царства Божія, а вмѣстѣ съ нимъ всегда и неизбѣжна будетъ нужда въ утѣшеніи на землѣ. А чѣмъ мы можемъ утѣшиться? Истинное утѣшеніе дано намъ только въ христіанской религіи. Утѣшеніе въ земныхъ скорбяхъ дается намъ Крестомъ Христовымъ. Раскрыть передъ читателями, сколько можно, обиліе радостей Креста Христова для необходимаго въ нашей земной жизни утѣшенія и ободренія—вотъ цѣль предлагаемой книги. Средствомъ для этого я избралъ сосредоточеніе вниманія читателей на центральномъ въ христіанствѣ ученіи объ искупленіи или о Крестѣ Христовомъ. Однако прежде положительнаго раскрытія столь радостнаго для вѣрующихъ

[1]) Изложеніе и разборъ мыслей Л. Н. Толстого по вопросамъ о страданіи, смерти, о жизни etc. см. еще у *проф. А А Козлова* „Религія графа Л. Н Толстого, его ученіе о жизни и любви". СПб. 1895², особ стр. 112—124, 173 и дал., 193—197, 207 и д.

ученія объ искупленіи намъ придется устранить съ пути ложныя привычныя понятія и взгляды, насаждаемыя и широко распространяемыя ложно-христіанскимъ схоластическимъ богословіемъ. Намъ придется, короче сказать, имѣть дѣло съ такъ назыв. юридической теоріей искупленія, такъ хорошо извѣстной намъ съ дѣтства по школьнымъ учебникамъ, выдаваемой оффиціальнымъ богословіемъ за непреложную церковную истину, за ученіе Церкви.

Слово Крестное въ ученіи схоластическаго богословія перестаетъ быть утѣшительною для ума и сердца истиною, „Божіею силою и Божіею премудростью“ (1 Кор. I, 18. 23—24). Скажу болѣе, здѣсь схоластически—мертвымъ и узкимъ толкованіемъ величайшей христіанской истины посвоему „упраздняется Крестъ Христовъ“, усиливаются соблазнъ и неразуміе Креста для іудействующихъ и невѣрующихъ, и самое христіанство въ цѣломъ много теряетъ въ своемъ Божественномъ величіи и истинномъ обаяніи надъ умами и совѣстью людей... Все необъятно-великое содержаніе слова крестнаго въ схоластическомъ богословіи стремятся заключить въ узкой формулѣ ученія о сатисфакціи. Крестъ—кровавая уплата за грѣхи людей безконечному Божію правосудію. Величіе Божіе, оскорбленное грѣхомъ неповиновенія твари Творцу, правосудный гнѣвъ Бога, безконечная виновность человѣка, незаслуженная снисходительность къ нему Владыки вселенной, купленная цѣною крови Сына Божія—вотъ идеи, около которыхъ вращается схоластическая мысль, подавленная рабскимъ страхомъ передъ величіемъ Бога, Его безконечнымъ правосуднымъ гнѣвомъ противъ людей и безконечною виновностью послѣднихъ. Мѣста свѣтлому чувству радости и сыновней близости людей къ Богу и Христу Его нѣтъ въ этой формулѣ; Богъ Отецъ заслоненъ грозъ-

нымъ образомъ ветхозавѣтнаго Іеговы. Не любви, а рабской покорности и страха передъ Богомъ и Спасителемъ нашимъ требуютъ здѣсь отъ насъ постояннымъ призывомъ къ памятованію о своей безконечной грѣховности и безконечномъ Божественномъ величіи и правосудіи, къ похоронному плачу надъ собою и надъ всѣмъ міромъ, къ несенію вслѣдъ за крестомъ Христовымъ и своего креста изъ земныхъ скорбей съ постоянною мыслью о гнѣвѣ Божіемъ и необходимости Его умилостивленія. Да, „Голгоѳа бросаетъ на все свою мрачную тѣнь", какъ выражается Ницше, но только здѣсь, въ этомъ схоластическо-юридическомъ пониманіи христіанства, а не въ христіанствѣ. Христіанство превращается здѣсь въ религію страха, скорби и уныніе изъ религіи любви и радости. Христіанство, будучи „религіею Креста" по центральному положенію въ немъ Креста, остается таковою религіею для всѣхъ тѣхъ, которые за скорбью крестною забываютъ радости Креста. Крестомъ дана побѣда надъ зломъ; безъ Креста не было бы ни воскресенія, ни вознесенія, и Духъ Святой не пришелъ бы къ намъ. (Іо. XVI, 7 и др.). Короче сказать, безъ Креста, безъ искупленія, не могло-бы осуществиться то дѣло, ради котораго пришелъ на землю Сынъ Божій,— основаніе царства Божія, ибо искупленіе, крестный путь избралъ Христосъ для осуществленія этого дѣла Своего.

Тяжелы скорби, земныя страданія, трудна и тѣсна дорога къ Царству Божію, но все облегчается намъ свѣтлою мыслью о Царствѣ Божіемъ, послѣдней цѣли нашего жизненнаго пути. Страданія неизбѣжны, но они временны въ царствѣ Божіемъ и относятся къ преходящему періоду его борьбы съ царствомъ зла на землѣ (Іо. XVI, 20—23, 33). Лишь для забывшихъ все это, для тѣхъ, которые наряду съ крестомъ не носятъ въ умѣ и сердцѣ своемъ радостнаго памятованія о плодѣ

креста — о Царствѣ Божіемъ, лишь для этихъ людей жизненная дорога покрыта густымъ мракомъ уныніе и отчаянія. Крестъ Христовъ, иго Христово — тяжелы для непомнящихъ о царствѣ Божіемъ. Изъ чего слагается крестъ ихъ? Изъ страха передъ правосуднымъ гнѣвомъ Божіимъ и рабской покорности правосудному наказанію за грѣхи безъ любви ко Христу и дѣлу Его, т. е. Царству Божію; здѣсь крестъ—отреченіе безъ любви ко Христу, невыносимое, ненужное иго... Иго Христово благимъ и легкимъ дѣлаетъ воодушевленная любовь ко Христу и къ дѣлу Его. Воздвигнутый на Голгоѳѣ любовью Христа къ людямъ, Крестъ Христовъ въ свою очередь воздвигается въ людяхъ отвѣтною любовью ко Христу и Его царству. Страданія на землѣ внѣ любви ко Христу и къ дѣлу Его навсегда останутся для людей игомъ, противъ котораго будутъ протестовать умъ и чувство человѣческіе [1]).

Но и для работниковъ царства Божія, конечно, требуется утѣшеніе и ободреніе въ трудныхъ подвигахъ умноженія добра въ себѣ самихъ и кругомъ себя изъ любви ко Христу, ради торжества Царства Его на землѣ. Зло не уступаетъ нигдѣ добру безъ ожесточеннаго боя, и бываютъ времена, когда адъ какъ-бы высылаетъ всѣ свои силы въ бой со Христомъ и царствомъ Его. Тогда особенно даетъ знать о себѣ никогда недремлющій антихристъ. Нынѣ насталъ часъ для него въ многострадальной Россіи, настало время огненнаго испытанія вѣрныхъ слугъ Христовыхъ. Весь адъ антихристіанскихъ *измовъ* (какъ матеріализмъ, позитивизмъ,

[1]) Схоластическое или формально-юридическое изъясненіе догмата искупленія, есть одинъ изъ многихъ горькихъ плодовъ и признаковъ ложнаго христіанства или ложнаго православія. Объ этомъ см. нашу пробн. брошюру „О ложномъ православіи и его признакахъ“. С.-Пб. 1906, особ. стр. 10—11, 20. (Оттискъ изъ *Церковнаго Голоса* 1906, № 44—45).

сатанизмъ, соціализмъ, юдаизмъ и проч.) готовится ринуться на православную церковь... Уже изгоняютъ религію и богословіе изъ высшихъ свѣтскихъ школъ... Уже многимъ грезится, какъ желанный конецъ адской борьбы, отдѣленіе церкви отъ государства—повтореніе у насъ того, что случилось во Франціи. Мечта объ упраздненіи религіи изъ общественной жизни окрыляетъ крайній лѣвый флангъ освободительнаго движенія,—тамъ, гдѣ освободительное движеніе становится разрушительнымъ не только для царства Божія, но и для цивилизаціи. Быть можетъ, и на самомъ дѣлѣ въ будущемъ христіанская церковь будетъ снова загнана во мракъ катакомбъ?..[1])

Несомнѣнно нужно ободреніе для слабыхъ человѣческихъ силъ и на нивѣ Царства Божія. А оно ни откуда не можетъ быть почерпнуто помимо крестнаго слова.

Гонимымъ за правду, за имя Христово я съ особенною любовью посвящаю свою книгу о Крестѣ.

Вамъ, плачущіе святыми слезами гонимой и непризнаваемой правды, вамъ, смиренные подвижники и сѣятели Христовой истины и добра, за добро награждаемые зломъ, вамъ, работники Царства Божія въ невидимыхъ міру слезахъ и нецѣнимыхъ людьми трудахъ вашихъ я посвящаю прочувствованное и выстраданное слово свое о Крестѣ!

---

[1]) Говоря это, я имѣю въ виду извѣстное мрачное предсказаніе *Влад. Соловьева* за годъ до смерти, въ іюнѣ 1900 г. записанное его другомъ В. Величко: „Я чую", говорилъ философъ, „близость временъ, когда христіане опять будутъ собираться на молитву въ катакомбахъ, потому что вѣра будетъ гонима,—быть можетъ, менѣе рѣзкимъ способомъ, чѣмъ въ нероновскіе дни, но болѣе тонкимъ и жестокимъ. ложью, насмѣшкой и поддѣлками,—да мало-ли еще чѣмъ? Развѣ ты не видишь, *кто* надвигается? Я вижу, давно вижу". (Соловьевъ подразумѣвалъ здѣсь антихриста). См. *В. Л. Величко.* „Владиміръ Соловьевъ. Жизнь и творенія". С.-Пб. 1902 г. стр. 167—168, ср. 168—170

Основная мысль книги, проведенная черезо всю книгу, находится въ связи съ ея цѣлью. Она выражена не только въ эпиграфѣ, составленномъ изъ нѣсколькихъ стихотворныхъ отрывковъ, но также и на художественной обложкѣ книги. Обложка книги хорошо передаетъ основную мысль моего труда виньетками и введенными въ нихъ евангельскими изреченіями: въ этихъ изреченіяхъ и рисункахъ наглядно представляется христіанство съ его внутренней нравственной стороны и въ его жизненномъ значеніи для насъ. Рисунки исполнены въ мастерской С. В. Кульженко въ Кіевѣ съ картинъ извѣстныхъ классическихъ мастеровъ живописи, которыя хранятся въ музеяхъ Европы. Центральный рисунокъ съ изображеніемъ Распятія снятъ, по хорошей копіи, съ картины *Маріотто-Альбертини* (1474—1515) изъ флорентійской школы (сохраняется въ флорентійскихъ фрескахъ). Медальонъ съ изображеніемъ оплакиваемаго Христа—копія съ картины *Джіованни Беллини* (1426—1516) древне-венеціанской школы (сохр. въ Королевскомъ Музеѣ въ Берлинѣ); медальонъ съ изображеніемъ погребенія Христа снятъ съ картины флорентійской школы *Фра Бартоломео* (1475—1517) въ галлереѣ Пиччи во Флоренціи, остальные два медальона („несеніе Креста“ и „предательство Іуды“)—съ картинъ кисти *Ганса Гольбейна Старшаго* (1460—1524), принадлежащей верхне-нѣмецкой школѣ (хран. въ галлерѣ Donaueschingen).

Моя книга о Крестѣ выходитъ вторымъ изданіемъ, въ которомъ она нуждалась уже лѣтъ пять тому назадъ, и имѣетъ довольно длинную исторію, интересную не только для спеціалистовъ богослововъ въ научномъ, но и въ бытовомъ отношеніи для всѣхъ мыслящихъ русскихъ гражданъ. Эта исторія когда-нибудь подробно будетъ разсказана мною, а теперь упоминаются изъ нея только нѣкоторыя черты и подробности въ приложеніи

книги подъ заглавіемъ: „Страница изъ исторіи догмата искупленія въ русскомъ богословіи". Главную особенность 2-го изданія сравнительно съ первымъ составляетъ именно это приложеніе. Въ остальномъ по возможности я старался сохранить сочиненіе безъ перемѣнъ, исключая прибавленія подстрочныхъ примѣчаній, нѣкоторыхъ сокращеній, дополненій и разъясненій въ текстѣ, а также изъ книги устранено теперь мною, повидимому, все, вызванное „независящими отъ автора обстоятельствами" при ея печатаніи въ первомъ изданіи и необходимостью проложить ей путь въ свѣтъ „сквозь игольныя уши..." Въ этомъ смыслѣ новое изданіе несомнѣнно является улучшеннымъ,—безъ сора, оставленнаго въ 1-мъ изданіи безцеремоннымъ хозяйничаньемъ въ немъ благопопечительной цензуры.

Кромѣ книги о Крестѣ тому же вопросу объ искупленіи посвящено мною нѣсколько и еще другихъ сочиненій, а также постоянно удѣлялось вниманіе ему при всякомъ случаѣ и въ сочиненіяхъ, прямо ему непосвященныхъ, каковы: *Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія* т. II, §§ 35—36, 54—59, 69; *Образованное общество и современное богословіе* 1902, стр. 84—104, особенно же—*Курсъ апологетическаго богословія.* Кіевъ 1900 и 1905 г., половина котораго отведена всецѣло положительному систематическому изложенію ученія объ искупленіи (§§ 27—29 и 34—53). Въ этихъ и другихъ трудахъ, о которыхъ я упоминаю въ приложеніи, читатели могутъ находить дополнительное разъясненіе и развитіе мысли, проведенной мною въ предлагаемой книгѣ о Крестѣ. Обращеніе къ другимъ моимъ сочиненіямъ объ искупленіи тѣмъ болѣе полезно и желательно, что и для меня самого мысль моя, высказанная въ книгѣ о Крестѣ, постепенно, съ теченіемъ времени, уяснялась и раскрывалась глубже

и отчетливѣе. И это понятно. Вопросъ объ искупленіи обнимаетъ христіанскую религію съ самыхъ внутреннихъ и глубочайшихъ сторонъ, по которымъ христіанство въ цѣломъ является искупленіемъ отъ зла. Поэтому въ научно-богословскомъ изъясненіи тайны искупленія отводится самое широкое мѣсто личному христіанскому опыту, мѣрою котораго обусловливается живое разумѣніе христіанской религіи искупленія. Въ трудахъ своихъ объ искупленіи я имѣлъ дѣло не съ тайною „непроницаемою для разума", но съ *жизненною* истиною, усвояемою постепенно по мѣрѣ возрастанія ума христіанскаго въ живомъ (опытномъ) познаніи Евангелія и совершенствованія христіанина во всемъ,—и въ богословіи, и въ жизни „въ мѣру возраста исполненія Христова" (Ефес. IV, 13). Всякое сочиненіе объ искупленіи въ сущности есть опытъ „разумѣнія превосходящей разумѣніе Любви Христовой", явленной въ искупленіи (Ефес. III, 19). Мною въ сокровищницу этого разумѣнія могло быть внесено только то, что дозволялось современнымъ состояніемъ научно-богословскаго христіанскаго знанія, мѣрою данной мнѣ отъ Бога благодати вѣры и разумѣнія, моего личнаго, слабаго и незначительнаго, опыта въ христіанской жизни, и другими, внѣшними уже, условіями и обстоятельствами мѣста и времени. Мнѣ приходилось работать въ тяжелыя времена безграничнаго угнетенія религіозно-богословской мысли, когда добросовѣстная работа по живымъ вопросамъ религіозно-богословскаго знанія являлась мученическимъ подвигомъ, истиннымъ крестомъ. И я благодарю Бога, давшаго мнѣ силы донести крестъ моихъ трудовъ о Крестѣ и другихъ трудовъ до конца долгихъ годовъ безпросвѣтнаго мрака и рабства, до разсвѣта религіозной и гражданской свободы въ многострадальной Россіи!..

Кіевъ, 25 Октября 1906 г.

ВВЕДЕНІЕ.

Искупленіе—тайна.

Тайна обязываетъ человѣка къ молчанію; но она же побуждаетъ его и говорить. Тайна рождаетъ вопросы, и нѣтъ такой тайны, передъ которой человѣкъ остановился бы въ одномъ нѣмомъ изумленіи, не задавая ей вопросовъ. Такихъ тайнъ въ особенности не находится въ христіанской вѣрѣ: тайны христіанской вѣры такъ или иначе отвѣчаютъ запросамъ человѣческаго ума и сердца. Это оправдываетъ нашу попытку подойти и къ тайнѣ искупленія съ цѣлью ея уясненія, насколько таковое допускается этою великою тайною.

Тайна искупленія рождаетъ много вопросовъ, настоятельно требующихъ отвѣта [1]).

---

[1]) Таинственнаго въ догматѣ искупленія не болѣе, чѣмъ въ другихъ „тайнахъ вѣры", но особенною тайною сдѣлало его схоластическое богословіе своимъ спутаннымъ, противорѣчивымъ и завитымъ во всѣ тонкости схоластики объясненіемъ. Въ толкованіи традиціоннаго богословія догматъ искупленія получаетъ видъ ученія, несообразнаго ни съ разумомъ, ни съ совѣстью, и дѣлается не столько тайною, сколько нелѣпостью, соблазномъ и камнемъ преткновенія для вѣры. (См. Догматич. Богосл. *м Макарія* и др школьные учебн. и пособія). Так. обр. вопросы рождаются и создаются не столько самою тайною, сколько ея плохимъ объясненіемъ. Поэтому надо считать наслѣдіемъ схоластики распространенное среди русскихъ богослововъ мнѣніе, что догматъ искупленія своею таинственностью и непостижимостью, послѣ догмата св. Троицы, превосходитъ всѣ другіе догматы вѣры. Напротивъ, въ хорошемъ изъясненіи догматъ искупленія „постижимъ". Иначе я не писалъ бы о немъ своей книги. (Ср. мою брош. „Мысли Гладстона объ искупленіи". Казань 1896 г., стр. 21—26).

Авторъ 1906 г.

Сынъ Божій Своею крестною смертью принесъ удовлетвореніе правдѣ Божіей за грѣхи людей и этимъ примирилъ людей съ Богомъ, превративъ ихъ изъ «сосудовъ гнѣва Божія» въ «сосуды благодати» Божіей, Божественнаго благоволенія. Но мысль человѣческую прежде всего можетъ смутить самая смерть Сына Божія: это смерть не простого человѣка, но Бого-Человѣка; какъ можетъ быть мыслима такая смерть? Если І. Христосъ умеръ человѣческимъ естествомъ, то смерть Его недѣйственна; если—Божескимъ, то это значило бы приписать Богу невозможное.

Какъ, далѣе, примирить въ искупленіи любовь Божію съ правдою Его? Если Богъ благъ, то развѣ не могъ Онъ простить людей, не требуя отъ нихъ никакого удовлетворенія? Если Богъ проститъ людей по Своей безконечной благости, то какимъ образомъ Онъ останется правосуднымъ? Какъ могло быть совмѣщено то и другое въ исповѣдуемой нами тайнѣ искупленія?

Какъ любовь Божія къ людямъ можетъ быть слѣдствіемъ искупленія, будучи въ то же время его причиною?

Если Крестною Жертвою все человѣчество примирено съ Богомъ, то зачѣмъ, спрашиваютъ, примиреніе каждаго отдѣльнаго человѣка съ Богомъ еще обусловлено съ его стороны вѣрою и добрыми дѣлами, безъ которыхъ намъ не вмѣняется Жертва Христова?

Какимъ образомъ можно утверждать, что Крестною Жертвою мы освобождены отъ наказанія за грѣхи, когда не только человѣчество вообще, но даже и вѣрующіе должны терпѣть наказаніе за грѣхи и послѣ искупленія, какъ до искупленія?

Если прощеніе дано людямъ подъ условіемъ удовлетворенія, то какимъ образомъ можетъ быть рѣчь о прощеніи (remissio) тамъ, гдѣ есть удовлетвореніе (satisfactio) за вину? (*Remissio* и *satisfactio* взаимно себя исключаютъ: первое—*милость*, второе—*право*).

Справедливо-ли наказывать невиннаго за виновнаго? Какъ можетъ быть мыслимо такое нравственное вмѣненіе одному человѣку дѣйствій другого человѣка? Если такое вмѣненіе возможно, то могутъ-ли и какимъ образомъ могутъ быть перенесены на людей заслуги І. Христа, за нихъ принесшаго Себя въ умилостивительную Жертву?

Какимъ образомъ однажды принесенною жертвою одного І. Христа покрываются всѣ грѣхи всего человѣчества?

Кромѣ этихъ вопросовъ, тайною искупленія возбуждаются и выдвигаются и многіе другіе, имѣющіе частный характеръ, вопросы, которыхъ нѣтъ надобности перечислять здѣсь.

Среди безчисленнаго множества попытокъ такого или иного разрѣшенія возбуждаемыхъ догматомъ искупленія вопросовъ, направленныхъ къ уясненію тайны искупленія, всегда находилось и всегда найдется мѣсто всякимъ новымъ попыткамъ въ этомъ родѣ; надѣемся, найдется и нашей.

Для правильнаго отношенія читателей къ нашему труду въ высшей степени важно констатировать то обстоятельство, что Вселенская Церковь не дала полнаго или детальнаго (во всѣхъ подробностяхъ) разъясненія тайнѣ искупленія, выразивъ вѣру свою въ І. Христа, какъ Спасителя міра, въ краткой и общей формѣ III—VII членовъ Никейскаго Символа Вѣры, и въ другихъ символахъ подобнымъ же образомъ. Догматическія разъясненія Церкви всегда вызывались тѣми или иными, возникавшими въ христіанскомъ обществѣ, заблужденіями и ересями, а такъ какъ послѣднія главнымъ образомъ касались ученія о Лицѣ І. Христа, то на Вселенскомъ Соборѣ Церковь, понятно, не имѣла случая дать полное раскрытіе ученію объ искупленіи, во всѣхъ его подробностяхъ и со всѣхъ сторонъ, какъ то сдѣлала она въ отношеніи къ ученію о Лицѣ Іисуса Христа (давъ, однако, въ опредѣленіяхъ своихъ незыблемыя его основы и ясно установивъ его *содержаніе* или сущность). «Догматъ

объ искупленіи», говоритъ протестантскій богословъ *Томазіусъ*, «не смотря на свое центральное значеніе въ системѣ христіанскаго вѣроученія, не имѣлъ такой исторіи, какъ догматъ о Лицѣ Іисуса Христа; онъ не вошелъ, какъ послѣдній, въ потокъ діалектическаго движенія (выраженіе, замѣтимъ отъ себя, нѣсколько съ протестантскимъ оттѣнкомъ)... Онъ еще такъ далеко лежалъ внѣ круга получившихъ полную догматическую опредѣленность вѣрованій, совокупность которыхъ образуетъ regula fidei (правила вѣры), что *св. Иринеемъ* вопросъ: «почему Слово воплотилось и страдало?» прямо отнесенъ къ числу проблеммъ богословскаго изслѣдованія (Haer. I, 10), а *св. Григоріемъ Богословомъ* причисленъ къ такимъ предметамъ, достигнуть правильнаго представленія о которыхъ полезно, но и не достигнуть таковыхъ и ошибаться неопасно (Or. XXXIII; по русск. перев. ч. 3, стр. 15 Бес. XXVII)»[1]. Въ періодъ Вселенскихъ Соборовъ не появлялось ни одной ереси, которая прямо была бы направлена противъ догмата объ искупленіи, а потому послѣдній ни разу не былъ предметомъ прямого обсужденія на Вселенскихъ Соборахъ. Этимъ отсутствіемъ одной всеисчерпывающей и до подробностей законченной формулы догмата объ искупленіи естественно Церковь открыла большой просторъ свободѣ христіанскаго изслѣдованія въ духѣ и направленіи общихъ и главныхъ началъ ученія объ искупленіи, выраженныхъ ею ясно въ символахъ. И мы дѣйствительно открываемъ въ святоотеческомъ ученіи объ искупленіи, вполнѣ выражающемъ собою духъ и сущность церковно-вселенскаго ученія объ искупленіи, значительное разнообразіе взглядовъ, допускающее даже полемику (такъ *св. Григорій Богословъ* и *Іоаннъ Дамаскинъ* съ большою энергіею выступаютъ противъ принадлежащаго многимъ отцамъ Церкви ученія о томъ, что выкупъ на Крестѣ былъ принесенъ не Богу, а діаволу). Здѣсь мы присут-

[1]) *Thomasius* „Ghristi Person und Werk“ Th. 3, S. 172, 173. Erlangen 1862.

ствуемъ при поучительномъ зрѣлищѣ единства въ разнообразіи вѣросознанія: отличаясь чрезвычайною независимостью и оригинальностью своихъ сотеріологическихъ взглядовъ, отцы Церкви даютъ въ итогѣ общія и полезныя для православнаго изслѣдователя руководящія начала сотеріологіи.

Дѣйствительно серьезное и истинно разумное научное разъясненіе догмата объ искупленіи должно въ качествѣ своей основы удержать слѣдующія положенія, входящія въ содержаніе Церковнаго ученія объ искупленіи:

1) для нашего спасенія Сынъ Божій воплотился «отъ Духа Святаго и Дѣвы Маріи», т. е. сдѣлался истиннымъ человѣкомъ, не переставъ быть Богомъ, отличаясь отъ обыкновенныхъ людей лишь абсолютной безгрѣшностью;

2) «ради насъ и для нашего спасенія» І. Христосъ, Сынъ Божій, былъ при Понтіи Пилатѣ распятъ на крестѣ, пострадалъ, *умеръ и воскресъ*, по предвѣчному предопредѣленію Божественнаго Совѣта;

3) по Воскресеніи Своемъ, для нашего же спасенія, І. Христосъ вознесся на небо и возсѣлъ одесную Бога, сдѣлавшись Ходатаемъ и Царемъ новаго, искупленнаго Его честною кровію, царства людей;

4) до времени оставаясь невидимо ходатаемъ и Царемъ основаннаго Имъ духовно-благодатнаго царства, Главою Церкви, І. Христосъ «въ послѣднее время» Своимъ видимымъ явленіемъ «во всей Своей славѣ» для всеобщаго суда надъ живыми и мертвыми откроетъ торжественно Свое царство, которому уже и «не будетъ конца». Все это составляетъ неприкосновенную матерію догмата или Церковнаго ученія объ искупленіи, о дѣлѣ искупленія людей, совершенномъ чрезъ Сына Божія, Іисуса Христа.

Не трудно видѣть, что формулированная въ Никейскомъ Символѣ вѣра Церкви въ І. Христа, какъ Спасителя міра, по содержанію своему касается преимущественно образа или

способовъ нашего спасенія, совершеннаго І. Христомъ. Въ этомъ отношеніи со всею возможною ясностію и опредѣленностью Церковь утвердила, что спасеніе наше совершено воплощеніемъ Второго Лица Святой Троицы Сына Божія (III чл.), страданіемъ и смертью Сына Божія (IV), Его воскресеніемъ (V) и вознесеніемъ на небо (VI), и что дѣло спасенія Сынъ Божій окончательно завершитъ при Своемъ славномъ второмъ пришествіи (VII), открывъ всеобщимъ судомъ и воскресеніемъ (XI чл.) Свое нескончаемое славное царство (XII), когда будетъ «Богъ всяческая во всѣхъ» (1 Кор. XV, 28). Но этою формулою церковнаго ученія объ искупленіи не дается разъясненія сущности искупительнаго дѣла Христова. Выразивъ твердо вѣру свою въ то, что наше спасеніе совершено воплощеніемъ Сына Божія, Его страданіемъ, Крестною смертію, Воскресеніемъ и славнымъ Вознесеніемъ на небо, Никейскій Соборъ предоставилъ частнымъ членамъ Церкви Вселенской и помѣстнымъ Церквамъ разъясненіе того, въ чемъ заключается сущность нашего спасенія и сущность дѣла Христова, и почему для нашего спасенія нужно было воплотиться Сыну Божію, пострадать, умереть на Крестѣ, воскреснуть и вознестись на небо и быть одесную Бога Отца. Отсюда главнѣйшею задачею научнаго изъясненія догмата объ искупленіи является раскрытіе сущности самаго искупительнаго дѣла Христова, которою, безъ сомнѣнія, обусловливается и выборъ средствъ или способовъ спасенія. По этому вмѣстѣ съ раскрытіемъ сущности дѣла Христова дается уже разъясненіе значенія каждаго отдѣльнаго момента въ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ, такъ что вполнѣ понятнымъ становится, почему для нашего спасенія необходимы были *воплощеніе* Сына Божія, Его *страданіе, Крестная Смерть*, *Воскресеніе* и *Вознесеніе*.

Священнымъ Писаніемъ и Священнымъ Преданіемъ между всѣми указанными моментами искупительнаго дѣла Хри-

стова центральное значеніе приписывается *Крестной Смерти* І. Христа, объединяющей собою въ одно органическое цѣлое всѣ прочіе моменты искупительнаго дѣла. Поэтому раскрыть значеніе Крестной Смерти въ дѣлѣ Христовомъ значитъ изъяснить все искупительное дѣло въ его *сущности* и въ его *способахъ*. Отсюда заглавіе предлагаемаго сочиненія: «Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ».

Задача, преслѣдуемая этимъ сочиненіемъ, заключается въ томъ, чтобы дать посильное разъясненіе догмату искупленія таковымъ же разъясненіемъ искупительнаго дѣла Христова въ его *сущности* и въ его *способахъ*. Такая постановка въ разъясненіи догмата объ искупленіи мнѣ представляется самою цѣлесообразною и удобною. Хотя и при такой постановкѣ дѣла сочиненіе не отвѣчаетъ прямо на вышепоставленные вопросы, однако, оно не оставляетъ ихъ безъ отвѣта, и при томъ отвѣчаетъ на всѣ эти вопросы разомъ лучше, чѣмъ можно было бы отвѣтить на каждый порознь. Сочиненіе, исключая нѣкоторые вопросы, отвѣчаетъ на нихъ не прямо, а косвенно. Главный источникъ сомнѣній относительно догмата искупленія заключается въ непониманіи того значенія, какое имѣетъ Крестная Смерть Христа въ дѣлѣ спасенія людей. Отсюда, какъ извѣстно, вытекаютъ, напримѣръ, возраженія противъ догмата искупленія со стороны *Социна*, который представляетъ совершенно излишнимъ и страннымъ удовлетвореніе Божественному правосудію въ виду благости Божіей, прощающей даромъ. Другія возраженія, вытекающія не изъ сомнѣнія въ *необходимости* догмата, а изъ сомнѣнія въ его *возможности*, въ результатѣ своемъ наравнѣ съ первыми влекутъ за собою отрицаніе или непониманіе всей важности и значенія искупительной Жертвы І. Христа: невозможное въ то же время уму человѣческому представляется страннымъ, ненужнымъ. Въ глубочайшей своей основѣ всякое человѣческое сомнѣніе или отрицаніе есть непониманіе отрицаемой

вещи, а понимать вещь значитъ не только знать, что она по внѣшности, но знать ее по существу, т. е. почему она и зачѣмъ имѣетъ такую, а не иную внѣшность. Другими словами, нельзя понимать предметъ, не зная его значенія. Всѣ возраженія, возбуждаемыя противъ догмата объ искупленіи, должны въ значительной мѣрѣ потерять свою силу, какъ скоро съ достаточною ясностью и убѣдительностью будетъ выяснено значеніе Крестной Смерти Христа въ дѣлѣ Его. Многіе до сихъ поръ еще думаютъ, что дѣло Христа вполнѣ исчерпывается Его ученіемъ и что пониманію его совершенно не будетъ нанесено никакого ущерба, если исключить изъ него смерть Христову. Понятно, эти люди къ запасу возраженій, и безъ того богатому противъ догмата, могутъ съ легкимъ сердцемъ прибавлять много и своихъ возраженій, лишь бы отстоять свое воззрѣніе на дѣло Христово. Таковы всѣ раціоналисты, видящіе во Христѣ простого человѣка, проповѣдника нравственности (моралиста), какъ *Штраусъ*, *Ренанъ*, *Л. Толстой* и др. Въ виду этого основательное выясненіе значенія Крестной Смерти Христа, безъ которой совершенно было бы непонятно Его дѣло, въ высшей степени важно и необходимо. Предлагаемое сочиненіе и преслѣдуетъ именно эту цѣль—выясненіе значенія Креста въ дѣлѣ Христовомъ,—которую можно было бы назвать догматико-апологетическою.

Кромѣ этой общей задачи сочиненіе имѣетъ въ виду еще особую спеціальную задачу, которая, впрочемъ, подразумѣвается и осуществляется въ первой: оградить догматъ искупленія отъ того неправильнаго изъясненія и отъ той неправильной постановки въ системѣ христіанскаго вѣроученія, какія нашелъ себѣ догматъ искупленія въ западномъ католическо-протестантскомъ богословіи, а также и въ нашемъ русскомъ богословіи въ господствующемъ его направленіи.

Всѣми христіанскими вѣроисповѣданіями одинаково удерживаются во всей своей цѣлости всѣ члены Никейскаго Сим-

вола Вѣры, содержащіе ученіе о нашемъ спасеніи и, слѣдовательно, всѣми ими одинаково исповѣдуется, что спасеніе наше совершено воплощеніемъ Сына Божія, Его страданіемъ, смертью, воскресеніемъ и вознесеніемъ на небо; мало этого, всѣми исповѣдываніями одинаково признается, что наше спасеніе, главнымъ образомъ, совершено Крестною Жертвою І. Христа, принесенною Имъ въ удовлетвореніе Божественнаго Правосудія за грѣхи людей,—избавившею ихъ отъ грѣха, проклятія и смерти и заслужившею имъ оправданіе и освященіе, т. е. полное спасеніе. Такимъ образомъ, по-видимому, не представляется никакихъ основаній или возможности говорить о различіяхъ. Однако, здѣсь могутъ существовать и на самомъ дѣлѣ существуютъ различія въ представленіи о томъ, что, собственно, разумѣть подъ спасеніемъ, какъ понимать сущность дѣла искупленія: отсюда, само собою разумѣется, можетъ возникать нѣкоторое различіе въ оттѣнкахъ пониманія и способовъ спасенія, обусловленныхъ, конечно, сущностью искупленія.

Каково то благо, которое Христосъ принесъ людямъ Своимъ искупительнымъ дѣломъ—вотъ тотъ вопросъ, откуда начинаютъ возникать различія въ пониманіи догмата искупленія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всего христіанства въ его сущности.

Различія здѣсь могутъ расходиться, главнымъ образомъ, по тѣмъ двумъ путямъ, по которымъ направляются коренныя человѣческія понятія о томъ, что такое благо и что такое зло.

Исторія и наблюденія показываютъ, что именно коренныя этическія понятія или совсѣмъ расходятся по двумъ точкамъ зрѣнія, или колеблются между этими двумя крайними точками зрѣнія, лежащими въ основѣ двухъ главныхъ жизненныхъ теченій въ человѣческой исторіи Вся жизнь человѣческая со всѣмъ многообразіемъ ея проявленій, обусловленныхъ человѣческою свободою, умѣщается въ два различныхъ русла, по которымъ направляется ея теченіе.

Одни люди имѣютъ большую склонность и способность опредѣлять себя началомъ одной строгой справедливости съ ея лозунгомъ—„*suum cuique*“ (каждому по заслугамъ) и другими различными аттрибутами, выражающими сущность этого начала и изъ него вытекающими. Люди, считающіе возможнымъ осуществленіе блага на пути одного только этого начала, значеніе верховнаго судьи людей какъ въ частной жизни ихъ, такъ и въ общественныхъ отношеніяхъ даютъ внѣшнему закону, опредѣляющему, что благо и что—не благо и обязывающему людей къ осуществленію блага наградами и наказаніями. Законъ въ этомъ случаѣ является критеріемъ совѣсти, которая повѣряетъ себя имъ, долгъ и страхъ—силою, а послушаніе—сущностью долга; внѣшнее становится *основою* и *источникомъ* внутренняго, и жизнь направляется не извнутри наружу, а снаружи во внутрь. То начало, которымъ опредѣляются эти люди, по всей справедливости можно назвать юридическимъ, а состояніе, обусловливаемое имъ, *юридизмомъ*.

Другой разрядъ людей видитъ благо въ *любви* и въ ней же самой путь, на которомъ осуществляется благо. Въ противоположность первому внѣшне-юридическому началу, это начало есть внутреннее, и имъ обусловливается совершенно противоположное юридизму состояніе, въ общемъ характеризующееся тѣмъ, что въ немъ жизнь движется не снаружи внутрь, а наоборотъ. Критеріемъ и руководителемъ совѣсти въ данномъ случаѣ является не внѣшній законъ, а внутреннее начало, т. е. сама же совѣсть, силою нравственною—не внѣшнее добру чувство страха или же только холодное чувство долга, а внутреннее чувство любви къ добру, любовь; сущностью любви или нравственной силы—свобода; внѣшнее становится выраженіемъ внутренняго, которое есть начало и основаніе его.

Наконецъ, есть третій разрядъ людей, жизнь которыхъ опредѣляется такимъ или инымъ совмѣщеніемъ и сочетаніемъ

этихъ двухъ крайнихъ точекъ зрѣнія на благо; но въ чистомъ своемъ видѣ два указанныя направленія жизни, по самой своей природѣ, рѣдко уклоняются отъ взаимной борьбы и соперничества. Жизнь частно-индивидуальная и общественно-историческая сплетается такимъ или инымъ сочетаніемъ двухъ указанныхъ началъ, то сталкивающихся въ борьбу, то расходящихся въ одиночку, то сходящихся въ разнообразныя сочетанія. Она есть непрерывная борьба правосудія и любви, разсудка и сердца, принужденія и свободы, строгости и милосердія и т. п. Впослѣдствіи мы увидимъ, что два эти начала въ сущности не враждебны, а родственны другъ-другу и представляютъ собою лишь крайнее выраженіе и развитіе, различной степени и цѣнности, одного имъ общаго нравственнаго начала. Однако, это не мѣшаетъ имъ въ жизни, въ дѣйствительномъ проявленіи не узнавать другъ-друга и вступать въ борьбу за преобладаніе.

Быть можетъ, въ обычномъ ходѣ жизни эти два главныхъ русла, въ которыхъ она движется, не всегда и не всѣмъ даютъ ясно различить себя. Чрезвычайныя событія, которыми прерывается обычный ходъ жизни, вызываютъ наружу и открываютъ эти, не всегда видимыя, жизненныя теченія. Извѣстно, что необычайныя обстоятельства жизни способны сразу заставить выказаться въ надлежащемъ свѣтѣ человѣка. То же самое наблюдается и въ исторіи.

Въ исторіи эти два жизненныхъ теченія съ особенною рѣзкостью обнаружились въ самомъ началѣ Христіанства, вызванныя наружу послѣднимъ. Христіанство, принесшее собою любовь и миръ людямъ, этимъ самымъ уже объявило войну *юридизму*, начавшуюся еще во время земной жизни І. Христа, когда юридизмъ имѣлъ строгихъ своихъ представителей въ лицѣ оффиціально-ортодоксальной партіи іудейскихъ книжниковъ и фарисеевъ, и продолжавшуюся за тѣмъ, въ смягченномъ видѣ, и въ самыхъ нѣдрахъ пер-

воначальнаго христіанства. Ясные слѣды столкновенія юридическаго начала съ чисто-христіанскимъ началомъ любви даютъ замѣтить себя въ посланіяхъ Апостола Павла и Дѣяніяхъ Апостольскихъ. Эта борьба и раздѣленіе въ христіанскомъ обществѣ въ самомъ его началѣ объясняется его составомъ: составными элементами первоначальнаго Христіанскаго общества были люди, воспитанные подъ закономъ, т. е. іудеи, и люди, развивавшіеся и жившіе на свободѣ, т. е. язычники, въ лицѣ своихъ культурныхъ представителей явившіеся выразителями свободы, гуманности, универсализма, и потому съ гораздо большею чистотою отразившіе въ себѣ, по вступленіи въ Христіанство, міровой принципъ его любви и свободы. Это несомнѣнно такъ, хотя нѣтъ никакихъ справедливыхъ основаній давать слишкомъ большое мѣсто указанному раздѣленію въ первоначальной исторіи Христіанства, какъ это дѣлаетъ, напр., *Бауръ* со своими послѣдователями, и представлять его въ томъ видѣ, въ какомъ оно представляется у него. Бауръ безъ достаточныхъ основаній отвелъ этой борьбѣ двухъ началъ слишкомъ большое мѣсто въ первоначальной исторіи Христіанства и преувеличилъ ея размѣры, сдѣлавъ изъ этихъ направленій двѣ съ самаго начала,— начиная апостолами,— *враждебныя* партіи *петринизма* (іудейская, по имени Ап. Петра) и *павлинизма* (универсально-христіанская, составленная изъ элементовъ языческихъ и названная такъ по имени ея представителя Ап. Павла), успѣвшія примириться только къ концу II в. (доказательствомъ чего, по мнѣнію Баура, служитъ появленіе къ этому времени новозавѣтныхъ священныхъ книгъ, будто-бы и написанныхъ со спеціальною цѣлью примиренія этихъ двухъ боровшихся дотолѣ направленій въ нѣдрахъ Христіанскаго общества).

Современный римскій католицизмъ представляетъ довольно близкую параллель къ іудейскому узко-національному и внѣшне-обрядовому, юридическому направленію въ

жизни древне-христіанскаго общества и, быть можетъ, есть лишь въ нѣсколько видоизмѣненной формѣ продолженіе этого юридическаго теченія, прокравшагося въ жизнь христіанскую. Основаніе для такого сближенія заключается какъ въ общемъ внѣшне-юридическомъ характерѣ римскаго католицизма, послѣдовательно выдержанномъ не только по отношеніи ко внѣшней сторонѣ его, но и ко внутренней: такъ и въ многочисленныхъ аналогіяхъ, вытекающихъ изъ этого его общаго характера, теперь замѣтимъ, достаточно твердо установленнаго въ русской богословской наукѣ. По своему общему устройству р.-католическая Церковь представляетъ видъ земного союза, земного царства съ правительствомъ монархическомъ во главѣ (папа), получившимъ всѣ юридическія полномочія внѣшней и принудительной власти надъ совѣстью вѣрующихъ, съ арміями для своей обороны, съ чиновниками для управленія, съ министерствомъ иностранныхъ дѣлъ для сношенія со всѣми гусударствами. Римская Церковь, подобно всякимъ свѣтскимъ государствамъ, воевала, судила, казнила, заключала своихъ преступниковъ въ тюрьмы и ссылки и т. д., словомъ—дѣлала все, что дѣлается, обыкновенно, въ государствахъ. Не знаемъ, согласятся ли съ нами, но намъ думается, что Римско-Католическая Церковь, создавшая ученіе о свѣтскомъ и церковномъ главенствѣ папы, сдѣлавшая изъ него Намѣстника Христова на землѣ и такимъ образомъ духовное царство превратившая въ земное, церковь, не переставшая стремиться сдѣлаться всемірно-монархическою теократіею на началахъ національно-римскихъ, какъ показываетъ уже названіе ея: *„Римско-Католическая“* и запрещеніе богослуженія на національныхъ языкахъ, такая Церковь сильно напоминаетъ монархическо-мессіанское царство іудеевъ, гдѣ Іерусалимъ имѣетъ такое же значеніе, какъ Римъ въ католичествѣ. Кромѣ этой общей аналогіи католичества съ іудейсвомъ можно найти много другихъ частныхъ; такъ, като-

личество отводитъ слишкомъ выдающееся мѣсто въ религіозной жизни обряду, и, настаивая сильно на оправданіи *дѣлами,* она напоминаетъ довольно живо іудейство, думавшее «закономъ оправдатися». Предпочтеніе внѣшняго внутреннему, характеризующее *юридизмъ*, даетъ замѣтить себя не только въ дисциплинѣ, богослуженіи, жизни католичества, но и въ его догматическомъ ученіи вообще,—въ богословіи католическомъ, которое въ виду этого по всей справедливости можно назвать юридическимъ христіанскимъ богословіемъ, такъ какъ оно принадлежитъ юридическому теченію, прокравшемуся въ жизнь Христіанской Церкви. Мышленіе юридизма, какъ и жизнь его, характеризуется своими особенными чертами, у него свой духъ и свои пріемы. Въ этомъ случаѣ сошлемся на наблюденіе, сдѣланное по отношеніи къ богословско-догматическимъ умозрѣніямъ католичества еп. *Хрисанѳомъ*, занимавшимся сравнительнымъ изслѣдованіемъ догматичеекаго богословія католическаго и протестантскаго. Обшую черту богословія католическаго представляетъ стремленіе предпочитать букву духу и въ богословскихъ построеніяхъ слѣдовать пріемамъ внѣшнимъ, предпочитая внѣшнее внутреннему. Вотъ почему въ богословіи католическомъ мы находимъ ученія, носящія внѣшне-односторонній характеръ: таково ученіе объ оправданіи дѣлами безъ внутренняго расположенія, какъ ихъ необходимаго условія, *opus operatum* въ ученіи о таинствахъ; изъ односторонняго ученія объ авторитетѣ церковномъ вышло также запрещеніе Библіи мірянамъ и вообще, крайне отрицательный взглядъ на значеніе разума въ дѣлѣ вѣры и т. д.

Юридическую окраску получило въ римско-католическомъ богословіи и ученіе объ искупленіи. Здѣсь, на этомъ центральномъ догматѣ Христіанской Вѣры, всего яснѣе отпечатлѣлся юридическій духъ Римскаго Католичества. Сущности искупительнаго дѣла Христова въ католическомъ бо-

гословіи дано такое толкованіе, которое вполнѣ соотвѣтствуетъ юридическому пониманію блага [1]).

По понятіямъ католическаго богослова, главная бѣда и главное несчастіе, которыя повлекло за собою грѣхопаденіе первыхъ людей, состоятъ не столько въ поврежденіи его духовной природы, которая и по грѣхопаденіи осталась *почти* такою же, какою и была, ибо совершенство первыхъ людей основывалось, главнымъ образомъ, на благодати (полупелагіанство), сколько въ томъ, что грѣхомъ своимъ человѣкъ *оскорбилъ* Бога, навлекъ на себя Его праведный гнѣвъ и неблаговоленіе и лишился благодати. Поэтому человѣкъ нуждается не столько во внутреннемъ нравственномъ обновленіи, сколько въ возвращеніи утраченнаго имъ черезъ грѣхъ благоволенія и расположенія къ нему со стороны гнѣвающагося на него Бога: снять съ себя печать осужденія, умилостивить Бога, удовлетворить Его правосудному гнѣву и тѣмъ расположить Его къ прежней милости—вотъ все, что нужно для спасенія человѣка. Это примиреніе, возстановленіе утраченнаго общенія съ Богомъ по католическому представленію, такимъ образомъ, имѣетъ характеръ совершенно внѣшне-юридическій: примиреніе съ Богомъ есть союзъ внѣшній на началахъ юридическихъ, а не внутренній союзъ въ духѣ любви [2]). Вся сущность со-

---

[1]) Субъективно-психологическая подкладка теорій юридическихъ, заставляющихъ въ искупленіи болѣе ощущать „ужасъ“ Божія „правосудія, нежели сладость любви Его“, признается въ слѣдующихъ словахъ *Москов. митр. Филарета*.. „Но сіе (т. е. ощущеніе болѣе ужаса правды, чѣмъ сладости любви) долженствуетъ увѣрять насъ не въ отсутствіи самыя любви, а токмо въ недостаткѣ нашея готовности къ принятію ея внушеній *Боялся не совершился въ любви* (1 Io. IV, 18), говоритъ ученикъ любви“ (Изъ Сл на Великій Пятокъ).

[2]) Отсюда вовсе не слѣдуетъ заключать, чтобы таковымъ характеромъ отличались непремѣнно и на дѣлѣ отношенія вѣрующихъ католиковъ къ Богу· мы говоримъ объ ученіи, а не о жизни. Вообще всегда слѣдуетъ имѣть въ виду, что наука, а равно и богословская, можетъ дѣлать свои построенія, а жизнь идти независимо отъ нея, своимъ чередомъ Поэтому пользоваться богословіемъ для характеристики дѣйствительнаго религіозно-нравственнаго состоянія вѣрующихъ можно только съ крайнею осторожностью. Кромѣ того юридическому принципу дается большое мѣсто

вершеннаго Христомъ дѣла и заключается именно въ возстановленіи на юридическомъ основаніи мира между Богомъ и человѣкомъ, а главнѣйшимъ средствомъ для возстановленія этого союза послужила Крестная Жертва Христова за грѣхи людей. Жертва Крестная была такимъ дѣломъ за людей, которое получило въ очахъ Божіихъ значеніе величайшей заслуги, безконечно превосходящей самую вину человѣка, и потому дало *право* человѣку на благодать Божію и дарованіе ему всякихъ благъ (освобожденіе отъ слѣдствій грѣха). Понятіе о спасеніи, какъ видимъ, здѣсь съужено въ понятіе объ удовлетвореніи правдѣ Божіей или искупленіе въ тѣсномъ смыслѣ, и искупительное дѣло Христово истолковано имъ чисто-юридически,—оно здѣсь лишь актъ юридическій: I. Христосъ, значитъ, приходилъ на землю къ людямъ для заключенія юридическаго договора съ Богомъ.

Юридическій принципъ положенъ и въ основу протестантскаго ученія объ искупленіи, только здѣсь, какъ увидимъ, онъ проведенъ дальше и гораздо послѣдовательнѣе. Особенность протестантскаго ученія о первобытномъ состояніи людей и слѣдствіяхъ ихъ грѣхопаденія не позволяетъ протестантскому богослову (ортодоксальному), какъ и богослову католическому, разширить одностороннее понятіе о примиреніи съ Богомъ какъ только такомъ, которое сполна основывается на искупительной жертвѣ (Satisfactio), въ понятіе живого союза человѣка съ Богомъ, основаннаго не только на юридическомъ удовлетвореніи Божественному Правосудію, но и на дѣйствительномъ обновленіи внутреннемъ и исправленіи естественныхъ духовныхъ силъ человѣка (Er-

---

и не въ западномъ только, но и въ нашемъ школьномъ богословіи, въ томъ его самомъ распространенномъ направленіи, которое въ значительной мѣрѣ создано вліяніемъ латинскаго богословія. О западномъ римско-протестантскомъ ученіи объ искупленіи въ книгѣ рѣчь идетъ, какъ объ источникѣ и образцѣ схоластическаго изъясненія догмата искупленія, а не какъ вѣроисповѣдномъ отличіи православной церкви отъ западной.

losung въ тѣсномъ смыслѣ). Такому понятію препятствует ученіе протестантскаго богословія о томъ, что и послѣ искупленія грѣхъ, какъ состояніе, не уничтоженъ въ человѣкѣ (уничтоженъ только, какъ вина), что человѣкъ неспособенъ творить добрыя дѣла, что все доброе совершается въ немъ исключительно благодатію Св. Духа. При всемъ томъ протестантъ настаиваетъ на самомъ внутреннемъ тѣсномъ общеніи съ Богомъ въ вѣрѣ. Но такъ какъ сама «вѣра безъ добрыхъ дѣлъ мертва» и невозможна, и такъ какъ самая благодать Св. Духа не дается человѣку, живущему дурно, то, понятно, и отношенія протестантскаго вѣрующаго къ Богу должны носить мечтательный, не живой характеръ, какъ это и подтверждается изслѣдованіемъ различныхъ протестантскихъ сектъ, въ которыя выродилось первоначальное протестантство (квакеры, піэтисты и др.) [1]).

Отлагая подробное раскрытіе послѣдствій такого односторонне-юридическаго пониманія дѣла Христова въ протестантско-католическомъ богословіи для самаго догмата искупленія, мы должны здѣсь дать мѣсто общей оцѣнкѣ юридическаго принципа вообще и въ его отношеніи къ христіанству въ частности сравнительно съ другимъ принципомъ *любви*. То обстоятельство, что юридическій элементъ совершенно не отрицается въ Христіанскомъ вѣроученіи (Праведное промышленіе Божіе о мірѣ, страшный судъ,

---

[1]) Всестороннему изъясненію догмата искупленія протестантское богословіе, какъ видимъ, препятствіе встрѣчаетъ въ символическомъ ученіи протестантской церкви; но такъ—какъ протестантское богословіе не связано абсолютно церковнымъ ученіемъ, послѣ Писанія признавая его второстепенною нормою вѣры, или производною (norma normans u norma normata), то протестантское богословіе изобилуетъ прекрасными опытами всесторонняго изъясненія догмата искупленія какъ-бы въ упрекъ и посрамленіе русскому богословію, въ лучшихъ своихъ условіяхъ неимѣющему ничего подобнаго и пробавляющемуся пока западными латинскими образцами съ необыкновеннымъ упорствомъ.

Авторъ – 1906 г.

удовлетвореніе правдѣ Божіей въ искупленіи (соб. Ефесск. пр 10) и др.), и также то, что юридическое теченіе жизни настолько же глубоко, какъ и ему параллельное теченіе любви, говорятъ противъ его полной ложности и говорятъ въ пользу его законности. Попытки умѣстить жизнь въ одно какое-нибудь русло поэтому были бы вполнѣ неправильны. Если начало юридическое такъ же законно, какъ и начало любви, то его нельзя совершено игнорировать. Однако мы видимъ попытки нѣкоторыхъ богослововъ (въ западномъ богословіи такія попытки принадлежатъ раціоналистической школѣ и школѣ такъ назыв. «посредствующаго богословія» со Шлейермахеромъ во главѣ) вытѣснить совершенно юридическое начало изъ Христіанства. Эти попытки должно признать одинаковой цѣнности и съ юридическими изъясненіями Христіанства какъ въ его цѣломъ, такъ и въ ученіи объ искупленіи: то и другое одинаково односторонне Здѣсь мы подошли къ настоящей оцѣнкѣ юридизма: онъ одностороненъ. Это не значитъ, чтобы онъ былъ совершенно ложенъ,—нѣтъ: это только значитъ, что въ немъ *не вся* правда, что онъ отчасти ложенъ, отчасти истиненъ, т. е. истиненъ относительно. То же должно сказать и о началѣ любви. Вполнѣ истинными становятся эти начала не въ своей отдѣльности, а въ органическомъ соединеніи между собою, пополняя другъ-друга и въ результатѣ такого пополненія приводя къ истинѣ полной, совершенной. Въ такомъ сочетаніи должны быть приняты оба эти начала какъ въ ученіи объ искупленіи, такъ и вообще въ пониманіи всего Христіанства, гдѣ, по ученію слова Божія, «милость и истина встрѣтились, правда и миръ облобызались», гдѣ правда приняла свойства любви, а любовь пріобрѣла свойства справедливости. И такъ, не слѣдуетъ дѣлать рѣшительнаго предпочтенія одного начала другому, доходящаго до исключенія какого либо изъ двухъ началъ. Давая перевѣсъ одному началу передъ другимъ, мы

въ обоихъ случаяхъ теряемъ то, что имѣемъ въ отвергаемомъ началѣ.

Что теряемъ мы предпочтеніемъ юридическаго начала началу любви? То, что заключается въ любви. Раскрытію этой потери и посвящено наше сочиненіе, между прочимъ, такъ что здѣсь можно лишь въ общемъ намѣтить тѣ невыгоды, какія влечетъ за собою одностороннее слѣдованіе юридическому началу въ общемъ ученіи о Христіанствѣ и въ частномъ—объ искупленіи. Въ общемъ, Христіанство при одностороннемъ юридическомъ освѣщеніи его получаетъ видъ и характеръ Ветхозавѣтной и подзаконной религіи іудеевъ, гдѣ хотя и давалось мѣсто для любви, но очень ограниченное, гдѣ начало любви имѣло возможность раскрыться лишь отчасти, такъ что заслонялось господствующимъ юридическимъ началомъ. Конечно, и въ юридическомъ богословіи дается мѣсто любви, такъ какъ нельзя исключить ее совсѣмъ оттуда, гдѣ все ей принадлежитъ; но въ юридическомъ представленіи Христіанства она является началомъ какъ-бы побочнымъ, случайнымъ или внѣшнимъ, а не органически входящимъ въ него. Юридическое богословіе потратило не мало усилій на то, чтобы безъ ущерба для себя дать подходящее мѣсто любви въ системѣ христіанскаго вѣроученія: оно мирило и не перестаетъ мирить правду и любовь въ ученіи объ искупленіи. Но это примиреніе крайне трудное уже само по себѣ, становится невозможнымъ тамъ, гдѣ намѣренно выдвигается одно начало въ ущербъ другому, гдѣ оно усиленно выставляется почти въ качествѣ рѣзкой противоположности другому началу. Трудно мирить то, что постоянно ссоришь. Поэтому примиреніе двухъ началъ въ юридическомъ богословіи имѣетъ не дѣйствительный, а только кажущійся характеръ, есть внѣшнее примиреніе, какъ увидимъ это въ своемъ мѣстѣ.

Что мы теряемъ предпочтеніемъ любви юридическому началу?

Все, что составляетъ преимущества Богооткровенной Христіанской Религіи, какъ *теизма*. Драгоцѣннѣйшее, незамѣнимое преимущество нашей религіи заключается въ томъ, что она учитъ насъ вѣровать въ существованіе Личнаго, Живого Бога и въ личныя, живыя отношенія Его къ людямъ, т. е. въ то, что называется Божественнымъ Промысломъ. Но Промыслъ Божій, направленный къ сохраненію и укрѣпленію всякаго добра и къ искорененію зла, нельзя представить себѣ, не представляя Бога Правосуднымъ. Какъ можно сохранять добро, не наказывая зла, и какъ—искоренять зло, не награждая добра? Какъ можетъ существовать добродѣтель между людьми безъ Верховнаго Судіи и Высочайшаго Правителя? Къ кому обратится за помощью, утѣшеніемъ и подкрѣпленіемъ поруганная истина и правда на землѣ? Къ кому будетъ простирать руки свои поруганная невинность, оклеветанная честность, осмѣянная и затоптанная ногами справедливость? Что за домъ безъ хозяина, что за вселенная безъ Владыки? Ни какая религія не можетъ удовлетворить сердца человѣческаго безъ вѣры въ Правосуднаго Бога Мздовоздателя. Тѣмъ болѣе немыслима безъ этой вѣры вѣра христіанская, не обѣщающая полнаго счастья здѣсь, на землѣ, но откладывающая его до будущей жизни. Что было бы съ нами, если бы не было дано намъ молиться, какъ научилъ насъ Христосъ: «Отче нашъ!.. Да пріидетъ Царствіе Твое»,—и вѣровать въ «паки грядущаго со славою судити живымъ и мертвымъ, Его же Царствію не будетъ конца?» Мы были бы «несчастнѣе всѣхъ человѣковъ», по словамъ Ап. Павла (1 Кор. XV, 19). Церковь въ лицѣ своихъ отцевъ и учителей всегда смотрѣла на попытки односторонняго введенія начала любви въ христіанство предосудительно, усматривая въ нихъ большую опасность христіанству въ самыхъ его основаніяхъ. А такія попытки были. Прежде всего мы открываемъ ихъ въ *гностическихъ* христіанскихъ сектахъ. Слѣдуя началамъ своего

дуалистическаго міросозерцанія, гностицизмъ видѣлъ въ Ветхомъ Завѣтѣ дѣйствіе злого деміурга и не признавалъ тождества между однимъ и тѣмъ же Богомъ Ветхаго и Новаго Завѣта, главное различіе полагая въ томъ, что Богъ Ветхаго Завѣта правосуденъ, а Новаго—благъ, и что, слѣдовательно, Богъ Новаго Завѣта есть новый деміургъ, отличный отъ ветхозавѣтнаго. Отцы Церкви показывали и разъясняли гностикамъ, что Церковь признаетъ какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ дѣйствіе одного и того же истиннаго Бога, Который только открывался различно,—въ Ветхомъ Завѣтѣ болѣе правосуднымъ, въ Новомъ—какъ любовь, но что все-таки Онъ въ дѣйствительности и правосуденъ, и благъ, что эти свойства не противорѣчатъ другъ-другу, а отрицаніемъ правосудности подрывается христіанская вѣра въ Промыслъ. Такова была напр. полемика *Тертулліана* противъ гностика *Маркіона*, утверждавшаго, что Богъ Ветхаго Завѣта и Богъ Новаго Завѣта не одинъ и тотъ же Богъ, но два различныхъ бога: злой и добрый (I—V lib. Contra Marc.). О существованіи мнѣній, подобныхъ гностическимъ, говоритъ и сочиненіе *Лактанція* «De ira Dei» (о гнѣвѣ Божіемъ), посвящаемое, какъ и сочиненіе Тертулліана, раскрытію и доказательству свойства правосудности Божіей въ связи его съ вѣрою въ Промышленіе, въ противоположность пантеистическому ученію *стоиковъ* о Богѣ, разрѣшавшихъ понятіе Бога въ отвлеченное понятіе какого-то недѣятельнаго, спокойнаго, самосозерцающаго Ума (Νοῦς) или въ такое же отвлеченно-пантеистическое понятіе *благости, любви*. Связь попытокъ односторонняго проведенія начала любви въ христіанство съ отрицаніемъ теистическо-христіанскаго понятія о Богѣ, усмотрѣнная отчасти еще Тертулліаномъ и Лактанціемъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію и доказывается непрерывнымъ рядомъ позднѣйшихъ попытокъ этого же рода. Всѣ онѣ имѣютъ своею подкладкою пантеистическое міровоззрѣніе и представленіе о Богѣ:

таково *Шлейермахерово* богословіе, а равно и богословіе всѣхъ его послѣдователей съ Неандеромъ во главѣ, названное «посредствующимъ», такъ какъ оно силится примирить христіанскій супранатурализмъ съ началами раціонально-пантеистическаго или мистическаго міросозерцанія, въ дѣйствительности дѣлая изъ Христіанства какую-то неопредѣленную середину между тѣмъ и другимъ. На пантеистической же подкладкѣ построены и воззрѣнія на Христіанство *Штрауса*, *Ренана* и нашего *Л. Толстого*. Вообще, всѣ попытки такого истолкованія Христіанства принадлежатъ или невѣрію, или полувѣрію (мистическое посредствующее богословіе). Наблюденіе показываетъ, что самые чуждые Христіанству мыслители не затрудняются признать въ Христіанствѣ, каждый по своему, полнѣйшее откровеніе любви, но—и только: самое главное въ Христіанствѣ—его Крестъ—соблазняетъ ихъ, идея о немъ не вяжется съ ихъ *не* теистическими воззрѣніями. Многіе истощаются въ попыткахъ сантиментальнаго изображенія Христіанства. Но эти попытки, иногда дѣлая, можетъ быть, честь сердцу своихъ авторовъ, не могутъ удовлетворить требованіямъ здравой трезвой христіанской вѣры, не идущей ни на какія сдѣлки, хотя бы, повидимому, и невинныя, съ «ухищреніями человѣческаго разума». Кто дѣйствительно хочетъ быть христіаниномъ, тотъ повѣритъ всему, чему учитъ Христіанство. На дѣлѣ мы видимъ, что многіе и себя, и другихъ обманываютъ только своимъ христіанствомъ, вѣря во что угодно, но лишь не въ христіанство. *Л. Толстой*—можетъ быть прекрасный типъ такихъ *вѣрующихъ христіанъ*. Однако справедливость требуетъ смотрѣть на всѣ ихъ прибавки или убавки въ Христіанской вѣрѣ какъ на незаконныя попытки облегчить и упростить себѣ вѣру. Люди не могутъ вѣровать *всему*, но хотятъ убѣдить другихъ, что они *всему* вѣруютъ. Кому въ христіанствѣ симпатична только *любовь*, тотъ *не весь* христіанинъ. Быть можетъ, и то, что хочетъ такой

получить отъ Христіанства, отнимется отъ него: нужно принимать все, чтобы имѣть что-нибудь.

Мы принимаемъ все:—и правду, и любовь. Однако задача нашаго труда вынуждаетъ насъ говорить не о вредѣ односторонняго введенія въ Христіанство, въ качествѣ главнаго объяснительнаго принципа, любви, но о вредѣ односторонняго юридизма. Въ сочиненіяхъ перваго рода, обстоятельно раскрывающихъ ложь всякаго рода антитеистическихъ толкованій Христіанства, нѣтъ недостатка; въ сочиненіяхъ, подобныхъ нашему, богословская литература нуждается. Они должны дополнять собою первыя. Самою природою этой задачи своего труда мы, такимъ образомъ, поставлены въ логическую необходимость выставлять на видъ не то, что есть хорошаго въ юридизмѣ, а то, что въ немъ нехорошо, когда онъ противополагаетъ себя любви. Мы признали оба начала въ ихъ отдѣльности неполными, односторонними,—признали, слѣдовательно, что въ каждомъ изъ нихъ заключена *не вся* истина. Не вся истина заключена и въ любви, но ея въ любви больше, чѣмъ въ началѣ юридическомъ, какъ сказалъ св. Апостолъ Іаковъ: „*милость превозносится предъ судомъ*“ (2, 13). Выше мы уже замѣтили, что любовь и правда одной и той же природы, но что онѣ суть только различныя по степени и цѣнности проявленія этой одной своей сущности: мы признаемъ между ними такое же приблизительно отношеніе, какое существуетъ между младенческимъ и зрѣлымъ возрастомъ. Можно и должно, конечно, предпочитать зрѣлый возрастъ младенческому, такъ какъ въ немъ полнѣе осуществляется идея человѣка, но нельзя на этомъ основаніи утверждать, что и долженъ существовать одинъ только этотъ возрастъ. Такъ мы поступаемъ и въ данномъ случаѣ.

Мы убѣждены, что въ основу всякой дѣйствительно серьезной и добросовѣстной попытки къ примиренію двухъ коренныхъ началъ жизни (правды и любви) должно быть

положено сознаніе трудности полнаго и безусловно-совершеннаго выполненія задачи.

Причина трудности примиренія двухъ началъ правды и любви заключается въ томъ, что они не примиряются и въ живомъ опытѣ жизни. Сердце человѣческое такъ же относительно и ограниченно, какъ и человѣческій умъ, и у сердца сердца есть такія же неразрѣшимыя антиноміи, какъ и у разума; сердце такъ же не можетъ разомъ обнять собою всей полноты жизни, какъ разумъ обнять всей полноты истины. Только Богъ можетъ любить праведно, и любя творить правду. Мы, люди, не можетъ этого: любя, мы становимся не справедливы (пристрастны), становясь справедливыми, мы перестаемъ любить. Гдѣ возьмемъ мы данныя для теоретическаго, по крайней мѣрѣ, примиренія правды и любви, когда не находимъ ихъ въ требуемой мѣрѣ въ своемъ внутреннемъ опытѣ? Полное примиреніе правды и любви—это тайна внутренней жизни Божества. Отсюда отъ попытокъ примиренія правды и любви нельзя требовать больше того, что, обыкновенно, требуется отъ попытокъ къ уразумѣнію и объясненію и всякихъ другихъ тайнъ. Въ концѣ концовъ для насъ искупленіе есть откровеніе любви Божіей, но любви справедливой, святой.

Остается кратко сказать о планѣ нашего изслѣдованія.

Оно состоитъ изъ двухъ отдѣленій.

Первое отдѣленіе заключаетъ въ себѣ часть историческую; второе, вытекающее изъ него и во всякомъ случаѣ стоящее въ причинной связи съ нимъ, заключаетъ въ себѣ самый опытъ автора изъясненія догмата въ духѣ и направленіи началъ святоотеческаго ученія.

Историческая часть или первое отдѣленіе соотвѣтствуетъ тому, что обыкновенно въ догматическихъ системахъ называется исторія догмата и всегда по обычаю слѣдуетъ за изложеніемъ и раскрытіемъ догмата на основаніи Св. Писанія,

само получая значеніе доказательства догмата отъ Преданія. Однако у насъ имѣется въ виду, главнымъ образомъ, не историческая задача, но догматическая, а потому въ изложеніи исторіи догмата, между прочимъ, мы не слѣдуемъ хронологическому порядку: *первая глава* излагаетъ схоластическое ученіе, а *вторая*—святоотеческое; на раскрытіе же фактической или исторической послѣдовательности или связи между ученіемъ схоластическимъ и святоотеческимъ такое расположеніе, надѣемся, не оказало вліянія: они и при немъ очевидны. Но мы извлекаемъ изъ своего расположенія выгоду, невозможную при хронологическомъ порядкѣ: размѣщеніе матеріала по внутренней и существенной категоріи—*качества*. Измѣнили мы также обычаю помѣщать исторію догмата въ качествѣ аргумента отъ Св. Преданія послѣ изложенія и раскрытія догмата на основаніи Св. Писанія по многимъ причинамъ, вполнѣ яснымъ читателю при чтеніи книги нашей. Можемъ указать въ качествѣ причинъ къ такому употребленію пріема догматическаго доказательства отъ Преданія слѣдующее. Помѣщеніе святооческаго ученія объ искупленіи прежде самаго изложенія или изъясненія догмата является указаніемъ отчасти на процессъ, какимъ шла выработка въ головѣ автора взгляда на дѣло: точкою отправленія и опорою для нея служило святоотеческое ученіе объ искупленіи, послужившее надежною почвою и твердынею, къ которой прикрѣпляется вся его работа: святоотеческое ученіе, при данной изслѣдованію постановкѣ, стоитъ не вначалѣ, и не можетъ стоять въ концѣ его,—оно стоитъ въ центрѣ всего изслѣдованія, и связуетъ его во всѣхъ частяхъ своими общими началами и духомъ. Понятно, при такой постановкѣ доказательства отъ Преданія намъ не было надобности далѣе, во второмъ отдѣленіи, подкрѣплять себя на тѣ или иные частные случаи цитатами изъ св. отцевъ и устанавливать, такимъ образомъ, чисто-внѣшнимъ и механическимъ путемъ свою связь съ ними, что намъ

никогда не нравилось раньше и въ другихъ (хотя мы, какъ читатели видятъ, не избѣгаемъ совсѣмъ и такого пріема въ своей книгѣ).

Второе отдѣленіе заключаетъ въ себѣ послѣ перваго, подготовившаго для него почву, самый опытъ изъясненія догмата искупленія: во-первыхъ—въ его существѣ, во-вторыхъ—въ его способахъ Первому посвящаются I—II гл., отвѣчающія на вопросъ, «въ чемъ заключается сущность искупительнаго дѣла Христова» или—«что долженъ былъ сдѣлать для нашего спасенія Іисусъ Христосъ Сынъ Божій?»—Второму посвящаются III—VIII гл, отвѣчающія на вопросъ, «какимъ образомъ спасъ людей I. Христосъ?»—Главы III—VIII соотвѣтствуютъ тому, что въ системахъ догматическихъ разумѣется подъ самымъ искупительнымъ дѣломъ Христовымъ. Оно разсматривается, со времени Евсевія Кесарійскаго, съ точки зрѣнія тройственнаго служенія, находящей для себя оправданіе и въ самомъ Св. Писаніи, и представляющей удобства большей раздѣльности, хотя, конечно, все необъятно-великое дѣло искупленія людей Сыномъ Божіимъ не умѣщается въ рамкахъ, отводимыхъ для него этою точкою зрѣнія. У насъ III глава, имѣющая предметомъ Христологію въ ея непосредственномъ отношеніи къ сотеріологіи, служитъ какъ-бы введеніемъ къ остальнымъ IV—VIII гл., излагающимъ самое искупительное дѣло Христово или тройственное служеніе Іисуса Христа на спасеніе рода человѣческаго. Гл. IV—V соотвѣтствуютъ тому, что въ догматическихъ системахъ значится подъ рубрикою *Пророческаго* служенія I. Христа; VII—*Первосвященническому* служенію; VI—служитъ связью между этими двумя служеніями и переходомъ къ VII;—VIII—*Царскому* служенію I. Христа.—Гл. II, VI и VII (отд. II) снабжены пояснительными дополненіями, заключающими въ себѣ разъясненіе и раскрытіе мыслей текста (они не введены въ текстъ ради цѣлостно-

сти и непрерывности положительнаго раскрытія мыслей, нарушаемыхъ всегда полемикою и разсмотрѣніемъ подробностей).

Въ концѣ введенія къ сочиненію скажемъ нѣсколько словъ о томъ, чѣмъ сочиненіе начинается. Скажемъ о заглавіи: «Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ». Автору ставили на видъ неточность заглавія вслѣдствіе введеннаго въ него слова «Крестъ», которое будто-бы можетъ вызывать представленіе не о самой Крестной смерти І. Христа, а объ ея орудіи—о Крестномъ древѣ, деревянномъ крестѣ, на которомъ смерть послѣдовала. Если у кого и можетъ связываться съ нашимъ заглавіемъ такая ассоціація, то она должна быть признана очень странною въ виду вполнѣ выясненнаго употребленія этого термина для обозначенія искупительнаго дѣла Христова и въ самой Библіи, гдѣ слово Крестъ вовсе не относится къ дереву. «Христосъ послалъ меня», говоритъ Ап. Павелъ,... «не въ премудрости слова, чтобы не упразднить *Креста* Христова» (1 Кор. І, 17).—«Слово о Крестѣ для погибающихъ юродство есть, а для насъ спасаемыхъ сила Божія» (1 Кор. І, 18).—«...Соблазнъ Креста прекратился-бы»... (Гал. V, 11).—«Желающіе хвалиться по плоти принуждаютъ васъ обрѣзываться только для того, что бы не быть гонимыми за Крестъ Христовъ» (Гал. VI, 12).—«А я не желаю хвалиться, развѣ только Крестомъ Господа нашего Іисуса Христа, Которымъ для меня міръ распятъ, и я для міра» (VI, 14).—«Ибо многіе, о которыхъ я часто говорилъ вамъ, а теперь даже со слезами говорю, поступаютъ какъ враги Креста Христова» (Флп. Ш, 18).—«Что бы посредствомъ Его примирить съ Собою все, умиротворивъ чрезъ Него, кровію Креста Его, и земное, и небесное» (Кол. І, 20). Самъ Спаситель употреблялъ въ этомъ смыслѣ слово крестъ: *возьми крестъ свой* (Мар. VШ, 34; Лк. IX, 23).

И такъ, мы не можемъ «упразднить Креста» и въ заглавіи своей книги, и въ данномъ случаѣ противъ такой терминологіи нельзя сдѣлать ссылку на ея новизну (пріемъ, съ которымъ, къ сожалѣнію, далеко не всегда обращаются осторожно)[1]).

---

[1]) Сочиненіе, написанное въ 1886 году и появившееся въ печати въ 1893 г. „по независящимъ обстоятельствамъ“, въ оффиціальныхъ сферахъ подвергнулось гоненію за выраженіе въ заглавіи „дѣло Христово“ въ промежутокъ времени 1893—1896 г., когда оно было въ св. синодѣ „удостоено“ принятіемъ его въ качествѣ магистерской диссертаціи. Можетъ быть, „дѣло Христово“ было только предлогомъ, но сколькихъ хлопотъ и какой длинной переписки стоило мнѣ „дѣло Христово“, трудно все это разсказать! (Слѣды этого дѣла „о дѣлѣ Христовомъ“ см. въ моемъ соч. *Опытъ апологетич. изложх. христ. вѣроученія* II, 14—17). Поставлено было на видъ уже и въ оффиціальномъ сообщеніи о моемъ диспутѣ (*Церковныя Вѣдомости* 1893, № 39), въ примѣчаніи отъ имени редакціи (т. е. бывшаго редакторомъ и предсѣдателемъ Учебн. Комитета прот. П. Смирнова), что „и само заглавіе Значеніе Креста въ *дѣлѣ Христовомъ*“ не вполнѣ соотвѣтствуетъ величію и глубинѣ тайны искупленія“ Характерно, что въ тѣхъ же *Церк Вѣдом.* 1900, № 1 и въ статьѣ самаго же редактора, завѣдывавшаго также и богословскою наукою въ Россіи, употребляется выраженіе „дѣло Христово“, изъ за котораго имъ надѣлано было столько шуму семь лѣтъ ранѣе! Ключи къ тайнѣ искупленія и ко всѣмъ тайнамъ вѣры и къ самой богословской наукѣ, къ горю и несчастью нашей церкви и богословской науки, очень долго хранились въ конторахъ и синодальныхъ канцеляріяхъ. О, проклятое, мрачное время! Неужели прошло оно? Отъ радости не вѣрится!.. И не отъ одной, впрочемъ, радости. еще сильна тьма, высокою стѣною стоитъ еще кругомъ мракъ.. Еще много „первосвященниковъ, книжниковъ и фарисеевъ“, что бы пустовать Голгоѳѣ. Но теперь мракъ, облегающій все еще нашу церковь, прорѣзывается лучемъ надежды. Есть просвѣтъ, какого не было прежде Слава и благодареніе Господу!

5 Октября 1906 г.

ОТДѢЛЕНІЕ

I.

ИСТОРИКО-ДОГМАТИЧЕСКОЕ.

Глава I.

Схоластическое ученіе объ искупленіи въ его послѣдствіяхъ для самаго догмата искупленія.

Римско-католическое ученіе объ искупленіи, одинаково и со всякимъ другимъ церковнымъ ученіемъ объ этомъ предметѣ, находится въ тѣсной связи съ догматомъ грѣхопаденія первыхъ людей, представляющимъ значительное отличіе отъ православнаго догмата грѣхопаденія, вслѣдствіе чего и самое ученіе объ искупленіи получаетъ въ католической догматикѣ отличіе отъ православнаго ученія объ искупленіи. Такъ какъ искупленіемъ человѣкъ возвращается, по общему понятію, въ первобытное состояніе, въ какомъ онъ былъ до грѣха, то понятіе о сущности искупленія въ значительной мѣрѣ обусловливается понятіемъ о характерѣ этого первобытнаго состоянія первыхъ людей и о слѣдствіяхъ грѣхопаденія по отношеніи къ человѣку.

По ученію Православной Церкви духовное совершенство Адама и Евы обусловливалось какъ ихъ естественными силами и способностями, такъ и обиліемъ благодати. По ученію католической догматики совершенство первыхъ людей обусловливалось не столько совершенствомъ ихъ природы, сколько благодатью. Ихъ духовно-нравственное совершенство, Богоподобіе, основывалось не столько на природѣ, сколько на благодати (imago gratiae). Мысль, что «humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae canditionis, et proində

naturalis dicenda est, et non supranaturalis»,—католическая церковь прямо объявила еретическою мыслью (Prop. damn. a P. P. Pio V. et Gregor. XIII) Сообразно съ этимъ грѣхопаденіе нанесло ущербъ совершенству первыхъ людей не столько тѣмъ, что ослабило ихъ естественныя силы (хотя и онѣ нѣсколько ослаблены отнятіемъ благодати), сколько тѣмъ, что лишило ихъ Божественной благодати, обусловливавшей ихъ духовное совершенство. «Черезъ грѣхъ», говорится въ одной католической догматикѣ, употребляющейся въ качествѣ учебника въ католическихъ гимназіяхъ, «первые люди лишились сверхъестественной святости и праведности и связанныхъ съ ними чрезвычайныхъ (благодатныхъ) даровъ» [1]), какъ совершенное знаніе о Богѣ и сущности всѣхъ вещей, господство разума надъ чувственностью, безсмертіе тѣлесное и свобода отъ болѣзней, господство надъ всѣми земными тварями, пребываніе въ раю и свобода отъ изнурительныхъ трудовъ. Понятно, что вслѣдствіе этого искупленіе должно было имѣть своею главною цѣлью возвращеніе человѣку благодати. Но благодать могла быть возвращена человѣку только возвращеніемъ къ нему благоволенія Бога, котораго человѣкъ оскорбилъ своимъ грѣхомъ и чрезъ то лишился права на благодать Божію. Поэтому въ католической догматикѣ дѣло искупленія представляется такимъ образомъ. «Падшій человѣкъ не можетъ подняться собственными силами, потому что 1—онъ лишился сверхъестественной благодатной жизни и, слѣдовательно, сдѣлался духовно мертвымъ, а потому такъ же не можетъ изъ состоянія смерти грѣховной возвратиться къ жизни благодатной, какъ тѣлесно мертвый не можетъ самъ возвратиться къ жизни... 2—Онъ оскорбилъ безконечно—Величественнаго Бога и провинился передъ нимъ; поэтому Богъ требуетъ удовлетворенія. Но человѣкъ не можетъ со своей

[1]) Dr. *Anton Wappler*. „Lehrbuch der Katholischen Religion für die oberen Klassen der Gymnasien". Wien 1869. Th. 3, S. 126.

стороны дать Богу достаточное удовлетвореніе за нанесенное ему оскорбленіе» [1]). Вслѣдствіе этого потребовалось воплощеніе Сына Божія. Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій, совершилъ спасеніе людей тѣмъ, что, преподавъ людямъ совершеннѣйшій законъ вѣры и нравственности, необходимый для достиженія вѣчной жизни («damit er [Mensch] das ewige Leben erreiche»), «принесъ Самого Себя въ жертву (за нихъ) и, принесши этимъ удовлетвореніе за грѣхи (ихъ), Онъ возвратилъ (имъ) благодать Божію» [2]). Значеніе Первосвященническаго служенія І. Христа заключается въ томъ, что посредствомъ его І. Христосъ «принесъ полное удовлетвореніе за вину человѣчества Богу и заслужилъ благодать Божію и небесное блаженство для всего человѣчества» [3]). Крестная жертва пріобрѣла людямъ примиреніе съ Богомъ, освобожденіе отъ осужденія за грѣхъ, отъ власти діавола, низвела на людей снова благодать Божію и дала имъ право на вѣчное блаженство [4]). Спасеніе, такимъ образомъ, по католическому ученію, представляется, какъ *внѣшнее возвращеніе человѣку благодати Божественной*, обусловленное внѣшнимъ юридическимъ актомъ удовлетворенія Божественному правосудію, принесеннаго за людей І. Христомъ. Это внѣшнее возвращеніе благодати Божіей, основанное на заслугахъ Христа, и вполнѣ точно совпадаетъ въ католической догматикѣ съ понятіемъ примиренія съ Богомъ или возстановленнаго Христомъ союза съ Нимъ.

Классическій типъ католическаго ученія объ искупленіи представляетъ знаменитая юридическая теорія искупленія знаменитаго схоластика *Анзельма*, которому слѣдуютъ католическіе богословы въ ученіи объ искупленіи. Его теорія изложена въ сочиненіи: «Cur Deus Homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus Homo factus sit et morte Sua mundo

[1]) *Wappler*, стр 135 и д.
[2]) Ibidem, стр. 155.
[3]) Ibidem, стр. 156.
[4]) Ibidem, стр. 159.

vitam reddiderit» («Почему Богъ—Человѣкъ? т. е. на какомъ основаніи и вслѣдствіе какой необходимости Богъ сдѣлался Человѣкомъ и смертію Своею возвратилъ жизнь міру?») Общее содержаніе этого сочиненія таково. Грѣхомъ своимъ человѣкъ оскорбилъ честь Бога. Эта честь могла быть возстановлена двумя путями: или, во-первыхъ, путемъ наказанія, или, во-вторыхъ, путемъ удовлетворенія, искупленія, т. е. какого-нибудь такого хорошаго дѣла со стороны человѣка, которое могло бы вполнѣ загладить его вину передъ Богомъ и возстановить поруганное имъ достоинство Божіе. Наказаніемъ за грѣхъ Богъ Самъ возстановляетъ честь Свою Отнимая у грѣшника высочайшее благо, лишая его счастія и блаженнаго Своего сообщества, Богъ этимъ самымъ фактически проявляетъ на немъ Свое величіе и достоинство; отрицая такимъ образомъ тварь, Онъ обнаруживаетъ передъ ней Свое достоинство и честь. Но этого пути наказанія (via poenae) Богъ не избралъ для возстановленія Своей чести. Онъ неудовлетворителенъ по двумъ причинамъ: во-первыхъ, не достигалась бы цѣль творенія; во-вторыхъ, этимъ путемъ честь Бога была бы возстановлена помимо воли и согласія твари, слѣдовательно, насильственно. Богъ избралъ лучшій—другой путь, свободный отъ указанныхъ недостатковъ,—путь *удовлетворенія* (via satisfactionis), которымъ честь Бога возстановляется по свободному желанію грѣшниковъ. Для такого удовлетворенія человѣкъ долженъ былъ сдѣлать какое-нибудь столь пріятное Богу дѣло, которое по своей цѣнности не только равнялось бы винѣ за грѣхъ—а грѣхъ есть безконечная обида Богу,—но и перевѣшивало бы вину. Безъ этого излишка цѣнности вина заглаждена была бы лишь отрицательнымъ образомъ, т. е. она не вмѣнялась бы, но заслуги какой-нибудь положительной, права на благодарность и участіе въ Божественныхъ благахъ еще не было бы пріобрѣтено. Такимъ образомъ, человѣкъ долженъ былъ совершить что-

нибудь для Бога такое, такой подвигъ, къ которому его ничто не обязывало бы, т. е. добровольно (жертва), и притомъ — подвигъ безконечной стоимости. Но человѣкъ никоимъ образомъ не можетъ ничего сдѣлать такого: все хорошее, что бы онъ ни дѣлалъ, онъ и безъ того *обязанъ* дѣлать; да при его тварной ограниченности и невозможно никакое доброе дѣло, которое было бы адэкватно безконечности вины. Такое дѣло могло быть сдѣлано только Бого-Человѣкомъ, Который, какъ Человѣкъ, имѣлъ право сдѣлать его за своихъ братьевъ—людей, и, какъ Богъ, былъ способенъ сдѣлать. Это дѣло Его была Крестная Смерть, самопожертвованіе. Какъ безгрѣшный Человѣкъ, Спаситель не былъ *повиненъ* смерти, ибо смерть есть «оброкъ грѣха» и наказаніе за грѣхъ, и потому совершенно въ Его волѣ было умереть или не умереть. Смерть была Его свободнымъ, добровольнымъ рѣшеніемъ, къ которому Его ничто не обязывало: dare animam Suam sive tradere Se Ipsum morti ad honorem Dei, hoc ex debito Deus non exiget ab Illo; поэтому, какъ дѣло необязательное, смерть Христа получила искупительный характеръ, стала удовлетвореніемъ. Добровольное самопожертвованіе Спасителя составляетъ въ искупленіи лишь только первый отрицательный моментъ его: черезъ Христа здѣсь человѣкъ совершаетъ какъ разъ то, что равносильно его винѣ, возвращаетъ лишь долгъ Богу сполна, снимаетъ съ себя наказаніе за вину. Въ этой жертвѣ вина человѣка находитъ себѣ равносильный противовѣсъ: грѣхомъ тварь оказала сопротивленіе правамъ, какія на нее имѣетъ Творецъ, отказавшись Ему *повиноваться*, въ Жертвѣ противопоставляется этому полное уничтоженіе своего *я, полное послушаніе Богу* (oboedientia activa). Похоти, бывшей главнымъ мотивомъ грѣха, противопоставляется жесточайшее страданіе, искушенію отъ діавола, въ которомъ человѣкъ не могъ передъ послѣднимъ защитить честь Божію,—побѣдоносная борьба. Но этого мало; нужно, чтобы не только ничего не считалось за че-

ловѣкомъ, но чтобы уплата превысила долгъ. Эта другая положительная сторона искупленія обусловлена Божественнымъ достоинствомъ Искупителя, безконечною цѣнностью жизни, которую Онъ отдалъ. Такъ какъ жизнь эта имѣетъ абсолютную цѣнность и абсолютно дороже всего ограниченнаго и конечнаго, то принесеніемъ этой жизни въ Жертву превышается и вина за грѣхъ человѣческій: какъ бы ни была безконечна послѣдняя, но жизнь Бого-Человѣка все-таки дороже. Вотъ почему смерть Христа не только загладила вину человѣка, но и пріобрѣла ему право на заслуги передъ Богомъ, на вознагражденіе. Такимъ образомъ, полное искупленіе вины состоитъ въ единствѣ двухъ составляющихъ его моментовъ—*отрицательнаго* и *положительнаго*: оно обусловливается *способомъ* принесенія жертвы *(какъ?)* и *свойствомъ* ея (что принесено въ искупленіе?). Таково объясненіе догмата искупленія въ богословіи Анзельма, получившее въ Римской церкви особенно не только значеніе хорошаго образца, но прямо догмата церкви. Возводя на степень церковнаго догмата ученіе Анзельма объ искупленіи, латинское богословіе совершаетъ непростительную ошибку: оно смѣшиваетъ частное богословское мнѣніе съ церковнымъ ученіемъ. Отъ этой ошибки оно не освободилось и доселѣ: попытки выдавать схоластическую теорію Анзельма объ искупленіи за догматъ мы встрѣчаемъ и въ новѣйшихъ сочиненіяхъ латинскихъ богослововъ. Въ этомъ отношеніи особенно обращаетъ на себя вниманіе сочиненіе аббата Ривьера [1]).

Другой знаменитый схоластикъ *Ѳома Аквинатъ*, богословіе котораго покойный папа Левъ XIII рекомендовалъ въ качествѣ учебнаго руководства для католическихъ семинарій, не расходясь съ Анзельмомъ въ существенномъ и полагая искупительное значеніе въ смерти Христа, нѣсколько

[1]) L'Abbé *I. Rivière*. Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique Paris 1905. (Разборъ проф. Мишо см. Rêvue Internationale de Théologie № 55).

измѣняетъ точку зрѣнія на искупительную смерть: по Ансельму смерть Христа не есть прямое наказаніе и удовлетвореніе за грѣхъ (Strafleiden), а подвигъ, предупредившій наказаніе (Die stellvetretende Geleistung), а по Ѳомѣ она прямое удовлетвореніе или, точнѣе, наказаніе за грѣхъ человѣка (Strafleiden). Въ смерти, по его словамъ, ostenditur severitas Dei, Qui peccatum sine poena dimittere noluit «(Summa Theol.» Qu 47) [1]). Признавая смерть не только полнымъ, но и преизбыточествующимъ удовлетвореніемъ за грѣхъ, Ѳ. Аквинскій указываетъ слѣдующіе пункты, по которымъ смерть должна имѣть характеръ безконечно-цѣнной Жертвы. Во-первыхъ, безконечную цѣнность сообщаютъ ей страданія Христа. которыя, какъ страданія Бого-Человѣка, безконечны. Во-вторыхъ, особенно добровольность этихъ страданій, а также *величина* обнаруженной въ нихъ *любви* и послушанія Богу сообщили имъ такую цѣну, которая не только уравновѣшивала, но и перевѣсила самую вину. Въ-третьихъ, абсолютная цѣнность принесенной въ жертву жизни: propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et Hominis. Ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio pro peccatis generis humani [2]). Ученіе о сверхдолжныхъ заслугахъ Христа или о superabundantia meriti Christi ни у кого такъ ясно и полно не раскрыто, какъ у Ѳомы. Этому ученію папскою буллою Unigenitus дана была потомъ церковная санкція.

Католическое ученіе объ искупленіи безъ существенныхъ измѣненій было удержано и Реформаціею. «Это ученіе», говоритъ нѣмецкій богословъ *Виртъ*, «было и про-

---

[1]) Т. е. „показывается строгость Бога, Который не захотѣлъ простить грѣхъ безъ наказанія“. (Гдѣ возможно, и въ др. мѣстахъ книги, въ видахъ ея большей общедоступности, иностранныя цит. основного текста будутъ объясняться въ примѣч.).

[2]) Это была жизнь Бого-Человѣка, а потому страданіе Христа являлось не только достаточнымъ, но и преизбыточествующимъ удовлетвореніемъ за грѣхи рода человѣческаго .

должаетъ быть оффиціальнымъ ученіемъ Церкви, въ которомъ и Реформація ничего не измѣнила. Какъ ученіе о двухъ естествахъ во Христѣ, такъ и ученіе о совершенномъ чрезъ Христа искупленіи среди домашней сектантской борьбы осталось общимъ и основнымъ ученіемъ всей реформаціонной Церкви,—съ тѣмъ различіемъ, что протестантская Церковь еще рѣшительнѣе, чѣмъ католическая, выдвинула юридическую цѣнность заслуги Христа. И это ученіе осталось центральнымъ пуктомъ ортодоксальнаго церковнаго ученія доселѣ не только въ догматическихъ системахъ богослововъ, но, какъ извѣстно, и въ практикѣ церковной жизни, въ проповѣди и церковной дисциплинѣ, въ низшихъ и высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Мы, можетъ быть, сами въ своей юности съ большимъ усердіемъ (и едва ли съ одинаковымъ пониманіемъ и интересомъ) долбили наизустъ вопросы и отвѣты, сюда относящіеся, изъ Гейдельбергскаго Катихизиса въ слѣдующемъ родѣ: *Вопр.*: Такъ какъ мы по праведному суду Божію заслужили временныя и вѣчныя наказанія, то какъ могли бы мы избѣгнуть сихъ наказаній и опять возвратить себѣ благодать? *Отв*: Богъ хочетъ, чтобы правда Его была удовлетворена; поэтому мы должны или сами, или черезъ другого дать Богу полный выкупъ за свою вину.—*Вопр.*: Но можемъ-ли мы сами дать выкупъ?—*Отв.*: Никакъ, но мы ежедневно даже увеличиваемъ вину грѣхами.—*Вопр.*: Не можетъ ли дать выкупъ за насъ какая-либо иная тварь? *Отв.*: Никакая не можетъ, ибо, во-первыхъ, Богу не угодно никакую иную тварь наказывать за вину человѣка; во-вторыхъ, никакая тварь не можетъ вынести тяжести гнѣва Божія за грѣхъ и другихъ искупить.—*Вопр.*: Какой же намъ нуженъ посредникъ и искупитель? *Отв.*: Такой, который, будучи истиннымъ и праведнымъ человѣкомъ, былъ бы однако могущественнѣе всякой твари, т. е. вмѣстѣ истинный Богъ — *Вопр.*: Почему нуженъ истинный Богъ и истинный чело-

вѣкъ? *Отв.*: Потому что праведность Божія требуетъ, чтобы человѣческая согрѣшившая природа дала выкупъ за грѣхъ, но всякій самъ согрѣшившій не можетъ дать выкупа за другихъ.—*Вопр.*: Почему онъ долженъ быть истиннымъ Богомъ? *Отв.*. Для того, чтобы Онъ могъ вынести тяжесть гнѣва Божія на людей и, пріобрѣтши оправданіе и жизнь, дать ихъ намъ» [1])

Этотъ небольшой отрывокъ изъ протестантскаго катихизиза въ общемъ довольно наглядно обрисовываетъ протестантское воззрѣніе на искупительное дѣло Христа. По этому воззрѣнію, сущность дѣла Христова состоитъ исключительно въ юридическомъ удовлетвореніи правосудію Божію. Это удовлетвореніе получаетъ значеніе центра всего дѣла Христова, подъ который подводятся или къ которому направляются всѣ частные моменты его, вся жизнь Спасителя разсматривается именно только съ этой юридической точки зрѣнія. Воплощеніе Сына Божія имѣетъ своею единственною и исключительною цѣлью удовлетвореніе (Satisfactio); ученіе І. Христа есть по существу своему проповѣдь о предстоящемъ Ему подвигѣ Крестной Жертвы и разъясненіе ея значенія, а также условій къ усвоенію Его крестныхъ заслугъ; жизнь Спасителя, состоящая въ совершеннѣйшемъ исполненіи нравственнаго закона, есть искупительное послушаніе волѣ Отца, послушаніе дѣятельное (obedientia activa) [2]). Такое освѣщеніе искупительнаго дѣла Христова односторонне.

Новое, что Реформація внесла въ ученіе объ искупленіи, касается не существа въ пониманіи догмата, а нѣкотораго измѣненія, прежде всего, въ представленіи о томъ, *какъ* Христосъ удовлетворилъ Божественному правосудію Анзельмъ, какъ видѣли, въ смерти Христа указывалъ доб-

[1]) *Wirth* „Christi Person und Werk“. Zurich 1877. s. s. 28—29.

[2]) См. напр. у *Thomasius'a* „Christi Person und Werk“.—Erlangen. 186?. Bd. III. §§ 53—54.

рый искупительный подвигъ (stellvertretende Geleistung), а Ѳома—прямое удовлетвореніе за грѣхъ,—наказаніе, понесенное за грѣхъ по суду правды Божіей, или пассивное послушаніе волѣ Отца, состоящее въ смиренномъ перенесеніи наказаній за грѣхъ, какими были крестныя страданія (Strafleiden = obedientia passiva). Найдя ученіе Анзельма объ одномъ obedientia activa неполнымъ и не вполнѣ соотвѣтствующимъ ученію Св. Писанія о Крестной Смерти Христа, въ которой Христосъ сдѣлался за насъ клятвою (Гал. 3, 13), Реформація примкнула именно къ послѣднему взгляду Ѳомы Аквината. Но этотъ послѣдній у Ѳомы былъ еще въ зачаточномъ состояніи, а потому Реформація себѣ ставитъ въ заслугу то, что она расширила его и дала ему вполнѣ ясную и законченную научную форму. Вотъ какими словами протестантскій богословъ *Крейбигъ* выражаетъ эту разницу: «Послѣ паденія человѣкъ былъ обязанъ сдѣлать двѣ вещи: понести наказаніе за грѣхъ (via poenalis Анзельма), а въ то же время исполнить предъявленный ему и неисполненный имъ законъ во всемъ его объемѣ,—законъ, который требуетъ себѣ послушанія и осуждаетъ грѣхъ. Сынъ Божій за насъ сдѣлалъ то и другое: потерпѣлъ наказаніе за грѣхъ (obedientia passiva) и исполнилъ весь законъ (—activa). Какъ безгрѣшный, Онъ неповиненъ былъ страданію и смерти, которая *оброкъ грѣха*; какъ Сынъ Божій и Господь Имъ же Самимъ даннаго закона Онъ не былъ подчиненъ послѣднему. Такимъ образомъ, свободное подчиненіе Спасителя наказанію за грѣхъ и Его до смерти продолжавшееся послушаніе закону Божію становятся спасительнымъ для людей дѣломъ, за нихъ исполненнымъ и имъ вмѣненнымъ, при чемъ Богъ вмѣняетъ его такимъ образомъ, что за пассивное послушаніе Христа Онъ освобождаетъ и разрѣшаетъ людей отъ вины и осужденія (Sühnung, Ἐξαγόρασις), а за дѣятельное послушаніе Христа даруетъ блага людямъ (Erlosung Λύτρωσις). Общій результатъ,

соединяя то и другое, есть такимъ образомъ оправданіе (Rechtfertigung, δικαίωσις). Здѣсь не только удовлетворено требованію совѣсти и идеѣ мздовоздаянія представленіемъ о понесенномъ за насъ наказаніи чрезъ Христа, но и понятіе о дѣятельномъ послушаніи является вполнѣ согласнымъ со Св. Писаніемъ, потому что здѣсь выступаетъ на мѣсто самопожертвованія, исполненнаго для заглажденія вины, вся жизнь Христа какъ полное и совершенное исполненіе закона, замѣнившая намъ послушаніе, на какое мы неспособны Это реформаторское воззрѣніе стало общимъ достояніемъ церковной теологіи» [1]). Если всмотрѣться повнимательнѣе въ эту новую, сравнительно съ католичествомъ, черту протестантскаго ученія объ искупленіи, то найдемъ, что источникъ ея заключается въ болѣе широкомъ и послѣдовательномъ развитіи того односторонне - юридическаго представленія о Богѣ и о человѣческой винѣ, которое было положено въ католическомъ богословіи, какъ и здѣсь, въ основу ученія объ искупленіи. Значитъ протестантское богословіе сдѣлало прогрессъ сравнительно съ католическимъ юридическимъ богословіемъ въ ученіи объ искупленіи. Такъ именно представляютъ дѣло и сами ортодоксальные протестантскіе богословы. Вотъ что, напр., говоритъ *Томазіусъ* объ отношеніи протестантскаго ученія объ искупленіи къ католическому: «основныя идеи Реформаціи, изъ которыхъ она выросла, суть: грѣхъ и благодать, законъ и Евангеліе, вѣра и оправданіе,—освобожденіе отъ грѣха, смерти и діавола. По мѣрѣ опытнаго ознакомленія съ сущностью грѣха, все болѣе и болѣе стала признаваться діаметральная противоположность между Святымъ Богомъ и грѣшнымъ человѣкомъ, стала яснѣе сознаваться страшная, все не-Божіе ненавидящая, осуждающая и пожирающая энергія гнѣва (Zorn) Божія, и безконечная виновность человѣка. Что

[1]) *Kreibig* „Die Versohnungslehre auf Grund des christlichen Bewusstseins“ Berlin. 1878 s. s. 179—180.

схоластика прежде съ колебаніями и недомолвками положила въ основаніе ученія объ искупленіи, тому Реформація дала рѣшительную и опредѣленную форму. Но по мѣрѣ того, какъ вѣрующему сознанію доступнѣе становилось пониманіе прощающей и спасающей благодати, открывалась вмѣстѣ съ тѣмъ возможность глубже заглянуть во внутреннее существо Божіе, прозрѣть удивительную высоту и глубину любви, даже гнѣвъ превозмогающей.—Законъ есть откровеніе святой абсолютно совершенной воли Бога; онъ требуетъ абсолютной праведности отъ человѣка и поэтому-то становится силой, осуждающей человѣка. Онъ будитъ совѣсть и даетъ ей чувствовать гнѣвъ Божій за грѣхъ, Его вѣчный неугасимый огонь гнѣва, сожигающій грѣшника. Изъ этого-то мучительнаго опыта совѣсти выростаетъ стремленіе къ освобожденію отъ гнѣва и смерти, а также сознаніе невозможности сдѣлать это своими силами и сознаніе необходимости искупленія и удовлетворенія (Erlosung, Genugthuung); искупленія требуетъ совѣсть, удовлетворенія—правда закона, человѣкомъ нарушенная. Эти мысли заключались уже въ схоластическомъ богословіи, а Реформація, усвоивъ ихъ для выраженія своего собственнаго воззрѣнія, глубже раскрыла ихъ, руководясь своимъ религіозно-нравственнымъ опытомъ»[1]). Въ самомъ дѣлѣ, еще схоластическое богословіе провело въ ученіи объ искупленіи слишкомъ рѣзкія границы между любовью и правдою Божіею, давъ каждому изъ этихъ свойствъ самостоятельное и почти изолированное положеніе. Реформація раздвинула эти границы въ непроходимую пропасть, расколовъ, такъ сказать, единое Божественное существо какъ бы на два отдѣльныхъ существа, изъ которыхъ одно стало исключительно правосудіемъ, грозною для грѣха святостію, другое—милосердною любовью. Понятія самого *Лютера* о Богѣ очень

[1]) *Thomasius* a.a. O s. 276—277.—О томъ же см. у Philippi „Kirchliche Glaubenslehre". Stuttgart 1863. IV/2 § 103 и д.

оригинальны и весьма характерны для протестантскаго богословія вообще. Любопытно, что Лютеру Богъ представляется по преимуществу недоступною и грозною Святостію. Внѣ Христа человѣкъ не можетъ имѣть доступа къ Богу. «Христосъ», излагаетъ его взглядъ Томазіусъ, «есть сердце Отца, любовь Отца, показанная людямъ; внѣ Христа Богъ для Лютера есть только недоступное величіе и «огнь поядающій». Это—основное воззрѣніе Лютера, которое проходитъ черезъ все его религіозное міросозерцаніе» [1]). «Освобожденіе отъ гнѣва Божія, имѣвшее своимъ послѣдствіемъ примиреніе съ Богомъ, Лютеръ, однако, представляетъ не такъ, чтобы гнѣвъ Божій за грѣхъ былъ вообще уничтоженъ. Много разъ онъ высказывалъ мысль, что гнѣвъ Божій еще царствуетъ надъ міромъ, что онъ обнаруживается въ ужасѣ и смущеніи вѣрующей совѣсти—съ тою лишь разницею, что теперь онъ все-таки не осуждаетъ окончательно совѣсти и не приговариваетъ ее на проклятіе. *Гнѣвъ остается,* какъ и законъ, но во Христѣ онъ уничтожается... Въ Немъ и чрезъ Него посему находитъ человѣкъ спасеніе отъ гнѣва, примиреніе, благодать, любовь Отца, между тѣмъ какъ внѣ Христа на его долю остается лишь гнѣвъ Божій» [2]). Значитъ, искупленіемъ еще совсѣмъ не сдѣлано никакой *радикальной* перемѣны въ отношеніяхъ Бога къ міру: гнѣвъ Его и послѣ искупленія продолжаетъ тяготѣть надъ человѣчествомъ, готовый каждую минуту разразиться надъ нимъ, если бы не было сдержки ему во Христѣ. Этотъ, рѣшительно несогласный съ показаніемъ Слова Божія, выводъ самъ по себѣ уже говоритъ не въ пользу Лютеровскаго представленія о правосудности Божіей. Протестанты склонны приписывать Божеству даже аффектъ гнѣва вопреки принятому и утвердившемуся въ нашей Православной Церкви обычаю соединять съ выраженіями Св.

[1]) A a. O. s 279.

[2]) Ibidem, s s. 298, 300

Писанія «гнѣвъ», «ярость» и т. п. антропоморфическій смыслъ, т. е. думать, что эти выраженія нужно понимать не буквально, а переносно, какъ олицетворенія, обусловленныя недостаточностью языка человѣческаго для выраженія идей сверхчувственнаго свойства, непостижимыхъ. Церковь не одобрила антропоморфизма *Тертуллiана* и *Лактанція* въ представленіяхъ о свойствахъ существа Божія, ставъ на ту точку зрѣнія въ ученіи о существѣ Божіемъ, что Богъ, какъ Существо абсолютно духовное и Всеблаженное, есть Существо безстрастное (ἀπαθές). Но гнѣвъ, какъ аффектъ, есть *страданіе* и принадлежитъ чувственности, страстной сторонѣ души (ἐπιθυμία): поэтому гнѣвъ не можетъ принадлежать Божеству какъ аффектъ или живое психическое состояніе. Этимъ словомъ выражается только правосудное отношеніе Бога къ людямъ, Его промышленіе о людяхъ. Но на языкѣ протестантовъ ихъ «Zorn» (гнѣвъ) есть не олицетвореніе, но дѣйствительный гнѣвъ, какъ аффектъ[1]). Богословъ *Крейбигъ* такъ мотивируетъ протестантскій антропоморфизмъ: «Хотя Св. Писаніе какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта весьма часто и ясно, образно и другими способами говоритъ о гнѣвѣ Божіемъ, однако почти

---

[1]) Въ протестантскомъ библейскомъ словарѣ *Целлера (Zeller* „Biblisches Worterbuch fur das christliche Volk". 1866. Artcl. *Versohnung)* мы читаемъ. что der heilige Zorn Gottes не есть etwa nur eine orientalische Redensart, sondern eine sehr ernste Realitat"... Въ качествѣ образчика патристическаго воззрѣнія на гнѣвъ Божій приведемъ ученіе о семъ *св. Василія Великаго* Въ объясненіи на Пс XXIX, 6 онъ говоритъ ...„Неспособнымъ доходить до точности значеній кажется тождесловіемъ сказанное у Пророка. *яко гнѣвъ въ ярости Божіей*, потому что гнѣвъ и ярость по ихъ мнѣнію одно и то же; но въ сихъ словахъ весьма большое различіе. Ярость (θυμός) означаетъ опредѣленіе наложить извѣстное наказаніе на достойнаго; а гнѣвъ (ὀργή) означаетъ уже трудъ и наказаніе, наложенное Праведнымъ Судіею по мѣрѣ неправды Но изъ примѣра яснѣе будетъ, что разумѣю. Врачъ, примѣтивъ воспаленіе и опухоль въ членѣ, призналъ необходимымъ для больнаго отнять сей членъ. Писаніе называетъ это яростію. За сужденіемъ врача о помощи больному слѣдуетъ уже самое дѣйствіе, которымъ приводится въ исполненіе, что врачъ присудилъ; приносится острое орудіе, отъемлющее членъ, и причиняющее боль тому, у кого онъ отъемлется. Это называется гнѣвомъ Божіимъ" (Тв—ій ч. 1, изд. 3-е. Москва. 1891 Стр. 209—210).

все древнѣйшее богословіе отъ *Августина* до нашихъ старопротестантскихъ догматистовъ, исключая *Меланхтона*, отвергнуло это понятіе въ предположеніи, что оно несовмѣстимо съ Божественною неизмѣняемостью и хотѣло въ немъ видѣть лишь откровеніе Божественной Правосудности». Эту «ошибку всей древней Церкви» въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, беретъ на себя поправить протестантское богословіе: «Однако, если Богъ есть не абстрактная какая-нибудь идея, а грѣхъ—не абстрактное отрицаніе закона, но если Богъ—живое Существо, а грѣхъ—сознательное отвращеніе твари отъ Бога и ея противленіе Ему, то, очевидно (sic!), представленіемъ о мертвомъ отвлеченномъ законѣ возмездія за зло нельзя ограничиться, но должно допустить живое и личное отношеніе Творца къ грѣшной твари,—отвращеніе Бога къ грѣшнику [1]). Въ противномъ случаѣ отношеніе Бога къ человѣку не было бы живымъ, личнымъ, а какимъ-то безжизненнымъ, логическимъ [2]). Антипатія же эта къ грѣшнику есть не что иное, какъ гнѣвъ», съ формально-психологической стороны, какъ аффектъ, ничѣмъ не отличающійся отъ человѣческаго гнѣва, но отличающійся своими реальными свойствами. Въ немъ нѣтъ ничего *произвольнаго*, страстнаго, грѣховнаго, это—*святой* гнѣвъ, который мы должны уважать и въ человѣкѣ, созданномъ по образу и подобію Святого Бога. Пред-

---

[1]) Богъ, конечно, живое Существо, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, чтобы жизнь Его проявлялась по-человѣчески,—какъ мы живемъ. Для Его живыхъ, личныхъ отношеній къ человѣку вовсе не требуется спускаться до человѣка... При томъ, требованіе г. Крейбига по своему происхожденію принадлежитъ той узко-ограниченной точкѣ зрѣнія, которою человѣкъ, этотъ атомъ вселенной, ставится ея всепоглощающимъ центромъ. Мы слишкомъ ничтожны и незамѣтны во вселенной для того, чтобы изъ-за насъ волновался, какъ представляетъ дѣло Крейбигъ, Тотъ, Который „во свѣтѣ живетъ неприступномъ“...—Грѣхъ не всегда намѣренное оскорбленіе и по Крейбигу (см. стр. 108—112). Чит. Іова XXXV. 3—8.

[2]) Слѣдовало бы сказать: въ противномъ случаѣ намъ непонятно было бы живое и личное отношеніе Бога къ людямъ. Это дѣйствительно такъ и есть здѣсь мы опять наталкиваемся на тайну...

ставленіе о нѣкоторой страстности въ Богѣ (πάθος) необходимо должно допустить, на томъ основаніи, что сущность Божественной жизни не разрѣшается въ одно мышленіе и хотѣніе, но «центръ Божественной жизни есть аналогическое человѣческому чувству созерцаніе, внутреннее переживаніе (Innewerden) Своей собственной жизни, а поэтому также и Своего отношенія къ твари» [1]).

На почвѣ такого грубо-антропоморфическаго протестантскаго пониманія правды Божіей мы встрѣчаемъ попытки ближайшаго опредѣленія гнѣва Божія, въ которыхъ основное антропоморфическое начало пониманія правосудности Божіей доводится до послѣдняго предѣла своего развитія и является каррикатурнымъ, чѣмъ, безъ сомнѣнія, раскрывается его настоящая природа. Блестящій образецъ этихъ попытокъ мы находимъ въ сочиненіи протестантскаго богослова *Вебера* «О гнѣвѣ Божіемъ». На основаніи Второзакон. IV, 24: «Я Богъ ревнивый», Веберъ хочетъ видѣть въ гнѣвѣ Божіемъ гнѣвъ отвергнутой людьми и оскорбленной ими любви Божіей,—*ревность,* совершенно такую же по существу, какая, напр., бываетъ въ отношеніяхъ мужа и жены [2]). Казалось бы, метафора еврейскаго языка еще не особенно достаточное основаніе для этой идеи, однако Веберъ ухитрился почти съ однимъ этимъ основаніемъ растянуть эту свою идею въ довольно толстую книгу (1—365 стр.). Что такое Богъ по Веберу? Это Существо, которое страдаетъ такъ же, какъ и люди,—какъ и они, способное на муки ревности. Все различіе лишь въ томъ, что Богъ и въ Своихъ аффектахъ свободенъ и управляетъ ими, а человѣкъ этого не можетъ, будучи игрушкою и орудіемъ своихъ различныхъ страстей [3]). Но ревность Божія еще хуже рев-

---

[1]) Не мѣшаетъ помнить, что „Божія никто же вѣсть, точію Духъ Божій". 1 Кор 2, 11.—(См. *Kreibig'a* Op. ctt. p. p. 127—130.

[2]) *Weber* „Vom Zorne Gottes" Erlangen 1862. s. s 31—32

[3]) *Weber*, стр. 25, 27.

ности человѣческой. Пусть у людей ревность—выраженіе безсилія, *эгоизмъ любви,* ея опасенія за себя: людямъ позволительно, пожалуй, до такой трусости дорожить своею любовью. какъ говорится—дрожать изъ-за нея. А Богу? Отвѣтъ излишенъ Мало этого, Богъ любитъ людей, по Веберу, такъ, какъ любилъ бы, напр., своихъ подданныхъ какой-нибудь дагомейскій король,— по снисхожденію, какъ деспотъ: Онъ въ любви Своей уничижается[1]) и если ужъ рѣшается любить, то съ непремѣннымъ условіемъ, чтобы осчастливленные Его снисхожденіемъ безусловно принадлежали Ему, своею покорностью хоть сколько-нибудь платя за Его ласки. Это какая-то деспотическая любовь. При встрѣчѣ непокорности она разражается вспышкою гнѣва и ненависти: это и есть гнѣвъ Божій по Веберу. Впрочемъ, такія вспышки имѣютъ мѣсто лишь въ отношеніи къ самымъ безнадежнымъ грѣшникамъ, тогда гнѣвъ—«огнь поядающій»: вѣдь гнѣвъ Божіей любви есть все-таки ревность, гнѣвъ любви, желающей возвратить себѣ непослушную любовь. Поэтому при возможности исправленія со стороны грѣшника гнѣвъ Божій даетъ знать и чувствовать себя грѣшнику именно съ цѣлью его обращенія, вразумленія[2]). Представленное здѣсь понятіе о Богѣ, недостойное не только Бога, но и, безъ преувеличенія, человѣка, является крайнимъ логическимъ послѣдствіемъ протестантскаго юридическаго воззрѣнія на правду Божію.

Что касается протестантскаго ученія о грѣхѣ, то и въ этомъ случаѣ католическая идея о безконечности грѣха и вины была раскрыта полнѣе и рѣшительнѣе. Лютеръ эту идею утверждаетъ, отчасти, еще на формально логическомъ сопоставленіи понятій о грѣхѣ и о Богѣ, какъ Существѣ безконечномъ (грѣхъ безконеченъ, потому что Богъ безконеченъ, безконечно-правосуденъ), но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ

---

[1]) Ibidem, стр. 35.

[2]) Ibidem, стр. 33, 34, 35, 36, 61.

подкрѣпляетъ ее представленіемъ о безконечности Божественнаго гнѣва на грѣхъ, зависящей отъ безконечной святости Бога—это основная мысль Лютера и его вѣрныхъ послѣдователей. «Грѣхъ», говоритъ Лютеръ, «настолько же великъ, насколько великъ Тотъ, Кто оскорбленъ грѣхомъ.. Какъ гнѣвъ Божій, такъ и грѣхъ непостижимо-безконеченъ». Нѣкоторые протестанты находятъ психологическія основанія для этой идеи, напр., укажемъ на Крейбига (см. стр. 180—112 его сочиненія). По его мнѣнію мысль Ансельма, Лютера и др., что тяжесть грѣха обусловливается лицомъ, противъ котораго грѣшатъ, можно было бы тогда принять, если бы всякій грѣхъ былъ сознательнымъ оскорбленіемъ Богу, чего на дѣлѣ не бываетъ. Во-вторыхъ, эта мысль ведетъ къ уравненію всѣхъ грѣховъ по ихъ тяжести, чего однако нельзя признать и подтвердить Св. Писаніемъ (см. и ср. Мѳ. 5, 22. Лк. 6, 42. 7, 40 и д 12, 47. Мр. 6, 11. Іо. 19, 11. 1 Іо. 5, 16 и др.). Грѣхъ безконеченъ по присущему ему свойству стремиться къ безконечному развитію, въ которомъ онъ доходитъ, если его никто не остановитъ, до сознательнаго отрицанія Бога (стр. 110 и д.).

Выводъ нашъ относительно протестантскаго ученія объ искупленіи тотъ, что оно, будучи тождественно съ католическимъ по существу, представляетъ лишь дальнѣйшее и болѣе полное развитіе начала юридическаго, положеннаго въ основу католическаго ученія въ его подробностяхъ; что оно яснѣе и полнѣе открываетъ настоящую природу юридическаго ученія объ искупленіи со всѣми его достоинствами и недостатками. Задачею своего труда мы вынуждаемся говорить лишь о недостаткахъ католическо-протестантскаго юридическаго ученія объ искупленіи[1]).

---

[1]) Къ критикѣ юридическаго ученія объ искупленіи изъ многаго, напечатаннаго авторомъ, см. особ.: „Недостатки западнаго ученія объ искупленіи“ Сергіевъ Посадъ 1894 г. (Первонач.—*Богосл. Вѣстникъ* 1894 г, № 1) и „Мысли Гладстона объ искупленіи“ Казань 1896 г., стр. 4—13., (Первонач. въ *Прав. Собесѣдн.* 1896 г., кн 2 и 3)

1. Главнѣйшій и общій недостатокъ юридическаго воззрѣнія на дѣло Христа, дающій начало частнымъ, заключается въ его *односторонности*. Вотъ схема юридическаго воззрѣнія на искупительное дѣло Христа. Человѣкъ грѣхомъ своимъ оскорбилъ безконечно-святого и безконечно-правосуднаго Бога и заслужилъ безконечно-великой казни. Его можно было бы только спасти совершенно достаточнымъ удовлетвореніемъ правосудію Божественному. Такого удовлетворенія человѣкъ дать не могъ. И такъ ему оставалось бы погибнуть. Но Богъ столько же милосердный, сколько и правосудный, по предвѣчному совѣту Своего неизреченнаго милосердія, отдаетъ Сына Своего въ искупительную жертву за людей. «Слово плоть бысть»,—чтобы пострадать и принять смерть на крестѣ. Въ этомъ единственно состояла цѣль воплощенія. Жизнь и дѣятельность воплотившагося Слова І. Христа получаетъ все значеніе, главнымъ образомъ, въ этой цѣли. Въ *ученіи* Своемъ І. Христосъ указалъ путь, какимъ люди могли усвоить Его крестныя заслуги. Своею праведною жизнію, бывшею всецѣлымъ послушаніемъ волѣ Отца, І. Христосъ выполнялъ искупленіе или удовлетвореніе за грѣхи людей, ставшихъ виновными передъ Богомъ въ нарушеніи Его святого закона (obedientia activa). Таковое же значеніе имѣли уничиженіе и земныя страданія І. Христа, добровольно Имъ принятыя на Себя въ свободномъ послушаніи Отцу (obedientia passiva). Жизнь Христа была началомъ жертвы, а смерть ея вѣнцемъ, завершеніемъ: «Совершилось!». Въ крестной смерти послушаніе Спасителя Отцу (Gehorsamsthat: obedientia passiva et activa) доведено было до послѣдняго конца. Принесена Жертва за людей и людямъ возвращается благоволеніе Божіе: имъ снова возвращается благодать Божія, заслуженная І. Христомъ,—благодать прощающая, освящающая, усыновляющая, освобождающая отъ грѣха, смерти и діавола, словомъ—*оправдывающая*,—подъ условіемъ, впро-

чемъ, нѣкоторой заслуги со стороны самихъ людей: подъ условіемъ вѣры, или же добрыхъ дѣлъ съ ихъ стороны. Конечно, это воззрѣніе отличается своею простотою, стройностью, логическимъ единствомъ и ясностью; но иногда,— и особенно въ предметахъ богословско-догматическаго знанія, эти достоинства покупаются дорогою цѣною. По природѣ самаго предмета своего (изъясненіе *дѣла Христова*), ученіе положительно не можетъ быть такъ чрезвычайно просто и ясно, какимъ оно здѣсь представляется. Эти свойства единственно достаточное объясненіе имѣютъ себѣ въ *односторонности* юридическаго изъясненія дѣла Христова. Ему легко быть простымъ и яснымъ: оно не исчерпываетъ всего предмета, отбрасываетъ въ немъ то, что не подошло бы подъ принятую имъ мѣрку изъясненія. Въ этомъ воззрѣніи слишкомъ широко раздвинуты границы юридическаго элемента, хотя и законнаго, въ искупительномъ дѣлѣ Христа: вся сотеріологическая дѣятельность и вся жизнь І. Христа умѣщается въ этихъ границахъ. Намъ кажется, что и при болѣе широкой точкѣ зрѣнія жизнь и дѣло Богочеловѣка не могли бы быть вполнѣ исчерпаны разумомъ и умѣститься даже въ самыхъ широкихъ рамкахъ, которыя были бы для него возможны. Тѣмъ болѣе это справедливо въ отношеніи юридическаго воззрѣнія, изъясняющаго всю дѣятельность и жизнь Христа во всѣхъ ея частныхъ моментахъ съ точки зрѣнія одного юридическаго начала удовлетворенія правосудію. Оставляя неприкосновеннымъ центральное значеніе Голгоѳы въ дѣлѣ Христовомъ, при всемъ томъ можно принять и еще другую какую-нибудь точку зрѣнія, которою полнѣе, всестороннѣе и правильнѣе освѣщалось бы дѣло Христа. И такъ, прежде всего —

а) *Схоластическое ученіе объ искупленіи неосновательно подводитъ подъ одно понятіе удовлетворенія все неисчерпаемое по своему содержанію дѣло Христа въ его*

частныхъ моментахъ. Конечно, этимъ ученіемъ правильно указывается отношеніе всѣхъ главнѣйшихъ моментовъ искупительнаго дѣла къ общей цѣли его—удовлетворенію. Но это одно совсѣмъ не исчерпываетъ всего ихъ дѣйствительнаго значенія. Вполнѣ справедливо, что Слово воплотилось, чтобы принять смерть за насъ, что Его ученіе имѣло отношеніе къ искупительному дѣлу Его, что жизнь Его въ двоякомъ отношеніи была уже началомъ Крестной жертвы: и какъ страданіе (obedientia passiva), и какъ исполненіе закона, совершенная святость (—activa). Но развѣ и только? Постоянныя попытки болѣе широкаго объясненія дѣла Христова доказываютъ, что такимъ одностороннимъ освѣщеніемъ его нельзя вполнѣ удовлетвориться. Оно менѣе говоритъ уму и сердцу, чѣмъ должно было бы говорить, потому что говоритъ *не все*, не обо всемъ великомъ дѣлѣ Христа. Оставляя до будущаго раскрытіе значенія *ученія* и *жизни* І. Христа, мы обратимъ пока вниманіе на то, что въ юридическомъ воззрѣніи не дается никакого самостоятельнаго мѣста величайшему факту *воплощенія Слова*. Оно какъ всѣ частные моменты жизни и дѣятельности Христа, такъ въ томъ числѣ и воплощеніе ставитъ исключительно въ связь съ Жертвою и только въ такомъ отношеніи воплощенія къ Жертвѣ раскрываетъ его значеніе Не будучи человѣкомъ, Богъ не могъ бы понести за насъ крестную смерть, равно не было бы мыслимо вмѣненіе ея намъ: слѣдовательно, воплощеніе не само по себѣ имѣетъ искупительное значеніе, но лишь какъ условіе искупленія предварительное (Vorbedingung). Развѣ только это говорятъ христіанскому сердцу великія слова: „*Слово плоть бысть?*“. «Слово плоть бысть»,—это ключъ ко всему великому дѣлу Христову, которое есть дѣло безконечной любви Божіей. Воплощеніе само по себѣ имѣетъ капитальное сотеріологическое значеніе, къ раскрытію котораго мы обратимся впослѣдствіи, а здѣсь пока кратко отмѣтимъ слѣдующее. Во-

площеніе есть дѣйствительное начало и основаніе возстановленія такого тѣснаго союза человѣка съ Богомъ, какой только возможенъ: Богъ сдѣлался человѣкомъ! Къ этому прибавлять нечего. Поэтому воплощеніе есть откровеніе любви Божіей къ намъ; оно есть и полное откровеніе Божества, доступное человѣку. Вотъ почему юридическое воззрѣніе мало говоритъ сердцу; оно мало говоритъ о Божественной къ намъ любви, оставля ее въ тѣни. При этомъ условіи оно не можетъ отличаться теплотою; оно не одушевлено силою евангельскаго духа любви и радости. Оно говоритъ только о Богѣ правосудія.

б) Конечно, въ основаніи великаго дѣла удовлетворенія крестнаго правдѣ Божіей лежитъ безконечная и неизреченная любовь и неисчерпаемое милосердіе Бога къ людямъ, не пощадившаго и Сына Своего ради спасенія людей и отдавшаго Его за грѣхи людей. Но тѣмъ удивительнѣе, что это великое дѣло любви Божіей, дѣло искупленія людей, въ той постановкѣ, какая ему дана въ юридическомъ ученіи, является откровеніемъ не любви Божіей, а скорѣе Божіяго правосудія. Это сказывается прямо непосредственному чувству.

в) *Юридическое ученіе о дѣлѣ Христовомъ обнимаетъ лишь половину послѣдняго, игнорируя совсѣмъ другую, столь же важную половину.*

Сущность дѣла Христова, безъ сомнѣнія, заключается въ возстановленіи нарушеннаго грѣхомъ союза между Богомъ и человѣчествомъ. Грѣхъ человѣка двоякимъ образомъ ослабилъ этотъ союзъ. Во-первыхъ, онъ навлекъ на людей правосудный гнѣвъ Божій и лишилъ ихъ Божественнаго благоволенія (это со стороны Бога). Во-вторыхъ, самымъ существомъ грѣха, который былъ недостаткомъ послушанія волѣ Божіей и любви къ Богу, ослабленъ былъ союзъ и съ другой стороны—со стороны людей. Если грѣхъ былъ препятствіемъ для любви *Бога* къ людямъ, то онъ

же былъ препятствіемъ или даже самимъ отрицаніемъ любви *людей* къ Богу. И такъ, что же требовалось въ семъ случаѣ для возобновленія союза между Богомъ и людьми? Требовалось: а) и *Бога* примирить съ людьми, и б) *людей* примирить съ Богомъ. Сообразно съ этимъ искупительное дѣло Христово есть, съ одной стороны, примиреніе Бога съ людьми, а съ другой стороны—примиреніе людей съ Богомъ. Дѣло Христово имѣетъ, такимъ образомъ, двѣ органически-связанныя между собою стороны. Разсмотримъ каждую въ отдѣльности. Та сторона, которая относится къ примиренію *Бога* съ людьми, можетъ быть названа *внѣшнею, объективною*. Она имѣетъ цѣлью возстановить союзъ не со стороны самихъ людей, ради спасенія коихъ пришелъ на землю Сынъ Божій, но со стороны Бога, и спасти, такимъ образомъ, человѣка не посредствомъ какихъ-нибудь измѣненій во внутреннемъ, духовномъ существѣ самого человѣка, но посредствомъ измѣненія внутренняго отношенія къ людямъ въ Существѣ Божіемъ. Такъ какъ въ ней Богъ примиряется съ людьми, а не люди съ Богомъ, то она выполняется внѣ всякаго отношенія органическаго къ самому человѣку, внѣ связи съ свободно-нравственною личностью человѣка. Ограничиваемое одною этою стороною, т. е. удовлетвореніемъ Божественному Правосудію, спасеніе человѣка является какъ нѣчто внѣшнее самому человѣку, совершившееся отъ него независимо, къ самой спасаемой личности не пріуроченное и ей со стороны данное. Божественное благоволеніе къ людямъ, какъ результатъ крестнаго удовлетворенія, есть фактъ совершенно не обусловленный ихъ внутреннимъ субъективнымъ состояніемъ: Іисусъ Христосъ принесъ удовлетвореніе Божественному правосудію—и Богъ примирился съ людьми, нашелъ ихъ снова достойными Своей спасительной благодати. Другая сторона спасительнаго дѣла Христова должна быть названа внутреннею, *субъективною*. Ею спасеніе переносится изъ об-

ласти внѣшней для человѣка, изъ области внѣшняго факта (удовлетвореніе) во внутренню, субъективную область человѣческой души, направляется на самого субъекта: ею примиряется не Богъ съ людьми, а *человѣкъ* съ Богомъ и, такимъ образомъ, спасеніе или возстановленіе союза между Богомъ и человѣкомъ является въ зависимости отъ измѣненій въ духовно-нравственномъ существѣ самого человѣка. *Объективною* стороною возстановляется любовь *Бога* къ людямъ, *субъективною*—любовь *человѣка* къ Богу. Послѣдняя приготовляетъ почву для союза между человѣкомъ и Богомъ въ самомъ человѣкѣ, возгрѣвая и возбуждая въ человѣкѣ любовь къ Богу и этимъ самымъ подготовляя и дѣлая его способнымъ къ принятію *любви* Божіей, т. е. *къ усвоенію Крестной заслуги Христа, къ усвоенію благодати Христовой.* И такъ, искупительное дѣло Христово должно быть разсматриваемо какъ органическое единство двухъ его сторонъ или моментовъ—объективнаго и субъективнаго[1]), или—примиренія Бога съ людьми и примиренія людей съ Богомъ.

Схоластикою принята только *одна объективная* сторона искупительнаго дѣла Христова, т. е. ею дѣло Христа понято только какъ возстановленіе союза Бога съ людьми, какъ примиреніе только Бога съ людьми, а и не людей съ Богомъ. Субъективной сторонѣ дѣла, безъ которой, конечно, нельзя обойтись, *не дано мѣста въ самомъ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ* и въ ученіи о немъ. Подъ дѣломъ Христа, обыкновенно, разумѣется возстановленіе союза людей съ Богомъ на началѣ примиренія Бога

---

1) Въ этомъ отношеніи всѣ теоріи искупленія не выходятъ изъ преѣловъ слѣдующихъ четырехъ типовъ a) юридическія теоріи, удерживающія одинъ *объективный* моментъ искупленія (примиреніе Бога съ людьми); b) раціоналистическія удерживающія одинъ *субъективный* моментъ искупленія (примиреніе людей съ Богомъ); c) Кантовскія теоріи самопримиренія или примиренія человѣка съ самимъ собою; d) наконецъ,—теоріи, разсматривающія искупленіе какъ органическое единство обѣихъ сторонъ или моментовъ его, и примиренія Бога съ людьми, и людей съ Богомъ (Образцы теорій b—d представляются ниже).

съ людьми, оно—искупленіе въ тѣсномъ смыслѣ (Sühnung, Expiatio), объективно совершенное примиреніе (Reconciliatio, Versöhnung). Въ ученіи о такъ назыв тройственномъ служеніи І. Христа, центромъ котораго является служеніе *первосвященническое* и основанное на немъ—*царское*, субъективная сторона, повидимому, могла бы быть умѣщена въ *пророческомъ* служеніи, чрезъ которое Христосъ возвѣстилъ людямъ во всей возможной полнотѣ и ясности волю Божію о спасеніи міра и преподалъ имъ новый совершеннѣйшій законъ вѣры и благочестія; но догматисты этого не дѣлаютъ и относятъ въ другое мѣсто ученіе о субъективныхъ условіяхъ совершеннаго Христомъ спасенія. Обыкновенно, сотеріологія въ догматикахъ подраздѣляется на два большихъ отдѣла: на ученіе (или догматъ) объ Искупленіи (Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft, die Lehre von Christi Werk) и на ученіе *объ Освященіи* (или догматъ Освященія), т. е. объ условіяхъ освященія черезъ Христа заслуженною благодатію, о способахъ ея усвоенія или усвоенія заслугъ Христовыхъ, другими словами—на ученіе о порядкѣ и способѣ нашего спасенія, т. е. освященія заслуженною Христомъ благодатію и на ученіе о способахъ усвоенія этой благодати, т. е. ученіе объ оправданіи (Die Zueignung der Gottesgemeinschaft, die Lehre von der Heilsordnung или die Rechtfertigung und Heiligung der Menschen). Такимъ образомъ, юридическая сотеріологія раздѣляется на ученіе о дѣлѣ Христа—часть *объективная,* и на *субъективную* часть: усвоеніе дѣла Христова,—стоящую уже внѣ и особнякомъ отъ первой части, т. е. ученія о дѣлѣ Христовомъ. Ученіе о спасеніи завершается ученіемъ объ усвоеніи благодати или просто ученіемъ о благодати (въ ея существѣ, въ ея дѣйствіяхъ, въ ея орудіяхъ [Церковь и таинства], въ ея субъективныхъ условіяхъ (вѣра у протестантовъ, добрыя дѣла—у католиковъ, вѣра и добрыя дѣла). Поэтому съ точки зрѣнія юридическаго богослова употребленіе термина «спа-

сеніе» въ приложеніи къ ученію о дѣлѣ Христовомъ является, строго говоря, непозволительнымъ: оно вноситъ путаницу въ его сотеріологію. Съ *его* точки зрѣнія, мы не имѣемъ права выразиться: «спасеніе во Христѣ», «спасительное дѣло Христово» и т. п. (нужно подмѣнить эти термины другими: «искупленіе», «искупительное» и т. п.), хотя бы на это давало право уже одно имя Христа—Іисусъ (Спаситель). Для юриста дѣло Христа является спасительнымъ лишь *въ принципѣ,* ученіе же о *дѣйствительномъ* спасеніи не входитъ въ ученіе о дѣлѣ Христовомъ.

Справедливо-ли юридическою догматикою исключена изъ дѣла Христова субъективная сторона? Этимъ исключеніемъ юридическая догматика, по нашему убѣжденію, создала для своей сотеріологіи и для самаго догмата искупленія такія затрудненія, которыхъ никоимъ образомъ нельзя устранить и отъ которыхъ можно только развѣ *увертываться,* просимъ позволенія такъ выразиться, при помощи софизмовъ и различныхъ діалектическихъ изворотовъ мысли. Если бы юридическая сотеріологія *только* исключила изъ дѣла Христова *субъективную* сторону и больше ничего, то этимъ самымъ она лишь оправдала бы себя, оставшись вѣрна односторонне-юридической точкѣ зрѣнія на искупительное дѣло Христа. Но она не можетъ совсѣмъ игнорировать эту, столь необходимую въ нашемъ спасеніи, субъективную сторону и, исключая ее изъ ученія о дѣлѣ Христовомъ, помѣщаетъ ее особнякомъ отъ него въ видѣ дополненія къ нему подъ формою ученія о внутреннихъ условіяхъ оправданія (спасенія).

Въ правѣ-ли юридическое воззрѣніе дѣлать такое пополненіе къ ученію о дѣлѣ Христовомъ?

2. *Отсутствіе внутренней связи между догматомъ искупленія и догматомъ объ оправданіи* (все равно—вѣрою, дѣлами ли или тѣмъ и другимъ вмѣстѣ) *въ юридическихъ системахъ догматическаго богословія.*

Въ самомъ дѣлѣ, что несправедливаго и неосновательнаго могло бы быть въ этой прибавкѣ? Принесеніемъ Крестной Жертвы І. Христосъ заслужилъ людямъ право на спасающую благодать Божію. Сдѣлавшись по человѣчеству Царемъ основаннаго Имъ благодатнаго царства, Главою Церкви, І. Христосъ раздаетъ теперь благодать всѣмъ, *достойнымъ* ея. А таковыми могутъ быть *только* принадлежащіе ко Святой Его Церкви, т. е. вѣрующіе въ Него и исполняющіе Его святую волю, объявленную Имъ во время земной жизни, т. е. Его евангельскій нравственный законъ, ибо только въ Церкви дается благодать Св. Духа, безъ Котораго невозможно спастись людямъ. Благодать призываетъ человѣка къ Богу, начинаетъ, продолжаетъ и усовершаетъ внутреннее обновленіе человѣка. Со стороны человѣка самого требуется только, чтобы онъ своею волею не оказывалъ сопротивленія дѣйствующей на него и въ немъ благодати, напротивъ, чтобы возгрѣвалъ ее въ себѣ своею волею и, опираясь на нее, болѣе и болѣе совершенствовался, очищался отъ грѣха и становился праведнымъ, угоднымъ Богу, чтобы заслужить вѣчное будущее блаженство, предвкушеніе котораго начинается непосредственно смертію каждаго праведнаго, т. е. воспользовавшагося правильно средствами спасенія, человѣка, а полное осуществленіе относится ко времени послѣ Всеобщаго Суда и воскресенія мертвыхъ, когда явится вторично на землю Сынъ Божій, І. Христосъ, для торжественнаго открытія и устроенія Своего славнаго нескончаемаго царства.

Противъ представленнаго здѣсь порядка спасенія нашего ничего, конечно, нельзя возразить. Дѣйствительно наше спасеніе совершается благодатію Св. Духа. Внѣшнее, объективное основаніе нашего освященія благодатію заключается во внѣшнемъ, независящемъ отъ насъ, фактѣ удовлетворенія Божественному правосудію, совершеннаго І. Христомъ: Христосъ заслужилъ намъ благодать Своею Крестною Смертью.

Внутреннее, субъективное основаніе нашего освященія благодатію заключается во внутренней области нашего духа и зависитъ отъ нашей *свободы*, отъ нашей доброй воли— принять или не принять благодать: мы съ своей стороны должны заслужить благодать (стать ея достойными) вѣрою или же добрыми дѣлами. Послѣднее условіе такъ же существенно въ дѣлѣ нашего спасенія, или освященія благодатію, какъ и первое. И по ученію Церкви, и по ученію Слова Божія благодать Св. Духа дается только людямъ, которые вѣруютъ во Христа (Еф. I, 13), любятъ Его и исполняютъ Его заповѣди (Іо. XV, 15—17), повинуются Ему (Д. Ап V, 32). Юридическая сотеріологія справедливо представляетъ послѣднее *субъективное* основаніе или условіе нашего освященія дѣломъ до нѣкоторой степени естественной свободы нашей воли; но она несправедливо полагаетъ, что для этого условія спеціально не было ничего сдѣлано Іисусомъ Христомъ. Въ этой сотеріологіи дѣло Христово раскрывается только какъ *объективное*, внѣшнее основаніе нашего освященія. Но это совершенно невѣрно. І. Христосъ не только *заслужилъ* намъ благодать, но, кромѣ того, Онъ *сдѣлалъ людей способными и достойными къ принятію благодати Св. Духа*, нравственно подготовилъ людей къ принятію благодати. Въ самомъ дѣлѣ, Онъ посѣялъ, такъ сказать, вѣру въ Себя между людьми, возращеніе и укрѣпленіе которой потомъ предоставилъ посланному Имъ людямъ Духу Святому, поселилъ любовь къ себѣ и къ Своему ученію между людьми, сдѣлался извѣстенъ не только въ томъ маленькомъ уголкѣ земли, гдѣ Онъ пострадалъ три года, но всему міру. Онъ обновилъ и переродилъ весь міръ однимъ слухомъ и славою ученія Своего и жизни Своей, начала Его ученія вошли въ жизнь людей; словомъ, Его дѣломъ положено основаніе новой эры во всемірной исторіи человѣчества. Юридическая сотеріологія, разорвавши органическую связь между субъективною и объективною сто-

роною спасительнаго дѣла Христова и разрѣшивъ послѣднее въ одно объективное основаніе нашего спасенія, или освященія, субъективное условіе или основаніе освященія включила въ себя въ видѣ *посторонней* и *внѣшней* прибавки или дополненія къ дѣлу Христову. На такую прибавку, т. е. на ученіе о субъективныхъ условіяхъ оправданія, юридическое воззрѣніе не имѣло права по своему основному взгляду на искупительное дѣло Христово или на спасеніе, какъ односторонее примиреніе Бога съ людьми или удовлетвореніе Божіей правдѣ. Оттого между Его ученіемъ объ искупленіи и ученіемъ объ оправданіи рѣшительно нѣтъ никакой внутренней логической связи. Связь эта могла бы быть развѣ только сердечною, и основаніе для прибавки къ ученію объ искупленіи развѣ могло только быть найдено въ области совершенно посторонней. Дѣло въ слѣдующемъ. По представленію католическо-протестантскаго богословія, для нашего *спасенія* требовалось *возстановленіе союза нашего съ Богомъ*; возстановленіе союза совершается путемъ *примиренія Бога* съ людьми; для примиренія Бога съ людьми требовалось удовлетвореніе Божественному правосудію. I. Христосъ принесъ удовлетвореніе Божественному правосудію Своею Крестною Смертію: слѣдовательно, Богъ примиренъ съ человѣчествомъ, союзъ между Богомъ и людьми возстановленъ, человѣчество спасено. Таковъ прямой неопровержимо-логическій выводъ изъ юридическаго воззрѣнія на спасеніе. Если спасеніе совершено, то, спрашивается, зачѣмъ же еще требовать 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. Этотъ логическій промахъ юридической сотеріологіи, составляющій совершенно естественное послѣд-

ствіе ея односторонне-юридическаго понятія объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ и имъ вызванный, не могъ укрыться отъ не-ортодоксальныхъ богослововъ и религіозныхъ мыслителей.

Противъ этого, ничѣмъ почти не защищеннаго пункта, направляются орудія изъ лагеря не-ортодоксальныхъ слѣдующимъ образомъ, напр., *Виртомъ*: «Взглядъ, по которому спасеніе есть въ качествѣ внѣшняго факта нѣчто единовременное и одинъ разъ навсегда сдѣланное или совершившееся, противорѣчитъ всѣмъ законамъ духовной жизни и историческаго развитія. Изъ нравственнаго процесса, который, какъ такой, можетъ быть лишь внутреннимъ явленіемъ, онъ дѣлаетъ внѣшній фактъ, единовременное (Einmaliges, т. е. во времени разъ осуществившееся) событіе, совершившееся и исполнившееся *безъ* насъ, не *въ* насъ, *за* насъ, *вмѣсто* насъ. Нельзя отрацать того, чтобы идея объ этомъ юридически совершившемся актѣ примиренія съ Богомъ (diese protokollitre Versohnung), объ этомъ полномъ выкупѣ за грѣхи не имѣла для исполненнаго чувствомъ вины и страждущаго сердца чего-то необыкновенно-утѣшительнаго. Она возжигаетъ въ немъ чувство благочестія, горячей благодарности и увѣренности въ спасеніи. Но такимъ механическимъ путемъ ничего не происходитъ въ области духовныхъ явленій, и кромѣ того для менѣе нѣжной совѣсти здѣсь есть большая опасность. Не требуется никакого особеннаго легкомыслія, а лишь самая обыкновенная доза человѣческой слабости, инертности для того, чтобы изъ этой всеисцѣляющей искупительной жертвы сдѣлать снотворный напитокъ и почить на лаврахъ. Вѣдь грѣхъ искупленъ, вексель разорванъ, деньги выкупныя даже напередъ выплачены! Да и нельзя, строго говоря, съ точки зрѣнія этого ученія что-нибудь и возразить-то противъ подобнаго легкомысленнаго злоупотребленія имъ. Если Христосъ уплатилъ за всякую вину человѣка, за прошедшую,

настоящую и будущую, то уже нѣтъ болѣе никакой вины. Если Онъ претерпѣлъ за насъ всякія наказанія—временныя и вѣчныя, то не можетъ быть, вообще, рѣчи о наказаніи. Если Онъ исполнилъ законъ «вмѣсто насъ», то намъ уже не нужно исполнять его. Если Христосъ дѣломъ и страданіями Своими напередъ исполнилъ все, что долженъ былъ сдѣлать и претерпѣть человѣкъ, то на нашу долю уже послѣ этого ничего не остается еще. Кто можетъ возразить что-нибудь противъ этого вывода? Если церковное ученіе этого вывода не дѣлаетъ, говоря, что искупительная жертва и заслуги Христа спасаютъ лишь подъ условіемъ покаянія и вѣры, и невѣрующій имѣетъ на себѣ вину какъ *до,* такъ и *послѣ* искупленія на Голгоѳѣ; то этимъ онъ доказываетъ лишь, что для избѣжанія полнаго ниспроверженія всякихъ нравственныхъ понятій и требованій, этого представленія о спасеніи совершенно недостаточно, но что по неволѣ вынуждаешься призвать на помощь кромѣ объективнаго и внѣшняго факта искупленія еще и неединовременные, но продолжающіеся субъективные факторы» [1]). Ударъ направляется въ настоящую цѣль, хотя, можетъ быть, несовсѣмъ вѣрною рукою. Извѣстно, далѣе, что у *Социна* и вообще въ раціонализмѣ возраженіе о возможномъ злоупотребленіи юридическимъ ученіемъ объ искупленіи въ смыслѣ Вирта играло важную роль. У Социна, кромѣ того, встрѣчаемъ возраженіе и противъ прибавки въ католическо-протестантской сотеріологіи ученія объ усвоеніи заслугъ Христовыхъ. Если, возражаетъ онъ, заслуга Крестнаго удовлетворенія усвояется вѣрою, то значитъ, удовлетвореніе требуетъ вѣры, какъ своего дополненія. Но если къ удовлетворенію еще требуется дополненіе, то это значитъ, что оно недостаточно; а если оно достаточно, то ненужно дополненія. Но самымъ дополненіемъ удовлетвореніе или *Satisfactio* признается удовлетвореніемъ недостаточнымъ, т. е.

[1]) *Wirth* A. a. O. s. s. 31–34.

оно уже не есть *Satis*factio, а *Parum*factio. Это возраженіе, конечно, опровергалось на разные лады ортодоксальными богословами Вотъ какъ, напр., его опровергаетъ протестантскій богословъ *Филиппи*: возраженіе Социна «основывается на недостаточномъ знаніи сущности вѣры и ея отношенія къ искупленію (Versohnung). Оправдывающая вѣра не есть дополненіе, а довѣрчивое принятіе (Ergreifung) принесеннаго за насъ удовлетворенія, почему мы и оправдываемся передъ Богомъ не *за* вѣру, но лишь *при посредствѣ* вѣры (nicht *wegen* des Glaubens, sondern nur *durch* den Glauben), такъ что наше оправданіе не обусловливается степенью и силою нашей вѣры... Въ оправданіи вѣра имѣетъ исключительно только *служебное* значеніе» [1]). Однако, какъ бы тамъ ни было—*за* или *чрезъ*,—но безъ вѣры удовлетвореніе не достигаетъ своей цѣли: нужна *еще* вѣра и, что бы ни разумѣть подъ ней, дополненіе остается.

Сами ортодоксальные богословы не отрицаютъ указываемыхъ нами затрудненій для юридической сотеріологіи; они только не догадываются объ ихъ источникѣ, заключающемся въ самой конструкціи ихъ ученія о спасеніи, а потому думаютъ устранить ихъ тѣми или иными объясненіями, не сходя съ почвы своей сотеріологіи. Такъ *Крейбигъ* между четырьмя главными затрудненіями, вытекающими, по его мнѣнію, изъ существа самаго догмата объ искупленіи, и названными имъ «антилогіи» (кажущіяся противорѣчія). указываетъ двѣ такихъ *антилогіи*, происхожденіе которыхъ объясняетъ эта, указанная нами, неправильность въ общемъ односторонне-юридическомъ построеніи сотеріологіи. «Изъ чего видно», гласитъ одна антилогія Крейбига, «что вслѣдствіе искупленія (Genugthuung) отношеніе Бога къ человѣ-

[1]) *Philippi* „Kirchliche Glaubenslehre" Stuttgart 1863. vi/2 s. 172 . Спеціально критикѣ Социновыхъ возраженій противъ ортодоксальнаго ученія объ искупленіи въ въ свое время было посвящено обширное сочиненіе *Гуго Гроціемъ*, подъ заглавіемъ. „Defensio fidei de satisfactione Ghristi" 1617 a.

честву измѣнилось, если примиреніе каждаго съ Богомъ и его оправданіе передъ Богомъ обусловлены еще вѣрою? (См. цитов. соч. стр. 340). Эта антилогія разрѣшается у Крейбига довольно остроумно. Прежде всего. оправданіе этой антилогіи онъ находитъ въ Св. Писаніи, по которому Богъ, примиривъ съ Собою весь міръ, въ то же время отъ каждаго человѣка въ частности требуетъ выполненія нѣкоторыхъ условій для примиренія съ Собою (ссыл. на Іо. 1, 29. Евр. 2, 9. 2 Кор. 5, 14. 1 Іо. 2, 2. 2 Кор. 5, 19. Мѳ. 19, 28. Рим. 5, 19 и др. мн.). Первая половина антилогіи—универсальность искупленія—явствуетъ уже изъ универсальнаго характера Искупителя, Главы и Представителя человѣчества; необходимость второй половины антилогіи—изъ того, что человѣкъ существуетъ не только какъ членъ всечеловѣческаго организма (въ этомъ видѣ онъ искупленъ), но и какъ индивидуумъ. Такимъ образомъ кажущееся противорѣчіе между фактическимъ примиреніемъ Бога со всѣмъ человѣчествомъ и необходимость индивидуальнаго съ Нимъ примиренія должно быть оставлено во всей силѣ. Должно признать этотъ какъ бы перерывъ *(Bruch)* въ переходѣ воли Божественной отъ цѣлаго и общаго къ частному и единичному (стр. 354) Причина неизбѣжности этого перерыва заключается единственно въ свободной волѣ человѣка: «въ принципѣ имѣя полноту благоволенія къ міру какъ цѣлому, Богъ на дѣлѣ вслѣдствіе реакціи человѣческой воли ограничивается оправданіемъ лишь той части людей, которая свободно принимаетъ даруемое Имъ спасеніе» (стр. 355 и д.). Выходитъ, что антилогія все-таки не устранена. Другая гласитъ такъ: «Откуда видно, что искупленіемъ уничтожена наша вина, когда всѣ и даже *вѣрующіе* должны терпѣть наказаніе за грѣхи и послѣ искупленія, какъ до искупленія?» Отвѣтъ дается опять такой, которымъ антилогія не разрѣшается. Во Христѣ дѣйствительно прощенъ человѣку всякій грѣхъ, но лишь подъ условіемъ вѣры; по-

этому, всякій разъ, какъ у вѣрующаго ослабѣваетъ вѣра, грѣхъ становится ему вмѣнимымъ (стр. 374, 375 и д.). Антилогія эта, очевидно, есть дальнѣйшее развитіе первой и на нее опирается. Первая антилогія гласитъ: Зачѣмъ вѣра, когда мы прощены? Отвѣтъ на нее данъ въ томъ смыслѣ, что вѣра *все-таки* нужна. Вторая антилогія гласитъ: Зачѣмъ же наказанія, когда есть вѣра? Но самая необходимость вѣры остается необъясненною, а слѣдовательно, и антилогіи не устранены.

До сихъ поръ мы разсматривали католическо-протестантское ученіе объ искупленіи въ его общихъ и основныхъ недостаткахъ, зависящихъ отъ общей неправильной (односторонне-юридической) его конструкціи. Но юридическое ученіе объ искупленіи, кромѣ неправильности общей своей конструкціи, допустило неправильности и въ элементахъ своихъ. Элементы ученія объ искупленіи составляютъ: понятіе о грѣхѣ и объ отношенін ко грѣху со стороны Божества.

Нашему разсмотрѣнію теперь подлежитъ: 1) ученіе юридической догматики *о безконечности грѣха* и 2) *о правосудности Божественной*.

1) Понятіе безконечности въ собственномъ смыслѣ прилагается къ Божеству въ богословіи и философіи, но еще оно примѣняется въ математикѣ, физикѣ, натурфилософіи (безконечное *пространство, время,* безконечная *дѣлимость матеріи*, безконечно большія и малыя величины: — ∞... и $+\infty$). Въ примѣненіи къ понятію Божества эпитетъ безконечности имѣетъ чисто *качественное* значеніе (въ противоположность *пантеистической* безконечности Божества) и значитъ абсолютное совершенство (безконечная благость = безусловно совершенная благость и т. д.). Но во всѣхъ остальныхъ случаяхъ терминъ безконечности получаетъ *количественный* смыслъ и, въ примѣненіи ко времени, пространству и т. д., служитъ отрицательнымъ способомъ измѣренія величины, выражая ея крайній предѣлъ. Въ этомъ

случаѣ онъ выражаетъ, что количество по своей величинѣ не подлежитъ точному измѣренію, такъ «безконечное время» —значитъ, что время—неизмѣримо, безконечная дѣлимость матеріи—что воображеніе не можетъ указать предѣла ея дѣлимости и т. д. Нѣтъ сомнѣнія, что этотъ чисто-количественный терминъ можетъ примѣняться и къ понятіямъ или предметамъ нематеріальнаго духовнаго порядка, хотя и въ меньшей мѣрѣ. Но другого рода дѣло—какъ онъ примѣняется въ отношеніи ко грѣху, этому нравственному явленію, въ юридическомъ ученіи объ искупленіи или, частнѣе, въ ученіи его о такъ называемыхъ сверхдолжныхъ заслугахъ Христа (Superabundantia meriti Christi). Здѣсь примѣненіе его ведетъ къ большимъ неудобствамъ... Вина человѣческая *безконечна,* но принесенное за нее удовлетвореніе еще больше, «превышаетъ» вину, т. е. еще... *безконечнѣе*, по ученію юридическихъ теорій. Такимъ образомъ, примѣненіе понятія безконечнаго въ отношеніи къ понятію грѣха ведетъ здѣсь къ употребленію эпитета въ сравнительной степени, которой онъ по своей природѣ не имѣетъ.

Мы также должны высказаться противъ того пути, какимъ устанавливается въ богословіи это понятіе безконечности грѣха. Оно устанавливается двумя или тремя путями. Во-первыхъ, грѣхъ *безконеченъ* потому, что онъ есть оскорбленіе *безконечнаго* Божества. Во-вторыхъ, грѣхъ *безконеченъ* потому, что онъ есть отрицаніе *бозконечной* святости Бога. Въ-третьихъ, грѣхъ безконеченъ по самой своей психологической сущности, по своему стремленію къ безконечному развитію, въ которомъ онъ доходитъ до сознательнаго оскорбленія или отрицанія святости Божіей. Третій сводится, слѣдовательно, къ двумъ первымъ, а потому рѣчь будетъ только о нихъ. И въ первомъ, и во второмъ случаѣ понятіе безконечности устанавливается чисто внѣшнимъ, формально-логическимъ путемъ, путемъ внѣшняго сопоставленія понятій, внѣшней симметріи, характеризующей пріемы

схоластическаго мышленія: грѣхъ долженъ быть безконеченъ въ соотвѣтствіе безконечности Божества, противъ Котораго онъ направляется. При этомъ грѣхъ, со стороны своего отношенія къ Богу, получаетъ опредѣленія—или ничего не значащія, или невозможныя. Во-первыхъ, грѣхъ есть *оскорбленіе* Бога; во-вторыхъ, грѣхъ есть *отрицаніе* святости Божіей. А) Грѣхъ—*оскорбленіе*. Съ этимъ словомъ можно было бы соединить вполнѣ понятный смыслъ только при *точномъ* и буквальномъ его пониманіи. Но такое, какъ недостойное истиннаго понятія о Богѣ, невозможно, а потому слово это не выражаетъ собою ничего, если подъ нимъ нельзя разумѣть того, что должно разумѣть. Въ такихъ случаяхъ прибѣгаютъ къ другимъ словамъ. Довольно правильную оцѣнку этого понятія о грѣхѣ, какъ оскорбленіи, далъ, какъ мы видѣли, Крейбигъ (стр. 48 нашего сочиненія). В) Грѣхъ—*отрицаніе святости* Бога. То же должно сказать и объ этомъ опредѣленіи. Если подъ этимъ выраженіемъ нельзя разумѣть, что грѣхами убавляется или дѣйствительно отрицается святость Бога, то подъ нимъ тогда уже ничего не остается разумѣть. Если съ понятіемъ отрицанія святости Божественной соединять мысль о недостаткѣ или отсутствіи святости, какая есть въ Богѣ, въ человѣкѣ (на что самое слово не даетъ права), то почему грѣхъ вмѣняемъ? Вообще, то и другое понятіе о грѣхѣ чрезвычайно отвлеченно, неясно и пусто.

По нашему мнѣнію, нѣтъ особенной надобности для опредѣленія сущности грѣха становиться на отвлеченно-метафизическую почву: оно можетъ быть установлено и эмпирическимъ путемъ, по скольку грѣхъ есть дѣйствительное явленіе въ области духовной, подлежащей нашему наблюденію. Зло и грѣхъ—синонимы: опредѣливъ природу нравственнаго зла, опредѣлимъ природу грѣха, какъ его фактора. Мы держимся того понятія о грѣхѣ, какое дано ему въ нашихъ катихизисахъ. Что такое грѣхъ? Грѣхъ есть *на-*

рушеніе нравственнаго закона или беззаконіе. Здѣсь опредѣляется сущность грѣха еще не полно: что нужно разумѣть подъ нравственнымъ закономъ, который нарушается грѣхомъ? Основа и сущность нравственнаго закона или воли Божіей *(добра)* есть любовь къ Богу, Безконечному, а беззаконіе, грѣхъ, есть, слѣдовательно, любовь къ конечному, противоположеніе конечнаго Безконечному или предпочтеніе перваго послѣднему. Грѣхъ есть нарушеніе или ослабленіе союза любви съ Богомъ, которымъ соединилъ насъ съ Собою, по Своей благости, Богъ. Но и это опредѣленіе должно быть дополнено: здѣсь еще не сказано о происхожденіи грѣха и причинѣ его вмѣняемости. Нужно добавить: — „*сознательное* и *добровольное* нарущеніе союза любви" (нравственный законъ есть, такимъ образомъ, договоръ Бога съ нами: «Завѣтъ вѣчный постави съ нами», говоритъ о Богѣ Сирахъ [1]). Это понятіе о грѣхѣ оправдывается и ученіемъ отцевъ, и ученіемъ Св. Писанія, и эмпирически, какъ увидимъ впослѣдствіи. Понятіе безконечности грѣха устанавливается еще въ связи съ понятіемъ правосудности Божіей. А потому переходимъ къ анализу послѣдняго.

2. Понятіе безконечности правосудія Божественнаго или безконечности гнѣва Божія за грѣхъ у *Анзельма* основывается на понятіи о безконечности величія Бога, какъ Творца и Владыки всей твари, которая обязана Ему безусловно повиноваться. У *Лютера*, отчасти, и у протестан-

[1]) Значитъ, все, совершенное безъ нашего участія, безъ нашей воли и сознанія, не есть грѣхъ Сюда не подходитъ, повидимому, *первородный* грѣхъ, совершенный безъ нашего участія, а намъ вмѣняемый. Но вмѣненіе его—такая же тайна, какъ и вмѣненіе заслугъ Христовыхъ. Оно отчасти можетъ быть, по аналогіи съ послѣднимъ, объяснено такъ какъ послѣднее основывается на нашемъ сознательномъ и добровольномъ согласіи, такъ и первое, когда мы приходимъ въ возрастъ. Идти или не идти за дѣйствующимъ въ насъ грѣхомъ—это зависитъ отъ нашего согласія. Но зараза грѣха въ насъ такъ велика, что всѣ не могутъ ему противиться и становятся повинны —Иногда невольные и несознательные грѣхи вмѣняются намъ, когда несознательность ихъ зависитъ отъ насъ; таковы всѣ грѣхи, обратившіеся въ привычку, — *порокъ*.

товъ (позднѣйшихъ) понятіе о безконечности гнѣва Божіяго или правосудности Божественной обусловливается понятіемъ Его безконечной святости. Въ первомъ случаѣ, Богъ не терпитъ грѣха потому, что Онъ—Владыка, Который не долженъ допускать безпорядковъ во вселенной (грѣхъ—безпорядокъ); во второмъ случаѣ, Богъ не терпитъ грѣха потому, что Онъ святъ. Это ученіе о правосудности Божіей должно возбуждать основательныя возраженія. Первое касается общаго характера этого ученія.

а) Юридическое ученіе о правосудности Божественной страдаетъ болѣе или менѣе грубымъ *антропоморфизмомъ*. Мы видѣли уже, что оно приписываетъ Богу правосудный гнѣвъ въ качествѣ дѣйствительнаго психическаго аффекта. Противъ юридическаго ученія о правдѣ Божіей должно еще замѣтить, что оно пользуется не совсѣмъ подходящимъ источникомъ: оно главнымъ образомъ ищетъ себѣ основаній въ откровеніи Ветхаго Завѣта. Но такое пристрастіе къ ветхозавѣтному откровенію неправильно. Оно не оправдывается тѣмъ соображеніемъ, что совершеннѣйшее и самое полное понятіе о Богѣ сообщено людямъ въ Новозавѣтномъ Откровеніи, а поэтому гораздо естественнѣе было бы идти за основаніями ученія о Богѣ туда, гдѣ болѣе для этого данныхъ [1]).

б) Ученіе о правосудности Божіей у юристовъ страдаетъ *односторонностью* и *преувеличеніемъ* этого свойства въ ущербъ другому—благости Божіей. Этимъ преувеличеніемъ создаются непобѣдимыя затрудненія для всего ученія объ искупленіи. И безъ того трудно мирящіяся свойства любви и правды Божіей въ юридическомъ ученіи становятся непримиримыми, какъ доведенныя до противоположенія другъ-другу, до взаимнаго исключенія. Это, конечно, необходимо вызвало множество попытокъ, болѣе или менѣе

[1]) Ев. Io. I, 17, Евр. I, 1—2.

остроумныхъ, къ примиренію свойствъ правды и любви, не прекращающихся доселѣ; но въ виду указаннаго обстоятельства нельзя было бы ожидать отъ нихъ успѣха. Попытки этого рода принадлежатъ школѣ не только ортодоксальнаго богословія, но и школѣ свободнаго богословія. Характеристическую черту послѣдней составляетъ то, что она въ этихъ попыткахъ сводитъ свойство правды къ свойству любви, между тѣмъ какъ первая, желая оставить самостоятельность за обоими свойствами, *признавая ихъ противоположность,* хочетъ достигнуть ихъ примиренія, устраняя *противорѣчіе*. Существуетъ четыре разныхъ типа этихъ попытокъ, изъ предѣла которыхъ выдти всякой новой попыткѣ не представляется уже никакой возможности. Въ однихъ оба свойства сводятся къ одному: правда поглощается любовью. Въ другихъ правда представляется орудіемъ любви, ея модификаціею или видоизмѣненіемъ въ большей или меньшей степени, при чемъ или сохраняетъ, или совсѣмъ теряетъ свое самостоятельное значеніе или содержаніе. Въ третьихъ не дается никакого отвѣта на способъ соединенія свойствъ, хотя таковое утверждается на основаніи общаго понятія о совершенствѣ Божества и внутреннемъ единствѣ Его существа; въ четвертыхъ, наконецъ, принадлежащихъ юридическому богословію, свойства остаются во всей своей противоположности непримиренными. Многіе считаютъ реальнымъ въ Богѣ одно только свойство любви (напр. Социнъ), при чемъ нѣкоторые приписываютъ свойству правды лишь субъективное значеніе, видя въ немъ только извѣстный способъ нашего ограниченнаго представленія о Божествѣ (напр. *Ричль).*

I. *Теорія модификаціи.* Общій типъ ея, представляющій различныя видоизмѣненія въ подробностяхъ и оттѣнкахъ, представляется въ слѣдующемъ видѣ: Богъ-Существо абсолютно благое, но Онъ же и Существо абсолютно святое; Онъ—святая благость. Поэтому святая любовь Божія

можетъ принимать въ общеніе съ Собою лишь только то, что свято. Или: Богъ абсолютно благъ и святъ. Будучи благимъ, Онъ не можетъ не обнаруживать Себя по отношеніи къ человѣку святымъ, потому что благо заключается въ святости. Оберегая святость, Богъ оберегаетъ благо; оберегая благо, оберегаетъ и защищаетъ Свою благость, стремящуюся всегда только сообщать благо тварямъ. Правда есть, слѣдовательно, только самозащита любви.—Извѣстное ученіе святыхъ отцевъ Церкви о δικαιοσύνη σωτήριος (спасительная правда) есть видоизмѣненіе этого типа.—Въ сужденіяхъ своихъ объ этого рода типѣ попытокъ къ примиренію правды и любви мы не будемъ многословны и ограничимся слѣдующимъ краткимъ замѣчаніемъ: онѣ хороши. Онѣ удовлетворяютъ христіанское сердце и совѣсть, хотя, можетъ быть, и здѣсь есть необъяснимый для требовательнаго ума остатокъ [1])...

II. *Теорія сліянія* свойствъ въ безразличное органическое единство, обусловливаемаго понятіемъ о внутреннемъ абсолютномъ единствѣ Божественнаго Существа. Только въ человѣкѣ, существѣ конечномъ, свойства и способности его духа могутъ быть изолированы и даже находиться въ антагонизмѣ другъ къ другу, но это лишь слѣдствіе нашего несовершенства. Въ Существѣ Всесовершенномъ всѣ свойства органически связаны и ни одно не дѣйствуетъ отдѣльно, но въ каждомъ отдѣльномъ сразу проявляются всѣ: гдѣ любовь, тамъ и правда, и мудрость, и могущество и т. п., потому что любовь несправедливая, не управляемая мудростью, безсильная, не можетъ быть совершенною, а въ Богѣ все совершенно. Поэтому Богъ въ любви справедливъ и въ справедливости благъ. Противъ

---

[1]) Подр. мое мнѣніе о теоріи, мирящей благость и правду черезъ посредство святости, см. въ ст. *О свойствахъ воли Божіей* въ „Прав. Обозр." 1891 г. III, стр. 551 и д., а моя собственная теорія излагается ibid. 526—529 (резюме).

понятія объ абсолютномъ единствѣ существа Божія и органической связи Его свойствъ нельзя, конечно, ничего возразить: оно безусловно правильно. Но весь вопросъ заключается не столько въ томъ, примиримы ли въ Богѣ свойства правды и любви (мы это напередъ допускаемъ и не можемъ не допустить, оставаясь вѣрны понятію о безусловномъ совершенствѣ Божественнаго Существа), сколько, главнымъ образомъ, въ томъ, *какъ* они мирятся. А на этотъ вопросъ эта теорія и не даетъ никакого отвѣта; она оставляетъ насъ при вѣрѣ, что свойства эти мирятся, но безъ знанія о томъ, какъ же мирятся.

III. *Юридическая теорія* въ примиреніи выходитъ изъ предположенія противоположности за свойствами правды и любви: правда требуетъ наказанія за грѣхъ, лишенія блага, дѣлаетъ человѣка предметомъ Божественнаго гнѣва, а любовь хочетъ блага человѣку, дѣлаетъ его предметомъ Божественнаго благоволенія. Потому эти свойства послѣ грѣхопаденія людей должны были вступить въ конфликтъ, угрожая внутренней гармоніи Божественнаго Существа: Богъ хочетъ любить человѣка, но въ то же время Онъ долженъ гнѣваться на него. Чтобы устранить это положеніе и спасти внутреннюю гармонію Божественнаго Существа, и приходитъ на землю Сынъ Божій: удовлетворивъ за людей правдѣ Божіей, Онъ тѣмъ самымъ сдѣлалъ возможною любовь Бога къ людямъ. Гнѣву уже нѣтъ мѣста: правда удовлетворена—и любви дана свобода. Такимъ образомъ, дилемма разрѣшается во Христѣ.—Теорія эта противорѣчитъ понятію о всесовершенствѣ и неизмѣняемости Бога: сначала Богъ гнѣвается на людей, а потомъ ихъ любитъ. Это возраженіе едва-ли ослабляется сбивчивымъ и не особенно яснымъ соображеніемъ, что противорѣчіе между свойствами въ Богѣ разрѣшено было не только во времени—Христомъ, но оно разрѣшено уже было отъ вѣчности, такъ какъ искупленіе положено было еще въ предвѣчномъ опре-

дѣленіи Божественнаго Совѣта[1]). Если такъ, то зачѣмъ потребовалось разрѣшеніе его во времени и какое значеніе можетъ имѣть вслѣдствіе этого послѣднее? Если противорѣчіе разрѣшено уже отъ вѣчности, то зачѣмъ еще нужно примиреніе его во времени? Если же оно примиряется и въ вѣчности, и во времени, слѣд.—два раза, то, значитъ, есть какая-нибудь нужда во временномъ примиреніи. Какая-же? Можетъ быть, во времени противорѣчіе примиряется *болье*, полнѣе, а въ вѣчности—*менье?* Если признать это, то должно будетъ признать также, что противорѣчіе въ Богѣ существовало до искупленія, хотя бы и въ незначительной степени. Вообще, соединяютъ-ли сами богословы какую-нибудь *ясную* мысль съ идеею примиренія свойствъ правды и любви въ вѣчности? За этой теоріею должно признать такую же цѣну, какъ и за второю (II): на вопросъ о томъ, какъ примиряются въ Богѣ свойства правды и любви, она даетъ отвѣтъ неясною идеею предвѣчнаго примиренія, какъ то—отвлеченною идеею Божественнаго совершенства. Она не столько показываетъ, какъ примиряются свойства, сколько приглашаетъ повѣрить, что свойства примиряются. Въ ней нѣтъ яснаго отвѣта; но вѣдь это—все, что нужно. При томъ, если даже признать, что юридическою теоріею разрѣшается вопросъ, то рѣшеніе, какое она даетъ, только отдаляетъ на время проблемму, но не устраняетъ ее вполнѣ, навсегда. Согласимся, пожалуй, что противорѣчіе правды и любви разрѣшено и устранено искупленіемъ. Но такъ ли это, безусловно-ли устранено совсѣмъ? Нѣтъ, этого нельзя допустить и съ точки зрѣнія самихъ богослововъ, которымъ принадлежитъ эта теорія. Оно безусловно было бы устранено, если бы искупленіемъ безусловно устранены были гнѣвъ Божій за грѣхи, Божественное правосудіе; но они не устранены. Въ искупительной жертвѣ гнѣвъ Божій те-

[1]) См. напр у *Philippi* A a. O 45.

перь встрѣчаетъ себѣ, такъ сказать, ограниченіе: ради ея прощаются намъ грѣхи. Но не всѣ грѣхи намъ прощаются и не всегда прощаются: оставлено мѣсто одному *чистому* правосудію. Будетъ страшный, послѣдній судъ—всеобщій: надъ живыми и мертвыми, которымъ должна *окончательно* рѣшиться судьба людей Гдѣ будетъ тогда мѣсто для Божественной любви? Не будетъ-ли вполнѣ разрушена тогда внутренняя гармонія между правдою и любовью въ Божественномъ Существѣ? Да, это необходимо пришлось бы допустить *съ точки зрѣнія* самой же юридической теоріи. Наше окончательное мнѣніе объ этой теоріи заключается въ томъ, что ею *нисколько* не примиряются свойства правды и любви. Послѣдствія, какія могутъ отсюда происходить для догмата объ искупленіи и для ученія христіанскаго вообще, весьма нежелательны: недостаточнымъ разрѣшеніемъ вопроса объ отношеніи правды и любви возбуждаются именно тѣ сомнѣнія въ истинности Христіанскаго ученія объ искупленіи, о какихъ мы говорили въ началѣ своего введенія къ сочиненію.

Есть основанія думать, что большая часть попытокъ иного объясненія дѣла Христова, какое дано въ католическо-протестантскомъ богословіи, вызваны были въ нѣдрахъ самого же западнаго богословія тѣмъ естественнымъ чувствомъ неудовлетворенности, какое должно было возбуждать одностороннее, узкое и безжизненное пониманіе дѣла Христова въ ортодоксальномъ богословіи. Въ нихъ должно видѣть если не оппозицію, то реакцію церковному ученію, всегда неизбѣжную, какъ показываетъ опытъ, тамъ, гдѣ мысль принимаетъ слишкомъ одностороннее и крайнее направленіе, какъ это должно признать и въ отношеніи церковнаго ученія объ искупленіи на западѣ: крайность вызываетъ крайность. Дѣйствительно, мы наблюдаемъ это и въ данномъ случаѣ. Въ противоположность одностороннему *объективизму* церковно-богословскаго ученія, ученіе либе-

ральнаго богословія имѣетъ всѣ черты *односторонняго субъективизма.* Въ первомъ сущность дѣла Христова (возстановленіе союза съ Богомъ, reconciliatio) представляется какъ примиреніе Бога съ людьми, здѣсь—какъ примиреніе человѣка съ Богомъ или даже съ самимъ собою; тамъ выдвигается правосудіе Божіе, здѣсь—любовь Божія; тамъ крестъ—все (удовлетвореніе), здѣсь онъ не получилъ почти никакого для себя мѣста: здѣсь, въ разнообразнѣйшихъ толкованіяхъ Крестной Смерти Христа, все направляется лишь къ тому, чтобы какъ-нибудь обойти ортодоксальное объясненіе. Здѣсь «слово о Крестѣ» упразднено совсѣмъ. Раціонализмъ также въ своемъ отрицаніи коренного Христіанскаго догмата объ искупленіи подкрѣпляетъ себя тѣмъ, что находитъ слабыя мѣста въ церковно-богословскомъ ученіи объ искупленіи, не подозрѣвая, конечно, что дурнымъ мышленіемъ о предметѣ самый предметъ, самъ по себѣ, не устраняется. Христіанскій догматъ объ искупленіи не обходила своимъ молчаніемъ и западная философія въ лицѣ своихъ корифеевъ (напр. *Канта, Шеллинга, Гегеля)* и только здѣсь, можетъ быть, своеобразныя толкованія христіанскаго догмата объ искупленіи стояли внѣ прямого отношенія къ ортодоксально-богословскому ученію, вытекая изъ основныхъ началъ той или иной философской системы.

Мы представимъ здѣсь образцы различныхъ пониманій дѣла искупленія, принадлежащихъ раціонализму (древнему и новому), философіи и неортодоксальному западному богословію, не принимая на себя критическаго ихъ обсужденія. По нашему мнѣнію, лучшимъ способомъ опроверженія ложныхъ толкованій христіанства можетъ быть лишь удовлетворительное изъясненіе его въ *положительномъ* смыслѣ. Это несомнѣнно такъ, если неправильное пониманіе Христіанскаго ученія выросло, какъ мы видимъ, или прямо на почвѣ неправильнаго ученія объ искупленіи въ ортодоксальномъ богословіи, или въ связи съ нимъ, такъ или иначе

опираясь на него. И такъ, отказываясь отъ полемики, мы должны въ изложеніи разныхъ образцовъ изъясненій искупительнаго дѣла (неортодоксальныхъ) довольствоваться однимъ уже тѣмъ побужденіемъ, что, дѣлая это, мы удовлетворяемъ любознательности. Для всякаго вѣрнаго христіанина должно быть любопытно, какъ другіе, невѣрующіе, или не столь строго вѣрующіе, понимаютъ исповѣдуемое имъ церковное ученіе объ искупленіи. Ему и безъ особыхъ толкованій будетъ очевидно, какое преимущество принадлежитъ церковному ученію передъ тѣми ученіями, которыя стремятся поправить, или даже устранить его. Свѣтлое на темномъ дѣлается еще свѣтлѣе.

Раціонализмъ. Социніанство—это древній видъ современнаго раціонализма, а потому во главѣ раціонализма мы ставимъ *Социна* и начинаемъ съ него. *Социнъ* устанавливаетъ свой собственный взглядъ на искупительное дѣло Христа въ прямой полемикѣ съ церковнымъ ученіемъ Сущность его аргументаціи состоитъ въ слѣдующемъ. Искупленіе въ ортодоксальномъ смыслѣ: а) *ненужно,* б) *невозможно,* в) *недѣйствительно.* А) По церковному ученію искупленіе невозможно безъ удовлетворенія правдѣ Божіей; поэтому Социнъ прежде всего критикуетъ церковное понятіе Божественной правосудности. Богъ не прощаетъ безъ удовлетворенія—почему? Если Онъ не можетъ, то Онъ не всемогущъ, если не хочетъ—то не благъ. Поэтому должно признать, что Богъ прощаетъ безусловно, прощеніе зависитъ отъ одной только Его воли: захочетъ—проститъ, не захочетъ – не проститъ. Такъ поступаютъ и люди, когда ихъ оскорбляютъ (Социнъ удерживаетъ понятіе о грѣхѣ, какъ оскорбленіи Богу): отъ ихъ воли и права зависитъ простить, или не простить обидчика. Неужели у Бога меньше свободы и правъ?—Б) Искупленіе въ церковномъ смыслѣ *невозможно.* Прощеніе (remissio) и удовлетвореніе (satisfactio) взаимно исключаютъ другъ-друга. О грѣхѣ, за который

принесено удовлетвореніе, нельзя сказать, что онъ прощается или отпускается, при чемъ безразлично, самъ-ли грѣшникъ приноситъ удовлетвореніе, или кто другой за него, какъ для кредитора безразлично, кто бы ни заплатилъ долгъ его должника. Если и принять церковное ученіе о томъ, что мы не сами принесли удовлетвореніе за грѣхи, а за насъ совершилъ его Христосъ, такъ что намъ прощеніе дается какъ-бы даромъ; то и тогда церковное ученіе невозможно: такое *вмѣненіе* или перенесеніе съ одного лица на другое заслугъ невозможно, какъ перенесеніе *вины* съ одного на другое. Правда, денежные долги можно переносить съ одного лица на другое, потому что деньги— вещь матеріальная (reale), но налагаемыя закономъ Божіимъ наказанія суть нѣчто вполнѣ личное (personale), что должно оставаться на самомъ должникѣ и никѣмъ другимъ не можетъ быть принято. Это потому, что законъ Божій требуетъ не просто только однихъ дѣлъ, но отъ каждаго человѣка ему сообразныхъ, согласныхъ съ его индивидуальностью, дѣлъ, которыя можетъ выполнить только это, а не другое лицо. Поэтому никто за насъ не можетъ исполнить закона, если мы его не исполняемъ: всякій дѣлаетъ доброе дѣло и исполняетъ законъ по своему и если возьмется дѣлать за другихъ, то сдѣлаетъ не то, что должно было бы сдѣлать. В) *Искупленіе* въ церковномъ смыслѣ *недѣйствительно,* т. е. удовлетворенія за насъ не принесено. Мы заслужили своими грѣхами вѣчной смерти, а Христосъ, какъ показываетъ Его воскресеніе изъ мертвыхъ, претерпѣлъ только временную смерть. Если церковное ученіе хочетъ устранить этотъ выводъ указаніемъ на безконечную цѣну Лица Искупителя, то противъ этого должно возразить: «нѣсть на лица зрѣнія у Бога». Впрочемъ, если бы Христосъ потерпѣлъ и вѣчную смерть, то ея одной было бы недостаточно: Онъ долженъ былъ бы для совершенно достаточнаго удовлетворенія подвергнуться

смерти столько разъ, сколько существовало, существуетъ и еще будетъ существовать людей. Это была бы дѣйствительно смерть *за всѣхъ*, но, конечно, такая смерть невозможна. Если признать въ вопросѣ о количественной цѣнности удовлетворенія значеніе за личностью Искупителя, то тогда и менѣе значительнаго страданія, чѣмъ смерть, вполнѣ было бы достаточно, и смерть представлялась бы только излишнею жестокостью со стороны Бога въ отношеніи къ Своему Сыну. Такимъ образомъ, изъ церковнаго ученія слѣдуетъ, что Христосъ принесъ удовлетвореніе или излишнее, или недостаточное, а потому оно или *Parum*—factio, или *Nimis*—factio, но никакъ не *Satis*—factio.

Положительное ученіе Социна о дѣлѣ Христа находится въ связи съ христологическими его воззрѣніями, представляющими довольно точное повтореніе извѣстнаго Несторіанскаго воззрѣнія, по которому соединеніе Божественнаго естества съ человѣческимъ представлялось во Христѣ не ипостаснымъ, а нравственнымъ, и Христосъ, такимъ образомъ, являлся простымъ человѣкомъ Іисусомъ, находившимся только въ особенно близкихъ отношеніяхъ къ Богу и настолько полнымъ благодати, что Божество какъ бы обитало внутри него. Социнъ полное значеніе оставляетъ только за пророческимъ служеніемъ Іисуса Христа и считаетъ Его провозвѣстникомъ высочайшей морали, цѣлью которой было нравственное исправленіе людей, возбужденіе въ нихъ чувства любви къ Богу, чувства *раскаянія* во грѣхахъ. Послѣднимъ единственно и было обусловлено то прощеніе, которое принесъ людямъ Христосъ. Что касается до Крестной смерти І. Христа, то она просто только великій и назидательный мученическій подвигъ, которымъ кончается жизнь всѣхъ великихъ людей, всю жизнь боровшихся за правду, такъ, напр., умеръ и *Сократъ*. Не только древній *европейскій* раціонализмъ, но и новѣйшій богословскій раціонализмъ удержалъ этотъ *реалистическій* взглядъ

Социна на Крестную Смерть І. Христа, какъ на обыкновенную смерть героевъ, объясняющій ее исторически самымъ ходомъ вещей: І Христосъ, по этому взгляду, былъ просто жертвою фарисейской и первосвященнической злобы и народнаго фанатизма [1]).

У раціоналистовъ, особенно старинныхъ, господствуетъ разнообразное приложеніе символически-аллегорическаго способа въ изъясненіи Крестной смерти І. Христа, вслѣдствіе чего объясненія эти въ общемъ получаютъ характеръ фантастическій. Общая черта ихъ—отвлеченный символизмъ. Сюда относятся нѣкоторыя попытки и философскаго изъясненія догмата объ искупленіи (напр. у *Канта* и *Гегеля*).

Раціоналистическо-символическія теоріи.

Гуго Гроцій, полураціоналистъ, въ своей полемикѣ съ Социномъ самъ далеко отступилъ отъ церковнаго ученія и положилъ въ раціонализмѣ основаніе особому оригинальному типу толкованія Крестной смерти І. Христа своею теоріею такъ называемаго *примѣрнаго наказанія* (Strafexemplarische или Strafexempeltheorie). Понимая такъ же, какъ и Социнъ, отношеніе Бога ко грѣху какъ дѣло, обусловливаемое одною только Его свободою, и не допуская безусловной необходимости гнѣва Божія за грѣхъ, Гуго Гроцій, однако, находитъ нужнымъ признать, для избѣжанія непріятныхъ для человѣческой добродѣтели выводовъ отсюда, что Богъ для поддержанія и охраненія добра между людьми долженъ былъ употребить какое-нибудь радикальное средство. Такимъ средствомъ не могло быть наказаніе людей по ихъ заслугамъ, т. е. вѣчная смерть: цѣль при сотвореніи людей не была бы достигнута. Однако нельзя

[1]) См напр. у *Wirth'a* a. a. O стр. 41—46. Сочн. Социна, имѣющія отношеніе къ догмату искупленія, излагаются и разбираются у *Kreibig'a* a. a. O. стр. 249 и д., *Seiler'a* „Die Lehre vom Versöhnungstode Christi" 1—2 Erlangen 1782; у *Baur'a* „Geschichte der Versöhnungslehre" p. p. 648 f. f, у *Philippi* a. a. O. IV/2 p. p. 158—173

было оставить людей и безъ всякой сдержки для ихъ свободы: наступила бы нравственная распущенность. Поэтому Богъ отдалъ за насъ на смерть Сына Своего, чтобы избавить виновныхъ отъ вѣчной смерти, и въ то же время, однако, примѣромъ такой строгой казни даже надъ невиннымъ уберечь и предостеречь человѣка отъ грѣховъ. Эту теорію раздѣляютъ *Тельнеръ, Михаэлисъ, Рейнгардъ* («Vorlesungen über die Dogmatik» ed. *Schott)* и др.

Образцы разнообразнѣйшихъ толкованій Крестной смерти по способу произвольно-символическому мы находимъ у *Флатта*[1]), который сопровождаетъ ихъ изложеніе своимъ критическимъ разборомъ. Нѣкоторые въ символическомъ изъясненіи Крестной смерти выходятъ изъ предположенія субъективнаго значенія за идеею Божественнаго правосудія. По ихъ мнѣнію, смертію Христа Богъ имѣлъ цѣлію показать Свою благость и дать удостовѣреніе людямъ, что Онъ не требуетъ отъ нихъ никакого удовлетворенія и всегда готовъ и безъ него прощать людямъ грѣхи; смертью Сына Божія, по волѣ Отца, обнаружена вся нелѣпость того мнѣнія людей, будто они должны для полученія прощенія давать еще удовлетвореніе Богу. Можетъ-ли требовать удовлетворенія Богъ, отдавшій на смерть Своего Сына? Не хотѣлъ-ли Онъ смертію Его показать, что Онъ готовъ скорѣе Сына Своего предать смерти, чѣмъ наказывать людей, и что въ отношеніи къ Богу было бы дѣломъ труднымъ и непонятнымъ наказывать людей, какъ это было бы и въ отношеніи къ Сыну: вамъ кажется непонятною и неразумною смерть Сына Божія? Но такою же неразумною и непонятною вещію было бы и наказаніе людей и т. д. По другимъ, I. Христосъ умеръ въ угоду іудейскому и языче-

[1]) *Flatt's.* Philosophisch-exegetischen Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott.— *Его же*: „Die Lehre von der Sündenvergebung und ihren Zusammenhang mit dem Tod Jesu aus den neutestamentlichen Belehrungen Christi und seiner Apostel entwickelt".

скому 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 устанавливаетъ постоянную жертву—Евхаристію. Безъ этой уступки народнымъ предразсудкамъ ученіе Христа не было бы принято: такъ развита была во времена 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 навсегда жертвы и т. п. Самъ *Флаттъ* сочиняетъ для объясненія смерти слѣдующую теорію и въ смыслѣ ея толкуетъ всѣ ясныя мѣста Св. Писанія, относящіяся къ ученію объ искупленіи смертію Христа (на что, конечно, потребовался ему большой запасъ діалектической изворотливости).—I. Христосъ пришелъ основать духовно-нравственное царство и духовную религію; но такъ какъ Его личное присутствіе могло мѣшать этой цѣли, разжигая въ людяхъ, даже въ ученикахъ Его, ихъ надежды на плотское царство Мессіи, то Христу лучше и цѣлесообразнѣе было разстаться съ людьми, оставить ихъ. «Его личное присутствіе слишкомъ сильно поддерживало надежду на земное мессіанское царство, слишкомъ сильно раздражало при каждомъ удобномъ случаѣ разгоряченное мессіанскими ожиданіями воображеніе іудеевъ, чтобы когда-нибудь люди могли усвоить духъ Его религіи во время Его пребыванія на землѣ. Для нихъ потому было величайшимъ благодѣяніемъ то, что Онъ оставилъ ихъ; ихъ грубое сердце всегда было бы препятствіемъ для разумѣнія истины до тѣхъ поръ, пока ежедневно они имѣли передъ своими глазами Того, отъ Кого каждый часъ ожидали исполненія своихъ желаній (Io. XVI, 7)».... На вопросъ, зачѣмъ Христосъ именно такой способъ избралъ въ данномъ случаѣ, а не другой, почему не просто, напр., скрылся и ушелъ

туда, откуда пришелъ, Флаттъ отвѣчаетъ: «Скрыться Ему нельзя было: этимъ чудеснымъ исчезновеніемъ суевѣрная фантазія людей возбуждена была бы еще болѣе; они непремѣнно стали бы ждать возвращенія Христа, но уже не уничиженнаго, а славнаго (а теперь христіане не ждутъ?) и, напрасно прождавши, стали бы пожалуй считать себя обманутыми. Христу нужно было оставить землю не тайно, но публично, на глазахъ у всѣхъ.—Родъ Его смерти, все Его поведеніе во время страданій, Его немногія, но въ высшей степени замѣчательныя объясненія, какія Онъ давалъ въ послѣднія минуты жизни Своей Своимъ врагамъ и клеветникамъ въ защиту ученія,—все это рано или поздно должно было въ высокой степени усилить впечатлѣніе Его ученія. Онъ долженъ былъ, какъ нравственный спаситель человѣчества (Moralischer Retter), Самъ показать на Себѣ примѣръ побѣды добродѣтели надъ порокомъ путемъ борьбы, чтобы сдѣлать очевиднымъ, какъ можетъ быть достигнуто обѣщанное Имъ блаженство. Наконецъ, событіями предшествовавшими и послѣдовавшими за смертію, особенно Воскресеніемъ, Богъ, можетъ быть, хотѣлъ дать ученію Христа послѣднее и самое совершенное свидѣтельство» (см. «Die Lehre von der Sündenvergebung» § 9).

Символическій характеръ изъясненіе догмата искупленія имѣетъ и у *Канта*. Вопреки своему ученію о *„радикальномъ злѣ“*, Кантъ проводитъ мысль о полнѣйшей способности человѣка самому побѣждать въ себѣ зло, не ожидая ни откуда помощи. «Ты *долженъ:* слѣдовательно, ты *можешь*» (Du sollst, du kannst),—таковъ принципъ его автономической морали. И такъ, совсѣмъ нѣтъ нужды человѣку въ томъ, чтобы кто другой искупилъ, освободилъ его отъ грѣха: онъ самъ долженъ, а слѣд. и самъ можетъ искупить себя. Но совѣсть требуетъ удовлетворенія за грѣхи, наказанія? Если такъ, то какъ же возможно исправленіе нравственное при сознаніи своей виновности, своей нечи-

стоты? Самъ человѣкъ долженъ и можетъ очищать свою совѣсть и успокаивать ее. Не съ Богомъ долженъ примиряться онъ, а со своею совѣстью. Это достигается, обыкновенно, уже въ самомъ процессѣ нравственнаго самосовершенствованія и самоисправленія человѣка. Каждый шагъ на пути къ добру здѣсь достигается рядомъ жертвъ, лишеній, страданій, а всецѣлое исправленіе или освобожденіе отъ какого-нибудь порока есть нѣкотораго рода самопожертвованіе; борьба за добро есть сама по себѣ достаточная искупительная и очистительная жертва за грѣхъ. Особенность этой жертвы заключается въ томъ, что человѣкъ несетъ ее, такъ сказать, невинно,—тогда, когда онъ уже освободился отъ грѣха, отказался отъ него: грѣхъ и тогда все-таки не перестаетъ заявлять о себѣ въ человѣкѣ, искушать его, и становится, такимъ образомъ, наказаніемъ его. Слѣдовательно, новый человѣкъ несетъ какъ-бы на себѣ наказаніе *ветхаго* вмѣсто этого послѣдняго, *за* него («stellvertretend»). Церковное ученіе объ искупительномъ страданіи за насъ Сына Божія есть лишь символъ этого непрестаннаго нравственнаго процесса самосовершенствованія. Сынъ Божій есть олицетвореніе добраго начала или новаго, богоугоднаго человѣка, Его искупительная смерть—символъ искупительнаго страданія (Strafleiden), которое несетъ на себѣ новый человѣкъ за или вмѣсто стараго для удовлетворенія правдѣ. Такимъ образомъ въ грубо-чувственномъ представленіи людей, неспособныхъ къ высшему отвлеченному мышленію, идея объ этомъ нравственномъ искупительномъ процессѣ, который переживается всѣми хорошими людьми, облечена въ конкретную форму одинъ разъ навсегда совершившагося историческаго факта. По Канту, слѣдовательно, искупленіе есть примиреніе человѣка съ самимъ собою [1]).

Если Кантъ находитъ возможнымъ для себя признать въ христіанскомъ вѣрованіи объ искупленіи религіозное вы-

[1]) См. *Kant's* „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" Zweit. Stuck.

раженіе или символъ своей философской истины, то ничто не могло препятствовать сдѣлать то же и *Гегелю*. Кто въ общемъ знакомъ съ началами Гегелевской пантеистической философіи, признающей міръ имманентнымъ процессомъ діалектическаго раскрытія абсолютной идеи, доходящей до своего самопознанія, до познанія своего тождества съ конечнымъ въ человѣкѣ; тому не будетъ не понятно, почему Гегель находитъ возможнымъ замѣнить кантовское понятіе объ искупленіи, какъ примиреніи человѣка съ самимъ собою, понятіемъ объ искупленіи, какъ примиреніи съ самимъ собою Бога (или абсолютной идеи). Низшіе фазисы въ развитіи абсолютной идеи обусловливаются неполнымъ сознаніемъ ея своего тождества съ конечнымъ: такое состояніе ея неполнаго самосознанія есть недостатокъ или несовершенство и страданіе До нѣкоторой степени отъ этого абсолютная идея освобождается въ обыкновенномъ человѣческомъ самознаніи, но полное осуществленіе этого принадлежитъ вѣчности. Христіанское ученіе о Боговоплощеніи есть чувственно-религіозный символъ этого непрекращающагося примиренія абсолютнаго съ самимъ собою, т. е. узнаванія своего тождества съ конечнымъ: Богъ соединился съ ограниченнымъ человѣческимъ естествомъ—это есть только религіозное выраженіе философской идеи о достигаемомъ абсолютною идеею примиреніи съ собою въ человѣческомъ сознаніи. Еще болѣе ясный символъ этого заключается въ христіанскомъ ученіи о Крестной смерти Сына Божія. Богъ умеръ: это значитъ, что то, что составляетъ ограниченіе конечнаго (смерть, разрушеніе, а отсюда и все другое), есть моментъ и въ жизни самого Божества; что, слѣд., нѣтъ никакого противорѣчія между бытіемъ и абсолютною идеею, между конечнымъ и безконечнымъ. *Шеллингъ*, въ общихъ основныхъ чертахъ, удерживаетъ этотъ взглядъ Гегеля [1]).

---

[1]) См. о *Гегелѣ* и *Шеллингѣ* въ соч. Philippi a a. O. стр. 184 f. f.

Субъективно-мистическія теоріи, подставляющія подъ понятіе объективнаго примиренія (Reconciliatio, Versöhnung) понятіе субъективнаго примиренія (Erlosung) Основаніе этому типу новѣйшихъ богословскихъ теорій положено *Шлейермахеромъ*, которому слѣдуютъ въ ученіи объ искупленіи какъ послѣдователи созданнаго имъ богословскаго направленія (богословіе посредствующее)[1]), такъ и не строгіе послѣдователи послѣдняго. Но зародыши этого типа мы встрѣчаемъ еще въ средневѣковомъ мистическомъ богословіи. Здѣсь, если не совершенно отрицалось ортодоксальное ученіе объ искупленіи, какъ удовлетвореніи, то, по крайней мѣрѣ, ослаблялось, на него меньше обращалось вниманія, меньше давалось значенія, освѣщалось съ какихъ-нибудь иныхъ сторонъ и т. п. Что касается *Шлейермахера*, то, хотя онъ и родоначальникъ новѣйшаго богословскаго типа въ ученіи объ искупленіи, мы все-таки не будемъ излагать его собственнаго сотеріологическаго воззрѣнія, такъ какъ оно построено на пантеистической почвѣ отрицанія личности въ Божествѣ и личныхъ отношеній между Нимъ и человѣкомъ, а также—отрицанія свободы. Поэтому оно представляетъ въ богословіи какъ-бы исключительное явленіе[2]).

Ничъ (Nitzsch) въ ученіи о свойствахъ правды Божіей и любви слѣдуетъ разсмотрѣнной нами теоріи модификаціи, признавая правосудность только проявленіемъ любви устанавливающей порядокъ, судящей или направляющей, воспитывающей и исправляющей. Поэтому искупительное дѣло Христово есть во всѣхъ отношеніяхъ только дѣло любви Божіей. Цѣль его заключается въ примиреніи человѣка съ Богомъ, а не Бога съ человѣкомъ. Она достигается тѣмъ, что

---

[1]) См. *Гренкова* „Главныя направленія нѣмецкаго богословія XIX в.“ Вып I. Казань 1882 г.

[2]) Ученіе его излагается у *Гренкова*, стр. 65—68. *Philippi* a. a. O. p p. 190—199, особ. у *Baur'a* въ капитальномъ соч. „Geschichte der Versöhnungslehre"; *R. E* B. XVI (Artcl. *Versöhnung*), по изд. 1885 p. 391 f.

Святый Христосъ вступаетъ въ общеніе съ грѣшниками, чтобы ихъ сдѣлать участниками въ Его святой жизни и чрезъ это въ субъективномъ общеніи съ Богомъ. Беззаконіе людей умертвило этого Праведника, и въ этомъ умерщвленіи міровой грѣхъ достигнулъ своего крайняго исполненія, такъ что здѣсь грѣхъ исчерпалъ самого себя до конца. Но съ этого самого и начинается обратный порядокъ вещей, обращеніе къ добру. Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ и, возставъ опять къ жизни, снова привлекаетъ въ живое общеніе съ Собою всѣхъ людей. Въ этомъ общеніи люди признаютъ, что ихъ грѣхъ умертвилъ Праведника, и въ этомъ исповѣданіи грѣха, которое есть дѣйствіе въ нихъ возрождающаго Духа Христова, они несутъ достойное наказаніе за свои грѣхи. Такимъ образомъ искупляется грѣхъ ихъ, и люди примиряются съ Богомъ. Крестное послушаніе Христово есть уплата за людей развѣ только въ смыслѣ способности и возможности нашего дѣйствительнаго освобожденія отъ грѣха [1]).

Менкенъ и Газенкампфъ, взаимно пополняя другъ друга, создали очень оригинальную теорію субъективнаго примиренія человѣка съ Богомъ. Основаніе этой теоріи заключается въ ихъ воззрѣніи на происхожденіе и сущность грѣха. Древо познанія добра и зла по ихъ мнѣнію есть какое-нибудь ядовитое дерево, пользованіе плодами котораго измѣнило человѣческую природу въ ея духовной и тѣлесной сторонѣ, такъ что чрезъ древо проникло въ нихъ начало грѣховности и смертности. Слѣдовательно, строго говоря, люди невиновны въ своемъ паденіи, по крайней мѣрѣ—потомки Адама. Поэтому вся цѣль искупительнаго дѣла Христова состояла въ томъ, чтобы извлечь изъ человѣческой природы эту отраву,—это начало грѣховности и смертности, за которое, хотя и не были отвѣтственны люди, однако могли и дѣйствительно становились виновны, когда

[1]) *Nitzsch* „System der christlichen Lehre“ §§ 80. 134—136.

поддавались добровольно его дѣйствію въ нихъ. Сынъ Божій принялъ на Себя нашу тлѣнную плоть, но съ самаго начала и до конца пребывалъ свободенъ отъ грѣха, не смотря на величайшія искушенія плоти, міра и діавола. Борьбѣ Христа съ діаволомъ отводится очень значительная роль. Всѣ усилія діавола соблазнить Христа, заставить Его поддаться грѣховному принципу, остались безплодны. Въ результатѣ получилось совсѣмъ другое: въ этой упорной борьбѣ съ діаволомъ Христосъ окончательно побѣдилъ прирожденную грѣховность нашей натуры, истребилъ и вырвалъ самый корень зла. А завершеніемъ этой побѣды и была именно Его Крестная смерть. Въ этомъ отношеніи смерть Христа, пожалуй, можно назвать жертвою: какъ жертвенное вещество очищается огнемъ, такъ и огнемъ Своей любви къ людямъ Христосъ на крестѣ очистилъ плоть человѣческую отъ грѣха,—и освященная въ Его лицѣ человѣческая природа чрезъ Его воскресеніе явилась въ новомъ и просвѣтленномъ видѣ. Такимъ образомъ, Христосъ становится началомъ очищенія, просвѣтленія и освященія испорченной человѣческой природы по отношеніи ко всѣмъ тѣмъ, которые соединяются съ Нимъ вѣрою.

Гофманнъ (Hofmann) своею полуортодоксальною теоріею надѣлалъ много шуму въ западномъ протестантскомъ богословіи и возбудилъ громадную полемику: одни его опровергали, другіе поддерживали[1]). Характеристическую черту его теоріи составляетъ воззрѣніе, что не Сынъ Божій есть предметъ гнѣва Отца, хотя бы ради искупленія людей, а человѣчество, и что страданія Христовы не были искупительнымъ наказаніемъ, но были вызваны необходимо самымъ существомъ Его спасительнаго призванія, ради котораго Онъ долженъ былъ вступить въ связь съ грѣшнымъ человѣческимъ родомъ. Его не коснулся гнѣвъ Божій, вмѣсто насъ,

[1]) *Hofmann* „Der Schriftbeweis“ и „Schutzschriften“ См перечень Гофманнской литературы у *Weber*'а въ соч. „Vom Zorne Gottes“.

такъ чтобы уже не было нужды въ наказаніи людей; но Его коснулись тѣ бѣдствія, которыя суть дѣло гнѣва Божія на людей. Сущность дѣла Христова или Его призванія, какъ Спасителя, заключается въ томъ, что Онъ долженъ былъ обновить испорченное человѣчество въ Самомъ Себѣ, т. е. Своимъ соединеніемъ, въ воплощеніи, съ человѣческимъ естествомъ (мысль, замѣтимъ, любимая у большей части древнихъ отцевъ Церкви). Для этого Онъ долженъ былъ пережить и испытать все человѣческое, кромѣ грѣха, чтобы освятить всего человѣка. Естественно Онъ подвергнулся смерти, которая собственно служила наказаніемъ человѣка, и такимъ образомъ сдѣлался предметомъ гнѣва Божія развѣ косвенно. Смерть, причиненная, по допущенію Божію, враждою грѣха, послужила лишь къ лучшему осуществленію той спасительной цѣли, ради которой Сынъ Божій пришелъ на землю. Такое значеніе Крестная смерть пріобрѣла вовсе не потому, чтобы она была искупительнымъ удовлетвореніемъ за людей правдѣ Божіей: такою жертвою смерть не была и такой жертвы не требовалось. Гнѣвъ Божій, который навлекъ на себя человѣкъ, не есть гнѣвъ безусловно карающаго правосудія, но гнѣвъ любви, которая подчинила человѣка тлѣнію не съ тою цѣлью, чтобы онъ вѣчно пребывалъ въ немъ, но именно чтобы освободить отъ него (опять мысль отцевъ,—напоминающая ихъ δικαιοσύνη σωτήριος). Значеніе смерти заключается въ томъ, что ею окончательно освящено человѣческое естество Христомъ, оставшееся цѣлымъ и невредимымъ отъ грѣха даже при самыхъ тяжкихъ испытаніяхъ. Послѣ Крестной смерти отношеніе человѣчества къ Богу опредѣляется не грѣхомъ, но праведностью Христа: чрезъ Него родъ человѣческій вступаетъ въ новое отношеніе къ Богу. Это отношеніе есть тѣсный союзъ любви. Оно становится теперь возможнымъ потому для *святой* любви Бога, что родъ человѣческій вступаетъ въ него не прямо, самъ по себѣ, но посред-

ственно чрезъ Христа или, лучше, во Христѣ, будучи соединенъ съ Нимъ человѣческимъ естествомъ Его. Въ силу внутренняго таинственнаго единенія человѣчества со Христомъ, какъ своимъ Главою, мы примиряемся съ Богомъ, правильнѣе выражаясь, не столько *чрезъ*, сколько *въ* Немъ (мысль опять принадлежащая святымъ отцамъ) Субъективно-мистическая теорія, кромѣ поименованныхъ богослововъ, принадлежитъ большинству другихъ нѣмецкихъ богослововъ, каковы, напримѣръ, *Штейнбартъ*, *Штиръ*, *Штеудэль*, *Клайберъ*, *I. Ланге*, *Ротэ* (Rhote), *Schenkel*, *Ричль* (Ritschl)[1]).

По типичности и по своему вліянію въ западномъ богословіи заслуживаетъ нашего вниманія теорія *Ричля*.

По Ричлю Богъ—безусловно и исключительно любовь, цѣль которой заключается въ томъ, чтобы осуществить Божественный планъ, т. е. царство Божіе, которое состоитъ въ свободѣ человѣка, т. е. его господствѣ надъ природою и во взаимномъ преуспѣяніи членовъ царства. Справедливость или правда Божественная есть только послѣдовательность (Folgerichtigkeit), съ какою любовь Божія заботится о благѣ членовъ царства. Въ области религіозно-нравственной не можетъ быть и рѣчи о воздающей справедливости. Смыслъ, въ которомъ обыкновенно догматики употребляютъ слово справедливость, примѣнимъ только въ обществен-

---

[1]) См. обо всѣхъ здѣсь поименованныхъ у *Baur*'а a. a. О Штейнбартѣ—у Зейлера (Seiler) a. a. O. Общая ихъ характеристика у Philippi a. a. O. IV/2 p p. 206. 197—199—*Lange* „Die christliche Dogmatik" О Лянге (а также Ротэ и Шоберлейнѣ) у *Weber*'а a. a. O. p. 58 f.f)—*Rhothe* „Theologische Ethik" (B. II.)—*Ritschl* „Die Versohnungslehre"; „Studien uber die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi"; „Die Neutestamentliche Lehre von der Rechtfertigung und der Versohnung" 3 Th. Bonn 1870—1874. Обширная литература по сотеріологіи Ричля потребовала бы, въ связи съ самой теоріею Ричля, особаго изученія; изложеніе и разборъ ея встрѣчаемъ какъ въ отдѣльныхъ монографіяхъ, такъ въ общихъ курсахъ протестантской догматики (см., напр, краткое изложеніе и пространный разборъ ея у *Kreibig*'а op. ctt. p 117 sq.; 138 sq; у *Dorner*'а, по которому она у насъ излагается, въ „System der christlichen Glaubenslehre" B II, Hlf. 2. Berlin 1881).

номъ и государственномъ правѣ. Вмѣстѣ съ соцініанами Ричль бранитъ традиціонное ученіе о томъ, что справедливость и необходимость наказанія имѣютъ основаніе въ самомъ существѣ Бога: если бы, говоритъ онъ, справедливость принадлежала къ существу Бога, то воля Божія была бы подчинена этой справедливости, какъ какой-то необходимости. Чуждый какихъ-нибудь внѣшнихъ или внутреннихъ нравственныхъ опредѣленій и будучи только любовью, Богъ и отъ людей требуетъ только свободной любви, извѣстныхъ сердечныхъ настроеній; но такъ какъ любовь изъ-за награды или любовь по страху наказаній невозможна, то въ примѣненіи къ Богу являются неприложимы награды и наказанія, т. е. справедливость. Да и опытъ противорѣчитъ ученію о правосудности Божіей: праведники страдаютъ, грѣшники благоденствуютъ. Отсюда выводъ: искупленіе не нужно. Правда, человѣчество противостоитъ Богу, какъ нѣчто еще несовершенное, но Богъ ведетъ его именно къ совершенству, какъ его окончательной цѣли. Но Богъ ни на мгновеніе не остается чуждъ человѣку, Онъ всегда былъ и будетъ близокъ къ нему, нѣтъ на человѣкѣ никакой вины и подсудности (грѣха): всякій грѣхъ есть только грѣхъ невѣдѣнія, которое скорѣе для исцѣленія своего требуетъ любви, чѣмъ наказанія. Нѣтъ вражды Бога къ людямъ, гнѣва на грѣшниковъ, и было бы заблужденіемъ принимать необходимость искупленія. Тѣмъ не менѣе, продолжаетъ онъ, всѣ мы въ общемъ и каждый въ отдѣльности находимся еще въ противорѣчіи съ Богомъ, поскольку не исполняемъ Его законъ или волю. (Общеніе съ Богомъ есть наше назначеніе). Сознаніе, что человѣкъ не таковъ, какимъ онъ долженъ быть, является въ религіозномъ созерцаніи въ видѣ чувства *вины*. Это представленіе о виновности или субъективное «чувство вины» повергаетъ религіознаго человѣка въ такое страданіе, что онъ, какъ наказанный преступникъ, чувствуетъ себя далекимъ отъ Бога

и Бога далекимъ отъ себя, и даже представляетъ Его своимъ врагомъ, изъ чего въ свою очередь возникаетъ недовѣріе къ Богу, пагубное для человѣка. Чрезъ это онъ подвергается страданію и страху, удерживающему его вдали отъ Бога, между тѣмъ какъ все-таки сознаніе общенія религіознаго съ Богомъ есть непремѣнное средство къ тому, чтобы съ энергіею и внутреннею увѣренностью стараться о добродѣтели. Это состояніе удаленія отъ Бога не есть Божіе наказаніе, потому что Богъ съ Своей стороны, сообразно со Своею неизмѣняемостью, остается всегда въ отеческомъ общеніи любви съ человѣкомъ и никогда не отдаляется отъ него. Поэтому чувство вины выражаетъ только недостатокъ религіознаго общенія съ Богомъ, и есть источникъ ложной идеи о правосудности Божіей. Что требуется для того, чтобы извлечь человѣка изъ этого печальнаго состоянія и спасти его? Нужно, чтобы онъ увѣровалъ въ вѣчно неизмѣнную отеческую любовь къ нему Божества и приблизился къ Богу. Это достижимо не искупленіемъ или удовлетвореніемъ. Послѣднее было бы новымъ заблужденіемъ, подтвержденіемъ того, которое представляетъ намъ Бога немилостивымъ и, возбуждая чувство виновности, возбуждало бы вмѣстѣ чувство безпокойства, подсудности и представленіе о карающемъ правосудіи Бога. Иначе поступаетъ христіанство и чрезъ это дѣлается религіею искупленія. Оно именно оставляетъ Бога Отцемъ вмѣсто того, чтобы признавать Его Законодателемъ и Судьею,—неизмѣнною любовью, которая не гнѣвается и не наказываетъ. Богъ лучше достигаетъ Своей цѣли (т. е. устроенія царства Божія) Своею отеческою любовью, все предуставившею къ лучшему, чѣмъ правдою[1]). Откровеніе Божіей любви дано Христомъ. Христосъ жилъ въ непрерывномъ общеніи съ Богомъ и сохранилъ его во всей Своей дѣятельности и страданіяхъ. Это непрерывное общеніе съ Бо-

[1]) Отрицается свобода людей.

жествомъ было источникомъ Его ученія о Богѣ вообще и о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ (отзвуки Ренана). Онъ постоянно ощущалъ въ Себѣ отеческую любовь Бога и возвѣщалъ о ней въ Своемъ ученіи, какъ и въ жизни, и всею Своею личностью Онъ показалъ намъ наглядно терпѣніе и любовь Бога (vor den Augen gestellt). Онъ ускорилъ въ человѣчествѣ процессъ познанія Божества. Любовь Христа можно разсматривать и какъ доказательство любви Божіей. Любовь Божія здѣсь въ томъ, что Богъ послалъ этого человѣка, открывшаго намъ Его, какъ отеческую любовь, и такимъ образомъ разсѣявшаго тѣ жалкія заблужденія о гнѣвѣ Божіемъ, Его грозной правосудности, которыя были истиннымъ несчастіемъ человѣчества. Что касается, собственно, страданія и смерти Христа, то Ричль не показалъ, какъ они служатъ доказательствомъ отеческой любви Бога. Впрочемъ, по нему Христосъ является здѣсь мученикомъ за Свое ученіе—не болѣе. Заслуга Ричля, однако, не въ положительномъ изъясненіи догмата искупленія, а въ вѣской критикѣ схоластическаго ученія объ искупленіи[1]).

Къ раціоналистическимъ теоріямъ искупленія тѣсно примыкаютъ попытки такъ называемаго на Западѣ посредствующаго богословія (Vermittlungstheologie) раскрыть христіанское ученіе объ искупленіи на свойственныхъ этой школѣ началахъ уступокъ невѣрующему разуму и сдѣлокъ съ нимъ. На этотъ разъ уступка заключается въ отрицаніи *объективнаго* момента въ искупленіи, т. е. въ такомъ его изъясненіи, при которомъ все дѣло искупленія сводится къ одному *субъективному* моменту такъ или иначе[2]). Такъ какъ этого рода попытки въ существѣ одинаковы съ разсмотрѣнными раціоналистическими, то нѣтъ, кажется, на-

---

[1]) См объ этомъ автора „Недостатки западнаго ученія объ искупленіи“ Сергіевъ Посадъ 1894, стр. 5—11 (Оттискъ изъ *Богосл. Вѣстника* 1894, № 1).

[2]) *Kreibig* Op. ctt. a. a. O., p. 3... „die Vermittlungstheologie unter dem Schein, eine wirkliche Versohnungslehre zu gewinnen, der Versohnung doch wieder eine blosse Erlosung substituirt“...

добности въ настоящемъ случаѣ представлять здѣсь ихъ образчики.

Но особнякомъ отъ этого рода теорій, а также юридическихъ, въ западномъ богословіи сливающихся съ ортодоксальными, стоятъ теоріи ортодоксальныхъ западныхъ богослововъ, стремящіяся сгладить и смягчить односторонне-юридическое освѣщеніе искупительнаго дѣла Христова въ юридическомъ богословіи разными способами, и по преимуществу изъясненіемъ догмата искупленія изъ начала любви Божественной [1]).

Ихъ нельзя смѣшивать съ разсмотрѣнными и какими-бы то ни было раціоналистическими теоріями, что позволяютъ себѣ дѣлать зачастую западные ортодоксальные богословы, ставя ихъ въ одинъ разрядъ съ раціоналистическими. Это смѣшеніе съ точки зрѣнія ихъ односторонне юридическаго освѣщенія искупленія до нѣкоторой степени естественно, какъ оно естественно и по чисто субъективнымъ психологическимъ мотивамъ (напр. склонности чернить другихъ, чтобы самимъ казаться бѣлыми, т. е., въ примѣненіи къ теологіи, бросать тѣнь на правовѣріе другихъ, чтобы самимъ казаться правовѣрными). Но съ общей и безотносительной точки зрѣнія, имѣющей въ виду только вѣчную и безусловную истину, это смѣшеніе попытокъ болѣе полнаго изъясненія искупленія, чѣмъ какое находимъ въ юридической теологіи, съ раціоналистическими неосновательно и несправедливо. Въ этомъ отношеніи критеріемъ ортодоксальности теорій искупленія служить могутъ слѣдующія положенія: всякая теорія, удерживающая объективный моментъ искупленія, православна,—и наоборотъ: всякая теорія, сводящая искупленіе къ одному субъективному моменту, неправославна; съ другой стороны, всякая теорія,

[1]) Объ опытахъ исправленія и усовершенствованія ученія объ искупленіи въ западномъ богословіи см. особ. *Мысли Гладстона объ искупленіи.* Казань 1896, стр. 13—18.

ограничивающая искупленіе какимъ-либо однимъ изъ этихъ моментовъ, равно одностороння, и всякая теорія, удерживающая оба эти момента, несомнѣнно ближе къ истинѣ, чѣмъ первая, т. е. полнѣе выражаетъ ее. Несомнѣнно, что изъясненіемъ догмата искупленія изъ начала Божіей любви не вносится въ сотеріологію никакого элемента лжи и неправославности; напротивъ, безъ внесенія этого элемента въ сотеріологію, какъ и во всю догматику, сотеріологія и всякое богословствованіе становятся ложью, противною Богу любви, Богу Евангелія.

Въ качествѣ образчиковъ попытокъ къ полному и всестороннему изъясненію догмата искупленія въ ортодоксальномъ западномъ богословіи можно кратко изложить теоріи двухъ протестантскихъ богослововъ—*Крейбига* и *Шоберлейна,* изложенныя въ ихъ книгахъ: «Ученіе объ искупленіи, изложенное на основаніи Христіанскаго сознанія» и «Главнѣйшія истины спасенія, раскрытыя изъ начала любви» [1]).

Намъ уже приходилось мимоходомъ знакомить читателей съ представленіями Крейбига о грѣхѣ, наказаніи, гнѣвѣ и любви Божіей, что входитъ въ его сотеріологическую теорію, какъ элементы ея; мы уже видѣли, что во всемъ этомъ теорія его стоитъ на почвѣ строго ортодоксальной протестантской сотеріологіи. Но по своей общей конструкціи теорія Крейбига поднимается надъ одностороннимъ юридизмомъ протестантской сотеріологіи тѣмъ, что разсматриваетъ или, по крайней мѣрѣ, хочетъ разсматривать искупленіе въ полнотѣ и органическомъ единствѣ обоихъ его моментовъ. Искупительное дѣло въ общемъ у Крейбига, съ этой точки зрѣнія, изображается въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «Христіанское сознаніе и Св. Писаніе указываютъ въ спасительномъ дѣлѣ Христа двѣ стороны: во-первыхъ,

[1]) *Kreibig* Versohnungslehre (Op. cit.); *Schoberlein.* Die Grundlehren des Heils. entwickelt aus dem Princip der Liebe. Stuttgart 1848.

уничтоженіе чрезъ І. Христа вины и виновности и установленіе новыхъ благодатныхъ отношеній, въ которыя вступаетъ чрезъ Него къ людямъ Богъ; во-вторыхъ, мы видимъ въ І. Христѣ также источникъ новой религіозно-нравственной жизни, поскольку Онъ въ вѣрующихъ побѣждаетъ силу грѣха, приводитъ ихъ къ общенію съ Богомъ и обновляетъ въ нихъ потерянный (verlorne) образъ Божій. Но обѣ эти стороны искупительнаго дѣла Христа тѣсно связаны между собою, и въ особенности послѣдняя такъ органически связана съ первой, что она не только не можетъ отдѣляться отъ нея, но въ ней и чрезъ нее осуществляется»[1]), ибо auf Grund der Versöhnung ein neues sittlich-religioses Leben in uns entsteht[2]) (Versöhnung—первая сторона, Erlosung—вторая). Авторъ идетъ дальше: «Versöhnung и Erlosung болѣе чѣмъ различныя стороны одного и того же Божественнаго дѣла,—это различныя названія одной и той же вещи. Признавая грѣхъ съ одной стороны реальной силою, дѣйствующею въ нравственной жизни, съ другой—виною, навлекающею на человѣка судъ Божественнаго гнѣва, мы должны поэтому признавать необходимою для побѣды надъ грѣхомъ наряду съ дѣятельностью, ограничивающей грѣхъ какъ реальную силу (что и есть по преимуществу — Erlosung), другую дѣятельность Божественную, направленную на искупленіе вины, уничтоженіе кары[3]). Безъ искупленія грѣха Богъ не могъ бы обновить образъ Божій въ человѣкѣ, а безъ обновленія образа Божія или уничтоженія грѣха, какъ der Lebensmacht, не могло быть искупленія. «Отдѣлять то и другое не менѣе было бы неудобно, чѣмъ смѣшивать одно съ другимъ. То и другое входитъ въ планъ Божественнаго домостроительства спасенія людей

[1]) *Kreibig*, p. 1.
[2]) Ibidem, p. 397.
[3]) Ibidem, p. 397.

въ качествѣ двухъ моментовъ его, органически связанныхъ между собою» [1]).

На дѣлѣ, однако, т. е. въ самой теоріи, связь этихъ двухъ моментовъ искупленія мало осуществляется, болѣе того—зависимость субъективной стороны отъ объективной и причинное отношеніе между ними устанавливаются слабо,—не больше того почти, что мы видимъ въ юридическихъ теоріяхъ.

Нравственное возрожденіе человѣка стоитъ по Крейбигу въ связи съ искупленіемъ или примиреніемъ Бога съ человѣкомъ такимъ образомъ а) Во-первыхъ, самое устраненіе искупленіемъ чувства виновности и страха передъ Богомъ изъ грѣшной души является благодѣтельною силою, освобождающей ее вмѣстѣ съ этими чувствами страха и виновности отъ грѣха или зла, какъ ихъ послѣдствій: угнетающее и ослабляющее нравственную энергію дѣйствіе ихъ несомнѣнно, а кромѣ того они увеличиваютъ пропасть между Богомъ и человѣкомъ по самой своей природѣ [2]). Наоборотъ, примиреніе человѣка съ Богомъ дѣлаетъ возможнымъ и обращеніе человѣка къ Богу, а «послѣднее является началомъ нравственной жизни», что «слѣдуетъ изъ отношеній вообще религіи къ нравственности и зависимости послѣдней отъ первой» [3]). Вообще, съ потерею надъ нами власти осуждающей, грѣхъ утрачиваетъ и всякую свою власть и силу, т. е. переставая быть *виною,* онъ перестаетъ быть и *реальною силою зла* въ нашей нравственной природѣ. Смерть Христа для человѣка, погружающагося въ нее вѣрующимъ созерцаніемъ, мало по малу становится и смертью грѣха, и Его смерть и жизнь становятся нашею смертью и жизнью [4]). b) *Во-вторыхъ*, искупленіе, въ особенности

---

[1]) *Kreibig*, p. 398.

[2]) Ibidem, p. p. 384—386.

[3]) Ibidem, p. 388 (подр. 386—388).

[4]) *Kreibig*, p. p. 385—386

Крестная смерть І. Христа, служитъ источникомъ необходимаго условія нравственной жизни—сознанія грѣха, какъ вины, или покаянія [1]); это необходимое отрицательное условіе нравственнаго совершенствованія. c) Въ-третьихъ, въ связи съ покаяніемъ выростаетъ въ душѣ и другое, *положительное*, условіе нравственной жизни—вѣра, которая не есть актъ холоднаго принятія истинъ Евангелія однимъ умомъ (notitia и assensus), но всею душею и сердцемъ принятіе Евангелія, какъ силы, лично относящейся къ вѣрующему, его спасенію (fiducia, d. h. Individualisirung und Aneignung der Versohnungstatht in ihrem Heilserfolg, т. е. Rechtfertigung=Vergebung и Heiligung) [2]). d) Въ-четвертыхъ, наконецъ, вліяніе объективной стороны искупленія на субъективную усматривается Крейбигомъ въ той зависимости, какая существуетъ между вѣрою во Христа, какъ Искупителя, и степенью и силою нравственнаго воздѣйствія Его личности, ученія и жизни (пророческаго служенія), на человѣчество: это дѣйствіе соотвѣтственно вѣрѣ во Христа, какъ Искупителя и ею обусловлено Это доказывается повтореніемъ сказаннаго о вліяніи грѣха какъ вины на нравственность (a) [3]), и затѣмъ историческою ссылкою на современниковъ и, между прочимъ, учениковъ Христа, слабое воздѣйствіе на которыхъ ученія І. Христа объясняется ихъ недостаточною вѣрою въ Него, какъ Искупителя [4]).

И такъ, Крейбигъ, собственно, указываетъ слѣдующіе моменты субъективной стороны искупленія или условія къ примиренію человѣка съ Богомъ въ зависимости отъ объективной стороны искупленія (т. е. удовлетворенія правдѣ Божіей или искупленія въ собственномъ смыслѣ): сознаніе грѣха или покаяніе, вѣра въ искупленіе грѣха, слѣдующее

---

[1]) *Kreibig*, p. 382 f.
[2]) Ibidem, p. 383 f.
[3]) Ibidem, p. p. 390—391.
[4]) Ibidem, p. p 391—394.

за ней оправданіе или чувство примиренія съ Богомъ. Сюда мы не включаемъ и ставимъ особнякомъ указанное Крейбигомъ (d) въ качествѣ четвертаго момента усиленное и повышенное воздѣйствіе ученія и личности І. Христа на вѣрующихъ въ зависимости отъ вѣры ихъ во Христа, какъ Искупителя. Между тѣмъ какъ по отношеніи къ тремъ первымъ моментамъ зависимость ихъ отъ объективной стороны искупленія показана совершенно вѣрно, здѣсь она преувеличена и вообще указана неправильно [1]); затѣмъ, моментъ этотъ у самого Крейбига стоитъ особнякомъ отъ первыхъ, что неизбѣжно въ протестантскомъ богословіи, неимѣющемъ вообще возможности давать серьезное значеніе и приличное мѣсто активному моменту субъективной стороны искупленія въ силу его неправильныхъ понятій о грѣхѣ и объ условіяхъ оправданія со стороны человѣка

И безъ особенныхъ разъясненій для всякаго очевидно, что субъективный моментъ искупленія; т. е. примиреніе человѣка съ Богомъ или его духовное обновленіе здѣсь представленъ слабо и иначе представленъ быть не можетъ въ богословіи, стоящемъ на почвѣ протестантской догматики съ ея ученіемъ о первородномъ грѣхѣ какъ всецѣломъ разрушеніи нравственной природы человѣческой и уничтоженіи нравственной свободы и, въ зависимости отъ этого, съ

[1]) Примѣръ личности І. Христа и Его ученіе, при жизни, малое воздѣйствіе оказывали на Его учениковъ отчасти и по указанной Крейбигомъ причинѣ, т е. отсутствію въ нихъ вѣры въ Него, какъ Искупителя. Но странно и серьезнаго богослова недостойно въ этомъ одномъ указывать причину, когда причинъ такъ много и при томъ—болѣе несомнѣнныхъ, какъ. недостаточная вѣра прежде всего въ Божественность Христа, національно-іудейскіе предразсудки въ понятіяхъ о Мессіи и Его дѣлѣ, непониманіе ученія Христова вслѣдствіе этихъ предразсудковъ, вслѣдствіе, затѣмъ, общечеловѣческой косности ума и сердца, по скольку ея источникъ лежитъ въ общей грѣховности, вслѣдствіе, далѣе, указанной Самимъ Господомъ І. Христомъ причины (Io. XVI, 12—13). Наконецъ, кромѣ многаго другого, что будетъ предметомъ рѣчи ниже въ свое время, авторъ забываетъ Воскресеніе и Пятидесятницу. Впрочемъ, вспоминаетъ послѣднюю, но такъ, что лучше бы и не вспоминалъ. многостороннее и многоразличное дѣйствіе возрождающей благодати Св. Духа, начавшееся съ Пятидесятницы, онъ сводитъ къ этому моменту, т. е. къ das volle Verstandniss, по силѣ ея, des Werkes Christi auch nach dieser Seite (p. 394)

ученіемъ о незначительномъ, по своей степени и размѣрамъ, участіи самого человѣка въ своемъ спасеніи (вѣра). Въ самомъ дѣлѣ активный моментъ въ субъективной сторонѣ искупленія или примиренія человѣка съ Богомъ, состоящій въ согласованіи воли человѣческой съ волею Божественною или *въ добродѣтели*, въ протестантской сотеріологіи не получилъ почти никакого значенія и не можетъ получить его вопреки всѣмъ усиліямъ протестантскаго ортодоксальнаго богословія во что бы то ни стало отвести ему подобающее мѣсто въ сотеріологіи (или въ первой ея части, искупленіи, какъ у Крейбига, или во второй, освященіи, что болѣе обычно) и доказать, что въ ученіи протестантскомъ процессъ спасенія вовсе не имѣетъ того антиномистическаго характера, какой часто ему приписываютъ. Камнемъ преткновенія для успѣха всѣхъ этихъ усилій всегда будетъ ученіе протестанта о первородномъ грѣхѣ, которое опредѣляющимъ образомъ вліяетъ на сотеріологію (на понятія о сущности спасенія или освященія, субъективныхъ условіяхъ его, на ученіе о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ). Такимъ образомъ по необходимости субъективный моментъ искупленія въ протестантскомъ богословіи представляется неполно и исчерпывается тѣмъ, что указано именно Крейбигомъ, т. е. чисто-пассивными состояніями и расположеніями духа извѣстнаго рода, невыходящими изъ предѣловъ субъективныхъ состояній, безъ вліянія на волю, какъ: *сознаніе* грѣха + *сознаніе* мира съ Богомъ = покаяніе + вѣра, какъ внутреннія состоянія души = настроенія ума и сердца.

Нисколько не больше найдемъ и въ другомъ образчикѣ *протестантскихъ* попытокъ правильнаго или всесторонняго изъясненія догмата искупленія, именно у *Шоберлейна* вопреки его обѣщанію дать такое въ вышепоименованной его книгѣ [1]).

[1]) *Schoberlein* p. IX... „Versuch die kirchliche Lehre vom Heile principiell zu entwickeln und sie dadurch von einer gewissen Aeusserlichkeit und Zufalligkeit, woran sie leidet, zu befreien.

Двойственность или двусторонность искупленія Шоберлейномъ указывается въ томъ, что правдою Христа «сверху уничтожается гнѣвъ Божій, снизу—вина (Schuld) человѣка», т. е. Богъ во Христѣ примиряется съ человѣкомъ, а человѣкъ съ Богомъ»[1]). Основаніе къ такому пониманію искупленія авторъ находитъ и въ Св. Писаніи: Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, и съ другой стороны—καταλλαγῆτε τῷ Θεῷ (2 Кор. V, 18—20). Ясно, однако. что у Шоберлейна субъективный моментъ выраженъ даже слабѣе, чѣмъ у Крейбига. Причина этого лежитъ тамъ же, гдѣ она найдена въ первомъ случаѣ.

Выводъ нашъ тотъ, что правильное объясненіе догмата искупленія можетъ быть легче добыто на почвѣ правильныхъ сотеріологическихъ посылокъ его, какъ вышеуказанныя (т. е. на почвѣ православной сотеріологіи). Отсюда, можно заключить, попытки правильнаго (всесторонняго) изъясненія догмата искупленія въ западномъ богословіи не могутъ быть вполнѣ успѣшными именно вслѣдствіе различій между католическо-протестантскою и православною сотеріологіею въ пунктахъ, наиболѣе рѣшительно вліяющихъ на общее ученіе объ искупленіи, каковы прежде всего посылки ея въ догматѣ о первородномъ грѣхѣ и затѣмъ уже догматъ объ оправданіи вѣрою у протестантовъ и добрыми дѣлами у католиковъ... Во всякомъ случаѣ западному богословію затруднено, а православно-восточному богословію облегчено всестороннее изъясненіе догмата искупленія церковнымъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ

[1]) *Schöberlein* p. 98. Заслуживаютъ полнаго вниманія и одобренія разъясненія Шоберлейна, касающіяся природы и взаимнаго отношенія правды и любви, въ которыхъ онъ стоитъ на вѣрной почвѣ и приходитъ къ выводамъ, напоминающимъ святоотеческія понятія ученіемъ, напр., о справедливости, не какъ противоположности, а какъ особомъ проявленіи любви, о нераздѣльности любви и справедливости въ Богѣ или постоянномъ ихъ соединеніи, и только его понятіе о гнѣвѣ Божіемъ, какъ реакціи въ нашей душѣ (совѣсти) оскорбленной нами любви Божіей (50 f., 91) нѣсколько протестантично. (См. особ. p. p. 86—92; *Recht*—86, *Gerechtigkeit*—87, 88 f., *Strafgerechtigkeit*—89, *Zorn*—50 f.).

и др. предпосылкахъ ученія, когда богословы стараются держаться на его почвѣ. Отсюда слѣдовало бы именно въ восточной церкви, и въ частности въ русской, ожидать опытовъ правильнаго освѣщенія догмата искупленія въ богословіи. Но что мы находимъ въ дѣйствительности? Совершенное отсутствіе подобнаго рода опытовъ въ нашемъ богословіи и полную его отсталость въ этомъ отношеніи отъ западнаго, особенно протестантскаго богословія, нелишеннаго попытокъ рѣшенія вопроса въ направленіи близкомъ къ православію. Наша религіозно-богословская мысль долго была подавляема церковно-административною опекою, и свободному раскрытію православнаго религіознаго генія не представлялось возможности на иномъ пути, кромѣ мученическаго. Подавленная внѣшнею силою, православная мысль вслѣдствіе своей слабости и чахлости съ тѣмъ большею силою должна была испытывать на себѣ вредное вліяніе для православной богословской науки крѣпкой инославной богословской мысли, особенно—латинской, вліяніе которой поощрялось всегда по видамъ церковной политики.

Въ ученіи объ искупленіи наше богословіе является простымъ отголоскомъ западнаго схоластическаго богословія. Западное вліяніе на догматическую обработку ученія объ искупленіи нетрудно подтвердить несомнѣннымъ фактомъ зависимости отъ западной богословской науки самыхъ «вліятельныхъ» или оффиціальныхъ нашихъ догматическихъ системъ (числомъ-четыре). Юридическая концепція догмата искупленія цѣликомъ усвоена системами *Филарета* (Черниг.), *Макарія* и вполнѣ родственнаго ему *Антонія*. Въ западномъ богословіи юридическая схема имѣетъ двѣ формы: латинскую и протестантскую, между которыми есть существенное различіе, прочно намѣченное наукою. Система Филарета, повидимому, склоняется болѣе къ протестантской схемѣ, стремясь представить смерть І. Христа исключительно дѣломъ абсолютной правды Божіей или правосуднаго на-

казанія за грѣхъ, но въ то же время настойчиво отрицаетъ такъ назыв. *дѣятельное послушаніе* и тѣмъ склоняется къ теоріи Анзельма, видящей удовлетвореніе только въ крестной смерти... Юридическая теорія теряетъ свойственный ей характеръ и опредѣленный колоритъ также и въ эклектическихъ системахъ *Макарія* и *Антонія,* гдѣ протестантскія черты ученія механически соединены съ латинскими. Здѣсь необходимость искупленія мотивируется по анзельмовски, но образъ искупленія представляется по схемѣ протестантской; удерживается ученіе Ѳомы Аквината и протестантскаго богословія не только о *двоякомъ послушаніи*, но и о преизбыточествующихъ заслугахъ (superabundantia meriti Christi). Замѣчательную особенность нашей догматической литературы искупленія представляетъ отсутствіе единства въ самыхъ существенныхъ чертахъ ученія объ искупленіи, доходящее здѣсь до размѣровъ прямой полемики уже въ указанныхъ предѣлахъ четырехъ системъ. Догматика *Макарія-Антонія* съ одной стороны и догматика *Филарета* съ другой—стоятъ другъ-къ другу въ самой рѣзкой противоположности въ воззрѣніи на искупленіе Вотъ примѣры. Въ системахъ Макарія и Антонія удовлетвореніе правосудію раскрывается подъ видомъ двоякаго повиновенія *(дѣятельнаго* и *страдательнаго),*—а въ системѣ Филарета такое представленіе способа искупленія рѣшительно отрицается, какъ *безусловно протестантское.* (По изд. 1864 г., ч. 2, стр. 142—143); точно также схоластическое ученіе о superabundantia meriti, нашедшее себѣ мѣсто въ системахъ Макарія и Антонія, рѣзко осуждается въ системѣ Филарета (стр. 140, 148). И подобныхъ разногласій между системами даже не во второстепенномъ очень много! Новѣйшая, сравнительно, система *еписк. Сильвестра,* повидимому, занимаетъ особое положеніе въ богословіи, поскольку ею не усвоена Анзельмова теорія. Въ замѣнъ ея положительное изъясненіе сущности искупленія (первосвященническаго служенія) дается

краткое и неполное (въ 14-ти строкахъ), гдѣ говорится только о субъективной сторонѣ его, уничтоженіи «преграды» между Богомъ и людьми въ видѣ сознанія виновности чрезъ удовлетвореніе правдѣ Божіей (см. *Опытъ Прав. Догматич. Богословія* т. IV, по изд. Кіевъ 1889 г. стр. 111—112). Патристическій элементъ въ ученіи этого автора объ искупленіи пріурочивается не къ одной крестной смерти, но и къ *воплощенію* (ibid. стр. 106). Относительно теоріи Анзельма встрѣчаемъ замѣчаніе, что она отличается крайнею схоластичностью, но при всемъ томъ не заключаетъ «въ себѣ ничего несогласнаго съ мыслью древней вселенской Церкви» (см. стр. 161. Ср. *арх. Филарета* Прав. Догмат. Богословіе. Черниговъ 1864, т. 2, стр. 142). Въ добавленіе къ сему изъясненія догмата искупленія у отцевъ Церкви признаются «отрывочными» и «эпизодическими» (IV, 118, 119) и вообще въ обширномъ трактатѣ по исторіи догмата, удѣлившемъ, главнымъ образомъ, вниманіе лишь Іустину, Оригену и Иринею, не проводится мысли о какомъ либо положительномъ руководственномъ значеніи въ богословіи патристическихъ образцовъ, въ чемъ богословъ не расходится съ протестантскимъ богословіемъ, хотя рѣзко расходится съ установившимся въ богословской наукѣ мнѣніемъ о существенномъ отличіи патристическаго ученія отъ латинско-протестантскаго. Такимъ образомъ, хотя теорія Анзельма, какъ «крайне схоластическая», не введена въ систему еписк. Сильвестра, однако, основная мысль ея вмѣстѣ съ тѣмъ не отвергнута въ системѣ и даже признана согласною съ мыслью Церкви (т. е. ученіемъ отцевъ?). Однако, нельзя сказать, чтобы этой мысли или юридическому принципу дано было примѣненіе въ ученіи преосв. богослова объ искупленіи, ибо она встрѣчаетъ себѣ, повидимому, значительное ограниченіе на стр. 111—112, гдѣ въ опредѣленіи первосвященническаго служенія говорится только о субъективной сторонѣ искупленія, и на стр. 165, гдѣ искупитель-

ное значеніе Голгоѳской Жертвѣ приписывается на томъ основаніи, «что въ ней заключался зачатокъ залога всецѣлаго раскаянія виновныхъ и новой во Христѣ жизни». Вообще особенность трактата объ искупленіи въ разсматриваемой системѣ состоитъ въ неопредѣленности и неясности ея отношеній къ общераспространенному схоластическому представленію, столь ясно выступающему у другихъ богослововъ-догматистовъ.

И на этотъ разъ въ такого рода неясности слѣдуетъ видѣть знакъ осторожной мудрости нашего богослова, испугавшагося, можетъ быть, шествовать по избитому схоластическому пути въ изложеніи столь высокой и важной истины христіанства, какъ искупленіе. Нравственное и христіанское чувство давно перестали въ другихъ христіанскихъ странахъ удовлетворяться безжизненною и противохристіанскою концепціею свѣтлой и жизненной истины Евангелія въ старомъ схоластическомъ богословіи, и на почвѣ этой выросло, въ западномъ богословіи, какъ видѣли, антіюридическое теченіе съ его стремленіемъ вернуть богословскую мысль и въ этомъ ученіи къ ея чистому первоисточнику,—къ Евангелію. Двадцать лѣтъ тому назадъ у насъ нельзя было уловить и слабаго отголоска этого христіанскаго движенія въ робкихъ заявленіяхъ тамъ и сямъ желанія обработки ученія объ искупленіи въ духѣ библейско-этическомъ... Первый опытъ исполненія этого желанія былъ-бы среди такихъ условій предпріятіемъ, которое граничило-бы съ подвигомъ въ своемъ родѣ, и подвигомъ нелегкимъ. И жребій здѣсь палъ на меня... Въ 1886 году явилось въ рукописи мое сочиненіе съ опытомъ изъясненія догмата искупленія въ указанномъ направленіи подъ заглавіемъ: «Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ. Опытъ изъясненія догмата искупленія»; въ 1893 году это сочиненіе до нѣкоторой степени увидѣло свѣтъ и явилось въ печати; въ 1896 году оно было признано магистерскимъ, а

въ 1897 году «допущено въ фундаментальныя библіотеки духовныхъ семинарій», оставаясь и доселѣ запретнымъ плодомъ для ученическихъ библіотекъ духовныхъ семинарій по желанію самаго высокаго надъ ними и надъ богословской наукой начальства, въ 1897 году олицетворявшагося въ особѣ д. т. с. К. Побѣдоносцева [1])...

---

[1]) См. нѣкоторыя другія подробности въ прилож.: „Страничка изъ исторіи догмата искупленія въ русскомъ богословіи“ въ дополненіе къ краткой здѣсь исторіи моего креста за труды о Крестѣ

Глава II.

Святоотеческое ученіе объ искупленіи.

Окончательный приговоръ схоластическое ученіе объ искупленіи должно найти себѣ въ общехристіанскомъ сознаніи, въ церковномъ сознаніи, имѣющемъ свое выраженіе: въ святоотеческомъ ученіи объ искупленіи.

Изложеніе его считаемъ нужнымъ предварить слѣдующими замѣчаніями. 1) Не всѣ отцы войдутъ въ изложеніе: войдутъ важнѣйшіе и давшіе болѣе обстоятельныя объясненія по нашему вопросу. Предметомъ нашего изслѣдованія будетъ ученіе слѣдующихъ отцевъ и учителей Церкви: мужей апостольскихъ Варнавы, Климента Римскаго и Игнатія Богоносца, автора посл. къ Діогнету, Іустина Философа, Оригена, Иринея, Григорія Нисскаго, Аѳанасія Великаго, Григорія Богослова, Василія Великаго, Іоанна Златоустаго, Кирилла Іерусалимскаго, Тертулліана, Лактанція, Григорія Великаго, Бл. Августина, Бл. Ѳеодорита, Льва I, Іоанна Дамаскина. 2) Ученіе почти всѣхъ отцевъ излагаемъ въ связи съ цѣльными ихъ міровоззрѣніями; для этого мы считали необходимымъ прочитывать, по возможности, всѣ сочиненія того или иного отца, хотя бы имѣвшія отдаленныя отношенія къ нашему вопросу. Въ этомъ отношеніи исключеніе сдѣлано лишь для отцевъ западныхъ на основаніяхъ, указанныхъ далѣе, въ своемъ мѣстѣ. Къ изложенію ученія нѣкоторыхъ отцевъ служили намъ пособіемъ системы и монографіи по исторіи догматовъ, каковы—То-

мазіуса, Шванэ, Неандера, Нирчля, Шарпентьера, Еп. Филарета (Черниговскаго) и др.[1]).

Вопросъ о томъ, въ какія отношенія ставитъ себя само западное ученіе объ искупленіи къ святоотеческому и какъ оно разумѣетъ ихъ, съ православной точки зрѣнія, очень важенъ. Католическіе богословы, естественно, стараются показать, что между ними и святыми отцами—полное согласіе. Также поступаютъ и наши схоластическіе богословы, «узаконенные» оффиціально, какъ митр. Макарій и т. п., ибо онъ тоже въ своей догматикѣ схоластическую теорію искупленія подкрѣпляетъ обильными цитатами изъ отцевъ[2])! Протестанты гораздо откровеннѣе: они не признаютъ цер-

[1]) *Schwane* „Dogmengeschichte der patristischen Zeit" I—II B. B.—*Neander* „Christliche Dogmengeschichte" B. I—II Berlin 1857.—*Nirschl* „Lehrbuch der Patrologie" I—II. *Charpentier* „Les peres de l'Église" I—II. *Еп. Филаретъ* „Историческое ученіе объ Отцахъ Церкви", а также полезны здѣсь могутъ быть монографіи, напр, для Аѳанасія Александрійскаго соч. Dr. *Herm. Stratei*. Die Erlosungslehre des hl. Athanasius. Dogmenhistorische Studie. Freib. i Br. 1894, вышедшее въ свѣтъ позднѣе предлагаемой моей книги въ ея 1-мъ изд., но совпадающее съ нею своими главными положеніями и выводамд.

[2]) Читающій догматику Макарія можетъ быть пораженъ массою приводимыхъ имъ цитатъ изъ отцовъ и такимъ по истинѣ удивительнымъ согласіемъ его со всѣми отцами и согласіемъ во всемъ. Но намъ не желательно было бы, чтобы читатели вдавались въ обманъ на этотъ счетъ. Согласіемъ-то этимъ нашъ авторъ заручается по слишкомъ уже патріархальному способу· онъ просто выдергиваетъ отдѣльныя мысли и мнѣнія отцовъ изъ разныхъ ихъ сочиненій, не заботясь о той связи, въ какой высказаны эти мысли, и о цѣльномъ міровоззрѣніи того или иного отца. Если бъ онъ сдѣлалъ это, то изъ этого поразительнаго множества цитатъ осталось бы очень и очень немного. Что Макарій не имѣлъ права цитировать изъ отцовъ, фактическое основаніе этого мы послѣ представимъ при изложеніи святоотеческаго ученія. А теперь относительно непригодности его метода замѣтимъ слѣдующее: 1) каждая мысль получаетъ свое настоящее значеніе и смыслъ, лишь когда намъ понятна связь ея съ другими и та связь, въ какой она тамъ и здѣсь высказана, словомъ каждая отдѣльная мысль человѣка намъ можетъ быть понятна, когда мы ясно представляемъ себѣ все его цѣльное міровоззрѣніе, 2) въ сочиненіяхъ отцовъ однѣ и тѣ же мысли высказываются въ разной формѣ: въ одномъ мѣстѣ полнѣе и яснѣе, въ другомъ менѣе ясно и полно, въ одномъ мѣстѣ берется одна ея сторона, въ другомъ—другая; въ разныхъ мѣстахъ иногда поэтому высказываются какъ будто разныя мысли· необходимо, слѣдов., дополнять ихъ одна другою. Примѣръ этого. *Св. Іустинъ Философъ* въ 66 гл. I Апол. о таинствѣ Евхаристіи говоритъ, какъ о превращеніи хлѣба и вина въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христову: „мы принимаемъ это (т. е.

ковнаго преданія и авторитета за отцами въ области христіанской науки, какой признается за ними въ католической и православной церквахъ. Для нихъ отцы—просто ученые богословы и христіанскіе писатели; въ отношеніи къ ученію ихъ можно прилагать поэтому только научно-литературную мѣрку, а не религіозную или церковную. Если приложить къ нимъ эту мѣрку, то и учено-богословскій авторитетъ ихъ окажется не очень важнымъ: вѣдь послѣ нихъ богословіе христіанское сдѣлало громадный прогрессъ; неудивительно, что они въ научномъ отношеніи стоятъ ниже современнаго научнаго уровня; поэтому протестантское нѣмецкое богословіе смотритъ на нихъ свысока. Что касается ученія объ искупленіи, то, правда, протестантская наука приняла нѣкоторые элементы изъ святоотеческаго; но между тѣмъ какъ въ послѣднемъ они не получили, по заявленіямъ протестантскихъ богослововъ, надлежащаго развитія и настоящей научной обработки, не успѣли еще выпукло и ясно выдѣлиться изъ массы побочныхъ, опутавшихъ ихъ и имъ противорѣчившихъ, представленій,—въ протестант-

---

хлѣбъ и вино не такъ, какъ обыкновенный хлѣбъ или обыкновенное питье.. " Но это есть—„плоть и кровь .. воплотившагося Іисуса" („Сочиненія Св. Іустина Философа и Мученика" перев. Преображенскаго. Москва 1864, стр. 107) Этой цитатой, конечно, можетъ воспользоваться православный богословъ. А въ другомъ мѣстѣ (265 стр. Апол. II гл 70) говоритъ объ Евхаристіи только какъ о Самимъ Христомъ установленномъ обычаѣ *въ воспоминаніе* Его страданій.... „Ясно, что въ этомъ пророчествѣ говорится о хлѣбѣ, который намъ повелѣлъ нашъ Христосъ творить съ благодареніемъ въ память крови Его" Этою цитатою можетъ удобно воспользоваться и протестантъ. Не нужно думать, что приведенные примѣры рѣдки: это бываетъ сплошь и рядомъ по той естественной причинѣ, что люди почти никогда не высказываютъ мысли своей сразу и въ одномъ мѣстѣ и потому часто въ одномъ мѣстѣ говорятъ одно, въ другомъ другое. Общій пріемъ у латинскихъ и „православныхъ" богослововъ въ данномъ случаѣ заключается въ томъ, что придается въ ученіи отцевъ объ искупленіи *юридическій* смыслъ тѣмъ мѣстамъ, которыя имѣютъ смыслъ *нравственный*. Эта манера схоластическихъ сотеріологовъ хорошо прослѣжена и обличена въ отзывѣ старокатолическаго богослова проф. *Е. Мишо* о книгѣ римско-католическаго богослова *о. І. Ривьера* „Догматъ искупленія. Опытъ историческаго изслѣдованія". (L' Abbé *J. Rivière.* Le dogme de la Rédemption. Essai d'etude historique Paris 1905 и Prof. Dr. *E. Michaud.* „Le dogme de la Rédemption d'après M. I. Rivière"—въ *Revue Internationale de Théologie* 1906, juillet—septembre, № 55, p.p. 435—461, особ 447—449)

скомъ богословіи они въ первый разъ явились во всемъ своемъ свѣтѣ, во всей широтѣ и полнотѣ научной обработки. И въ святоотеческихъ писаніяхъ высказывалась мысль о юридическомъ примиреніи съ Богомъ, но еще не рѣшительно и неясно; впрочемъ, съ теченіемъ времени она пріобрѣтала и въ ихъ писаніяхъ большую степень ясности и законченности, она развилась прогрессивно, такъ что на все ученіе объ искупленіи до временъ реформаціи можно смотрѣть какъ на непрерывное раскрытіе идеи о юридическомъ примиреніи. Поэтому уже ученіе средневѣковыхъ схоластиковъ (особенно Анзельма) стояло выше святоотеческаго; оно было естественнымъ, хотя еще очень незамѣтнымъ, какъ воображаютъ протестанты, переходомъ къ протестантскому ученію объ искупленіи. Полная истина сказана только протестантскою наукою, а у отцовъ только болѣе или менѣе ясные намеки на истину: «они», какъ выражается Томазіусъ, «стояли на порогѣ тайны» (Bd. III, 178); но войти въ святилище истины удалось только протестантамъ...

Итакъ, западные богословы воспользовались кое-какими элементами изъ святоотеческаго ученія для своего, они извлекли оттуда идею о юридическомъ примиреніи, высказывавшуюся и у отцовъ, но будто бы безсвязно. Но мы смѣемъ думать, напротивъ, что отцы въ цѣльности и связности своего міровоззрѣнія не уступаютъ гордящимся своею ученою «эрудиціею» протестантскимъ богословамъ, что ихъ воззрѣнія на спасеніе по существу имѣютъ мало родственнаго съ схоластическимъ и что потому западные богословы не могли у нихъ заимствовать даже какихъ нибудь «элементовъ». Протестанты, впрочемъ, не отрицаютъ существеннаго различія между ними и отцами въ воззрѣніи на искупленіе. Томазіусъ указываетъ на одинъ важный и существенный пунктъ разногласія съ ними. Какъ св. отцы, такъ и протестанты цѣль искупленія полагаютъ въ возстановленіи союза между Богомъ и человѣкомъ, въ примиреніи или возсоеди-

неніи Бога съ человѣкомъ. Но способъ возстановленія этого союза и сущность самого союза представляются здѣсь различно. Протестанты и католики тоже, какъ намъ извѣстно, указываютъ средство къ искупленію въ юридическомъ удовлетвореніи правдѣ Божіей и союзъ представляютъ себѣ юридически. Не такъ св. отцы. Они исходный пунктъ примиренія указываютъ въ Богочеловѣческомъ Лицѣ І. Христа: въ Немъ и съ Нимъ дано уже людямъ примиреніе съ Богомъ. «Принявъ въ Себя человѣческое естество, Сынъ Божій этимъ самымъ опять соединилъ отдѣльное, человѣчество привелъ въ единство съ Божествомъ; принявъ человѣческую природу, Онъ возстановилъ весь человѣческій родъ...; Своимъ воплощеніемъ Онъ обожествилъ человѣка (ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος); въ Его лицѣ, такимъ образомъ, исполнилось возсоединеніе Божества и человѣчества, новое твореніе; человѣчество уже заключено въ Немъ, чтобы отъ Него переходить на всѣхъ. Въ лицѣ Богочеловѣка заключено было уже въ принципѣ и все дѣло возсоединенія. Такъ учатъ большая часть отцовъ отъ Иринея до Іоанна Дамаскина» [1]). Въ подтвержденіе своей мысли Томазіусъ приводитъ нѣсколько цитатъ изъ отцовъ [2]). И такъ, въ самой уже богочеловѣческой личности Христа осуществляется примиреніе всего человѣчества и каждаго отдѣльнаго человѣка съ Богомъ, потому что Христосъ есть идеальный представитель, идеальный типъ человѣка, это—идеальное цѣлое

---

[1]) *Thomasius* Christi Person und Werk. B. III, s. p. p. 174, 175.

[2]) Изъ *св. Иринея* III. 22. „не отдѣльнаго человѣка Своимъ воплощеніемъ Онъ принялъ и освятилъ, но универсальнаго человѣка, человѣчество". Тамъ же: „quando Filius Dei incarnatus est et homo factus; longam hominum expositionem in Semet ipso recapitulavit (возглавилъ). По св. Иринею Онъ есть какъ-бы все человѣчество въ сокращеніи, „compendium generis humani".—Изъ *св. Иларія*: „Equimus, ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est, assumtione carnis unius membra universae carnis incoleret"; (de Trinit. II, 24). „Ut et filius hominis esset, filius Dei naturam in se universae carnis assumsit" на Пс. 51).—Изъ *Аѳанасія Великаго* Contra Ar. II, 70. „какъ человѣкъ, Онъ сдѣлался ἀπαρχὴ κτίσεως". Особенно рѣшительно принимаютъ универсальное значеніе личности Христовой *Григорій Богословъ* и *Григорій Нисскій*.

человѣчества, въ которомъ каждый отдѣльный заключается, какъ часть; Христосъ—Новый Глава человѣчества, Новый его Адамъ, и какъ плотской человѣкъ реально ведетъ свое происхожденіе отъ Адама, такъ духовный, т. е. христіанинъ,—отъ Христа. Если во Христѣ мы должны видѣть своего идеальнаго представителя, то отсюда вытекаетъ слѣдующій выводъ: все, сдѣланное Христомъ, принадлежитъ намъ; это сдѣлано Христомъ за насъ, но такъ, что въ Немъ и съ Нимъ какъ бы дѣйствовали мы сами; такова Его дѣятельность во время жизни, послушаніе, страданіе, смерть, воскресеніе, вознесеніе. «Такъ какъ Христосъ», значится у Томазіуса (175), «есть живое единство Божества и человѣчества, то и вся Его дѣятельность принадлежитъ послѣднему, она есть, нѣкоторымъ образомъ, его дѣятельность. его страданіе, его исторія, подобно какъ наша исторія есть Его». Томазіусъ дѣлаетъ слѣдующія цитаты изъ отцовъ. Изъ *Иринея* V, 16, 3: «Какъ въ первомъ Адамѣ мы оскорбили Бога, преступивъ Его заповѣдь, такъ во второмъ Адамѣ мы примирились послушаніемъ своимъ до смерти». Изъ *Оригена* на Пс. 21: «Боже мой, Боже мой! вскую оставилъ мя еси?»—Это изреченіе Господа выражаетъ наше страданіе; мы прежде были покинутые и презрѣнные, а теперь опять приняты и спасены страданіемъ Того, Кто выше страданій, когда Сей принялъ на Себя нашу немощь и грѣхъ». Изъ *Аѳанасія Великаго* C. Ar. I, 47: «Когда Онъ обмывался водами Іордана, въ Немъ и Имъ обмывались и мы» (и de incarn. 20). Особенно любятъ высказывать мысль эту *Григорій Богословъ* и *Григорій Нисскій*. Послѣдній въ Orat. cat. 16: «Какъ начало жизни отъ одного перешло на весь родъ, такъ и начало воскресенія отъ Одного на все человѣчество; Онъ соединилъ γενικοτέρῳ τρόπῳ духовное съ чувственнымъ, человѣческую природу съ Божественной». (Ср. с. 32). Or. XXX. 21: «Когда Онъ былъ оставленъ Отцомъ на крестѣ, то изображалъ тогда наше состояніе;

Онъ называется и есть человѣкъ, чтобы Собою освятить людей, сдѣлавшись какъ бы нѣкою закваскою для всей массы, и все осужденное избавить отъ осужденія, соединивъ Его съ Собою, сдѣлавшись всѣмъ, что въ насъ, за всѣхъ, исключая грѣха,—тѣломъ, душою, духомъ».—Orat XXX, 5: «Подобно тому какъ Онъ (Христосъ) меня ради названъ былъ *клятвою* (Гл. 3, 13), поелику Онъ разрѣшилъ мою клятву, и грѣхомъ (2 Кор. 5, 21), поелику Онъ грѣхъ міра уничтожилъ и вмѣсто *ветхаго* Адама сталъ Новый, такъ и *мое* непослушаніе Онъ дѣлаетъ *Своимъ*, какъ Глава цѣлаго тѣла». Это воззрѣніе на способъ примиренія человѣка съ Богомъ не нравится Томазіусу. На стр. 57 противъ него онъ направляетъ такое замѣчаніе: «если примиреніе на воплощеніе переносятъ такимъ образомъ, что уже самое воплощеніе получаетъ значеніе акта возсоединенія человѣчества съ Богомъ, какъ это часто дѣлаютъ греческіе отцы, то въ этомъ случаѣ или непозволеннымъ образомъ обобщаютъ специфическое понятіе καταλλαγή (примиреніе), или не замѣчаютъ специфическаго значенія факта страданія и смерти Господа, чрезъ которыя единственно дано примиреніе. Не Его воплощеніе, а Его кровь основала Новый Завѣтъ. Писаніе не останавливается на томъ только, что Христосъ есть... миръ нашъ (Еф. 2, 14), но оно тотчасъ показываетъ дальше, *какъ* онъ сдѣлалъ миръ, именно Своею крестною кровью, ср. Кл. 1, 10, 22». Конечно, св. Отцы крестной смерти даютъ центральное значеніе въ дѣлѣ спасенія, но способы, какими они объясняютъ ея значеніе и смыслъ, кажутся неудовлетворительными Томазіусу. Почему Богъ избралъ для спасенія людей средствомъ именно крестъ? «Отвѣтъ на это», по мнѣнію Томазіуса, «отцы находили частью въ Божественной мудрости, частью и главнымъ образомъ въ Божественной справедливости. Этимъ они стояли на порогѣ таинства. Но они примѣняли понятіе справедливости только въ объясненіе освобожденія отъ

діавола смертію Господа: Богу угодно было вмѣсто того, чтобы насильно отнять власть у лукаваго надъ человѣчествомъ, употребить противъ него путь справедливости (отнять власть на законномъ основаніи),—въ этой мысли они находили разрѣшеніе загадки, и доводили ее до крайности» (178). Это такъ называемая теорія выкупа отъ діавола, раздѣлявшаяся большинствомъ отцовъ, по которой выкупъ приносился не Богу, а діаволу; впрочемъ, у многихъ этотъ выкупъ или жертва діаволу имѣлъ въ то же время значеніе жертвы и Богу за грѣхъ, наказаніемъ или удовлетвореніе за грѣхъ. Какъ связывались эти двѣ идеи у отцовъ, увидимъ. По Томазіусу онѣ почти сливались и часто переходили одна въ другую. Вообще же «отцы рѣже примѣняли понятіе справедливости къ примиренію, къ непосредственному отношенію смерти Христовой къ Богу; да и справедливость—то они понимали не какъ мздовоздаяніе, судъ и наказаніе за грѣхъ въ строгомъ смыслѣ, а лишь какъ промыслительную дѣятельность Бога, Его начальственное управленіе міромъ (die Gerechtigkeit das Recht verwaltende), брали ее не въ отношеніи къ святости Божіей, а независимо отъ нея, какъ она проявляется во-внѣ,—и такимъ образомъ они не могли дать ей рѣшительное значеніе въ дѣлѣ примиренія» (179). Отцы, дѣйствительно, иначе, чѣмъ протестанты, понимали справедливость: они не отдѣляли ее отъ благости Божіей. Даже тѣ отцы, которые видѣли въ Крестной смерти прямое удовлетвореніе за грѣхъ (напр. Аѳанасій Великій), понимали въ данномъ случаѣ этотъ актъ справедливости иначе: они въ немъ видѣли главнымъ образомъ средство не къ примиренію Бога съ человѣкомъ, но къ освобожденію человѣка отъ смерти, діавола и т. п., которыя, какъ слѣдствіе грѣха, требовали уничтоженія, заглажденія грѣха, т. е. они брали понятіе справедливости не столько въ отношеніи къ гнѣву Божію, сколько въ отношеніи къ слѣдствіямъ грѣха. «Богъ положилъ наказаніе

за грѣхъ, и такъ какъ Онъ не можетъ быть не вѣренъ Своему слову, то Онъ потребовалъ отъ людей для ихъ спасенія наказанія, удовлетворенія за грѣхи». Вотъ въ какомъ видѣ принимается идея правосудности у отцовъ, даже не раздѣляющихъ теоріи выкупа отъ діавола. Любопытны предположенія Томазіуса, какими онъ хочетъ объяснить то обстоятельство, что въ ученіи отцовъ идея правосудности въ строгомъ смыслѣ, какъ самодовлѣющаго воздаянія, не получила полнаго развитія. 1) «Сперва нужно было полнѣе разработать христологію». 2) «Нужно было глубже раскрыть понятіе о сущности закона и сущности грѣха и вины, чтобы понять тайну примиренія». А этого въ отеческій періодъ еще не было сдѣлано (!). 3) Наконецъ, къ объясненію этого обстоятельства можетъ послужить и то соображеніе, что «въ переводѣ LXXII важное мѣсто Ис. 53, 9 не нашло себѣ соотвѣтствующаго выраженія» (179).

Томазіусъ также находитъ довольно прискорбнымъ то обстоятельство, что отцы не считали безусловно необходимыми, единственно возможными средствами спасенія людей, воплощеніе и смерть Христа. Это, конечно, естественный результатъ ихъ общаго воззрѣнія на спасеніе и понятій о Божественномъ Существѣ. Если бы они представляли себѣ Бога «огнемъ поядающимъ», то, разумѣется, удовлетвореніе было бы безусловною необходимостью; но, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, даже самые строгіе изъ отцовъ въ этомъ отношеніи далеко не такъ представляли себѣ дѣло, какъ западные богословы. Вотъ почему имъ можно было утверждать, что Богъ избралъ это именно средство потому только, что Ему такъ угодно было, но что Онъ могъ, если бы захотѣлъ, какъ Всемогущій, спасти людей какими-нибудь и иными, намъ неизвѣстными, способами.—*Св. Аѳанасій:* «Богъ, и совершенно не приходя въ міръ, могъ только сказать слово, и такимъ образомъ разрѣшить клятву. Но должно смотрѣть на то, что полезно людямъ, а не о томъ думать, что во-

обще возможно для Бога» (C. Ar. II). Въ другомъ мѣстѣ онъ же говоритъ, что, если бы не было въ человѣкѣ тлѣнія, т. е. смерти, то для удовлетворенія было бы почти достаточно покаянія, хотя при немъ не устранялись бы нѣкоторыя неудобства; во всякомъ случаѣ выражаетъ ту мысль, что въ смерти крестной не было безусловной необходимости. Это мѣсто такъ читается:... «Что надобно было сдѣлать Богу? Потребовать у людей покаянія въ преступленіи? Сіе можно бы признать достойнымъ Бога, разсуждая, что, какъ преступленіемъ люди впали въ тлѣніе, такъ покаяніемъ достигли бы опять нетлѣнія. Но покаяніемъ не соблюлась бы справедливость въ отношеніи къ Богу. Опять не былъ бы Онъ вѣрнымъ Себѣ, если бы смерть перестала обладать людьми. При томъ, покаяніе не выводитъ изъ естественнаго состоянія (состояніе грѣховности и тлѣнія), а прекращаетъ только грѣхи. Если бы прегрѣшеніе только было, а не послѣдовало за нимъ тлѣнія, то прекрасно было бы покаяніе». (*О воплощеніи* ч. I, стр. 89, тв—ій отцовъ XVII т. Москва 1851). Словомъ, этотъ отецъ хочетъ только сказать, что избранное средство есть лучшее и цѣлесообразнѣйшее изъ возможныхъ, но никакъ не единственное.—*Св. Григорій Богословъ:* «Для насъ сталъ Онъ (Сынъ Божій) человѣкомъ и принялъ зракъ раба, за наши беззаконія веденъ былъ на смерть. Такъ поступалъ Спаситель, Который, какъ Богъ, могъ спасти единымъ изволеніемъ. Но Онъ сдѣлалъ то, что для насъ важнѣе и наиболѣе насъ пристыжаетъ» (Тв. Св. Отцовъ II, 158 сл. 19).—*Бл. Августинъ:* «Для опроверженія тѣхъ, которые говорятъ: ужели у Бога не было другого способа къ избавленію людей отъ бѣдствій смертности, когда Онъ восхотѣлъ, чтобы Единородный Его Сынъ, совѣчный Ему Богъ, сталъ человѣкомъ, воспріявъ человѣческую душу и тѣло и, сдѣлавшись смертнымъ, вкусилъ смерть,—для опроверженія такихъ людей недостаточно только сказать, что способъ, которымъ благоволилъ Богъ спа-

сти насъ черезъ ходатая Бога и человѣковъ, человѣка Іисуса Христа, есть способъ хорошій и сообразный съ Божественнымъ достоинствомъ, но надобно показать, что были и другіе способы возможны для Бога, власти Коего все подчинено, а только не было и не могло быть другого способа болѣе пригоднаго (convenientiorem) для уврачеванія нашей немощи» (De Trinit. XIII, c. B.) Въ другомъ мѣстѣ: «Есть глупцы, которые говорятъ: развѣ не могла Мудрость Божія освободить людей иначе, если бы не приняла человѣка, не родилась отъ Дѣвы и не потерпѣла всего отъ грѣшниковъ?... Имъ скажемъ: все-конечно могла, но если бы сдѣлала иначе, то опять подобнымъ образомъ же не угодила бы вашей глупости». (De agon. christian. c. II).—*Бл. Θеодоритъ:* «Весьма легко было для Него и безъ воплощенія совершить спасеніе людей, и одною волею разрушить владычество смерти, и совершенно потребить источникъ смерти—нечестіе... Но Онъ восхотѣлъ показать не могущество Свое, но правду промышленія». (Conta Graec. Sermo IV).—*Св. Левъ:* «Праведно милосердіе Господа: ибо тогда, какъ для искупленія рода человѣческаго были у Него неизреченно-многія средства, Онъ избралъ преимущественно это средство» (De nativit. Sermo II ср. Srm. LXIII, c. I).—*Григорій Великій:* «Кто сотворилъ насъ изъ ничего, Тотъ могъ и безъ смерти Своей избавить насъ отъ страданія. Но чтобы показать, какъ велика добродѣтель состраданія, Онъ благоволилъ стать за насъ тѣмъ, чѣмъ не захотѣлъ быть намъ». (Moral. XX. c. 26).—*Св. Іоаннъ Дамаскинъ:* «Онъ сдѣлался человѣкомъ для того, чтобы побѣжденное побѣдило; Всемогущій могъ исторгнуть человѣка изъ-подъ власти мучителя и всемогущею Своею властью и силою; но тогда мучитель имѣлъ бы предлогъ жаловаться, что онъ побѣдилъ человѣка, но потерпѣлъ насиліе отъ Бога. Потому милосердый и человѣколюбивый Богъ, восхотѣвъ самого падшаго явить побѣдителемъ, дѣлается человѣкомъ,

дабы возстановить подобное подобнымъ». («Точн. излож. Прав. Вѣры». Кн. III, гл. 18).

Ученіе мужей апостольскихъ объ искупленіи.

Въ писаніяхъ мужей апостольскихъ говорится о значеніи крестной смерти кратко и въ общихъ выраженіяхъ, языкомъ новозавѣтныхъ писаній, или же никейскаго символа: «Христосъ умеръ за насъ, пролилъ свою кровь за насъ, чтобы насъ спасти» и т. п. Впрочемъ, и на основаніи этихъ данныхъ можно составить нѣчто цѣльное. Во всѣхъ писаніяхъ мужей апостольскихъ главная цѣль спасенія представляется въ возсозданіи, возобновленіи человѣка какъ по тѣлу, такъ по душѣ, а средоточіе спасенія указывается во Крестѣ, которымъ не только дано прощеніе грѣховъ, но въ которомъ заключается возрождающая и обновляющая сила. Во внутреннемъ перерожденіи и обновленіи человѣка состоитъ его оправданіе предъ Богомъ.

Ап. Варнава, въ частности, цѣль пришествія Христова указываетъ въ уничтоженіи смерти, въ обновленіи ветхаго, созданіи новаго человѣчества, средство къ обновленію—прощеніе грѣховъ, а прощеніе грѣховъ—плодъ смерти Христовой. Такъ все у него вытекаетъ изъ одной идеи спасенія, какъ новаго творенія. Почему Сынъ Божій явился къ намъ во плоти, на это ап. Варнава находитъ слѣдующія основанія: а) «Если бы Онъ не явился во плоти, то какъ тогда люди не умирая могли бы выносить Его видъ, если ужъ при взглядѣ на солнце, которое только дѣло рукъ Его, лучи его становятся для нихъ невыносимыми?» (с. 5). Значитъ Богъ во Христѣ сдѣлался намъ доступнѣе, ближе. б) «Далѣе Сынъ Божій явился во плоти затѣмъ, чтобы исполнить мѣру грѣховъ тѣхъ, которые гнали Его пророковъ» (с. 5). в) Для уничтоженія смерти, грѣха и заключенія новаго союза между Богомъ и человѣкомъ: «Такъ-какъ Онъ (Христосъ) долженъ былъ явиться во плоти съ

тѣмъ, чтобы уничтожить смерть и показать воскресеніе мертвыхъ, то Онъ подчинился страданіямъ, чтобы исполнить данное отцамъ обѣтованіе и Себѣ Самому приготовить новый народъ и дать во время Своей жизни на землѣ доказательство того, что Онъ, совершивъ воскресеніе, Самъ будетъ Судіею» (с. 5 и с. 3). «Онъ явился для заключенія новаго завѣта, состоящаго въ томъ, что Своимъ явленіемъ Онъ освободилъ наши сердца, поглощенныя смертью и преданныя неправдѣ заблужденія, изъ мрака и словомъ Своимъ поставилъ завѣтъ между нами» (с. 14). Главная спасающая сила принадлежитъ, такимъ образомъ, кресту, который былъ разными способами прообразованъ въ Ветхомъ Завѣтѣ (с 9). «Потому Онъ (Господь) вознамѣрился отдать плоть Свою на смерть, чтобы чрезъ прощеніе грѣховъ мы сдѣлались святыми т. е. чрезъ окропленіе Его кровію» (с. 5). «Такъ люби же Того, Кто тебя возсоздалъ, благоговѣйно чти Того, Кто тебя искупилъ» (с. 19). «Если Сынъ Божій, Который есть Господь, и который будетъ судить живыхъ и мертвыхъ, пострадалъ, чтобы Его раны насъ оживили, то будемъ вѣрить, что Сынъ Божій не могъ иначе страдать, какъ только ради насъ» (с. 7). Христосъ «обновилъ насъ отпущеніемъ грѣховъ, сдѣлалъ изъ насъ нѣкоторое изображеніе, такъ что мы имѣемъ душу младенцевъ, какъ если бы Онъ насъ вновь образовалъ» (с. 6). «Онъ второе твореніе исполнилъ надъ нами въ послѣднее время (δευτέραν πλάσιν, с. 6).»

Св. Климентъ Римскій. «Христосъ есть Первосвященникъ нашихъ жертвенныхъ даровъ, Покровитель и Защитникъ нашей слабости. Чрезъ Него мы безбоязненно взираемъ на высоту небесную; въ Немъ мы видимъ чистѣйшій и славнѣйшій ликъ Божій; Имъ открыты очи нашего сердца; чрезъ Него расцвѣла наша неразумная душа и просвѣтлѣла; чрезъ Него-то захотѣлъ Богъ дать намъ отвѣдать безсмертнаго знанія« (с. 36). «По любви, которую онъ къ намъ возъимѣлъ, Іисусъ Христосъ отдалъ, по волѣ Бога,

Свою кровь за насъ и Свою плоть за нашу плоть и Свою душу за нашу душу» (с. 49). «Будемъ чтить Господа Іисуса Христа, кровь котораго отдана за насъ» (с. 21). *Спасеніемъ мы не себѣ обязаны, а Богу; оно дается намъ безусловно, только возможность получить это спасеніе заключается въ вѣрѣ и притомъ живой вѣрѣ въ І. Христа.* «Всѣ эти»—ветхозавѣтные праведники— «прославлены и возвеличены не сами собою или своими дѣлами и праведными дѣйствіями, которыя они совершали, но волею Его (Бога). Такъ и мы, призванные по волѣ Его во Христѣ Іисусѣ, оправдываемся не сами собою, не своею мудростію или знаніемъ или благочестіемъ или дѣлами, которыя мы совершаемъ въ чистотѣ сердца, но вѣрою, чрезъ которую Всемогущій Богъ отъ начала оправдывалъ всѣхъ» (с. 32). «Что же намъ дѣлать, братья? Оставить ли намъ добрыя дѣла и отказаться ли отъ любви? Не дай Богъ, чтобы у насъ это было! Будемъ, напротивъ, стремиться съ усердіемъ и радостью совершать всякое доброе дѣло... Будемъ помнить, что добрыми дѣлами украшались всѣ праведные, что Самъ Господь украшался дѣлами и радовался о нихъ. Посему будемъ имѣть предъ глазами этотъ образецъ, поступать по Его волѣ и по силѣ возможности со всѣмъ усердіемъ совершать дѣла правды» (с. 33).

Св. Игнатій Богоносецъ учитъ полнѣе другихъ о спасеніи. Всю спасительную дѣятельность І. Христа онъ называетъ именами: «евангеліе» и «христіанство». Цѣль или сущность спасенія онъ выражаетъ слѣдующимъ образомъ: *„Во Христѣ Богъ явился какъ человѣкъ для возобновленія вѣчной жизни въ немъ“* (Ad Ephes. с. 19) или, такъ какъ возстановленіе жизни въ человѣкѣ могло быть достигнуто лишь соединеніемъ съ Богомъ,—Христосъ сдѣлался человѣкомъ для возсоединенія человѣчества съ Богомъ (Ad. Trall. с. 11; Magn. с. 10; Philad. с. 9). Три момента, способствующіе этой цѣли и имѣющіе значеніе всемірно-исто-

рическихъ фактовъ, отмѣчаетъ Св. Игнатій въ жизни и дѣятельности Христа. 1) Рожденіе отъ Дѣвы или воплощеніе. Это было историческимъ началомъ искупительной дѣятельности. 2) Страданіе и смерть. 3) Воскресеніе. Въ послѣднихъ двухъ моментахъ завершилось спасеніе, а Крестъ составляетъ центръ спасенія. Прежде всего, на крестѣ уничтоженъ нашъ грѣхъ: «Онъ (Христосъ) предалъ Самого Себя за насъ какъ жертвенный даръ и жертву заколенія» (Ad Ephes. c. 1). «Онъ все ради насъ выстрадалъ, чтобы насъ спасти и сдѣлать счастливыми» (Ad. Smyrn. c. II). Затѣмъ въ силу этого, а также и другихъ неуказываемыхъ авторомъ причинъ, Крестъ заключаетъ въ себѣ цѣлящую и возрождающую силу. Это—новое древо жизни. Пролитая Христомъ кровь есть всеисцѣляющая и живительная кровь Бога, *„напитокъ Божественный“* (Ad Ephes. c. 1. 5; Rom. c. 6. 7). «Чрезъ Крестъ Онъ (Христосъ) въ своихъ страданіяхъ зоветъ насъ къ Себѣ, такъ какъ мы Его члены; Онъ—Глава, которая безъ членовъ не можетъ быть» (Ad Trall. c. 11). «Отъ этого плода (Христа на крестѣ), отъ Его страданія, которое нужно цѣнить, какъ Божественное страданіе мы происходимъ» (Ad Smyrn. c. 1; Trall. c. 11). «Во Христѣ, вѣруемъ, воскреситъ Отецъ и насъ, вѣрующихъ во Христа, въ которомъ мы имѣемъ истинную жизнь, что бы сдѣлать насъ Ему подобными» (Ad. Trall. c. 9). Только вѣрующему во Христа возможно спастись: «Никто не обманывайся! Даже... ангелы подпадутъ суду, если они не увѣруютъ въ кровь I. Христа» (Ad. Smyrn. c. 6). Вѣрою только во Христа спаслись и пророки: «Просвѣщенные Его благодатію, они вѣровали въ Іисуса Христа, въ Которомъ открылся Единый истинный Богъ, и так. образомъ сдѣлались по духу Его учениками, предвозвѣстили Его пришествіе и ожидали Его какъ Своего Учителя, за эту вѣру и гоненія терпѣли; соединенные со Христомъ вѣрою въ Него, они пріобрѣли въ Немъ спасеніе, сдѣлались святыми, до-

стойными нашей любви и удивленія, получили отъ Христа свидѣтельство, что они ему принадлежатъ, когда Онъ явившись къ нимъ, пробудилъ ихъ изъ мертвыхъ, и они были сопричислены къ евангелію общей надежды». (Ad Magn. c. 8 и c. 9). Сущность оправданія заключается въ томъ нравственномъ и совершенномъ обновленіи духовнаго существа человѣка, которое мы достигаемъ во Христѣ, ибо «чрезъ Него и Его смерть явилась въ насъ жизнь» (Ad Magn. c. 9) и Христосъ сталъ нашею истинною, какъ бы не отдѣлимою отъ нашей жизни, жизнію (Ad Ehpes. c. 1 и 15; Trall c. 2 и 9 etc.). А жизнь эта—въ вѣрѣ живой и дѣятельной и любви, которыя суть пути наши къ небу и Богу (Ad Ephes. c. 14 и c. 9, также Rom. c. 3).—Вѣрующій носитъ «въ любви образъ Отца чрезъ Іисуса Христа въ себѣ», онъ—Богоносецъ, потому что все, что онъ дѣлаетъ, дѣлается имъ во Христѣ Іисусѣ (Ad Magn. c. 5; Trall. c. 9; Ephes. c. 8). Христіанинъ дѣлаетъ все во Христѣ, потому что онъ есть жилище Христа (Ad Ephes. c. 15; Ad Polyk. c. 8; Ad. Ephes. c. 9). Въ комъ этого нѣтъ, тотъ не христіанинъ и не спасенъ.

Объ условіяхъ оправданія въ юридическомъ смыслѣ ни у одного изъ разсмотрѣнныхъ авторовъ-ни слова. И не нужно было-бы: спасающее дѣло Христа они не отрываютъ отъ живой органической связи съ человѣкомъ, переносятъ его, такъ сказать, въ душу человѣка; поэтому-то у нихъ возможно было понимать крестъ какъ живую возрождающую и исцѣляющую человѣка силу, а не только какъ актъ формально-юридическій. *Такъ и у всѣхъ отцовъ...*

Посланіе къ Діогнету

принадлежитъ къ древнѣйшимъ и прекраснѣйшимъ памятникамъ христіанской письменности. Нѣкоторые считаютъ авторомъ его апостольскаго ученика Св. Климента Римскаго, большинство—Св Іустина Философа (II в.), что многими основательно опровергается. Во всякомъ случаѣ оно никакъ

не могло появиться позже III в. послѣ гоненій и послѣ оффиціальнаго провозглашенія им. Константиномъ христіанской религіи господствующею. Послѣ гоненій въ періодъ упадка и охлажденія христіанскаго энтузіазма такъ уже не могли писать и не писали такъ, какъ написано это посланіе, полное горячаго одушевленія, соединеннаго съ величайшею простотою слова, свойственною только самымъ раннимъ произведеніямъ христіанской письменности, такъ что можно и не считать слишкомъ преувеличенною мысль Эвальда, что это посланіе могло бы быть приписано самому Апостолу Павлу (Geschichte des Israil. Volk 2 Aufl. VII, 149).

Посланіе содержитъ въ себѣ 12 главъ. Описавъ сперва въ мрачныхъ краскахъ то религіозно-нравственное состояніе, въ которомъ находятся язычники съ ихъ предразсудками и суевѣріями и іудеи съ ихъ мертвящею обрядностью (1—4 гл.), авторъ противополагаетъ этому мрачному и неутѣшительному состоянію людей то, полное жизни и свѣта, состояніе, въ какомъ находятся христіане, живущіе въ мірѣ—что душа въ тѣлѣ (5—6 гл.). Та жизнь и тотъ свѣтъ, какіе имѣютъ у себя христіане, не отъ нихъ самихъ, не сами они нашли ихъ: ихъ жизнь, ихъ знаніе—съ неба, отъ Бога. Хотя ихъ жизнь и знаніе не отъ нихъ самихъ, но онѣ не внѣшнимъ образомъ приняты ими, но насаждены внутри ихъ: «въ сердцахъ ихъ напечатлѣлъ» Богъ «истину и вселилъ святое и непостижимое Слово Свое», т. е. Сына Своего, «Самого художника и создателя всего, Которымъ Онъ сотворилъ небеса, Которымъ заключилъ море въ своихъ предѣлахъ, Котораго тайны вѣрно сохраняютъ всѣ небесныя тѣла, отъ Котораго солнце получило опредѣленныя мѣры дневныхъ теченій своихъ, повелѣнію Котораго повинуется луна, освѣщая ночью, Которому повинуются звѣзды, слѣдуя теченію луны, Которымъ все устроено, распредѣлено, и Которому все покорено: небеса и все, что на небесахъ, земля и все, что на землѣ, море и все, что въ морѣ, огонь,

воздухъ, бездна, все, что въ высотѣ и въ глубинѣ и въ срединѣ» [1]). Вотъ Кто сталъ для людей внутреннимъ источникомъ жизни и свѣта, поселившись въ сердцахъ ихъ, вотъ Кто возродилъ людей къ новой жизни! Но почему не скоро приходилъ къ людямъ Богъ? не забылъ-ли Онъ ихъ, когда они находились въ жалкомъ и бѣдственномъ положеніи? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ авторъ предостерегаетъ читателя отъ той ложной мысли, что будто бы Богъ могъ позабыть людей или гнѣваться на нихъ, и что Онъ только теперь, съ пришествіемъ Сына, пересталъ гнѣваться на людей и вспомнилъ ихъ; показываетъ, что возсоединеніе или примиреніе людей съ Богомъ, послѣдовавшее съ пришествіемъ Сына Божія, совсѣмъ нельзя представлять себѣ въ видѣ такого примиренія, какое бываетъ между людьми, когда они ненавидятъ другъ друга, а потомъ уже мирятся,— не такъ, чтобы Богъ до пришествія Логоса ненавидѣлъ людей. О, нѣтъ! Если только чрезъ Христа намъ стала извѣстна любовь Божія, то неправильно было бы думать, чтобы этой любви когда-нибудь у Бога не было; какимъ знаемъ мы Бога въ Логосѣ—«Онъ таковъ всегда былъ, есть и будетъ, милостивъ, благъ, незлобивъ и истиненъ, и Онъ одинъ только благъ» (гл. 8). Если бы Богъ гнѣвался на насъ, то развѣ такъ Онъ явился бы намъ, развѣ сдѣлалъ бы для насъ то, что Имъ сдѣлано? А что Онъ сдѣлалъ? «Онъ не послалъ къ людямъ, какъ могъ бы кто предположить, кого-либо изъ слугъ Своихъ, или Ангела, или князя—правящаго земнымъ или того, кому ввѣрено управленіе небеснымъ,—нѣтъ: Самого Художника и Создателя всего... Которымъ все устроено... и Которому все покорено... Вотъ Кого послалъ Онъ къ людямъ. Ужели для того— подумаетъ кто-нибудь,—чтобы показать имъ Свою власть, привесть ихъ въ страхъ и ужасъ? Никакъ, но Онъ послалъ

[1]) „Сочиненія Св Іустина Философа“ П Преображенскаго. Москва 1864, стр 20 гл. 7.

Его съ благостію и кротостію, Онъ послалъ какъ Царь, посылающій сына, послалъ какъ Бога, послалъ къ человѣкамъ, послалъ какъ спасающій, какъ убѣждающій, а не принуждающій, ибо Богу не свойственно принужденіе; послалъ какъ призывающій, а не преслѣдующій, послалъ какъ любящій, а не судящій» (гл. 7). Нѣтъ, и изъ одного этого видно, что Богъ любилъ насъ и до Своего видимаго явленія къ намъ во Христѣ; но причиною Его замедленія было особенное намѣреніе о насъ, требовавшее времени для своего осуществленія, и сдѣлавшееся намъ извѣстнымъ лишь тогда, когда осуществилось, а до того времени никому Богъ не повѣдалъ его, кромѣ Своего Сына. «Онъ принялъ великое и неизреченное намѣреніе, которое сообщилъ одному Сыну Своему. Доколѣ Онъ держалъ и сохранялъ въ тайнѣ совѣтъ Свой (премудрый), казалось, что Онъ оставилъ насъ и не имѣлъ о насъ попеченія. Но послѣ того, какъ Онъ открылъ черезъ Возлюбленнаго Сына Своего и объявилъ то, что было отъ вѣка уготовано,—даровалъ намъ вмѣстѣ все: и быть участниками Его благодѣяній, и видѣть Его, и дѣйствовать. Кто когда-либо изъ насъ ожидалъ этого? И такъ, все это Онъ Самъ вѣдалъ вмѣстѣ съ Сыномъ по Своему домостроительству» (гл. 8). Онъ не могъ оставаться равнодушнымъ къ жалкому состоянію людей, не могъ равнодушно смотрѣть на ихъ гибель, грѣхи, и услаждаться грѣхами: «Онъ только терпѣлъ это» и выжидалъ времени, когда можно было осуществить предвѣчный планъ. Въ чемъ состоялъ этотъ планъ? почему Богъ медлилъ? Онъ хотѣлъ предоставить человѣка своимъ силамъ и сдѣлалъ дѣйствительно такъ, какъ-бы оступилъ отъ человѣка, чтобы человѣкъ позналъ безсиліе свое и пожелалъ Его помощи; Богъ ждалъ этого момента, ждалъ, когда во всей силѣ и полнотѣ обнаружатся слабость и безсиліе человѣка, когда исполнится мѣра грѣховъ его. И вотъ наступилъ этотъ моментъ: палъ человѣкъ паденіемъ самымъ низкимъ и пере-

полнилась мѣра его неправды; и самому человѣку до послѣдней степени стало ясно, какъ онъ дуренъ и недостоинъ того, чтобы жить; стало ясно, что онъ ничего больше не стоитъ, какъ самаго строгаго возмездія, наказанія и смерти. И вотъ, когда человѣкъ ожидалъ себѣ казни одной, всеконечнаго истребленія, является къ нему Богъ, и что же дѣлаетъ съ человѣкомъ? Божественная любовь выше всякаго разумѣнія человѣческаго: вмѣсто того, чтобы предать насъ справедливой карѣ правосудія за грѣхъ и зло, Онъ Самъ понесъ на Себѣ наше зло и принялъ на Себя грѣхи наши, открывъ въ этомъ благость и силу «по безпредѣльному человѣколюбію и по единой любви Своей... Онъ не возненавидѣлъ насъ, не отвергъ, не вспомнилъ нашего зла, но съ долготерпѣніемъ снесъ его и Самъ принялъ на Себя грѣхи наши. Онъ предалъ Сына Своего въ искупленіе за насъ, Святого за беззаконныхъ, Невиннаго за виновныхъ, Праведнаго за неправедныхъ, Нетлѣннаго за тлѣнныхъ, Безсмертнаго за смертныхъ. Ибо что другое могло прикрыть грѣхи наши, какъ не Его праведность? Чрезъ кого мы, беззаконные и нечестивые, могли оправдаться, кромѣ Сына Божія?» (гл. 9). Далѣе: «О, сладостное измѣненіе! О, непостижимое строительство! О, неожиданныя благодѣянія! Беззаконія многихъ покрываются однимъ Праведникомъ, и праведность Одного оправдываетъ многихъ беззаконниковъ» (ibid.). Въ такомъ свѣтѣ является у автора Крестная смерть Христа; онъ не говоритъ, что удовлетвореніе правдѣ крестною смертію нужно было для примиренія съ Богомъ: потребность удовлетворенія правдѣ онъ беретъ просто какъ нравственный постулятъ, какъ нѣчто такое, несомнѣнность и необходимость чего напередъ уже даны въ нашемъ сердцѣ, о чемъ и говорить было бы лишне. Авторъ прямо указываетъ цѣль такого средства, избраннаго Богомъ для нашего спасенія, и никакъ не въ юридическомъ примиреніи Бога съ людьми, а въ другомъ. Цѣль эта заключалась въ томъ,

чтобы произвести радикальный переворотъ въ духовномъ существѣ человѣка. въ его отношеніяхъ къ Богу, возбудить въ немъ отвѣтную любовь къ Богу или вѣру въ Него (по автору это не раздѣляется): «обнаруживъ прежде безсиліе нашего естества къ полученію жизни, а нынѣ явивъ намъ Спасителя, могущаго спасти и то, что не могло спастись,—тѣмъ и другимъ Богъ хотѣлъ расположить насъ къ тому, чтобы мы вѣровали въ Его благость, почитали Его Питателемъ, Отцемъ, Учителемъ, Наставникомъ, Врачемъ, Мудростію, Свѣтомъ, Честію, Славою, Жизнію, не заботясь объ одеждѣ и пищѣ» (гл. 9). Явленіе Спасителя должно было, такимъ образомъ, открыть людямъ Бога «каковъ Онъ есть». т. е. какъ Любовь, и возбудить въ людяхъ горячую любовь къ Нему, и вѣру въ Него; самая же вѣра эта должна была стать для человѣка новымъ источникомъ и началомъ жизни, блаженства, возрожденія и всецѣлаго нравственнаго и умственнаго просвѣтленія. Вѣрѣ или любви только принадлежитъ всецѣло возрожденіе человѣка. Лишь только является въ человѣкѣ любовь, съ нею является для него и все: познаніе Бога, разумѣніе всего его окружающаго и самого себя, жизнь и блаженство. Христосъ и приходилъ къ намъ для того, чтобы полнотою Своей любви пробудить въ людяхъ любовь и чрезъ это открыть имъ Бога, ибо Богъ открывается только любви, и познаніе Его стало только возможно съ пришествіемъ Христа, потому что, строго говоря, только съ пришествіемъ Христа люди воскресли для любви или вѣры. «Кто изъ людей зналъ, что такое Богъ, прежде пришествія Его Самого? Или ты одобришь пустыя и вздорныя изрѣченія тѣхъ мнимо достовѣрныхъ философовъ, изъ которыхъ одни называли Богомъ огонь,—что захотятъ они, то и называютъ Богомъ,—другіе—воду, иные—другое что-нибудь изъ стихій, сотворенныхъ Богомъ? Но если какое-либо изъ этихъ мнѣній достойно одобренія, то и всякая другая изъ сотворенныхъ вещей подобнымъ обра-

зомъ могла бы назваться Богомъ Но все это есть ложь и обольщеніе обманщиковъ; изъ людей никто и не видѣлъ и не показалъ Бога; Онъ Самъ Себя явилъ. *Онъ явилъ Себя черезъ вѣру, которой одной даровано видѣть Бога*" (гл. 8). «Если и ты пожелаешь этой вѣры, то получишь тотчасъ познаніе объ Отцѣ» (гл 10). Богъ есть безконечная любовь, такимъ Онъ откроется тебѣ и это откровеніе станетъ для тебя исходнымъ пунктомъ и источникомъ жизни: «Богъ возлюбилъ человѣковъ, для которыхъ Онъ сотворилъ міръ, которымъ покорилъ все на землѣ, далъ имъ умъ и разумѣніе; имъ только одимъ позволилъ обращать взоръ къ Себѣ, ихъ создалъ по собственному Своему образу, къ нимъ послалъ Единороднаго Сына Своего, имъ обѣщалъ царство небесное и даетъ возлюбившимъ Его. О, какой радости исполнишься ты, когда познаешь Отца? Какъ ты возлюбишь Того, кто столько напередъ возлюбилъ тебя? Когда же возлюбишь, то сдѣлаешься подражателемъ Его благости» (гл. 10). Для любви все возможно; въ ней только дана возможность нашего уподобленія совершеннѣйшему Богу: любовь человѣка незамѣтно для него самого всегда роднитъ его съ тѣмъ, кого онъ любитъ,—она родитъ въ немъ такія силы, какихъ безъ нея у него не было бы, для нея нѣтъ препятствій и колебаній, ею облегчается всякій трудъ. «Не удивляйся, что человѣкъ можетъ быть подражателемъ Божіимъ. Можетъ, если Онъ захочетъ» (гл. 10). А подражать Богу можно только возгрѣвая въ себѣ любовь къ людямъ, потому что Богъ есть любовь и только любящій достоинъ Бога, въ любви—совершенство человѣка, здѣсь его достоинство и блаженство. «Ибо не въ томъ состоитъ блаженство, чтобы имѣть власть надъ другими, или быть сильнѣе слабѣйшихъ, или быть богатымъ и притѣснять низшихъ,—такимъ образомъ никто не можетъ подражать Богу; это недостойно Его величія. Но тотъ, кто принимаетъ на себя бремя ближнихъ, кто, имѣя въ чемъ

либо превосходство, благодѣтельствуетъ другому низшему себя, кто полученные имъ отъ Бога дары раздаетъ нуждающимся и дѣлается *такъ сказать* Богомъ для получающихъ отъ руки Его,—тотъ есть подражатель Богу» (гл. 10). Эта жизнь любящая родитъ въ тебѣ знаніе, просвѣтлѣетъ умъ твой, тебѣ станетъ все понятно и откроется умственнымъ взорамъ твоимъ то, что прежде ты и не замѣчалъ или что смутно сознавалъ; тогда все уразумѣешь. «Тогда ты, находясь на землѣ, увидишь, что есть Богъ живущій на небесахъ, тогда начнешь повѣдать тайны Божіи; тогда возлюбишь ты и подивишься тѣмъ, которые терпятъ мученія за то, что не хотятъ отречься отъ Бога; тогда ты познаешь обольщеніе и заблужденіе міра, когда на самомъ дѣлѣ научишься жить на небѣ, когда будешь презирать здѣшнюю мнимую смерть и бояться смерти дѣйствительной, уготовляемой для имѣющихъ быть осужденными на вѣчный огонь, который будетъ навсегда мучить ввержениыхъ въ него. Тогда ты удивишься тѣмъ, которые за правду терпятъ огонь временный и почтешь ихъ блаженными» (гл. 10). Причина такого просвѣтленія заключается въ томъ, что знаніе или разумѣніе неотдѣлимо отъ жизни и безъ нея невозможно; символомъ этого были древо жизни и древо знанія въ раю, посаженныя *рядомъ*. Это значило, что Богъ не запрещалъ знанія, но требовалъ, чтобы желающіе знанія были людьми доброй жизни, т. е. жили по заповѣдямъ Божіимъ. Не желаніе знанія само по себѣ было виною или грѣхомъ въ первыхъ людяхъ, но желаніе имѣть это знаніе безъ доброй жизни, безъ Бога, получить это знаніе не по силѣ исполненія заповѣдей Божіихъ, а напротивъ—преслушаніемъ ихъ. Преслушаніе ихъ было только грѣхомъ... «Не древо познанія губитъ, а преслушаніе... Ни жизнь безъ познанія, ни познаніе безъ жизни истинной, не прочно. Поэтому-то то и другое дерево было насаждено другъ подлѣ друга. Апостолъ усмотрѣлъ силу этого соединенія и потому

укоряетъ вѣдѣніе, обращаемое въ жизнь безъ истинной заповѣди, говоря: «разумъ кичитъ, любовь назидаетъ» [1]). «Кто думаетъ знать что либо безъ истиннаго вѣдѣнія, не засвидѣтельствованнаго жизнью, тотъ ничего не знаетъ, тотъ обольщается знаніемъ, потому что не возлюбилъ жизни. Но кто получилъ вѣдѣніе со страхомъ и ищетъ жизни, тотъ съ надеждою насаждаетъ, ожидая плода. Да будетъ вѣдѣніе сердцемъ твоимъ; жизнію же истинное слово, тобою пріемлемое» (гл. 12).

Томазіусъ видитъ въ посланіи къ Діогнету доказательство той своей мысли, что зародыши или элементы юридическихъ понятій объ искупленіи и протестантскаго ученія существуютъ уже въ древнѣйшихъ произведеніяхъ христіанской письменности; въ подтвержденіе приводится IX гл., гдѣ, какъ извѣстно, говорится о крестной смерти Христа, подъятой за насъ. Теперь читатели могутъ судить, насколько справедливо и для истины выгодно вырывать цитаты безъ связи съ цѣлымъ. Самое важное и болѣе всѣхъ проливающее свѣта на понятія автора о крестной смерти—то мѣсто, гдѣ говорится о цѣли ея, у Томазіуса передается неточно. Въ подлинникѣ читаемъ: «И такъ, обнаруживъ прежде безсиліе нашего естества къ полученію жизни, а нынѣ, явивъ намъ Спасителя, могущаго спасти и то, что не могло спастись,—тѣмъ и другимъ Богъ хотѣлъ насъ расположить къ тому, чтобы мы вѣровали въ Его благость» etc. У Томазіуса: «Въ Немъ показалъ намъ Богъ Спасителя, который можетъ спасти и безвозвратно погибшее, изобличивъ въ насъ въ предшествующее время слабости нашей природы» (стр. 172). Мысль измѣнена, а основаній къ этому нѣтъ: разночтеній для этого мѣста нѣтъ въ посланіи [2]).

---

[1]) 1 Кор VIII, 1.

[2]) Подл. греческій текстъ читается одинаково во всѣхъ изданіяхъ, какъ: *Migne.* Curs. patrol. compt. t. I. col. 1181, 1182;—*Joh Otto* Epistola ad Diognetum Justini, Lipsiae MDCCCLII. p. 74—75; Dr. *W. A. Hollenberg'a* „Der Brief an Diognet" Berlin

Прекрасно понялъ автора посланія къ Діогнету *Неандеръ,* изложивъ его ученіе объ искупленіи коротко и ясно до художественности. Вотъ оно въ его изложеніи: «Между восточными отцами замѣчательно излагаетъ ученіе объ искупленіи авторъ посл. къ Діогнету, который жилъ раньше Іустина. Въ раскрытіи понятія объ искупленіи или примиреніи онъ оберегается отъ мысли, что это примиреніе можно представлять себѣ на подобіе примиренія двухъ человѣкъ, какъ будто бы Богъ прежде ненавидѣлъ человѣка; Богъ всегда былъ благъ, милостивъ и безъ гнѣва, но Онъ принялъ неизреченное намѣреніе, сообщивъ его только Сыну. Пока Сынъ не открылъ этого намѣренія, казалось, Богъ забылъ людей; но это случилось не по пренебреженію, а чтобы убѣдить, что своими силами они не могутъ спастись. Когда объявилась слабость ихъ, Богъ открылъ благодать Свою: Онъ Самъ принялъ на Себя грѣхъ нашъ, вмѣсто того, чтобы наказать виновныхъ; Онъ отдалъ Сына за людей для ихъ искупленія. Грѣху человѣка авторъ противопоставляетъ совершенную праведность Христа; объятые Его любовью, должны были и Его любить тѣ, которыхъ Онъ прежде возлюбилъ» [1]).

Св. Іустинъ Философъ (103—166).

У св. Іустина мы не находимъ полнаго и цѣлостнаго ученія о спасеніи. Это—не потому, что у него нѣтъ отдѣльнаго, спеціальнаго трактата о нашемъ предметѣ, но отъ другихъ причинъ, между прочимъ оттого, что всѣ его сочиненія апологетико-полемическія, изъ которыхъ одно направлено противъ іудеевъ («Разговоръ съ іудеемъ Трифономъ»), а остальныя противъ язычниковъ (двѣ апологіи: «Рѣчь къ эллинамъ», «Увѣщаніе къ эллинамъ» и трактатъ

1853. p. 17 sq. *Hefele.* Patrum apostolicorum opera. Textum ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit annotationibusque illustravit, prolegomena et indicem addidit etc. Ed. 2-a Tubengae MDCCCLII, p. 143.

[1]) Dr. *A. Neander's* „Christliche Dogmengeschichte" Berlin 1857. B. I. 224—225.

«О воскресеніи мертвыхъ»). Изъ этого характера сочиненій естественно слѣдуетъ, что Іустинъ не могъ обстоятельно высказывать свои положительныя христіанскія воззрѣнія, а высказывалъ ихъ лишь по мѣрѣ надобности, отчасти и отрывочно. Однако, хотя съ трудомъ, можно возстановить на основаніи сочиненій Іустина въ нѣкоторой цѣльности его сотеріологическое воззрѣніе. Іустинъ представилъ первый опытъ теоріи выкупа отъ діавола и такимъ образомъ первый взглянулъ на спасеніе, данное во Христѣ, какъ на освобожденіе отъ діавола, хотя теорія его представляется въ далеко неразвитомъ видѣ, въ чемъ мы согласны съ Томазіусомъ [1]).

Логосъ, Сынъ Божій, и до Своего воплощенія обиталъ въ мірѣ, но тогда какъ въ воплощеніи Онъ видимо явилъ Себя міру и во всей Своей полнотѣ, до воплощенія Онъ обиталъ въ мірѣ, такъ сказать, частями, разсѣялся и раздѣлился лучами Своими въ мірѣ. Онъ свѣтилъ всему міру разумныхъ существъ, и отъ Него единственно истинное знаніе о Богѣ и истинная жизнь: среди іудеевъ Онъ вѣщалъ истину устами пророковъ, въ язычествѣ до нѣкоторой степени философами, особенно Сократомъ и Гераклитомъ, такъ что и до Его явленія могли быть и среди язычниковъ, въ которыхъ обитало Слово, христіане. Христосъ «есть Слово, Которому причастенъ весь родъ человѣческій. Тѣ, которые жили согласно со Словомъ, суть христіане, хотя бы считались за безбожниковъ: таковы между эллинами Сократъ и Гераклитъ и имъ подобные, а изъ варваровъ Авраамъ, Ананія, Азарія и Мисаилъ и Илія, и многіе другіе; пересказывать ихъ дѣйствія или имена, я знаю, утомительно, и въ настоящій разъ я удержусь отъ этого» [2]). Въ нихъ была посѣяна часть слова [3]). Все, что когда-либо сказано и от-

[1]) Bd. III, 179 и д.

[2]) Ап. I, 46.

[3]) Ап. II, 8 ср. гл. 10.

крыто хорошаго между философами и законодателями, все это ими сдѣлано «соотвѣтственно мѣрѣ нахожденія ими и созерцанія Слова»[1]). Ученіе Платоново не «совершенно различно отъ Христова», но и не «во всемъ съ нимъ сходно, равно какъ и ученіе другихъ, какъ-то: стоиковъ, поэтовъ и историковъ. Ибо всякій изъ нихъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сродное съ посѣяннымъ Словомъ Божіимъ... Всѣ тѣ писатели посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину, но темно»[2]).

На ряду съ этимъ свѣтлымъ и добрымъ началомъ (λόγος σπερματικός) въ мірѣ существовало и ему противодѣйствовало злое начало, исходившее отъ демоновъ. Хотя зло вошло въ міръ независимо отъ демоновъ, а вслѣдствіе свободнаго паденія первыхъ людей сначала (люди могли бы и не поддаться обольщенію змія), но потомъ оно было усилено непосредственнымъ вліяніемъ на людей демоновъ, возвысившимся на степень самой деспотической власти надъ людьми,—власти тѣмъ болѣе сильной и ужасной, что люди ея не замѣчали (обольщеніе). Вотъ какимъ образомъ это сдѣлалось: «Богъ, сотворившій весь міръ, покоривъ земное человѣку, и устроивъ небесныя свѣтила для произращенія плодовъ и для произведенія перемѣнъ времени, постановилъ имъ Божественный законъ..., ввѣрилъ попеченіе о людяхъ и о поднебесномъ поставленнымъ на то ангеламъ. Но ангелы преступили это назначеніе. (Аѳинагоръ дополняетъ, что ихъ соблазнилъ прежде павшій и соблазнившій первыхъ людей Ангелъ, т. е. змій, сатана. См. его Апол. Сар. 24 въ «Памятники древней христіанской письменности» т. V, 1864 г. Стр. 48—59. О зміи у *Іустина* Ап. I, 28); они впали въ совокупленіе съ женами[3]), и родили сыновъ, такъ

---

[1]) Ап. II, гл. 10.

[2]) Апол II, 13.

[3]) Эта мысль и вообще мысль о широкомъ вліяніи демоновъ на до-христіанскую исторію высказывается почти у всѣхъ церковныхъ учителей первыхъ вѣковъ:

называемыхъ демоновъ; а затѣмъ поработили себѣ человѣческій родъ, частію посредствомъ волшебныхъ писаній, частію посредствомъ страховъ и мученій, которые они наносили, а частію чрезъ наученіе жертвоприношеніямъ, куреніямъ и возліяніямъ, въ коихъ сами возъимѣли нужду, поработившись страстямъ и похотямъ; и они посѣяли между людьми убійства, войны, любодѣянія, распутства и всякое зло. Поэтому поэты и миѳологи, не зная, что все, ими описываемое, дѣлали съ мущинами и женщинами, городами и народами, ангелы, и рожденные отъ нихъ демоны, приписали это Самому Богу и сынамъ родившимся, какъ отъ сѣмени Его, такъ и отъ называемыхъ Его братьевъ, Посидона и Плутона, а равно и отъ дѣтей ихъ. Потому они каждаго называли такимъ именемъ, какое кто изъ Ангеловъ давалъ себѣ и своимъ сынамъ [1]). Весь ужасъ человѣческаго паденія и разврата, его безпросвѣтнаго религіознаго невѣжества и суевѣрія съ его дикими нелѣпыми культами, все зло человѣческое Іустинъ, какъ видимъ, объясняетъ дѣйствіями сатаны и его слугъ,—падшихъ ангеловъ. Такъ думалъ не онъ одинъ, а почти всѣ христіанскіе писатели первыхъ вѣковъ, созерцавшіе лично ужасъ язычества. Нельзя было думать иначе человѣку, который хотя каплю вѣрилъ въ человѣка: думать, что самъ человѣкъ дошелъ до такого ужаснаго и жалкаго положенія, значило бы совершенно отказаться отъ вѣры въ человѣка. Въ этой теоріи, давшей уже очень широкую власть діаволу надъ людьми, нашла себѣ на правильныхъ основаніяхъ убѣжище вѣра хорошихъ людей въ человѣческое достоинство. Итакъ, по Іустину діаволъ оказывалъ очень сильное противодѣйствіе Логосу, развращая людей и держа ихъ въ безпросвѣтной тьмѣ язы-

---

у *Аѳинагора* (Ап. с 24), *въ Клементинахъ* (VI с 13), у *Климента Алекс.* (Strom. VI, с. I), у *Тертулліана* (С—ій ч. 1, ст. 53. Перев. Корнеева Спб. 1849), у *Кипріана* (Изд. Труд. Кіев. Д. А. 1860, т. II, стр. 7—8), у *Лактанція* (Instit. div. II, с. 15).

[1]) Ап. II, 5, ср. Ап. I, 5.

ческихъ предразсудковъ и заблужденій. Все доброе и живое, когда не удавался обманъ, подвергалось съ его стороны безпощадному прямому нападенію и преслѣдованію, въ орудіе котораго употреблялись сами же люди; вотъ почему всѣ хорошіе люди до Христа подвергались гоненіямъ, а таковы были ветхозавѣтные пророки и нѣкоторые лучшіе язычники-философы, вѣрные Слову, особенно Сократъ и Гераклитъ. «Когда Сократъ рѣшился обнаружить (обманъ демоновъ), руководствуясь истиннымъ разумомъ и изслѣдованіемъ, и отвести людей отъ демоновъ, тогда сами демоны воспользовались людьми, живущими во злѣ, и чрезъ нихъ Сократъ былъ осужденъ на смерть, какъ безбожникъ и нечестивецъ, подъ тѣмъ предлогомъ, будто бы онъ вводитъ новыя божества. Подобнымъ образомъ они тоже самое дѣлаютъ противъ насъ» (такъ объясняетъ Іустинъ гоненія на христіанъ)[1]). «И послѣдователи стоическихъ ученій за то, что они были прекрасны въ своей нравственной системѣ, также какъ и поэты въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, по причинѣ сѣмени Слова, насажденнаго во всемъ родѣ человѣческомъ,—были, мы знаемъ, ненавидимы и убиваемы: таковъ, извѣстно, былъ Гераклитъ, и изъ современныхъ намъ Мусоній и другіе. Ибо демоны, какъ я показалъ, всегда производили то, что всѣ, старавшіеся сколько-нибудь жить согласно съ разумомъ и удаляться зла, были ненавидимы. Поэтому нимало неудивительно, если, по дѣйствію обличаемыхъ демоновъ, подвергаются еще большей ненависти тѣ, которые стараются жить согласно не съ какою-либо частію посѣяннаго въ нихъ Слова, но руководствуясь знаніемъ и созерцаніемъ всего Слова, Которое есть Христосъ»[2]).—«Кто изъ живущихъ до Христа, по Его человѣчеству, покушался изслѣдовать и опровергать что-либо Словомъ, тѣ были предаваемы, какъ нечестивые и дерзкіе,

[1]) Ап. I, 5.
[2]) Ап. II, 8.

суду. Самый твердый изъ всѣхъ ихъ въ этомъ дѣлѣ, Сократъ, былъ обвиненъ въ тѣхъ же преступленіяхъ, какъ и мы»[1]).—«Такимъ образомъ тѣ прежде бывшіе, которые жили противно Слову, были. . убійцами людей, жившихъ согласно со Словомъ»[2]). Демоны, впрочемъ, сообразно со своей лукавой природой, старались привлечь людей къ себѣ не столько насиліемъ, сколько хитростію. Въ I Апол. Іустинъ подробно раскрываетъ одну изъ самыхъ коварныхъ уловокъ для обольщенія людей. Демоны старались искажать ветхозавѣтное библейское ученіе и особенно мессіанскія пророчества и въ этомъ нелѣпомъ искаженномъ видѣ, оставивъ только тѣнь сходства, сообщили это язычникамъ. Такимъ путемъ въ языческой миѳологіи оказалась полнѣйшая пародія на христіанское откровеніе: каждый изъ главныхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія находилъ для себя свою пародію въ греческой языческой миѳологіи. Понятно, этимъ христіанское откровеніе унижалось и смѣшивалось неопытными съ его пародіею—языческою миѳологіею, нелѣпость которой стала слишкомъ очевидна, подъ конецъ, самимъ образованнымъ язычникамъ. Съ этой точки зрѣнія Іустинъ довольно подробно разсматриваетъ греческую миѳологію. На христіанское ученіе о воплощеніи, напр., онъ находитъ пародію въ миѳѣ о совокупленіи Зевса съ Семелою, отъ каковаго родился Діонисъ, который изобрѣлъ вино, впослѣдствіи былъ преданъ мученіямъ, умеръ и воскресъ; на фактъ вознесенія Христа на небо—въ миѳѣ о Персеѣ, который ѣздилъ на своемъ конѣ на небо, и др. (См. Ап. I, 54, 55 и др.[3]).

Такими то сѣтями діаволъ запутывалъ людей. Все крѣпче и крѣпче становилась его власть надъ ними, и число друзей Логоса постоянно убывало. Нужно было помочь лю-

[1]) Ап. II, 10.

[2]) Ап. I, 46.

[3]) См. особ. I Ап. гл. 27, 24, 25, 26.

дямъ и освободить ихъ изъ плѣна діавольскаго. Это взялъ на Себя Христосъ, Самъ Логосъ, пришелъ на землю и воплотился. Такъ понялъ Іустинъ Его дѣло и это для насъ теперь вполнѣ понятно. «Онъ (Христосъ) сдѣлался человѣкомъ .. для сокрушенія демоновъ»[1]), такъ выражаетъ Іустинъ цѣль Его пришествія. Намъ понятно теперь, съ какимъ удовольствіемъ долженъ былъ онъ писать тѣ многочисленныя, разсѣянныя по его сочиненіямъ, строки, гдѣ говорилось о побѣдѣ Христа надъ демонами; о поруганіи демоновъ, о томъ, что ихъ время отошло, и что теперь имъ самимъ приготовляются страшныя муки[2]) и т. п. Въ другихъ мѣстахъ Іустинъ нѣсколько иначе изображаетъ цѣль и результатъ пришествія Христова, говоря, что Онъ пришелъ избавить людей отъ діавола и смерти: Христосъ «благоволилъ воплотиться и родиться отъ Дѣвы изъ рода Давидова, чтобы чрезъ такое домостроительство побѣдить коварствовавшаго изъ начала змія и уподобившихся ему ангеловъ, чтобы смерть была попрана и... совершенно потеряла силу»[3]). При этомъ избавленіе отъ діавола и избавленіе отъ смерти, грѣховъ, пламени и мукъ у Іустина совсѣмъ не раздѣляются, поставляются рядомъ, при чемъ послѣднее не всегда берется во всемъ своемъ объемѣ, и почти сливаются, такъ что избавить отъ діавола значитъ избавить отъ грѣховъ, наказаній и смерти,—діаволъ, такимъ образомъ, является не только губителемъ нравственной чистоты, но и виновникомъ нашей смерти и наказаній,—такимъ существомъ, въ рукахъ котораго оказываются на лицо всѣ средства для совершенной нашей погибели. Этому такъ и слѣдуетъ быть. Конечно, мы не должны думать, что діаволу дана власть наказывать и лишать человѣка безсмертія, ибо власть эту имѣетъ только Богъ, Ко-

[1]) Ап. I, 6

[2]) Ап. I, 28, Ап II, 8; *Разгов. съ Трф.* гл 45 и др.

[3]) *Разгов. съ Трф.* гл. 45; также 100, 41, 94, 116

торый накажетъ впослѣдствіи и самого діавола со служителями его .. «Богъ, желая, чтобы Ангелы и человѣки, одаренные свободою выбора и самовластіемъ, дѣлали то, къ чему Онъ сдѣлалъ ихъ способными, такъ сотворилъ ихъ, что если они изберутъ благоугодное Ему, то Онъ сохранитъ ихъ нетлѣнными и свободными отъ наказанія; если же сдѣлаютъ зло,—накажетъ каждаго, какъ Ему угодно»[1]),—поэтому если Іустинъ говоритъ: что «діаволъ готовитъ людямъ мученія пламени» (Разговоръ с. 116), то это нужно понимать въ другомъ смыслѣ: онъ подводитъ насъ подъ судъ правды, дѣлая насъ грѣшниками. Точно такимъ же образомъ онъ подводитъ насъ подъ смерть, потому что безсмертіе есть даръ Божій за праведность, ея естественное слѣдствіе, а смерть—слѣдствіе грѣха[2]). Смерть только для грѣшниковъ существуетъ,—эта мысль раскрывается у Іустина мимоходомъ во многихъ мѣстахъ, напр. въ только-что приведенномъ, или въ словахъ: Христосъ родился отъ Дѣвы для того, «чтобы смерть была попрана и во время втораго пришествія Самого Христа совершенно потеряла всякую силу надъ вѣрующими въ Него и благоугодно живущими»[3]); «кровь Христа избавитъ отъ смерти *увѣровавшихъ* въ Него»[4]). Эти прибавки, выражающія условія безсмертія, не случайны. Итакъ, вся сущность дѣла въ грѣхѣ; если же такъ, то діаволъ можетъ быть въ нѣкоторомъ смыслѣ хозяиномъ надъ нами и въ отношеніи къ наказанію и смерти, потому что онъ полный хозяинъ грѣха, а отъ грѣха зависитъ вся наша гибель. Вотъ почему подъ избавленіемъ отъ діавола нужно разумѣть и грѣхъ, и наказанія, и смерть. Отсюда также слѣдуетъ, что избавленіе отъ діавола и нравственное возрожденіе, исцѣленіе или

---

[1]) Разговоръ с. 88.

[2]) См. Ап. I, 4—6.

[3]) Разговоръ с. 45.

[4]) Ibidem, с III; ап. I, 10.

уврачеваніе человѣка, одно и тоже,—и на словахъ можно одно замѣнять другимъ. Іустинъ дѣйствительно такъ и дѣлаетъ: общую цѣль пришествія Христова онъ указываетъ часто не только въ попраніи власти діавольской, но и въ духовномъ возстановленіи человѣка вообще. Вотъ, напр., такія выраженія: Слово «ради насъ сдѣлалось человѣкомъ, чтобы сдѣлаться причастнымъ нашимъ страданіямъ и доставить намъ исцѣленіе» [1]). «Христосъ... по волѣ (Бога) сдѣлался человѣкомъ,—для измѣненія и возстановленія рода человѣческаго» [2]), Христосъ, дѣйствительно, возстановилъ и обновилъ людей. Объ этомъ Іустинъ говоритъ часто, особенно въ защитѣ христіанъ отъ язычниковъ, обвинявшихъ ихъ въ безнравственности: «Мы отстали отъ нихъ (демоновъ), какъ скоро увѣровали Слову, и теперь посредствомъ Сына слѣдуемъ Единому Богу нерожденному; мы прежде находили удовольствіе въ любодѣяніи, нынѣ любимъ одно цѣломудріе» и т. д. [3]).

Какимъ же образомъ и чѣмъ совершилъ Христосъ наше обновленіе или избавленіе отъ діавола? Прежде всего ученіемъ Своимъ, такъ какъ діаволъ держалъ людей въ непроходимой тьмѣ заблужденій. И до пришествія Христа люди имѣли, даже язычники, правильныя познанія, но не во всей полнотѣ; языческіе философы, особенно Сократъ, пытались разсѣять въ людяхъ тьму заблужденій, но это имъ не могло удаться вполнѣ, потому что они а) сами знали мало и б) слово ихъ не было авторитетно. Поэтому-то Платонъ говоритъ: «Отца и Зиждителя всего и найти не легко, и, нашедши, возвѣстить Его всѣмъ не безопасно». «Однако», говоритъ Іустинъ, «нашъ Христосъ сдѣлалъ это Своею силою» [4]), потому что Его Слово не было словомъ

---

[1]) Ап I, 13.

[2]) Ibidem, c. 23.

[3]) Апол. I, 14 См. ibid. с 14, 15, 16 и др., напр., *Увѣщ. къ Эллин* V.

[4]) Ап. II, 10

человѣка, ученаго или софиста, которые едва-ли и сами крѣпко убѣждены въ томъ, что говорятъ другимъ, но слово самой истины, потому Слово живое, сильное, властное: «Поученія Его были кратки и необширны: ибо Онъ былъ не софистъ, но слово Его было сила Божія»[1]). Іустинъ о собственномъ своемъ опытѣ говоритъ: «меня увлекла Божественная сила ученія и могущество Слова»[2]). Вотъ почему «Сократу никто не повѣрилъ такъ, чтобы рѣшился умереть за его ученіе; напротивъ, Христу, Котораго отчасти позналъ и Сократъ,—ибо Онъ былъ и есть Слово, Которое находится во всемъ и предвозвѣщало будущее, то чрезъ пророковъ, то Само чрезъ Себя, когда сдѣлалось подобострастнымъ намъ и учило этому,—повѣрили не только философы и ученые, но и ремесленники и вовсе необразованные, презирая и славу, и страхъ, и смерть, потому что все это производитъ сила неизреченнаго Отца, а не средства человѣческаго разума»[3]). Понятно также, что Христосъ далъ намъ знаніе полное, какого не было прежде... «Посредствомъ врожденнаго Сѣмени Слова люди могли видѣть истину» и прежде, «но темно. Ибо иное дѣло сѣмя, и нѣкоторое подобіе чего-либо, данное по мѣрѣ пріемлемости; а иное то самое, чего причастіе и подобіе даровано по Его благодати»[4]). Намъ дано чрезъ Христа полное познаніе истины; теперь себя мы ни въ чемъ уже не можемъ извинить невѣдѣніемъ (здѣсь Іустинъ видитъ основаніе правосуднаго мздовоздаянія по окончаніи временъ)[5]).

Но главнымъ образомъ побѣда надъ діаволомъ совершена крестною смертью Христа, Крестомъ разрушена сила діавола[6]). Чрезъ Крестъ мы получили прощеніе и очище-

---

[1]) Ап. I, 14.

[2]) *Рѣчь къ Элл.* гл. 5.

[3]) Апол II, 10.

[4]) Ап. II, 13.

[5]) См. Ап. II, 9.

[6]) См. Разговоръ с. 41, 94, 116.

ніе отъ грѣховъ, обновленіе и безсмертіе[1]). Поэтому-то Іустинъ видитъ въ Крестѣ «величайшій символъ силы и власти Христовой, какъ это видно», говоритъ Іустинъ «и изъ предметовъ, подлежащихъ нашему наблюденію. Ибо разсмотрите всѣ вещи въ мірѣ, устрояется ли что безъ этой формы, и можетъ-ли быть безъ нея взаимная связь? По морю нельзя плавать, если на кораблѣ не цѣлъ тотъ трофей, который называется парусомъ; земли нельзя орать безъ формы крестообразной» и т. д.[2]).

Разсмотримъ каждое изъ спасительныхъ слѣдствій Крестной смерти, какъ они изображены у Іустина.

Прощеніе грѣховъ. У Іустина мы находимъ ученіе о такъ наз. Satisfactio vicaria (т. е. о томъ, что Христосъ вмѣсто насъ принесъ удовлетвореніе правдѣ Божіей за грѣхи наши), хотя оно у него настолько мало раскрыто, что нѣкоторые заподозрили его отсутствіе, напр. *Семишъ*[3]), не безъ основанія: онъ не говоритъ о немъ тамъ, гдѣ самый ходъ рѣчи вынужлалъ бы говорить подробнѣе относительно значенія крестной смерти для насъ. Іудеи, насмѣхаясь надъ распятымъ Христомъ, говорили, что онъ—врагъ Божій, потому что, по закону, *проклятъ всякъ висяй на древѣ;* вмѣсто того, чтобы показать имъ, что Христосъ висѣлъ на древѣ за насъ, Іустинъ останавливаетъ ихъ вниманіе на томъ, что Христосъ не можетъ быть проклятымъ, что Іудеи нечестиво поступаютъ, говоря такъ, и т. п. Но въ это же самое время мы находимъ у него такія изреченія, которыя не оставляютъ въ насъ никакого сомнѣнія, что Іустинъ видѣлъ въ смерти удовлетвореніе правдѣ Божіей за грѣхи наши. Вотъ доказательство. «Вы», говоритъ іудеямъ Іустинъ, «стараетесь доказать, что Онъ распятъ, какъ врагъ Божій и проклятый; это—слѣдствіе вашего неразумнаго предубѣжденія. Не смотря на то, что вы изъ знаменій,

[1]) См. Разг. с. 13, 41, 43, 95, 98, 111, 141.

[2]) Ап. I, 55.

[3]) *Semisch* „Die Lehre Justin's".

сдѣланныхъ Моусеемъ, можете понять, что Онъ Христосъ, вы не хотите» и т. п. (Разговоръ с. 93). Далѣе въ доказательство того, что Христу надлежало умереть и быть распяту, указывается, какъ прообразъ этого, мѣдный змѣй въ пустынѣ (94), съ заключеніемъ: «Итакъ, какъ Богъ повелѣлъ дать знаменіе чрезъ змѣя, и, однако, онъ чуждъ вины, такъ и въ законѣ положено проклятіе на людей распятыхъ, но не положено оно на Христа Божія, чрезъ Котораго Богъ спасаетъ всѣхъ, сдѣлавшихъ достойное проклятіе» (94). Или: «И сказанное въ законѣ: «проклятъ всякій висящій на деревѣ», укрѣпляетъ нашу надежду, зависящую отъ распятаго Христа, не потому, что Богъ предсказалъ, что вы и подобные вамъ имѣли сдѣлать, не зная того, что Онъ есть Сущій прежде всего, вѣчный Священникъ Бога, Царь и Христосъ» (96). Еще яснѣе искупительный характеръ крестной смерти, хотя съ недоговорками, признается въ слѣдующихъ словахъ: «По закону Моусееву весь родъ человѣческій обрѣтается подверженнымъ проклятію. Ибо говорится: «проклятъ всякій, кто не пребываетъ во всемъ написанномъ въ книгѣ закона, чтобы исполнить это» (Вт. XXVII, 26). Никто вполнѣ не исполнилъ всего,—и вы не осмѣлитесь противорѣчить,—но одни болѣе, а другіе менѣе соблюли заповѣди. Посему если люди, сущіе подъ этимъ закономъ, оказываются подверженными проклятію, потому что не исполнили всего, то не болѣе ли подлежатъ проклятію всѣ народы, виновные въ идолопоклонствѣ, дѣторастлѣніи и другихъ порокахъ? Итакъ, если Отцу всего угодно было, чтобы Его Христосъ принялъ на Себя проклятіе всѣхъ, за весь человѣческій родъ, зная, что Онъ воскреситъ Его распятаго и умершаго, то для чего все говорите, какъ о проклятомъ, о Томъ, Который по волѣ Отца захотѣлъ претерпѣть это, а не оплакиваете скорѣе самихъ себя? Хотя Самъ Отецъ Его сдѣлалъ то, чтобы Онъ претерпѣлъ это за родъ человѣческій, но вы сдѣлали это не

для того, чтобы послужить намѣренію Божію, ибо и убивая пророковъ, вы совершали не дѣло благочестія. И пусть изъ васъ никто не говоритъ: если Отецъ восхотѣлъ, чтобы Онъ терпѣлъ это для того, чтобы язвою Его исцѣлился родъ человѣческій, то мы никакого не сдѣлали зла» (95). Или еще: «Онъ снизошелъ быть рожденнымъ и распятымъ не потому, чтобы имѣлъ въ этомъ нужду, но Онъ совершилъ это за родъ человѣческій,—который отъ Адама подпалъ смерти и обольщенію змѣя, потому что каждый по собственной винѣ творитъ зло. Ибо Богъ желая, чтобы Ангелы и человѣки, одаренные свободою выбора и самовластіемъ, дѣлали то, къ чему Онъ сдѣлалъ ихъ способными, такъ сотворилъ ихъ, что, если они изберутъ благоугодное Ему, то Онъ сохранитъ ихъ нетлѣнными и свободными отъ наказанія; если же сдѣлаютъ зло,—накажетъ каждаго, какъ Ему угодно» (88 ср. 141 «Чтобы вы не могли имѣть предлога сказать, что Христу непремѣнно надлежало быть распятымъ» etc.). Изъ приведеннаго послѣдняго мѣста вмѣстѣ съ тѣмъ видно, какъ понимаетъ Іустинъ крестное удовлетвореніе и какое мѣсто отведено ему въ его сотеріологическомъ воззрѣніи. Крестное удовлетвореніе правдѣ Божіей—это не юридическое начало примиренія съ Богомъ; удовлетвореніе правдѣ—постулятъ нравственнаго міропорядка: Богъ далъ такой законъ, чтобы зло наказывалось, добро награждалось; люди оказались злыми, постоянными нарушителями Божественнаго закона и заслужили этимъ наказаніе; Христосъ беретъ ихъ наказаніе на Себя и, такимъ образомъ, освобождаетъ ихъ отъ грѣха. Понятіе о правосудности Божіей Іустинъ раскрываетъ тщательно во многихъ мѣстахъ въ связи съ понятіемъ о свободѣ человѣческой воли, которую онъ защищаетъ отъ языческихъ философскихъ вѣрованій въ судьбу и разнаго рода детерминистическихъ взглядовъ. Если бы Богъ не вмѣнялъ человѣку его дѣйствія, т. е. не наказывалъ и не награждалъ его, то это

значило бы, что у человѣка нѣтъ свободы; а нѣтъ свободы—нѣтъ и добродѣтели; слѣд., если есть свобода и добродѣтель, то есть наказанія и награда; добро немыслимо безъ правосудія, и Богъ неправосудный не былъ бы Богомъ, потому что, не награждая и не наказывая людей, этимъ самымъ Онъ показывалъ бы, что Онъ любитъ людей, а не печется о нихъ; правосудіе Божіе, такимъ образомъ, предполагается любовію Божіею и есть существенное выраженіе послѣдней: ...«если это не такъ (т. е. что Богъ наказываетъ), то нѣтъ Бога, или, если есть, то Онъ не печется о людяхъ, и добродѣтель и порокъ—ничто»[1]). Но такъ какъ Богъ благъ, то Онъ и правосуденъ: «Мы научены, что не напрасно сотворилъ Богъ міръ, но для человѣческаго рода, и... Онъ услаждается тѣми, которые подражаютъ въ свойственныхъ Ему добродѣтеляхъ и ненавидитъ тѣхъ, которые словомъ или дѣломъ предпочитаютъ зло»[2]), потому что въ подражаніи Богу заключается счастіе человѣка и осуществляется его назначеніе, а во грѣхѣ его несчастіе (ср. Ап. I, 10).

Отсюда въ крестной смерти Іустинъ видитъ не внѣшнее, отрицательное и юридическое только уничтоженіе грѣха (не вмѣненіе) и не внѣшнее юридическое основаніе союза съ Богомъ, но положительное, внутреннее уничтоженіе грѣха фактомъ реальнаго, зависящаго отъ Креста, внутренняго перерожденія человѣка и основаніе положительнаго, дѣйствительнаго и внутренняго, т. е. основаннаго на фактѣ, внутренняго обновленія, единенія человѣка съ Богомъ. Іустинъ, напр., выражается: «Отецъ Небесный хочетъ покаянія грѣшника, а не мученія Его» (Христа)[3]),—выраженіе, невозможное съ точки зрѣнія юридическаго ученія объ искупленіи.

---

[1]) Апол. II, 9.

[2]) Апол. II, 4.

[3]) Апол. I, 15

Св. Иринеи, еп. Ліонскій († 202 г.).

Св Иринеи пользовался большимъ уваженіемъ между самими отцами Церкви. Свои воззрѣнія на спасеніе онъ высказалъ въ сочиненіи: «Пять книгъ противъ ересей». Такъ какъ ученіе объ искупленіи онъ раскрываетъ въ полнотѣ, главнымъ образомъ, противъ гностиковъ, непонявшихъ и отвергнувшихъ православное ученіе о воплощеніи, то этимъ самымъ уже данъ былъ Св. Иринею случай изложить и раскрыть православное сотеріологическое ученіе въ связи съ догматомъ о воплощеніи и изъ этого догмата по преимуществу. Ниодинъ отецъ не выяснилъ съ такою обстоятельностью сотеріологическое значеніе воплощенія, какъ Иринеи. Самымъ воплощеніемъ, по нему, уже совершено было наше спасеніе: примиреніе съ Богомъ и нравственное возрожденіе или возстановленіе въ человѣкѣ образа и подобія Божія, пріобрѣтеніе вѣчной жизни и блаженства. Христосъ, Бого-Человѣкъ, не мнимую плоть принялъ на Себя, не мнимымъ человѣкомъ сдѣлался, но дѣйствительнымъ человѣкомъ, совершеннѣйшимъ и идеальнымъ представителемъ всего человѣчества, новымъ Главою его, Вторымъ Адамомъ; въ Немъ, какъ въ идеальномъ цѣломъ, заключенъ поэтому каждый отдѣльный человѣкъ: мы въ Немъ, Онъ въ насъ; мы, каждый порознь, члены тѣла, а вмѣстѣ—тѣло, а Онъ—Глава въ тѣлѣ. Все, что есть въ Немъ, принадлежитъ и намъ, и все, что дѣлалъ Онъ, дѣлали вмѣстѣ съ Нимъ и мы: «нашъ животъ сокровенъ со Христомъ въ Богѣ» (Кол. 3, 3). Въ дѣлѣ Христа каждый изъ насъ долженъ видѣть свое собственное дѣло и въ Немъ Самомъ—себя самого, потому что Христосъ есть какъ-бы сокращеніе всего человѣчества. «Сынъ Божій, воплотившись и сдѣлавшись человѣкомъ, снова началъ рядъ человѣческихъ (существъ) и сокращенно даровалъ намъ спасеніе, такъ что потерянное нами въ Адамѣ, т. е. бытіе по образу и подобію Божію,

мы опять получили въ Христѣ Іисусѣ [1]). Чрезъ Адама мы потеряли миръ и общеніе съ Богомъ, чрезъ Христа мы опять съ Нимъ соединяемся. «Онъ... соединилъ человѣка съ Богомъ» [2]). Іисусъ Христосъ «по превосходной любви Своей къ Своему созданію снизошелъ до рожденія отъ Дѣвы, чрезъ Себя Самого соединяя человѣка съ Богомъ» [3]). Богъ-Творецъ «по величію Своему невѣдомъ всѣмъ тварямъ Своимъ, но по любви Своей всегда познается посредствомъ Того, Которымъ Онъ все устроилъ. Это и есть Слово Его, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, Который въ послѣднія времена сдѣлался человѣкомъ среди человѣковъ, чтобы конецъ соединить съ началомъ, т. е. человѣка съ Богомъ. Поэтому пророки... предсказали Его во плоти пришествіе, чрезъ которое, по благоволенію Отца, совершилось соединеніе и общеніе Бога и человѣка» [4]). ...«Нынѣ чрезъ сообщеніе съ Собою Господь примирилъ человѣка съ Богомъ Отцомъ, примиряя насъ съ Собою чрезъ тѣло плоти Своей» [5]). Чрезъ Адама мы потеряли или, лучше, исказили въ себѣ образъ Божій, чрезъ Христа мы опять получили его: Іисусъ Христосъ есть «Богъ, возстановляющій въ Себѣ древнее созданіе, человѣка, чтобы убить грѣхъ, и упразднить смерть и оживить человѣка...» [6]). «Онъ возстановилъ въ Себѣ древнее созданіе (человѣка). Ибо какъ непослушаніемъ одного человѣка вошелъ грѣхъ и черезъ грѣхъ появилась смерть, такъ чрезъ послушаніе одного человѣка введенная праведность оплодотворитъ жизнь людямъ, бывшимъ нѣкогда мертвыми» [7]). Слово Божіе сдѣлалось человѣкомъ,

---

[1]) Кн. III, с. 18, § 1.
[2]) Ibidem, с. 18, § 7.
[3]) Ibidem, с. 4, § 2.
[4]) Кн. IV, с. 20, § 4.
[5]) Кн. V, с. 14, § 3.
[6]) Кн. III, с. 18, § 7.
[7]) Ibidem, с. 21, § 10.

«возстановляя въ Себѣ Самомъ созданіе Свое»[1]). Чрезъ Адама, наконецъ, мы потеряли безсмертіе, а во Христѣ снова получаемъ его.

Св. Ириней считаетъ воплощеніе безусловно необходимымъ для нашего спасенія. Не разъ онъ высказываетъ мысль, что Сынъ Божій долженъ былъ бы воплотиться, даже если бы люди и не согрѣшили: безъ этого люди не могли бы идти впередъ въ своемъ духовномъ развитіи, въ раскрытіи образа Божія въ себѣ. Во-первыхъ, люди не могли бы знать Бога, если бы онъ не открылъ Себя имъ въ Сынѣ, Словѣ Своемъ, потому что Богъ невѣдомъ[2]), поэтому-то Ириней выражается, что «Отецъ есть невидимое Сына, а Сынъ есть видимое Отца»[3]), «Сынъ есть познаніе Отца»... «безъ Него никто не можетъ знать Бога», и посему Господь говорилъ: «никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца, а Отца (никто не знаетъ), кромѣ Сына, и кому Сынъ откроетъ». Сказано «откроетъ» не относительно только будущаго, какъ будто Слово тогда начало открывать Отца, когда родилось отъ Маріи, но простирается вообще на все время. Ибо изначала соприсутствуя Своему созданію, Сынъ открываетъ Отца всѣмъ, кому хочетъ и когда хочетъ и какъ Отецъ хочетъ»[4]). Во-вторыхъ, люди и до паденія не могли бы раскрыть въ себѣ образа Божія, если бы Онъ не реализировался въ Словѣ... «Слово Божіе сдѣлалось человѣкомъ, уподобляя Себя человѣку и человѣка Себѣ Самому, дабы чрезъ подобіе съ Сыномъ человѣкъ сталъ драгоцѣненъ для Отца. Ибо хотя въ прежнія времена сказано было, что человѣкъ созданъ по образу Божію, но это не было показано (самымъ дѣломъ), ибо еще было невидимо Слово, по образу Котораго созданъ человѣкъ. Поэтому онъ и легко утратилъ

[1]) Ibidem, c. 22, § 1.
[2]) См. кн. IV, с. 6.
[3]) Ibidem, c. 56.
[4]) См кн. IV, с. 6, § 7

подобіе. Когда же Слово Божіе сдѣлалось плотію, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образъ, Само сдѣлавшись тѣмъ, что было Его образомъ, и прочно возстановило подобіе, дѣлая человѣка чрезъ видимое Слово соподобнымъ невидимому Отцу»[1]). Отсюда понятно, что если воплощеніе необходимо было бы и безъ грѣхопаденія, то оно тѣмъ болѣе стало необходимо по грѣхопаденіи, а также и то, что чрезъ грѣхопаденіе воплощеніе должно было получить нѣсколько иной характеръ; оно стало возстановленіемъ нарушеннаго общенія между Богомъ и человѣкомъ, спасеніемъ падшаго человѣчества. Сдѣлавшись человѣкомъ и явившись среди падшихъ людей, Слово д. б. принять участіе во всемъ человѣческомъ, кромѣ грѣха, что обусловлено грѣхомъ, пройти черезъ всѣ состоянія и ступени человѣческой жизни, подвергнуться искушенію отъ діавола и вступить въ борьбу съ нимъ, принять участіе даже въ нашей смерти, чтобы на каждой ступени раскрыть образъ Божій, освятить всякій возрастъ и пр., словомъ: ...«по неизмѣримой благости Своей (Сынъ Божій) сдѣлался тѣмъ, что и мы, дабы насъ сдѣлать тѣмъ, что есть Онъ»[2]) Дѣйствительно, «Онъ... прошелъ всякій возрастъ, всѣмъ возвращая общеніе съ Богомъ»...[3]). «Возстановляя въ Себѣ всего человѣка отъ начала до конца, Онъ повторилъ и Его смерть»[4]). Этого, конечно, не было бы, если бы человѣкъ не палъ.

Если Христосъ въ Самомъ Себѣ изобразилъ спасеніе наше, самымъ уже соединеніемъ съ человѣческимъ естествомъ соединилъ насъ съ Богомъ, то изъ этого еще никакъ не слѣдуетъ, чтобы мы-то сами остались какъ нибудь въ

---

[1]) Кн. V, с. 16, § 2. О необходимости воплощенія вообще для соединенія съ Богомъ, усыновленія и пр. см кн. III, с. 18, § 7.—О необход. до грѣхопаденія—IV, с. 38, §§ 1—2.

[2]) Кн. V, предисловіе.

[3]) Кн. III, с. 18, § 7, ср. Кн. II, с. 22, § 4.

[4]) Кн. V, с. 23, § 2.

сторонѣ и не принимали дѣятельнаго участія въ своемъ спасеніи. Правда, мы во Христѣ,—и все, что дѣлалъ Христосъ, это дѣлали и мы, потому что Онъ нашъ Представитель: въ Богочеловѣческой Личности Христа заключается возможность вмѣненія Его дѣла намъ. Но дѣйствительно оно вмѣняется намъ, когда Христосъ дѣйствительно становится нашимъ, когда мы Его любимъ, вѣруемъ въ Него, Имъ живемъ, когда становимся Ему подобными и въ насъ «изображается Христосъ». Истинно единитъ насъ со Христомъ любовь къ Нему или вѣра... «Отецъ открылъ Сына, чтобы посредствомъ Него явить Себя всѣмъ и вѣруюшихъ въ Него праведныхъ принять въ нетлѣніе и вѣчное успокоеніе,—вѣровать же въ Него значитъ исполнять Его волю,—а невѣрующихъ и посему избѣгающихъ Его свѣта по справедливости заключить во тьму, которую они сами себѣ избрали» [1]).

Воплощеніе есть необходимое предположеніе спасенія; оно, по Иринею, необходимо еще болѣе потому, что только при такомъ способѣ человѣкъ можетъ дѣятельно участвовать въ своемъ спасеніи, только такимъ образомъ можетъ сохраниться его свобода и спасеніе быть дѣломъ нравственно-свободнымъ. Чтобы понять это, нужно раскрыть ученіе Иринея о дѣлѣ Христа.

Сущность этого дѣла заключалась въ освобожденіи людей отъ власти діавола, которому люди добровольно покорились, обольщенные имъ, промѣнявъ законное послушаніе и служеніе Богу на незаконное послушаніе и служеніе діаволу и грѣху,—потому незаконное, что въ мірѣ все должно принадлежать его Творцу. Діаволъ незаконно отнялъ человѣка у Бога. Богъ захотѣлъ возвратить Себѣ человѣка и отнять его у діавола. Такое намѣреніе предполагается уже, во-первыхъ, самымъ понятіемъ о Богѣ, какъ Существѣ Всемогущемъ и Премудромъ, во-вторыхъ—Бла-

[1]) Кн. IV, с. 6, § 5.

гомъ... «Все устроеніе спасенія человѣка происходило по волѣ Отца, дабы не былъ побѣжденъ Богъ и не унизилась Его премудрость. Ибо, если бы человѣкъ, созданный Богомъ для жизни, потерявъ жизнь чрезъ пораженіе отъ змѣя, ему повредившаго, не возвратился уже къ жизни, но совершенно предоставленъ былъ смерти, то Богъ былъ бы побѣжденъ и злоба змѣя превзошла бы волю Божію. Но поелику Богъ не побѣдимъ и долготерпѣливъ, то Онъ и явилъ Себя долготерпѣливымъ въ дѣлѣ исправленія человѣка. .; посредствомъ же второго человѣка связалъ сильнаго и расхитилъ его сосуды и упразднилъ смерть, оживотворяя умерщвленнаго человѣка. Ибо первымъ сосудомъ въ его (діавола) владѣніи былъ Адамъ, котораго онъ и держалъ въ своей власти, т. е. злобно внося въ него грѣхъ и подъ предлогомъ безсмертія причиняя ему смерть. Ибо, обѣщая, что они будутъ, какъ боги, что для него совершенно невозможно, онъ произвелъ въ нихъ смерть, почему плѣнившій человѣка справедливо въ свою очередь плѣненъ Богомъ, а плѣненный человѣкъ разрѣшенъ отъ узъ осужденія» [1]). Впрочемъ, спасеніе было совершено исключительно только для насъ, оно было исключительно только дѣломъ безконечной любви Божіей къ намъ: ...«плѣненный прежде человѣкъ былъ исторгнутъ изъ власти обладателя по милосердію Бога Отца, Который сжалился надъ Своимъ созданіемъ и даровалъ ему спасеніе, возстановивъ его черезъ Слово» [2]). ...А сжалиться было надъ чѣмъ: плохо стало человѣку, какъ только онъ отступилъ отъ Бога. Человѣкъ лишился всякой жизни, потому что жизнь только въ Богѣ; познаніе Бога, общеніе съ Нимъ, послушаніе Ему— вотъ то, чѣмъ можетъ только быть живъ человѣкъ. «Какъ видящіе свѣтъ находятся внутри свѣта и причастны его сіянію, такъ видящіе Бога находятся въ Богѣ и причастны

[1]) Кн. III, с. 23, § 1

[2]) Кн V, с. 21, § 3.

Его сіянію. Сіяніе же Его животворитъ ихъ, поэтому видящіе Бога причастны жизни. И потому Онъ, непостижимый, необъятный и невидимый, сдѣлалъ Себя видимымъ, объемлемымъ и постижимымъ для вѣрующихъ, дабы оживотворить пріемлющихъ и видящихъ Его вѣрою... Невозможно жить безъ жизни; а бытіе жизни происходитъ отъ общенія съ Богомъ; общеніе съ Богомъ состоитъ въ познаніи Бога и въ наслажденіи Его благостію» [1]). Богъ открылъ Себя людямъ, «дабы человѣкъ не отпалъ совсѣмъ отъ Бога и не пересталъ существовать. Ибо слава Божія есть живущій человѣкъ; *а жизнь человѣка есть видѣніе Бога* [2]). «Познаніе Сына Божія»... «есть безсмертіе» [3]). «Покорность Богу есть вѣчный покой, такъ что бѣгающіе свѣта имѣютъ мѣсто, достойное ихъ бѣгства, и бѣгающіе вѣчнаго покоя имѣютъ жилище, соотвѣтственное ихъ бѣгству. И поелику всѣ блага съ Богомъ, то по своей волѣ убѣгающіе отъ Бога сами себя лишаютъ всѣхъ благъ. Бѣгущіе покоя справедливо будутъ жить въ мученіи и пребывать во тьмѣ. Какъ бѣгущіе этого временнаго свѣта сами себя предаютъ мраку, такъ что они сами причина того, что лишены свѣта и живутъ во тьмѣ, а не свѣтъ причина такой жизни ихъ, такъ и бѣгущіе вѣчнаго свѣта Божія содержащаго въ себѣ всѣ блага, сами причина того, что будутъ жить во тьмѣ, лишенные всѣхъ благъ, потому что сами сдѣлались причиною такого обитанія своего»... [4]). «Поелику (тварныя существа) сотворены, они не суть несозданныя (существа); поелику же продолжаютъ бытіе въ теченіе долгихъ вѣковъ, они воспринимаютъ силу Несозданнаго, ибо Богъ даромъ даетъ имъ вѣчное пребываніе. Такимъ образомъ Богъ во всемъ первенствуетъ, единый не-

---

[1]) Кн. IV. с. 20, § 5.
[2]) Ibidem, с. 20, § 7.
[3]) Ibidem, с. 31, § 7.
[4]) Кн. ,IVс, . 39 § 4

созданный, прежде всего сущій и виновникъ бытія всего; все же прочее находится въ подчиненіи Богу. Подчиненіе же Богу есть неразрушимое пребываніе, а неразрушимость есть слава Несозданнаго... Видѣніе... Бога производитъ нетлѣніе»... [1]). «И всѣмъ, соблюдающимъ любовь къ Нему (Богу), Онъ даетъ Свое общеніе. Общеніе же съ Богомъ есть жизнь и свѣтъ и наслажденіе всѣми благами, какія есть у Него. А тѣхъ, которые по своему произволенію отступаютъ отъ Него, Онъ подвергаетъ отлученію отъ себя которое сами они избрали. Разлученіе же съ Богомъ есть смерть и удаленіе отъ свѣта есть тьма, и отчужденіе отъ Бога есть лишеніе всѣхъ благъ, какія есть у Него. Посему тѣ, которые чрезъ отступничество свое утратили вышеупомянутое, какъ лишенные всѣхъ благъ, находятся во всяческомъ мученіи, не потому, чтобы Богъ Самъ по Себѣ напередъ подвергалъ ихъ наказанію, но наказаніе постигаетъ ихъ вслѣдствіе ихъ лишенія всѣхъ благъ. Но блага Божіи вѣчны и безъ конца, поэтому и лишеніе ихъ вѣчно и безъ конца, подобно тому какъ относительно неизмѣримаго свѣта сами себя ослѣпившіе или ослѣпленные другими всегда лишены сладости свѣта не потому, чтобы свѣтъ причинялъ имъ мученіе слѣпоты, но самая слѣпота доставляетъ имъ несчастіе. И посему Господь говорилъ: «вѣрующій въ Меня не судится», т. е. не отлучается отъ Бога, ибо Онъ чрезъ вѣру соединенъ съ Богомъ. «А невѣрующій уже осужденъ, потому что не увѣровалъ во имя Единороднаго Сына Божія», т. е. добровольно самъ отлучилъ себя отъ Бога» [2]). Адамъ и Ева «вмѣстѣ со вкушеніемъ .. приняли и смерть, потому что вкусили въ непослушаніи, непослушаніе же Богу приноситъ смерть. Поэтому съ того времени они были преданы смерти, сдѣлавшись ея должниками» [3]). Непослушаніе...

---

[1]) Ibidem, c. 38, § 3.

[2]) Кн. V, с. 27, § 2.

[3]) Ibidem, c. 23, § 1

«есть смерть» [1]). Заслуживалъ человѣкъ сожалѣнія у Бога еще и потому, что была еще возможность исправленія; да и главнымъ виновникомъ въ паденіи его былъ діаволъ, незаконно и хитростію похитившій его у Бога, а потому гнѣвъ Божій исключительно палъ на діавола. Такъ какъ Богъ замыслилъ побѣду надъ діаволомъ, то еще «въ началѣ преступленія Адамова, какъ повѣтствуетъ Писаніе, Богъ проклялъ не самаго Адама, но землю въ отношеніи къ его дѣламъ, какъ нѣкто изъ древнихъ сказалъ: «Богъ перенесъ проклятіе на землю, чтобы оно не осталось на человѣкѣ»... А все проклятіе падаетъ на змѣя, ихъ обольстившаго... Быт. III, 14. Тоже самое и Господь въ Евангеліи говоритъ находящимся на лѣвой сторонѣ: «подите, проклятые, въ огонь вѣчный, который Отецъ Мой приготовилъ для діавола и аггеловъ его»,—показывая, что вѣчный огонь первоначально приготовленъ не для человѣка, но для того, кто обольстилъ и подвергъ человѣка паденію, для того, говорю, кто есть глава богоотступничества, и для его ангеловъ, вмѣстѣ съ нимъ сдѣлавшихся богоотступниками; этому огню справедливо подвергнутся и тѣ, которые *подобно имъ* безъ покаянія и безъ возврата пребываютъ въ злыхъ дѣлахъ» [2]). Таковъ грѣхъ Каина [3]), но грѣхъ Адама не таковъ: «Дѣло Адамово нисколько не похоже на это, но во всемъ противоположно. Ибо обольщенный другимъ подъ предлогомъ безсмертія онъ объемлется страхомъ» и обнаруживаетъ признаки раскаянія. Потому «Богъ возненавидѣлъ того, кто обольстилъ человѣка, а къ обольщенному мало по малу сжалился» [4]). Впрочемъ, перешедши на сторону діавола, врага Божія, люди сами въ нѣкоторомъ родѣ стали врагами Бога, а потому заслуживали наказанія, сдѣлавшись

---

[1]) Ibidem и § 2. См. кн. IV, с. 45, 51.

[2]) Кн. III, с. 23, § 3.

[3]) Ibid.—§ 4.

[4]) Ibid., с. 23, § 5.

«чадами гнѣва Божія». Бога «мы въ первомъ Адамѣ оскорбили неисполненіемъ Его заповѣди», не воздали должнаго Ему послушанія и сдѣлались предъ Нимъ должниками [1]), заслужили наказаніе, какъ бы вступили съ Нимъ во вражду [2]). Человѣкъ сдѣлался врагомъ Божіимъ. Это не значитъ, что и Самъ Богъ былъ врагомъ человѣка и гнѣвался на него, потому что истинно гнѣвался Богъ на истиннаго врага Своего только, т. е. на діавола... «Богъ отлучилъ отъ Своего общенія того, кто самъ по себѣ посѣялъ тайно плевелы, т. е. привнесъ преступленіе, а того, кто, хотя по невниманію, но худо вовлекся въ непослушаніе,—человѣка, пожалѣлъ, и вражду, въ которую (діаволъ) хотѣлъ ввергнуть человѣка въ отношеніи къ Богу, обратилъ на самого виновника вражды, отстраняя Свою вражду отъ человѣка и направляя и посылая ее на змѣя» [3]). Все таки люди, безсознательно хотя, вовлечены были діаволомъ во вражду его съ Богомъ, сдѣлавшись его работниками и сынами; въ этомъ смыслѣ они становятся врагами Божіими и, смотря по степени грѣховности (если они бываютъ слишкомъ усердными и сознательными слугами діавола), могутъ быть приписываемы «къ начальству діавола» [4]) и подвергаться суду наравнѣ съ нимъ. А это весьма возможно: сотворенные дѣтьми Божіими, люди, вслѣдствіе данной имъ свободы, могутъ, если захотятъ, унизиться до того, чтобы стать дѣтьми діавола. Во всякомъ случаѣ, даже и не на этой послѣдней ступени разврата, согрѣшивъ, люди стали виновны передъ Богомъ и заслужили наказаніе. Нельзя представлять себѣ Бога такимъ, какимъ Его представляетъ себѣ Маркіонъ,—что будто бы въ Богѣ есть только благость, и нѣтъ справедливости, что Онъ не наказываетъ: безъ справедливости нѣтъ и любви,

---

[1]) Кн. V, с. 16, § 3. См ibid. и с. 17, § 3; с 19, § 1 и др., особ. кн. III, с. 18, § 7

[2]) См кн. V, с. 14, § 3, III, с. 18, § 7, особ. кн. V, с 17, § 1.

[3]) Кн IV, с. XL, § 3.

[4]) Кн. IV, гл. XLI, § 3.

и Богъ не правосудный не былъ бы и благимъ... «Не Богъ тотъ, у кого нѣтъ благости; и добрый, если не имѣетъ судебной силы,... не будетъ Богъ, будучи лишенъ качества Бога»... «Благость у Него не лишена справедливости и премудрость не умаляется; ибо спасаетъ, когда должно спасти, и судитъ достойныхъ суда. И правосудіе не оказывается немилостивымъ, потому что благость идетъ впереди и предшествуетъ» [1]). Безъ справедливости Божія «благость... окажется немощною, потому что не спасаетъ всѣхъ, если не сопровождается судомъ» [2]). Вообще, Богъ д. б. справедливъ, если Онъ благъ; справедливость есть свойство благости: Богъ наказываетъ не ради самого наказанія, и не изъ гнѣва, а по любви къ наказуемымъ, и ради ихъ пользы. Худо тѣмъ, кого Онъ не наказываетъ: значитъ, отъ тѣхъ Онъ отступился и предоставилъ ихъ самимъ себѣ. Таковъ діаволъ и ему подобные: горе ихъ въ томъ, что ихъ и наказывать уже нельзя, они сами себя наказали, отлучивъ себя отъ Бога и сдѣлавъ общеніе съ Нимъ невозможнымъ (см. кн. V, с. 27, § 2). Богъ наказываетъ, какъ Промыслитель міра [3]). У Иринея, подобно Іустину Философу, идея правосудія, наконецъ, тѣсно связана съ идею о свободѣ человѣческой воли, безъ которой невозможно было бы разумное, истинное совершенство. Если есть свобода, должны быть наказанія; если нѣтъ наказаній—нѣтъ и свободы, нѣтъ свободы—нѣтъ и совершенства въ людяхъ, а нѣтъ совершенства въ людяхъ—значитъ, нѣтъ могущества, мудрости и благости въ Томъ, Кто сотворилъ ихъ, т. е. въ Богѣ. Таковые выводы дѣлаетъ Ириней изъ теоріи Маркіона и ему подобныхъ [4]). Въ послѣднемъ же результатѣ, справед-

---

[1]) Кн. III, с. 25, § 3.

[2]) Ibid. § 2. Представленіе Маркіона не согласно и съ премудростію Бога: см ibid. § 3.

[3]) См III с. XXV.

[4]) См. IV с. XXXVII–XXXIX.

ливость Божественная сводится къ любви: она постулятъ послѣдней, она есть свойство благого міроправленія Бога и законъ жизни разумныхъ существъ, обусловливающій ихъ благо, т. е. совершенство. Таковой характеръ носятъ всѣ наказанія, посылаемыя Богомъ на людей: въ нихъ исполняется и законъ правды, а вмѣстѣ съ нимъ и требованія любви, — цѣль ихъ — нравственное благо людей. Все это можно видѣть уже въ самыхъ первыхъ наказаніяхъ, которыя опредѣлилъ Господь людямъ за ихъ преступленіе еще въ раю. «Въ наказаніе за преступленіе человѣкъ получилъ (то, что онъ долженъ нести) утомительный трудъ воздѣлыванья земли и ѣсть хлѣбъ въ потѣ лица своего и обратиться въ землю, отъ которой взятъ; подобнымъ образомъ и жена (получила) скорби, труды, стенанія и болѣзни рожденія и подчиненность, т. е., чтобы служила своему мужу,— дабы и не совсѣмъ погибли, бывъ прокляты Богомъ, и не стали презирать Бога, оставшись безъ укоризны... [1]). Поэтому же Онъ изгналъ его (человѣка) изъ рая и удалилъ отъ древа жизни, не завидуя ему въ древѣ жизни, какъ осмѣливаются нѣкоторые говорить, но милосердуя о немъ, чтобы онъ не оставался навсегда грѣшникомъ, и чтобы грѣхъ его не былъ безсмертенъ и зло безконечно и неисцѣльно. Но Онъ задержалъ грѣхъ, полагая смерть и прекращая грѣхъ и дѣлая ему конецъ чрезъ разрушеніе плоти, которая должна быть въ землѣ, дабы человѣкъ, нѣкогда переставая жить для грѣха и умирая ему, началъ жить для Бога»... [2]). «Для сей цѣли Онъ положилъ вражду между змѣемъ и женою и ея сѣменемъ, которую они сохраняютъ между собою» [3]); вражда же и злоба діавола къ людямъ во всей силѣ была сосредоточена на Спасителѣ, Который и побѣдилъ діавола въ его борьбѣ съ Нимъ.

---

[1]) Кн. III, с. 28, § 3.

[2]) Ibidem, с. 23, § 6.

[3]) Ibidem—§ 7.

Итакъ, по Иринею въ спасеніи обнаружились могущество, премудрость и благость Бога, но съ особенною силою должна была обнаружиться Его справедливость. Богъ, какъ справедливый, «ибо у Бога нѣтъ насилія»[1]), долженъ былъ и могъ отнять человѣка у діавола не силою, но законно, на справедливыхъ основаніяхъ. На этой мысли особенно сильно настаиваетъ св. Ириней; позднѣе ее, какъ увидимъ, повторили въ ученіи объ искупленіи и другіе отцы, напр. Оригенъ, Григорій Нисскій, Бл. Ѳеодоритъ. Чтобы освободить человѣка отъ діавола, должны были быть выполнены для этого всѣ надлежащія условія.

1. Діаволъ могъ бы жаловаться на насиліе со стороны Бога, если бы человѣкъ принадлежалъ ему законно. Но онъ овладѣлъ человѣкомъ въ высшей степени незаконно: человѣкъ, какъ и все Богомъ сотворенное, долженъ былъ принадлежать одному Богу. Поэтому дѣломъ высшей справедливости было, если Богъ потребовалъ Себѣ человѣка обратно. Мысль эту нѣсколько разъ раскрывалъ Ириней въ виду заблужденія гностиковъ, что не все создано Богомъ, и что не создана Имъ именно матерія и, между прочимъ, плоть человѣка, потому что матерія—зло, и какъ зло, матерія могла получить бытіе только отъ злого начала,—отъ сатаны; если же плоть создана сатаною, то она принадлежитъ ему по праву: поэтому освобожденіе плоти отъ діавола было бы со стороны Бога несправедливымъ посягательствомъ на чужую собственность; поэтому-то Онъ не могъ воплотиться и не было нужды въ Его воплощеніи. «Безразсудны», говоритъ Ириней, «тѣ, которые говорятъ, что Богъ, какъ бы жадный до чужого, пришелъ въ чужое (достояніе), чтобы человѣка, сотвореннаго другимъ, представить тому Богу, который не творилъ и не создавалъ, но съ самаго начала лишенъ былъ собственнаго созданія людей. Итакъ, несправедливо пришествіе Его, когда, по словамъ ихъ, Онъ

[1]) Кн. IV, с. 37, § 1

пришелъ въ чужое и не истинно искупилъ Онъ насъ Своею кровію, если Онъ не истинно сдѣлался человѣкомъ, возвращая Своему созданію то, что сказано о немъ въ началѣ, т. е. что человѣкъ сотворенъ по образу и подобію Божію, не хитростію похищая чужое, но свое собственное достояніе получая правосудно»...[1]). «Столь великое домостроительство Онъ совершилъ не черезъ чужія, но черезъ Свои созданія, и не черезъ тѣ, которыя произошли отъ невѣдѣнія, но черезъ тѣ, которыя получили сущность отъ Мудрости и силы Отца Его. Ибо Онъ не несправедливъ, чтобы желать чужого, и не нескуденъ, чтобы не собственными (средствами) дать жизнь Своимъ (созданіямъ), но Свое твореніе употребляетъ для спасенія человѣка. Ибо Его не вынесла бы тварь, если бы она была плодомъ невѣдѣнія и несовершенства»[2]). Если не было никакой неправды въ намѣреніи Бога—освободить человѣка отъ діавола, то и въ самомъ способѣ освобожденія должна была быть соблюдена справедливость.

2. Хотя человѣкъ послѣ паденія самъ своими силами не могъ возстать и освободиться отъ грѣха и державшаго его въ грѣхѣ діавола, и потому только Богъ, явившись къ нему, могъ спасти его и его спасеніе сдѣлать прочнымъ[3]), однако, правда требуетъ того, чтобы самъ человѣкъ дѣятельно участвовалъ въ своемъ спасеніи,—чтобы онъ самъ боролся съ діаволомъ и побѣдилъ его: только въ этомъ случаѣ человѣкъ могъ считаться достойнымъ награды, а діаволъ лишился бы повода жаловаться на насиліе со стороны Бога и на несправедливость. Сынъ Божій сталъ человѣкомъ какъ по той причинѣ, что только черезъ Него мы могли познать Бога[4]), стать причастными Богу и полу-

---

[1]) Кн. V, с. 2, § 1.

[2]) Кн. V, с. 18, § 1.

[3]) См. кн, III, с. 18, § 2 и Ibid. § 7.

[4]) См III, с. 18 § 7; кн. V, с. 1, § 1.

чить жизнь и нетлѣніе [1]), только въ такомъ видѣ могли вынести величіе Божіе и уразумѣть Бога Безконечнаго [2]), такъ особенно по той, что только такимъ образомъ могла быть спасена свобода человѣка въ домостроительствѣ Божественнаго спасенія, и соблюдена Его справедливость. Во Христѣ и черезъ Христа мы сами побѣдили діавола, потому что Христосъ—нашъ Представитель. «Если бы не человѣкъ побѣдилъ врага человѣческаго, то врагъ не былъ бы побѣжденъ законно» [3]). «Когда же пришла полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего, родившагося отъ жены». Ибо врагъ не былъ бы побѣжденъ справедливо, если бы побѣдившій его не былъ человѣкъ отъ жены. Ибо черезъ жену онъ въ началѣ возобладалъ надъ человѣкомъ и поставилъ себя врагомъ человѣку Посему и Господь исповѣдуетъ Себя Сыномъ Человѣческимъ, возстановляя въ Себѣ первороднаго человѣка, отъ котораго создана была жена, чтобы какъ чрезъ человѣка побѣжденнаго родъ нашъ низшелъ въ смерть, такъ опять черезъ человѣка побѣдителя мы взошли въ жизнь, и какъ черезъ человѣка смерть одержала побѣду надъ нами, такъ опять черезъ человѣка мы получили побѣду надъ смертію» [4]). Итакъ, человѣкъ принимаетъ участіе въ своемъ спасеніи, потому что именно онъ побѣждаетъ діавола, черезъ Христа, а не кто нибудь другой за него. Съ другой стороны, въ домостроительствѣ Божественнаго спасенія не дѣлается никакого насилія и несправедливости въ отношеніи къ діаволу еще и потому, что Богъ не насильно привлекаетъ насъ къ Себѣ, не силою отнимаетъ насъ у діавола, но мы сами по своей доброй волѣ оставляемъ діавола для Бога. Богъ только даетъ намъ совѣтъ, «увѣщевая насъ къ покорности и отклоняя отъ

[1]) См. IV, с. 20.
[2]) Кн. IV. с. 38, § 1.
[3]) Кн. III, с. 18, § 7.
[4]) Кн. V, с. 21, § 1.

неповиновенія Ему, но не принуждая»[1]). ‹И если кто не захочетъ слѣдовать самому Евангелію, то въ его власти, но не полезно ему. Ибо во власти человѣка не повиноваться Богу и не дѣлать добраго, но это причиняетъ ему не малый вредъ и зло. И поэтому Павелъ говоритъ: «все возможно, но не все полезно», показывая и свободу человѣка, почему и «возможно все», такъ какъ Богъ не принуждаетъ его, и выставляя послѣдствіе». .[2]) «Поелику отступничество (діаволъ) несправедливо возобладало нами и насъ, по природѣ составляющихъ достояніе Бога, противоестественно отчуждало (отъ Него) и сдѣлало насъ своими собственными учениками, то Слово Божіе всемогущее, но не скудное въ Своемъ правосудіи, праведно обратилось противъ самаго отступничества и искупило отъ него свое достояніе не силою, какъ то (отступничество) возобладало надъ нами, ненасытно похищая чужое, но убѣжденіемъ, какъ подобаетъ Богу, убѣждая, а не насилуя получать, что Ему угодно,—такъ, чтобы ни правда не была нарушена, ни древнее созданіе Божіе не погибло»[3]). Христосъ далъ людямъ силу добровольнаго отреченія отъ діавола и облегчилъ ихъ послушаніе Богу, возбудивъ въ сердцѣ ихъ Своею безконечною любовію къ людямъ отвѣтную любовь къ Себѣ, благодарность, самоотверженную покорность Богу не изъ эгоистическихъ разсчетовъ и не по рабскому принужденію, какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, но изъ одной любви. Сдѣлавъ изъ людей Себѣ друзей и дѣтей, освободивъ ихъ отъ ига Ветхаго закона, Онъ тѣмъ самымъ разширилъ и увеличилъ ихъ покорность къ Себѣ: послушаніе друга полнѣе, глубже, надежнѣе и выше послушанія раба, потому что разумнѣе послѣдняго, и настолько цѣннѣе и сильнѣе

[1]) Кн. IV, с. 37, § 3.
[2]) Кн. IV, с. 37, § 4.
[3]) Кн V, с. 1, § 1.

его, насколько любовь сильнѣе и цѣннѣе страха. Съ устраненіемъ Ветхаго закона «опредѣленія свободы должны были разшириться, и покорность царю увеличиться, чтобы обращающійся не являлся недостойнымъ своего Избавителя; послушаніе и любовь къ домохозяину д. б. одни и тѣ же у рабовъ и свободныхъ, но свободные д. имѣть большую увѣренность, потому что дѣйствованіе свободы больше и славнѣе, чѣмъ повиновеніе въ рабствѣ»... [1]). «Съ большимъ дѣйствованіемъ свободы въ насъ насаждено полнѣйшее повиновеніе и любовь къ нашему Освободителю. Ибо Онъ освободилъ насъ не для того, чтобы мы отступили отъ Него..., но чтобы, получивъ больше Его милости, болѣе любили Его» [2]). Въ другомъ мѣстѣ Ириней говоритъ, что въ дѣтяхъ, какими мы сдѣлались въ отношеніи къ Богу чрезъ Христа, должно быть болѣе повиновенія къ отцу, чѣмъ въ рабахъ. Это и естественно: въ дѣтяхъ болѣе любви. Такъ какъ полнѣйшимъ и сильнѣйшимъ выраженіемъ любви Божіей къ людямъ былъ Крестъ Христовъ и такъ какъ именно Крестомъ отмѣнено иго закона Ветхозавѣтнаго, то Крестъ и сдѣлался для насъ тѣмъ главнымъ источникомъ, откуда мы почерпаемъ силы для покорности къ Богу, т. е. любовь къ Нему. Во Христѣ намъ дана покорность Богу [3]), и такимъ образомъ то, чего не могли добиться отъ насъ никакая сила, никакой законъ (Ветхій Завѣтъ), чего не могъ бы возбудить въ насъ и Самъ Богъ, если бы Онъ явился къ намъ во всей Своей славѣ,—то дало намъ безславіе Сына человѣческаго, Его славный Крестъ.

3. Наконецъ, если бы и самъ человѣкъ побѣдилъ діавола, послѣдній все-таки имѣлъ бы основаніе жаловаться на несправедливость въ томъ случаѣ, когда не было бы принесено удовлетвореніе правосудію за вину человѣка: онъ

[1]) Кн. IV, с. 13, § 2.
[2]) Ibidem, с. 13, § 3.
[3]) Кн. V, с. 17, § 1.

могъ бы сослаться на Божественное опредѣленіе, что зло должно быть наказано; если же зло и грѣхъ человѣка не наказаны, то человѣкъ не имѣетъ еще никакого права на благо, на награду, онъ еще остается со своимъ грѣхомъ и потому принадлежитъ діаволу. Но и этой придиркѣ діавола не можетъ быть мѣста; люди искуплены крестною кровію Христа, Крестъ удовлетворилъ правдѣ Божій. На крестѣ уничтожена клятва закона, потому что на крестѣ, во первыхъ, во всей полнотѣ былъ исполненъ законъ Божій (любовь къ Богу и ближнимъ), оказано совершеннѣйшее послушаніе Богу; во-вторыхъ понесена была вся тяжесть вины, все наказаніе за грѣхъ. Нельзя сказать, чтобы по смыслу Иринеева ученія крестная жертва требовалась для самого Бога; этого не допускаетъ понятіе Иринея о правдѣ Божіей, его убѣжденіе, что, хотя грѣхъ по суду Божію заслуживаетъ наказанія, но что Богъ не гнѣвается въ точномъ смыслѣ этого слова на согрѣшающихъ людей, что примиреніе съ Нимъ въ юридическомъ смыслѣ излишне и что Богъ примиряется съ человѣкомъ, главнымъ образомъ, въ самомъ таинствѣ воплощенія, чрезъ которое человѣкъ становится дорогимъ Ему и умилостивляется въ Его Ходатаѣ, Представителѣ, Возлюбленномъ Его Сынѣ [1]). Нельзя также сказать, чтобы жертва принесена была діаволу, тѣмъ не менѣе она была принесена потому, что ея могъ требовать діаволъ и, такимъ образомъ, какъ бы діаволу; но такъ какъ самъ діаволъ не отъ себя требовалъ жертвы, а могъ сослаться лишь на опредѣленіе Божіе, чтобы всякое зло наказывалось, а всякое добро награждалось, то можно утверждать, что жертва принесена вообще для удовлетворенія правдѣ Божіей, и такъ какъ послѣдняя правда установлена самимъ Богомъ и Богъ требуетъ ея, то жертва принесена какъ-бы Богу. Во всякомъ случаѣ, она необходима была для того, чтобы

[1]) Кн. V, с. 17, § 1; ср. кн V, с 16, § 2.

въ спасеніи не нарушена была справедливость: Богъ не отнимаетъ человѣка у діавола, но, такъ сказать, выкупаетъ Его кровію Своего Сына, не похищаетъ и не задаромъ беретъ человѣка, но въ цѣну его предлагаетъ кровь Христа. Христосъ пришелъ «не хитростію похищая чужое, но свое собственное достояніе получая правосудно и благостно,— относительно отступничества правосудно искупая насъ отъ него Своею кровію [1]), а благостно относительно насъ искупленныхъ. Ибо мы ничего напередъ не дали Ему, и Онъ ничего не требуетъ отъ насъ, какъ будто нуждающійся; мы, напротивъ, нуждаемся въ общеніи съ Нимъ, и потому Онъ благостно излилъ Себя Самого, чтобы насъ собрать въ гнѣздо Отца!» Справедливость, такимъ образомъ, по Иринею, обнаружена Богомъ только въ отношеніи къ діаволу, а въ отношеніи къ намъ обнаружена одна только благость. (Какъ не похоже это воззрѣніе на католическо-протестантское!).

Какимъ же образомъ Христосъ совершилъ наше спасеніе и побѣду надъ діаволомъ? Послушаніемъ волѣ Божіей, т. е исполненіемъ закона. Такъ какъ наше несчастіе заключалось въ послушаніи діаволу, то наше спасеніе должно было заключаться въ послушаніи Богу: послѣднимъ прямо было отвергнуто первое, и такимъ образомъ діаволъ оказался побѣжденнымъ. Христосъ «былъ человѣкъ, подвизавшійся за отцовъ и чрезъ послушаніе прекратившій непослушаніе; ибо Онъ связалъ крѣпкаго и разрѣшилъ слабыхъ и даровалъ Своему созданію спасеніе, разрѣшая грѣхъ. Ибо Онъ сражался и побѣдилъ» [2]). Кромѣ прямой побѣды, послушаніе Христа или исполненіе закона имѣло еще то значеніе, что имъ снималось осужденіе за неисполненіе закона, вина за грѣхъ, подавалось намъ прощеніе грѣха. Законъ не устранялъ грѣха, онъ только «отягчалъ человѣка,

[1]) Кн. V, с 2, § 1.

[2]) Кн. III, с. 18, § 6.

показывая его повиннымъ смерти». Чтобы уничтожить грѣхъ и вину грѣха, нужно было исполнить законъ: «надлежало, чтобы чрезъ послушаніе одного человѣка... многіе получили оправданіе и спаслись» [1]). Христосъ исполнилъ законъ, «дабы подвергшійся изгнанію человѣкъ вышелъ изъ осужденія» [2]). Не исполняя закона и перейдя на сторону діавола, мы оказались врагами Божіими, а исполнивъ Его волю—мы опять перешли на сторону Бога, сдѣлались изъ враговъ Его—друзьями, примирились съ Нимъ. Мы оскорбили Бога въ первомъ Адамѣ и примирились съ Нимъ во второмъ Адамѣ, «бывъ послушны даже до смерти» [3]). Мы согрѣшили противъ Бога, а Христосъ умилостивилъ Его Своимъ послушаніемъ. Христосъ Своимъ послушаніемъ «покрылъ» и загладилъ наше непослушаніе [4]). Христосъ особенно «Своимъ страданіемъ примирилъ насъ съ Богомъ» [5]), потому что здѣсь послушаніе обнаружилось во всей полнотѣ; чрезъ послушаніе Христа, такимъ образомъ, мы получаемъ прощеніе, миръ съ Богомъ, вступаемъ въ дружество и примиряемся съ Нимъ, переходя на Его сторону и покидая Его врага—діавола. Не нужно забывать, что Иринеи мыслитъ примиреніе съ Богомъ не юридически, а главнымъ образомъ фактически: союзъ съ Богомъ во Христѣ чрезъ Его дѣйствительное послушаніе, затѣмъ особенно чрезъ воплощеніе: «Его заповѣдь мы преступили и сдѣлались Его врагами. И по сему въ послѣднія времена Господь чрезъ Свое воплощеніе возвратилъ насъ въ дружбу» [6]). «Примиряется то, что нѣкогда было во враждѣ. Если же Господь принялъ плоть изъ другой сущности, то уже не примирено съ Богомъ то, что чрезъ преступленіе сдѣлалось

[1]) Кн. III, с. 18, § 7.
[2]) Кн. IV, с. 8, § 2.
[3]) Кн. V, с. 16, § 3.
[4]) Ibidem, с. 17, § 1.
[5]) Кн III, с. 16, § 3.
[6]) Кн V, с. 17, § 1.

враждебнымъ. А нынѣ чрезъ сообщеніе съ Собою Господь примирилъ человѣка съ Богомъ Отцемъ, примиряя насъ кровію Своею»... [1]). «Посреднику Бога и человѣковъ надлежало чрезъ Свое родство съ тѣмъ и другими привести обоихъ въ дружество и согласіе и представить человѣка Богу, а человѣкамъ открыть Бога» [2]). Наконецъ, миръ человѣка съ Богомъ былъ возстановленъ уже тѣмъ самымъ, что Христосъ далъ ему на самомъ дѣлѣ силы для послушанія Богу, далъ ему покорность Богу, т. е. любовь. Онъ дѣйствительно чрезъ Свое послушаніе прекратилъ непослушаніе людей [3]), ...«разрушилъ» непослушаніе и «привнесъ» покорность и послушаніе Богу [4]), даровалъ «намъ общеніе съ нашимъ Творцомъ и покорность» [5]) и др. Эту силу, «силу небоязненно возвратиться въ свое наслѣдіе» [6]), какъ мы видѣли выше, особенно мы обрѣли въ Крестѣ, въ которомъ со всею силою обнаружилась любовь Божія къ намъ, выказано совершеннѣйшее послушаніе волѣ Божіей, исполненъ совершенно весь законъ, а потому совершенно снята была съ насъ клятва законная и самый законъ рабства отмѣненъ, уступивъ мѣсто закону свободной любви. Въ общемъ дѣло нашего примиренія заключаетъ въ себѣ два момента: первый, такъ сказать, объективный — воплощеніе, второй — субъективный — Крестъ, давшій намъ силы для дѣйствительнаго индивидуальнаго единенія со Христомъ (объективный элементъ крестнаго удовлетворенія—именно снятіе вины за грѣхъ—у Иринея совпадаетъ съ субъективнымъ элементомъ его, т. е. произведенною имъ перемѣною въ настроеніи людей («безбоязненное возвращеніе въ наслѣдіе»: Кн. IV, с. 8, § 2). Поэтому Ириней совершенно въ правѣ

[1]) Кн. V, с. 14, § 3.
[2]) Кн. III, с. 18, § 7.
[3]) Ibidem, с. 18, § 6.
[4]) Кн. V, с. 16, § 3.
[5]) Ibidem, с. 17, § 1.
[6]) Кн. IV, с 8, § 2.

былъ сказать, «что мы спасены плотію Господа нашего и Его кровію» [1]).

Въ чемъ и какъ обнаружилъ свое послушаніе волѣ Божіей нашъ Спаситель? На это Ириней отвѣчаетъ, что вся жизнь Спасителя была послушаніемъ волѣ Божіей или исполненіемъ закона. Всѣ дѣла любви, которыя дѣлалъ на землѣ Христосъ, т. е. очищеніе прокаженныхъ, исцѣленіе больныхъ и т. д. были исполненіемъ закона [2]). Изъ всей жизни, однако, особенно выдѣляются два момента, гдѣ яснѣе и полнѣе обнаружено побѣдоносное послушаніе Спасителя: искушеніе въ пустынѣ отъ діавола и крестная смерть

Въ первый разъ сильнѣйшее пораженіе въ борьбѣ со Спасителемъ діаволъ потерпѣлъ въ пустынѣ. Здѣсь Христосъ противопоставилъ тѣмъ грѣхамъ, которыми пали первые люди, соотвѣтственныя имъ добродѣтели (чувственной похоти—воздержаніе, гордости—смиреніе, незаконному притязанію на обладаніе—покорность Богу), и такимъ образомъ загладилъ ихъ грѣхъ непослушанія. Христосъ послѣ всѣхъ неудачныхъ попытокъ діавола «окончательно прогналъ отъ Себя его, какъ законно побѣжденнаго; и бывшее въ Адамѣ преступленіе заповѣди Божіей было уничтожено посредствомъ заповѣди закона, которую соблюлъ Сынъ человѣческій, не преступивъ заповѣди Божіей» [3]).

Совершеннѣйшее послушаніе было оказано въ крестной смерти, которая и была завершеніемъ всей искупительной жизни Христа. Здѣсь непослушаніе по поводу райскаго древа совершенно заглаждается послушаніемъ на крестномъ Древѣ. На Крестѣ Христосъ исполняетъ законъ, который весь состоитъ въ любви къ Богу и ближнимъ; поэтому на Крестѣ совершенно снимается наше осужденіе за грѣхъ:.. «Онъ, разрушая непослушаніе человѣка, бывшее въ началѣ

[1]) Кн. V, с. 14, § 3

[2]) Кн. IV, с. 8, § 2.

[3]) Кн. V, с. 21, § 2 См. объ искушеніи с. XXI, 1—3.

относительно древа»... «былъ послушенъ даже до смерти и смерти крестной», «бывшее на древѣ непослушаніе исправляя чрезъ послушаніе на древѣ (крестномъ)» [1]. . Господь... «непослушаніе, бывшее по поводу дерева, исправилъ своимъ послушаніемъ на деревѣ». . [2]). «Грѣхъ первозданнаго человѣка получилъ исправленіе чрезъ наказаніе Первороженнаго, и хитрость змѣя побѣждена простотою голубя, и такимъ образомъ разорваны узы, которыми мы были привязаны къ смерти» [3]).

Побѣдивъ діавола, Христосъ привлекъ человѣка къ Богу, а въ этомъ-то именно, т. е. въ общеніи человѣка съ Богомъ, и заключается наше спасеніе: Богъ—источникъ жизни и всякихъ благъ, и потому только пребывая въ Богѣ, мы можемъ жить и воскреснуть [4]). Уже Своимъ воплощеніемъ Христосъ соединилъ человѣка съ Богомъ [5]); но кромѣ этого Онъ открылъ намъ и другіе пути для общенія съ Богомъ. Въ общемъ, способъ нашего соединенія съ Богомъ у Иринея выражается слѣдующимъ образомъ:.. «когда Господь искупилъ насъ Своею кровію и далъ Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши и излилъ Духа Отца для возсоединенія и общенія Бога съ человѣкомъ, Бога полагая къ человѣкамъ чрезъ Духа, а человѣка съ другой стороны привлекая къ Богу чрезъ Свое воплощеніе и несомнѣнно и истинно Своимъ пришествіемъ даруя намъ нетлѣніе чрезъ общеніе съ Богомъ: то разрушаются всѣ ученія еретиковъ [6])». Воплощеніе, вѣра и любовь ко Христу, благодать Св. Духа и особенно Евхаристія—вотъ то, что обусловливаетъ наше общеніе съ Богомъ во Христѣ... «Соблюдающимъ любовь къ Нему (Слову), Онъ (Отецъ)

[1]) Кн. V, с. 16, § 3.
[2]) Кн. V, с. 19, § 1.
[3]) Кн. V, с. 19, § 1.
[4]) Ср. кн. III, с. 19; IV, с. 37 и V, с. 27.
[5]) См. кн. III, с. 19, § 1.
[6]) Кн. V, с. 1, § 1.

даетъ Свое общеніе... Вѣрующій чрезъ вѣру соединенъ съ Богомъ[1])». Духъ «есть живая вода, которую доставляетъ Господь вѣрующимъ въ Него право и любящимъ Его[2]).» Господь «излилъ Духа Отца для возсоединенія и общенія Бога съ человѣкомъ[3])». Только имѣющій въ себѣ Духа Божія спасенъ, ибо только Духъ оживляетъ человѣка, и только чрезъ Духа поглощается въ человѣкѣ все смертное и грѣховное[4]), Духъ же живетъ въ вѣрующихъ и любящихъ только...: «Сильное должно поглотить слабое, такъ что немощь плоти поглотится крѣпостію Духа[5])». Цѣль Христова пришествія и заключалась именно въ томъ, чтобы освободить людей Евангеліемъ, дать имъ вѣру и любовь, и чрезъ это сообщить Духа Святаго, Который и даетъ жизнь человѣку, потому что самъ отъ себя человѣкъ вообще, особенно зараженный грѣхомъ, не можетъ имѣть жизни[6]). Наконецъ, черезъ Евхаристію мы вступаемъ даже въ тѣлесное общеніе со Христомъ и становимся участниками Божественной жизни[7]).

Общеніе Бога съ человѣкомъ по Иринею составляетъ сущность и цѣль спасенія. *Положительныя* средства для этого: воплощеніе, вѣра и любовь, благодать Св. Духа и Евхаристія особенно; *отрицательныя*— побѣда надъ діаволомъ и освобожденіе отъ него послушаніемъ Христовымъ. Таково ученіе Иринея.

Оригенъ—

заслуживаетъ почетное мѣсто въ патристической исторіи догмата объ искупленіи уже въ виду того громаднаго вліянія, какое онъ оказывалъ на богословское сознаніе послѣ-

---

[1]) Кн. V, с. 27, § 2.
[2]) Кн. V, с. 18, § 2.
[3]) Кн. V, с. 7, § 1.
[4]) См. кн. V, гл. IX--XII, особ. IX, также VII
[5]) Кн. V, с. 9, § 2. } См ibid. с VIII. § 1—2 „Духъ, живя въ насъ, дѣлаетъ
[6]) См. ibid. § 4. } насъ духовными, смертное поглощаетъ безсмертіемъ".
[7]) См. кн. V, с. II—III.

дующихъ важнѣйшихъ отцовъ Церкви, преимущественно изъ Александрійской же школы, а также, впрочемъ, и изъ другихъ школъ, напр., на *Іоанна Іерусалимскаго* (изъ Антіохійской), никогда не упускавшаго случая съ великою похвалою отозваться объ Оригенѣ,—Василія Великаго (Кесарійской) и др. Особенными почитателями Оригена на Востокѣ были: Аѳанасій Великій, Григорій Нисскій и Григорій Богословъ, который называлъ Оригена пробнымъ камнемъ для всякаго богослова.

Оригенъ первый вполнѣ развилъ теорію выкупа отъ діавола, первый ясно сказалъ, что крестная жертва принесена не Богу, а діаволу (ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, οὐ τῷ θεῷ, τῷ πονηρῷ οὖν.). Діаволъ хитростію переманилъ людей на свою сторону, сдѣлался ихъ властелиномъ и получилъ какъ-бы нѣкоторое право на владѣніе людьми, на подобіе того права, какое имѣютъ побѣдители надъ побѣжденными, плѣнными[1]); но такъ какъ власть діавола была власть грѣха, а грѣхъ имѣетъ своимъ естественнымъ сдѣдствіемъ смерть, то его власть была въ то же время властью смерти. Чтобы освободить плѣнныхъ отъ діавола, требовался выкупъ. Діаволъ потребовалъ въ качествѣ выкупа самого Спасителя, Его душу и тѣло. Ему, во-первыхъ, лестно было имѣть у себя такого плѣнника, во-вторыхъ, тутъ діаволъ поступалъ по разсчету: онъ боялся соперничества Спасителя, видя все болѣе и болѣе возраставшее вліяніе Его на людей, боялся, какъ-бы Спаситель не отнялъ у него его власти надъ міромъ Своими чудесами и ученіемъ[2]). Чрезъ іудеевъ діаволъ предаетъ Спасителя смерти, и такимъ образомъ фактически вступаетъ во владѣніе. Но тутъ-то онъ и оказывается обманутымъ, не смотря на всѣ свои разсчеты: предавъ смерти *неповиннаго* смерти, въ силу безгрѣшности Спасителя, діаволъ лишается права

[1]) In Matth. XIII, 9. Hom. in Genes. XV, 2.

[2]) Rom. II. 13 cp. in Mtth. XIII, 8.

не только на Него, но и на людей, за которыхъ Спаситель явился Ходатаемъ и Представителемъ. Діаволъ нарушилъ справедливость тѣмъ, что предъявилъ свои смертныя права на безгрѣшное существо, а вслѣдствіе этого потерялъ свои дѣйствительныя права и самъ подпалъ суду. Мало того, діаволъ вмѣстѣ съ правомъ на людей потерялъ и власть свою надъ ними, власть смерти: воскресеніемъ Христовымъ было уничтожено «жало адово», т. е. смерть[1]) Діаволъ является, такъ сказать, обманутымъ. Впослѣдствіи Григорій Нисскій скажетъ объ этомъ яснѣе и займется оправданіемъ этого способа искупленія.

Независимо отъ такого значенія крестной смерти, ей у Оригена, подобно Иринею, дается другое, нисколько не противорѣчащее первому, значеніе: смертію принесено удовлетвореніе правдѣ Божіей и снято съ насъ осужденіе за грѣхъ, она была искупительною жертвою за грѣхъ

Богъ не хочетъ, чтобы грѣхъ былъ въ мірѣ· грѣхъ есть зло и страданіе, а Богъ благъ. Но грѣхъ можетъ быть уничтоженъ наказаніемъ только: наказаніе не только искупляетъ грѣхъ, но и улучшаетъ, исправляетъ человѣка; цѣль его—благо человѣка. Справедливость у Оригена, такимъ образомъ, есть извѣстная форма любви: правосудіе существуетъ не ради самого себя, не въ себѣ имѣетъ цѣль, но въ благѣ тѣхъ, на кого оно простирается, и цѣль его здѣсь же. —«Si non esset utile conversioni peccantium adhibere tormenta peccantibus, nunquam misericors et benignus Deus poenis scelera puniret. Это то, что, вообще, въ Александрійской школѣ называлось σωτήριος δικαιοσύνη (спасительная справедливость), но не правосудіе въ католическомъ и протестантскомъ смыслѣ (нѣкоторые думаютъ, что Оригенъ даже вѣчныя наказанія считалъ лишь мѣрою исправительною и, значитъ, подводилъ подъ понятіе δικαιοσύνη σωτήριος). Свое послѣднее основаніе правда имѣетъ въ любви: если она

[1]) Ad Rom. II. 13, in Mtth. XIII, 8, XVI, 8, XXXV, 75.

требуетъ, чтобы зло наказывалось, а добродѣтель награждалась, чтобы грѣхъ заглаждался жертвою, то потому только, что этого требуетъ любовь Божія, желающая всѣмъ блага, Его благой Промыслъ Такъ думаетъ Ириней, такъ думали почти всѣ отцы Церкви. Всѣ они такъ или иначе разрѣшали понятіе о Божественной правосудности въ понятіе δικαιοσύνη σωτηριος (воспитывающей, исправляющей любви) или начала всеблагого Промышленія о мірѣ [1]).

Св. Григорій Нисскій

по духу своего міросозерцанія больше всѣхъ восточныхъ отцовъ подходилъ къ Оригену и былъ въ точномъ смыслѣ его ученикомъ и продолжателемъ.

Ученіе Григорія Нисскаго объ искупленіи кратко, но въ цѣломъ систематическомъ видѣ раскрывается въ его «Большомъ огласительномъ Словѣ» (гл. XV—XXVII и др.).

Причина воплощенія Сына Божія заключается единственно въ Его безконечной любви къ людямъ, цѣль—въ освобожденіи человѣка отъ зла и страданій, отъ того жалкаго состоянія, въ которое ввергнулъ ихъ грѣхъ. «Немоществовавшее наше естество возъимѣло нужду во врачующемъ; человѣкъ, подвергнувшійся паденію, возъимѣлъ нужду въ подъемлющемъ; уклонившійся отъ жизни возъимѣлъ нужду въ оживотворяющемъ; удалившійся отъ причастія блага возъимѣлъ нужду въ возводящемъ ко благу; заключенному во тьмѣ стало нужно пришествіе свѣта, плѣнникъ ощутилъ потребность въ Искупителѣ, узникъ—въ Защитникѣ, содержимый подъ игомъ рабства—въ Освободителѣ» (гл. XV) [2]). На вопросъ, почему же именно воплотился Сынъ Божій, и не могъ-ли Богъ однимъ словомъ Своимъ, одною всемогущею волею Своею сдѣлать для человѣка все, что требовалось, Григорій отвѣчаетъ не сразу и не прямо. Сперва хочетъ онъ устранить ту ложную мысль, которая скры-

[1]) См. у *Neander'a* a. a. o. s. s. 113—114. B. I; изъ др. см. *Thomasius'a* op. ctt. 192—198, *Schwane* op. ctt. p. p. 335—344

[2]) Цитаты по рус. перев. Тв—ій св. о. о. т. 40, ч IV. Москва. 1862 г.

вается за этимъ вопросомъ, т. е. что Богу неприлично принимать на Себя плоть, что это для Него д. б. унизительно (очевидно, предразсудокъ языческій). Унизителенъ только порокъ, возражаетъ отецъ. Если бы Божество родилось порочно, то возражающіе противъ христіанскаго ученія о воплощеніи были бы правы (гл. XV). Въ естествѣ человѣческомъ самомъ по себѣ нѣтъ ничего порочнаго, а потому нѣтъ ничего, что дѣлало бы неприличнымъ соединеніе съ нимъ Божества. Указываютъ на измѣнчивость человѣческаго естества, на его страдательность, что будто бы не согласно съ безстрастіемъ Божества. Но измѣнчивость нашего естества съ его процессами рожденія, возрастанія, питанія и проч. не есть, во-первыхъ, порокъ, а законъ природы; во-вторыхъ, нельзя назвать измѣнчивость нашего естества страданіемъ. Жизнь сама по себѣ не страданіе, страданіемъ она становится только черезъ порокъ; а Богъ, сдѣлавшись человѣкомъ, порока не принялъ. И въ смерти, собственно, нѣтъ ничего порочнаго, какъ нельзя ее назвать въ собственномъ смыслѣ страданіемъ: если смерть (разлученіе души отъ тѣла) назовемъ страданіемъ, то тогда почему и рожденіе (соединеніе души съ тѣломъ) не назвать страданіемъ? (XVI). Главное же, воплощеніе нисколько не можетъ показаться страннымъ, если принять во вниманіе то, что Божество есть во всякой вещи, проникаетъ и объемлетъ ее и въ ней пребываетъ, что «все въ Божествѣ и Оно во всемъ»,—иначе не было бы ничего, потому что бытіе принадлежитъ въ точномъ смыслѣ только одному Богу. Если Богъ во всемъ, то нѣтъ ничего удивительнаго, что Онъ въ человѣкѣ (XXV). Разъ Богъ вступилъ въ единеніе съ человѣческимъ естествомъ, то Онъ долженъ былъ отъ начала (рожденія) до конца (смерти) подчиниться всему человѣческому, чтобы все въ немъ уврачевать и освятить. Для насъ неполезно было бы, если бы Богъ не жилъ между нами какъ человѣкъ и не принялъ естества, требовавшаго

уврачеванія, а явился бы, напр., въ видѣ ангельскомъ. Да и зачѣмъ непремѣнно хлопотать о послѣдняго рода явленіи? Величіе Бога не въ презрѣніи къ человѣку, и передъ Богомъ (гл. XXVII), собственно, все низко, ибо все «далеко отъ Него отстоитъ». Прямой отвѣтъ Григорія Нисскаго на вопросъ, почему для спасенія потребовалось воплощеніе, и нельзя ли было спасти однимъ всемогущимъ повелѣніемъ, заключается въ томъ, что такой способъ спасенія всего болѣе соотвѣтствовалъ совершенствамъ Божіимъ, а совершенства Бога не въ отдѣльномъ какомъ-нибудь свойствѣ, но въ ихъ совокупности; если бы въ искупленіи обнаружилось только одно могущество, то наше спасеніе не было бы совершеннымъ. Въ искупленіи обнаружены вмѣстѣ любовь, мудрость, справедливость и могущество Божіе (XX). Всемогущество Божіе обнаружилось въ самомъ воплощеніи: «Если Божественною силою совершается что-либо великое и высокое,—это какъ-то естественно и послѣдовательно.. А снисхожденіе къ уничиженному есть нѣкій преизбытокъ, не встрѣчающій ни малаго препятствія въ преестественномъ» (XXIV). Что Богъ могъ стать человѣкомъ, не переставая быть Богомъ,—въ этомъ могущество. Благость была побудительною причиною нашего спасенія (XX и XXIV). Премудрость и справедливость обнаружены въ самомъ способѣ нашего спасенія, т. е. выкупа изъ діавольскаго плѣна. Богъ не отнимаетъ насъ у діавола силою, но освобождаетъ изъ плѣна законнымъ путемъ. Мы предали добровольно самихъ себя діаволу, а Богъ насъ выкупаетъ (XXII). Богъ, такъ сказать, вступилъ въ сдѣлку съ діаволомъ, чтобы онъ взялъ, какую пожелаетъ, цѣну за обиженнаго. Понятно, чего могъ потребовать честолюбивый искони, этимъ порокомъ павшій и не находившій ему пищи, діаволъ,—Самого Спасителя, дѣла Котораго онъ видѣлъ. Врагъ нашъ думалъ, что «предлагаемое ему въ обмѣнъ больше того, чѣмъ онъ обладалъ» (XXIII). Конечно, этотъ

разсчетъ діавола предполагаетъ, что онъ не хорошо еще зналъ Того, Кого потребовалъ себѣ въ уплату, не догадывался вполнѣ, съ кѣмъ хочетъ имѣть дѣло. Но въ томъ-то и усматривается Божественная премудрость, обнаруженная въ воплощеніи, что діаволъ вводится въ обманъ плотію Спасителя, прикрывшею Его Божество, не узнаетъ Его и, такъ сказать, попадаетъ въ сѣти самъ. Если бы Сынъ Божій не явился въ человѣческомъ образѣ, то діаволу, конечно, не могло бы и на умъ придти подобнаго разсчета: онъ испугался бы—и только (XXXIII; также въ XXIV). Повидимому, это хитрость, а потому дѣло недостойное Бога, но это хитрость не въ дурномъ смыслѣ, а потому и не есть обманъ. Напротивъ, это дѣло справедливости (также и мудрости)... «Дѣло справедливости воздавать каждому по достоинству». «А воздаяніе по достоинству, которымъ вводится въ обманъ обманщикъ, показываетъ справедливость»... «Обманувшій человѣка приманкою удовольствія и самъ обманывается человѣческимъ видомъ». Къ тому же нужно еще имѣть въ виду, что цѣль воплощенія имѣлась въ доставленіи исцѣленія не только людямъ, но и діаволу, если бы онъ захотѣлъ воспользоваться имъ, и что, такимъ образомъ, обманъ этотъ имѣетъ для себя совсѣмъ другой источникъ, чѣмъ обманъ діавола. «Ибо одинъ употребилъ обманъ къ растлѣнію естества; а справедливый, вмѣстѣ благій и премудрый, измышленіемъ обмана воспользовался къ спасенію растлѣннаго, благодѣтельствуя тѣмъ не только погибшему, но и самому причинившему нашу погибель». Далѣе—разъясненіе сей мысли (XXVI). Подробнѣе о крестной смерти Григорій Нисскій говоритъ въ гл. XXXII въ отвѣтъ на вопросъ возражателей, почему для спасенія потребовалась смерть и притомъ такая позорная, и нельзя-ли было ея избѣжать? Избѣжать смерти было нельзя и не нужно; потому что, во-первыхъ, Христосъ, сдѣлавшись человѣкомъ, долженъ былъ испытать все человѣческое, а слѣдовательно

и смерть. Во-вторыхъ, крестная смерть имѣетъ великое значеніе для насъ: такъ какъ Христосъ воскресъ, то и мы воскреснемъ, «поелику не отъ иного, но изъ нашего смѣшенія была богопріемная плоть, въ воскресеніе превознесенная вмѣстѣ съ Божествомъ», и Христосъ воскресшій.. «какъ-бы къ лежащему простирая руку и для сего приникнувъ къ нашему трупу, на столько приблизился къ смерти, что коснулся омертвлѣнія и собственнымъ Своимъ тѣломъ даетъ естеству начало воскресенія, силою Своею совозставивъ цѣлаго человѣка». Наконецъ, крестная смерть имѣетъ глубокое символическое значеніе, знаменуя въ четыре разныя стороны простирающимися оконечностями креста (вверхъ, внизъ и по сторонамъ), съ заключеннымъ по срединѣ Спасителемъ,—то, что Христосъ соединилъ Собою «небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, возглавилъ всяческая» (ссылки на Еф. 3, 18 и Флп. 2. 10). Подобный же символъ находилъ въ крестѣ и Аѳанасій Великій въ сл. «О воплощеніи» (Изъ гл. XXXII). Можно думать, что помимо этого (а также выкупа изъ плѣна діавольскаго) Григорій Нисскій давалъ крестной смерти еще значеніе удовлетворенія правдѣ Божіей въ смыслѣ Иринея и Оригена, вслѣдствіе сходства своего понятія о Божественной правосудности съ ихъ представленіями (см. гл. XX). Наконецъ, на вопросъ—почему Богъ медлилъ спасеніемъ человѣка, Григорій Нисскій отвѣчаетъ, что сначала требовалось всей язвѣ грѣха выдти наружу, чтобы можно было лѣчить ее (XXIX). Это нѣсколько напоминаетъ автора посланія къ Діогнету и встрѣчается у другихъ отцовъ[1]).

Аѳанасій Великій—

такъ же великъ по жизни, какъ и по ученію. Для такого сужденія достаточно одного его ученія о спасеніи.

---

[1]) Напр. у *Іоанна Златоуста* Бесѣды на посл къ Римл. Москва 1855, стр. 133 (Бес. VII на гл 3-ю).

Въ основныхъ началахъ сотеріологіи (отношеніе Божественной правды къ любви, грѣхъ, безсмертіе etc.) Св. Аѳанасій вполнѣ сходится съ Іустиномъ, Иринеемъ, Оригеномъ, Григоріемъ Нисскимъ, но сотеріологія у него построена иначе: жертву Голгоѳскую онъ ставитъ не въ отношеніе къ діаволу, но въ отношеніе къ смерти, и приносится она не діаволу, а Богу; поэтому для него, въ цѣломъ и существенномъ, спасеніе не есть исключительно освобожденіе отъ діавола.

Томазіусъ хвалитъ св. Аѳанасія за то, что у него лучше, чѣмъ у другихъ отцовъ, понята необходимость юридическаго удовлетворенія, при чемъ находитъ, что понятіе объ юридическомъ удовлетвореніи все-таки не раскрыто имъ во всей полнотѣ: удовлетвореніе еще не поставляется въ непосредственныя отношенія къ самому грѣху и къ Богу, но только къ слѣдствіямъ грѣха и преимущественно—смерти: оно нужно не для примиренія съ Богомъ, и одно заглажденіе вины не признается еще достаточно цѣлію его, но удовлетвореніе нужно для освобожденія отъ наказанія за грѣхъ, т. е. смерти. Однако, въ сотеріологіи Св. Аѳанасія будто-бы уже заключаются всѣ элементы юридическо-протестантской сотеріологіи, какъ слѣдуетъ еще пока не выдѣлившіеся и не выяснившіеся, и сотеріологія его составляетъ прямой переходъ къ настоящей протестантской [1]). На дѣлѣ однако, въ ученіи Св. Аѳанасія нѣтъ ничего невыяснившагося: въ немъ все ясно, стройно, цѣльно. Въ немъ нѣтъ никакихъ юридическихъ *элементовъ*, и между сотеріологическимъ міросозерцаніемъ Св. Аѳанасія и протестантскою сотеріологіею лежитъ цѣлая бездна.

Богъ потребовалъ жертвы Голгоѳской: зачѣмъ? Для того-ли, чтобы утишить Свой правосудный гнѣвъ? Нѣтъ. Въ раю еще Онъ положилъ такое опредѣленіе, чтобы всякій грѣхъ наказывался, и всякое добро награждалось. Можетъ-

[1]) *Thomasius.* Christi Person und Werk. B. III, p. p. 207—208

ли Онъ противорѣчить Себѣ? А это было бы, если бы Онъ отмѣнилъ наказаніе за грѣхъ и не потребовалъ удовлетворенія: «смертію умрете», сказано было — и люди должны были умереть. Богу нужно было «пребыть... вѣрнымъ законоположенію Своему о смерти. Ибо для нашей же пользы и для нашего сохраненія ни съ чѣмъ несообразно было оказаться лжецомъ Отцу истины—Богу» [1]). Для нашего блага нужно было оставаться Богу вѣрнымъ Своему правосудному опредѣленію.

Дѣйствительно, цѣль этого правосуднаго опредѣленія заключалась въ нашемъ благѣ, и основаніемъ своимъ оно имѣло любовь Божественную. Богъ благъ и благость—естество Его. Самъ ни въ чемъ не нуждаясь, творитъ міръ, чтобы Его благостію наслаждались другіе и между ними человѣкъ. А счастіе и жизнь человѣка только въ источникѣ жизни и счастія—Богѣ; все сотворенное существуетъ, живетъ и блаженствуетъ исключительно чрезъ Бога. Богъ, возжелавъ «чтобы человѣкъ пребывалъ въ нетлѣніи» [2]), соединилъ его съ Собою его разумомъ и любовію, заключивъ въ этомъ Свой образъ. Такъ какъ человѣкъ «по закону собственнаго бытія не имѣетъ достаточныхъ силъ пребывать всегда, то Богъ... не создалъ (его) просто, какъ всѣхъ безсловесныхъ животныхъ на землѣ, но сотворилъ (его) по образу Своему, сообщивъ (ему) и силу собственнаго Слова Своего, чтобы, имѣя въ себѣ какъ бы нѣкіе оттѣнки Слова, и ставъ словеснымъ, могъ пребывать въ блаженствѣ, живя истинною жизнью» [3]). Но этимъ еще не вполнѣ ограждалось нетлѣніе человѣка. Созданный свободнымъ, человѣкъ могъ уклониться отъ добра ко злу и потерять свое безсмертіе. Поэтому Богъ «данную людямъ благодать (счастіе нетлѣнія) напередъ оградилъ закономъ» [4]), чтобы че-

[1]) Тв—ій т. XVII, ч. I. Москва 1851. „Слово о воплощеніи“ стр. 89.

[2]) Ibidem, стр. 85.

[3]) „Сл. о воплощеніи“, стр. 84.

[4]) Ibidem. стр. 84.

ловѣкъ, напередъ зная слѣдствія грѣха, боялся грѣха. Если бы добро, а вмѣстѣ съ нимъ безсмертіе не было ограждено закономъ, по которому за всякимъ преступленіемъ слѣдуетъ наказаніе, то люди (по крайней мѣрѣ - худшіе изъ нихъ) оставили бы добро и потеряли безсмертіе: они перестали бы бояться преступленія, безнаказанность сдѣлала-бы ихъ смѣлыми. Эту мысль Св. Аѳанасій высказываетъ по поводу возраженія, почему Богъ не могъ бы разрѣшить клятвы однимъ Своимъ словомъ, а потребовалась для этого жертва [1]) Итакъ, корень правосудія въ любви и цѣль его—наше счастіе, резюмируемое у Св. Аѳанасія въ безсмертіи. Такъ какъ все благо или счастіе человѣка, по Аѳанасію, резюмируется въ безсмертіи, то и сущность, и цѣль совершеннаго Христомъ спасенія полагается имъ въ избавленіи людей отъ смерти. Для этого-то и крестная жертва была принесена за насъ Спасителемъ нашимъ. Таковая цѣль пришествія Христова указывается Аѳанасіемъ въ безчисленныхъ мѣстахъ, изъ которыхъ нѣкоторыя мы только укажемъ [2]).

Возстановленіе союза между человѣкомъ и Богомъ, по Аѳанасію, положительно совершено не чрезъ крестное удовлетвореніе, а чрезъ воплощеніе. Аѳанасій Великій слишкомъ глубоко, не однимъ умомъ, но и сердцемъ, понялъ, глубоко прочувствовалъ все необъятно-великое значеніе умилительной тайны воплощенія, чтобы не здѣсь, а гдѣнибудь еще искать соединенія съ Богомъ; для него, какъ и для Св. Иринея, слова: «Слово плоть бысть», «Богъ явися во плоти» и др. были не отвлеченнымъ понятіемъ, но живымъ, полнымъ глубочайшаго смысла и значенія, и необъятнорадостнымъ фактомъ, понятнымъ лишь любящему христіанскому сердцу, а не отвлеченному мышленію мертвой учености съ ея логическимъ разумѣніемъ. «Слово стало че-

[1]) Тв—ій т. XIX, ч. 2. Москва. 1852. „Противъ Аріанъ сл. 2“, стр. 357—359.

[2]) Тв—ій т. XIX, стр. 225, 229, 247, 266, 276, 337, 338, 353, 355, 359, 368. Тв—ій т. XXIII, стр. 13, 510 и др

ловѣкомъ»—въ этомъ весь смыслъ и вся сущность христіанства, и на защиту этой радостной истины пошла вся страдальческая и труженическая жизнь Св. Аѳанасія, благороднѣйшаго и величайшаго борца за православно-христіанскую истину: вся жизнь его прошла въ борьбѣ съ аріанствомъ, отрицавшимъ Божество Спасителя, а вмѣстѣ съ тѣмъ Евангеліе и любовь Божію въ воплощеніи явленную, ибо любовь лишь любви понятна. Аріане хотѣли отнять у людей эту радость, принесенную имъ Христомъ. Онъ всю жизнь жилъ этою радостію, защищалъ ее словомъ, дѣломъ и на бумагѣ: защищалъ ее отъ аріанъ (четыре слова), отъ язычниковъ и іудеевъ (сл. о воплощеніи),—писалъ ученые трактаты, письма, посланія, проповѣдывалъ, увѣщавалъ и т. п., и въ концѣ концовъ сознается, что все-таки онъ не могъ исчерпать всю глубину великой тайны въ воплощеніи явленнаго спасенія человѣку, что она—предметъ безконечнаго изслѣдованія: «Заслуги Спасителя, совершенныя чрезъ Его вочеловѣченіе, столь велики и многочисленны, что пожелать изобразить ихъ значило бы уподобиться человѣку, который устремилъ взоръ на морскую пучину и хочетъ пересчитать ея волны. Какъ невозможно объять глазами всѣхъ волнъ, потому что чувству покусившагося на это представляются непрестанно новыя и новыя волны; такъ и намѣревающемуся объять умомъ всѣ заслуги, совершенныя Христомъ въ тѣлѣ, невозможно даже вмѣстить ихъ въ помыслѣ; потому что вновь представляющіяся мыслямъ его—гораздо многочисленнѣе тѣхъ, которыя, какъ думаетъ онъ, объялъ уже мыслію. Посему лучше и не отваживаться говорить о всѣхъ вообще заслугахъ Христовыхъ, когда и части ихъ изобразить невозможно» [1]).

Вотъ какъ Св. Аѳанасій Великій изображаетъ отношеніе воплощенія къ нашему спасенію. Черезъ воплощеніе мы становимся въ единеніе не какое-нибудь отвлеченное, но

[1]) „Сл. о воплощеніи“, 157 стр.

единеніе дѣйствительное съ Сыномъ Божіимъ, а чрезъ Него съ Отцомъ, дѣлаемся сынами Божіими, потому что Іисусъ Христосъ Сынъ Божій и мы—одно, и въ чемъ участвуетъ Сынъ, въ томъ участвуемъ и мы; становясь въ нераздѣльное общеніе съ Сыномъ Божіимъ, человѣкъ обожествляется, а чрезъ то, что *человѣкомъ* дѣлается Богъ, Богъ, такъ сказать, очеловѣчивается,—и не отвлеченно какъ-нибудь обожествляется человѣкъ, не человѣкъ вообще, какового въ дѣйствительности не существуетъ, но каждый отдѣльный человѣкъ, потому что Христосъ былъ и есть человѣкъ, во всемъ подобный каждому изъ насъ,—во всемъ человѣческомъ, кромѣ грѣха; Онъ намъ Братъ, нашъ «Сотѣлесникъ», какъ выражается Св. Аѳанасій. Не удивительно, что Онъ близокъ къ намъ, понимаетъ насъ, и сочувствуетъ намъ, и мы близки къ Нему, понимаемъ Его; и Онъ самый близкій къ намъ человѣкъ и ближе Его нѣтъ никого, потому что Онъ самый любящій человѣкъ, Братъ и Другъ всѣхъ людей дѣйствительный и всѣхъ безконечно любящій, всѣхъ понимающій, и такъ какъ нашъ небесный Братъ есть возлюбленный Сынъ Отца, то сильно Его ходатайство за насъ, и дѣйствительна помощь Его для всѣхъ, искренно ищущихъ помощи Его и искренно любящихъ Его. Не въ томъ изобиліе любви Божіей явлено намъ, что на вѣсахъ правосудія принесенное за насъ на крестѣ Спасителемъ удовлетвореніе перевѣсило долгъ, а въ томъ, что Самъ Богъ не погнушался человѣкомъ, не погнушался даже Крестомъ, не погнушался даже пострадать и умереть за человѣка,—въ томъ, что человѣкъ удостоился неожиданной и невѣроятной чести,—быть обожествленнымъ, быть выше даже Адама, до его грѣхопаденія, въ этомъ отношеніи: намъ дано больше, чѣмъ мы потеряли,—мы потеряли человѣческое достоинство, намъ дается божеское. Мы совсѣмъ не враги Богу,—на насъ не только обращено милостивое вниманіе Его; но все наше человѣческое Богъ призналъ Своимъ,

нечуждымъ Себѣ, и насъ обязалъ все Божественное во Христѣ признавать нашимъ и не чуждымъ намъ; мы призваны въ единство Божественной жизни и жизнью этою наслаждаемся не такъ, какъ нищіе пользуются остатками отъ трапезы богача, но какъ-бы по праву, благодатію Бога данному, какъ Его дѣти, какъ Его друзья, какъ свои домашніе, и какъ друзьямъ и дѣтямъ Божіимъ намъ дано видѣть и имѣть отъ Бога любовь, свободу и знаніе, и служить ему свободно и разумно въ любви, а не по принужденію, не по страху,—притомъ служить какъ взрослымъ сынамъ, не какъ младенцамъ, даже болѣе,—какъ друзьямъ, которымъ Богъ все открылъ въ Сынѣ Своемъ и ничего не утаилъ отъ нихъ, дабы сдѣлать ихъ разумными и свободными участниками жизни Своей и исполнителями путей Своихъ. И такъ, мы смѣло входимъ за нашимъ Братомъ въ домъ Отца Его, и не боимся, что Отецъ изгонитъ насъ, потому что Онъ не захочетъ опечалить возлюбленнаго Сына Своего, въ Которомъ все Его благоволеніе.

Такъ понимаетъ вообще значеніе воплощенія Св. Аѳанасій. Покажемъ относящіяся сюда мѣста изъ его сочиненій.

Чрезъ воплощеніе люди обожились: «Слово вочеловѣчилось, чтобы мы обожились»[1]). Слово «для того и воспріяло на Себя тѣло созданное и человѣческое, чтобы Ему, какъ Зиждителю, обновивъ сіе тѣло, обожить въ Себѣ и такимъ образомъ всѣхъ насъ, по подобію Своего тѣла, ввести въ небесное царство. Но опять не обожился-бы человѣкъ, сочетавшись съ тварію, если-бы Сынъ не былъ истинный Богъ. Человѣкъ не предсталъ-бы Отцу, если-бы облекшійся въ тѣло не былъ истинное по естеству Отчее Слово; не обожился бы человѣкъ, если-бы содѣлавшійся плотію не былъ по естеству сущее у Отца, истинное и собственное

[1]) Тв. т XVII, стр. 157.

Отчее Слово. Для того совершилось такое соединеніе, чтобы по естеству Сущему отъ Божества сочетать съ Собою по естеству человѣка, и чтобы чрезъ сіе твердыми сдѣлаться спасенію и обоженію человѣка» [1]) «Еслибы дѣла, свойственныя Божеству Слова, совершились не посредствомъ тѣла, то человѣкъ не былъ бы обоженъ» [2]). «Какъ Господь, облекшись плотію, содѣлался человѣкомъ, такъ мы, люди, воспріятые Словомъ, обожаемся ради плоти Его, и уже наслѣдуемъ вѣчную жизнь» [3]). Чрезъ воплощеніе люди, другими словами, соединились съ Богомъ: въ томъ и обоженіе, что Христосъ, Сынъ Божій, сталъ въ насъ, а мы въ Немъ, и стали всѣ едино: «Въ Себѣ соединилъ Онъ созданныхъ, и Самъ былъ въ нихъ тѣмъ же, что и сами они» [4]). Только чрезъ Бога могъ человѣкъ соединиться съ Богомъ; поэтому-то и воплотился для насъ Сынъ Божій (см. XIX, 357 и 359). Наше единеніе съ Богомъ, конечно, не тождественно съ тѣмъ, какое имѣетъ, напр., Сынъ со Отцомъ,—не по естеству, а по благодати Св. Духа. Единеніе черезъ Духа въ Сынѣ осуществляется надъ нами такимъ образомъ. Духъ можетъ почить только на томъ, что свято; а такъ какъ мы, соединившись со Христомъ, имѣющимъ и посылающимъ Духа, содѣлались святыми, то и Духъ можетъ сходить на насъ. Сынъ не имѣетъ нужды въ Духѣ, «чтобы чрезъ это быть Ему въ Отцѣ. Не Онъ пріемлетъ Духа, а паче, Самъ подаетъ Его всѣмъ, и не Духъ сочетаваетъ Сына со Отцомъ, но паче, Духъ пріемлетъ отъ Слова. А мы безъ Духа чужды Богу и далеки отъ Него, причастіемъ же Духа сочетаваемся съ Божествомъ; почему быть намъ во Отцѣ есть не наше, но сущаго и пребывающаго въ насъ Духа» [5]). Слова первосвященнической молитвы Спа-

[1]) Тв т XIX, 360, 361.
[2]) XIX, 427.
[3]) XIX, 430.
[4]) XIX, 339.
[5]) XIX, 415.

сителя: «якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ» (Io. XVII) не говорятъ о тождествѣ нашего единенія со Отцомъ, съ единеніемъ Сына: въ нихъ Сынъ проситъ Отца дать вѣрующимъ *ради* Него Духа Святаго: «Поелику Слово во Отцѣ, а Духъ дается Словомъ; то хощетъ, чтобы пріяли мы Духа, и чтобы, когда пріемлемъ Его, имѣя въ себѣ Духа Слова, сущаго во Отцѣ, оказались и мы по Духу содѣлавшимися *едино* во Словѣ, а чрезъ Слово и во Отцѣ... Какъ мы сыны и боги по сущему въ насъ Слову, такъ будемъ въ Сынѣ и во Отцѣ; потому что въ насъ тотъ же Духъ, что и въ Словѣ, сущемъ во Отцѣ» [1])... «По данной намъ благодати Духа и мы бываемъ въ Немъ (Христѣ) и Онъ въ насъ. И поелику Духъ, Который бываетъ въ насъ, есть Божій, то и мы, имѣя въ себѣ Духа, справедливо почитаемся пребывающими въ Богѣ, а такимъ образомъ и Богъ бываетъ въ насъ [2]); принимать же Духа, какъ это можно видѣть изъ предлагаемыхъ здѣсь мѣстъ, мы получили право и возможность черезъ Слово, соединившееся съ нами, потому что Слово раздаетъ Духа и ради живущаго въ насъ Слова дается намъ Духъ (см. также XIX, 222, 227, 228). И такъ, наше единеніе съ Богомъ есть единеніе благодати, осуществляемое Духомъ; получившій только Духа можетъ воскликнуть: «Авва! Отче» (Рм. 8), и «когда кто отпадаетъ отъ Духа по причинѣ какого-либо порока, то сей падшій уже не въ Богѣ; потому что отступилъ отъ него сущій въ Богѣ Святый и Утѣшительный Духъ» [3]).

Отъ соединенія Бога Слова съ человѣческимъ естествомъ проистекаютъ всѣ благодатныя и спасительныя слѣдствія. Во первыхъ, Божественное Слово принятіемъ плоти человѣческой умертвило грѣхъ и освятило человѣка,

[1]) XX, 416.
[2]) XIX, 415.
[3]) XIX, 417.

соединеніемъ съ человѣкомъ умертвило въ немъ внутренній принципъ грѣха, въ его плоти гнѣздившійся [1]). Далѣе, надежда нашего воскресенія основывается не только на томъ, что за грѣхъ нашъ принесено удовлетвореніе, но, главнымъ образомъ, на подобіи плоти нашей съ плотію Воскресшаго Христа: если Онъ воскресъ, то и мы воскреснемъ (сн. 1 Кор. 15), воскреснемъ, съ другой стороны, потому, что Безсмертное Слово, жизнь, Своимъ соединеніемъ со смертною человѣческою плотію, сдѣлало эту послѣднюю нетлѣнною, оживотворило ее [2]). Вѣчная жизнь и блаженство основываются на соединеніи съ нами Слова [3]). На этомъ основывается наша власть надъ діаволомъ: діаволъ не смѣетъ съ прежнею дерзостью нападать на насъ, потому что въ насъ Христосъ [4]). Вообще, вся наша жизнь и наша судьба заключены во Христѣ вслѣдствіе Его тѣснаго единенія съ нами; при нашей немощи, Онъ единственная наша надежда, «ибо Самъ Господь все замѣнитъ намъ Собою на небесахъ, пріемля насъ въ вѣчную жизнь» [5]).

Не думаемъ вмѣстѣ съ Томазіусомъ, чтобы въ этой сотеріологіи Аѳанасія Великаго, гдѣ дается такое освѣщеніе воплощенію, могли заключаться какіе бы то ни было элементы юридическо-протестантской сотеріологіи

Сказанное доселѣ будетъ приличнымъ вступленіемъ къ краткому, но систематическому исложенію ученія Св. Аѳанасія.

Сотеріологическій матеріалъ у него заключается, главнымъ образомъ, въ «Словѣ о воплощеніи» (Тв-ій XVII, ч. 1), въ четырехъ словахъ «противъ аріанъ» (XIX, ч. 2), потомъ въ толкованіяхъ на псалмы, въ «Пространномъ

---

[1]) См. XIX, 340, 424, 427, 428, 430, 358, 359, ср. 427 и др.

[2]) См. XIX, 219, 221, 428, 429, 430, 414, 348, 507—508. XXII, 508, ср. XVII 92. XVII, 91—92, 108, 143, 145

[3]) См. XIX, 438, 428

[4]) См. XIX, 438, ср. 360.

[5]) XIX, 371, см. 369-371 ibid.

словѣ о вѣрѣ» (XXII) и др. Св. Аѳанасій не выдаетъ своего сотеріологическаго воззрѣнія за полное и законченное: онъ исчерпываетъ ученіе о спасеніи только «отчасти и по мѣрѣ силъ... разумѣнія, сколько было возможно[1]), потому что этотъ предметъ изслѣдованія заключаетъ въ себѣ неисчерпаемую глубину содержанія[2]). Этою глубиною изслѣдуемаго предмета, а также важностью его, Св. Аѳанасій оправдываетъ часто встрѣчающіяся у него повторенія въ изложеніи ученія о спасеніи:... «Не дивись», говоритъ онъ, «что многократно говоримъ тоже и о томъ же. Поелику бесѣдуемъ о Божіемъ благоволеніи, то много разъ изъясняемъ одну и ту же мысль, чтобы не оказалось что-либо опущеннымъ и не подпали мы обвиненію, что сказанное нами не удовлетворительно. Ибо лучше подвергнуться порицанію за тождесловіе, чѣмъ опустить что-либо такое, о чемъ должно было написать»[3]). Источникъ для ученія о спасеніи Св. Аѳанасій почерпаетъ, главнымъ образомъ, въ Св. Писаніи[4]), но условіе для правильнаго разумѣнія его полагаетъ въ вѣрѣ и христіанской жизни, въ добромъ сердцѣ, необходимыхъ вообще для религіознаго знанія[5]).

Существуетъ только добро: «сущее-добро, несущее—зло[6]), и такъ какъ только Богъ есть единственное добро, то Онъ одинъ и существуетъ въ истинномъ смыслѣ, все же остальное существуетъ благодаря Богу и поддерживаетъ свое существованіе постольку, поскольку оно—въ Богѣ и съ Нимъ соединено; уклоняясь-же отъ Бога, уклоняемся къ небытію, т. е. злу.

Слово, сотворивъ міръ, и поддерживаетъ его бытіе, всецѣло проникая и наполняя Его, Само же оттого не из-

---

[1]) Тв. XVII, 107.
[2]) Тв. XVII, 137—158.
[3]) Тв. XVII, 108.
[4]) „ XVII, 158.
[5]) „ XVII, 160—161.
[6]) „ XVII, 10, 85.

мѣняясь[1]); особеннымъ образомъ Оно присутствуетъ въ вѣнцѣ видимой твари человѣкѣ: человѣкъ по самой природѣ духа своего подобенъ Слову, есть образъ Его; а потому Ему принадлежитъ завидное преимущество, не въ примѣръ прочимъ тварямъ видимаго міра, безсмертія, если Онъ сохраняетъ въ Себѣ образъ Слова[2]), потому что, по своей свободѣ, онъ можетъ уклониться ко злу, а такимъ образомъ и къ тлѣнію, если захочетъ искать жизни не въ жизни и не въ Безконечномъ, но въ тварномъ и конечномъ бытіи.

Въ виду этой свободы Богъ, по благости Своей, ограждаетъ добро и, слѣд., безсмертіе человѣка заповѣдію райскою, закономъ, налагавшимъ въ наказаніе за грѣхъ (т. е. нарушеніе заповѣди) смерть.

Люди не устояли въ добрѣ, преступили заповѣдь, удалились отъ Бога. Естественнымъ слѣдствіемъ этого были смерть, тлѣніе; а кромѣ того, теперь смерть навлекли они на себя и стали повинны ей въ силу опредѣленія закона, полагавшаго смерть за грѣхъ[3]). Данный людямъ черезъ Моисея законъ еще болѣе увеличивалъ грѣхи людей, а съ грѣхами, какъ ихъ естественное слѣдствіе и какъ результатъ закона, увеличивалось и становилось все болѣе и болѣе неисцѣльнымъ тлѣніе людей[4]).

Положеніе людей стало жалкимъ и безъисходнымъ: съ одной стороны, люди сами навлекли на себя бѣду, грѣхами своими, и по опредѣленію Божію должны были оставаться въ своемъ положеніи, потому что Богъ, какъ нелживый, не могъ отмѣнить Своего опредѣленія, чтобы зло наказывалось: «Ни съ чѣмъ несообразно было Богу, изрекши слово, солгать, и человѣку, когда узаконено Богомъ, чтобы онъ, если преступитъ заповѣдь, смертію умеръ, не умирать

---

[1]) Тв. XVII, 66--73, 102—104, 138—141, 508—510.
[2]) „ XVII, 83—84.
[3]) XVII, 85—86.
[4]) XVII, 87.

въ преступленіи, слову же Божію остаться нарушеннымъ. Тогда не было бы въ Богѣ правды, еслибы, когда сказано Богомъ, что умрешь, человѣкъ не умеръ»[1]), и для нашей пользы Богу нужно было остаться вѣрнымъ Своему опредѣленію[2]). Съ другой стороны, благость Божія не могла бы взирать равнодушно на страданіе людей, и благость эта, а также мудрость могли бы подвергнуться нареканію, что цѣль твари (наслаждаться бытіемъ и счастіемъ въ Богѣ) не достигается[3]). «И такъ», спрашиваетъ Св. Аѳанасій, «чему надлежало быть въ этомъ случаѣ, или что надобно было сдѣлать Богу?[4]). Какъ выдти изъ этой трудной дилеммы?

А дилемма эта была съ совершеннѣйшею мудростію, благостью и справедливостью разрѣшена воплощеніемъ Единороднаго Сына Божія: Сынъ Божій воплотился ради нашего спасенія, пострадалъ и умеръ за насъ на крестѣ, воскресъ и вознесся на небо. «Богъ посылаетъ Сына Своего, и Сынъ содѣлывается человѣкомъ, пріявъ на Себя созданную плоть, чтобы, поелику всѣ повинны смерти, Самому Ему, будучи инымъ отъ всѣхъ, собственное Свое тѣло принести за всѣхъ на смерть, и Слову, какъ будто всѣ чрезъ Него умерли (потому что и дѣйствительно всѣ умерли о Христѣ), исполнить, наконецъ, приговоръ, всѣмъ же черезъ Него содѣлаться свободными отъ грѣха и отъ проклятія за грѣхъ, и дѣйствительно пребывать во вѣки, возставъ изъ мертвыхъ и облекшись въ безсмертіе и нетлѣніе»[5]).

Хотя могли быть у Всемогущаго Бога и другіе способы къ спасенію, кромѣ воплощенія, однако этотъ способъ—самый цѣлесообразный, наилучшимъ образомъ разрѣшающій вышепоставленную дилемму. Св. Аѳанасій переби-

---

[1]) XVII, 88.
[2]) XVII, 89.
[3]) 88—89.
[4]) 89.
[5]) XIX, 359.

раетъ разные, возможные, выходы изъ затрудненія, вызваннаго дилеммой, и находитъ ихъ не столь пригодными и цѣлесообразными, какъ воплощеніе.

Нельзя-ли было загладить грѣхъ однимъ покаяніемъ? «Сіе можно-бы признать достойнымъ Бога, разсуждая, что какъ преступленіемъ впали люди въ тлѣніе, такъ покаяніемъ достигли бы опять нетлѣнія. Но покаяніемъ не соблюлась бы справедливость въ отношеніи къ Богу. Опять не былъ бы Онъ вѣрнымъ Себѣ, если бы смерть перестала обладать людьми. При томъ покаяніе не выводитъ изъ естественнаго состоянія, а прекращаетъ только грѣхи. *Если бы прегрѣшеніе только было,* а не послѣдовало за нимъ тлѣніе, то прекрасно было бы покаяніе» [1]).

Не могъ-ли Богъ словомъ однимъ разрѣшить клятву?.. «Надобно полезное имѣть въ виду, а не то принимать въ разсужденіе, что Богу все возможно. И прежде Ноева ковчега Богъ могъ истребить согрѣшившихъ тогда людей, однако же содѣлалъ сіе по устроеніи ковчега. И безъ Моисея могъ сказать только и вывести народъ изъ Египта и т п... Впрочемъ, благословенную причину, по которой такъ совершено (т. е. причину воплощенія), можно видѣть изъ слѣдующаго. Если-бы Богъ по всемогуществу изрекъ—и разрушилась клятва; то въ семъ было бы видно могущество Повелѣвавшаго, и человѣкъ содѣлался бы такимъ же, какимъ былъ Адамъ до преступленія, *пріявъ благодать совнѣ,* безъ приспособленія ея къ тѣлу (ибо таковымъ и тогда человѣкъ введенъ былъ въ рай); но при семъ онъ, можетъ быть, сдѣлался бы еще худшимъ, потому что научился бы преступать законъ. А въ такомъ состояніи, если бы обольщенъ былъ зміемъ, снова настояла бы нужда—Богу изрекать повелѣніе и разрѣшать клятву. И посему потребность въ этомъ продолжалась бы въ безконечность, люди же все еще были бы виновны, раболѣпствуя грѣху. Непрестанно

[1]) XVII, 89.

согрѣшая, непрестанно имѣли бы они нужду въ прощеніи, и никогда не освободились бы отъ вины, сами въ себѣ будучи плотію, и по немощи плоти всегда препобѣждаемые закономъ». Наконецъ, человѣкъ не могъ бы помимо Бога соединиться съ Богомъ [1]).

Можетъ быть, Богъ могъ спасти людей однимъ мановеніемъ,—подобно тому, какъ Онъ сотворилъ міръ,—безъ воплощенія? «Древле, когда еще вовсе ничего не существовало, для созданія вселенной потребно было одно мановеніе и изволеніе. Когда же человѣкъ созданъ, и нужда потребовала уврачевать не то, чего не было, но что уже сотворено; тогда Врачу и Спасителю слѣдовало придти къ сотворенному уже, чтобы уврачевать существующее. Въ спасеніи имѣло нужду не что-либо не существующее, для чего достаточно было бы одно повелѣніе; напротивъ того, растлѣнъ былъ и погибалъ сотворенный уже человѣкъ. При семъ должно еще знать, что происшедшее растлѣніе было не внѣ тѣла, но въ немъ самомъ началось, и нужно было вмѣсто тлѣнія привить къ нему жизнь». Къ тѣлу человѣческому привилась жизнь, потому что оно было принято и такимъ образомъ оживотворено Жизнью—Словомъ, уничтожившимъ смертное въ тѣлѣ, такъ какъ не можетъ уже быть смерть тамъ, гдѣ Жизнь. Безъ этого не было бы воскресенія... «Если бы повелѣніе только не допускало смерть до тѣла,—оно и тѣмъ не меньше, по общему закону тѣлъ, оставалось бы смертнымъ и тлѣннымъ». Солома совсѣмъ не дѣлается несгораемою оттого только, что ее удаляютъ отъ огня, а вотъ если ее обложить какимъ нибудь огнеупорнымъ веществомъ, тогда она дѣйствительно будетъ несгораема, и какой угодно огонь будетъ для нея безопасенъ. Такъ и Слово, соединившись съ тѣломъ, дало нетлѣніе ему:... «тѣло облечено въ безплотное Божіе Слово, и, такимъ образомъ, не боится уже ни смерти, ни тлѣнія, по-

[1]) XIX. 357—359.

тому что имѣетъ ризою жизнь, и уничтожено въ немъ тлѣніе» [1]). Почему же непремѣнно требовалось, ставитъ еще вопросъ Св. Аѳанасій, чтобы Богъ именно человѣческое бренное тѣло принялъ? не приличнѣе-ли Ему было явиться въ какомъ-нибудь болѣе красивомъ видѣ, въ эфирномъ, напримѣръ, тѣлѣ?... «Господь пришелъ не показать Себя, но уврачевать и научить страждущихъ. Ибо явиться только и поразить зрителей—значило бы прійти на показъ Врачующему же и научающему свойственно было не просто прійти, но послужить къ пользѣ имѣющихъ нужду въ помощи, и явиться такъ, чтобы сіе было стерпимо для нуждающихся, и чѣмъ-либо превосходящимъ потребности страждущихъ не были приведены въ смущеніе требующіе помощи, отчего и Божіе пришествіе содѣлалось бы для нихъ безполезнымъ» [2]). Наконецъ, Св. Аѳанасій указываетъ причины тому, что для нашего спасенія воплотилось именно Второе Лице Св. Троицы. «возсозданіе было прилично Тому, Кѣмъ было создано все» [3]).

Итакъ, самымъ цѣлесообразнымъ средствомъ нашего спасенія могло быть только воплощеніе, и ничего не оставалось сдѣлать Богу для нашего спасенія, какъ явиться Человѣкомъ среди человѣковъ. И дѣйствительно, «Слово приходитъ въ нашу область..., снисходя къ намъ Своимъ человѣколюбіемъ и явленіемъ среди насъ.. , видя, что словесный человѣческій родъ гибнетъ, что смерть царствуетъ надъ людьми въ тлѣніи; примѣчая также, что угроза за преступленіе поддерживаетъ въ насъ тлѣніе, и несообразно было бы отмѣнить законъ прежде исполненія его; примѣчая и неприличіе совершившагося, потому что уничтожалось то, чему Оно Само было Создателемъ; примѣчая и превосходящее всякую мѣру злонравіе людей, потому что люди, по-

[1]) Тв. XVII, 143—145.

[2]) Тв—ій XVII, 141.

[3]) Тв XVII, 89, 93 и др. ср. Тв XIX, 369 - 370

степенно, до нестерпимости увеличивали оное ко вреду своему; примѣчая и то, что всѣ люди повинны смерти» [1]).

Приведенными словами указывается въ общемъ видѣ цѣль Христова пришествія, его мотивы. Въ частности, св Аѳанасій указываетъ три причины или побужденія къ пришествію, троякую цѣль воплощенія (съ оговоркою, что этихъ причинъ можетъ быть гораздо больше и что всѣ ихъ перечислить невозможно [2]): уничтожить смерть, возсоздать или возобновить въ людяхъ образъ Божій, сообщить имъ истинное знаніе о Богѣ; главная же причина пришествія—первая, т. е. уничтоженіе смерти [3]).

1. *Освобожденіе отъ смерти*—совершено крестною смертію Спасителя, посредствомъ которой а) было принесено удовлетвореніе за грѣхъ и уничтожена вина и повинность человѣка смерти, потому что Христосъ понесъ за всѣхъ насъ наказаніе за грѣхъ и исполненіемъ закона снялъ съ насъ клятву и осужденіе закона [4]); b) воскресеніемъ Своимъ Онъ далъ намъ надежду нашего воскресенія и показалъ возможность его; возможность же эта основывается не только на томъ, что уничтожена клятва закона, но, главнымъ образомъ, на тождествѣ принятаго Словомъ человѣческаго естества съ нашимъ естествомъ, на соединеніи съ нашимъ смертнымъ тѣломъ Безсмертнаго, Всеоживотворяющаго Слова (относящіяся сюда мѣста многочисленны и мы избавляемъ себя отъ труда заносить ихъ сюда, ограничиваясь только ихъ указаніемъ [5]).

---

[1]) Тв—ій XIII, 90.

[2]) Тв—ій XIII, 157 и д.

[3]) Ibidem, 107.

[4]) Тв. XVII, 93—94.

[5]) Тв. XIX, 219, 348, 507—508. XXII, 508 ср. XVII, 92. XVII, 91—92, 93—94, 108, 109, 143, 145. XIX, 221, 423, 429, 430, 414, 225, 229, 247, 266, 276, 337, 338, 35[illegible], 355, 357, 368. XXII, 13, 510. XVII, 142 и др.

Если Христу нужно было умереть за всѣхъ, то почему Онъ избралъ такой позорный родъ смерти, какъ чрезъ Крестъ? Такъ сдѣлано по многимъ причинамъ.

На Крестѣ I. Христосъ умеръ явно насильственною смертію въ виду всѣхъ: если-бы Онъ умеръ наединѣ, то смерть Его могли бы приписать болѣзни, а такая смерть неприлична Слову, Сыну Божію, Который есть Жизнь. Неприлична такая смерть еще и въ виду цѣли, ради которой, главнымъ образомъ, и умеръ Христосъ: увѣрить людей Своимъ воскресеніемъ въ ихъ воскресеніи. «Какъ повѣрили бы, что отгонялъ Онъ немощи другихъ, если бы изнемогъ у Него собственный храмъ»? Если бы Христосъ умеръ гдѣ-нибудь наединѣ безъ болѣзни, а потомъ, явившись людямъ, сталъ говорить, что Онъ воскресъ, то никто не повѣрилъ бы Ему. Итакъ, необходима была смерть явная и притомъ насильственная. Конечно, и при этомъ Христосъ могъ бы избѣжать позорной крестной смерти; но этого не нужно было дѣлать: тогда Онъ «подалъ бы о Себѣ подозрѣніе, что имѣетъ силу не надъ всякою смертью, а только надъ тою, которую придумалъ для Себя; и тѣмъ не меньшій былъ бы опять предлогъ къ невѣрію въ воскресеніе». Могутъ спросить: «Для чего не претерпѣлъ Іоанновой смерти чрезъ усѣкновеніе главы, не претренъ, какъ Исаія»? Св. Аѳанасій отвѣчаетъ на это такъ-же, какъ въ одномъ мѣстѣ Лактанцій: «Для того, чтобы и въ смерти сохранить тѣло нераздробленнымъ и всецѣлымъ, а потому, чтобы и предлога не было намѣревающимся раздѣлять Церковь». Затѣмъ, Крестъ именно приличествовалъ Христу потому, что Онъ понесъ за насъ клятву закона; но «какъ бы иначе (Онъ) сталъ клятвою, если бы не принялъ смерть, бывшую подъ клятвою? Но это—Крестъ; ибо такъ написано: *проклятъ висяй на древѣ* (Втор. 21, 23)». Наконецъ, подобно Григорію Нисскому, Св. Аѳанасій находитъ въ Крестѣ символическое значеніе: двѣ въ разныя стороны распростертыя

руки означаютъ соединеніе во Христѣ (и разрушеніе *средостѣнія ограды* (Еф. 2, 14) ветхаго народа (евреевъ) и язычниковъ; поднятый высоко въ воздухѣ Крестъ означаетъ побѣду надъ діаволомъ, княземъ области воздушной (Еф. 2, 2)» [1]).

2. *Возстановленіе образа Божія* [2]). По благости Своей Богъ соединилъ съ Собою людей, создавъ ихъ по образу Своего Сына и сообщивъ имъ чрезъ это возможность знать о Себѣ,—и въ этомъ единеніи, въ этомъ знаніи единственно только и могло корениться счастье человѣка. Безъ этого самое существованіе людей было бы безполезно, «ибо какая польза быть сотворенными и не знать о своемъ Творцѣ? Или какъ люди могли быть словесными, не зная Отчаго Слова, Которымъ сотворены? Ничѣмъ не отличались бы они отъ безсловесныхъ, если бы ничего не познавали, кромѣ земного. Для чего бы и создалъ ихъ Богъ, если бы не восхотѣлъ, чтобы они познавали Его? Посему-то, чтобы люди не остались невѣдущими Бога, какъ Благій, сообщаетъ имъ собственный Свой образъ, Господа нашего Іисуса Христа, и творитъ ихъ по образу и подобію Своему, чтобы при таковой благодати, представляя себѣ Образъ,—разумѣю же Отчее Слово,—могли пріобрѣтать понятіе о Самомъ Отцѣ, и, познавая Творца, жить благополучно и подлинно блаженною жизнію» (стр. 94—95). Но люди уклонились отъ Бога и исказили въ Себѣ Образъ Божій (95—98). Потребовалось возстановленіе образа Божія въ людяхъ, и это могъ сдѣлать лишь Самъ Образъ Божій, Спаситель нашъ Іисусъ Христосъ. «Не могло совершиться это чрезъ людей, потому что сами они сотворены по образу; не могло—и чрезъ Ангеловъ, потому что и они не образы. Посему-то Божіе Слово пришло самолично, чтобы Ему, какъ Отчему Образу, можно было возсоздать по образу сотвореннаго

[1]) См. объ этомъ Тв—ій XVII, 109—116.

[2]) См. Тв. XVII, 94—99.

человѣка Съ другой стороны, опять не совершилось бы сіе, если бы не были уничтожены смерть и тлѣніе. Посему-то Слову Божію нужно было принять на Себя смертное тѣло, чтобы Имъ, наконецъ, могла быть уничтожена смерть, и люди опять обновились по Образу. Итакъ, для дѣла сего не довлѣлъ никто другой, кромѣ Отчаго образа. Поелику написанный на деревѣ ликъ сдѣлался невидимымъ отъ внѣшнихъ нечистотъ, то надобно было опять придти Тому, Чей это ликъ, чтобы на томъ же веществѣ можно было возобновить изображеніе; ибо ради изображеннаго Лика и самое вещество, на которомъ онъ написанъ, не бросается, но возстановляется на немъ Ликъ. Подобно сему и всесвятый Сынъ Отца, какъ Отчій Образъ, пришелъ въ наши страны, чтобы обновить человѣка, созданнаго по сему Образу» [1]).

3. *Истинное знаніе о Богѣ*—могло быть сообщено только Словомъ Отчимъ, Сыномъ Божіимъ (99—100). Такъ какъ люди изъ области духовной ниспали въ область чувственную и не могли уже духовно познавать Бога, напр. изъ Его Промысла и творенія, то Сынъ Божій благоволилъ воплотиться, сдѣлаться существомъ, въ Которомъ обитала бы вся полнота Божества видимо, чтобы чрезъ Себя дать знаніе объ Отцѣ (100, 101, 106). «Поелику мысль человѣческая однажды ниспала въ чувственное, то Слово благоволило сдѣлать Себя видимымъ посредствомъ тѣла, чтобы, ставъ человѣкомъ, обратить на Себя вниманіе людей; отвлечь къ Себѣ чувства ихъ, и, когда увидятъ Его человѣкомъ, тѣми дѣлами, какія производитъ Онъ, убѣдить ихъ, наконецъ, что Онъ—не только человѣкъ, но и Богъ, Слово и Премудрость истиннаго Бога» (101 и д.)... «Для того-то Господь и родился, и явился человѣкомъ, и умеръ и воскресъ, дѣлами Своими уничтожая и помрачая дѣла когда-

[1]) Тв—ій XVII, 98—99.

либо живших̀ъ людей, чтобы отъ всего того, чѣмъ-бы ни были предубѣждены люди, отвлечь ихъ и научить вѣдѣнію истиннаго Отца Его, какъ и Самъ говоритъ: «пріиде взыскати, и спасти погибшаго» (101)».

Вообще, «Спаситель вочеловѣченіемъ явилъ сугубое человѣколюбіе и тѣмъ, что уничтожилъ въ насъ смерть и обновилъ насъ, и тѣмъ, что, будучи непознанъ и невидимъ, явилъ Себя въ дѣлахъ и показалъ, что Онъ—Отчее Слово, Вождь и Царь вселенной» [1]). Или: Слово «воплотилось, чтобы мы обожились (2); Оно явило Себя тѣлесно, чтобы мы пріобрѣли себѣ понятіе о невидимомъ Отцѣ (3); Оно претерпѣло поруганіе отъ людей, чтобы мы наслѣдовали безсмертіе» [2]).

Василій Великій.

У Василія Великаго мы не находимъ такого обилія сотеріологическаго матеріала, какъ у Аѳанасія Великаго, такъ какъ и вообще догматическаго матеріала меньше въ его сочиненіяхъ: изъ большихъ догматическихъ сочиненій осталось отъ него четыре книги «противъ Евномія» и соч. «о Св. Духѣ»; остальное все, за немногими исключеніями, сочиненія съ нравственно-практическимъ характеромъ: бесѣды, слова, письма. Сотеріологическій матеріалъ разсѣянъ по разнымъ мѣстамъ его сочиненій въ видѣ эпизодическомъ. Отсюда возникаетъ трудность—представить въ систематически-цѣлостной формѣ его сотеріологическое ученіе, а также этимъ дается большой просторъ любителямъ отрывочныхъ заимствованій или цитатъ, что мы и видимъ на дѣлѣ. Такой способъ цитаціи еще болѣе облегчается общимъ характеромъ міросозерцанія Василія Великаго, которое отличается необыкновенною широтою и всесторонностію, выражающеюся въ сочетаніи разнородныхъ элементовъ (богословіе

[1]) Тв XVII, 102.
[2]) Тв. XVII, 107.

Василія Великаго по своему направленію принадлежитъ къ школѣ Неокесарійской, стремившейся къ примиренію двухъ богословскихъ направленій: школы Александрійской и школы Антіохійской).

Оправданіемъ сказаннаго можетъ служить уже ученіе Василія Великаго о нравственномъ существѣ Божіемъ, входящее въ качествѣ основнаго элемента въ ученіе объ искупленіи Василій Великій очень часто рисуетъ передъ слушателями страшный образъ Ветхозавѣтнаго Іеговы, неумолимо-неподкупнаго карателя и мстителя всякаго грѣха, столь же великаго во гнѣвѣ, какъ и въ любви[1]); но тутъ же рядомъ даются и ограниченія: страшныя черты этого образа сглаживаются. Подобное ограниченіе можно видѣть въ часто высказываемой у отца мысли, что Богъ является неумолимымъ карателемъ и чисто только правосуднымъ въ отношеніи къ совершенно нераскаяннымъ и неисправимымъ грѣшникамъ, и при послѣднемъ воздаяніи (на страшномъ судѣ); что правосудіе Божіе въ основаніи своемъ имѣетъ благую цѣль—педагогическую, т. е. исправленіе грѣшниковъ, и что, такимъ образомъ, не отъ Бога зависитъ, что Его правда иногда изъ исправляющей превращается только въ воздающую, а отъ нераскаянности наказываемыхъ, что есть двѣ правды:—«то исправляющая, то вознаграждающая»[2]). Раскрытію педагогическаго характера Божественнаго правосудія посвящено, какъ извѣстно, почти все большое слово «О томъ, что Богъ не есть виновникъ зла»[3]), гдѣ посылаемыя Богомъ наказанія сравниваются съ лѣкарствами и разными способами лѣченія—непріятными и тяжелыми, но полезными, а Богъ—со Врачемъ, который «иное въ тѣлѣ рѣжетъ, другое прижигаетъ, а другое совершенно отнимаетъ—и при всемъ томъ называется «спасителемъ». Если Ва-

[1]) См. напр. т. VIII, ч. 4, стр. 205 и д., особ. т. IX, ч. 5, стр. 14—19 и д.

[2]) Тв. VIII, 205.

[3]) Тв. VIII, 142—162. Особ. 145—147.

силій Великій приписываетъ Богу гнѣвъ, то онъ тутъ же старается объяснить истинный смыслъ этого гнѣва и такимъ образомъ ограничить понятіе, выражаемое этимъ словомъ. А ограничиваетъ онъ его такимъ образомъ: если Богъ и гнѣвается, то гнѣвъ Его не можетъ походить на гнѣвъ человѣческій: гнѣвъ Бога не можетъ быть «безразсуднымъ» и несправедливымъ, какимъ бываетъ нашъ: мы не должны думать, «будто гнѣвъ Божій на раздражающихъ Бога неразсудителенъ (толкуетъ слова: «не престанетъ ярость Моя на противныя» Ис. I, 23). Хотя и раздражаюсь на противниковъ, однако же не безразсудно наложу на нихъ наказаніе, но разсудивъ достоинство и мѣру преступленія» [1]). Да Богъ и не можетъ гнѣваться въ подлинномъ смыслѣ этого слова: Ему, какъ Существу Безстрастному, неприлично имѣть аффекты, и только въ субъективномъ нашемъ сознаніи извѣстное отношеніе Бога къ намъ и Его дѣйствіе на насъ можетъ, по аналогіи съ нашимъ гнѣвомъ, представляться намъ вараженіемъ Божественнаго гнѣва, ярости: «Благочестиво полагать, что ярость и гнѣвъ приписываются Богу не въ собственномъ смыслѣ, но берутся въ переносномъ значеніи. Въ Богѣ нѣтъ ни страсти, ни чего либо привходящаго къ самой Его сущности. Но то или другое дѣйствіе на насъ называется яростію... Обличеніе, которымъ производится смятеніе въ нашихъ мысляхъ, называется яростію» [2]). Особенно выразительно и важно слѣдующее ограниченіе: судъ у Бога всегда соединяется съ милостію, правда и любовь взаимно проникаютъ другъ-друга, такъ что въ правдѣ—любовь, въ любви—справедливость, въ судѣ—милость, въ милости—судъ: «Если бы судъ Божій дѣйствовалъ самъ по себѣ и со всею строгостію воздавалъ намъ, чего стоятъ дѣла, нами совершенныя; то какая бы была надежда? кто бы изъ людей спасся? Милостыня у Него не

[1]) Тв. VI, ч. 2, стр. 82

[2]) Тв. VI, 246—247.

безъ суда, судъ не безъ милости. Прежде суда любитъ милостыню, и послѣ милостыни приходитъ на судъ. У Него сопряжены между собою милость и судъ, чтобы одна милость не произвела въ насъ разслабленія (значитъ судъ—изъ благости) и одинъ судъ не довелъ до отчаянія»[1]). Съ нашей стороны нужно только раскаяніе во грѣхахъ. Писаніе съ милосердіемъ Божіимъ вездѣ соединяетъ правду, научая насъ, что и милость Божія—не безъ суда, и судъ—не безъ милости. Богъ и милуя съ разсужденіемъ и мѣрою оказываетъ милосердіе достойнымъ, и судя—съ пощадою нашей немощи производитъ судъ, *наказывая насъ болѣе по человѣколюбію, нежели для воздаянія равнымъ за равное*»[2]). Впрочемъ, Василій Великій, въ концѣ концовъ, признаетъ правду Божію непостижимою, и этого признанія тоже нельзя не принять въ смыслѣ ограниченія: въ Божественной правдѣ «многое для насъ неудобообъяснимо по высотѣ заключающихся въ ней опредѣленій. О ней, думаю, говоритъ Псалмопѣвецъ: «*правда Твоя, яко горы Божія* (Псал. 35, 7)»[3]).

Представленный нами примѣръ служитъ подтвержденіемъ той мысли, что трудно излагать ученіе Св. Василія въ систематическомъ видѣ. Пусть же извинятъ намъ нѣкоторый недостатокъ цѣльности въ изложеніи и нѣкоторую несвязность и отрывочность его.

Цѣль и сущность спасительнаго дѣла Христова Василій Великій опредѣляетъ какъ *возстановленіе общенія между Богомъ и человѣкомъ черезъ нравственное обновленіе человѣка,* почему самое спасеніе представляется какъ бы новымъ твореніемъ человѣка, возсозданіемъ его въ первобытное совершенство («Спаситель обновляетъ паки бытіемъ юность нашу»): «Домостроительство Бога и Спасителя на-

[1]) Тв. V, 268, 269 изъ Бес. на 32 псаломъ.

[2]) Тв. V, 401—402 изъ Бес. на пс. 104.

[3]) Тв. VIII, 206.

шего о человѣкѣ есть воззваніе изъ состоянія паденія, и возвращеніе въ общеніе съ Богомъ изъ состоянія отчужденія, произведеннаго преслушаніемъ»... [1]). «Главное въ Спасителевомъ домостроеніи во плоти—привести человѣческое естество въ единеніе съ самимъ собою (это значитъ возвратить ему нормальное состояніе) и со Спасителемъ и... возстановить первобытное единство» [2]). Цѣль пришествія Христова—возстановленіе единенія съ Богомъ, средство—нравственное обновленіе человѣка. Наше спасеніе полагается въ единеніи съ Богомъ потому, что въ этомъ все наше счастіе, а все зло, сдѣланное Адамомъ, и состояло именно въ томъ, что онъ уклонился отъ Бога и создалъ неестественное положеніе для души «Душа повредилась, уклонившись отъ того, что было ей естественно. А что было для нея преимущественнымъ благомъ? Пребываніе съ Богомъ и единеніе съ Нимъ посредствомъ любви. Отпавъ отъ Него, она стала страдать различными и многовидными недугами» [3]). Слѣдствіемъ разрыва съ Богомъ была смерть: Адамъ «въ какой мѣрѣ удалился отъ жизни, въ такой приблизился къ смерти; потому что Богъ—жизнь, а лишеніе жизни—смерть. Поэтому Адамъ самъ себѣ уготовалъ смерть чрезъ удаленіе отъ Бога... Такъ не Богъ сотворилъ смерть, но мы сами навлекли ее на себя лукавымъ соизволеніемъ. Богъ не воспрепятствовалъ нашему разрушенію по причинамъ (благимъ), «чтобы самаго недуга не сохранить въ насъ безсмертнымъ, какъ и горшечникъ такого глинянаго сосуда, который течетъ, не захотѣлъ бы положить въ огонь, пока передѣлкою въ немъ не будетъ исправленъ находящійся въ немъ порокъ» [4]). Внѣ Бога душа не можетъ жить полною и настоящею жизнью: «Тѣлу невозможно

---

[1]) Тв. VII, ч. 3, стр. 282 ср. Тв. XI, ч. 7, стр. 241, 243.

[2]) Тв. IX, ч 5, стр. 429.

[3]) Тв. VIII, ч. 4, стр. 154. (Москва 1846).

[4]) Тв. VIII, ч. 4, стр. 155—156.

жить, не переводя дыханія; и душѣ невозможно существовать, не познавая Творца; ибо невѣденіе Бога—смерть для души»... [1]). «Кто внѣ Бога, тому невозможно быть въ блаженной жизни» [2]). Единеніе съ Богомъ, между тѣмъ, можетъ состояться только подъ условіемъ нравственнаго совершенства человѣка, единеніе человѣка съ Богомъ основывается на подобіи человѣческой природы съ Божественною,—на образѣ Божіемъ въ человѣкѣ: «Человѣкъ сотворенъ по образу и подобію Божію; а грѣхъ, увлекая душу въ страстныя пожеланія, измѣнилъ красоту образа. Но Богъ, сотворившій человѣка—есть истинная жизнь: потому, кто утратилъ въ себѣ подобіе Божіе, тотъ утратилъ и общеніе съ жизнью... Итакъ, возвратимся къ первоначальной благодати, которой чуждыми сдѣлали мы себя черезъ грѣхъ, и снова украсимъ себя по образу Божію, безстрастіемъ уподобившись Творцу» [3]). «Содѣланіе грѣха отчуждаетъ отъ Господа и сродняетъ съ діаволомъ» [4]). Поэтому Василій Великій цѣль и сущность совершеннаго Христомъ дѣла полагаетъ въ нравственномъ обновленіи человѣка, необходимомъ для общенія съ Богомъ. «Для того», говоритъ онъ, «пришествіе Христово во плоти, предначертанія евангельскихъ правилъ жизни, для того страданія, *крестъ*, погребеніе, воскресеніе, чтобы человѣкъ, спасаемый чрезъ подражаніе Христу, воспріялъ оное древнее сыноположеніе. Посему для совершенства жизни необходимо подражаніе Христу» [5]).

Крестъ, по св. Василію, является однимъ изъ важнѣйшихъ моментовъ дѣла нравственнаго обновленія людей, предпринятаго Христомъ: чрезъ Крестъ принесено удовлетвореніе за грѣхъ и пріобрѣтено прощеніе и примиреніе съ

---

[1]) Тв. VIII, 225

[2]) Твор т IX, ч 5, стр. 68 (Москва 1847)

[3]) Тв. IX. 68.

[4]) Тв. VII, 393.

[5]) Тв. VII, 282.

Богомъ, Которому люди сдѣлались врагами. Кому данъ выкупъ за грѣхъ? И діаволу, и Богу. Достойно замѣчанія, что Василій Великій видитъ вражду при этомъ не со стороны Бога, а со стороны человѣка, что даютъ основаніе думать выраженія въ родѣ, напримѣръ, такихъ: на крестѣ «умираетъ вражда наша на Бога [1]) и т. п. Въ толков. на 48 пс. (слова: *„не дастъ Богу измѣны за ся и цѣну избавленія души своея“* ст. 8) Василій Великій слѣдующимъ образомъ раскрываетъ искупительное значеніе Креста. какъ необходимаго отрицательнаго момента въ дѣлѣ положительнаго нравственнаго возстановленія людей: «. .Нужна искупительная цѣна для изведенія нашего на свободу, которую мы утратили, будучи побѣждены насиліемъ діавола; потому что діаволъ, взявъ насъ въ рабство, не освободитъ отъ своего мучительства, пока не пожелаетъ обмѣнить насъ, побужденный къ тому какимъ-нибудь достоцѣннымъ выкупомъ. Посему предлагаемое въ выкупъ должно быть неоднородно съ порабощенными, но въ большей мѣрѣ превышать ихъ цѣну, чтобы діаволъ добровольно освободилъ отъ рабства плѣнниковъ. Поэтому братъ не можетъ насъ искупить. Ибо никакой человѣкъ не въ силахъ убѣдить діавола, чтобы освободить отъ своей власти однажды ему подпавшаго. Человѣкъ и за собственные грѣхи не можетъ дать Богу умилостивительной жертвы. Какъ же возьметъ сдѣлать это за другого?»...—«Всякая душа человѣческая подклонилась подъ тяжкое иго рабства общему всѣхъ врагу и, утративъ свободу, данную Творцемъ ея, отведена въ плѣнъ грѣхомъ. Но всякому плѣннику для освобожденія нужна цѣна искупленія. Братъ не можетъ искупить брата своего и каждый человѣкъ—самъ себя, потому что искупающій собою другого долженъ быть гораздо выше содержимаго во власти и уже рабствующаго. Но и вообще человѣкъ не имѣетъ такой власти предъ Богомъ, чтобы уми-

[1]) Тв. VII, 278.

лостивлять Его за грѣшника; потому что и самъ повиненъ грѣху... Итакъ, не брата ищи для своего искупленія, но того, кто превосходитъ тебя естествомъ,—не простого человѣка, но Богочеловѣка Іисуса Христа, Который единъ можетъ *дать Богу* за всѣхъ насъ, потому что Его *предположи Богъ очищеніе вѣрою въ крови Его* (Рм. 3, 25)... Ибо что можетъ человѣкъ найти столько цѣнное, чтобы дать въ искупленіе души своей? Но нашлось одно равноцѣнное всѣмъ людямъ, что и дано въ цѣну искупленія души нашей,—это святая и многоцѣнная кровь Господа нашего Іисуса Христа, которую Онъ пролилъ за всѣхъ насъ; почему мы и *куплены цѣною* (1 Кор. 6, 20) .. Онъ не имѣлъ нужды давать Богу *измѣны за Ся*, и избавлять собственную душу; потому что *грѣха не сотвори* (Петр. 2, 22)... Онъ насъ, которые не братья Ему, но стали врагами черезъ свои грѣхопаденія, Онъ—не простой человѣкъ, но Богъ,—по дарованію намъ свободы нарицаетъ насъ и братьями Своими. Посему Искупившій насъ, если обратимъ мысль на Его естество, не братъ нашъ и не человѣкъ. Если же возьмемъ во вниманіе Его благодатное снисхожденіе къ намъ, то и братіями насъ называетъ и снисходитъ къ человѣчеству Тотъ, Кто не *дастъ Богу измѣны за Ся*, но даетъ *измѣну* за весь міръ; ибо не имѣетъ нужды въ очищеніи, но Самъ есть очищеніе» [1]). Подобно Григорію Нисскому и Аѳанасію Великому, Василій Великій даетъ кресту аллегорическо-символическое изъясненіе: «Для чего Крестомъ совершено домостроительство вочеловѣченія? Для того, чтобы отъ четырехъ крылъ земли собрались спасаемые. Ибо крестъ дѣлится на четыре части, такъ что каждая его часть обращена къ одной изъ четырехъ частей міра. А предпочтена крестная смерть или—чтобы всѣ части міра приведены были ко спасенію четырьмя частями Креста; или—потому, что прежде деревяннаго креста былъ воздвигнутъ, цѣлому міру спро-

[1]) См. Тв т. V, ч 1, стр. 357. 358, 359, 360, 361.

тяженный, мысленный Крестъ, въ средѣ котораго соприкасаются четыре части вселенной, и сила котораго, заключающаяся въ средѣ, проходитъ въ четыре части» [1]).

Дѣло І. Христа заключалось въ нравственномъ возстановленіи людей; но окончательно оно завершено Св. Духомъ:... «домостроительства о спасеніи, какія, по благости Божіей, совершены великимъ Богомъ и Спасителемъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, окончательно исполнены Св. Духомъ» [2]). Черезъ благодать Св. Духа окончательно производится обновленіе человѣка и чрезъ Духа только человѣкъ соединяется съ Богомъ; поэтому-то необходимо прямо при вступленіи въ Христіанскую Церковь св. таинство крещенія, въ которомъ подается благодать Св. Духа [3]). Христосъ дѣломъ Своимъ подготовилъ человѣка къ принятію Духа и сдѣлалъ его достойнымъ Духа, потому что Св. Духъ «не имѣетъ общенія съ недостойными» [4]) и людьми порочными [5]); польза принятія Крещенія, между прочимъ, заключается и въ томъ, что благодать Духа не отступаетъ сразу отъ запечатлѣннаго Крещеніемъ при первомъ его грѣхѣ, но ждетъ исправленія грѣшника (см. Тв. VII, 293). Очистившись черезъ Духа, человѣкъ вступаетъ въ общеніе съ Богомъ — «освящаемые Духомъ пріемлемъ Христа *(кто не имѣетъ Духа, тотъ не Христовъ)*, обитающаго во внутреннемъ нашемъ человѣкѣ, и со Христомъ—Отца, Который творитъ общую обитель въ достойныхъ» (Тв. VIII, 384). Вообще: «Духомъ Святымъ—возстановленіе наше въ рай, вступленіе въ небесное царство, возвращеніе въ сыноположеніе, дерзновеніе именовать Отцомъ своимъ Бога, содѣлываться общниками благодати Христовой, именоваться чадами свѣта, пріобщиться вѣчной славы,—однимъ словомъ,—

---

[1]) Твор. VI, 356.

[2]) Тв. VII, 291.

[3]) См. „Бес. побудительныя ко св. Крещенію“ Тв. VIII, ч. 4.

[4]) Тв. VII 293.

[5]) Тв. V, 391 и д.

пріобрѣсти всю полноту благословенія и въ семъ и въ будущемъ вѣкѣ, когда въ себѣ, какъ въ зеркалѣ, отражаемъ благодать тѣхъ благъ, какія предназначены намъ по обѣтованіямъ, и которыми чрезъ вѣру наслаждаемся, какъ уже настоящими» [1]).

Св. Григорій Богословъ.

Такъ какъ Григорія Богослова занимали въ области догматики преимущественно догматъ о Св. Троицѣ и вопросы христологическіе, то мы найдемъ у него немного для сотеріологіи. Наша задача—соединить въ нѣчто цѣльное разбросанный въ его сочиненіяхъ сотеріологическій матеріалъ.

Ученіе Григорія Богослова объ искупленіи раскрывается преимущественно изъ догмата о воплощеніи въ отличіе отъ ученія Василія Великаго; но съ этимъ отцемъ Григорій Богословъ сходится въ одномъ изъ основныхъ сотеріологическихъ понятій,—въ понятіи о Божественномъ правосудіи, которымъ и начнемъ изложеніе ученія Григорія Богослова объ искупленіи.

Есть два рода правосудія: одно—исключительно педагогическое, другое—«воздающее равнымъ за равное», выражая словами Василія Великаго, т. е. правосудіе въ строгомъ смыслѣ. Теперь пока, до времени всеобщаго и окончательнаго суда, имѣетъ мѣсто лишь правосудіе педагогическое, котораго цѣль исправленіе грѣшниковъ; правосудіе въ строгомъ (т. е. послѣднемъ) смыслѣ будетъ дѣйствовать только съ завершеніемъ исторіи и окончаніемъ этого міра. «Настоящее правосудіе—это еще кротость и человѣколюбіе, снисходительное вразумленіе, первые удары пестуна, образующаго младенчество, это еще *дымъ гнѣва*, то-есть начатокъ истязанія, а не огонь воспламенившійся, то-есть не самый верхъ гнѣва [2]). Настоящее правосудіе имѣетъ цѣлью наше

[1]) Тв. VII, ч. 3, стр. 284—285.

[2]) Тв. т. II. Москва 1843, стр 53.

же благо—и потому лучше подвергаться наказаніямъ, чѣмъ оставаться безъ нихъ; по крайней мѣрѣ, наказаніе было-бы для насъ знакомъ, что Богъ насъ еще не оставилъ [1]). Только нашъ ограниченный умъ не можетъ всегда за временными наказаніями усматривать любовь Божію къ намъ [2]). Нужно при этомъ обратить вниманіе на то, что «Господь... вино гнѣва растворяетъ человѣколюбіемъ (Пс. 74,9)... только для тѣхъ, которые вразумляются страхомъ, и отъ малой скорби пріемлютъ въ чревѣ обращеніе» [3]). Что касается слова «гнѣвъ», то о Богѣ оно не можетъ употребляться въ собственномъ смыслѣ: въ Богѣ нѣтъ гнѣва, какъ нѣтъ въ Безстрастномъ и другихъ аффектовъ. Богъ «наказываетъ, а мы сдѣлали изъ сего—гнѣвается; потому что у насъ наказаніе бываетъ по гнѣву» [4]). Наши понятія о Богѣ вообще антропоморфичны.

Переходимъ къ изложенію ученія объ искупленіи.

Конечную цѣль искупленія Григорій Богословъ полагаетъ въ сыновнемъ единеніи человѣка съ Богомъ, въ обожествленіи человѣка, главная цѣль Христова пришествія въ томъ, чтобы людей сдѣлать «богами». Цѣль спасенія человѣка, который «принадлежитъ къ горнему чину, сдѣлать Богомъ» [5]), каждому «стать богомъ, восшедшимъ отъ земли черезъ снисшедшаго ради насъ свыше» [6]), сдѣлаться всѣмъ «вмѣщающими въ себѣ всецѣлаго Бога и Его единаго» [7]) и т. д. [8]). Но сдѣлаться богомъ человѣкъ можетъ лишь чрезъ возстановленіе въ себѣ образа Божія и чрезъ совершенное уподобленіе своему Первообразу Христу, Сыну

---

[1]) Тв. т. II, 62 стр. ср Тв. т. I. М. 1843, стр. 207; т. IV, стр. 130. (Изд. 3-е).

[2]) Тв. т. IV Москва 1844, стр. 299, о благѣ наказаній см. еще II, 123; I, 202, II, 52.

[3]) Тв. II т., стр. 50.

[4]) Тв. т. III, Москва 1844, стр. 122, ср. ibid. 123.

[5]) Тв. I, 31.

[6]) Тв. III, 102 (обог IV).

[7]) III, 85.

[8]) См. подр. IV, 303 - 304.

Божію: «...Уподобимся Христу, ибо и Христосъ уподобился намъ; содѣлаемся богами ради Его, ибо и Онъ сталъ человѣкомъ для насъ... Почтимъ первообразъ»[1]). Потому суть и цѣль спасенія еще полагается у Григорія Богослова въ возстановленіи образа Божія въ человѣкѣ, въ нравственномъ уврачеваніи человѣка. Богъ воплотился и обнищалъ для насъ, «чтобы возстановить плоть, спасти образъ и воссоздать человѣка, да будемъ *вси едино о Христѣ*. Который во всѣхъ насъ сдѣлался совершенно всѣмъ тѣмъ, что Самъ Онъ есть;... да имѣемъ единъ Божій образъ, которымъ и по которому мы созданы, да изобразится и отпечатлѣется въ насъ Оный столько, чтобы по немъ только могли узнавать насъ»[2]). Наконецъ, такъ какъ діаволъ старался удерживать людей подъ грѣхомъ, то цѣль Христова пришествія еще указывается и въ побѣдѣ надъ діаволомъ[3]). Средствомъ для спасенія людей избрано воплощеніе Сына Божія, хотя Богъ, если-бы захотѣлъ, могъ и иначе спасти ихъ:... «Христосъ не истребилъ его (т. е. діавола) единымъ движеніемъ воли, которымъ создалъ цѣлый міръ, и которымъ могъ-бы погубить и его, если-бы захотѣлъ»[4]). «Ему (Богу) можно было спасти человѣка и не воспринявъ плоти, единымъ хотѣніемъ; такъ какъ и все прочее Онъ производитъ и производилъ безъ тѣла»[5]). И безъ воплощенія «Спаситель, какъ Богъ, могъ спасти единымъ изволеніемъ. Но Онъ содѣлалъ то, что для насъ важнѣе и наиболѣе насъ пристыжаетъ, сталъ намъ подобострастнымъ и равночестнымъ»[6]). Причины, почему именно Богъ воплотился, Григорій Богословъ, какъ Св. Ириней и Аѳанасій Великій, указываетъ, во-первыхъ,

---

[1]) I, 7, IV, 164 и д., V, 41. (Изд. 3).
[2]) Тв. I, 266, см. IV, 144, 247, 248 и др. Срв. 238—239.
[3]) См. тв IV, 247—248.
[4]) IV, 238
[5]) IV, 204.
[6]) II, 158.

въ томъ, что иначе намъ, людямъ, былъ бы недоступенъ Богъ:... «Онъ (Христосъ) явился, закрывшись отовсюду завѣсою, потому что иначе невозможно было бы приблизиться къ моимъ немощамъ» [1]), «чтобы Невмѣстимый иначе для тѣлеснаго, по причинѣ необъемлемости естества,... сдѣлался вмѣстимымъ чрезъ тѣло» [2]). Во-вторыхъ, Богъ явился къ людямъ во плоти потому, что «нужно было, чтобы змій, почитающій себя мудрымъ, приступивъ къ Адаму, сверхъ чаянія встрѣтилъ Бога, и о крѣпость Его сокрушилъ свою злобу, какъ шумное море сокрушается о твердый утесъ» [3]) (такую причину указываютъ Оригенъ, Григорій Нисскій, Кириллъ Іерусалимскій и др.). Но главнымъ образомъ Богъ воплотился потому, что только такимъ образомъ человѣкъ могъ быть соединенъ съ Богомъ, обоженъ и обновленъ: Богъ становится человѣкомъ, Носителемъ всего человѣчества, такъ что нѣтъ уже отдѣльно человѣчества, а есть Богочеловѣкъ,—и человѣческое поглощается Божественнымъ. т. е. все грѣховное и несовершенное становится во Христѣ совершеннымъ. «Я получилъ образъ Божій, и не сохранилъ его; Онъ (Христосъ) воспринимаетъ плоть мою, чтобы и образъ спасти, и плоть обезсмертить. Онъ вступаетъ во второе съ нами общеніе, которое гораздо чуднѣе перваго, поколику тогда даровалъ намъ лучшее, а теперь воспріемлетъ худшее» [4]) .. «Дольній человѣкъ сталъ Богомъ, послѣ того какъ соединился съ Богомъ, и сталъ съ Нимъ едино; потому что *препобѣдило* лучшее, дабы и мнѣ быть богомъ, поелику Онъ сталъ человѣкомъ» [5])... «Для низости человѣка что выше того, какъ соединиться съ Богомъ, и чрезъ такое соединеніе стать Богомъ и столько быть почтену *Востокомъ свыше* (Лк. 1,78), чтобъ и *рож-*

[1]) IV, 248.
[2]) Тв. III, 101.
[3]) IV, 248.
[4]) IV, 162.
[5]) III, 73 (Сл. о бог-ии III).

даемое свято нареклось Сынъ Божій (Лк. 1,35), и даровано было Ему *имя еже паче всякаго имени* (а это что иное, какъ не тоже, что быть Богомъ), чтобъ *всякое колѣно поклонилось* (флп. 2, 9—10) Истощившему Себя за насъ, и образъ Божій сраствориившему со зракомъ раба?[1])... Христосъ называется Помазанникомъ—по Божеству; ибо самое помазаніе освящаетъ человѣчество не дѣйствіемъ своимъ, какъ въ другихъ помазанныхъ, но всецѣлымъ присутствіемъ Помазующаго. И слѣдствіе сего помазанія—то, что Помазующій именуется человѣкомъ, а помазуемое дѣлается Богомъ»[2]). «Богъ вочеловѣчился и человѣкъ обожился»[3])... «Если бреніе приняло въ себя закваску и сдѣлалось новымъ смѣшеніемъ; то какъ же... не принять въ себя закваску образу и не срастворіться съ Богомъ, обожившись чрезъ Божество»[4]). Христосъ соединилъ «Свой образъ съ нашимъ, чтобы и моимъ страданіямъ подалъ помощь страждущій Богъ, и содѣлалъ меня богомъ чрезъ Свое человѣчество[5]). «Богомъ былъ Ты (Христе) отъ вѣка, человѣкомъ же явился намъ напослѣдокъ, чтобы послѣ того, какъ Самъ Ты сталъ человѣкомъ, меня сдѣлать Богомъ»[6]). «Воспѣваю нетлѣнную славу Христовыхъ страданій, которыми Христосъ обожилъ меня, сраствориъ человѣческій образъ съ небеснымъ»[7]). Спасительное значеніе воплощенія состоитъ именно въ томъ, что человѣкъ не остается одинокимъ со своею личною немощью, но его личная немощь и несовершенство покрываются совершенствомъ Бога, Который принялъ на Себя всякое наше несовершенство, немощь, грѣхъ, сталъ всѣмъ за насъ, соединивъ *дѣйствительно* Свою жизнь съ нашею

---

[1]) III, 73 (Сл. о бог-іи IV).
[2]) III, 80 (Сл. о бог-іи IV).
[3]) IV, 198.
[4]) IV, 202.
[5]) IV, 262.
[6]) IV, 278.
[7]) IV, 351. См. также и др., напр. III, 102, I, 31 IV, 161, 256 etc.

и Себя уже не отдѣляя отъ насъ. Ради насъ Онъ дѣлается несовершенствомъ, такъ сказать, но само это несовершенство перестаетъ быть таковымъ въ Его совершенствѣ; дѣлаясь едино съ нами, грѣшными и непокорными Богу, Онъ Самъ становится, такъ сказать, непокорнымъ Богу, но эта непокорность наша въ Немъ превращается въ покорность... «Будучи Богомъ, Онъ (Христосъ) совершенно долженъ покорствовать Богу». . Но какъ за меня названъ *клятвою* (Гал. 3,13) Разрѣшающій мою клятву и *грѣхомъ* (2 Кор. 5,21) *Вземляй грѣхъ мира* (Іо. 1,29), и Адамъ изъ ветхаго дѣлается новымъ; такъ и мою непокорность, какъ Глава цѣлаго тѣла, дѣлаетъ Онъ Своею непокорностью. Посему доколѣ я непокоренъ и мятеженъ своими страстями и тѣмъ, что отрекаюсь отъ Бога, дотолѣ и Христосъ, единственно по мнѣ, называется непокорнымъ. А когда будетъ все покорено Ему (а покорится, поколику познаетъ Его и перемѣнится); тогда и Онъ, приведя меня спасеннаго, исполнитъ Свою покорность. Ибо въ семъ именно, по моему, по крайней мѣрѣ, разсужденію, состоитъ покорность Христова—въ исполненіи воли Отчей. Покоряетъ же и Сынъ Отцу, и Отецъ Сыну, поколику Одинъ дѣйствуетъ, Другой благоволитъ. И такимъ образомъ покорившій представляетъ покоренное Богу, усвояя Себѣ нашу покорность»[1]). Христосъ усвояетъ Себѣ «и наше неразуміе, и нашу грѣховность»; это Онъ просилъ вмѣстѣ съ нами, чтобы миновала Его чаша, Онъ съ *нами* жаловался на Крестѣ, что Богъ Его оставилъ (а мы въ Немъ)[2]). «Подъ тотъ же взглядъ подходитъ и то, что Онъ навыче *послушанію отъ сихъ яже пострада,* а также Его *вопль, слезы, молитвы, услышаніе и благоговѣйство* (Евр. V, 7—8);—все это совершается и чудеснымъ образомъ совокупляется отъ нашего лица. Самъ Онъ, какъ Слово, не былъ ни послушливъ, ни

[1]) III, 82 (Сл. о бог-іи IV).

[2]) III, 82, 83.

непослушливъ (такъ какъ то и другое свойственно подчиненнымъ и второстепеннымъ, и одно добронравнымъ, а другое достойнымъ наказанія), но, какъ *зракъ раба* (Фл. 2,7), снисходитъ къ сорабамъ и рабамъ, пріемлетъ на Себя чужое подобіе, *представляя въ Себѣ всего меня и все мое, чтобъ истощить въ Себѣ все мое, худшее,*—подобно тому, какъ огонь истребляетъ воскъ, или солнце—земный паръ, и чтобъ мнѣ, чрезъ соединеніе съ Нимъ, пріобщиться свойственнаго Ему. Посему собственнымъ Своимъ примѣромъ возвышаетъ Онъ цѣну послушанія, и испытываетъ оное въ страданіи; потому что недостаточно было одного расположенія, какъ недостаточно бываетъ и намъ, если не сопровождаемъ его дѣлами, ибо дѣло служитъ доказательствомъ расположенія»[1]). Ставъ съ нами едино, Христосъ ходатайствуетъ за насъ передъ Отцомъ; но ходатайства этого не нужно понимать въ смыслѣ какого либо унизительнаго упрашиванья, но въ смыслѣ *молитвы* за насъ, что сказано и о Духѣ (Рм. 8,26): «Ибо Онъ, какъ человѣкъ (потому что еще съ тѣломъ, какое воспринялъ), и нынѣ молится о моемъ спасеніи, пока не сдѣлаетъ меня богомъ. Такъ и *Ходатая имамы Іисуса* (1 Іо. 2,1) не въ томъ смыслѣ, что Онъ унижается за насъ передъ Отцемъ, и рабски припадаетъ,... но въ томъ, что, пострадавъ за насъ какъ человѣкъ, убѣждаетъ симъ насъ къ терпѣнію, какъ Слово и Совѣтникъ. Сіе разумѣю я подъ именемъ ходатайства (παράκλησις»)[2]). Вообще Христосъ, соединившись съ человѣкомъ, «освятилъ Собою человѣка, содѣлавшись какъ бы закваскою для цѣлаго смѣшенія, *всего человѣка освободилъ отъ осужденія,* соединивъ съ Собою осужденное, ставъ за всѣхъ всѣмъ, что составляетъ насъ, кромѣ грѣха,—тѣломъ, душою, умомъ,—всѣмъ, что проникла смерть. А

[1]) Тв. III, 83 (о б-іи IV).

[2]) III, 93—94 (о б-іи IV).

общее изо всего этого есть человѣкъ, по умосозерцаемому видимый Богъ» [1]).

Сейчасъ приведенное мѣсто хорошо показываетъ, какъ Григорій Богословъ понимаетъ тайну креста, очищеніе отъ грѣха: отъ грѣха человѣкъ освобождается не столько юридически, сколько самымъ воплощеніемъ, которымъ Христосъ освободилъ человѣка отъ осужденія». Еще: цѣль воплощенія Христова была та, «чтобы разрушить осужденіе грѣха, *освятивъ подобное подобнымъ*» [2]), т. е. грѣхъ потерялъ силу осужденія потому одному, что онъ принятъ Невиннымъ и Святымъ, въ Которомъ и мы становимся святыми. Освящаемся мы во Христѣ и становимся праведными еще и черезъ крестныя страданія Его, потому что вмѣстѣ съ Нимъ мы въ Его страданіяхъ выказываемъ совершенную покорность Богу, повиновеніе законамъ Его правды, доказавъ это повиновеніе страданіями [3]), и принимаемъ, такъ сказать, активное участіе въ побѣдѣ надъ діаволомъ Есть два очищенія: «одно—вѣчнаго Духа, и имъ очистилъ во мнѣ (Христосъ) прежнее поврежденіе, рождаемое отъ плоти, другое—нашея крови (ибо своею называю ту кровь, которую истощилъ Христосъ Богъ мой) искупленіе первородныхъ немощей (нѣкоторые подъ этимъ искупленіемъ разумѣютъ таинство св. Евхаристіи), избавленіе міра» [4]). Вотъ почему Григорій Богословъ приписываетъ Кресту значеніе примирительное: «Богъ же мира, крестомъ примирившій насъ съ Собою, содѣлавшихся Его врагами черезъ грѣхъ» etc [5]). Впрочемъ, Григорій Богословъ признаетъ крестъ Христовъ непостижимымъ: «Крестъ Христовъ выше всякаго слова» [6]). Главное затрудненіе въ изслѣдованіи тайны Креста пред-

[1]) III, 101 (о 6-ми IV).

[2]) IV, 203.

[3]) Ср. III, 83.

[4]) IV, 249.

[5]) I, 305.

[6]) III, 157 изъ 32 сл. „О соблюденіи добраго порядка въ собесѣдованіи".

ставляетъ вопросъ о томъ, кому принесена Крестная Жертва? Неприлично думать, что—діаволу, не менѣе неприлично думать, что эта Жертва требовалась Самому Богу. Вотъ какъ Григорій Богословъ разсуждаетъ на этотъ случай: «Кому и для чего пролита сія изліянная за насъ кровь—кровь великая и преславная Бога и Архіерея—и Жертва? Мы были во власти лукаваго, проданные подъ грѣхъ и сластолюбіемъ купившіе себѣ поврежденіе. А если цѣна искупленія дается не иному кому, какъ содержащему во власти; спрашиваю: кому и по какой причинѣ принесена такая цѣна? Если лукавому, то какъ сіе оскорбительно! Разбойникъ получаетъ цѣну искупленія, получаетъ не только отъ Бога, но Самаго Бога, за свое мучительство беретъ такую безцѣнную плату, что за нее справедливо было пощадить и насъ! А если—Отцу; то во первыхъ, какимъ образомъ? Не у Него мы были въ плѣну. А во вторыхъ, по какой причинѣ кровь Единороднаго пріятна Отцу, Который не принялъ и Исаака, приносимаго Отцомъ, но замѣнилъ жертвоприношеніе, вмѣсто словесной жертвы давъ овна? Или изъ сего видно, что пріемлетъ Отецъ не потому, что требовалъ или имѣлъ нужду, но по *домостроительству,* и потому, что человѣку нужно было освятиться человѣчествомъ Бога, чтобы Онъ Самъ избавилъ насъ, преодолѣвъ мучителя силою и возвелъ насъ къ Себѣ черезъ Сына посредствующаго и все устрояющаго въ честь Отца. Которому оказывается Онъ во всемъ покорствующимъ? Таковы», заключаетъ Богословъ свой вопросо-отвѣтъ, «дѣла Христовы; *а большее да почтено будетъ молчаніемъ*» [1]).

Св. Іоаннъ Златоустъ.

По желанію схоластическихъ богослововъ Іоаннъ Златоустъ является среди отцевъ представителемъ и чуть-ли не отцемъ юридическаго толкованія догмата искупленія. Онъ «съ боль-

[1]) Тв. IV, 176—177; V, 42.

шею, нежели другіе отцы, ясностью и обстоятельностью раскрываетъ мысль объ І. Христѣ, какъ первосвященникѣ, Который Своею жертвою избавилъ родъ человѣческій отъ грѣха и проклятія». Ученіе І. Златоуста будто-бы, а не ученіе средневѣкового отца схоластическаго богословія епископа Анзельма «легло въ основаніе ученія (объ искупленіи) у послѣдующихъ православныхъ богослововъ»...[1]). Такъ представляется дѣло у одного русскаго автора, случайнаго изслѣдователя по вопросу. А вотъ мнѣніе римско-католическаго богослова, автора солидной книги по нашему предмету *Догматъ искупленія. Опытъ историческаго изслѣдованія:* Св. Іоаннъ Златоустъ въ своемъ изъясненіи догмата искупленія соединяетъ, какъ здѣсь думаютъ, въ одно цѣлое всѣ элементы юридическаго толкованія догмата, встрѣчаемые у другихъ отцовъ (Кирилла, Евсевія. Василія Великаго), «что дѣлаетъ Златоуста самымъ полнымъ, самымъ жизненнымъ и современнымъ изо всѣхъ отцевъ, которыми мы занимались»... При этомъ, оказывается, «никто яснѣе и сильнѣе Златоуста не высказалъ ученія о замѣстительствѣ (satisfactio vicaria, substitutio)...[2]).

Трогательно совпаденіе и согласіе схоластическихъ богослововъ въ похвалахъ Златоусту, не смотря на то, что они раздѣлены временемъ и пространствомъ, но похвалы эти ни на чемъ не основаны. Мысль объ искупительномъ значеніи крестныхъ страданій и смерти І. Христа, конечно, высказывается у Златоуста и не могла не высказываться у столь вѣрнаго истолкователя Новозавѣтныхъ Писаній, каковъ Златоустъ, ибо Писаніе Новаго Завѣта заключаетъ въ себѣ несомнѣнно ученіе объ искупительно-замѣстительномъ значеніи Крестной Смерти Христовой или—ученіе о ней,

---

[1]) *Свящ. Іоанна Орфанитскаго.* „Историческое изложеніе догмата объ искупительной жертвѣ Господа нашего Іисуса Христа". Москва 1904 г., стр. 97.

[2]) L'Abbé *I. Rivière.* Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique. Paris 1905, p. p. 186, 183.

какъ объ искупительной Жертвѣ за людей [1]). Но ни откуда не слѣдуетъ, чтобы І. Златоустъ раскрывалъ мысль объ искупительномъ значеніи смерти Христовой лучше,—яснѣе и полнѣе другихъ отцевъ. То, что приводятъ здѣсь изъ Златоуста, встрѣчалось нами почти въ тѣхъ же выраженіяхъ и у другихъ отцевъ, и во всякомъ случаѣ ничего новаго сравнительно съ послѣдними не представляетъ. Приведемъ нѣсколько цитатъ этого рода, которымъ напрасно придаютъ такое значеніе, какого они не имѣютъ. «Всѣ мы были подъ угрозою Божественнаго приговора, всѣ заслуживали крайняго наказанія. Законъ обвинялъ и Богъ осуждалъ насъ. Намъ приходилось погибать, какъ во дни потопа.. Но Іисусъ Христосъ исторгнулъ насъ у смерти, отдавши Самого Себя на смерть. Заступничество Христа остановило гнѣвъ Божественный»... [2]). Всѣ мы были обречены на наказанія за свои грѣхи, но «Своими страданіями І. Христосъ уничтожилъ грѣхъ и наказаніе». («Здѣсь уже схоластическое различеніе вины и наказанія», замѣчаетъ о. Ривьеръ...) [3]). За безчисленныя наши оскорбленія Богъ не только не наказалъ насъ, но Онъ отдалъ за насъ Сына Своего и сдѣлалъ грѣхомъ Того, Кто не видалъ грѣха. «Царь, видя разбойника, заслужившаго наказанія, посылаетъ на смерть своего единственнаго возлюбленнаго сына: онъ переноситъ на него не только смерть, но и вину, и это—для того, чтобы спасти виновнаго и возвысить его потомъ въ великое достоинство» [4]). «Людей слѣдовало наказать,—Богъ не сдѣлалъ этого. Люди должны были погибнуть—Онъ отдалъ Своего Сына на ихъ мѣсто (ἀντ' ἐκείνων τὸν ἀυτοῦ ἔδωκεν Υἱόν)... [5]). Или: «Сынъ сталъ ходатаемъ между Отцомъ и

[1]) Ср. моего соч. *Курсъ апологетическаго богословія*. Кіевъ 1905 г., стр. 369—389.

[2]) Изъ Бес. на Гал. II, 8.

[3]) См. op. cit. *Rivière* p. 183.

[4]) Изъ Бес. XI, 3—4 на 2 Коринѳ Ср. *Rivière* p. 184 (Цитата приводится не буквально точно).

[5]) Изъ Бес. на 1 Тим. VII, 3.

нами. Отецъ гнѣвался на насъ и былъ недоволенъ нами, какъ отступившими отъ Него; Сынъ же сталъ посредникомъ между нами и Имъ и умолилъ Его. И смотри, какъ Онъ сталъ ходатаемъ: Онъ принялъ на Себя оправданіе и отвѣтственность, передалъ намъ волю Отца и при этомъ подвергся смерти. Мы оскорбили Бога и должны были умереть: но Онъ умеръ за насъ и содѣлалъ насъ достойными завѣта» [1]).

Что же слѣдуетъ, однако, изъ приведенныхъ здѣсь цитатъ? Златоустъ говоритъ въ нихъ объ искупительномъ значеніи Крестной смерти въ выраженіяхъ, общихъ и всѣмъ другимъ отцамъ, выше разсмотрѣннымъ! Ровно ничего новаго и особеннаго сравнительно съ ними здѣсь нѣтъ, напр. съ *Иринеемъ* (стр 165), *Іустиномъ Философомъ* (стр. 139—140), *Аѳанасіемъ Великимъ* (185 и др.), *Василіемъ Великимъ* (199 и д.) и прочими, а короче—со всѣми!

Для исключенія Златоуста изъ ряда другихъ отцевъ въ ученіи объ искупленіи никакихъ данныхъ не обрѣтается въ его твореніяхъ: здѣсь мы встрѣчаемъ все тѣ же самые взгляды и понятія, которыя свойственны святоотеческому изъясненію догмата искупленія и ставятъ его особнякомъ отъ схоластическаго латинско-протестантскаго изъясненія, ведущаго свое начало отъ Анзельма.

Такъ наз. «юридическій элементъ» дѣйствительно есть у Златоуста, какъ и у другихъ отцевъ, т. е. и у него въ ученіи объ искупленіи отведено мѣсто идеѣ сатисфакціи или необходимости удовлетворенія Божественной правдѣ для искупленія людей. Это такъ, но сама по себѣ эта идея никакъ не дѣлаетъ того или иного ученія объ искупленіи юридическимъ: юридическимъ послѣднее дѣлается отъ пред-

---

[1]) Изъ Бес. на посл. Евр. XVI, 1 привед. у *свящ. Орфанитскаго* стр. 99. Можно привести подобныхъ мѣстъ и еще сколько угодно, напр., изъ *Бес. въ день Вознесенія* стр. 170—174 по сборнику подъ заглавіемъ: „Слова и бесѣды на разные случаи". С-Пб. 1865 г., т II.

ставленія о способѣ этого удовлетворенія Божественной правдѣ въ искупленіи. Въ схоластическо-юридическомъ богословіи все дѣло искупленія представляется формально-юридическимъ актомъ удовлетворенія оскорбленнаго величія Божія и Божественнаго правосудія, а не дѣломъ любви Божіей и всыновленія людей Богу.

Понятія Златоуста о нравственномъ существѣ Божіемъ, о Его правдѣ, отношеніи ко грѣху и т. д. все тѣ же самыя, что мы видѣли и у другихъ отцевъ. Это тѣ именно понятія, которыми не дозволяется формально-юридическое освѣщеніе догмата искупленія и устанавливается свойственный святоотеческому воззрѣнію способъ осуществленія сатисфакціи и всего дѣла искупленія.

Юридическій характеръ традиціоннаго схоластическаго изъясненія искупленія въ ученіи Златоуста устраняется многими его обще-отеческими чертами.

а) Во-первыхъ,—идеею воплощенія, какъ главнаго *положительнаго* средства для искупленія или примиренія Бога и людей въ противоположность схоластическому богословію, гдѣ такое значеніе усвоено съ давнихъ поръ исключительно одной только Крестной смерти Христовой. Вынужденъ оказался признать и Ривьеръ, что въ этомъ отношеніи Златоустъ не составляетъ исключенія изъ греческихъ отцевъ—въ мѣстахъ, напр., слѣд. рода: «Сказавъ, что принявшіе Іисуса Христа родились отъ Бога и суть сыны Божіи, евангелистъ (Іоаннъ) указываетъ вмѣстѣ основаніе и причину этой несказанной почести. Слово стало плотью, Господь принялъ образъ раба. Будучи истиннымъ Сыномъ Божіимъ, Онъ сдѣлался сыномъ человѣческимъ, чтобы сыны человѣческіе сдѣлались сынами Божіими». Въ этомъ даже заключалось единственное средство нашего спасенія: «наша природа пала воистину неисцѣльнымъ паденіемъ; чтобы спасти ее, нужна была всемогущая Божественная десница. Мы не

возстали бы изъ своего паденія, если бы Тотъ, Кто въ началѣ создалъ насъ, не простеръ къ намъ руки Своей[1]).

б) Формально-юридическою концепціею догмата искупленія требуется *безусловная необходимость* именно одной только крестной смерти для искупленія людей, т. е. примиренія Бога съ людьми, умилостивленія Его правосуднаго гнѣва; но по признанію даже самихъ богослововъ-юристовъ «нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что св. отецъ признавалъ не безусловную, но домостроительственную необходимость страданій и смерти Христовой», такъ-что, «если бы люди сами по себѣ могли избавиться отъ насилія смерти и погибели, то Богъ простилъ бы имъ оскорбленіе, причиненное ему грѣхомъ людей, и не требуя страданія и крестной смерти Богочеловѣка»[2]).

в) Формально-юридическою концепціею исключается всестороннее и полное понятіе объ искупленіи, какъ о примиреніи, съ одной стороны, Бога съ людьми (сторона *объективная),* а съ другой—людей съ Богомъ *(субъективная* сторона): сущность формально-юридической концепціи въ ея односторонности, однобокости, по которой все дѣло искупленія сводится къ одной объективной сторонѣ и препятствіе къ примиренію указывается на сторонѣ Бога, въ Его правосудномъ гнѣвѣ и *враждѣ* по отношеніи къ людямъ. Златоустъ чуждъ этого узкаго и ложнаго понятія объ искупленіи: искупленіе представляется у него двустороннимъ актомъ примиренія Бога и людей, а потому онъ говоритъ и о примиреніи Бога съ людьми въ выраженіяхъ

---

[1]) На Ев. Іоанн. Бес. XI, 1—2, ср. *I. Rivière* p. 181. Правда, автору кажется, что „идея эта въ ученіи св. І. Златоуста занимаетъ сравнительно мало мѣста", но это ему только такъ кажется, во-первыхъ, а во-вторыхъ—эта идея, несовмѣстимая съ юридическимъ пониманіемъ искупленія, все таки занимаетъ мѣсто въ ученіи Златоуста—пусть хоть и не такое, какъ у Иринея, Аѳанасія и Григорія Богослова; но въ юридическомъ ученіи ей нѣтъ и не можетъ быть никакого мѣста.

[2]) Свящ. *І. Орфанитскаго* „Историческое изложеніе догмата объ искупительной Жертвѣ" стр. 98.

часто метафорическихъ, упоминая о «враждѣ Бога къ грѣшникамъ, и о примиреніи людей съ Богомъ, о нашей враждѣ противъ Бога,—и объ этомъ послѣднемъ чаще, сильнѣе и настойчивѣе[1]) «Почему Христосъ закланъ и для чего? Для того, чтобы умиротворить небесное и земное, чтобы сдѣлать тебя другомъ Ангеловъ, чтобы примирить тебя съ Богомъ всѣхъ, чтобы изъ врага и противника сдѣлать тебя другомъ». «Для того низшелъ Сынъ Божій, чтобы примирить родъ нашъ съ Богомъ»... [2]).

Въ Бес. V, 1 на Евр. въ объясненіи Евр. II, 16—17 и въ частности словъ «пріемлетъ» — ἐπιλαμβάνεται — и «въ тѣхъ, яже къ Богу») Златоустъ пишетъ. Апостолъ «заимствуетъ это выраженіе изъ примѣра бѣгушихъ за тѣми, которые уходятъ отъ нихъ, и употребляющихъ всѣ мѣры къ тому, чтобы настигнуть убѣгающихъ и удержать удаляющихся. Такъ и Христосъ самъ устремился и настигнулъ родъ человѣческій, бѣжавшій отъ Него и бѣжавшій далеко,—мы вѣдь были, говоритъ (апостолъ), *отъ* Бога *отчуждени далече и безбожни въ мірѣ* (Еф. II, 12, 13)»... «Мы были враждебны Богу, были осуждены, преданы безчестію; не было никого, кто бы принесъ за насъ жертву; Онъ видѣлъ насъ въ такомъ состояніи и умилосердился, не только доставивъ намъ первосвященника, но сдѣлавшись самъ первосвященникомъ вѣрнымъ» [3]). Въ Бес. XI, 3 на 2 кор., въ толкованіи V, 20,—словъ: *примиритеся съ Богомъ,* Златоустъ пишетъ: «Не сказалъ (апостолъ): примирите съ собою Бога, потому что *не Богъ враждуетъ противъ насъ, но мы противъ Него Богъ же никогда не враждуетъ* [4]). Здѣсь Зла-

[1]) Мѣста перваго рода любятъ указывать схоластическіе богословы, упуская изъ вниманія почему-то мѣста второй категоріи, а потому первыхъ мѣстъ достаточно приведено у двухъ вышеупомянутыхъ авторовъ и приводить ихъ еще здѣсь нѣтъ надобности (ср., впрочемъ, *„Бесѣды на разн случаи“* С.-Пб. 1865 г., II, 170—174).

[2]) *Бес. на разн. случаи* II, 93, 94

[3]) Ср. *Твореній святаго Іоанна Златоустаго* т. XII, 50, 51 (Изд. С.-Пб. Дух. Акад. 1906 г.).

[4]) *Твореній* т. X, стр. 575 (С.-Пб. 1904 г.).

тоустъ живо напоминаетъ намъ автора посланія къ Діогнету и св. Иринея Ліонскаго, которые, какъ извѣстно читателямъ, подробно развивали и доказывали мысль свою, а лучше апостола Павла (Рмл. V, 6—8, ср. 2 Кор. V, 20 и т. п.),—что Богъ неизмѣнно всегда былъ и оставался Любовью къ людямъ, даже и до искупленія. Вопреки схоластикамъ, Златоустъ и эти отцы учатъ, что въ отношенія Бога къ людямъ искупленіемъ не внесено существенныхъ перемѣнъ, поскольку Богъ всегда есть безусловная Благость. Любовь, но измѣнился только способъ, видъ попеченія Божіей любви о людяхъ. «Чего не дѣлалъ Богъ, чтобы заставить насъ любить Его? какихъ не употреблялъ средствъ? что оставилъ безъ испытанія? Мы оскорбляли Бога, Который ничѣмъ насъ не обидѣлъ, а, напротивъ, облагодѣтельствовалъ безчисленнымъ множествомъ неизреченныхъ благъ. Мы отвращались отъ Бога, когда Онъ звалъ насъ и всѣми мѣрами влекъ къ Себѣ. За все сіе не наказалъ Онъ насъ, напротивъ, Самъ поспѣшилъ къ намъ, Самъ останавливалъ бѣгущихъ; однако-жъ мы вырвались изъ рукъ Его и предались діаволу. Но Богъ и въ этомъ случаѣ не оставилъ насъ, а посылалъ къ намъ тысячи призывающихъ—Пророковъ, Ангеловъ, Патріарховъ; впрочемъ мы не только не приняли посольства, но еще оскорбляли приходившихъ. И послѣ всего того Богъ не отвергъ насъ, но подобно страстному и презираемому любовнику, всюду ходилъ и жаловался—небу, землѣ, Іереміи, Михею, не для нашего обвиненія, но для Своего оправданія. Вмѣстѣ съ пророками приходилъ Онъ и Самъ къ удалившимся отъ Него, готовъ былъ дать имъ отчетъ, желалъ, чтобы мы вступили съ Нимъ въ дѣло, и поелику были мы ко всему глухи, завлекалъ въ бесѣды съ Собою. *Людіе Мои,* говорилъ Онъ, *что сотворихъ вамъ? или чимъ стужихъ вамъ? отвѣщайте Ми?* (Мих. VI, 3). Не смотря на все сіе мы умерщвляли, побивали камнями Пророковъ, и производили тысячи другихъ злодѣяній. Чѣмъ

же воздалъ за сіе Богъ? Не Пророковъ, не Ангеловъ, не Патріарховъ, но Самаго послалъ Сына. Убитъ и Сынъ пришедшій на землю; но любовь не угасла, напротивъ, сильнѣе воспылала; Господь, по убіеніи Сына Его, не престаетъ просить, молить, употреблять всѣ мѣры, чтобы мы обратились къ Нему. И Павелъ восклицаетъ: *по Христѣ убо посольствуемъ, яко Богу молящу нами, примиритеся съ Богомъ* (2 Кор. V, 20). Все сіе не перемѣнило насъ. Однако жъ Господь не оставилъ за то, но продолжаетъ то угрожать геенною, то обѣщать Царство, дабы хотя симъ привлечь насъ А мы пребываемъ еще въ своей безчувственности»! [1]). Крестною смертью обусловлено прощеніе грѣховъ, одно изъ проявленій любви Божіей къ намъ; но въ согласіи съ Рм. V, 6—8 Златоустъ уже и самую Крестную смерть считаетъ проявленіемъ любви Божіей, знакомъ прощенія грѣховъ, прощеніемъ ранѣе искупленія. Сама по себѣ крестная смерть уже есть видимое проявленіе милосердія Божія, прощенія людей, нежеланія суда надъ ними! Св. Златоустъ часто высказывалъ эту мысль, но приведемъ типичное мѣсто изъ Бес. на 2 Корѳ. XI, 2—3. «Видишь-ли любовь, превосходящую всякое слово, всякій умъ? Кто былъ обиженъ? Самъ Богъ. Кто первый пришелъ для примиренія? Онъ же .. Какъ же Онъ примирилъ? Оставивъ имъ согрѣшенія. Дѣйствительно, если-бы Онъ захотѣлъ требовать отчета во грѣхахъ нашихъ, то всѣ мы погибли-бы, потому что всѣ умерли. Но при такомъ множествѣ грѣховъ нашихъ, Онъ не только не потребовалъ намъ наказанія, но и примирился съ нами; не только оставилъ грѣхи наши, но даже и не вмѣнилъ ихъ намъ». «Что можетъ равняться съ преизбыткомъ такой (благости)? Будучи неблагодарно обиженъ за безчисленныя благодѣянія (отъ Него намъ данныя), Онъ не только не осудилъ насъ, но еще далъ Сына

[1]) Бес. V, на Рмл I, 28—32 и II, 1—16. Ср. *Св. Отца нашего Іоанна Златоустаго толкованіе на посланіе къ римлянамъ*. Москва 1855. Изд. 3-е. Стр 96—97.

Своего, чтобы примирить насъ съ Собою; и когда тѣ, къ которымъ Онъ пришелъ, не только не примирились, но и убили Его, Онъ послалъ опять другихъ посланниковъ для призыванія, и чрезъ нихъ самъ проситъ» [1]).

г) Формально-юридическая точка зрѣнія схоластическаго богословія въ объясненіи искупительнаго значенія Крестной смерти исключается въ ученіи Златоуста его понятіемъ о правдѣ Божіей и ея отношеніи къ любви. Вмѣстѣ со всѣми отцами по Златоусту въ Богѣ любовь и правда соединены нераздѣльно; болѣе того, правда есть выраженіе и проявленіе любви Божіей, такъ-что въ Богѣ и правосудное негодованіе «блистаетъ человѣколюбіемъ» [2]). Вслѣдствіе всего этого въ изъясненіи Златоуста искупительная жертва представляется требованіемъ правосудной любви Божіей и все искупленіе представляется въ концѣ концевъ дѣломъ любви Божіей, въ то время какъ въ традиціонномъ объясненіи оно является, исключая побужденій, сполна дѣломъ правосудія и по способу своего осуществленія, и по своему существу или содержанію. Всякое подобіе съ традиціоннымъ толкованіемъ искупленія исключается нижеслѣдующими строками, какихъ не мало въ твореніяхъ Златоуста, посвященныхъ искупленію: «Богъ не столько радуется, когда Его называютъ Владыкою, сколько—когда именуютъ Отцемъ; не столько, когда пріобрѣтаетъ раба, сколько, когда пріобрѣтаетъ сына; да Ему и угоднѣе имѣть сына, чѣмъ раба. Все, что ни дѣлалъ Онъ, дѣлалъ для сего единственно; для того не пощадилъ Единороднаго Своего, чтобы мы получили усыновленіе, чтобы мы возлюбили Его не столько какъ Владыку, сколько какъ Отца [3]).

---

[1]) *Твореній* X, 575 (С.-Пб. 1904).

[2]) Ср. выше въ предлаг. книгѣ стр. прил. къ гл. II и *На разные случаи* I, 37—44; также Бес. IX на посл. Римл. (Op. cit. стр. 199).

[3]) Изъ Бес. X на Рмл. (Въ русск. перев. изд. 3-е, Москва 1855, стр. 224). Излишне, конечно, говорить, что Златоустъ вмѣстѣ со всѣми восточными отцами приписываетъ Богу гнѣвъ въ переносномъ значеніи на основаніи общаго представленія о безстрастіи Божественнаго Существа (Ср. книги стр. 194 и др).

д) Слѣды чего-либо подобнаго юридизму въ ученіи Златоуста объ искупленіи исключаются, наконецъ, тѣмъ, что въ этомъ ученіи отводится мѣсто теоріи выкупа отъ діавола Крестною смертью, въ томъ видѣ, какъ она проводится и другими отцами Церкви. Христосъ умеръ для того, говоритъ Златоустъ, «чтобы согрѣшившій и умершій могъ чрезъ несогрѣшившаго и умершаго освободиться отъ узъ смерти. Такъ часто бываетъ и съ денежными должниками: долженъ кто-нибудь кому-нибудь серебро и не можетъ заплатить, и за это задерживается; а другой не былъ должникомъ, но имѣя возможность заплатить, уплачиваетъ и освобождаетъ виновнаго Такъ было и съ Адамомъ и Христомъ. Адамъ сдѣлался должникомъ, повиннымъ смерти, и былъ во власти діавола; Христосъ не былъ должникомъ и не находился въ его власти, но пришелъ и уплатилъ смертію за находившагося въ его власти, чтобы освободить человѣка отъ узъ смерти» [1]). Діаволъ побѣждаетъ тѣмъ, чѣмъ побѣдилъ: «Въ раю дѣва, древо и смерть были средствами нашего пораженія», но «вмѣсто Евы—Марія, вмѣсто древа познанія добра и зла—древо Креста, вмѣсто смерти Адама—смерть Господа»... «Доколѣ грѣхъ встрѣчалъ грѣшниковъ, по всему праву наносилъ имъ смерть. Когда же нашелъ безгрѣшное тѣло и предалъ оное смерти, какъ учинившій несправедливость, подвергся осужденію. Видишь ли, сколько одержано побѣдъ. Плоть не преодолѣна грѣхомъ, самый грѣхъ побѣжденъ и осужденъ, и не просто осужденъ, но какъ согрѣшившій Ибо Христосъ сперва уличилъ его въ неправдѣ, а потомъ осудилъ, и осудилъ не просто силою и властію, но по всѣмъ законнымъ правамъ» [2]).

Итакъ, въ ученіи Златоуста объ искупленіи мы находимъ всѣ черты святоотеческаго ученія, отличающія по-

---

[1]) *Бесѣды и слова на разн. случаи* II, 144 -145, ср. 160—161, 123- 134, 136, 137, 139—141.

[2]) Изъ Бес. XIII на Рмл. (Перев op. cit. стр 305) Ср. Бес. II, 1 на Ев. Мѳ.

слѣднее отъ схоластическаго, такъ-что среди отцовъ здѣсь І. Златоустъ со своимъ ученіемъ объ искупленіи ничѣмъ существеннымъ не выдѣляется. Дѣйствительную особенность ученія Златоуста объ искупленіи и отличительную характерную черту его сравнительно съ обще-отеческимъ ученіемъ составляетъ изъясненіе догмата искупленія преимущественно и съ особенною силою, какъ дѣла безпредѣльной любви Божіей. Это, конечно, не совершенно новая особенность ученія Златоуста, поскольку и въ ученіи другихъ отцовъ (вспомните автора посланія Діогнету) искупленіе представляется дѣломъ любви Божіей; но въ ученіи Златоуста эта черта святоотеческаго ученія выступаетъ съ особенною выпуклостью и силою, благодаря его необычайному краснорѣчію. По мѣстамъ рѣчь Златоуста достигаетъ высокой степени лиризма и паѳоса, когда онъ изображаетъ величіе любви Божіей въ искупленіи Типическіе образцы ея можно, напр., указать въ Бес. XXVII, 2—3 и XXV,1 на Ев. Іоанна, Рмл. XV, 2; 2 Кор. XI, 1—3 и мн. др.,[1]) нѣкоторые же отрывки (изъ Бес. XI на 2 Кор. и XV на Рмл.) приводились и здѣсь.

Въ изложеніи ученія объ искупленіи, какъ вездѣ въ своихъ твореніяхъ, І. Златоустъ ставитъ себѣ задачи не теоретическія, но нравственно-практическія, моральныя: назиданіе читателей у него стоитъ выше догматическаго умозрѣнія и является послѣднею цѣлью слова. Проповѣдникомъ морали въ самомъ возвышенномъ ея христіанскомъ пониманіи, могучимъ учителемъ любви Златоустъ остается всюду и тамъ, гдѣ онъ говоритъ намъ объ искупленіи и раскрываетъ богатство явленной въ немъ Божіей любви. Раскрытіемъ искупленія, какъ дѣла безконечной любви Бога къ намъ во Христѣ, Златоустъ хочетъ возбудить въ слушателяхъ и читателяхъ отвѣтную благодарную любовь къ Богу, преданность Христу. Съ этою цѣлью всюду съ осо-

[1]) *Твореній* VIII, 174—178, 167 (С.-Пб. 1902); XI, 571—578 С.-Пб. 1904).

бенною силою и рельефностью выдвигается проповѣдникомъ въ ученіи объ искупительномъ подвигѣ Іисуса Христа безмѣрность Божіей къ намъ любви съ одной стороны и безмѣрное недостоинство, грѣховность и виновность наша—съ другой стороны, чтобы возбудить въ насъ любовь и благодарность. Настойчиво подчеркивается величіе Божественной правды, неоставляющей грѣховъ безъ суда, чтобы болѣе дать почувствовать величіе милосердія Божія и богатство даровъ Его въ искупленіи. Мы заслуживали наказанія, но милостью Божіею не только освобождены отъ наказаній, и намъ возвращено все потерянное нами, но дано неожиданно и незаслуженно гораздо больше того, что имѣли—такое безмѣрное множество благъ, какія превосходятъ всякое человѣческое воображеніе. Въ этомъ смыслѣ Златоустъ несомнѣнно учитъ о преизбыткѣ искупительныхъ заслугъ Христовыхъ Но очевидно, что ученіе это ничего подобнаго не имѣетъ пресловутому схоластическому ученію о такъ наз. superabundantia meriti Christi, выше нами разсмотрѣнному (Христосъ уплатилъ Своею смертью Божественному правосудію безконечно болѣе того, что Ему задолжали люди, «уплата превысила долгъ». .). Между тѣмъ подъ перомъ схоластическихъ толкователей ученіе Златоуста о безмѣрности любви Божіей превращается въ это схоластическое ученіе о superabundantia meriti. Такой печальной участи подвергается извѣстное классическое мѣсто изъ Бес. X, 2 на Рмл. (гл. V): «Благодатію даровано больше, нежели сколько повреждено грѣхомъ... и Христосъ не только исправилъ все то, что повреждено Адамомъ, но все сіе возстановилъ въ большей мѣрѣ и въ высшей степени... Благодатныхъ даровъ сообщено намъ не столько, чтобы истребить только грѣхъ, но гораздо больше. Мы освобождены отъ наказанія, совлеклись всѣхъ злыхъ дѣлъ, возрождены свыше, воскресли по погребеніи ветхаго человѣка, искуплены, освящены, введены въ усыновленіе, оправданы,

стали братіями Единороднаго, содѣлались Его сонаслѣдниками, совокупились съ Нимъ въ одно тѣло, содѣлались Его членами, соединились съ Нимъ, какъ тѣло съ главою. Все сіе Павелъ наименовалъ избыткомъ благодати, доказывая тѣмъ, что мы получили не только врачество, исцѣляющее нашу рану, но здравіе, красоту, честь, славу и такія достоинства, которыя гораздо выше нашей природы; каждый изъ сихъ даровъ могъ бы самъ по себѣ истребить смерть Когда же всѣ они стекаются вмѣстѣ, тогда смерть истребляется съ корнемъ; тогда не можетъ уже появиться ни слѣда, ни тѣни ея. Представь, что заимодавцу задолжалъ кто-нибудь десятью оволами, и онъ ввергаетъ въ темницу не только самаго должника, но даже жену его, дѣтей и слугъ; но приходитъ другой, и не только вноситъ тѣ десять оволовъ, но еще даритъ десять тысячъ талантовъ золота, ведетъ узника въ Царскій дворецъ, сажаетъ на самомъ почетномъ мѣстѣ, осыпаетъ его почестями и отличіями; тогда давшій въ заемъ десять оволовъ позабудетъ о нихъ и думать. Точно такъ случилось съ нами. Христосъ заплатилъ гораздо больше, нежели чѣмъ мы были должны; Его уплата въ сравненіи съ долгомъ тоже, что безмѣрное море въ сравненіи съ малою каплею. Итакъ не сомнѣвайся, человѣкъ, видя такое богатство благъ; не любопытствуй знать, какъ потушена искра смерти и грѣха, когда на нее пролито цѣлое море благодатныхъ даровъ»[1]).

Ошибку, допущенную западнымъ схоластическимъ богословіемъ въ юридическомъ толкованіи приведеннаго мѣста, понять не трудно: кто проглядѣлъ вышеразсмотрѣнную общую отличительную черту ученія Златоуста объ искупленіи, тотъ обрекъ себя на непониманіе ученія Златоуста и ошибки

---

[1]) *Толков. на посл. Римл.* Изд. 3-е Москва 1855, стр. 210—212. Ср. *I. Rivière* р. 186, у свящ. *І. Орфанитскаго*, однако, юридическій характеръ ученія Златоуста въ данномъ мѣстѣ отрицается на стр. 103—104 op. cit „Заплатилъ“ въ приведенномъ мѣстѣ не значитъ *пострадалъ*, а „далъ дары“ (Ср. стр. 210 и 211 въ *толкованіи*).

въ изложеніи его... По самому существу дѣла къ ученію Златоуста особенно примѣнимъ тотъ пріемъ въ изложеніи святоотеческаго ученія объ искупленіи, о какомъ мы говорили выше, когда мѣстамъ съ этическимъ смысломъ навязываютъ смыслъ юридическій...

Св. Кириллъ Іерусалимскій

Сотеріологическое ученіе св. Кирилла заключается въ 12 и 13 огласительныхъ словахъ. Такъ какъ огласительныя Слова были обращены къ оглашеннымъ, едва воспринявшимъ начатки христіанской вѣры, то, естественно, мы не найдемъ въ этихъ словахъ глубокихъ умозрѣній; но за то они вѣрны церковному ученію. Въ 13 словѣ § 9 св. Кириллъ говоритъ слушателямъ:... «мы собрались сюда не для умозрительнаго истолкованія Писаній, но паче для удостовѣренія въ томъ, во что увѣровали» [1]), поэтому главная задача изслѣдованія Кирилломъ указывается въ подробномъ и точномъ указаніи свидѣтельствъ о Св Писанія. Въ другомъ мѣстѣ онъ обращается къ слушателю съ такими словами:... «Пусть будетъ предложенъ у насъ вопросъ: почему снизошелъ Іисусъ? Ты же обращай вниманіе не на мои слова, потому что можно впасть и въ лжесвидѣтельствованія; но если не услышишь о каждомъ предметѣ свидѣтельства пророковъ, не вѣрь тому, что говорю» [2]).

У Кирилла Іерусалимскаго мы въ первый разъ встрѣчаемъ раціональное обоснованіе ученія о крестномъ удовлетвореніи, однако, безъ тѣхъ крайностей, въ какихъ оно выразилось впослѣдствіи въ западномъ богословіи. Въ интересахъ общей характеристики сотеріологіи св. Кирилла неизлишне отмѣтить ту особенность ея, что въ ней не отведено такого широкаго мѣста догмату воплощенія въ раскрытіи нашего спасенія, какъ у другихъ св. отцевъ, напр., Св. Иринея, Аѳанасія Великаго, Григорія Богослова.

---

[1]) По русск. пер. Тв-ій т. XXV, стр. 200 (Москва 1855).

[2]) 12 огл. сл. § 5, стр. 170, 171.

Св. Кириллъ указываетъ нѣсколько причинъ Христова пришествія, которыя, однако, трудно подвести подъ точное общее опредѣленіе. Христосъ пришелъ научить людей истинному знанію о Богѣ: «Не напрасно снизшелъ Сынъ Божій, чтобы познанъ былъ Отецъ. Познай теперь, что подвигнуло Единороднаго снизойти съ престола одесную. Въ пренебреженіи былъ Отецъ; Сыну должно было исправить такое заблужденіе» [1]). «Люди, оставивъ Бога, сдѣлали себѣ человѣкообразныя изваянія. Посему, когда ложно стали, какъ Богу, поклоняться человѣкообразному, Богъ дѣйствительно сдѣлался человѣкомъ, чтобы истребить ложь» [2]). Христосъ пришелъ для побѣды надъ діаволомъ [3]) и для истребленія смерти: «Чрезъ Дѣву вошла смерть; надлежало чрезъ Дѣву же, а лучше сказать отъ Дѣвы явиться Жизни, чтобы какъ ту обольстилъ змій, такъ сей благовѣтствовалъ Гавріилъ» [4]) Христосъ пришелъ, чтобы освятить крещеніе и сотворить чудеса [5]). Діаволъ употребилъ въ орудіе нашей погибели плоть; поэтому плотью же должно было придти и спасеніе [6]). Воплотился Господь и для того еще, чтобы соединить людей съ Богомъ:... «Подобное намъ воспріялъ отъ насъ Господь..., чтобы оскудѣвшему дать большую благодать, и чтобы грѣшное человѣчество вступило въ общеніе съ Богомъ» [7]). Указывается причина въ смыслѣ ученія Оригена и Григорія Нисскаго: «Господу надлежало пострадать за насъ; но діаволъ не осмѣлился бы приступить къ Нему, если бы зналъ Его (1 Кор, 2,8). Посему тѣло сдѣлалось приманкою смерти, чтобы змій, понадѣявшись поглотить, изблевалъ и поглощенныхъ уже (Ис. 25,8)» [8]). Наконецъ,

[1]) 6 огл сл. § 11, стр. 91.
[2]) 12 огл. сл. § 15, стр. 178.
[3]) См. 10 огл. сл. § 3 и 12, § 5.
[4]) Сл. 12, § 15, стр. 177—178.
[5]) Сл. 12, § 15, стр. 177.
[6]) Ibidem.
[7]) Ibidem.
[8]) Ibidem.

подобно св. Иринею, Аѳанасію Великому и Григорію Богослову, св. Кириллъ думаетъ, что Христосъ былъ бы намъ недоступенъ, если бы явился не во плоти:... «вѣруемъ въ Іисуса Христа, во плоти пришедшаго, и вочеловѣчившагося, потому что иначе былъ бы для насъ недоступенъ. Поелику не могли мы и видѣть того и насладиться тѣмъ, что Онъ Самъ въ Себѣ; то содѣлался Онъ тѣмъ, что и мы, чтобы такимъ образомъ сподобились мы насладиться Имъ. Ибо, если не въ состояніи мы вполнѣ видѣть солнце, то можемъ ли видѣть Творца Его?» [1]) etc. «Поелику человѣкъ требовалъ, чтобы слышать отъ подобообразнаго ему, то Спаситель воспринялъ на Себя подобострастное намъ, чтобы съ большимъ удобствомъ были научены люди» [2]). Въ добавленіе къ этому св. Кириллъ опровергаетъ возраженіе противъ возможности воплощенія, какое дѣлалось язычниками, т. е. что неприлично Богу быть человѣкомъ... «Кто при созданіи человѣковъ касается членовъ ихъ, и не стыдится, тотъ ужели бы постыдился создать ради Себя святую плоть, сію завѣсу Божества? Богъ донынѣ зиждетъ во чревѣ младенцевъ, какъ написано у Іова: X, 10—11. Ничего нѣтъ сквернаго въ человѣческомъ составѣ, если не осквернимъ его прелюбодѣяніемъ и непотребствомъ. Создавшій Адама, создалъ и Еву, и мужъ и жена созданы руками Божіими. Ни одинъ изъ членовъ въ тѣлѣ, какимъ созданъ былъ въ началѣ, не имѣетъ въ себѣ скверны. Да умолкнутъ всѣ еретики, которые винятъ тѣло, паче же Самого Творца» [3]).

Главная спасительная сила заключается въ Крестѣ, потому что наше спасеніе совершено Крестомъ. Чрезъ Крестъ «слѣпотствовавшіе во вселенной» прозрѣли, «мертвые по грѣхомъ» ожили, узники грѣха—получили свободу, заблуждавшіеся о Богѣ—истинное вѣдѣніе и т. п. [4]). Крестомъ

[1]) 12 сл., § 13, стр. 176.
[2]) Ibid. § 14, стр. 177.
[3]) 12 сл. § 26, стр. 186
[4]) 13 сл. § 1.

побѣжденъ діаволъ, и ничего онъ такъ не боится, какъ крестнаго знаменія [1]). Крестъ собралъ къ себѣ всѣ народы земли: «Крестъ собралъ всѣхъ. Онъ и Персовъ поработилъ и Скиѳовъ укротилъ; онъ Египтянамъ, вмѣсто кошекъ и псовъ и многообразныхъ заблужденій, даровалъ Боговѣдѣніе. Онъ до сего дня врачуетъ болѣзни, онъ до сего дня отгоняетъ бѣсовъ, низлагаетъ чародѣянія и обаянія волшебства» [2]). Крестное знаменіе—великая сила—и осѣнять имъ себя, а также другое (т. е. окружающіе насъ предметы) нужно какъ можно чаще [3]). Знаменіемъ Креста на небѣ будетъ предварено и второе славное пришествіе Христово [4]) Если такова сила Креста, то не стыдиться Его нужно, а хвалиться имъ: «крестъ похвала похвалъ», «вѣнецъ, а не безчестіе» [5]). Распятаго не стыдятся и Ангелы, «потому что Ангелы хвалятся, говоря: знаемъ, кого ищете,—Іисуса Распятаго (Мѳ. 28,5). Развѣ не могъ сказать ты, Ангелъ: знаю, Кого ищете,—моего Владыку. Напротивъ того, съ дерзновеніемъ говоритъ: «знаю, Распятаго» [6]). Можно еще было бы стыдиться Креста, если бы за нимъ не слѣдовало воскресеніе, «но поелику за крестомъ слѣдовало воскресеніе, то не стыжусь повѣдать о крестѣ» [7]). Такъ какъ Крестъ есть основаніе спасенія: «прими сперва», говорится оглашаемому, «несокрушимое основаніе—крестъ и созидай все прочее въ вѣрѣ. Не отрицай Распятаго» [8]), то признающій страданія Христовы призрачными и мнимыми—отрицаетъ Крестъ, а съ нимъ все спасеніе... «Іисусъ по истинѣ пострадалъ за всѣхъ человѣкъ; ибо крестъ—не мечта, а иначе искупленіе было бы мечта; и смерть была

[1]) 13 сл. § 36, стр. 220—221.
[2]) 13 сл. § 40, стр. 223—224.
[3]) — сл, § 36 и § 22.
[4]) — § 41.
[5]) — § 1 и § 22, стр. 193 и 211.
[6]) — § 22.
[7]) — § 4, стр. 196
[8]) — § 38, стр. 221.

невоображаемая, иначе и спасеніе было бы баснословно. Если смерть была воображаемая, то справедливы говорившіе: Мѳ. 27,63. И такъ, страданіе истинно; ибо Христосъ истинно распятъ,... и мы не отрицаемъ сего. А если буду теперь отрицать, то обличитъ меня эта Голгоѳа, близъ которой всѣ мы находимся, обличитъ меня крестное древо, розданное отсюда по частямъ уже цѣлой вселенной»[1]). «Если скажетъ кто, что крестъ—призракъ, то отвратись отъ него. Ненавидь утверждающихъ, что Христосъ распятъ мечтательно. Если распятъ мечтательно, а спасеніе отъ креста, то и спасеніе—мечта. Если Крестъ—мечта, то мечта и воскресеніе. *Аще же Христосъ не воста, 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»[2]).

Зачѣмъ Крестъ нуженъ для спасенія и на чемъ основывается его спасительная сила? Чрезъ крестъ мы примирились съ Богомъ, принеся удовлетвореніе правдѣ Божіей. Спаситель претерпѣлъ сіе (крестъ), *умиротворивъ кровію Креста, аще небесная, аще ли земная* (Кол. 1,20). *Ибо мы были врагами Богу по причинѣ грѣха и Богъ опредѣлилъ,* чтобы *согрѣшающій умиралъ*. По сему надлежало быть одному изъ двухъ: или *непреложному во истинѣ Богу всѣхъ предать смерти,* или человѣколюбивому Богу отмѣнить приговоръ. Примѣчай же премудрость Божію. Соблюлъ и истину въ приговорѣ, и дѣйственность въ человѣколюбіи. Христосъ подъялъ грѣхи на тѣлѣ на древо, да смертію Его *отъ грѣха* избывше, правдою поживемъ (1 Петра 2,24»)[3]). «Въ землю всажено древо жизни, чтобы проклятая земля насладилась благословенія и мертвые были разрѣшены»[4]). Крестъ «служилъ разрѣшеніемъ грѣховъ,

[1]) 13 сл § 4, стр. 196.
[2]) Сл. 13, § 37, стр. 221.
[3]) — § 33, стр. 218, 219.
[4]) — § 35, стр. 220.

отмѣненіемъ приговора»[1]). «Адаму произнесено осужденіе *проклята земля въ дѣлахъ твоихъ*" и т. д. (Быт. 3.17.18). Посему Іисусъ пріемлетъ на Себя терніе, чтобы уничтожить осужденіе. Для того погребенъ и въ землѣ, чтобы проклятая земля вмѣсто проклятія пріяла благословеніе. Искупительною цѣною Креста «утоленъ» гнѣвъ Божій на человѣковъ[2]). (Буквально понимать послѣднее выраженіе, однако не позволяетъ представленіе Св. Кирилла о правосудности Божіей, подъ которой онъ, подобно Аѳанасію, разумѣетъ истинность, правдивость: Богъ «благъ и правдивъ»[3]). Въ самомъ образѣ спасенія человѣка Св. Кириллъ находитъ соотвѣтствіе съ образомъ его паденія· древомъ—паденіе, древомъ—возстаніе[4]). Вообще «жизнь всегда даруется древомъ. Ибо оживотвореніе при Ноѣ—древяннымъ ковчегомъ; при Моусеѣ же море, узрѣвъ образъ креста, убоялось ударившаго по водамъ. Столько силы имѣлъ жезлъ Моисеевъ; уже-ли же не силенъ Крестъ Спасителевъ?»[5]). Наконецъ, крестною смертію Христосъ хотѣлъ подать примѣръ людямъ терпѣнія и готовности пожертвовать самою жизнію за истину, подтвердивъ дѣломъ Свое ученіе[6]).

Дѣйствительность крестной Жертвы и ея всеискупляющее значеніе св. Кириллъ основываетъ на томъ, что принесена она а) Богомъ, принесена б) Существомъ безгрѣшнымъ и невиннымъ, принесена в) добровольно; высказывается мысль при этомъ о безконечной цѣнности Христовыхъ страданій. А) «...Не дивись, что искупленъ цѣлый міръ. Ибо умеръ за него не простой человѣкъ, но Единородный Божій Сынъ. Грѣхъ и одного человѣка Адама имѣлъ столько силы, что нанесъ смерть всему міру. Если же *единаго прег-*

[1]) Сл. 13 § 17, стр. 207.
[2]) — § 2, стр. 194.
[3]) 4 сл. § 4, стр. 52.
[4]) Сл. 13 § 19, стр. 208 и д.
[5]) — § 20, стр. 209.
[6]) См. 13 сл § 13. стр. 204—205.

рѣшеніемъ смерть царствова въ мірѣ (Рм. V, 17); то не паче ли правдою Единаго воцарится жизнь?» и д. [1]). ...«Умеръ за насъ .. не простой человѣкъ, но вочеловѣчившійся Божій Сынъ, Богъ» и д. [2]). Крестъ «спасъ вселенную, ибо страдалъ и подвизался подъ игомъ терпѣнія не человѣкъ малозначащій, но вочеловѣчившійся Богъ» [3]). «Если распятый мѣдный змій спасаетъ, то какъ не спасти Распятому, воплотившемуся Сыну Божію?» [4]). «Не малъ былъ Умирающій за насъ; не чувственное овча, не простой человѣкъ, не Ангелъ только, но вочеловѣчившійся Богъ. Не таково было беззаконіе грѣшниковъ, какова правда Умершаго за нихъ. Не столько мы согрѣшили, сколько совершилъ правды положившій за насъ душу..., когда восхотѣлъ» [5]). Б) «Многіе распяты были во вселенной, но ни одного не боятся демоны; а Распятаго за насъ Христа, увидѣвъ одно только знаменіе крестное, въ ужасъ приходятъ демоны; потому что тѣ умерли за собственные грѣхи, а Онъ умеръ за грѣхи другихъ» (и д.—свидѣтельства безгрѣшности Іисусовой) [6]). —В) Христосъ «изшелъ на страданіе не противъ воли, но добровольно» (и д.—свидѣтельства) [7]).

Блаженный Θеодоритъ—

излагаетъ ученіе о спасеніи въ одномъ изъ десяти словъ «о Промыслѣ Божіемъ» (сл. 10).

Θеодоритъ даетъ оригеновскую теорію выкупа отъ діавола, какъ извѣстно, принадлежащую многимъ отцамъ Церкви, и въ основной мысли вполнѣ согласную даже съ буквою Писанія, какъ 1 Іо. III, 8; Евр. II, 14—15; Ев. Іо. VIII, 44 и др. (хотя мысль о принесеніи выкупа діаволу, а

[1]) Сл. 13 § 2, стр. 194.
[2]) См § 3, стр. 194 и д.
[3]) — § 6, стр. 198.
[4]) — § 20, стр. 209.
[5]) — § 33, стр. 219.
[6]) Сл. 13, § 3, стр. 195, также § 5, стр. 196—197 и др.
[7]) — § 6, стр. 197—198, также § 33, стр. 219 и др.

не Богу, нашла себѣ горячее осужденіе, какъ мы знаемъ, у Григорія Богослова). Грѣшный человѣкъ здѣсь представляется какъ бы законнымъ рабомъ діавола, а послѣдній имѣющимъ надъ нимъ право смерти и мучительства. По человѣколюбію Богъ освобождаетъ человѣка отъ власти діавола, но не силою, а на юридическихъ основаніяхъ. «Поелику Творецъ видѣлъ, что естество наше предалось жестокому мучителю, ниспало въ самую бездну грѣха, небоязненно попираетъ законы природы, и что видимая тварь, возвѣщающая и проповѣдующая Создателя, не можетъ убѣдить дошедшихъ до крайняго безчувствія; то премудро и справедливо устрояетъ наше спасеніе. Не восхотѣлъ единою властію даровать намъ свободу, не восхотѣлъ и одно милосердіе вооружить на поработившаго себѣ родъ человѣческій, *чтобы милосердія сего не назвалъ онъ* (діаволъ) *несправедливымъ*, но пролагаетъ путь и исполненный человѣколюбія, и украшенный правдою. Ибо, соединивъ съ Собою побѣжденное сіе естество, вводитъ оное въ борьбу и устрояетъ такъ, что оно вознаграждаетъ за утрату побѣды, одолѣваетъ древле, къ несчастію, побѣдившаго, разрушаетъ мучительство жестокаго поработителя, и воспріемлетъ прежнюю свободу. А для сего Христосъ рождается отъ жены»[1]). Если для освобожденія отъ діавола избранъ путь юридическій, то понятно, что исполненіе нравственнаго закона, правды Божіей, должно было стать существеннѣйшимъ орудіемъ въ борьбѣ съ діаволомъ: «...сохраненіемъ закона должно было возвратить естеству свободу»[2]). Христосъ исполняетъ законъ и этимъ побѣждаетъ, за людей, діавола. Особенно сильно посрамленъ былъ Имъ діаволъ въ пустынѣ; эту побѣду высоко ставитъ Бл. Ѳеодоритъ: «...въ ничто обратилъ (Христосъ) ухищренія противоборца, учинивъ недѣйствительнымъ... его прираженіе, употребивъ при семъ

[1]) По рус. перев. Твор. т XXX, ч. V Москва 1837 г., стр. 349—350.

[2]) Ibid., стр. 352

доказательства, какъ человѣкъ, чтобы возвратить людямъ потерянную ими свободу, обращаетъ Онъ въ бѣгство нечестивца, прекращаетъ мучительство общаго губителя людей, и провозглашается побѣда видѣвшими Ангелами» [1]). Но окончательно побѣжденъ діаволъ не этимъ. Богъ попускаетъ совершить діаволу надъ Іисусомъ такое незаконное дѣйствіе, черезъ которое онъ долженъ былъ лишиться власти и надъ людьми и самъ подвергнуться суду и оказаться виновнымъ предъ обязательными для всѣхъ законами правды: діаволъ совершаетъ беззаконное дѣйствіе, подвергнувъ смерти безгрѣшнаго и потому неповиннаго смерти Іисуса, становится черезъ это самъ въ положеніе обвиняемаго, а такъ какъ въ этомъ случаѣ онъ, самъ того не замѣчая, помогъ исполниться надъ людьми опредѣленію правды Божіей, чтобы грѣхъ былъ наказанъ, и такъ какъ чрезъ смерть Христа снято съ людей осужденіе за грѣхъ, то діаволъ лишается уже всякихъ правъ на человѣка. Представимъ раздѣльно на каждое положеніе цитаты. За грѣхъ человѣкъ долженъ былъ потерпѣть наказаніе, и это наказаніе понесъ вмѣсто насъ на Крестѣ Спаситель: Онъ «пригвождается ко Кресту не въ наказаніе за грѣхи, ибо *грѣха не сотвори* etc. (1 Петр. 2, 22), но воздавая долгъ нашего естества, потому что оно задолжало, преступивъ законы Сотворившаго. И какъ, задолжавъ, не въ силахъ было заплатить долга, то Самъ Владыка премудро примышляетъ уплату долга, и пріявъ на Себя члены сего естества, какъ бы имущество какое, въ премудромъ и правдивомъ домостроительствѣ, и долгъ уплачиваетъ, и естество освобождаетъ ими. И свидѣтели въ этомъ—Исаія и Павелъ»..[2]). Ис. 53, 5 („*наказаніе мира нашего на Немъ*“) Бл. Ѳеодоритъ толкуетъ даже въ такихъ выраженіяхъ: «Ставъ врагами Богу, какъ оскорбившіе Его, должны мы были нести взысканіе и наказаніе; но не

[1]) Ibid., стр. 354.

[2]) Стр 355.

испытали сего, претерпѣлъ же оное Самъ Спаситель нашъ и, претерпѣвъ, даровалъ намъ миръ съ Богомъ» [1]). На Гал. 3, 13: Христосъ, «будучи неповиненъ и свободенъ отъ всякаго грѣха, воздалъ намъ долгъ и насъ, обремененныхъ множествомъ долговъ и потому принужденныхъ рабствовать, сподобилъ свободы, искупивъ насъ и въ цѣну за насъ предложивъ собственную Свою кровь... И смерть пріялъ за насъ на Крестѣ, потому что сей родъ смерти по закону былъ проклятъ, а проклято было и естество наше, какъ преступившее законъ» [2]). Картинно, въ видѣ діалога, рисуется у Бл. Ѳеодорита судъ Христа съ діаволомъ, перешедшимъ предѣлы своихъ правъ и потому оказавшимся виновнымъ, такъ какъ предалъ Неповиннаго смерти. «Плѣненъ ты, вселукавый, и уловленъ собственными своими сѣтьми... Изрывъ яму, самъ впалъ въ нее... Ибо скажи: для чего пригвоздилъ ты ко Кресту и предалъ смерти тѣло Мое? Какой видъ грѣха замѣтилъ во Мнѣ?... Если найдено хотя малое прегрѣшеніе, то законно и весьма справедливо удерживать тебѣ Меня. А если не находишь ничего, запрещеннаго Божіимъ закономъ, то не позволяю тебѣ удерживать, что не въ правѣ ты и держать. Лучше же сказать: *и для другихъ* отверзу узилище смерти, заключу же въ немъ тебя одного, какъ нарушившаго Божіе опредѣленіе; потому что опредѣленіе Божіе назначало предавать смерти согрѣшившихъ, а ты и неизвѣдавшаго грѣха предалъ въ узы смерти...; одного взявъ несправедливо, по справедливости лишаешься всѣхъ тебѣ подвластныхъ: вкусивъ неядомой снѣди, изблюешь все (ср. у Кирилла Іер. и І. Дамаскина), прежде поглощенное, и всѣхъ научишь довольствоваться тѣмъ, что есть, воздерживаться же отъ непринадлежащаго... Подвергну же тебя... наказаніямъ, потому что несправедливо терпѣть... казнь обольщенному, обольстившему же не

[1]) Стр. 356.

[2]) Стр. 357

подвергнуться такому же наказанію. Итакъ, поелику ты, пріявъ власть надъ согрѣшившими, коснулся тѣла, не содѣлавшаго ни единаго грѣха, то будь лишенъ власти, положи конецъ своему мучительству. Всѣхъ освобожду отъ смерти, сдѣлаю же сіе не по одному милосердію, но по милосердію справедливому, не по власти господства, но по власти правосудной; *потому что за весь родъ уплатилъ я долгъ:* не долженъ былъ смерти—и претерпѣль смерть... Свободенъ былъ отъ долга—и вмѣненъ съ должниками. Посему а) уплатилъ Я долгъ естества и б) потерпѣвъ неправедную смерть, полагаю конецъ смерти справедливой... Смотри, жестокій каратель грѣха, рукописаніе естества уничтожено... А поелику долгъ уплаченъ, то надо и заключеннымъ за оный избавиться изъ заключенія... и возвратиться въ отечественную страну. Говоря сіе, Господь воскресилъ тѣло Свое и въ естествѣ человѣческомъ посѣялъ надежду воскресенія, въ залогъ онаго давъ всѣмъ воскресеніе собственнаго Своего тѣла». Далѣе идутъ доказательства изъ Св. Писанія.

Вообще, «Господь воздалъ за насъ долгъ, изгладилъ бывшее противъ насъ рукописаніе и пригвоздилъ оное ко Кресту, извелъ же на позоръ начала и власти, то есть, сопротивныя силы, съ дерзновеніемъ обличивъ ихъ въ Себѣ, т. е., показавъ имъ безгрѣшное тѣло Свое и безгрѣшную душу и обличивъ ихъ неправедный, сдѣланный на Него, приговоръ, и, совершивъ это, сооживилъ съ Собою все естество человѣческое..., сокрушивъ смерть и устроивъ наше спасеніе, возшелъ на небеса и питомцамъ благочестія оставилъ надежду сего восхожденія. Ибо говоритъ: *когда вознесенъ буду, вся привлеку къ Себѣ.* Такова, заключаетъ Бл. Ѳеодоритъ, попечительность о людяхъ Бога всяческихъ» [1]), такова любовь Божія къ людямъ, обнаруженная Богомъ въ спасеніи и возсозданіи людей и превзошедшая даже ту

[1]) См. 357. 358, 359, 360, 361, 362.

любовь, какую Онъ обнаружилъ въ сотвореніи міра [1]) Въ заключеніе рѣшается вопросъ, почему Богъ медлилъ спасеніемъ людей и излагается исторія приготовленія рода человѣческаго къ принятію Мессіи [2]).

Ученіе западныхъ отцевъ Церкви объ искупленіи.

По двумъ причинамъ въ обзорѣ западно-отеческаго ученія объ искупленіи мы будемъ болѣе кратки, чѣмъ въ изложеніи восточнаго. Ученію объ искупленіи по самому практическому складу ума западныхъ богослововъ было посвящено менѣе вниманія, чѣмъ въ богословіи восточномъ, унаслѣдовавшемъ отъ грековъ наклонность къ умозрѣнію, а потому естественно оно было разработано здѣсь меньше, чѣмъ на Востокѣ. Въ сущности, сравнительно съ разсмотрѣннымъ выше ученіемъ отцевъ восточной церкви западное не представляетъ ничего новаго и въ общемъ является почти полнымъ эхомъ восточнаго. Ученіе западныхъ отцевъ церкви сложилось подъ вліяніемъ и по образцу восточно-отеческаго, особенно ученія Иринея, Оригена, Іустина Философа. И въ этомъ заключается вторая причина нашей краткости.

Болѣе умѣстно было-бы въ изложеніи западно-отеческаго ученія объ искупленіи остановиться, конечно, на томъ, что въ немъ есть новаго и особеннаго сравнительно съ восточнымъ. Разумѣется, такія особенности есть, но не надо ихъ преувеличивать и раздвигать до размѣровъ противоположности, какъ это позволяетъ себѣ дѣлать знаменитый проф. Гарнакъ въ своей характеристикѣ западно-отеческаго ученія объ искупленіи.

По мнѣнію Гарнака, на западно-отеческомъ ученіи объ искупленіи съ несомнѣнною очевидностью сказалась отличительная общая черта западнаго богословія: въ противо-

[1]) См. стр 348.

[2]) См. стр. 362—372.

положность греческому *спекулятивному идеализму* стремленіе останавливаться на практической сторонѣ христіанскихъ истинъ или *практическій морализмъ*. Что у грековъ представляется подъ видомъ неопредѣленныхъ мистико-философскихъ созерцаній, то у латинянъ принимаетъ осязательную и реальную форму моральныхъ положеній. Отсюда латинянамъ всегда было присуще стремленіе заключать религію въ границы юридической области; такъ священные первоисточники вѣры превращались здѣсь въ *законъ* Божій, Богъ сталъ представляться подъ образомъ *судьи* и владыки, Который па первомъ мѣстѣ ставитъ безусловную покорность Ему или признаніе Его *правъ*, поэтому всякое непослушаніе Богу вызываетъ при такихъ условіяхъ необходимость умилостивленія Бога путемъ удовлетворенія правдѣ Его добрыми искупительными дѣлами (какъ постъ, милостыня). Неудивительно, что уже въ самую раннюю пору ученіе объ искупленіи на западѣ приняло рѣзко юридическую окраску (уже у Тертулліана и Кипріана Карѳагенскаго), какой оно лишено было на Востокѣ [1]).

Въ настоящемъ случаѣ ученый историкъ Гарнакъ при всей своей учености все таки впадаетъ въ ошибку по части исторической перспективы: онъ смѣшиваетъ средневѣковое латинское богословіе съ патристическимъ, различныя эпохи въ исторіи западнаго богословія. Морально-практическій духъ латинскаго богословія успѣлъ опредѣлиться только ко времени среднихъ вѣковъ и наблюденіе проф. Гарнака справедливо только въ отношеніи къ средневѣковому схоластическому, а не патристическому богословію въ его ученіи объ искупленіи. Все, что Гарнакъ отмѣчаетъ у западныхъ отцевъ въ доказательство юридическаго характера ихъ ученія объ искупленіи,—все это можетъ быть найдено и нами указывалось и у восточныхъ отцевъ, напр., идея о крестной

[1]) Prof *Ad. Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte B II, p p 177—178, см. 177—182 (Freiburg i B. 1887).

смерти, какъ умилостивительной жертвѣ, о замѣстительствѣ (что Христосъ принесъ искупительную жертву и страдалъ за насъ, вмѣсто насъ и т. п.).

Мнѣніе Гарнака о рѣзкой противоположности западнаго и восточнаго богословія въ ученіи объ искупленіи разбивается о тотъ фактъ, что не только нѣтъ такой противоположности, но есть полное тождество во всемъ существенномъ между западнымъ и восточнымъ богословіемъ въ ученіи объ искупленіи и что первое несамостоятельно и сложилось подъ вліяніемъ восточнаго, особенно Іустина, Иринея и Оригена. Естественно, поэтому, мы не можемъ найти въ латинскомъ ученіи объ искупленіи того, чего не было въ его первоисточникѣ или восточномъ ученіи. Но мы уже достаточно показали, что ничего общаго съ юридическимъ пониманіемъ святоотеческое пониманіе искупленія не имѣетъ

Вліяніе восточнаго богословія на западное въ обработкѣ ученія объ искупленіи сказалось двояко: усвоеніемъ идеи воплощенія, какъ главнаго момента въ дѣлѣ искупленія, и теоріи выкупа отъ діавола.

Къ первой группѣ въ западной святоотеческой литературѣ принадлежатъ св. Иларій Пуатьесскій, еп. Кипріанъ Карѳагенскій, въ особенности—св. Иларій, котораго поэтому и ставимъ на первомъ мѣстѣ.

Св. Иларій Пуатьесскій.

Мысль Иринея, Аѳанасія, Григорія Богослова и др. о спасительномъ или, точнѣе, искупительномъ значеніи уже самаго воплощенія Сына Божія Иларій выражаетъ весьма ясно въ слѣдующихъ, напр., словахъ: «Ради человѣческаго рода Сынъ Божій рожденъ отъ Духа Святаго и отъ Дѣвы, чтобы, ставъ человѣкомъ, воспріять естество тѣлесное и чрезъ воплощеніе уготовать въ Себѣ Тѣло для всего человѣческаго

рода»...[1]) Наше грѣховное естество могло быть исцѣлено только принятіемъ плоти человѣческой Сыномъ Божіимъ. Nonnisi ex assumptione carnis nostrae (hi) morbi nostri corporis auferendi et ex assumptione carnis salus nostra omnis in Deo est[2]). Если-бы дѣйствительно было вѣрно наблюденіе проф. Гарнака, что «особенно ясно Иларій связываетъ жертву Христову съ уничтоженіемъ вины и наказанія (In Ps. 53, 12: «passio suscepta voluntarie est, officio ipsa satisfactura poenali»), то отсюда никакъ не слѣдуетъ, что будто Иларій, вмѣстѣ съ Кипріаномъ, былъ предшественникомъ Анзельма съ его положеніемъ, болѣе только ясно формулированнымъ: «necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena a sequatur»[3]). Почему? По той простой причинѣ, что эта мысль Иларія высказывается одинаково и всѣми другими отцами Церкви, какъ это мы видѣли раньше.

Тертулліанъ. Съ особенною ясностью отразилось на сотеріологическихъ воззрѣніяхъ Тертулліана вліяніе св. Иринея и Іустина въ идеѣ о центральномъ значеніи въ искупленіи воплощенія Сына Божія, иногда до вербальнаго совпаденія съ ними, особенно въ сочиненіи «Противъ Маркіона» (Adversus Marcionem), подобно всѣмъ гностикамъ нападавшаго на христіанскую вѣру въ воплощеніе Сына Божія и въ друг. соч — «О плоти Христовой» (De Carne Christi). «Богъ нисходилъ (въ воплощеніи) до человѣка, чтобы человѣкъ возвысился до Бога; Богъ снизошелъ до уничиженія, чтобы человѣкъ могъ возвыситься до Божественнаго величія»[4]). Конечно, если-бы Тертулліанъ признавалъ воплощеніе спасительнымъ лишь «какъ средство, подъ условіемъ котораго Сынъ Божій только и могъ пострадать и умереть, какъ увѣряютъ богословы-юристы, то говорить

[1]) De Trinitate II, n. 24, ср. In Psalm. LI, 16; In Matth. IV, 12; De Trinitate II, n. 25 и др.

[2]) In Psalm. XIV, 3—4.

[3]) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, 178

[4]) Adv. Marc. II, c. 27.

о сродствѣ Тертуллiановой сотерiологiи съ сотерiологiею Иринея, Аѳанасiя и другихъ не приходилось бы, ибо такое значеніе признается за воплощеніемъ и въ схоластическо-юридической сотерiологiи; но ссылку адептовъ послѣдней въ доказательство такого пониманія воплощенія у Тертулліана на одно мѣсто изъ соч. *О плоти Христовой* нельзя признать удачною. Тертулліанъ пишетъ: «Христосъ, посланный умереть, также долженъ былъ необходимо родиться, чтобы Онъ могъ умереть. Что рождается, то подвержено смерти. Рожденіе и смерть связаны нѣкотораго рода взаимными узами. Условіе смерти есть причина рожденія. Если Христосъ умеръ за тѣхъ, которые умираютъ, то изъ сего слѣдуетъ, или лучше сказать, это уже есть первое основное правило, что Онъ долженъ былъ родиться» и т. д.[1]). Здѣсь Тертулліанъ со всею силою діалектическаго метода обрушивается на ученіе гностиковъ о призрачности плоти Христовой и о подобіи дѣйствительной плоти Христовой ангельской нерожденной. Христу надлежало облечься въ дѣйствительную человѣческую плоть путемъ рожденія вслѣдствіе того, что Ему надлежало на землѣ претерпѣть дѣйствительныя страданія и смерть и воскреснуть, въ чемъ не было надобности ангеламъ. «Являясь не для того, чтобы умереть, ангелы не имѣли надобности и родиться». Здѣсь ни слова не видимъ о подчиненномъ мѣстѣ воплощенія въ дѣлѣ искупленія вопреки тѣмъ, которые имѣютъ привычку вырывать цитаты изъ контекста рѣчи, чтобы навязывать авторамъ, что вздумается[2]).

Въ другихъ мѣстахъ Тертулліанъ даетъ еще и иное объясненіе воплощенію Сына Божія. Христосъ по любви къ сотвореннымъ людямъ восхотѣлъ спасти (искупить) людей. Онъ возлюбилъ человѣка полною и нѣжною любовью,

---

[1]) *De carne Christi* с. VI ср. „О плоти Христовой“ въ перев. *Е. Карнеева* „Творенія Тертулліана“. С.-Пб. 1850, ч. 3, стр. 15.

[2]) Такъ поступаетъ свящ. *І. Орфанитскій.* „Историческ. изложеніе догмата объ искупительной Жертвѣ“ стр 24.

какъ Свое твореніе, и, «возлюбивъ человѣка, Онъ возлюбилъ также и рожденіе его и плоть его, ибо нельзя любить вещи, не любя того, что служитъ къ бытію ея. Отыми рожденіе .. истреби плоть—гдѣ будетъ человѣкъ? Постыдится-ли Онъ родиться въ сей самой плоти?» [1]) Кромѣ того «Христосъ ничего не сдѣлалъ-бы для исполненія принятаго Имъ намѣренія уничтожить грѣхъ во плоти, если бы не уничтожилъ его въ той плоти, въ которой находится естество грѣха» [2]).

Явнымъ отсутствіемъ юридической печати на сотеріологическихъ воззрѣніяхъ Тертулліана дается ими мало поживы для любителей фальсификаціи святоотеческихъ твореній, а потому въ данномъ случаѣ даже они сами вынуждены сознаться, что мало находятъ въ ученіи Тертулліана объ искупленіи по своей части, должны извлекать дедуктивнымъ путемъ умозаключеній юридическій элементъ въ сотеріологіи Тертулліана и въ концѣ концевъ признаться: «впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что Тертулліанъ, раскрывая ученіе о страданіяхъ и смерти Христовыхъ, какъ жертвѣ, принесенной Богу Отцу І. Христомъ, какъ Первосвященникомъ, за грѣхи и вину человѣчества и избавившей людей отъ смерти, не рѣшаетъ опредѣленно вопроса о томъ, какимъ же образомъ страданія и крестная смерть Христовы производятъ такое спасительное дѣйствіе на человѣчество» [3]).

По рѣдкому случайному совпаденію въ юридическомъ толкованіи сотеріологіи Тертулліана изощряются не одни схоластическіе богословы, но и дѣйствительно ученый, какъ проф. Гарнакъ [4]). Ученый обвиняетъ Тертулліана за то, что онъ первый ввелъ въ оборотъ юридическія формулы и

---

[1]) De carne Christi c. IV. (Въ перев *Е Карнеева* ч. 3, стр. 8—9).

[2]) Ibidem cap. XVI (Въ пер. *Е. Карнеева* стр. 37).

[3]) Свящ. *І Орфанитскаго*. Цитов. соч. стр. 28, ср. 25—26, 27—28.

[4]) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, 177 и В III, 14—15 (Freiburg i. B. 1890).

понятія въ ученіе объ искупленіи, такъ ему первому изъ христіанскихъ писателей принадлежитъ употребленіе термина *удовлетвореніе,* satisfacere, satisfactio. Однако, не подлежитъ никакому спору указаніе изслѣдователей по предмету, что Тертулліанъ не употреблялъ слово удовлетвореніе въ значеніи удовлетворенія, принесеннаго І. Христомъ за грѣхи людей страданіями и смертью, а относилъ его къ искупленію или заглажденію грѣховъ раскаяніемъ и исправленіемъ [1]). Примѣненіе этого термина къ крестной смерти Христовой сдѣлано было позже у отцовъ западной церкви Иларія Пиктавійскаго (въ формѣ «satisfactura») и Амвросія Медіоланскаго («satisfieret») [2]).

Св. Кипріанъ карѳагенскій отнесенъ Гарнакомъ точно также, вмѣстѣ съ Тертулліаномъ, къ родоначальникамъ юридическаго толкованія догмата искупленія и юридическаго богословія вообще [3]). И не съ большимъ успѣхомъ, чѣмъ раньше, по отношеніи къ Тертулліану.

Сотеріологическаго матеріала въ сочиненіяхъ Кипріана очень мало, спеціальныхъ сочиненій по вопросу нѣтъ, говорится объ искупленіи больше въ общихъ и неопредѣленныхъ выраженіяхъ Библіи безъ подробнаго и точнаго разъясненія, напр (Хрйстосъ) «понесъ грѣхи наши и за насъ болѣзновалъ, и Его Богъ предалъ за грѣхи наши» (ср. Ис. LIII)... [4]) Его «послалъ Отецъ для нашего оживотворенія и возстановленія»..., «чтобы Онъ возстановилъ насъ; Сынъ благоволилъ принять на Себя посольство и содѣлаться сыномъ человѣческимъ, чтобы содѣлать насъ чадами Божіими,—уничижилъ Себя, чтобы воздвигнуть прежде падшихъ людей,—былъ язвленъ, чтобы уврачевать наши язвы,—былъ

[1]) Свящ. *І Орфанитскій* стр. 27—ссылка на *Hagenbach* Lehrbuch der Dogmengeschichte. I Th., p. 163 (Leipzig 1847), ср. Abbe *I. Rivière.* Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique. Paris 1905, p. p. 214—215.

[2]) Иларій въ Psalm. LIII, 12; Амвросій. *De fuga saeculi* VII, 44.

[3]) *Ad. Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. II, 177, 178 и др.

[4]) *Св Кипріана* Твореній т. II, стр. 155 (Кіевъ 1861). Изъ книги „О падшихъ".

рабомъ, чтобы рабствующихъ вывести въ свободу,— подъялъ смерть, чтобы смертнымъ даровать безсмертіе. Таковы великіе и многоразличные дары божественнаго милосердія»[1]).

Какъ и у Иринея Ліонскаго, и при томъ почти его словами, у Кипріана Карѳагенскаго искупительное значеніе признается уже за самымъ воплощеніемъ Сына Божія... «Посылается Слово, Сынъ Божій, просвѣтитель и учитель человѣческаго рода, предвозвѣщенный всѣми прежними пророками. Онъ—сила Бога, Его умъ, мудрость и слава, вселяется въ Дѣву,—Духъ Святый одѣвается плотію,—Богъ соединяется съ человѣкомъ. Онъ—Богъ нашъ, Христосъ, посредникъ между Отцемъ и нами—облекается въ человѣка, чтобы привести его къ Отцу. Христосъ захотѣлъ быть тѣмъ, чѣмъ есть человѣкъ, чтобы и человѣкъ могъ быть тѣмъ, чѣмъ есть Христосъ». Мѣсто это взято нами изъ сочиненія Кипріана «О суетѣ идоловъ»,—единственнаго, которое даетъ цѣльное изложеніе сотеріологическаго воззрѣнія его въ сжатомъ видѣ. Здѣсь говорится и о страданіяхъ и крестной смерти Христа, и нѣтъ ни одного выраженія, которое умѣстно было-бы въ юридической концепціи ученія объ искупленіи[2]).

Мы представили доказательства зависимости Тертулліана и Кипріана отъ восточныхъ отцевъ Церкви. Но не все у нихъ заимствовано отсюда въ ученіи объ искупленіи. Оригинальная особенность, и вмѣстѣ единственная, въ сотеріологіи, если не считать изобрѣтенія термина «удовлетвореніе» у Тертулліана, есть ученіе о гнѣвѣ Божіемъ, какъ дѣйствительномъ аффектѣ, въ отличіе отъ восточнаго ученія о безстрастіи Божества.

Свой взгядъ по вопросу о нравственной природѣ Божества Тертулліанъ главнымъ образомъ развилъ въ поле-

[1]) *Тамъ же* стр. 231 („Къ Деметріану“) и стр. 257. („О благотвореніи и милостыняхъ“).

[2]) *Св Кипріана, еписк. Карѳагенскаго*, Твореній т. II, стр 10—11, а весь трактатъ „О суетѣ идоловъ“ стр. 7—12.

микѣ съ гностикомъ Маркіономъ. Маркіонъ признавалъ двухъ боговъ, ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго, исключительно правосуднаго и злого, и исключительно благого. Тертулліанъ доказываетъ, что Богу не только не неприлично свойство правосуднаго гнѣва и справедливости вообще, но что это свойство необходимо въ Немъ. Онъ выводитъ его, главнымъ образомъ, изъ идеи о Богѣ, какъ Творцѣ, Промыслителѣ и Владыкѣ вселенной, и все, что говорится здѣсь имъ объ органической связи правосудія и благости, невозможныхъ въ отдѣльности другъ отъ друга, все это съ великимъ назиданіемъ и пользою можетъ и должно быть прочитано всѣми въ наше дряблое время дряблаго сантиментальнаго толкованія христіанства, гдѣ христіанскую любовь не стыдятся смѣшивать съ дряблымъ и индифферентнымъ къ злу благодушіемъ. И даже хвалятся этимъ![1])

Въ отличіе отъ Тертулліана еписк. Кипріанъ Карѳагенскій не имѣлъ повода и надобности нарочито говорить по вопросу и приводить доказательства и основанія въ защиту ученія о святомъ гнѣвѣ Божіемъ: онъ говоритъ объ этомъ, какъ объ истинѣ, неподлежащей сомнѣнію, и притомъ мимоходомъ въ соч. «О падшихъ» и въ посл. «Къ Деметріану»[2]). Поэтому маркіонитамъ нашего времени, группирующимся особенно около столба своего Л. Толстого, полезно почитать Тертулліана...

Къ группѣ, образуемой въ западно-отеческомъ ученіи объ искупленіи Тертулліаномъ и Кипріаномъ, принадлежитъ по всѣмъ правамъ мѣсто Лактанцію: у него также есть

---

[1]) См. къ ученію *Тертулліана* о правдѣ и благости Твореній т. III, стр. 70, 76 и дал. С.-пб. 1850. (Перев. Е. Карнеева); т IV, стр. 3 и д., особ. 4, 4—5, 12, 12—15, 13, 14—15. (Изъ тракт. „О воскресеніи плоти“ и соч. „Противъ Маркіона“). О гнѣвѣ Божіемъ въ частности см. IV, 3 и д., 4, 4—5, 17.

[2]) *Кипріана Карѳагенскаго* Твореній т. II, стр. 167—169, ср 222—225. Между позднѣйшими отцами церкви сродное съ этимъ древле-отеческимъ ученіемъ о гнѣвѣ Божіемъ встрѣчается у св. *Тихона Воронежскаго*. Сочиненій т V, стр. 216—221. С.-пб. 1826, изд. 2.

ученіе о гнѣвѣ Божіемъ, и въ его сотеріологическихъ взглядахъ кромѣ того также есть особенности, дающія право намъ на отдѣльное вниманіе къ нему.

Лактанцій. Нельзя обойти изложеніемъ ученіе Лактанція объ искупленіи, занимающее въ святоотеческой литературѣ особенное и исключительное положеніе по своей оригинальности. Такова же, впрочемъ, и личность Лактанція въ ряду другихъ христіанскихъ писателей древняго времени.

Церковно-догматическій авторитетъ Лактанція не можетъ быть значительнымъ. «Читая сочиненія Лактанція», говоритъ *Шарпантье,* «видишь, что на немъ еще лежитъ печать язычества; его знаніе скорѣе философское, чѣмъ религіозное; онъ умѣетъ лучше излагать правила морали, чѣмъ раскрывать истины религіи. Таково сужденіе о немъ бл. Іеронима»[1]). Дѣйствительно, изложеніе христіанскихъ догматическихъ истинъ не всегда у Лактанція отличается точностью, напр., въ ученіи о злѣ имъ высказывается мысль, что зло необходимо и что повидимому источникъ его— Богъ... Что касается ученія объ искупленіи, то въ изложеніи его у Лактанція объ удовлетвореніи правдѣ Божіей нѣтъ и помину, такъ что въ общемъ его ученіе носитъ на себѣ не чисто-церковный колоритъ, и г. Скворцовъ былъ до нѣкоторой степени въ правѣ сказать, что «Лактанцій хотѣлъ провести христіанскую идею объ искупленіи, но, не обладая глубокимъ пониманіемъ этой идеи, иногда увлекался мнѣніями языческими[2]).

Ученіе Лактанція объ искупленіи Неандеръ кратко передаетъ такъ: «Лактанцій выдвигаетъ особенно то, что

---

[1]) *Charpentier.* ‚Etudes sur les pères de l' 'Eglise, t. I, 167. *Бл. Іеронимъ* выражаетъ пожеланіе: Utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit. *Аполлинарій Сидоній* въ отзывѣ о сочиненіи одного писателя: instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius, adstruit ut Augustinus. См *Otto Baidenhewer.* Patrologie. Freiburg. i B. 1894, p. 213.

[2]) *Скворцовъ* „Философія отцевъ Церкви". Ч I, стр. 360.

Христосъ сдѣлалъ въ качествѣ Учителя совершенной истины, которую Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ реализировалъ (т. е. жилъ Самъ такъ, какъ училъ). Христосъ показалъ, что людямъ можно жить хорошо, и этимъ побудилъ ихъ къ доброй жизни, чего не могли сдѣлать философы»[1]). Такимъ образомъ Лактанцій видитъ во Христѣ, главнымъ образомъ, Учителя-Моралиста, Который не только училъ, но и Своею жизнію подавалъ образецъ совершеннѣйшей добродѣтели и истину Своего ученія запечатлѣлъ геройскою смертію мученика. Такъ теперь смотрятъ на дѣло Христа и раціоналисты.

Позволимъ нѣсколько цитатъ изъ Лактанціева «Institutio divina» (I—VII кн.). О цѣли и сущности дѣла Христова: Христосъ, «будучи Самъ правдою и добродѣтелію, снизшелъ, дабы оной научить и человѣка наставить», и за свою добродѣтель пострадалъ отъ начальниковъ іудейскихъ[2]). О метафизическо-юридическомъ значеніи крестной смерти Лактанцій не упоминаетъ даже тамъ, гдѣ говоритъ о причинѣ ея и ея значеніи (IV, 18). Христосъ не только училъ, но и поступалъ по Своему ученію—и это было необходимо для достиженія Его цѣли (IV, 23). О воплощеніи Бога разсуждаетъ Лактанцій такъ: это было нужно для успѣха проповѣди. Люди, во-первыхъ, не могли бы принять истины, если бы она не утверждалась на Божественномъ авторитетѣ; во-вторыхъ, не могли бы принять и усвоить ее, если бы Божественный Учитель не былъ въ то же время человѣкомъ: нуженъ былъ людямъ примѣръ добродѣтели... «Человѣкъ совершеннымъ учителемъ быть не можетъ, если онъ же не будетъ и Богомъ, чтобы властью небесною понудить людей къ повиновенію, ни Богъ совершеннымъ учителемъ быть не можетъ, ежели смертнымъ тѣломъ обложенъ не будетъ, чтобы заповѣди Свои дѣлами исполняя,

---

[1]) *Neander.* Christliche Dogmengeschichte. I, 224.

[2]) Instit Div. IV, cap. 16, ср. с. 11.

прочихъ къ послушанію могъ обязывать»[1]). А отсюда слѣдуетъ, что такой Учитель долженъ понести и всѣ немощи человѣческія, даже самую смерть, потому что зло и страданіе человѣка составляетъ необходимый элементъ его нравственнаго совершенствованія, безъ зла и безъ борьбы съ нимъ не было бы и добродѣтели[2]). Или: если-бы учитель людей былъ только Богомъ, то «примѣровъ добродѣтели человѣку дать не могъ-бы; а ежели бы человѣкомъ только, то не могъ бы людей къ правдѣ принудить, ежели бы важности и силы не имѣлъ больше человѣческой»[3]). Спеціально о значеніи Креста Лактанцій говоритъ въ цѣлой главѣ, и—ни слова объ удовлетвореніи! Главное значеніе Креста для насъ состоитъ въ томъ, что имъ поданъ намъ примѣръ добродѣтельнаго терпѣнія (См. IV, 26).

Переходимъ къ ученію Лактанція о гнѣвѣ Божіемъ.

Лактанцій изложилъ свой взглядъ на этотъ предметъ въ сочин. «О гнѣвѣ Божіемъ къ Донату» (De ira Dei ad Donatum I—XXIII гл.) преимущественно противъ стоиковъ, которые и для человѣка идеалъ духовнаго совершенства полагали въ отвлеченно-холодномъ, созерцательно-спокойномъ состояніи духа, свободнаго отъ всякихъ возбужденій чувства (ἀπαθία). (Цитаты укажемъ по пер. Новикова и К°. 1783 Москва ч. II). Вотъ содержаніе этой книги. Гл. VII трактуетъ о побужденіяхъ къ изслѣдованію; изложивъ въ гл. IV мнѣніе Эпикура о совершенномъ безстрастіи боговъ (отсутствіе и гнѣва, и любви) и въ V-й—стоиковъ, что Богу прилична лишь любовь и, похваливъ послѣднее (стр. 305—306), Лактанцій, однако, ставитъ слѣдующія возраженія: 1, что любовь безъ гнѣва невозможна: это—равнодушіе (306—307, гл. V); 2, мнѣніе, подобное эпикурову, практически гибельно отразилось бы на добродѣтели лю-

[1]) Instit. Div Lib. IV, cap. 24

[2]) Ibidem IV, 24 ср. V, 7 и De ira Dei ad Donatum cap. 13 и 15.

[3]) Ibid. IV, 25.

дей (XII, 331; XVI, 343; XII, 359 и др.); 3, такимъ мнѣніемъ отрицался бы Промыслъ Божій, а отрицаніемъ Промысла отрицалось бы вмѣстѣ и самое бытіе Бога (IX, 315 стр.). Основаніе гнѣва заключается въ любви (XV, 341; XVI, 342; XVII, 347—348). Различіе между гнѣвомъ Божіимъ и человѣческимъ (XXI).

Бл. Августинъ, Левъ I, Григорій Великій, бл. Іеронимъ, Амвросій Медіоланскій.

Ученіе этихъ латинскихъ отцовъ въ основахъ своихъ совершенно сходно: это—теорія выкупа отъ діавола, заимствованная, въ существенныхъ основаніяхъ, у отцевъ восточныхъ и только въ частностяхъ развитая и дополненная. Подобно св. Иринею, Оригену, бл. Ѳеодориту и др., эти отцы въ крестной смерти Спасителя видятъ какъ выкупъ отъ діавола, такъ и удовлетвореніе правдѣ Божіей въ томъ же смыслѣ, какъ это мы видѣли у восточныхъ отцовъ.

Ученіе Бл. Августина, Льва и Григорія Великаго изложимъ кратко въ главнѣйшихъ чертахъ.

Бл. Августинъ выдвигаетъ преимущественно нравственныя слѣдствія или дѣйствія смерти Христовой,—побужденіе къ благодарности, любви и преданности. Августинъ сильно настаиваетъ на правахъ діавола надъ грѣшными людьми и на необходимости юридическаго пути для избавленія грѣшныхъ людей отъ законной власти діавола: aequissime jure держалъ діаволъ людей подъ закономъ смерти, поэтому: non potentia, sed justitia diabolus superandus erat. Діаволъ, власть котораго есть власть грѣха и потому власть смерти, предаетъ на смерть неповиннаго смерти—Іисуса, а черезъ эту неправедливость онъ лишается своего права на людей и по закону долженъ теперь выдать всѣхъ людей, которые вѣруютъ во Христа; отъ не смѣетъ уже больше держать ихъ въ узахъ смерти: «In hac redemtione tamquam pretium pro nobis datus sanguis Christi, quo accepto diabolus, non dita-

tus est, sed ligatus, ut nos ab ejus nexibus solveremur» [1]). Объ обманѣ въ смыслѣ Оригена и Григорія Нисскаго у Бл. Августина ничего не сказано (de Trinit. XIII, 10—15). Это освобожденіе отъ діавола у Августина въ то же время есть примиреніе съ Богомъ, потому что сила діавола, какъ начальника смерти, есть вмѣстѣ сила и власть грѣха, а потому освобожденіе отъ его власти есть и освобожденіе отъ грѣховъ и вѣчныхъ наказаній за нихъ.

Левъ I—въ теоріи выкупа отъ діавола опять возвращается къ оригеновской мысли о нѣкоторомъ обманѣ или хитрости, употребленной противъ діавола, чтобы онъ не узналъ Бога въ Спасителѣ (illusa est securi hostis astutia). Чрезъ несправедливое предательство на смерть Спасителя діаволъ невольно содѣйствовалъ тому, что разорвано древнее рукописаніе грѣха (antiquae praevaricationis pacta), уплаченъ долгъ и побѣждена смерть (Serm. XXII, 3, 4).

Григорій Великій проводитъ дальше эту мысль о хитромъ обманѣ. Онъ сравниваетъ діавола съ Левіаѳаномъ, котораго, какъ какую-нибудь рыбу, Искупитель поймалъ удой (in hamo captus est). Плоть Христа была приманкою, на которую бросился было Левіаѳанъ, но былъ смертельно уколотъ жаломъ скрытаго въ ней Божества. Посягнувъ на Безсмертнаго, чтобы Его умертвить, діаволъ потерялъ и своихъ, прежде ему подвластныхъ, смертныхъ (Moral. XXXIII).

Бл. Іеронимъ, будучи большимъ почитателемъ Оригена, усвоилъ у него теорію выкупа отъ діавола и высказалъ ее особенно въ толков. посл. Ефес. (А у *Амвросія* см. Ps. XL, 13).

Іоаннъ Дамаскинъ—

обращаетъ наше вниманіе тѣмъ, что у него мы находимъ послѣднее и точное слово отеческаго ученія о нашемъ пред-

[1]) Т. е. въ этомъ искупленіи въ качествѣ нашей выкупной платы дается за насъ Кровь Христа, получивъ которую, діаволъ не обогатился, но принужденъ былъ признать нашу свободу отъ долговаго обязательства.

метѣ. У него мы находимъ опытъ точнаго изображенія патристическаго міросозерцанія вообще. Въ четвертомъ изданіи «Точнаго излож. прав. вѣры» на русскомъ языкѣ (Москва 1855 г.) переводчиками дается слѣдующая характеристика этого сочиненія: «...книга о *Православной вѣрѣ* составляетъ сокровищницу отеческихъ мнѣній о предметахъ вѣры. Св. Дамаскинъ соединилъ во едино всѣ бывшія до него Соборныя и Отеческія опредѣленія догматовъ вѣры, и не только собралъ отеческія изреченія; но и, проникнувъ дальновиднымъ зрѣніемъ въ самый духъ учителей вѣры, открылъ глубины Духа разновременныхъ глубокихъ учителей вѣры. Вотъ почему иногда не со всею точностію передаетъ онъ слова того или другого Отца церкви, а повторяетъ только смыслъ словъ» (стр. IV). Если такъ, то ученіе Дамаскина о спасеніи будетъ представлять изъ себя выводъ изъ святоотеческаго ученія вообще объ этомъ предметѣ, и изложеніе его ученія здѣсь замѣнитъ наши собственные выводы изъ представленнаго нами изложенія святоотеческаго ученія о спасеніи во Христѣ.

1 Дамаскинъ отрицаетъ въ Богѣ гнѣвъ, какъ аффектъ, и правосудности Божіей даетъ значеніе педагогически-промыслительное. Въ св. Писаніи подъ *гнѣвомъ* и *яростію* Бога разумѣются—«Его отвращеніе и ненависть ко злу»[1]). (О педагогическомъ характерѣ наказаній см. 135 и д.).

2. Сообразно съ этимъ примиреніе человѣка съ Богомъ мыслится не юридически, а фактически, такъ сказать: дѣйствительное возстановленіе образа Божія въ человѣкѣ и нравственное обновленіе его, въ которомъ удовлетвореніе правдѣ Божіей есть одинъ изъ моментовъ, и воплощеніе—вотъ тѣ способы, коими производится возстановленіе союза Бога съ человѣкомъ. Въ частности у I. Дамаскина спасеніе представляется въ слѣдующемъ видѣ.

[1]) Стр 36.

Жизнь и бытіе въ точномъ смыслѣ принадлежатъ только одному Богу, Который есть «сущность сущаго, жизнь живущихъ» [1]), и все существующее существуетъ только въ Богѣ и черезъ Бога, «потому что Онъ для всѣхъ есть бытіе, все въ Немъ существуетъ (Рм. XI, 36) не только потому, что Онъ привелъ все изъ небытія въ бытіе, но и потому, что сила Его сохраняетъ и поддерживаетъ все, Имъ созданное» [2]). Такимъ образомъ и основаніе человѣческаго бытія или его безсмертіе заключается въ общеніи съ Богомъ [3]), или въ добродѣтели, потому что общеніе съ Богомъ могутъ имѣть только добродѣтельные [4]). Но человѣкъ преступилъ заповѣди Божіи, исказивъ въ себѣ образъ Божій, и потерялъ черезъ это безсмертіе [5]). Отсюда задача спасенія заключается въ нравственномъ обновленіи человѣка, въ возстановленіи его образа Божія; въ частности, эта задача распадается на нѣсколько (3) другихъ—частныхъ. Чтобы уничтожить грѣхъ въ человѣкѣ и обновить человѣка, нужно было удовлетворить правдѣ Божіей за грѣхъ, обновить и возродить духъ человѣка, научить человѣка. «Поелику грѣхомъ вошла въ міръ смерть (1); имѣющій же придти Искупитель долженствовалъ быть безгрѣшнымъ, и не подлежать смерти за грѣхъ; притомъ (2), поелику надобно было подкрѣпить и обновить естество человѣка; (3) надобно было самымъ дѣломъ научить человѣка, указать ему путь добродѣтели, который бы отводилъ его отъ тлѣнія и велъ къ жизни вѣчной: то, наконецъ, открывается цѣлое море Божія человѣколюбія» [6]). Сообразно съ этимъ для спасенія человѣка Христосъ «бываетъ послушливъ Отцу; принятіемъ на Себя отъ насъ нашего естества врачуетъ наше непослуша-

[1]) Стр 37.
[2]) Стр 247
[3]) Стр. 89.
[4]) Стр. 133–134, ср. 247 и д.
[5]) Стр. 226.
[6]) Стр. 136.

ніе, и служитъ для насъ образомъ послушанія, безъ котораго невозможно спастися»[1]). Значитъ, наше спасеніе достигается тѣмъ, что наше непослушаніе исправляется совершеннымъ послушаніемъ Спасителя, особенно—на крестѣ, тѣмъ, что Христосъ училъ людей добродѣтели не только словомъ, но и примѣромъ; особенно же исцѣленіе человѣческому естеству подается чрезъ самое воплощеніе, т. е. соединеніе его съ Божествомъ во Христѣ. «Польза для насъ воплощенія» заключается въ томъ, что пострадавшее въ человѣкѣ отъ грѣха «было спасено, укрѣплено и обновлено чрезъ соединеніе съ Божествомъ... Богъ пріемлетъ цѣлаго человѣка..., дабы цѣлому человѣку даровать спасеніе... Богъ Слово, захотѣвъ обновить образъ Божій, сталъ человѣкомъ»...[2]). «Христосъ все воспринялъ, чтобы все освятить»...[3]). «Поелику Сынъ Божій даровалъ намъ лучшее, а мы не сохранили, то Онъ пріемлетъ на Себя худшее, т. е., наше естество, чтобы черезъ Себя Самого и въ Себѣ Самомъ возобновить образъ и подобіе; научить насъ жизни добродѣтельной, чрезъ Себя Самого сдѣлавъ ее удобоприступной для насъ; освободить насъ отъ тлѣнія общеніемъ жизни, содѣлавшись началомъ нашего воскресенія; обновить сосудъ, оказавшійся негоднымъ (къ употребленію) и сокрушеннымъ, чтобы избавить отъ мучительства діавола, призвавъ насъ къ Боговѣдѣнію; укрѣпить и научить насъ побѣждать мучителя терпѣніемъ и смиреніемъ»[4]). «Поелику человѣкъ преступилъ заповѣдь своего Творца, и подвергся смерти и тлѣнію; то Творецъ и Создатель рода нашего, по Своему благоутробію, уподобился намъ, содѣлавшись (Евр. II, 17) человѣкомъ по всему, кромѣ грѣха, и соединился съ нашимъ естествомъ. Поелику Онъ удѣлилъ намъ Свой

---

[1]) Стр. 137.
[2]) Стр. 200.
[3]) Стр 207
[4]) Стр. 226.

образъ и Своего Духа, но мы не сохранили сего: то Онъ принимаетъ на Себя наше бѣдное и немощное естество, чтобы насъ очистить, избавить отъ тлѣнія, и опять содѣлать причастниками Божества Его» [1]).

Въ приведенныхъ цитатахъ, какъ видимъ, уже самому воплощенію приписывается возстановленіе образа Божія въ человѣкѣ, избавленіе отъ смерти и возсоединеніе съ Богомъ. Не крестъ въ собственномъ смыслѣ основываетъ возсоединеніе человѣка съ Богомъ, но воплощеніе; въ этомъ отношеніи крестное удовлетвореніе имѣетъ значеніе момента отрицательнаго, поскольку оно выводитъ человѣка изъ состоянія осужденія, а воплощеніе—положительнаго.

Крестное удовлетвореніе у І. Дамаскина ставится не въ отношеніи къ самому грѣху и правосудію Божію, а въ отношеніи, главнымъ образомъ, къ слѣдствію грѣха—смерти: Христосъ страдалъ, чтобы снять осужденіе и уничтожить смерть. «Христосъ... не подлежалъ смерти; потому что смерть вошла въ міръ черезъ грѣхъ. Итакъ, Онъ умираетъ, пріемля за насъ смерть, и за насъ приноситъ Себя въ жертву Отцу; ибо мы согрѣшили предъ Отцемъ, и Ему надлежало принять цѣну искупленія за насъ, чтобы такимъ образомъ освободиться намъ отъ осужденія»... [2]). «Богъ сотворилъ насъ для нетлѣнія,—а когда мы преступили Его спасительную заповѣдь, осудилъ на тлѣніе смерти, чтобы зло не было безсмертно: но какъ Премилосердный низошелъ къ рабамъ Своимъ, сдѣлался подобнымъ намъ, избавилъ насъ отъ тлѣнія Своимъ страданіемъ» [3]) и пр. Крестъ, упразднивъ осужденіе за грѣхъ, упразднилъ смерть; онъ упразднилъ смерть не только юридически, но и фактически—воскресеніемъ Христа, начатка нашего; наконецъ, сдѣлалъ возможною необходимую для вѣчной жизни Евхаристію (см. стр. 249

[1]) Стр 248.
[2]) Стр. 217 и д.
[3]) Стр 236.

и д.). Это даетъ основаніе видѣть въ крестѣ главное средство нашего спасенія. «Всякое дѣйствіе и чудотвореніе Христово чрезвычайно велико и удивительно; но всего удивительнѣе честный Крестъ. Ибо не инымъ чѣмъ, какъ только Крестомъ Господа нашего Іисуса Христа упразднена смерть, разрѣшенъ прародительскій грѣхъ, адъ лишенъ добычи, даровано воскресеніе; дана намъ сила презирать настоящее и даже самую смерть (нравственныя слѣдствія Креста)..., возсѣло естество наше одесную Бога, и мы сдѣлались чадами и наслѣдниками Божіими. Все сіе совершено Крестомъ» [1]). У І. Дамаскина нѣтъ вопроса объ *эквивалентѣ* крестнаго удовлетворенія, а рѣшается только вопросъ объ основаніяхъ того, почему и какъ заслуги Христа переносятся на людей (см. кн. III, гл. 25 «объ усвоеніи»).

Вообще, наше спасеніе совершено, кратко выражаясь, слѣдующимъ образомъ: «Господь Своимъ рожденіемъ или воплощеніемъ, крещеніемъ, страданіемъ и воскресеніемъ освободилъ естество (наше) отъ прародительскаго грѣха, отъ смерти и тлѣнія; сдѣлался начаткомъ воскресенія и показалъ въ Себѣ Самомъ путь, образъ и примѣръ, чтобы и мы, послѣдуя стопамъ Его, сдѣлались по усыновленію тѣмъ же, чѣмъ Онъ есть по естеству, т. е. сынами и наслѣдниками Божіими, а Его сонаслѣдниками» [2]).

Кажется, теперь можно для сотеріологіи Дамаскина отмѣтить слѣдующее положеніе:

3. Кресту приписывается значеніе главнаго орудія, упраздняющаго смерть, значеніе отрицательнаго условія для возсоединенія человѣка съ Богомъ, а положительное усматривается въ воплощеніи.

4. Правда или юридическій элементъ спасенія въ собственномъ смыслѣ указывается въ томъ, что Богъ освобождаетъ человѣка отъ власти діавола не силою, но за-

[1]) Стр. 242.

[2]) Стр. 248.

конно [1]). Другими словами, І. Дамаскинъ удерживаетъ теорію выкупа отъ діавола, но съ ограниченіемъ ея оригеновской крайности, допустившей мысль о томъ, что выкупъ былъ принесенъ не Богу, а діаволу: І. Дамаскинъ, подобно Григорію Богослову, прямо высказывается, что «отнюдь не мучителю (рода человѣческаго) принесена кровь Господа» [2]).

Выводы изъ святоотеческаго ученія объ искупленіи.

1. Мнѣніе, что въ святоотеческой литературѣ искупленія можно встрѣчать только «бѣглыя» или «отрывочныя и эпизодическія» замѣчанія—есть предразсудокъ, который для пользы дѣла необходимо бросить.

У всѣхъ отцевъ есть болѣе или менѣе законченное, закругленное воззрѣніе на искупленіе; такъ большинство ихъ держится теоріи выкупа отъ діавола (Іустинъ мученикъ, Оригенъ, Григорій Нисскій, Василій Великій, бл. Августинъ. Левъ Великій и др.). Конечно, чтобы составить себѣ полное представленіе о воззрѣніи того или иного отца, необходимо прослѣдить его, по возможности, во всѣхъ его сочиненіяхъ, такъ какъ оно высказывается большею частію эпизодически, отрывочно, а не сразу въ законченномъ систематическомъ видѣ; но это не означаетъ отсутствія цѣльнаго воззрѣнія у отцевъ, а говоритъ лишь о способѣ его выраженія ими. Кромѣ того, *многіе* отцы Церкви представили совершенно законченные по формѣ опыты спеціальнаго систематическаго изложенія догмата искупленія, какъ св. *Иринеи Ліонскій* (въ I—V кн. «Противъ ересей»), авторъ *посланія къ Діогнету*, *Григорій Нисскій* (въ «Большомъ Огласит. словѣ» сл. 10-е), *Кириллъ Іерусалимскій* (Огласител. слова 12 и 13), *Василій Великій* (въ евхаристической молитвѣ литургіи, предъ словами установленія) и особенно *Аѳанасій Великій* (слово «О воплощеніи»).

[1]) Стр. 136.

[2]) Стр 218.

2. Самый бѣглый обзоръ святоотеческаго ученія объ искупленіи оставляетъ впечатлѣніе большого въ немъ разнообразія теорій искупленія или опытовъ объясненія догмата искупленія. Другими словами, мы не можетъ назвать святоотеческимъ одного какого-нибудь опредѣленнаго опыта изъясненія догмата искупленія, обязательнаго для православнаго богословія, при большомъ ихъ разнообразіи.

3. Однако, сопоставленіе разнообразныхъ и иногда несогласныхъ въ подробностяхъ взглядовъ св. отцевъ на искупленіе ведетъ къ открытію общихъ всѣмъ имъ весьма существенныхъ пунктовъ ученія и установкѣ, вслѣдствіе этого, или опредѣленію того, что вообще справедливо можетъ и должно быть названо ученіемъ святоотеческимъ. Работа этого рода въ существенныхъ чертахъ уже сдѣлана протестантскимъ богословіемъ, которое путемъ старательнаго анализа патристической сотеріологической литературы пришло къ опредѣленію общаго сотеріологическаго воззрѣнія св. отцевъ и отчетливо установило главныя отличительныя его черты и существенныя особенности сравнительно съ протестантскою, т. е. *юридическою*, сотеріологіею. Оказывается, что святоотеческое ученіе объ искупленіи противостоитъ юридической богословской системѣ, какъ противоположная даже ей другая система сотеріологическихъ идей, по мнѣнію простестантовъ лишь менѣе, а по моему мнѣнію—болѣе совершенная системы юридической. Такимъ образомъ оказывается, что Анзельм. теорія не согласна съ мыслью Церкви вопреки мнѣнію нашихъ «авторитетныхъ» богослововъ (еп. Сильвестръ).

Всѣ эти отличительныя особенности патристическаго ученія, указываемыя самими протестантами, приведены и въ моей книгѣ объ искупленіи, и явствуютъ кромѣ того уже изъ самаго изложенія святоотеческаго ученія.

Способъ примиренія Бога и человѣка въ святоотеческомъ воззрѣніи, въ отличіе отъ юридическаго протестантско-католическаго, представляется не юридически, въ смыслѣ

чисто-внѣшняго юридическаго акта уплаты долга по требованію Божественной правды, а въ смыслѣ возстановленія полнаго живого общенія человѣка съ Богомъ, общенія *реальнаго*, основаннаго кромѣ того и на нравственномъ духовномъ обновленіи человѣка. Святоотеческое ученіе даетъ у себя мѣсто *субъективной* сторонѣ искупленія, и это первая его черта. Оно даетъ должное мѣсто у себя и *любви* Божіей—и это вторая его кардинальная черта, стоящая въ связи со святоотеческимъ ученіемъ о взаимныхъ отношеніяхъ въ Богѣ любви и правды, *никогда* не отдѣляемыхъ. Отсюда идея сатисфакціи или, какъ выражаются богословы протестантскіе, «юридическій элементъ» является здѣсь въ иномъ, существенно новомъ, освѣщеніи сравнительно съ юридическимъ выраженіемъ (толкованіемъ) ея въ католическомъ богословіи. Въ то время, какъ послѣднее ставитъ искупительную жертву Христову или сатисфакцію въ прямое отношеніе къ правдѣ Божіей, къ самому Божеству, и видитъ въ искупленіи умилостивленіе Бога, уничтоженіе Его гнѣва и вины нашей передъ Нимъ, самую жертву считаетъ нужною именно для Бога; святоотеческое воззрѣніе даетъ правдѣ въ искупленіи совсѣмъ иное значеніе: оно ставитъ ее не столько въ отношеніи къ гнѣву Божію или правдѣ Божіей самой по себѣ, сколько въ отношеніи къ слѣдствіямъ грѣха или наказаніямъ за грѣхъ, видя въ удовлетвореніи правдѣ, т. е. несеніи положеннаго закономъ наказанія за грѣхъ, средство къ освобожденію отъ различныхъ бѣдствій, каковы особенно *смерть*, этотъ оброкъ грѣха (Рмл. VI, 23), и *власть діавола* надъ человѣкомъ (Евр. II, 14); въ самомъ же Божественномъ осужденіи грѣха усматриваетъ не одну только справедливость, но и благость. Удовлетвореніе Божественной правдѣ, такимъ образомъ, въ святоотеческомъ воззрѣніи получаетъ значеніе момента въ сущности *отрицательнаго* (имъ устраняются препятствія къ союзу человѣка съ Богомъ); съ значеніемъ мо-

мента *положительнаго* у отцевъ въ общемъ является самое *воплощеніе* Сына Божія. Они придаютъ самому факту воплощенія въ этомъ отношеніи великое и главнѣйшее сотеріологическое значеніе, чего не находимъ въ юридическомъ богословіи, видя въ самой Богочеловѣческой Личности Іисуса Христа *начало*, *основаніе* и *условіе* дѣйствительнаго общенія грѣшнаго человѣчества съ Богомъ. На самое воплощеніе переносится возсоединеніе или примиреніе человѣка съ Богомъ—и это третья кардинальная черта патристическаго ученія объ искупленіи. Затѣмъ, святые отцы говорятъ, что согласно и съ буквою Библіи, не столько о примиреніи Бога съ человѣкомъ, сколько о примиреніи человѣка съ Богомъ, удерживая, однако, оба момента искупленія. Это четвертая черта святоотеческаго ученія въ отличіе отъ юридическаго. Въ избранномъ со стороны Бога средствѣ искупленія святоотеческое воззрѣніе видитъ средство не безусловно-единственное, но лишь пригоднѣйшее для нашего спасенія изъ многихъ возможныхъ—и это опять новая черта, отличающая его отъ воззрѣнія юридическаго, вынужденнаго самымъ понятіемъ объ абсолютномъ характерѣ правосуднаго Божественнаго гнѣва видѣть въ принятомъ способѣ единственно возможный. Это—пятая, кажется, особенность, но ихъ можно было-бы насчитать и болѣе, если бы то было здѣсь нужно.

ОТДѢЛЕНІЕ

II.

О сущности и образѣ искупленія людей, совершеннаго Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ.

Христіанство въ своей первоначальной простотѣ есть примиреніе грѣшника съ Богомъ чрезъ увѣренность въ томъ, что Богъ все-таки любитъ насъ и наказываетъ только любя. Христіанство дало людямъ новый двигатель и новую силу для достиженія высшей нравственности; оно привлекло людей къ святости, сблизивъ ее съ сыновней благодарностью.

Амель („Изъ дневника").

Глава I.

Сущность искупительнаго дѣла Христова.

Онъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра, чтобы мы были святы и непорочны предъ Нимъ въ любви, предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа, по благоволенію воли Своей.

Ефес. I, 4—5.

Наше человѣческое *благо* было разрушено грѣхомъ, а потому возстановленіе блага могло быть достигнуто единственно освобожденіемъ людей отъ *грѣха*.

Грѣхъ сдѣлалъ насъ и *недостойными* блага, и *неспособными* имѣть его. Грѣхъ сдѣлалъ насъ *недостойными* блага, потому что чрезъ него мы оказались *виновными* предъ Подателемъ всяческихъ благъ и высочайшимъ источникомъ блага—Богомъ, отъ Котораго зависитъ начало, продолженіе и конецъ всякаго бытія,—«о Немъ же живемъ, и движемся, и есмы» (Д. Ап. XVII, 28). Грѣхъ сдѣлалъ насъ *неспособными* имѣть или, лучше, принимать и усвоять подаваемыя Богомъ блага, потому что грѣхъ, по самому существу своему, есть отрицаніе этихъ благъ или противленіе имъ.

Итакъ, благо человѣку могло быть возвращено только освобожденіемъ его отъ грѣха и какъ *вины*, и какъ *состоянія*.

Если опредѣлимъ сущность блага, утраченнаго людьми черезъ грѣхъ, то этимъ самымъ ближе опредѣлимъ и путь, какимъ образомъ могло быть возстановлено благо людей.

Въ чемъ состояло и состоитъ истинное благо человѣка?

Такъ какъ источникъ всякаго блага заключается единственно въ Богѣ, то истинное благо человѣка состояло и состоитъ въ тѣсномъ общеніи между человѣкомъ и Богомъ. Несчастіе человѣка заключается въ томъ, что грѣхомъ его разрушено было это тѣсное общеніе его съ Богомъ.

Итакъ, для возстановленія человѣческаго блага требовалось возстановленіе тѣснаго общенія человѣка съ Богомъ. Если опредѣлимъ сущность этого союза между Богомъ и человѣкомъ, то этимъ самымъ окончательно опредѣлимъ и путь, какимъ могъ быть возстановленъ союзъ между Богомъ и человѣкомъ, а тѣмъ самымъ возвращено и возстановлено благо человѣка.

Богъ сотворилъ человѣка по Своему образу и подобію: Онъ далъ ему разумъ и свободу и надѣлилъ его способностію къ безконечному самосовершенствованію и раскрытію въ себѣ образа Божія. Богъ никому не далъ на землѣ разума и свободы, кромѣ человѣка. Будучи Самъ высочайшею нравственною свободою, Онъ не восхотѣлъ сообщить благо Свое человѣку насильно, а восхотѣлъ, чтобы благо у человѣка было дѣломъ свободнаго разума и сердца, внутренняго, свободнаго его самоопредѣленія. Онъ восхотѣлъ, чтобы человѣкъ «*любилъ* Его, познавалъ и чрезъ то вѣчно блаженствовалъ», чтобы онъ любилъ Его такъ же безъ всякаго принужденія и необходимости, какъ Онъ Самъ сдѣлалъ человѣка предметомъ особенной Своей любви и попеченія, сотворивъ его по Своему образу и подобію, по одной Своей безусловно-свободной и совершеннѣйшей благости. Итакъ, Богъ восхотѣлъ дать благо человѣку, соединилъ человѣка съ Собою союзомъ свободной любви. Если бы захотѣлъ Онъ, то человѣкъ сталъ бы пользоваться

благомъ по необходимости; но Богъ не сдѣлалъ этого: Онъ создалъ человѣка по Своему образу и подобію.

Не Богъ, а человѣкъ разрушилъ этотъ союзъ свободной любви своимъ грѣхомъ, злоупотребивъ своею свободою, дарованною ему отъ Бога способностью самому свободно выбирать себѣ и путь, и источникъ жизни. Человѣкъ вздумалъ искать жизни не въ Богѣ, а въ твари, онъ почувствовалъ къ себѣ болѣе любви, чѣмъ къ Богу, хотѣлъ даже самъ сдѣлаться «яко бози». Въ этомъ и состоялъ грѣхъ человѣка и грѣхъ этотъ былъ измѣною человѣка, нарушеніемъ союза любви съ Богомъ.

Съ разрушеніемъ союза любви между Богомъ и человѣкомъ было разрушено и благо человѣка: съ одной стороны человѣкъ сталъ недостоинъ блага любви Божіей, съ другой—неспособенъ принимать благо любви Божіей, утративъ ясное понятіе объ истинномъ благѣ и, вслѣдствіе потери любви къ Богу, замѣнивъ благо истинное мнимымъ.

Для возстановленія общенія между Богомъ и человѣкомъ нужно было, чтобы человѣкъ опять полюбилъ Бога, а Богъ нашелъ человѣка достойнымъ любви Своей.

Спасеніе еще было возможно, не смотря на глубину человѣческаго паденія. Для него не могло быть неодолимыхъ препятствій въ Самомъ Всеблагомъ Богѣ, Который «всѣмъ хощетъ спастися, и въ разумъ истины пріити» (1 Тм. II, 4), лишь бы только люди хотѣли этого. А люди дѣйствительно этого хотѣли: и въ нихъ не было неодолимыхъ препятствій для ихъ спасенія. Во-первыхъ, они не были безусловно *недостойны* любви Божіей, блага, потому что они сознавали свою вину и жаждали ея искупленія; во-вторыхъ, они не были также безусловно *неспособны* къ принятію блага, потому что они дѣлали попытки къ освобожденію отъ грѣха, желали этого освобожденія и сознавали, что не могутъ достигнуть послѣдняго безъ высшей

помощи. Люди сознавали свой грѣхъ, *насколько* и *какъ* могли сознавать. Значитъ, они еще не совсѣмъ погибли.

Богъ не навязывалъ благо Своей любви людямъ при самомъ сотвореніи ихъ; будучи высочайшею свободою, Онъ соединилъ съ Собою людей союзомъ свободной любви. И при возстановленіи утраченнаго людьми блага, по тѣмъ же самымъ причинамъ Онъ не привлекаетъ къ нему людей силою.

Богъ никогда не навязывалъ и не навязываетъ намъ блага любви Своей, ибо въ томъ и любовь, что нѣтъ въ ней принужденія и нельзя навязывать ее; но Онъ зоветъ насъ къ Себѣ, и не устаетъ звать насъ.

А зоветъ Онъ и въ бурныхъ раскатахъ грома, и въ тихой прелести майскаго утра, и въ нѣжномъ румянцѣ зари; и влечетъ насъ къ Себѣ изъ темно-синей бездны неба, и слышится призывный голосъ любви Его изъ прозрачной глубины недвижимаго моря, слышенъ онъ чуткому сердцу и въ таинственномъ шелестѣ дубравы, и въ дивныхъ трелях соловьиной пѣсни, и въ тихомъ мерцаніи звѣздъ полуночныхъ, и въ ясной улыбкѣ младенца, и въ дивной красотѣ человѣка; влечетъ насъ къ Себѣ и въ высокомъ паренiи творческаго генія, и въ звучной потрясающей пѣсни поэта, влечетъ приливомъ неизъяснимыхъ восторговъ искусства, тихими радостями науки, и горемъ, и счастьемъ,—во всей природѣ громко раздается призывный голосъ Божества (Д. Ап. XIV, 17; Рм. I, 20; Пс. XVIII, 1 и д.; Пс. CIII; CXLVIII и др.). И всего понятнѣе и яснѣе зовъ этотъ человѣку въ совѣсти его, въ ея то нѣжно-ласкающемъ шепотѣ одобренія и любви, то въ грозныхъ мучительныхъ укорахъ и предостереженіяхъ; и не перестаетъ здѣсь звучать то грознымъ, то кроткимъ укоромъ и призывомъ нѣжной, но обманутой любви прежнее: «Адамъ! гдѣ ты?»—и кто можетъ исчислить еще всѣ пути, какими Богъ зоветъ насъ къ Себѣ? Спросите исторію, какъ Онъ звалъ къ Себѣ че-

ловѣчество, разспросите каждаго человѣка отдѣльно, какъ зоветъ его Богъ,—и вы увидите, какъ безконечно изобрѣтательна любовь Его, все еще неустающая звать и ждать!

Какъ и какою любовью мы можемъ отвѣтить на любовь Его?

Мы не можемъ любить Бога такъ, какъ любимъ людей, и когда говорится о нашей любви къ Богу, то не та здѣсь любовь разумѣется, какую мы, люди, имѣемъ другъ къ другу. Взаимная любовь людей основывается на личноиндивидуальномъ ихъ общеніи и для любви ихъ нужна полнота чувственнаго общенія: любви такой нужно слышать любимое лице, говорить съ нимъ, видѣть его и т. д. Для насъ, чувственно-конечныхъ существъ, невозможно такое общеніе съ абсолютнымъ Духомъ, живущимъ «во свѣтѣ неприступномъ». Быть можетъ, нѣкоторымъ одухотворившимся людямъ и дано было имѣть такую же любовь къ Богу, какую люди могутъ имѣть другъ къ другу; быть можетъ, и мы, грѣшные люди, въ иныя мгновенія своей жизни способны бываемъ имѣть нѣчто похожее на это,—но тѣ люди уносятъ тайну любви своей въ могилу, а у насъ такъ мало ея, что нельзя и говорить о ней. Не дано людямъ ощущать въ себѣ полноту личнаго общенія съ Богомъ, но чувство Божественнаго вездѣприсутствія, Божіей близости дано имъ и въ благоговѣйномъ біеніи чуткаго сердца, и въ тихой радости мирной совѣсти, и въ спокойствіи увѣренной надежды, и въ горячей признательности и благодарности благочестія,—изъ этихъ и многихъ другихъ чувствъ слагаются наши живыя отношенія къ Богу, и въ нихъ Богъ открываетъ Себя намъ, вступаетъ въ общеніе съ нами, а мы съ Нимъ,—и общеніе это не мертвое и отвлеченное, но самое живое и дѣйствительное, общеніе—непосредственное. И еще иначе (посредственно) можетъ сноситься человѣкъ съ Богомъ и любить Его; можетъ любить Бога, какъ Онъ проявляется въ мірѣ,—въ природѣ и въ

самомъ человѣкѣ—и это также любовь. Любящій все прекрасное, все хорошее въ мірѣ любитъ тѣмъ самымъ и Бога. Кто исполняетъ велѣнія совѣсти своей (заповѣди Божіи), любитъ добро и успѣхи его, кого возмущаетъ неправда, ложь и пошлость людская, кого трогаетъ красота въ мірѣ, гдѣ бы она ни проявлялась,—въ природѣ ли или въ искусствѣ, кто борется за общее благо, за истину, кто живетъ для науки, для счастія ближнихъ и т. д.,—тотъ любитъ Бога, и въ томъ есть любовь Божія, и кто вѣритъ въ добро, въ истину и красоту, кто «вѣритъ въ человѣка»,—тотъ вѣритъ въ Бога, Первообразъ его.

Этою только и вышеописанною любовію могли люди любить Бога до Христа. Господь І. Христосъ принесъ людямъ новую любовь, любовь полную и настоящую: чрезъ Него мы вступили въ общеніе личной любви съ Богомъ; во Христѣ Богъ намъ сталъ понятнѣе и ближе, ибо Христосъ—Богъ есть въ то же время Человѣкъ и потому мы можемъ любить Его всею полнотою своей человѣческой любви, всѣмъ своимъ человѣческимъ сердцемъ. А любя Христа, мы любимъ Бога.

Таковые виды имѣетъ наша любовь къ Богу.

Въ дѣйствительности она проявляется въ безконечно разнообразныхъ формахъ—и по степени, и по качеству, не теряя трехъ своихъ отличительныхъ видовъ.

Однако, все многообразіе человѣческихъ отношеній къ Богу можно свести къ немногимъ основнымъ типамъ или формамъ, и такъ какъ вся жизнь человѣческая зависитъ отъ Бога и опредѣляется отношеніями человѣка къ Богу, то здѣсь вполнѣ будетъ умѣстно отмѣтить эти основные типы человѣческихъ отношеній къ Богу и указать ихъ значеніе для жизни.

Въ жизни человѣческой дѣйствуютъ и управляютъ ею два начала или два элемента: начало человѣческое, личное (я, личность, субъектъ) и начало универсальное, Божествен-

ное, открывающееся въ законахъ духа человѣческаго (законы совѣсти, знанія и красоты),—Богъ; первое начало дѣйствуетъ извнутри, второе со-внѣ[1]). Такимъ или инымъ взаимнымъ сочетаніемъ этихъ двухъ началъ обусловливаются основные типы человѣческихъ отношеній къ Богу.

Такихъ основныхъ типовъ можетъ быть только три.

1. Эти два начала могутъ быть въ антагонизмѣ между собою, оставаться непримиренными, могутъ быть примирены, но такъ, что одно начало поглощается другимъ и утрачиваетъ въ немъ свою самобытность и самостоятельность, наконецъ—могутъ находиться въ отношеніи полной гармоніи другъ къ другу,—и это есть дѣйствительное примиреніе ихъ.

Простѣйшій и первоначальный видъ отношеній—второе отношеніе, когда одно начало поглощается другимъ. Разсмотримъ этотъ случай.

Очевидно, не можетъ быть поглощено въ человѣкѣ Божественное начало жизни лично—человѣческимъ: человѣкъ никогда не утрачиваетъ высшихъ Божественныхъ опредѣленій своей природы,—даже на самой низкой ступени своего развитія. Если бы не такъ, то жизнь въ человѣкѣ прекратилась бы, и человѣка не было бы. А можетъ быть поглощено человѣческое начало въ Божественномъ,—и это можно представить себѣ слѣдующимъ образомъ.

Человѣческое начало имѣетъ свое выраженіе въ разумѣ или свободѣ индивидуума. Часто бываетъ, что личное начало, разсудокъ, не получаетъ вовсе или почти не получаетъ надлежащаго развитія въ человѣкѣ, человѣкъ живетъ жизнью стихійно-безсознательною, онъ безотчетно идетъ за своею природою, сполна опредѣляется ея законами, отъ себя ничего не привнося въ свое существованіе; онъ еще не созналъ различія между я и не-я, между Богомъ и чело-

[1]) Первое начало есть опредѣляемое, второе – опредѣляющее. Между ними существуетъ отношеніе свободы и закона, усвояющаго и усвояемаго.

вѣкомъ, потому онъ не обладаетъ чувствомъ личнаго, индивидуальнаго существованія,—самосознаніемъ (конечно, и здѣсь возможны различныя степени) Однако, онъ въ единеніи съ Богомъ, и въ немъ воля Божія и мысль Божія дѣйствуютъ, не находя себѣ препятствія и сопротивленія въ личной мысли и волѣ человѣка, въ его *я*. Это *единство безъ свободы* [1]).

Такой типъ единенія человѣческаго съ Божествомъ имѣетъ мѣсто въ жизни существъ, не успѣвшихъ раскрыть и нераскрывшихъ вообще по какимъ бы то ни было причинамъ своего самосознанія. Такою стихійною жизнью живутъ дѣти, склонны жить вообще такъ называемые простые или необразованные люди. Отличительная черта этого состоянія—вѣра, довѣрчивость, преобладаніе чувства надъ мышленіемъ, фантазіи надъ разсудкомъ, непосредственность, налагающая отпечатокъ какой-то поэтической прелести на жизнь людей въ этомъ возрастѣ духовнаго развитія (какою поэзіею дышетъ отъ греческой жизни патріархальнаго-гомеровскаго періода; какая трогательная прелесть заключается въ библейскихъ описаніяхъ патріархальной жизни! А дѣти!?). Это—первый, переходный моментъ въ развитіи.

2. Пройдетъ вѣрующее дѣтство, пройдетъ охота вѣрить, захочетъ вступить разсудокъ въ права, явится охота знать, вступитъ въ права личное чувство. Скажется въ человѣкѣ человѣкъ и заявитъ свои права на него,—и это шагъ впередъ: человѣкъ идетъ къ раскрытію своей разумно-свободной природы; изъ безразличія божественнаго и человѣческаго начала въ жизни человѣка начинаетъ выдѣляться элементъ человѣческій, и оба выступаютъ со всею ясностью, становясь рядомъ и другъ противъ друга. Это необходи-

[1]) Всего этого нельзя понимать въ томъ буквальномъ смыслѣ, чтобы человѣкъ въ этомъ состояніи непремѣнно не различалъ себя отъ Бога. Сказанное значитъ только, что въ состояніи неполнаго *самосознанія* полное и строгое различіе въ себѣ начала личнаго отъ начала Божественнаго невозможно. Это состояніе носитъ характеръ вообще *непосредственный*.

мый переходный моментъ въ развитіи духа человѣческаго. Прежде чѣмъ придти къ примиренію (а это—конечный пунктъ развитія), два начала должны еще раскрыться и обнаружиться во всей своей опредѣленности: иначе что было бы мирить? Такъ мирятся люди, такимъ путемъ получаютъ права гражданства новыя идеи и мнѣнія въ наукѣ, философіи, общественной жизни и т. п. Всякая новая идея, не выдѣлившаяся до самой ясной и рѣзкой противоположности съ ея старою противницею, не будетъ принята и усвоена прочно. Безъ этого момента различенія человѣческаго элемента отъ Божественнаго человѣкъ не могъ бы проявить себя какъ личность, какъ разумно-свободное существо: ему теперь дается на выборъ,—или принять жизнь отъ Бога, или—отвергнуть и искать жизни отъ себя; но въ томъ и другомъ случаѣ жизнь человѣка становится дѣломъ его свободнаго избранія, рѣшенія, человѣкъ вступаетъ въ фазисъ разумнаго существованія, каковъ бы ни былъ исходъ борьбы между обоими началами.

Этотъ типъ отношеній человѣка къ Богу—*свобода безъ единства*. Выраженіе свое онъ имѣетъ въ юношескомъ возрастѣ каждой личности. Отличительныя черты человѣка въ этомъ моментѣ развитія: необычайное возбужденіе всѣхъ силъ духовныхъ, особенно разсудка, довѣріе исключительно только къ своимъ личнымъ силамъ, самоувѣренность, граничащая съ дерзостью, презрѣніе къ авторитету, преувеличенное стремленіе къ свободѣ, самостоятельности и т. п. Это въ ранней юности; затѣмъ происходитъ осложненіе: являются сомнѣнія, колебанія, уживаясь мирно съ прежнею самоувѣренностью, начинается мука раздвоенія, разочарованіе и т. п. Когда особи останавливаются на этой ступени развитія, то онѣ неизбѣжно такъ или иначе погибаютъ,—иногда и даже не рѣдко люди сами убиваютъ себя (самоубійство). Человѣкъ не можетъ имѣть жизни въ себѣ отъ себя: его жизнь отъ Бога.

3. Чтобы жить, онъ долженъ черезъ второй вступить въ третій моментъ своего развитія и послѣдній, представляющій идеальный пунктъ его развитія. Человѣкъ можетъ сохранить свою свободу и имѣть жизнь: пусть онъ свободно приметъ жизнь отъ Бога! Тогда Божественное начало въ немъ не будетъ началомъ какимъ нибудь внѣшнимъ, необходимостью, но будетъ внутреннею силою его жизни, разумнымъ пріобрѣтеніемъ его духа: человѣкъ будетъ имѣть жизнь въ себѣ, имѣя ее не отъ себя, наслаждаясь полною внутреннею гармоніею.

Это—любовь, *единство въ свободѣ*, гармонія конечнаго съ Безконечнымъ, человѣка съ Богомъ Здѣсь конечная цѣль человѣческой жизни; сюда идетъ и каждый индивидуумъ, и каждый народъ, и все человѣчество Это зрѣлость человѣчества.

Послѣднему моменту соотвѣтствовалъ бы зрѣлый возрастъ, мужество: обыкновенно, этотъ возрастъ отличаетъ душевное равновѣсіе, гармонія *я* съ *не-я*. Но не будетъ нисколько парадоксомъ сказать, что въ чистомъ видѣ обыкновенно этотъ моментъ не переживается. Обыкновенно люди или останавливаются на первомъ моментѣ или на второмъ, или перескакиваютъ отъ второго прямо къ старости; большею же частію жизнь каждаго представляетъ хаотическое смѣшеніе отличительныхъ особенностей каждаго возраста и безконечнымъ разнообразіемъ въ сочетаніи ихъ объясняется безконечное разнообразіе въ людскихъ характерахъ.

Не трудно было бы показать, что этому плану въ развитіи слѣдуютъ не только индивиды, но и все человѣчество въ цѣломъ, вся исторія человѣчества. Младенчествомъ начало себя человѣчество, перешло затѣмъ оно къ юности и идетъ къ зрѣлости, и идетъ медленно, не замѣтно: не по прямой линіи, но уклоняясь въ стороны, даже совсѣмъ отступая назадъ и опять потомъ возвращаясь,—зигзагами, кривыми линіями. Отсюда нѣтъ никакой возможности съ

математическою точностью отмѣтить настоящія границы этихъ трехъ періодовъ во всемірной исторіи[1]). Планъ, которому теперь слѣдуетъ исторія человѣчества и который теперь можетъ наблюдать вдумчивый историкъ, не можетъ быть первоначальнымъ, нормальнымъ, но долженъ быть

---

[1]) Въ общемъ можно отмѣтить три періода этихъ въ исторіи слѣдующимъ образомъ I *единство безъ свободы.* До грѣхопаденія и отчасти въ патріархальныя времена.—II Наступившими уже въ патріархальныя времена развращеніемъ рода человѣческаго и язычествомъ открывается второй періодъ *(свобода безъ единства)*, подраздѣляющійся на два: а) его начинаетъ подготовительный періодъ—отъ патріархальныхъ временъ до Моисеева законодательства въ еврействѣ и до пробужденія философской дѣятельности ума въ язычествѣ,—(до язычества, реформированнаго философіей). Это періодъ грубаго язычества, *мнимаго* единства (т. е. опять таки свободы безъ единства), въ еврействѣ, жившемъ подъ игомъ внѣшняго закона—обрядоваго и нравственнаго, недававшаго ему оправданія предъ Богомъ (Рм II, 17, 21- 23; III, 20 ср Гл. II, 16; III, 11, Рм VII; Евр. IX, 9—11, X, 1-—18),— б) до Христа Это переходный періодъ къ первому періоду (а) III-го (Гал. III, 24; Рм. XI, 32—33; 1 Кор. 1, 21). III *Единство въ свободѣ.* Этотъ окончательный періодъ подраздѣляется на два. Онъ открывается подготовительнымъ періодомъ—а) Христіанствомъ,—періодъ воинствующей Новозавѣтной Церкви на землѣ, гдѣ еще полнаго вступленія въ III фазисъ нельзя ждать, ибо царствуетъ еще смерть и чувственность, и зло, гдѣ еще нѣтъ нашего отечества, но гдѣ мы только странники и пришельцы (См. Евр. XI, 13—15, 1 Кор. XIII, 10—13; 2 Кор. V, 1—5; 6—7; Рм. VIII, 18—26; Фил. I, 29 и др.), б)—періодъ полной гармоніи: небо, вѣчность,—когда будетъ Богъ „всяческая во всѣхъ“ (1 Кор. XV, 28). Это будетъ непосредственно по второмъ Христовомъ пришествіи.

Что касается дѣленія исторіи на три періода, соотвѣтственно тремъ моментамъ развитія духа, то, какъ извѣстно, Гегель признавалъ подобные же три момента въ развитіи вѣчнаго духа въ исторіи (тезисъ, соотвѣтствующій нашему I-му, антитезисъ=II, синтезъ=III); но слѣдующія существенныя особенности отличаютъ Гегелеву трилогію отъ нами принятой: а) какъ пантеистъ, Гегель видитъ въ исторіи человѣчества исторію Самого Божества —б) Эмпирическій ходъ исторіи во всемъ ея объемѣ и содержаніи признается безусловно-необходимымъ: какъ для міра физическаго, такъ для міра нравственнаго имѣетъ равное значеніе его афоризмъ: „все разумное—дѣйствительно, все дѣйствительное—разумно“. Отсюда фатализмъ и детерминизмъ въ его философско-историческомъ міросозерцаніи. Мы такъ поправили бы его афоризмъ: „все *истинно*-разумное—дѣйствительно (способно къ жизни, существуетъ), все *истинно*-дѣйствительное—разумно“. в) Конечная цѣль историческаго процесса представляется иначе, чѣмъ нами: въ гармоніи, единствѣ конечнаго съ Безконечнымъ видится отождествленіе конечнаго съ Безконечнымъ, человѣка съ Богомъ, а не богоуподобленіе человѣка. Исторія есть эмансипація человѣческой личности съ ея свободою и разумомъ отъ Бога, возведеніе человѣка на одну степень съ Богомъ, его сліяніе съ Нимъ: „Eritis sicut dei“—вотъ куда ведетъ людей исторія. г) По Гегелю исторія уже вступила въ третій фазисъ, и именно—въ Германіи.

признанъ временнымъ, случайнымъ, такъ сказать экстреннымъ: за это говорятъ уже и кривая линія историческаго пути, и пертурбаціи этого пути, то обстоятельство, что второй переходный и мучительный фазисъ затянулся слишкомъ надолго, а вступленіе исторіи въ третій фазисъ совершается едва замѣтно и для тонкаго наблюдателя

Такой планъ вызванъ великою катастрофою еще на самой зарѣ человѣческой исторіи: грѣхопаденіемъ первыхъ людей. Не такимъ путемъ пошла бы исторія безъ этой катастрофы.

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 (Oper. imperf. Lib. V. cap. 1; De Genes. ad litt. III, 20). Это мнѣніе, противорѣчащее понятію о совершенствѣ разумныхъ существъ вообще и человѣка въ частности (совершенство не дается со-внѣ, но пріобрѣтается въ разумномъ существѣ свободно—разумною дѣятельностью духа), находитъ себѣ ограниченіе въ ученіи большинства св. отцевъ Церкви, которые указывали совершенство первобытныхъ людей въ неповрежденности и способности ихъ природы къ безконечному усовершенствованію (напр., св. *Климентъ Александрійскій* въ Strom. VI, p. 662; св. *Иринеи Ліонскій* Contra haeres. VI, cap. 38, n. 3). Нѣкоторые, какъ *Тертулліанъ* и *Θеофилъ Антіохійскій,* прямо отождествляли состояніе первобытное съ состояніемъ младенческимъ и приравнивали первыхъ людей къ младенцамъ (напр., Ad Autolic. II, 25); это, конечно, представляется лишь послѣдствіемъ

дальнѣйшаго логическаго развитія вышеуказаннаго мнѣнія болшинства св. отцевъ. Кромѣ того мнѣніе, видящее въ первобытномъ состояніи нѣчто аналогичное дѣтству, имѣетъ за себя основаніе въ самомъ текстѣ Св. Библіи, говорящей о первобытномъ состояніи людей (Б. II—III). Библія сообщаетъ о цѣломъ рядѣ воспитательныхъ дѣйствій со стороны Божества по отношеніи къ первымъ людямъ, что исключаетъ возможность протестантскихъ воззрѣній на первобытное состояніе. 1) Нравственно воспитательное дѣйствіе Божества или воспитаніе въ прародителяхъ воли заключается въ дарованіи имъ заповѣди о невкушеніи отъ райскаго древа познанія добра и зла (II, 16—17) или закона въ формѣ отрицательной (запрещенія), болѣе пригодной для возбужденія сознанія нравственной свободы и огражденія отъ зла дѣтской невинной природы, и потому практикуемой въ воспитаніи дѣтей. 2) Воспитаніе ума или мышленія заключается въ нареченіи Адамомъ именъ животнымъ по повелѣнію Божію, ибо названіе или слово является лишь въ зависимости отъ обозначеннаго имъ понятія (II, 19—20). 3) Наконецъ, упражненію всѣхъ способностей служитъ возложенный на первыхъ людей Богомъ *трудъ* воздѣлыванія рая (II, 15).—Анализъ повѣствованія объ образѣ грѣхопаденія прародителей и слѣдствіяхъ его открываетъ новыя доказательства дѣтскаго состоянія ихъ. Ева, неоспоримо, обнаруживаетъ невинность и довѣрчивость, свойственныя дѣтямъ; ими-то и пользуется змѣй. Кромѣ того, въ своемъ паденіи она увлекается, какъ дѣти, внѣшнимъ видомъ предметовъ (красотою плодовъ: III, 6), а также любопытствомъ, весьма характернымъ для этого возраста.—Паденіе, по ходу разсказа, не было дѣломъ полнаго сознанія и подробно обдуманнаго рѣшенія злой воли: въ немъ прародители вели себя какъ дѣти—не только Ева, но и Адамъ, безъ колебанія послѣдовавшій ея примѣру, и оба вмѣстѣ, когда, послѣ перваго увлеченія, они увидѣли сдѣланное, испугались и

скрылись за деревомъ; познаніе же явилось у нихъ послѣ паденія (ст 7).—Опредѣленія правосуднаго гнѣва всею главною тяжестію падаютъ не на людей, а на діавола, ихъ соблазнившаго (ср. Мѳ. XVIII, 6—7). Самое призваніе Богомъ первыхъ людей къ покаянію свидѣтельствуетъ о дѣтскомъ характерѣ ихъ преступленія: оно становится серьезнымъ преступленіемъ, заслуживающимъ кары Божественнаго Правосудія, лишь послѣ этого призванія, когда прародители не отозвались на него должнымъ раскаяніемъ и, познавъ зло, не захотѣли разстаться съ нимъ, но выказали въ немъ упорство (Б. III, 9—13).

И такъ, наши прародители были до грѣхопаденія въ первомъ моментѣ развитія (единство безъ свободы),—и не даромъ мы еще въ учебникахъ читали въ дѣтствѣ: «Адамъ и Ева жили въ раю въ *блаженномъ* и *невинномъ* состояніи», именно—блаженномъ и невинномъ, какъ дѣти. Для свободнаго и разумнаго наслажденія блаженствомъ, для начала разумной жизни нужно было пробудить въ нихъ самосознаніе, сознаніе своего я и своей свободы, вызвать къ дѣятельности свободу ихъ, сдѣлать такъ, чтобы ихъ блаженство, ихъ послушаніе Богу и жизнь ихъ по Богу были 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 ироніи выставляя на видъ первымъ людямъ, что они будутъ сами какъ боги, зная хорошее и доброе, если вкусятъ отъ древа познанія добра и зла. Значитъ, первые люди должны были вступить во второй промежуточный моментъ, потому что нельзя перешагнуть черезъ него къ третьему [1]).

[1]) Психологическая неизбѣжность второго момента въ развитіи духа (свобода безъ единства) не можетъ подлежать сомнѣнію. Переводя ее на простой языкъ, мы должны сказать, что первымъ людямъ, какъ и теперь каждому, предстояло пере-

Но случилось такъ, что первые люди на этомъ моментѣ и остановились: они дѣйствительно захотѣли себя лично приравнять къ Богу и искать въ себѣ и отъ себя жизни. Съ этого момента ходъ исторіи совершенно измѣняется: третій фазисъ исторіи дѣлается теперь уже ея pium desiderium только, и Промыслъ располагаетъ теченіе всемірной исторіи такимъ образомъ, чтобы перенести исторію въ третій и послѣдній ея фазисъ; все въ исторіи подготовляется и сводится къ нему. Для этого Промыслъ Божественный избираетъ самую рѣшительную и самую послѣднюю мѣру, когда пришло ей время,—когда наступила «полнота временъ» (Гл 4, 4): сходитъ Самъ Богъ къ людямъ какъ человѣкъ, является Христосъ и становится центромъ человѣческой исторіи: чрезъ Него только открывается путь къ Богу, къ конечному человѣческому совершенству, въ Немъ и чрезъ Него дѣлается поправка великой катастрофѣ, нарушившей правильный ходъ въ жизни человѣчества, чрезъ Него человѣчество вступаетъ въ давно желанный и такъ печально и неожиданно надолго отсроченный третій моментъ. Христосъ приноситъ людямъ миръ съ Богомъ, опять соединяетъ ихъ съ Богомъ. Христосъ возвращаетъ человѣка Богу, сдѣлавъ возможною любовь его къ Богу; а вмѣстѣ съ любовью возвращаетъ ему и Бога, ибо Богъ только въ любви намъ доступенъ; а съ Богомъ возвращаетъ человѣку

жить 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, какъ это представляется нѣкоторымъ богословамъ, напр, извѣстному *Мёлеру* (*Mohler* „Symbolik“ Aufl 10 Mainz 1888, S. 33, § 2): 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, чтобы послужить переходомъ къ новому (3-му) моменту. По прекрасному выраженію *Мартензена* „знаніе или мысль о злѣ была необходима, но не злая мысль“ („der Gedanke des Bosen nothwendig ist, nicht aber der böse Gedanke“ (См. его *Die christiche Dogmatik.* Aufl 3. Leipzig 1886, S. 186). У него же встрѣчаются прекрасныя замѣчанія на старопротестантское догматическое ученіе о первобытномъ совершенствѣ или ученіе der Augustinischen Dogmatik, по его выраженію (ibid. § 78, p. 139).

все, что ему дано при сотвореніи и что потомъ онъ по своей винѣ потерялъ. Такимъ образомъ, говоря раздѣльнѣе, искупительное дѣло Христово (возстановленіе союза между Богомъ и человѣкомъ) заключаетъ въ себѣ двѣ стороны, неразрывно, органически связанныя, *взаимно другъ друга обусловливающія*,—и одна изъ этихъ сторонъ въ дѣлѣ Христовомъ есть его сторона *объективная* (возстановленіе Божіей любви къ человѣку), а другая—*субъективная* (внутреннее измѣненіе въ человѣкѣ, т. е. возстановленіе *его* любви къ Богу).

Въ самомъ дѣлѣ, психологически невозможно представить себѣ любовь между двумя сторонами, изъ которыхъ одна отталкиваетъ, отрицаетъ (т. е. не даетъ любить себя) другую. Человѣкъ отталкиваетъ Бога: могъ-ли Богъ любить его? Силою любовь не навязывается. Отказываясь отъ любви Божіей, человѣкъ становился недостойнымъ ея, дурнымъ существомъ: а можно-ли вообще любить дурное? Можетъ-ли Богъ любить дурное? Если кто, то Самый Источникъ Свѣта можетъ-ли имѣть какое-нибудь общеніе съ тьмой? (2 Кор. 6,14). Очевидно—нѣтъ. Не въ Богѣ заключалась невозможность любви, но въ самомъ человѣкѣ: человѣкъ не давалъ себя любить Богу. Конечно, и до искупленія Богъ *любилъ* человѣка, ибо любовь составляетъ природу Бога, а Богъ есть жизнь, и можетъ только давать всему жизнь. Что любилъ, говоритъ о томъ исторія дохристіанская, запечатлѣнная явными слѣдами кроткой попечительности Божественнаго Промысла о больномъ, падшемъ человѣчествѣ,—іудействѣ и язычествѣ. Но этой любви не доставало всего, что нужно для любви въ точномъ смыслѣ, и не доставало главнаго: полноты дѣйствительнаго общенія. Это была любовь долготерпѣнія,—любовь, выжидающая времени открыть себя, любовь учителя къ неисправному ученику, отца къ непослушному, блудному сыну. А такая любовь не могла открыть своихъ объятій любимому. Для нея

нужна была отвѣтная любовь. И Богъ ждалъ этой любви, ждалъ, когда, наконецъ, человѣкъ одумается, броситъ себя и выкажетъ полную готовность любить Бога. И когда пришло это время, открылась любовь Божія къ людямъ въ пришествіи Сына Божія, и не могъ уже не любить людей Богъ, потому что люди такъ полюбили Бога въ Его Сынѣ и Богочеловѣкѣ—Христѣ, какъ только можно было людямъ любить.

Съ другой стороны, и человѣкъ не могъ любить Бога, пока чувствовалъ, что его Богъ не можетъ любить [1]).

Ниже самые факты исторической жизни помогутъ намъ съ достаточною ясностью понять психологію грѣшнаго человѣка и съ достаточною увѣренностью утверждать, что это именно такъ: грѣшный человѣкъ не могъ преуспѣвать въ любви къ Богу: для его сознанія Богъ всегда представлялся и долженъ былъ открываться существомъ грознымъ, разгнѣваннымъ. Въ самомъ дѣлѣ, можетъ-ли непослушный сынъ любить отца и быть увѣреннымъ въ его любви, когда видитъ лишь его нахмуренное лице, а шаловливый ученикъ—своего строгаго, серьезнаго учителя?

Такъ органически связаны между собою объективная и субъективная сторона въ искупленіи.

Что касается возстановленія природы физической (человѣческаго тѣла и внѣшняго міра), совершеннаго Христомъ, то оно есть результатъ обѣихъ этихъ сторонъ: и того, что грѣха въ человѣкѣ не стало, а его мѣсто заступила любовь къ Богу, и того, что опять привлечена любовь Бога къ людямъ, которая, какъ любовь, не захочетъ терпѣть никакого зла для человѣка. Конечная цѣль на-

---

[1]) Это сознаніе, конечно, имѣло свое основаніе въ его грѣшной, нечистой совѣсти Еще когда Богъ, полный милосердія къ человѣку хотѣлъ, было, возвратить его на путь истины раскаяніемъ, человѣкъ, въ страхѣ совѣсти, думалъ скрыться отъ Него: „я убоялся“, извинялъ онъ себя.

шего изслѣдованія и будетъ состоять въ раскрытіи и разъясненіи того способа, какимъ І. Христосъ осуществилъ двѣ указанныя задачи. Но такъ какъ существуютъ и иные взгляды на сущность дѣла Христова, то мы, раскрывъ его сущность, еще не можемъ, однако, перейти къ конечной цѣли своего изслѣдованія, но должны будемъ нѣкоторую часть работы посвятить обоснованію своего взгляда на сущность дѣла Христова.

Глава II.

Любовь Божія въ искупленіи.

Любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него. Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ, и послалъ Сына Своего въ умилостивленіе за грѣхи наши.

1 Іо. IV, 9—10

Нерѣдко сущность дѣла Христова сводятъ къ одной его сторонѣ—объективной, полагая, что главная бѣда человѣка заключается не въ его неспособности любить Бога, а въ томъ, что Богъ пересталъ любить человѣка, разгнѣвался на него за его грѣхъ, и что только удовлетвореніемъ Божественному правосудію возвращалась любовь Бога къ людямъ и исправлялось все зло, сдѣланное человѣкомъ. Это возрѣніе видитъ въ дѣлѣ Христовомъ исключительно актъ правосудія и сущность его и цѣль полагаетъ не въ примиреніи *человѣка* съ Богомъ и *Бога* съ человѣкомъ, но только въ послѣднемъ,—въ примиреніи Бога съ человѣкомъ. Человѣкъ грѣхомъ своимъ безконечно оскорбилъ Безконечнаго и Правоснаго Бога, лишился всякихъ *правъ* на блага Божіи и подвергся всей строгости Божіяго правосудія,—онъ долженъ былъ нести на себѣ всѣ слѣдствія своего грѣха: смерть, растлѣніе образа Божія, безпорядокъ въ природѣ внѣшней и т. д. Требовалась безконечная жертва со сто-

роны человѣка, чтобы возвратилось къ нему благоволеніе Божіе: такую жертву не могли принести Богу сами люди. Принесъ ее за нихъ Христосъ. Слѣдствіемъ ея было: прощеніе грѣха, миръ съ Богомъ, Божія благодать, возвращеніе безсмертія и вѣчныхъ радостей рая. Человѣкъ опять получилъ *права* на блага Божіей любви.

Съ этимъ взглядомъ мы встрѣчались уже въ католичествѣ и протестантствѣ, при чемъ имѣли случай раскрыть передъ читателями несостоятельность этого взгляда, какъ онъ формулировался въ западныхъ вѣроисповѣданіяхъ, а теперь разсмотримъ его по существу, независимо отъ всякихъ случайныхъ формъ, въ какихъ онъ высказывался и можетъ высказываться. Тѣмъ болѣе мы должны сдѣлать это, что воззрѣніе это на искупленіе принадлежитъ не отдѣльнымъ людямъ, не однимъ какимъ нибудь ученымъ богословамъ,—оно не случайно, но вышло изъ сердца, изъ совѣсти всего человѣчества. Все человѣчество чувствовало и не перестаетъ чувствовать настоятельную потребность въ искупленіи, въ заглажденіи своихъ грѣховъ, въ умилостивленіи Бога, въ Его прощеніи. Это законъ его совѣсти, свидѣтельствуемый каждому его личнымъ сознаніемъ и засвидѣтельствованный исторіею. Гизо такъ формулируетъ этотъ законъ: «когда человѣкъ нарушаетъ долгъ, законъ котораго онъ признаетъ..., когда, вслѣдъ за грѣхомъ, пробуждается въ немъ раскаяніе, то къ чувству раскаянія присоединяется еще особое чувство необходимости заглажденія грѣха. Это—нравственный инстинктъ человѣка, по которому чувствуется, что для искорененія грѣха недостаточно раскаянія, но что еще грѣхъ долженъ быть искупленъ. Чтобы загладить, нужно страдать. Когда же къ чувству нравственному присоединяется религіозное чувство, когда человѣкъ вѣритъ Богу и видитъ въ Немъ Виновника нравственнаго закона и Мздовоздаятеля, то онъ смотритъ на себя какъ на виновнаго въ оскорбленіи Самого Бога, Которому онъ

не повиновался, и испытываетъ потребность быть помилованнымъ, войти снова въ благоволеніе Верховнаго Владыки, Котораго онъ оскорбилъ»[1]).

Эта нравственная потребность нашла себѣ выраженіе въ жертвѣ, ставшей средоточіемъ религіознаго культа евреевъ и язычниковъ—какъ тѣхъ, которые жили до Христа, такъ и современныхъ: жертва—душа религіознаго культа.

Какъ ни разнообразны жертвы по своему содержанію, по цѣли, съ какою приносятся, по своему, такъ сказать, нравственному смыслу,—какое бы благоволеніе Бога ни испрашивалось, имѣлось въ виду ими матеріальное ли то или духовное,—черезъ всѣ жертвы проходитъ одна идея: человѣкъ недостоинъ милостей Божіихъ, Богъ не расположенъ оказывать ихъ человѣку; Онъ или остается равнодушенъ къ людямъ, или даже гнѣвается на нихъ и готовъ постоянно дѣлать имъ зло; только самоотреченіемъ своимъ, выражаемымъ такъ или иначе, человѣкъ можетъ купить себѣ благоволеніе Божества. Когда человѣкъ объяснялъ нерасположеніе и равнодушіе Бога къ людямъ своимъ поведеніемъ,—грѣхомъ,—винилъ въ этомъ себя, то жертва получала наиболѣе нравственный характеръ: она становилась выраженіемъ совѣсти язычника, нравственнаго чувства язычника—была удовлетвореніемъ правдѣ Божіей, жертвою за грѣхъ, искупленіемъ. «Жертвы», говоритъ *Флаттъ*, «имѣли безконечно-разнообразныя идеи сообразно съ различіемъ національностей, времени и другихъ условій. То люди добровольно сами себя приносили въ жертву богамъ, то ихъ приносили другіе. Здѣсь избирались для жертвы знатнѣйшіе люди, юноши, славившіеся здоровьемъ и силою, дѣвицы,—красотою, дѣти,—невинностью, тамъ—самые жалкіе представители человѣчества, отбросы его. Одинъ представлялъ себѣ причины этихъ произвольныхъ и непроиз-

[1]) *Гизо* „Размышленія о сущности христіанской религіи“, стр. 50, изд. Москва. 1865

вольныхъ жертвъ—такъ, а другой иначе. Одинъ имѣлъ въ головѣ при этомъ мысль о какомъ-нибудь кровожадномъ божествѣ, которое могло удовлетвориться лишь кровію самыхъ здоровыхъ и хорошихъ людей; а другой смотрѣлъ на жертву какъ на знакъ неограниченнаго долга приносить въ жертву Богу все,—даже самое дорогое человѣку. Идея о строгой и неумолимой правосудности боговъ нигдѣ, можетъ быть, не была первоначальною, а привзошла уже нѣсколько позже. Но и здѣсь какое разнообразіе! Одни думали удовлетворить правосудію смертію мучениковъ-героевъ, которые сами по себѣ не заслуживали никакого наказанія,—были невинны; другіе отвращали отъ государства и общества месть боговъ казнью негодныхъ членовъ ихъ; въ первомъ случаѣ хотѣли выразить идею самаго строгаго правосудія..., въ другомъ—просто предупредить месть боговъ. Слѣдствія жертвоприношеній представлялись такъ же различно, какъ и ихъ цѣли или причины. Грубый дикарь жертвою думалъ утишить кровавую месть своего бога; у болѣе образованныхъ эта кровожадность боговъ превращалась въ неумолимую правосудность и т. п. Благоволеніе Божества—вотъ было то, что имѣлось въ виду во всѣхъ случаяхъ всякою жертвою, въ чемъ бы ни выражалось это благоволеніе: въ освобожденіи отъ золъ и страданій, спасеніи отъ опасностей, сообщеніи благодѣяній и радостей какихъ-нибудь, или въ чемъ еще»[1]). «Богъ не любитъ меня, я недостоинъ любви Его, я долженъ купить Его милость цѣною самоотреченія»—вотъ то, что говорилъ человѣкъ жертвами своими. Сознаніе тяготѣвшей надъ нимъ немилости и гнѣва Божія постоянно побуждало его изъискивать, чѣмъ бы въ томъ или иномъ случаѣ предотвратить ихъ, чѣмъ бы пріобрѣсти достоинство въ глазахъ Божіихъ и Его расположеніе. И вотъ человѣкъ проливаетъ *за* себя кровь жи-

[1]) *Flatt*'s Die Lehre von der Sündenvergebung. Stuttgart 1798, § 8.

вотныхъ, даже кровь людей отдается за людей въ жертву неумолимой строгости правосудныхъ боговъ. Животныя, а также люди приносятся въ жертву по возможности безъ физическихъ недостатковъ (у нѣкоторыхъ народовъ, какъ напр. у древнихъ лифляндцевъ, особенно цѣнились такія жертвы [1]), при этомъ въ людяхъ цѣнились особенно непорочность, невинность. Вотъ почему въ древности развито было приношеніе въ жертву дѣтей (особенно въ Вавилонѣ и Финикіи въ честь Молоха), а у нѣкоторыхъ дикарей существуетъ еще и теперь, напр. у жителей о—въ Тонги (Полинезійскаго Архипелага), по случаю болѣзни короля, знатнаго вельможи и народныхъ бѣдствій приносится въ жертву богамъ дитя [2]). Такой же смыслъ, вѣроятно, имѣла такъ называемая «священная проституція» въ древнемъ Вавилонѣ, Египтѣ, Финикіи, Индіи (въ послѣдней отчасти и теперь). Вотъ какъ описываетъ ее, на основаніи данныхъ, заключающихся у Геродота и др., *Грау:* «Геродотъ нашелъ въ Вавилонѣ святилище Ваала, выстроенное въ видѣ башни съ восемью этажами. Въ послѣднемъ, верхнемъ этажѣ, не было никакихъ священныхъ изображеній, а стояла лишь пышно убранная постель и вызолоченный столъ. Время отъ времени переночевывала здѣсь туземная женщина, которую избиралъ себѣ самъ богъ; и женщина эта принимала визитъ бога иногда такъ же, какъ египтянка въ храмѣ Зевеса Аммона въ Фивахъ. Еще отвратительнѣе культъ Мелиты, о которомъ сообщаетъ также Геродотъ (I, 199). Это—религіозная проституція, которой должна была отдать дань разъ въ жизни всякая вавилонская женщина въ честь этой Вавилонской Афродиты. Съ вѣнкомъ изъ веревокъ вокругъ головы посвященныя этой богинѣ сидѣли связанными въ священной рощѣ. Деньги, которыя онѣ получали во имя

[1]) *Mone's* „Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa" Th. I, p. 69.

[2]) См *Гартвигъ* „Человѣкъ и природа на о—вахъ Великаго Океана", стр. 273. Москва 1865 года.

Мелиты, поступали въ храмъ. Геродотъ не забываетъ замѣтить, что подобный обычай господствуетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ на о. Кипрѣ, т. е. во владѣніяхъ финикійскихъ... Слѣды его мы находимъ и въ Египтѣ» [1]). Практиковавшееся у древнихъ египтянъ и ассиріянъ оскопленіе въ честь боговъ (въ Египтѣ—въ честь богини *Рен),* вѣроятно, имѣло то же значеніе, какъ и «священная проституція» [2]). Между прочимъ это же значеніе могли имѣть всѣ подвиги аскетическаго фанатизма съ его самоистязаніями. Въ страхѣ предъ грозою Божественнаго правосудія всѣми этими добровольно налагаемыми на себя наказаніями человѣкъ хотѣлъ предупредить наказанія Божіи, убѣжать отъ нихъ. Вообще, трудно перечислить всѣ жертвы, которыми человѣкъ хотѣлъ искупить, загладить вину свою предъ Богомъ и войти къ Нему въ милость. Какъ ни безплодны были всѣ эти попытки къ примиренію съ Богомъ, но жажда такого примиренія никогда не покидала людей: они не переставали думать, что Богъ гнѣвается на людей и что требуется для примиренія съ нимъ умилостивленіе гнѣва Его.

Таково воззрѣніе на искупленіе непосредственнаго общечеловѣческаго сознанія, на которое опирается такъ сказать юридическое богословское воззрѣніе.

Однако, этотъ общій голосъ человѣчества въ настоящемъ случаѣ безъ нѣкоторыхъ ограниченій не можетъ быть принятъ въ качествѣ психологической опоры богословскому ученію объ искупленіи. Въ простомъ воззрѣніи общечеловѣческаго сознанія необходимо выдѣлить сообщающій воззрѣнію этому печать односторонности нѣкоторый субъективный элементъ, при правильности основы его. Голосъ этотъ принадлежитъ человѣчеству жившему и живущему подъ грѣхомъ и подъ страхомъ, который есть необходимое

---

[1]) *Grau* „Ursprunge und Ziele unserer Kulturentwicklung". Gutersloh 1875. S. s. 61—62.

[2]) См. объ этой жертвѣ ibid p. 73 и д.

слѣдствіе грѣха, грѣшной совѣсти. А подъ вліяніемъ страха могло образоваться у людей не совсѣмъ правильное, вслѣдствіе односторонности, представленіе о Богѣ какъ существѣ исключительно правосудномъ, непремѣнно грозномъ, страшномъ. Такимъ кажется и отецъ дѣтямъ, когда онъ наказываетъ ихъ или, правильнѣе, когда они чувствуютъ за собою какую-нибудь провинность передъ нимъ; такимъ же показался Богъ Адаму непосредственно послѣ паденія, вызвавшаго тревогу въ совѣсти: «я услышалъ, Господи, голосъ Твой и *убоялся*»,—вотъ какимъ уже языкомъ заговорилъ грѣхъ. Послѣ того чувство страха постепенно усиливалось, и параллельно его развитію шелъ упадокъ въ религіозныхъ познаніяхъ человѣка: сперва Богъ казался грознымъ олицетвореніемъ правосудной мести, потомъ вообще страшнымъ существомъ, потомъ злымъ, потомъ равнодушнымъ къ людямъ и т. д., пока, наконецъ, воззрѣніе на Божество совершенно не утратило своего нравственнаго характера на низшей стадіи религіозно-нравственнаго развитія, какъ напр. у дикарей, гдѣ боги являются прямо злыми, враждебными человѣку, существами вродѣ злыхъ духовъ Св. Писанія. Вотъ какъ, напр., одинъ географъ характеризуетъ представленія разныхъ австралійскихъ островитянъ о богахъ: «Большая часть боговъ (у таитянъ)—гнѣвныя, гордыя, мстительныя существа, тяжко наказывающія за малѣйшее непочтеніе къ нимъ» (особенно несоблюденіе религіознаго обряда)[1]). Таитяне имѣютъ «глубокоукоренившееся чувство страха къ своимъ богамъ».. Недавно еще было, что «всякій столбъ, поддерживающій крышу храма, покоился на трупѣ человѣка, убитаго въ честь божества, которому посвящался храмъ»[2]). Жители Нука—Гавы «какъ гавайцы и большая часть другихъ полинезійцевъ имѣютъ богатый пантеонъ, но ихъ боги—жестокія существа, которыхъ почитаютъ по мѣрѣ

[1]) *Гартвигъ.* Тамъ же, стр. 141.

[2]) Ibidem, стр. 142.

внушаемаго ими страха и ярость которыхъ укрощаютъ только жертвоприношеніемъ людей» [1]). Боги гавайцевъ «существуютъ только для распространенія ужаса и страха, и этотъ характеръ ясно выражается въ ихъ отвратительныхъ изображеніяхъ,—чудовищахъ, достойныхъ адской фантазіи, отверстыя пасти которыхъ украшены собачьими зубами» [2]). Замѣчательно, что и между ними можно наблюдать соотвѣтствіе религіозныхъ представленій съ нравственнымъ настроеніемъ: у самыхъ грубыхъ племенъ боги всѣхъ страшнѣе. таковы боги жителей о—вовъ Фиджи. «Религіозныя понятія фиджіанцевъ, нисколько не питая мягкихъ чувствъ сердца, скорѣе содѣйствовали ихъ искорененію; въ молодыя души старались поселить удивленіе къ немилосердной жестокости боговъ, потому что только такимъ образомъ можно было пріобрѣсть благоволеніе злыхъ боговъ... Въ честь этихъ боговъ убивались безчисленныя жертвы»... [3]). У фиджіанцевъ «почти всѣ божества отличаются кровожадною жестокостью», что выражается уже отчасти ихъ именами, напримѣръ, *Батимона* - «любитель человѣческаго мозга» [4]). Сравнительно съ другими племенами жители о—вовъ Тонга и Самоа не такъ грубы; за то и религія ихъ не имѣетъ того звѣрскаго характера, какъ у прочихъ островитянъ. Тѣсная связь нашихъ понятій религіозныхъ съ нашими душевными состояніями доказывается и опытомъ каждаго. Если мы припомнимъ кой-что изъ своего внутренняго религіозно-нравственнаго опыта, то, можетъ быть, укажемъ не одинъ случай, когда связь между нашимъ нравственнымъ настроеніемъ и складомъ религіознаго мышленія слишкомъ ясно давала знать себя. Что касается изображенія въ Ветхомъ Завѣтѣ Божества, главнымъ образомъ, въ аттри-

[1]) Ibidem, стр. 171.
[2]) Ibidem, стр. 213.
[3]) Ibidem, стр. 291.
[4]) Ibidem, стр. 292

бутахъ Его могущества, правосудности и величія, то оно было вызвано «жестоковыйностью» евреевъ, какъ объяснилъ это евреямъ послѣ Самъ Христосъ, т. е. неспособностью къ иному высшему откровенію при ихъ духовномъ состояніи. Тогда не приспѣло время знать иного Бога: силенъ былъ еще страхъ въ неискупленныхъ людяхъ, рождаемый грѣхомъ, и мало понятенъ былъ бы имъ Богъ любви[1]). Но Богъ въ Своихъ откровеніяхъ людямъ сообразуется съ ихъ способностью къ принятію ихъ, приспособляется къ ихъ духовному состоянію. Поэтому въ Сверхъестественномъ Откровеніи мы находимъ два элемента: объективный или вѣчный и субъективный или временный (человѣческій). Необходимость такого сочетанія элементовъ въ Откровеніи понятна: человѣкъ получилъ назначеніе къ разумному, личному существованію, а Богъ, какъ существо безусловно нравственное, не можетъ, гдѣ бы то ни было, стѣснять свободное проявленіе человѣческой личности, не можетъ и не хочетъ навязывать человѣку того, что человѣкъ совершенно былъ бы неспособенъ принять: сообщая знаніе человѣку, Онъ сообразуется со степенью его воспріимчивости,

[1]) Однако и въ Ветхомъ Завѣтѣ сквозь туманъ и оболочку временнаго въ Откровеніи тамъ и сямъ проглядываетъ кроткое лице Новозавѣтнаго Бога, Бога любви: любвеобильнымъ обнаруживаетъ Себя Богъ уже въ самой исторіи еврейскаго народа, такимъ объявляетъ Себя устами не одного ветхозавѣтнаго священнаго писателя, такимъ же—въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ. И въ Ветхомъ Завѣтѣ сущность нравственнаго закона указывается въ любви человѣка къ Богу и ближнему, и въ немъ есть такія гуманныя постановленія, которыя могли бы сдѣлать честь и нынѣшнему времени (см. напр. Лев. 19, 9, 10, 17, 18, ср. 33 и 34; 23, 22; 25, 3—8); вообще жестокіе, вызванные жестоковыйностью евреевъ, законы, замѣтно, смягчаются и ограничиваются другими законами: такъ законы о мести, рабствѣ, собственности и др. находятъ себѣ ограниченіе въ законахъ о юбилеяхъ, объ убѣжащихъ и т. п. Всѣмъ этимъ Богъ хотѣлъ дать понять людямъ Свою истинную природу, приглашалъ искать Себя не во внѣшней оболочкѣ закона, а за нею. И эти указанія не могли пройти безслѣдно для чуткихъ сердецъ, въ которыхъ имѣлся огонь любви; имъ-то еще и въ Ветхомъ Завѣтѣ былъ понятенъ Богъ, какъ любовь, имъ-то лишь и могъ открываться и дѣйствительно открывался любящимъ Богъ, таковы всѣ пророки, особенно Моисей и Исаія, таковъ особенно Давидъ, воспѣвшій любовь и благость Божію не въ одной вдохновенной пѣснѣ,—и пѣсни эти дошли и до насъ.

открывается ему настолько, насколько человѣкъ можетъ вмѣстить. Мы подивились бы мудрой постепенности, съ какою сообщались людямъ сверхъестественныя истины, если бы дали себѣ трудъ немного прослѣдить ихъ исторію. Въ зародышѣ своемъ вся христіанская догматика дана была уже въ Ветхозавѣтномъ откровеніи, но лишь въ зародышѣ: идея о Св. Троицѣ, о безсмертіи, о мірѣ безплотномъ и др.—и тамъ была, но сообщена такъ прикровенно, что многіе имѣли основаніе заподозрить ея существованіе. При всемъ томъ мы и здѣсь не можемъ не замѣтить постепеннаго прогресса въ той ясности и опредѣленности, съ какою раскрывались эти идеи въ Ветхозавѣтномъ откровеніи: идея безсмертія, ученіе о безплотныхъ духахъ и др. къ концу Ветхозавѣтной исторіи выступили уже весьма ясно и рѣшительно. Принципъ, которому слѣдуетъ Богъ въ откровеніи, выраженъ Спасителемъ словами, сказанными Имъ на Тайной Вечерѣ ученикамъ: «Еще многое имѣю сказать вамъ; но вы теперь не можете вмѣстить» (Іо. XVI, 12). Богъ всегда говорилъ человѣку столько, сколько человѣкъ могъ вмѣстить. Не сразу человѣкъ доходитъ до истины; ему нужно было дорости до истиннаго понятія о Богѣ, а для этого, въ свою очередь, ему нужно было пережить и пройти ту низшую, предшествующую стадію религіозно-нравственнаго развитія (юридическую), на которой Богъ могъ быть понятенъ человѣку не иначе, какъ только существомъ грознымъ и Правосуднымъ, олицетвореніемъ абсолютной силы и величія. Полное и совершенное откровеніе Бога любви въ Ветхомъ Завѣтѣ было преждевременно. Для юридически опредѣляющагося и привыкшаго къ такому самоопредѣленію духа любовь казалась бы послабленіемъ, Его законъ любви—отрицаніемъ нравственнаго закона, уваженіе къ закону и вѣра въ добро были бы подорваны, воля дала бы себѣ излишній просторъ. Что это такъ, осмотритесь кругомъ и спросите свой житейскій опытъ. Изъ этого опыта вы вы-

несли бы не мало любопытныхъ и назидательныхъ наблюденій. Вы нашли бы, что старая и грустная исторія борьбы между всепрощающей и не чуждающейся грѣшниковъ любовью Христа и фарисейскимъ усердіемъ къ мертвящей буквѣ закона вѣчно повторяется на нашихъ глазахъ. Ни откуда не встрѣчаетъ любовь столько непониманія и столько глубокихъ оскорбленій, какъ отъ человѣческой «правды», отъ сердца, которому понятенъ только юридическій путь жизни. Отсюда идетъ преслѣдованіе, оскорбленіе--рѣшительное, методическое, разсчитанное. Не любовь возбуждаетъ вражду эту (любовь «все терпитъ» и все *понимаетъ*), а юридическое сердце, не безъ основанія чующее въ любви своего прямого врага и опаснаго соперника. И такъ, любовь для правды оказывается вредною, здѣсь она наживаетъ себѣ лишь враговъ, здѣсь она менѣе всего имѣетъ шансовъ быть понятою и оцѣненною по достоинству. Это одно изъ многихъ указаній опыта, съ достаточною ясностью подтверждающее ту нашу мысль, что на юридической стадіи развитія нравственнаго Богъ не только не могъ, но и не долженъ былъ открываться иначе, какъ Правосуднымъ по преимуществу.

Теперь не трудно видѣть, почему общечеловѣческое простое воззрѣніе на искупленіе требуетъ поправки: какъ въ значительной мѣрѣ продуктъ односторонняго субъективнаго (религіозно-нравственнаго) настроенія духа, оно не можетъ имѣть въ данной мѣрѣ свойствъ, отличающихъ совершенную истину, именно: объективности и полноты. Такимъ образомъ, оно односторонне субъективно, такъ какъ люди *не совсѣмъ* правильно, подъ вліяніемъ своего особеннаго настроенія, истолковали себѣ смыслъ внутреннихъ откровеній своего сердца.

Однако слѣдуетъ-ли отсюда, что люди совсѣмъ ошиблись, что они выдумали сами себѣ потребность жертвы,

вовсе ненужной Богу, своею иллюзіей сами себѣ создали муки?

Есть ученые богословы на Западѣ, склонные думать такъ (догматисты-субъективисты: Ричль, Гофманъ и др.). Богъ, говорятъ они, любовь, а любовь жертвъ не требуетъ: она сама всѣмъ жертвуетъ. Любовь Божія, дѣйствительно, принесла безконечную жертву: она сошла на Крестъ, чтобы избавить людей отъ ихъ «иллюзіи» (виновность предъ судомъ Божественной правды) и страданій нравственныхъ, вызванныхъ ею; она дала людямъ миръ и изгнала изъ сердца ихъ страхъ и мученія, вызвавъ на мѣсто ихъ отвѣтную любовь къ себѣ. Таковъ будетъ смыслъ Креста, если предположить, что представленія людей о средствахъ спасенія были совсѣмъ ошибочны, совсѣмъ субъективны.

Открываетъ-ли намъ этотъ взглядъ хотя сколько-нибудь тайну Креста Христова? не затемняетъ-ли, не дѣлаетъ-ли ее, напротивъ, болѣе непонятною,—болѣе, чѣмъ тайною,—странностью, несообразностью? Не столько то было бы непонятно, какъ правда и любовь Божія могли соединиться на Крестѣ, какъ могъ страдать Богочеловѣкъ и т. п., сколько то, что такое великое дѣло Самимъ Богомъ совершено *изъ-за иллюзіи,* что иллюзія, ошибка были приняты и признаны Богомъ истины достаточнымъ основаніемъ и мотивомъ дѣла, было признано нѣкоторое право за заблужденіемъ и найдена была для Бога возможность поддержать это заблужденіе,—уже тѣмъ самымъ, что Онъ снизошелъ для него. Богъ дѣлалъ бы видъ передъ людьми, что ложь ихъ признаетъ за истину... Но тогда чѣмъ бы былъ Крестъ?

Пусть отвѣтитъ на это по совѣсти, кто хочетъ; а мы считаемъ такое пониманіе Креста недостойнымъ Бога и христіанской совѣсти.

Нѣтъ,—сердце не обмануло людей: жертва была нужна имъ, не выдумали они ея,—*и потому нужна она была*

или, что нужна была Богу; люди вѣрно поняли сердцемъ своимъ, что согрѣшили они передъ Богомъ, и что лишь жертвою Ему могутъ пріобрѣсти Его прощеніе и остаться жить. Въ одномъ ошиблись они: они считали эту жертву необходимой только потому, что Богъ правосуденъ, святъ и потому не можетъ терпѣть грѣха, отрицаетъ его; но жертва эта была необходима потому, что Богъ—любовь: *любви Божіей требовалась жертва эта,* и когда относятъ ее къ правосудію Божію исключительно, то говорятъ *не все,* что нужно сказать, и мѣшаютъ христіанину въ благоговѣйномъ біеніи чуткаго сердца яснѣе разслышать отгадку великой тайны Голгоѳы. Любви будетъ понятнѣе Голгоѳа, ибо Голгоѳа—откровеніе Божіей любви, тайна ея—тайна любви

Итакъ, потребность людей въ искупленіи, въ удовлетвореніи правды Божіей—не иллюзія, а имѣетъ реальныя, объективныя основанія: чтобы спастись, получить прощеніе Божіе, люди должны были принести удовлетвореніе Богу, ибо этого удовлетворенія требовала любовь Божія,—вотъ то положеніе, которое теперь предстоитъ оправдать. А оправдать его не трудно, если мы изслѣдуемъ природу, смыслъ указанной потребности; смыслъ же и значеніе этой потребности, этого стремленія къ примиренію съ Богомъ черезъ удовлетвореніе можетъ намъ открыться не иначе лишь, какъ изслѣдованіемъ природы и сущности того начала, на которомъ они основываются. Это начало—начало правды, идея справедливости или, точнѣе, правосудности[1]).

[1]) Справедливость и правосудность не одно и то же; онѣ относятся другъ къ другу какъ общее (справедливость) и частное (правосудность), такъ что правосудность есть справедливость по отношенію къ оцѣнкѣ свободныхъ дѣйствій и вообще всей личности человѣка, какъ показываетъ самое слово (правый судъ). Просимъ читателей имѣть въ виду, что у насъ слово справедливость употребляется, по самой задачѣ дѣла, не въ первомъ общемъ и широкомъ смыслѣ, а въ послѣднемъ частномъ значеніи правосудности. Отсутствіе такого строгаго различенія этихъ понятій при чтеніи повело бы къ большимъ недоразумѣніямъ.

Итакъ, что такое правда? какое ея отношеніе къ любви? представляютъ-ли изъ себя что-либо отличное по существу чувство любви и чувство справедливости, или это два явленія одной сущности? Слѣдуетъ-ли такъ рѣзко раздѣлять ихъ, какъ они раздѣляются въ господствующемъ воззрѣніи (юридическомъ) на искупленіе, гдѣ послѣднее разсматривается *исключительно* съ точки зрѣнія правосудности или правды внѣ ея связи съ благостью и любовью Божества? Содержаніе идеи справедливости коротко выражается въ стереотипномъ изреченіи: suum cuique (каждому свое), т. е. зло за зло, добро—за добро, награда за добро, наказаніе—за зло. Другими словами, идея справедливости, разсматриваемая въ отношеніи къ свободнымъ нравственнымъ дѣйствіямъ человѣка, есть не что иное, какъ врожденное человѣку сознаніе о томъ, что зло не имѣетъ права на существованіе и что должно существовать только добро, что жизнь и счастіе принадлежатъ только добру, а злу—ничтожество. Это и выражается въ наказаніяхъ и наградахъ: всякое наказаніе стремится къ ограниченію и уменьшенію жизни и счастія, равно какъ награда—къ увеличенію ихъ, всякое наказаніе стремится быть казнью, наложеніемъ смерти, и самое типичное, и самое *настоящее* наказаніе поэтому есть смерть. Какъ всякая идея, сознаніе о чемъ-либо, при извѣстной степени интенсивности, сопровождается тѣмъ или инымъ чувствомъ, такъ и идея справедливости на извѣстной высотѣ своего развитія можетъ сопровождаться соотвѣтственными специфическими чувствами. Когда сознаніе этого рода направлено субъектомъ не на себя, а на другихъ людей, тогда оно, при извѣстной энергіи своей, сопровождается чувствомъ справедливаго *негодованія* и *одобренія*, направленное же внутрь себя сопровождается чувствомъ внутренняго нравственнаго довольства, одобренія, или же чувствомъ *виновности*, которое можетъ усложняться другими сопутствующими чувствами: *раскаянія*, страха, отчаянія и т. п.

И въ этихъ специфическихъ проявленіяхъ чувства справедливости, т. е. въ негодованіи, виновности, раскаяніи и др. остается основная сущность его,—сознаніе, что зло не существуетъ и не должно существовать, а существованіе принадлежитъ добру. Это сознаніе мы прямо заявляемъ въ чувствѣ *негодованія* на какое-нибудь преступленіе: не только фактъ самаго преступленія въ нашемъ сознаніи является непонятно зачѣмъ существующимъ, ненужнымъ, обиднымъ, но мы хотѣли бы уничтожить и самого преступника Негодованіе по поводу какого-нибудь выдающагося преступленія всегда соединяется съ извѣстною долею страха, удивленія, даже ужаса (отсюда обычное: «ужасное преступленіе. страшное злодѣяніе» и т. п.). Чувство виновности въ существѣ то же и слагается изъ тѣхъ же элементовъ: это негодованіе, перенесенное на себя, самоосужденіе, чувство, возникающее въ насъ при обсужденіи не чужихъ нравственныхъ проступковъ, преступленій, а своихъ. Въ качествѣ новаго составного элемента здѣсь является только чувство *стыда*, отъ котораго преступникъ не знаетъ куда скрыться. Даже, если бы другіе не знали о его преступленіи, онъ подозрѣваетъ, что имъ оно извѣстно. и всегда ужасъ охватываетъ его при одной этой мысли, и также при мысли лишь о возможности этого открытія. Въ общемъ психическій процессъ, переживаемый сознавшимъ свое преступленіе преступникомъ, представляетъ повтореніе вышеуказаннаго психическаго состоянія негодованія по поводу чужихъ преступленій; то же болѣе или менѣе сильное негодованіе на себя, чувство отвращенія къ себѣ, страхъ по поводу совершеннаго преступленія, какъ и тамъ; какъ и тамъ,—то же самое стремленіе уничтожить себя, куда-нибудь провалиться, стушеваться, причинить себѣ какое-нибудь зло, вредъ, наказать себя, словомъ—сдѣлать нѣчто такое, что могло бы загладить преступленіе. Это и называется потребностью удовлетворенія. Въ ней инстинктивно выражаетъ человѣкъ

присущее ему сознаніе о томъ, что злу не принадлежитъ существованіе, что удѣлъ злого—ничтожество. Когда мы для преступника требуемъ наказанія, то въ этомъ самомъ наказаніи хочетъ найти себѣ, и дѣйствительно находитъ, удовлетвореніе наше чувство справедливости (сознаніе, что зла не должно быть), и иногда его можетъ заставить умолкнуть лишь смертная казнь надъ преступникомъ; тогда справедливость говоритъ въ насъ: «смерть преступнику!» или: «повѣсить его—мало!». Такъ же говоритъ чувство справедливости къ намъ самимъ, по поводу нашихъ собственныхъ преступленій: оно требуетъ онъ насъ удовлетворенія, т. е. требуетъ того, чтобы мы сами себя наказали. Вотъ почему живое чувство виновности всегда сопровождается инстинктивнымъ стремленіемъ преступника къ очистительнымъ, искупительнымъ подвигамъ, безотчетною *жаждою страданія*, *потребностью* во что бы то ни стало и какъ бы тамъ ни было—*страдать*,—той самой потребностью, о которой говоритъ Достоевскій въ «Преступленіи и наказаніи» и которая будто-бы особенно свойственна русскимъ простонароднымъ преступникамъ, часто добровольно выдающимъ себя власти. Это стремленіе къ страданію, какъ и вообще чувство виновности, еще не всегда бываетъ выраженіемъ *раскаянія;* это можетъ быть только началомъ раскаянія, а въ иныхъ случаяхъ чувство виновности заканчивается чувствомъ *отчаянія*, которое находитъ себѣ различный исходъ, смотря по обстоятельствамъ (по характеру преступника). Чувствомъ виновности сознанію преступника лишь констатируется фактъ, что онъ согрѣшилъ, заслужилъ наказаніе, не имѣетъ права жить, *не долженъ жить*. Это сознаніе находитъ себѣ выраженіе въ стремленіи къ страданію. Для *раскаянія* всего этого мало, нужно нѣчто еще. Что же? Въ описанномъ нами процессѣ самоосужденія это сознаніе своей вины, сознаніе того, что достоинъ быть наказанъ, является въ преступникѣ не

результатомъ свободнаго, личнаго и разумнаго размышленія, не тѣмъ, что бы шло отъ самого преступника, но чѣмъ-то не нашимъ, не добровольнымъ, вынужденнымъ, откуда-то со внѣ идущимъ, чѣмъ-то такимъ, что помимо нашей воли, не спрашиваясь нашего согласія, заставляетъ насъ признавать себя дурными, виновными, что толкаетъ насъ невольно на страданія, на самоуничиженіе и т. п. Словомъ, это реакція нашей нравственной природы на преступленія; это голосъ Божій—совѣсть. Чего требуетъ отъ насъ этотъ голосъ? А того, чтобы мы согласились съ нимъ, признали его со своей стороны основательнымъ, разумно, на основаніи собственнаго размышленія, собственнымъ рѣшеніемъ приняли его и уже сами сказали бы себѣ: «да, я дѣйствительно виноватъ, я гадокъ, я недостоинъ ничего хорошаго!». Читатели, можетъ быть, по собственному опыту знаютъ, какъ трудно сказать это, какъ много требуется для этого отъ преступника. Сказать это—значитъ начать раскаяніе. Раскаяніе—это добровольное и разумное сознаніе въ преступникѣ о томъ, что онъ виновенъ и заслуживаетъ наказанія; преступникъ самъ присуждаетъ себя къ наказанію, и стремленіе къ удовлетворенію есть его личное стремленіе, разумно сознанное; его искупительное страданіе есть его разумное и свободное рѣшеніе. Но это еще не все. Раскаяніе не есть только зло, присудившее себя къ истребленію и рѣшившее не жить,—оно—обращеніе, зло, отрекшееся себя въ пользу добра—для того, чтобы жить, ибо человѣкъ, невзлюбившій зла, тѣмъ уже самымъ заявляетъ, что онъ не можетъ не хотѣть жить, но хочетъ жить, т. е. хочетъ добра. Искреннее: «я виноватъ» всегда соединяется съ искреннимъ рѣшеніемъ впредь жить хорошо и это рѣшеніе составляетъ заключительный и самый важный моментъ въ процессѣ раскаянія; плодъ его—дѣйствительно добрая жизнь, и гдѣ есть дѣйствительное раскаяніе, тамъ является естественнымъ плодомъ его добрая жизнь. Такимъ обра-

зомъ, въ раскаяніи врожденное человѣку чувство справедливости или сознаніе, что зло не должно существовать, вполнѣ достигаетъ своей цѣли: достигая своего maximum'а въ раскаяніи оно доводитъ до maximum'а противоположное сознаніе, что должно существовать добро, до такого maximum'а, на которомъ по законамъ психологической необходимости сознаніе само уже превращается въ дѣло, достигая такой напряженности, что вызываетъ рѣшеніе осуществить его. А напряженность или maximum чувства справедливости въ раскаяніи объясняются тѣмъ, что здѣсь оно подкрѣпляется и усиливается сознаніемъ личнымъ, личнымъ участіемъ самого человѣка; вслѣдствіе этого оно получаетъ удвоенную интенсивность.

Таково чувство справедливости во всѣхъ своихъ проявленіяхъ.

Чувство справедливости въ этомъ отношеніи, т. е. своею сущностью, совершенно совпадаетъ съ чувствомъ любви, съ ея сущностью.

Чувство справедливости говоритъ, что существованіе принадлежитъ добру. А мы знаемъ, что добро есть только другое названіе любви [1]),—и любовь, добро и жизнь суть синонимы, названія одного и того же. И такъ, можно сказать, что въ чувствѣ справедливости заявляется человѣку законность существованія одной только любви, заявляется, что въ любви—жизнь и счастіе человѣка, внѣ ея—нѣтъ жизни. Отсюда, очевидно, нельзя разсматривать уже какъ нѣчто самостоятельное и отдѣльное отъ любви чувство справедливости или сознаніе, что существуетъ и должно существовать одно добро: это лишь форма любви, добра, та же любовь, только иначе себя проявляющая. Въ этомъ еще болѣе убѣдитъ насъ дальнѣйшій анализъ проявленій идеи справедливости.

---

[1]) Въ концѣ концевъ—любви къ Безконечному, къ Божеству, источнику истиннаго блага или добра.

Чувство справедливости, выясняя человѣку цѣнность добра или любви и ничтожество зла, тѣмъ самымъ уже оберегаетъ любовь, защищаетъ ее; оно—та же любовь, только себя оберегающая, защищающаяся, *любовь въ оборонительномъ положеніи.* Такъ любовь проявляетъ себя, когда видитъ себя въ опасности. Это намъ сейчасъ уяснится, если мы изслѣдуемъ природу и происхожденіе внѣшняго *закона,* который есть матеріальное и внѣшнее выраженіе идеи справедливости.

Чувство справедливости въ каждомъ человѣкѣ требуетъ, чтобы зла не было, т. е. чтобы зло наказывалось, а добро награждалось. Законъ внѣшній какъ разъ удовлетворяетъ этой потребности и оберегаетъ добро: онъ указываетъ людямъ, въ чемъ добро и въ чемъ зло, и всякое нарушеніе добра наказываетъ, а исполненіе награждаетъ (содержаніе законовъ можетъ быть очень разнообразно, вслѣдствіе разнообразія въ пониманіи того, что такое добро и что зло). Можно сказать не колеблясь, какъ бы ни были разнообразны по своему содержанію законы у людей, въ основаніи ихъ будетъ всегда лежать одна цѣль: охраненіе добра, любви. Что охраненіе любви—цѣль закона, это не требуетъ доказательствъ. Вотъ, напр. законъ: «око за око, зубъ за зубъ». Повидимому, жестокій законъ, но такое заключеніе было бы ошибочно: жестокостью-то этою онъ хочетъ добиться хотя отрицательнаго результата,—хоть того, чтобы люди не причиняли вреда другъ-другу. Разница между законами лишь въ степени той защиты, которую они доставляютъ любви, но не въ существѣ.

Когда же у людей является законъ, когда у любви является потребность спасать, ограждать себя закономъ? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ вполнѣ опредѣляется природа начала справедливости.

Разумѣется, такая потребность можетъ возникнуть только съ появленіемъ опасности для добра, т. е. съ первымъ

появленіемъ грѣха, съ ослабленіемъ добра въ людяхъ[1]). Если бы всѣ люди были хороши, тогда не могло бы и мысли быть о какой нибудь внѣшней оградительной мѣрѣ, о законѣ. «Законъ данъ по причинѣ преступленій», говоритъ Ап. Павелъ (Гал. 3, 19), и въ другомъ еще мѣстѣ: «Законъ положенъ не для праведника, но для беззаконныхъ и непокорливыхъ, нечестивыхъ и грѣшниковъ, развратныхъ... и для всего, что противно здравому ученію» (1. Тмѳ. I, 9—10, ср. Гал. V, 18—23). Да грѣшному человѣку не можетъ и въ голову придти мысль о другомъ какомъ нибудь средствѣ для защиты добра, кромѣ закона. Человѣку, утратившему въ себѣ добро, переставшему имѣть его какъ живую внутреннюю силу, добро естественно представляется чѣмъ-то не въ его природѣ лежащимъ, а внѣшнимъ опредѣленіемъ его природы,—*повелѣніемъ*. Только любящій, т. е. имѣющій внутри себя добро, обходится безъ повелѣній, и всякое повелѣніе ему даже непонятно. Этимъ путемъ, т. е. охлажденіемъ къ добру, многое можно было бы объяснить въ области человѣческой нравственности: мы увидѣли бы, какъ подъ вліяніемъ этого охлажденія всякое свободнсе, естественное проявленіе нравственнаго чувства у людей теряетъ всегда характеръ естественности и непринужденности, получая значеніе внѣшняго закона или правила, какъ въ человѣкѣ съ охладѣвшимъ къ добру сердцемъ стремленіе удержать это добро становится стремленіемъ сдѣлать себя рабомъ закона, какъ при такихъ условіяхъ создается рабское служеніе мертвой обрядности, гдѣ форма (выраженіе любви, добра) становится на мѣсто содержанія,

---

[1]) Но такъ какъ возможность грѣха (отрицаніе любви къ Богу и ближнимъ) mplic ite заключалась уже въ свободѣ человѣка, то и до грѣха ограниченіе ему и защита добру была дана человѣку во внутреннемъ прирожденномъ ему законѣ совѣсти. Лишь когда этотъ законъ потерялъ свою силу, сталъ необходимъ внѣшній законъ для охраны добра. О безсилии этого внѣшняго охраненія добра, при ослабленіи его, какъ внутренней живой силы, вообще весьма подробно говорится въ Новомъ Завѣтѣ.

идеи (любви, добра) и т. п. Словомъ, мы увидѣли бы конкретное подтвержденіе тому, что внѣшнее средство охраны добра (законъ) вызванъ нравственнымъ безсиліемъ человѣка, грѣхомъ. Въ законѣ внѣшнемъ нашла себѣ защиту любовь, почувствовавшая свое безсиліе. Легко можно представить себѣ незначительность той защиты, какую находила себѣ любовь въ законѣ, пока не пришло ей время опять вселиться въ сердце людей и сдѣлаться уже тамъ дѣйствительною силою. Законъ не могъ производить положительнаго добра, онъ сдерживалъ только обнаруженіе зла, давалъ людямъ приличную внѣшность, дѣлалъ ихъ болѣе благоразумными, осторожными, дѣйствуя на нихъ страхомъ. Въ этомъ состояло все его значеніе, и значеніе это могло быть только временнымъ,—на время «ожесточенія сердца», когда добро могло быть понятно человѣку только какъ внѣшнее его опредѣленіе, принужденіе, повелѣніе. Съ прогрессомъ нравственнымъ внѣшній законъ сталъ не столько полезнымъ, сколько опаснымъ для добра. Исторія говоритъ намъ, что дѣйствительно это охранительное средство добра постепенно съ теченіемъ времени теряло болѣе и болѣе свое значеніе, становилось не дѣйствительнымъ, дѣлаясь не орудіемъ защиты добра, а орудіемъ распространенія зла. И юридическій укладъ жизни языческихъ народовъ, особенно у римлянъ, у которыхъ справедливость была высшимъ словомъ соціальной мудрости, послѣднимъ словомъ до-христіанской культуры, и законъ ветхозавѣтный въ іудействѣ оказались безсильными поддерживать между людьми нравственный порядокъ и совершенно неспособными сдѣлать людей лучшими, поселить въ нихъ вѣру въ добро, насадить въ нихъ нравственную энергію: напротивъ, результатомъ ихъ было полное разочарованіе въ нравственной состоятельности человѣка, апатія. Нужно было сойти любви живою силою въ сердце людей, а законъ только давалъ чувствовать людямъ ихъ безсиліе.

Не излишне будетъ здѣсь показать безсиліе одного начала справедливости въ дѣлѣ охраненія добра, какъ оно проявляется и проявлялось исторически уже въ двухъ формахъ справедливости: *негодованіи* (осужденіе другихъ) и чувствѣ *виновности* (осужденіе себя).

Нѣтъ ничего опаснѣе для добра, когда человѣкъ находится подъ постояннымъ или продолжительнымъ дѣйствіемъ осужденія, идетъ-ли оно извнутри (отъ совѣсти), или совнѣ (отъ другихъ людей, отъ общественнаго мнѣнія). человѣкъ, попавшій въ такое положеніе и еще не совсѣмъ утратившій въ себѣ добро, рискуетъ навсегда сдѣлаться дурнымъ; онъ теряетъ нравственную увѣренность, чувство человѣческаго достоинства, впадаетъ въ отчаяніе, нравственный индифферентизмъ, или же *озлобляется*. Удобнѣе прослѣдить дѣйствіе осужденія на общественномъ мнѣніи. Въ хорошихъ и благоустроенныхъ обществахъ зло всегда встрѣчаетъ себѣ сильное осужденіе и въ законахъ, и въ формѣ такъ называемаго общественнаго мнѣнія, посредствомъ которыхъ совершается отдѣленіе дурныхъ отъ хорошихъ. Особенно рѣзкія формы путемъ общественнаго мнѣнія получало подобное разлученіе овецъ отъ козлищъ въ древнихъ христіанскихъ цивилизаціяхъ; это мы можемъ видѣть, напр., въ Палестинѣ ко времени Христа, гдѣ осужденіе общественное простиралось на цѣлые классы и сословія, получившіе кличку «грѣшниковъ и мытарей». Внимательные читатели Евангелій могутъ замѣтить, на сколько недѣйствителенъ, а часто и несправедливъ былъ общественный судъ въ послѣднемъ случаѣ, а для оцѣнки исправительнаго значенія общественнаго негодованія вообще они найдутъ достаточно данныхъ и теперь, напр. въ тюрьмахъ, въ колоніяхъ преступниковъ и т. п.; данными для нихъ могутъ служить также наблюденія надъ такими семьями, гдѣ слишкомъ строго наказываются малѣйшія дѣтскія шалости и проч., собственный опытъ и т. д. Дурная сторона

такого исправленія заключается въ томъ, что преступникъ мало помалу привыкаетъ самъ себя считать дурнымъ, въ немъ притупляется чувство достоинства, теряется самоуваженіе. «Законъ», прекрасно замѣчаетъ одинъ писатель, «осуждающій грѣхъ, привязываетъ самымъ роковымъ образомъ грѣхъ къ грѣшнику. Онъ растравляетъ больное мѣсто и превращаетъ болѣзнь въ хроническую... Такъ какъ мнѣнія человѣка большею частью совпадаютъ съ мнѣніемъ общества, въ которомъ онъ живетъ, то преступникъ въ большей части случаевъ, признавая наложенный на него позоръ заслуженнымъ, считалъ себя неспособнымъ къ добродѣтели, сотвореннымъ на преступленіе и окончательно рѣшался предоставить полную свободу своей природѣ. Путемъ такого процесса минутное упущеніе, человѣческая слабость, отъ которой и лучшіе люди неизъяты, подъ страшною рукою закона превращались въ продолжающееся теченіе. Грѣхъ привязывался къ грѣшнику и становился мельничнымъ жерновомъ, увлекающимъ его къ погибели. Великіе писатели правильно описали грѣхъ получающимъ свою силу отъ закона, какъ отъ тяжести, положенной на спину, или еще болѣе изобразительно, какъ отъ мертваго тѣла, привязаннаго къ живому» [1]). Вообще, что касается охранительнаго значенія закона, то оно не могло быть велико уже потому одному, что законъ—не сила, а слѣдствіе нравственнаго безсилія въ человѣкѣ. Какъ и всякое негодованіе человѣка, такъ и правосудное негодованіе его является выраженіемъ безсилія: поэтому законъ не могъ давать себя чувствовать преступнику какъ силу, онъ давалъ, напротивъ, понять преступленію, что добро передъ нимъ въ оборонительномъ, а зло въ наступательномъ положеніи и, слѣдовательно, сильнѣе добра. При томъ, какъ во всякомъ инстинктѣ самосохраненія, такъ и въ инстинктѣ нравственнаго самосохране-

[1]) „Ecce Homo!“ Обзоръ жизни и дѣла Христа Перев. съ англійск. Ѳ. Тернеръ. С.-Пб. 1877, ч. II, стр. 152... 154.

нія всегда почти даетъ себя чувствовать значительная доля эгоизма, боящагося за себя. Дѣло въ томъ, что большею частію наше негодованіе на человѣческія преступленія вызывается въ насъ опасеніемъ за самихъ себя, соединяется съ чувствомъ какого-то личнаго раздраженія, личной досады: намъ кажется и мы чувствуемъ такъ, что своею пошлостью и своими преступленіями люди отнимаютъ у насъ самихъ добро, намъ лично наносятъ ущербъ. Преступленію слишкомъ понятно, изъ—за чего хлопочетъ негодованіе; словомъ, слабость и несовершенство защиты слишкомъ хорошо даютъ знать себя ему. Выводъ отсюда простой: злу не можетъ быть опасна такая защита добра, принуждающая, но не убѣждающая дѣлать добро[1]).

А опасна преступленію любовь, прощеніе, милосердіе, ласка. Милосердіемъ прежде всего возвращается преступнику то, что онъ потерялъ вслѣдствіе суда закона: уваженіе къ себѣ и вѣру въ добро, затѣмъ—уваженіе къ добру. *Милосердіе*—это любовь, нестрашащаяся за себя, это—любовь, перешедшая изъ оборонительнаго въ наступательное положеніе въ отношеніи ко злу и потому ставшая дѣйствительною силою. Преступленіе видитъ въ любви такую силу, которая не боится дѣлать уступки ему, потому что почувствовала ничтожество его передъ нею,—и преступленіе кла-

[1]) Гнѣвъ въ классификаціи нѣкоторыхъ психологовъ (напр. у Бэна) отнесенъ къ чувствованіямъ безсилія, возникающимъ при встрѣчѣ препятствій. Это не мѣшаетъ ему на дѣлѣ въ нѣкоторыхъ условіяхъ быть и выраженіемъ силы, когда онъ является передъ нами негодованіемъ святой любви, ея выраженіемъ. Дѣйствительная любовь къ добру немыслима безъ ненависти къ злу, безъ способности нравственнаго негодованія Подлинный Христосъ евангелія гнѣвался (Мар III, 15; Іо. II 14—17, Мѳ XXIII, 1 - 39 и др) и горе „теплопрохладнымъ“ людямъ безъ скорби и гнѣва передъ окружающимъ ихъ зломъ: они лишены духа Христова, живого стремленія къ добру, евангельской любви! Но ко святому гнѣву не всѣ способны, и я указываю лишь одну черту въ негодованіи, частую у людей, для объясненія безсилія его передъ зломъ. Правда, „гнѣвайтесь, но не согрѣшайте“, говоритъ ап. Павелъ (Ефес. IV, 26), заповѣдуя и узаконяя этимъ справедливый гнѣвъ; но для насъ безопаснѣе направлять „раздражительную силу души“ (θυμος по терминологіи святоотеческой) противъ самихъ себя, чѣмъ противъ другихъ (Кол. III, 8; Іак. I, 20)...

детъ оружіе свое передъ любовью, зло побѣждается добромъ. Прощеніе легло въ основу христіанской нравственности и это доказательство того, что здѣсь нашла себѣ полное выраженіе человѣческая любовь, здѣсь она стала силою. Христіанинъ увѣренъ, что только такимъ образомъ можно упрочить господство добра. Вотъ что говоритъ Ап. Павелъ: «Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте мѣсто гнѣву Божію. Ибо написано: Мнѣ отмщеніе, Я воздамъ, говоритъ Господь (Втор. 32,35) И такъ, если врагъ твой голоденъ, накорми его; если жаждетъ, напой его, ибо, дѣлая сіе, ты соберешь ему на голову горящіе уголья (Притч. 25, 21, 22). Не будь побѣжденъ зломъ, но побѣждай зло добромъ» (Рмл. XII, 19—21). Классическіе образцы побѣды добра надъ зломъ чрезъ милосердіе даны въ Евангеліи,— въ милосердіи Іисуса Христа [1]). Вообще, добро въ лицѣ Христа сошло на землю какъ милосердіе и этимъ побѣдило зло: пріобрѣло себѣ симпатіи людей, ихъ вѣру, ихъ уваженіе къ себѣ, возбудило въ нихъ нравственную энергію, ибо оно явилось дѣйствительной силой, а не безсиліемъ (закономъ), правосудіемъ. А черезъ Христа и всякій человѣкъ побѣждаетъ теперь зло милосердіемъ; всякій человѣкъ, имѣющій въ себѣ самомъ добро, побѣждаетъ зло милосердіемъ. Въ такомъ человѣкѣ нравственное начало не можетъ жить только какъ справедливость, не можетъ проявлять

[1]) Милосердіе І. Христа есть, конечно, для насъ идеалъ, а потому и христіанинъ, о которомъ у насъ рѣчь, есть идеалъ. Мы пользуемся здѣсь случаемъ вообще поставить читателю на видъ, что наше сочиненіе, какъ догматическое, а не историческое, разсматриваетъ Христіанство не въ его историческомъ проявленіи, а въ его идеальной сущности, и говоритъ о томъ, что служитъ выраженіемъ его специфическаго характера А въ этомъ отношеніи юридическій принципъ не можетъ быть признанъ спеціально-христіанскимъ принципомъ и внѣшній законъ—принципомъ христіанской жизни: Христіанство имѣетъ своею задачею превратить внѣшній принципъ знанія религіознаго (вѣру—довѣріе) юридической стадіи во внутренній принципъ живого знанія, во внутреннюю увѣренность, и внѣшній принципъ нравственной жизни (законъ внѣшній) во внутренній, какъ внутреннюю живую силу добра. Оно ведетъ къ такъ называемой христіанской свободѣ, составляющей для насъ идеалъ духовнаго совершенства, вполнѣ недостижимый здѣсь, на землѣ.

себя только какъ негодованіе и т. п. формы справедливости: это было бы естественно лишь по отношеніи къ тому, въ комъ мало добра, въ комъ добро требуетъ себѣ поддержки и защиты, потому что оно находится въ постоянной опасности исчезнуть [1]).

Съ этимъ мы подошли къ такому выводу, который поправляетъ общій голосъ человѣчества о средствахъ спасенія. Имъ утверждается, что удовлетвореніе нужно Богу потому, что этого потребовало правосудное негодованіе Его на грѣхъ, Его правосудіе,—потому, что Богъ есть страшный каратель грѣха, «огонь поядающій». Имъ нарочито и особенно выдвигается въ Богѣ правосудность и одна только правосудность въ отношеніи Его къ человѣческому грѣху, при чёмъ этой правосудности дается отдѣльное и независимое существованіе отъ благости—будто Богъ въ Своемъ правосудіи уже не то Существо, какъ въ любви, а другое, непохожее на Него Это противорѣчитъ природѣ благости и любви, органически связанныхъ особенно въ Богѣ. Если человѣкъ, гнѣваясь, часто перестаетъ любить, то этого мы не осмѣлимся утверждать о Богѣ, справедливомъ въ благости и благомъ въ справедливости. Кромѣ того, если для хорошихъ людей невозможно негодованіе въ чистомъ видѣ и если въ нихъ добро борется со зломъ чрезъ милосердіе, то тѣмъ болѣе въ Богѣ, Который есть неизреченная полнота любви, отношеніе ко злу можетъ проявляться болѣе естественно въ формѣ милосердія. Милосердіе, конечно, не исключаетъ негодованія на зло и отвращенія къ нему, не чуждается исправлять зло наказаніями и т. п., но негодованіе милосердія, наказанія милосердія—это негодованіе отца

[1]) Конечно, могуществу любви, даже самой сильной и высокой, поставлены предѣлы. Эти предѣлы поставлены совершеннымъ исчезаніемъ искры Божіей изъ души иныхъ злодѣевъ, совершеннымъ ожесточеніемъ и окаменѣніемъ сердецъ. Нельзя забывать простодушному оптимизму уроковъ Голгоѳы, гдѣ распята была сама Любовь, осиленная зломъ и восторжествовавшая надъ нимъ при помощи воскресенія: только Распятый не былъ-бы побѣдителемъ міра. Міръ покорился Воскресшему...

на дурныхъ дѣтей, это—отеческая попечительность, это—любовь. Даже въ формѣ чистаго правосуднаго воздаянія любовь *въ Богѣ* (но не всегда въ людяхъ) пребываетъ неизмѣнною по существу: и въ окончательномъ воздаяніи за грѣхи видна любовь Божія, хотящая людямъ единственно блага, для охраненія котораго необходимо ставить границы злу, сдерживать и уничтожать его. Мы можемъ даже сказать, что Богъ, равнодушный къ существованію зла, Богъ неправосудный, не былъ бы Богомъ благимъ.

Ясно, что съ точки зрѣнія такого понятія о нравственной природѣ Божества совсѣмъ неправильно было бы утверждать, что удовлетвореніе требовалось правосудію Божію. Если правосудіе въ Богѣ неотдѣлимо отъ благости, болѣе того, если оно есть форма самой благости, то спрашивается, на какомъ основаніи мы стали бы относить удовлетвореніе именно къ правосудію и въ Крестной Смерти І. Христа за насъ видѣть исключительно актъ Божественнаго правосудія по отношеніи ко грѣхамъ человѣчества, добровольно принятымъ на Себя за насъ І. Христомъ, Сыномъ Божіимъ?

Но если такъ, если не Правосудіе Божіе требуетъ удовлетворенія, то что же? Если не правосудію требовалось удовлетвореніе, то какое можно тогда дать значеніе общечеловѣческой потребности въ искупленіи, какой смыслъ ея, не становится-ли она излишнею?

Если бы потребность въ искупленіи не была удовлетворена, люди никакъ не могли бы спастись. Удовлетвореніе необходимо какъ для а) *субъективной* стороны спасенія (возвращеніе людямъ любви къ Богу), такъ и для б) *объективной* (возвращеніе любви Бога къ людямъ, прощеніе).

а) Люди могли спасти любовь свою къ Богу, добро въ себѣ не иначе, какъ только удовлетвореніемъ всѣхъ требованій чувства справедливости. Никакъ нельзя было бы перешагнуть имъ черезъ юридическую стадію нравственнаго развитія къ окончательной—любви: нужно было раздѣлаться

съ тѣмъ, что людямъ оставила въ наслѣдство юридическая стадія. А юридическая стадія выяснила людямъ всю силу грѣха ихъ, все ихъ нравственное безсиліе, она окончательно довела ихъ до сознанія виновности передъ закономъ, передъ Богомъ. Результатомъ всего этого могло бы быть полное нравственное разочарованіе, безвѣріе, отчаяніе. Для устраненія этого нужно было сдѣлать слѣдующее. Нужно было показать людямъ, что зло вовсе не есть дѣйствительная сила. А какъ было показать это человѣку этой юридической стадіи развитія, когда онъ отовсюду окруженъ зломъ: зло въ немъ, зло въ другихъ, зло—всюду? А такъ, какъ говорило въ немъ *его* нравственное чувство, т. е. справедливость: нужно было покарать зло, *наказать* его, смыть этимъ наказаніемъ позоръ неправды человѣческой, отъ которой стонала вся земля; нужно было истребить зло, сдѣлать такъ, чтобы оно не ликовало. Тогда люди еще могли бы спасти свою вѣру въ добро, въ лучшее, а безъ этого условія (т. е. если бы порокъ продолжалъ свое наглое господство въ мірѣ) люди не могли бы любить добро и уважать его, потому что они не вѣрили бы въ его возможность. Ужасную сторону того, что человѣкъ подпалъ осужденію закона, мы уже видѣли; немедленно по этому требовалось снять съ человѣка осужденіе закона. Еще болѣе гибельный для добра характеръ могло имѣть осужденіе совѣсти, чувство виновности передъ Богомъ, сознаніе, что грѣшникъ недостоинъ любви Божіей,—напротивъ заслужилъ лишь гнѣвъ Бога. О послѣдствіяхъ чувства рабскаго страха передъ Богомъ мы имѣли уже случай отчасти говорить; во всякомъ случаѣ несомнѣнно, исправленіе грѣшника не могло и начаться прежде, чѣмъ его совѣсть не была бы примирена съ Богомъ, прежде, чѣмъ не былъ бы изгнанъ рабскій страхъ изъ сердца грѣшника.

Отсюда видно, какъ необходимо удовлетвореніе потребности искупленія для *субъективной* стороны спасенія:

этимъ открывался путь любви, это должно было стать *отрицательнымъ*, первымъ моментомъ въ процессѣ нравственнаго возрожденія падшаго человѣка.

Какимъ же образомъ удовлетвореніе необходимо для *объективной* стороны спасенія?

б) Объ условіяхъ возвращенія любви Божіей къ людямъ мы уже говорили: нужно было для этого, чтобы сами люди со своей стороны изъявили готовность любить Бога. Теперь представимъ себѣ, что все человѣчество, какъ одинъ человѣкъ, единымъ согласнымъ актомъ воли своей, рѣшило наказать себя за грѣхъ, дать со своей стороны удовлетвореніе справедливости, принести ей себя въ жертву. Какъ бы можно было назвать это рѣшеніе, и что бы такое оно собою означало? Это было бы, для насъ теперь нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, началомъ возвращенія человѣка къ Богу, изъявленіемъ полной готовности любить Бога, это былъ бы судъ самого человѣчества надъ своимъ грѣхомъ, воскресеніемъ его къ любви, первымъ торжествомъ добра надъ зломъ, любви надъ эгоизмомъ. Могъ-ли Богъ не раскрыть объятія любви Своей, такъ долго ждавшей, навстрѣчу такой готовности всего человѣчества опять возвратиться къ Нему и опять любить Его? Конечно, нѣтъ. Едва воскресла въ людяхъ такъ долго мертвая любовь, едва появились зародыши ея, какъ уже засіяла во всемъ безконечно-ослѣпительномъ блескѣ своемъ никогда не угасавшая и только людьми незамѣчавшаяся любовь Божія.

Вотъ въ какомъ смыслѣ удовлетвореніе необходимо для *объективной* стороны спасенія, и вотъ почему мы вправѣ были, вопреки обычной терминологіи, выразиться, что удовлетвореніе, въ концѣ концовъ, требовалось не правосудію, а любви Бога (и правосудію—поскольку любви). Мы вправѣ такъ выражаться, видя въ любви Бога любовь справедливую, нераздѣльную со справедливостью. Понятно теперь, почему требовалось для возстановленія союза съ Богомъ

удовлетвореніе требованій правды: это нужно были для *справедливой любви* въ Богѣ; Богъ не обратилъ бы опять на людей Своей благости безъ этого, не нарушая свойственной ей справедливости. А добровольная жертва людей и была именно актомъ этой справедливой любви и вполнѣ приличнымъ и достаточнымъ ей удовлетвореніемъ.

Богъ нашелъ такое средство, которымъ вполнѣ и совершеннымъ образомъ была удовлетворена общечеловѣческая потребность искупленія и такимъ образомъ Богъ примиренъ съ людьми, а люди съ Богомъ, людямъ возвращена и сдѣлана возможною любовь къ Богу, а Богу—любовь къ людямъ. Это былъ Крестъ. Крестъ сдѣлался не только началомъ спасенія, но самымъ центромъ его, средоточіемъ всего спасительнаго дѣла Христова, послуживъ средствомъ къ достиженію цѣли всего дѣла Христова,—возстановленія союза между Богомъ и людьми: примиренія Бога съ людьми (объективная сторона его) и людей съ Богомъ (субъективная) [1]). Но теперь мы лишь въ самыхъ общихъ чертахъ намѣчаемъ все необъятное значеніе Креста въ дѣлѣ спасенія; его центральное значеніе въ дѣлѣ Христа можетъ уясниться только потомъ, когда будетъ въ подробности показано, какимъ образомъ Крестомъ произведенъ былъ радикальный переворотъ въ сознаніи и нравственномъ настроеніи людей (субъективная сторона), а также подробно разсмотрѣно, какъ Крестъ послужилъ средствомъ къ осуществленію и объективной стороны искупленія. И такъ, Крестъ—это сокращеніе всего дѣла Христова: цѣль этого дѣла здѣсь достигается вполнѣ и окончательно: на немъ происходитъ объединеніе людей и Бога,—возвращается и пріобрѣтается, воскресаетъ любовь людей къ Богу (субъек-

---

[1]) Считаемъ долгомъ пояснить, что субъективная сторона искупленія окончательно достигается все-таки въ такъ называемомъ *освященіи,* которое есть по преимуществу дѣло третьей Vпостаси Св. Троицы—Святаго Духа и въ догматикѣ разсматривается вслѣдъ за искупленіемъ.

тивная сторона дѣла Христова), и любовь Бога къ людямъ, будучи всегда справедливою, находитъ чрезъ Крестъ и въ Крестѣ причину и возможность полнаго своего выраженія.

Читатели видятъ, что искупленіе или примиреніе между Богомъ и людьми—не юридическій актъ, а *актъ свободнаго соединенія во взаимной любви Бога къ людямъ и людей къ Богу*. Не потому произошло на Крестѣ объединеніе Бога съ людьми, что Богъ увидѣлъ въ крестномъ страданіи Спасителя математически-точное соотвѣтствіе между искупительными страданіями Его и грѣхами людей или даже—излишекъ удовлетворенія, а въ томъ, что это страданіе Спасителя было выраженіемъ любви человѣчества къ Богу и Бога, упредившаго насъ Своимъ призваніемъ, къ людямъ и что любовь Бога и людей здѣсь на Крестѣ нашла себѣ взаимную поддержку другъ въ другѣ; на Голгоѳѣ Богъ и люди сошлись въ любви другъ къ другу, мѣстомъ любви была Голгоѳа, а любовь никакою математикою не измѣряется.

Легко видѣть, почему для спасенія людей нужно было воплотиться Богу. Западные богословы говорятъ, что безъ воплощенія не было бы Креста. И мы скажемъ такъ, но мы будемъ соединять различный смыслъ со своими словами. Аргументація тѣхъ въ пользу воплощенія извѣстна: только Богъ могъ принести достаточное удовлетвореніе за грѣхи людей, ибо грѣхи суть оскорбленіе безконечнаго Бога, а потому заслуживаютъ сами безконечныхъ наказаній и т. д.,—все это уже извѣстно. Мы будемъ думать, что ни объективная сторона спасенія (любовь Бога къ людямъ), ни субъективная (любовь людей къ Богу) не могли быть выполнены безъ воплощенія; а такъ какъ онѣ окончательно выполняются Крестомъ, то будемъ думать, что безъ воплощенія не могло бы быть Креста. Не могла быть выполнена объективная сторона: во-первыхъ—потому, что люди первые и сами не могли пойти къ Богу, сознать свой грѣхъ,

принести удовлетвореніе говорившей въ нихъ потребности искупленія; что они не могли сами успокоить совѣсть свою— это историческій фактъ (послѣ о причинахъ его скажемъ подробнѣе). Во-вторыхъ, даже если бы и нашли люди возможность такого удовлетворенія, то еще *полная* любовь Бога къ людямъ не была бы возможна: Богъ любитъ, какъ Святой, только совершенно святое, а въ людяхъ de facto еще оставался бы грѣхъ грѣхъ; но когда Самъ Сынъ Божій сталъ Носителемъ и Представителемъ человѣчества, то Богъ могъ любить всею полнотою Своей любви людей, ибо Онъ сталъ любить въ нихъ Сына и любитъ ихъ въ Сынѣ и чрезъ Сына.—*Субъективная* сторона не могла уже быть выполнена, потому что не была бы выполнена объективная; ниже на подробностяхъ мы лучше увидимъ, что безъ воплощенія не могло бы быть произведено внутренняго духовнаго переворота въ людяхъ — по многимъ причинамъ. Только тогда можно вполнѣ оцѣнить воплощеніе, насколько это возможно для человѣка, и понять его значеніе для субъективной стороны дѣла Христова или какъ для дѣла Христова вообще, поскольку имъ осуществляется и объективная сторона искупленія.

Мы раскрыли принципы нашего воззрѣнія на спасеніе; раскрыта сущность дѣла Христова, т. е. указаны его содержаніе, цѣль, показано, что нужно для спасенія; намѣченъ въ общихъ чертахъ планъ спасенія и показаны средства спасенія: мы знаемъ уже, что нужно было для спасенія людей воплотиться Богу и пострадать на Крестѣ. Теперь остается показать только, *какъ* выполненъ былъ планъ этотъ, какъ исполнено дѣло спасенія людей.

ПРИЛОЖЕНІЕ КЪ ГЛАВѢ II.

(2).

Нераздѣльность въ Богѣ любви и правды есть ученіе общее всѣмъ отцамъ Церкви. Въ частности, они учатъ также о томъ, что въ Богѣ благость всегда сопутствуетъ правосудію, напр. *Василій Великій* (Тв—ій ч. I по изд. М. 1891, стр 222—223, 328—329), *Климентъ Александрійскій* (Strom. Lib. IV, о. 24; VI, 14), *Св. Іоаннъ Златоустъ* (Expos. in psalm. VI, п. 1, 134, п. 4; IV, п. 7; VI, п. 1; CXV. п. 1), *Григорій Богословъ* (Тв—ій т. II, Москва 1843, стр. 33; т. IV, М. 1844, стр. 299; II, 123; I, 202; II, 52), *Іоаннъ Дамаскинъ* («Точное изложеніе Прав. вѣры» изд 4-е, М. 1855, стр. 135 и д.) и др. Въ образецъ сего сдѣлаемъ выдержку изъ *Св. І. Златоуста:* ...«Богъ остается благимъ и наказывая грѣшниковъ. Я рѣшительно доказываю, что, если бы Богъ не требовалъ отчета за грѣхи, то Онъ не былъ бы благъ, и потому Онъ требуетъ отчета, что—благъ». Въ поясненіе и доказательство необходимости для добродѣтели и жизни человѣческой вообще начала справедливости далѣе идутъ примѣры изъ опыта житейскаго, заключаемые: «Такимъ образомъ требованіе отчета есть дѣло великаго попеченія о насъ Божія» (3 Бес. на посл. къ Филим.). Всѣ наказанія Божія суть дѣло любви Божіей, таковы—потопъ всемірный, изгнаніе изъ рая, даже смерть (26 Бес. на кн. Быт.); мало того; самая геенна уготована не гнѣвомъ, а благостію Божіею: ...«потому Онъ и уготовалъ геенну, что Онъ благъ» (3 Бес. на посл. къ Филим.). Св. отцы и учители Церкви учатъ также о господственномъ значеніи въ нравственномъ существѣ Божіемъ благости или о томъ, что Богъ есть любовь по преимуществу, напр. *Св. Григорій Богословъ:* «Если бы кто спросилъ, что мы чествуемъ и чему покланяемся? Отвѣтъ готовъ: мы

чтимъ любовь. Ибо, по изреченію Св. Духа, *Богъ* нашъ *любы есть* (1 Іо. 4, 8) и наименованіе сіе благоугоднѣе Богу всякаго другаго имени» (Тв—ій т. II, стр. 231, сл. 23-е); *Св. Василій Великій:* ...«Если бы судъ Божій дѣйствовалъ самъ по себѣ и со всею строгостію воздавалъ намъ, чего стоятъ дѣла, то какая была бы надежда?... Нынѣ же *любитъ милостыню и судъ*. Какъ бы сопрестольною и даже предсѣдательствующею на царскомъ престолѣ содѣлавъ милостыню изводитъ Онъ каждаго на судъ» (Тв—ій ч. I, стр 222); *Тертулліанъ* подробно излагаетъ ученіе въ пяти книгахъ противъ Маркіона (О принадлежности древнимъ отцамъ Церкви этого воззрѣнія на нравственное существо Божіе см. замѣчанія въ «Прав. догматич. Богословіи» *митрополита Макарія*, по изд. Спб. 1849, т. I, § 22). Воззрѣніе это встрѣчается у позднѣйшихъ и именно нашихъ русскихъ богослововъ—архипастырей, какъ *митр. Моск. Филаретъ*, съ особенною силою и точностью выразившій его въ одномъ изъ словъ (Слова и рѣчи. М. 1844, стр. 87 и д.., см. сл. на Вел. Пятокъ 1816: *О любви Божіей явленной во Христѣ распятомъ*). Прекрасно съ точки зрѣнія этого воззрѣнія на нравственное существо Божіе выражается *арх. Херс. Никаноръ*, что І. Христосъ Своею смертію «купилъ у Божіей любви» вѣчное блаженство людямъ (Поученія т. V, стр. 137. Изд. Одесса 1891), и еще лучше—*арх. Херс. Димитрій:* «Кто предалъ на Крестъ Сына Божія? Божественная любовь и милосердіе Отца Небеснаго» (Полное собраніе проповѣдей. Москва. 1890, т. IV, стр. 293), или: «распятый (на Крестѣ) Страдалецъ есть Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра, очистительная жертва, принесенная любовію Отца Небеснаго за грѣхи». . (тамъ же, стр. 420). Но справедливость требуетъ здѣсь отмѣтить, какъ явленіе незаурядное въ русской литературѣ нашего вопроса—мысли и изреченія о Крестѣ, съ указанной точки зрѣнія на нравственное существо Божіе,

принадлежащія *Моск. митр. Филарету,* разсѣянныя, главнымъ образомъ, въ его словахъ на Великій Пятокъ. За ними скрывается какъ будто цѣлое воззрѣніе на искупленіе, замѣчательное рѣдкою у насъ независимостью отъ католическихъ образцевъ въ схоластическомъ богословіи. Изъ Слова на Великій Пятокъ (1816 г.) *О любви Божіей, явленной во Христѣ Распятомъ* (на текстъ: Тако возлюби Богъ міръ. Іо. III, 16): ...«Вниди во внутреннее Святилище страданій Іисусовыхъ, оставя за собою внѣшній, отданный языкамъ на попраніе дворъ. Что тамъ?—Ничего, кромѣ святыя и блаженныя любви Отца и Сына и Святаго Духа къ грѣшному и окаянному роду человѣческому.

Любовь Отца—распинающая.

Любовь Сына—распинаемая.

Любовь Духа—торжествующая силою крестною.

Тако возлюби Богъ міръ.

—«Кажется, мы, и приникая въ тайну распятія, и усматривая въ страданіяхъ Сына Божія волю Отца Его, болѣе ощущаемъ ужасъ Его правосудія, нежели сладость любви Его Но сіе долженствуетъ увѣрить насъ не въ отсутствіи самыя любви, а токмо въ недостаткѣ нашея готовности къ принятію ея внушеній. *Бояйся не совершится въ любви* (1 Іо. IV, 18)... Приближьтесь и разсмотрите грозное лице правосудія Божія, и вы точно узнаете въ немъ кроткій взоръ любви Божіей. Человѣкъ своимъ грѣхомъ заградилъ отъ себя присносущій источникъ любви Божіей: и сія любовь вооружается правдою и судомъ,—для чего?—дабы разрушить сей оплотъ раздѣленія»...—«Любовь къ Богу требуетъ, чтобы соблюденъ былъ законъ правды Божіей: любовь къ человѣку не оставляетъ и нарушителя закона погибать въ неправдѣ своей»...—«Вотъ, христіане, и начало, и средина, и конецъ Креста Христова—все одна любовь Божія! Какъ въ чувственномъ семъ мірѣ, куда ни простремъ взоръ къ Востоку, или Западу, къ Югу, или Сѣверу, всюду зрѣніе упадаетъ въ неизмѣримость неба: такъ въ духовной

области таинъ, по всѣмъ измѣреніямъ Креста Христова, созерцаніе теряется въ безпредѣльности любви Божіей»[1]). Можно также пожелать распространенія глубоко-симпатичной, проведенной и въ подробностяхъ, общей идеѣ внѣшнимъ образомъ болѣе извѣстнаго и знаменитаго сочиненія «Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка (о конечныхъ причинахъ)» *Ѳ. А. Голубинскаго.* Въ частности, здѣсь особеннаго вниманія по отношеніи къ нашему вопросу заслуживаютъ письма: III-е и VI-е; послѣднее излагаетъ ученіе объ искупленіи въ видѣ, весьма далекомъ отъ общераспространеннаго, и *ничьмъ* не напоминаетъ теорію Анзельма, скорѣе напоминаетъ сотеріологію *Св. Аѳанасія Великаго* воззрѣніемъ на правду Божію въ искупленіи.—Наконецъ, изъ аккуратности, пожалуй, можно еще здѣсь упомянуть о попыткѣ раскрытія догмата искупленія изъ начала любви Божіей въ книгѣ *проф. А. Бѣляева* «Любовь Божественная» (изд. 1-е М. 1880; имѣетъ и 2-е изд.), въ отличіе отъ «формально-юридическаго» взгляда на искупленіе, хотя весьма неудачной, что отдѣльно показано было мною въ брошюрѣ: «Православное ученіе объ искупленіи». Кіевъ 1894, стр. 45—74. Есть основанія утверждать, что все прочее, имѣющее отношеніе къ литературѣ вопроса, можетъ и не быть упомянуто безъ ущерба дѣлу, какъ можно было не упоминать и о плохой компиляціи проф. А. Бѣляева, несправившагося со своими нѣмецкими «источниками». Мало пока и элементовъ для обработки ученія объ искупленіи въ нашемъ богословіи въ православномъ направленіи; но все, что явилось хорошаго и дурного послѣ появленія въ свѣтъ предлагаемой книги въ 1893, этого перваго опыта у насъ изъясненія догмата искупленія въ несхоластическомъ духѣ,—все это будетъ упомянуто въ приложеніи къ книгѣ, предлагаемой въ новомъ 2-мъ изданіи.

---

[1]) Подр. по вопросу о нравственномъ существѣ Божіемъ см. въ нашей журн. ст. *О свойствахъ воли Божіей по христіанскому ученію* („Прав. Обозр." 1891 г. Кн. II—III).

Глава III.

Слово плоть бысть.

Великая благочестія тайна·
Богъ явился во плоти 1 Тм. III, 16.

Передъ пришествіемъ І. Христа грѣшное человѣчество было на порогѣ къ обращенію: горькій историческій опытъ привелъ его къ сознанію, что не могутъ люди сами имѣть жизнь въ себѣ, и что жизнь имъ можетъ дать только Богъ, Котораго они забыли, надѣясь обойтись безъ Него. Это было знакомъ, что человѣчество созрѣло для искупленія. Въ этомъ сознаніи человѣчества своей безпомощности и желаніи избавленія дана была уже ему возможность освобожденія: оставалось только найти въ себѣ рѣшимость, сознавши свою безпомощность, ложь своей жизни, ввѣрить себя Богу и у Него искать помощи,—жизни.

Сдѣлать это значило раскаяться.

Раскаяніемъ должно было начаться дѣло обновленія людей: нельзя полюбить добро, не возненавидѣвъ зла, и нельзя быть хорошимъ, не переставъ быть дурнымъ. Чтобы начать новую жизнь, нужно отстать отъ старой. Старая жизнь опротивѣла людямъ, имъ нельзя стало любить себя; наступила пора обращенія, любви къ Богу, которой Онъ такъ долго ждалъ отъ людей,—время было открыться покаянію, и призывомъ къ покаянію началось Царство Христово

на землѣ. Спеціальная задача подготовительной проповѣди Іоанна Крестителя и заключалась именно въ этомъ призывѣ къ покаянію. «И выходила къ нему вся страна Іудейская и Іерусалимская и крестились отъ Него всѣ въ рѣкѣ Іорданѣ, исповѣдуя грѣхи свои» (Мр. I, 5) Іудеи, такимъ образомъ, охотно отзывались на призывъ Іоанна и принимали крещеніе, но отзывались по своему, по-іудейски: признавая за собою права на открывающееся Царство Мессіи уже по самому своему національному происхожденію, люди эти въ Іоанновомъ крещеніи видѣли лишь одну изъ формальностей, которою открывалось вступленіе въ Царство Мессіи, несомнѣнно имъ принадлежащее,—внѣшній знакъ вступленія въ это царство (Мѳ. 3, 7—10, ср. Лк. 3, 7—9). Это отсутствіе въ іудеяхъ яснаго сознанія ихъ нравственной непригодности и необходимости внутренняго исправленія можно, съ одной стороны, разсматривать какъ наслѣдство ихъ исторической жизни, невѣрно ими понятой, такъ какъ этотъ народъ принялъ за свою личную привиллегію особенное и исключительное положеніе, которое отведено было ему въ религіозной исторіи человѣчества; съ другой стороны, нравственное самодовольство евреевъ должно считать до нѣкоторой степени необходимымъ послѣдствіемъ ихъ долгой жизни подъ закономъ, который, между многими недостатками, имѣетъ тотъ, что образуетъ въ людяхъ привычку оцѣнивать свое нравственное достоинство внѣшнимъ однимъ поведеніемъ, а не внутреннимъ настроеніемъ, которое *внѣшній* законъ и не имѣетъ собственно въ виду. Отсюда нравственный квіэтизмъ мы съ большимъ основаніемъ должны надѣяться найти тамъ, гдѣ законъ находитъ себѣ наибольшее признаніе, т. е. между строгими исполнителями его по буквѣ, каковыми у евреевъ были книжники и фарисеи, и люди, занимавшіе оффиціальные посты въ обществѣ. Іудея и, въ частности, Іерусалимъ, гдѣ традиціи еврейскія были крѣпче, въ особенности были мѣстами

этого нравственнаго квіэтизма и національныхъ предразсудковъ, ставшихъ на пути новой, открывавшейся со Христомъ, жизни. Галилея, съ ея смѣшаннымъ населеніемъ, удаленностью отъ религіознаго еврейскаго центра (Іерусалима), съ ея отчужденіемъ отъ іудеевъ, должна была стать наиболѣе удобною ареною для проповѣди о новой жизни. Дѣйствительно, она дала наибольшее количество послѣдователей Христу и стала любимымъ мѣстомъ Христа во время Его земной жизни. И въ самой Іудеѣ и въ Іерусалимѣ наиболѣе подготовленную почву для проповѣди І. Христосъ нашелъ среди того класса населенія, который менѣе другихъ имѣлъ общаго съ оффиціальнымъ іудействомъ, это былъ загнанный и приниженный классъ или сословіе сборщиковъ податей (мытарей)—«грѣшниковъ», какъ ихъ называли гордые своей мнимою, оффиціальною праведностью, іудеи, и также, кромѣ ихъ, и всѣхъ другихъ людей, непризнанныхъ и гонимыхъ общественнымъ мнѣніемъ. Эти-то униженные и оскорбленные люди и немудрые міра сего должны были дать наиболѣе обильную жатву для новой проповѣди, призывавшей къ покаянію, и «впередъ іудеевъ-законниковъ войти въ Царство Божіе». Ихъ преимущества въ новомъ Царствѣ Божіемъ Самъ Христосъ призналъ слѣдующею притчею: «У одного человѣка было два сына, и онъ, подошедши къ первому, сказалъ: сынъ! пойди сегодня, работай въ виноградникѣ моемъ. Но онъ сказалъ въ отвѣтъ: не хочу; а послѣ, раскаявшись, пошелъ. И подошедъ къ другому, онъ сказалъ то же. Этотъ сказалъ въ отвѣтъ: иду, государь; и не пошелъ. Который изъ двухъ исполнилъ волю отца? Говорятъ Ему: первый. Іисусъ говоритъ ему: истинно говорю вамъ, что мытари и блудницы впередъ васъ идутъ въ царство Божіе. Ибо пришелъ къ вамъ Іоаннъ путемъ праведности; и вы не повѣрили ему, а мытари и блудницы повѣрили ему; вы же, и видѣвъ это, не раскаялись послѣ, чтобы повѣрить ему» (Мѳ. XXI,

28—32). Вообще, когда дѣло шло о сравнительной пригодности для Царства Божія іудеевъ, а съ другой стороны мытарей и другихъ приниженныхъ людей, Іисусъ Христосъ всегда отдавалъ предпочтеніе послѣднимъ, какъ болѣе способнымъ къ обращенію Это Онъ выразилъ, напр., въ притчѣ о мытарѣ и фарисеѣ (Лк. XIII, 3—14); въ притчѣ о блудномъ сынѣ (Лк. XV, 11—32) раскаяніе младшаго сына, подъ которымъ видимо разумѣлъ Христосъ «грѣшниковъ и мытарей» (ср. XV, 1—3), противополагается отталкивающему гордому самодовольству старшаго сына (см. ст. 25—30), подъ которымъ, очевидно, разумѣлись іудеи—фарисеи и книжники (ср. ст. 2). Таковы были условія, при которыхъ должна была открыться проповѣдь Христа о покаяніи. Проповѣдническая дѣятельность Христа была начата именно призывомъ къ покаянію (Мр. I, 15). Призывъ къ покаянію не прекращался и въ послѣдующее время. Особенно частые поводы къ Его проповѣди о необходимости покаянія подавали книжники и фарисеи, неумѣвшіе цѣнить раскаянія простыхъ грѣшныхъ людей (Лк. XV, XIII, 1—9 и др.).

Призывомъ къ покаянію затѣмъ всегда начинали свою проповѣдь и Апостолы,—такова была проповѣдь Ап. Петра въ Іерусалимѣ (Д. Ап. II, 38; III, 13; V, 31). Въ отвѣтъ синедріону Апостолъ Петръ, вмѣстѣ съ другими апостолами, высказываетъ мысль, что покаяніе и есть именно та цѣль, которая имѣлась въ виду домостроительствомъ Божественнымъ спасенія людей: «Его (Іисуса) возвысилъ Богъ десницею Своею въ начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяніе и прощеніе грѣховъ» (Дн. V, 31).

Мысль о покаяніи, какъ сущности дѣла нравственнаго обновленія во Христѣ, высказывается также въ слѣдующихъ словахъ апостоловъ, въ отвѣтъ на разсказъ Ап. Петра о его видѣніи и обращеніи языческаго семейства сотника Корнелія: «Видно, и язычникамъ далъ Богъ покаяніе въ жизнь» (Дн. XI, 18). И по Ап. Павлу покаяніемъ обусловливается

«познаніе истины», т. е. возрожденіе человѣка (2 Тѳ. 2, 24—26). Что касается его проповѣди, то она тоже была приглашеніемъ къ покаянію, какъ это мы узнаемъ, напр., изъ его проповѣди въ Аѳинскомъ Ареопагѣ и насколько можно заключать отсюда къ пріемамъ его проповѣдническимъ вообще (Д. А. XVII, 1—32). Несомнѣнно, словомъ, что люди вступали въ новую жизнь путемъ раскаянія, и иной путь былъ немыслимъ.

Вопросъ въ томъ, могли-ли люди найти въ себѣ силъ для этого раскаянія, чрезъ которое открывается единственно возможный переходъ къ новой жизни?

Мы должны дать отвѣтъ отрицательный. Уже тѣми выраженіями, въ которыхъ Св. Писаніе говоритъ о покаяніи, дается знать, что раскаяніе, путемъ котораго совершалось обновленіе людей, не вполнѣ зависѣло отъ самихъ людей, болѣе—что оно—даръ Божій; таковы выраженія: «Богъ далъ покаяніе» (Д. А. XI, 18), «дать покаяніе» (Д. А. V, 31), «не дастъ ли Богъ покаянія къ познанію истины» (2 Тм. II, 24—25) Въ самомъ дѣлѣ, если разумѣть подъ покаяніемъ то, что и слѣдуетъ разумѣть, т. е. серьезный и рѣшительный поворотъ отъ старой жизни къ новой, то трудность и даже невозможность его останется внѣ всякаго сомнѣнія. Поворотъ отъ зла къ добру есть уже самъ по себѣ «совлеченіе ветхаго человѣка», а для этого совлеченія требуется: во-первыхъ, глубокое сознаніе неправоты своей жизни и сознаніе правды иной жизни—во-вторыхъ. Эти два момента взаимно обусловливаютъ другъ-друга: нельзя сознавать свою неправду, не сознавая новой правды, и нельзя понимать и любить эту послѣднюю, не отказавшись отъ своей правды. Для всего этого нужно, чтобы лучъ истины озарилъ своимъ свѣтомъ все существо человѣка и произвелъ переворотъ въ его самосознаніи. Такіе глубокіе, свѣтлые перевороты во внутренней жизни грѣшныхъ людей, запутанныхъ во лжи, невозможно разсматривать только

какъ результатъ крайняго напряженія ихъ разумной энергіи. Было бы непонятное чудо, если бы человѣкъ, полный лжи, нашелъ въ самомъ себѣ свѣтъ. Въ общемъ раскаяніе невозможно было до Христа: раскаянію до Христа не доставало существенныхъ элементовъ, составляющихъ его.

Чтобы быть понятными, мы должны напомнить читателямъ въ своемъ мѣстѣ сдѣланный психологическій анализъ такъ называемыхъ невольныхъ угрызеній или терзаній совѣсти и раскаянія въ собственномъ смыслѣ. Ихъ нельзя смѣшивать. У того и другого состоянія общими признаками бываютъ: чувство отвращенія и стыда передъ совершеннымъ поступкомъ и чувство виновности или сознанія о томъ, что этотъ проступокъ влечетъ за собой наказаніе, и чувство страха предъ этимъ послѣднимъ. Но существенное различіе этихъ сходныхъ состояній есть то, что первое безсознательно и представляетъ лишь независящую отъ нашей воли и сознанія реакцію нашей нравственной природы на наше дурное *я*; второе есть состояніе сознательной жизни и носитъ на себѣ всѣ черты яснаго разумнаго самосознанія. Кающійся признаетъ себя дурнымъ и виноватымъ не въ силу одного только невольнаго внушенія совѣсти, но и вслѣдствіе разумнаго убѣжденія, что онъ дуренъ и заслуживаетъ наказанія; оно—результатъ разумнаго, добросовѣстнаго самоиспытанія, добровольнаго самоосужденія. Отсюда—внѣшній характеръ перваго состоянія и внутренній втораго. Первое состояніе представляется всѣмъ, кто испытываетъ его, чѣмъ-то внѣшнимъ, отъ нихъ независящимъ результатомъ дѣйствія какой-то невѣдомой посторонней силы (представлявшейся у грековъ и римлянъ въ видѣ эринній или фурій); оттого преобладающимъ элементомъ въ немъ является чувство невольнаго ужаса и, въ послѣднемъ развитіи этого состоянія, чувство отчаянія.

Вотъ почему чувство страха въ раскаяніи отступаетъ совсѣмъ на задній планъ; напротивъ, оно носитъ характеръ

яснаго, спокойнаго самообладанія и не мыслимо безъ надежды на прощеніе, безъ нѣкотораго чувства робкой увѣренности въ своей способности къ добру, къ исправленію, къ заглажденію прошлаго. Тамъ все вытѣсняется сознаніемъ виновности, доводящимъ до отчаянія: здѣсь это сознаніе смягчается робкою увѣренностью въ себѣ и возникающею отсюда потребностью прощенія и надеждою на него.

Такимъ образомъ существенными элементами раскаянія должно считать: *разумно-добровольное сознаніе вины и потребность прощенія,* психологическая необходимость которой уяснится еще лучше читателямъ немного ниже.

Конечно, и до Христа, не смотря на свое низкое паденіе, люди имѣли совѣсть (Рмл. II, 14—15); но это еще не означало ихъ полной способности къ раскаянію; въ совѣсти дается только *возможность* раскаянія, но ея угрызенія не суть еще самое раскаяніе, а только преддверіе его. До Христа люди могли быть только на порогѣ покаянія, и перешагнуть этотъ порогъ мѣшало имъ отсутствіе разумнаго сознанія своей виновности. Доказательство послѣдняго мы видимъ въ матеріалистическо-пантеистической философіи и религіозныхъ міросозерцаніяхъ древнихъ народовъ, выразившихся въ формахъ дуализма (персы), натурализма (китайцы и хамитская раса) и пантеизма (индусы). Всѣми этими міросозерцаніями исключается понятіе о *свободности* нравственной и допускается представленіе о необходимости нравственнаго зла. Понятіе о злѣ, какъ о грѣхѣ, есть специфическая особенность откровенной религіи, и ни въ какой другой религіи и ни въ одной философіи мы не находимъ столь ясно выраженнаго ученія о злѣ, какъ слѣдствіи добровольнаго злоупотребленія свободой, какое мы находимъ на первыхъ же страницахъ Библіи въ разсказѣ о грѣхопаденіи первыхъ людей въ раю. Этотъ пробѣлъ въ нравственномъ сознаніи древняго до-христіанскаго человѣ-

чества единственно достаточное объясненіе себѣ можетъ имѣть лишь въ низкомъ жалкомъ нравственномъ состояніи его вообще. Грѣхъ былъ великою силою въ человѣкѣ, сдѣлавъ его своимъ рабомъ, игрушкою; онъ являлся въ немъ какою-то внѣшнею, роковою силою, заставлявшей человѣка дѣлать то, что онъ ненавидитъ, и не дѣлать того, что хочетъ (Рмл. VII, 14—24). Вотъ почему зло въ сознаніи грѣшныхъ людей поневолѣ должно было представляться внѣшнею независящею отъ нихъ самихъ неообходимостью. Что касается до объясненія этой необходимости, то различія въ этомъ отношеніи могли обусловливаться различіями умственнаго склада людей и ихъ міровоззрѣній. Одни указывали эту злую силу въ матеріи, напр. Платонъ, у другихъ потребность относить свое внутреннее зло къ постороннему, внѣшнему фактору, нашла себѣ выраженіе въ вѣрѣ о злыхъ существахъ, діаволѣ (Ариманъ у персовъ) и т. п. Одинъ только человѣкъ во всей древней исторіи представляетъ изумительное исключеніе въ этомъ отношеніи: Сократъ. Его ученіе дышало изумительною для того времени вѣрою въ нравственную правоспособность человѣка и зависимость жизни отъ самого человѣка, отъ его разума. Впрочемъ, его свѣтлый взглядъ на вмѣняемость нравственныхъ дѣйствій въ самомъ себѣ уже находитъ нѣкоторое ограниченіе свое, ставя зло въ зависимость отъ невѣжества, которое не всегда зависитъ отъ самого человѣка.

Очевидно, что чувство виновности до тѣхъ поръ не могло сдѣлаться сознательнымъ, пока въ человѣкѣ не явилась увѣренность въ томъ, что онъ можетъ дѣлать добро,— вѣра въ добро, пока ему не возвращены были уваженіе къ себѣ и вѣра въ себя. Чувствуя отсутствіе въ себѣ нравственной силы, онъ едва ли могъ объяснять недостатки своего нравственнаго характера своею волею, равно какъ и доброе приписывать себѣ. Впрочемъ, такъ какъ мы всегда предпочитаемъ думать о себѣ лучше, чѣмъ слѣдуетъ, то,

можетъ быть, въ этомъ могло заключаться основаніе наклонности винить въ своихъ недостаткахъ кого угодно, только не себя, себѣ же приписывать всегда одно хорошее. Этому явленію, вытекающему изъ человѣческаго самолюбія, несомнѣнно должно быть дано мѣсто въ древнемъ до-христіанскомъ человѣчествѣ. И тогда, какъ и теперь это видимъ, было такъ, что чѣмъ хуже былъ человѣкъ, тѣмъ лучше онъ хотѣлъ о себѣ думать, чѣмъ болѣе сознавалъ свое нравственное ничтожество, тѣмъ ревнивѣе становился къ своей чести, тѣмъ болѣе старался обмануть и себя, и другихъ своимъ мнимымъ достоинствомъ.

Если разумное сознаніе вины зависитъ отъ степени вѣры въ добро, то его не могло быть у людей до Христа и, слѣдовательно, не могло быть мѣста раскаянію въ полномъ смыслѣ этого слова: невѣріе, разочарованіе въ себѣ были господствующими и опредѣляющими общее душевное настроеніе элементами. Въ Іудействѣ невѣріе выразилось въ формѣ юридизма [1]); что касается языческихъ народовъ, то невѣріе ихъ нашло себѣ очень разнообразное выраженіе: въ матеріализмѣ (китайцы), въ дуализмѣ (персы), въ нигилизмѣ (буддисты), въ скептицизмѣ (греко-римляне). И такъ, людямъ не доставало для раскаянія прежде всего убѣжденія въ томъ, что они виновны, каковое могло быть дано, въ свою очередь, убѣжденіемъ, что отъ нихъ зависитъ быть хорошими.

---

[1]) Недостатокъ вѣры въ добро на этой стадіи нравственнаго развитія доказывается тѣмъ, что: а) въ юридизмѣ добро ограждается внѣшнимъ образомъ, внѣшнимъ закономъ, вслѣдствіе сознанія отсутствія или недостаточности добра, какъ внутренней силы; б) юридизмъ, стремясь установить немедленную связь между добродѣтелью и наградою здѣсь же, на землѣ, не можетъ способствовать развитію вѣры въ добро, осуществляемое вполнѣ лишь въ высшемъ невидимомъ мірѣ, и не въ настоящемъ, но въ будущемъ времени. Добро въ настоящихъ условіяхъ, взятое въ широкомъ смыслѣ слова, есть для насъ по преимуществу предметъ вѣры (Евр. XI гл.); юридизмъ же стремится сдѣлать изъ него немедленно осязаемый фактъ опыта и такимъ образомъ превратить въ предметъ знанія.

Но одного сознанія виновности мало для раскаянія и для обращенія; оно повлекло бы за собой только сознаніе своего ничтожества, неправоспособности къ жизни, страхъ, и вызвало бы отчаяніе. Такъ какъ раскаяніе производится чувствомъ нравственной силы, то оно никоимъ образомъ не можетъ разрѣшиться въ это состояніе жалкой и трусливой безпомощности. Неестественно оставаться при одномъ сознаніи ничтожества человѣку, сознающему въ себѣ силу добра, каковымъ бываетъ кающійся, ибо сознаніе виновности обусловливается сознаніемъ присутствія въ насъ силы дѣлать иначе, чѣмъ сдѣлано, т. е. дѣлать добро, и не можетъ каяться тотъ, въ комъ уже не остается никакого добра. Сила эта, не позволяющая человѣку растеряться до отчаянія, ужаса, есть любовь, въ которой «нѣсть страха», и которая есть само добро. Покаяніе и есть именно тотъ процессъ, посредствомъ котораго оживаетъ добро или любовь въ человѣкѣ. Любовь не есть ничтожество и не можетъ сознавать себя ничтожествомъ; она хочетъ жить, ибо любовь—жизнь, и раскаяніе есть возвращеніе къ жизни, сама любовь пробудившаяся и себя сознавшая. Вотъ почему чувство страха и сознаніе безнадежной, неисправимой ничтожности не имѣютъ мѣста въ раскаяніи. Напротивъ, кающійся хочетъ жить, надѣется дѣлать добро, увѣренъ, что онъ можетъ это дѣлать, что зло можно еще загладить и что есть возвратъ къ добру. Чувство виновности, говорящее, что человѣкъ сдѣлалъ зло и заслуживаетъ мести, въ кающемся не сопровождается леденящимъ душу ужасомъ своего безвыходнаго положенія и чувствомъ отчаянія. Чувство виновности находитъ себѣ противодѣйствіе въ любви и смягчается происходящею отъ нея увѣренностью, что еще не все пропало, что еще можно загладить вину и жить, что возможно помилованіе. *Увѣренность въ прощеніи* или надежда на прощеніе и *потребность прощенія*—вотъ то, что составляетъ отличительный характеръ раскаянія и безъ

чего оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ состояться. Прощеніе необходимо для обращенія къ добру. Оно есть совнѣ даваемое любви, только пробуждающейся и потому еще робкой и неувѣренной въ себѣ, завѣреніе въ томъ, что она можетъ жить, что ей дается жить, что она признана, т. е. что она есть дѣйствительно любовь. Увѣренность уже лежитъ въ самой природѣ любви, какъ добра, т. е. силы и жизни; но такъ какъ пробуждающаяся любовь кающагося, какъ пробуждающаяся только, не можетъ обладать такою увѣренностью вполнѣ, то она требуетъ внѣшняго увѣренія себѣ въ томъ, что она есть дѣйствительно любовь, т. е. признанія, прощенія. Эта потребность прощенія или внѣшняго признанія, въ свою очередь, основывающаяся на увѣренности въ прощеніи (не можетъ быть прочною потребность при сознаніи, что ее никогда нельзя удовлетворить), инстинктивно обнаруживается во всякомъ раскаяніи. Такого внѣшняго себѣ признанія люди ищутъ или у людей же, если не выступаетъ въ сознаніи религіозный элементъ, или у Бога, если человѣкъ кающійся религіозенъ. Впрочемъ, полное успокоеніе человѣкъ находитъ себѣ только въ признаніи или прощеніи Бога: безусловно правильная оцѣнка добра и безусловно компетентное прощеніе, т. е. признаніе любви любовью, можетъ принадлежать только Безусловному Добру и Совершеннѣйшей Любви. Вотъ почему, между прочимъ, мы съ полнымъ основаніемъ приписываемъ право прощенія одному только Богу (Мр. II, 7 ср. Лк. V, 21; Лк. VII, 49). Такимъ образомъ потребность прощенія, необходимая для покаянія, сводится къ потребности прощенія именно Божіяго, и надежда на прощеніе есть надежда на прощеніе Божіе. Не существуетъ возможности обращенія и раскаянія для того, въ чьемъ сердцѣ нѣтъ мѣста вѣрѣ въ Божіе милосердіе и любовь, кто не вѣритъ, что на его слабую любовь Богъ можетъ отвѣчать любовью, т. е. признать, принять любовь грѣшника, простить его. Безъ этой вѣры въ

Божественное милосердіе мы никогда не можемъ быть твердыми въ добрѣ: мы всегда грѣшимъ, всегда несовершенны, и робкая немощная любовь наша всегда будетъ требовать себѣ поддержки совнѣ, т е. признанія, снисхожденія, любви же. Намъ нужно несомнѣнное увѣреніе въ томъ, что Богъ принимаетъ, прощаетъ наше несовершенство. Такое трогательное увѣреніе разъ навсегда дано было людямъ во Христѣ. Отсюда слѣдуетъ, что до Христа не могло быть надежды на прощеніе и происходящей изъ нея потребности прощенія, а потому и не могло состояться истинное покаяніе. Дѣйствительно, такъ и было.

Люди до Христа не могли вѣрить въ полное прощеніе, о коемъ благовѣстили пророки: за исключеніемъ немногихъ избранныхъ, имъ неизвѣстенъ былъ Богъ, какъ любовь: ихъ Богъ былъ или только огнемъ поядающимъ, «силою грозною и враждебною» къ людямъ, или существомъ равнодушнымъ къ нимъ, недоступнымъ къ человѣку и далекимъ отъ него,—такимъ, которому не было никакого дѣла до людей. Таковъ былъ Богъ евреевъ и язычниковъ, и иного Бога не могло быть у грѣшныхъ людей, заключенныхъ подъ страхомъ совѣсти; не могло быть Бога любви у тѣхъ, которые въ самыхъ себѣ не имѣли любви, а потому не могло быть увѣренности и въ прощеніи: увѣренность въ прощеніи (т. е. любви) принадлежитъ только любви. Только «въ любви нѣтъ страха», и любовь, будучи сама добромъ, вѣрить въ добро другихъ, т. е. въ ихъ любовь. Потому она довѣрчиво идетъ къ Богу, зная, что на нее будетъ отвѣчено любовью же. Самъ Іисусъ Христосъ сказалъ, что грѣхи прощаются только любви, потому что на любовь можно отвѣчать только любовью; «кому мало прощается, тотъ мало любитъ». (Лк. VII, 47). И Ап. Петръ говоритъ, что «любовь покрываетъ множество грѣховъ» (1 II, IV, 8). Не могли, словомъ, люди, сознавшіе себя дурными, быть увѣрены въ прощеніи. А гдѣ нѣтъ увѣренности въ про-

щеніи, тамъ не можетъ быть живой потребности въ ней. Широкое распространеніе жертвеннаго культа въ религіяхъ древняго до-христіанскаго міра нисколько не говоритъ въ пользу увѣренности и потребности въ прощеніи. Жертвы могли быть пустою мертвою обрядностью, лишенною внутренняго живаго смысла и значенія. Въ Ветхозавѣтной религіи жертвы были только символами или прообразами будущей Великой Жертвы и не могли имѣть никакого живаго дѣйствительнаго значенія, кромѣ указанія на эту послѣднюю (посл. къ Евр.) Жертва евреевъ была однимъ лишь религіознымъ обрядомъ, и это внушалось евреямъ черезъ пророковъ. Пророки говорили, что такихъ жертвъ не хочетъ Богъ, что такія жертвы не имѣютъ дѣйствительнаго значенія, нисколько не очищая человѣка и оставляя его такимъ же *грязнымъ*, какимъ онъ былъ бы безъ нихъ (Ис. I, 11—20). Все это не могло быть источникомъ увѣренности евреевъ въ дѣйствительности ихъ жертвъ, т. е. въ томъ, что жертвы ихъ пріобрѣтаютъ имъ прощеніе; не могло питать потребности прощенія. Потребность прощенія не мыслима для людей юридическаго уклада, каковыми были евреи, думавшіе спастись закономъ, т. е. собственными дѣлами, не прибѣгая къ благодати Божіяго прощенія и милосердія, и не предчувствуя иныхъ отношеній къ Богу, кромѣ юридическихъ, т. е. отношеній господина и раба, государя и подданнаго. Если у евреевъ жертвы были пустымъ обрядомъ, а не выраженіемъ живой дѣйствительной потребности прощенія, то таковой характеръ безъ сомнѣнія носили еще въ большей мѣрѣ жертвы языческія. Въ культурной религіи греко-римскаго міра жертвенный культъ, въ концѣ исторіи ея, былъ удержанъ только по привычкѣ къ старымъ обычаямъ, какъ красивая составная часть религіи, удовлетворяя, съ одной стороны, эстетической потребности образованныхъ язычниковъ и, съ другой стороны, низкимъ вкусамъ и чувственному складу ума людей неразвитыхъ,

неспособныхъ возвыситься надъ внѣшнимъ. Сами жрецы, приносившіе жертвы, смотрѣли на свое дѣло какъ на потѣшную комедію, смѣясь надъ тѣми, кто еще думалъ видѣть въ жертвѣ что нибудь лучшее и большее комедіи, назначенной развлекать праздную и невѣжественную толпу. Первоначальное значеніе греко-римскаго жертвеннаго культа и культа другихъ варварскихъ и полуварварскихъ народовъ заключалось вовсе не въ томъ, что жертвами надѣялись примириться съ Богомъ и удовлетворить потребности прощенія,—такого значенія жертвы и прежде не имѣли, и теперь не имѣютъ у язычниковъ. Самое большее, на что разсчитываютъ жертвы, это укрощеніе гнѣва боговъ, ихъ задобриванье; жертвами язычники только хотятъ отдѣлаться отъ боговъ, хотятъ, чтобы боги лишь оставили ихъ въ покоѣ, не дѣлали имъ зла и не мѣшали жить, т. е. опять по прежнему дѣлать зло Жертвы, слѣдовательно, разсчитывали не на соединеніе съ Богомъ, а на освобожденіе отъ Него.

Если людей можно было призвать къ жизни лишь черезъ покаяніе, то, чтобы спасти ихъ, необходимо было дать имъ то, чего не доставало для раскаянія.

А не доставало, во-первыхъ, *вѣры въ добро.*

Основаніе для вѣры въ добро заключается во внутреннемъ нравственномъ опытѣ; кто не находитъ въ себѣ самомъ добра, тотъ и нигдѣ не можетъ найти его; дурной человѣкъ не можетъ вѣрить въ добро, потому что онъ не испытываетъ его въ себѣ самомъ. И въ себѣ самомъ, и въ другихъ человѣкъ до Христа видѣлъ только зло: какъ же онъ могъ вѣрить въ добро? Это не возможно было при томъ крайнемъ разочарованіи въ человѣкѣ и при потерѣ уваженія къ себѣ, къ какимъ привелъ древняго человѣка опытъ его жизни. Христіанство, поднявшее человѣка на такую высоту, о какой древній міръ не смѣлъ и думать, этимъ-то самымъ уваженіемъ къ человѣку и признаніемъ

за нимъ высокаго достоинства и отталкивало на первыхъ порахъ язычниковъ; то, что составляетъ самую душу и сущность христіанства—вѣра въ Бога, воплотившагося и умирающаго за людей на Крестѣ,—это-то именно и казалось имъ «безуміемъ», дикой мечтой, утопіей и т. п. Большая часть языческихъ нападокъ на христіанство исходила именно отсюда. Въ этомъ отношеніи намъ представляются очень характерными возраженія противъ христіанскаго ученія, встрѣчающіяся въ сочиненіи, принадлежащемъ образованному язычнику II в. Цельзу («Λόγος ἀληθής»). Въ немъ можно видѣть отголосокъ общаго настроенія язычества по отношенію къ христіанству и довольно ясныя указанія на складъ языческаго міросозерцанія. Главнымъ пунктомъ нападокъ Цельза на христіанство является оптимистическая свѣтлая сторона христіанства. Ему представляется дикою мечтою главная цѣль христіанства—исправленіе человѣка: человѣка нельзя исправить; если его не могутъ исправить и измѣнить наказанія, то тѣмъ менѣе можно сдѣлать это Божественною благостью и милосердіемъ. Человѣкъ дуренъ отъ природы, а природы нельзя и не нужно измѣнять. Напрасно христіане выдѣляютъ человѣка изъ области природы и считаютъ его царемъ природы: человѣкъ также принадлежитъ природѣ, какъ и все другое, и такой же рабъ ея, какъ и всѣ другія твари. Напрасно приписываютъ ему существенныя преимущества надъ животными. Онъ въ существѣ ничуть не лучше ихъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ животныя имѣютъ преимущества надъ человѣкомъ; такъ животныя удовлетворяютъ свои требованія безъ всякаго труда, получая отъ природы сразу все, что имъ нужно, а человѣкъ долженъ трудиться, и потому его положеніе болѣе жалко, чѣмъ положеніе даже животныхъ. Животныя нисколько не глупѣе людей, и въ примѣръ ихъ смышлености Цельзъ приводитъ нѣкоторые, извѣстные его времени, факты изъ жизни животныхъ (по его мнѣнію, люди

отъ птицъ переняли искусство гаданья). Въ нравственномъ отношеніи люди не выше животныхъ; въ доказательство этого приводится необыкновенная честность слоновъ, о которой Цельзъ откуда-то знаетъ, религіозность аистовъ, превосходящая религіозность людей и т. п. За что же такъ чествуетъ христіанская религія человѣка? За что она считаетъ человѣка образомъ Божіимъ, и какъ это человѣкъ можетъ быть имъ? За что она сулитъ ему воскресеніе, когда онъ такая же жалкая грязь, какъ и все на землѣ, и какъ это воскресеніе возможно? etc. Вообще, свѣтлая сторона христіанства остается недоступною для языческаго ума, непонятною его мрачно настроенной и разочаровавшейся въ человѣкѣ душѣ,—разочаровавшейся до полной потери къ нему уваженія.

а) Чтобы возвратить человѣку вѣру въ добро, въ Бога, нужно было прежде всего возвратить ему вѣру въ себя, уваженіе къ себѣ,—не ту вѣру и уваженіе больного самолюбія и гордости, которыхъ тогда было такъ же много, какъ и теперь, за которыми дурные люди отъ себя и отъ другихъ прячутъ свое нравственное убожество и безсиліе, но то уваженіе и ту вѣру, которыя рождаются сознаніемъ дѣйствительной нравственной силы, сознаніемъ высокаго происхожденія и назначенія человѣка, сотвореннаго по образу и подобію Божію. Грѣшный человѣкъ уже не могъ видѣть и сознавать въ себѣ и въ другихъ образа и подобія Божія, а потому не могъ имѣть уваженія и любви къ человѣку. Нужно было показать людямъ, что они—образъ и подобіе Божіе, показать людямъ человѣка во всей красотѣ и совершенствѣ его нормальнаго состоянія. Это не могло быть сдѣлано однимъ отвлеченнымъ путемъ,—ученіемъ: люди отчасти и сами теоретически сознавали свое Богоподобіе и даже языческіе поэты не лишены были такого сознанія, утверждая, что люди—родъ Божій (Д. А.

XVII, 28)[1]); но они не могли вѣрить въ свое знаніе, такъ какъ дѣйствительность совершенно не оправдывала его. Людей можно было убѣдить фактомъ: они убѣдились бы, если бы увидѣли хоть одного человѣка, который былъ бы наивозможно полнымъ для человѣка отраженіемъ образа Божія.

Нельзя ожидать, что бы кто-нибудь изъ грѣшныхъ людей могъ сдѣлаться такимъ образцемъ людей: такой человѣкъ есть *идеалъ* человѣчества и, по свойству самаго идеала, составляетъ только безконечно-далекую отъ человѣка цѣль его существованія; образъ Божій не могъ *реализоваться* въ человѣкѣ, потому что ни одинъ человѣкъ не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть. Кто же и какимъ образомъ могъ показать людямъ человѣка? На это отвѣтимъ словами *Аѳанасія Великаго:* ..«Для дѣла сего не довлѣлъ никто другой, кромѣ Отчаго Образа. Поелику написанный на деревѣ ликъ сдѣлался невидимымъ отъ внѣшнихъ нечистотъ, то надобно было придти опять Тому, Чей это ликъ, что бы на томъ же веществѣ можно было возобновить изображеніе; ибо ради изображеннаго лика и самое вещество, на которомъ онъ написанъ, не бросается, но возстановляется на немъ ликъ. Подобно сему и Всесвятый Сынъ Отца, какъ Отчій Образъ, пришелъ въ наши страны, чтобы обновить человѣка, созданнаго по Сему Образу»[2]).

Надобно было Богу сдѣлаться человѣкомъ, а такъ какъ, по ученію Церкви, человѣкъ созданъ по Образу Второго Лица Св. Троицы, т. е. Слова, Сына Божія, то надобно

[1]) См. Ciceronis *De natura deorum* Lb. II, cap. XXXIV, p. 69.

[2]) Твореній т. XVII, ч. I (стр. 98—99). Москва 1851. Ср. *Св. Иринея* „О ерес“ Кн. V, с. 16, § 2. Этотъ Отецъ и независимо отъ грѣхопаденія считаетъ необходимымъ воплощеніе Сына Божія, Слова, по образу Котораго сотворенъ человѣкъ „Хотя въ прежнія времена сказано было, что человѣкъ сотворенъ по Образу Божію, но это не было показано самымъ дѣломъ, ибо было еще не видимо Слово, по образу Котораго сотворенъ человѣкъ. Поэтому онъ легко утратилъ и подобіе. Когда же Слово Божіе сдѣлалось плотію, Оно подтвердило (это), ибо... истинно показало образъ, Само сдѣлавшись тѣмъ, что было Его образомъ“ (т. е. человѣкомъ).

было воплотиться Сыну Божію. Глубоко-практическое значеніе осуществившагося во Христѣ идеальнаго человѣка, т. е. образа Божія, основывается на ученіи Церкви о *дѣйствительности* воплощенія, вслѣдствіе котораго Сынъ Божій принялъ не призрачную или мнимую плоть, а сдѣлался дѣйствительнымъ, т. е. полнымъ и совершеннымъ человѣкомъ во всѣхъ отношеніяхъ: и въ духовномъ, и въ тѣлесномъ.

Іисусъ—не призракъ, Іисусъ дѣйствительный человѣкъ: Онъ—лучшее наше, наше идеальное *я*,—то, чѣмъ всѣ мы должны быть, чѣмъ всѣ хотимъ быть. Іисусъ—конечный пунктъ всѣхъ лучшихъ человѣческихъ стремленій, та цѣль, къ которой ощупью шли люди въ поискахъ за невѣдомымъ «чѣмъ-то», за совершенствомъ. Во Христѣ люди во-очію увидѣли это искомое совершенство,—они нашли себя: «Се Человѣкъ!» сказали они, т. е. вотъ то, что мы и чѣмъ должны быть! И вѣра въ человѣка и уваженіе къ нему были спасены этимъ. Христа, какъ Человѣка, полюбили всѣ,—и тѣ, которые не увѣровали въ Божество его; всѣ преклонились предъ Его человѣческою красотою; для всѣхъ, даже для безбожниковъ, Онъ сталъ мѣркою человѣческаго совершенства: Его нравственное ученіе и авторитетъ Его Личности останется, за рѣдкими исключеніями, во всей своей силѣ даже для тѣхъ, которые не считаютъ себя Его учениками; ихъ сужденіями о томъ, что хорошо и что дурно, помимо ихъ воли, руководитъ Христосъ—даже тогда, когда они этого не хотятъ.

Удивляясь Іисусу, мы отдаемъ только дань человѣческой природѣ; въ Немъ мы удивляемся красотѣ человѣка, въ Немъ и чрезъ Него мы полюбили человѣка, повѣрили въ него, нашли смыслъ жизни. Если человѣкъ таковъ, то не презирать людей нужно за то, что они на дѣлѣ дурны, а пожалѣть, что они сдѣлались такими, помочь имъ; они не по природѣ дурны, по природѣ—они образъ и подобіе

Божіе и заслуживаютъ любви и уваженія. Такъ или иначе, Евангеліе спасло наше уваженіе къ человѣку, вѣру въ его способность къ добру.

б) Вѣровать въ добро значитъ вѣровать въ Бога, Который есть Безусловное Добро, т. е добро въ полномъ смыслѣ слова. Полагая абсолютно правильное мѣрило добра въ Богѣ, человѣкъ испытываетъ вслѣдствіе этого настоятельную потребность провѣрить свое добро, въ которое онъ вѣритъ, которымъ живетъ и которое знаетъ дѣйствительнымъ добромъ,—тѣмъ, которое въ Богѣ, т. е. испытываетъ потребность наивозможно полнаго знанія Истиннаго Добра или Бога. Безъ этого знанія человѣкъ не можетъ чувствовать подъ собой почвы, не можетъ быть спокоенъ за себя и увѣренъ въ себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, то-ли мы, чѣмъ намъ должно быть, и насколько въ насъ есть то, что должно быть? Наши мысли, наши знанія, наши сужденія о вещахъ, которыя мы считаемъ истинными, не окажутся ли младенческимъ лепетомъ передъ судомъ Самой Истины? Наши чувства, влеченія, привязанности,—все, что составляетъ нашу жизнь и о чемъ мы думаемъ, что это такъ и должно быть—все это на самомъ дѣлѣ имѣетъ ли какую цѣну, и какую именно? Правда, мы знаемъ, что есть Богъ, есть Добро; но что такое Богъ въ Себѣ Самомъ и какъ Добро относится къ нашему добру—это намъ совершенно неизвѣстно. Природа не много даетъ намъ въ отвѣтъ на запросъ нашего ума о Богѣ: она скажетъ, что Богъ благъ, премудръ, всемогущъ; но внутренняя сущность Божества останется для насъ темною: какъ и въ чемъ Онъ благъ, премудръ и всемогущъ? Богъ говорилъ людямъ чрезъ людей же; но люди не удовлетворялись этимъ откровеніемъ: они хотѣли видѣть и слышать Самого Бога, не спрашивая о томъ, какъ это возможно; они хотѣли этого и вѣрили въ возможность исполненія своего хотѣнія—не взирая ни на что, не взирая на вполнѣ ясное сознаніе о томъ, что

между конечнымъ и Безконечнымъ положены непроходимыя границы; что «Богъ живетъ во свѣтѣ неприступномъ» и не можетъ быть вмѣщенъ ограниченнымъ человѣческимъ умомъ; что Божественная Безконечность несоизмѣрима съ человѣческою конечностью и конечною человѣческою логикою; что Богъ, словомъ,—тайна. Но это-то сознаніе существующей пропасти между Безконечнымъ, не подлежащимъ никакимъ человѣческимъ опредѣленіямъ, и конечнымъ,—это-то болѣе всего и раздражало человѣка и будило въ немъ страстное желаніе перенестись какъ нибудь чрезъ эту бездну, перешагнуть завѣтную черту, отдѣляющую человѣка отъ Бога, и онъ вѣрилъ, что перешагнетъ—и увидитъ Бога, самъ не зная, какъ это сдѣлается. А сдѣлаться это могло единственно только подъ условіемъ, чтобы Богъ явился людямъ подъ прикрытіемъ человѣческаго естества, чтобы быть доступнымъ и понятнымъ человѣку; не переставая быть Безграничнымъ, Онъ долженъ былъ, такъ сказать, Себя ограничить, чтобы приблизиться къ ограниченному.

Такъ и сдѣлано: „*Слово плоть бысть*“. Божественное стало человѣческимъ и человѣческое Божественнымъ,—пропасти нѣтъ между Богомъ и человѣкомъ: онъ видитъ Бога въ себѣ и себя въ Богѣ, онъ видитъ Іисуса Христа, Который есть дѣйствительный Богъ. Слово, обитавшее прежде въ мірѣ (Λόγος σπερματικός) и не узнанное міромъ (Ев. Іо. I, 4—5; 9—10), теперь было узнано, когда явилось человѣкомъ; Божественное открылось человѣку въ человѣческомъ и по человѣчески, и такъ какъ Христосъ дѣйствительный Богъ, хотя сталъ и человѣкомъ, то во Христѣ открылось такое полное разумѣніе Бога, какое только доступно человѣку: человѣкъ удостоился *видѣть* Божество хотя отчасти, и во Христѣ, «Сіяніи Славы Отчей», познать и понять Бога. «Слово стало плотію и обитало съ нами, полное благодати и истины; и мы видѣли славу Его, славу,

какъ Единороднаго отъ Отца» (Іо. I, 14). Непонятный и недоступный прежде, Богъ единственно доступенъ сталъ во Христѣ, Онъ—единственное откровеніе Бога, вмѣстимое человѣкомъ; Бога никто не можетъ знать внѣ и безъ Христа: «Никто не приходитъ къ Отцу безъ Меня» (Іо. XIV, 6); «Бога никто не видалъ никогда. Единородный Сынъ, сущій въ нѣдрѣ Отчемъ, Онъ явилъ» (Ев. Іо. I, 18); »Я открылъ имя Твое человѣкомъ», говорилъ Христосъ въ молитвѣ къ Отцу (Ев. Іо. XVII, 6), и ученикамъ на Тайной Вечери: «Я сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца Моего» (Іо. XV, 15). Ап. Павелъ указываетъ превосходство Новозавѣтнаго откровенія передъ Ветхозавѣтнымъ въ томъ, что оно дано черезъ Сына Божія, «Сіяніе Славы Отчей и Образъ Ипостаси Его» (Евр. I, 3), и потому полнѣе и совершеннѣе Ветхозавѣтнаго Откровенія, насколько выше Давшій его тѣхъ, чрезъ кого было сообщено Ветхозавѣтное Откровеніе (а Онъ выше ангеловъ, ст. 4 – 14, гл. I). Хотя по ученію того же Апостола во Христѣ Богъ открылся людямъ не такъ, какъ Онъ есть въ Себѣ, но во Христѣ дано было видѣть человѣку только Образъ Божій (Флп. II, 6; Кол. I, 15), и потому существо Божіе и послѣ продолжаетъ оставаться «во свѣтѣ неприступномъ», однако *Образъ* есть нѣчто большее, болѣе осязательное, чѣмъ одно отвлеченное понятіе, или чѣмъ тѣ представленія, которыя могъ составить себѣ человѣкъ по тѣмъ или инымъ источникамъ. Христосъ, Сынъ, постоянно заявлялъ, что только чрезъ Него люди могутъ имѣть полное познаніе о Богѣ, потому что Онъ Самъ Сынъ Божій и потому все, что есть въ Богѣ, есть и у Него, и истину Онъ знаетъ не по наслышкѣ, но говоритъ то, что *видитъ* у Отца, а потому говоритъ не какъ люди, имѣющіе истину отъ другихъ, но какъ имѣющій ее въ Себѣ Самомъ,—со властію,—такъ, какъ никто еще не говорилъ до Него на землѣ (Мр. I, 22; Іо. VII, 47–49). Іудеямъ І. Христосъ говорилъ: «Если бы вы

знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (Іо. VIII, 19); то же Онъ сказалъ Апостолу Филиппу въ отвѣтъ на просьбу показать Отца: «Іисусъ сказалъ ему: столько времени Я съ вами, и ты не знаешь Меня, Филиппъ? Видѣвшій Меня, видѣлъ Отца; какъ же ты говоришь: покажи намъ Отца? Развѣ ты не вѣришь, что Я въ Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ?» (Іо. XIV, 9 - 10)—«Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только черезъ Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отнынѣ знаете Его и видѣли Его» (Іо. XV, 6 – 7).—«Вѣрующій въ Меня, не въ Меня вѣруетъ, но въ Пославшаго Меня» (Іо XII, 44—45, ср. 49 -50) Вотъ почему кто ненавидитъ, не чтитъ и не принимаетъ Христа, тотъ ненавидитъ, не чтитъ и не принимаетъ Бога (Іо. V, 23; XIII, 20; XV, 23). Сюда же: Іо. V, 17—22, 30 – 37; VI, 27—29, 38, 45—46, 57: VII, 16 - 18, 28—29, 33; VIII, 16—19; VIII, 26 – 29; VIII, 38, 40, 42; IX, 4; X, 36—38; XI, 42; XIV, 24 и др. Знаніе, сообщенное людямъ, І. Христосъ объявляетъ людямъ полнымъ, такъ что большее невозможно; Онъ говорилъ ученикамъ Своимъ: «Я сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца Моего» (Іо. XV, 15). Откровеніе Божіе черезъ людей не можетъ и сравниться съ этимъ откровеніемъ по своей полнотѣ и совершенству; святые мужи и пророки Ветхаго Завѣта сами дорого дали бы за то, чтобы увидѣть то, что увидѣли слушатели Христа: Іисусъ, «обратившись къ ученикамъ, сказалъ: все предано Мнѣ Отцемъ Моимъ; и Кто есть Сынъ, не знаетъ никто, кромѣ Отца, и Кто есть Отецъ, *не знаетъ* никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть. И, обратившись къ ученикамъ, сказалъ имъ особо: блаженны очи, видящія то, что вы видите. Ибо сказываю вамъ, что многіе пророки и цари желали видѣть то, что вы видѣли, и слышать, что вы слышали, и не слышали» (Лк. X. 22—24). Еще Христосъ говорилъ: «У пророковъ написано: и будутъ всѣ

научены Богомъ. Всякій, слышавшій отъ Отца и научившійся, приходитъ ко Мнѣ (Исаіи 54, 13). Это не то, чтобы кто видѣлъ Отца, кромѣ того, кто есть отъ Бога; Онъ видѣлъ Отца» (Іо. VI, 45—46).

Сообщивъ такое полное знаніе истины, Христосъ отнялъ у людей всякое извиненіе во грѣхѣ: тьма разсѣялась, путь жизни указанъ,—что мѣшаетъ идти по нему? «Если бы», говорилъ Христосъ, «Я не пришелъ и не говорилъ имъ, то не имѣли бы грѣха: а теперь не имѣютъ извиненія во грѣхѣ своемъ» (Іо. XV, 22). Нельзя было оставаться во тьмѣ, когда пришелъ свѣтъ (1 Іо. 2, 8). Нельзя было не раскаяться грѣшнику, не сознать ложь своей жизни, ея безобразіе, когда онъ видѣлъ настоящую правду и красоту жизни. Только для крайне безнадежныхъ эта новая жизнь могла остаться незамѣченною, не возбудивъ въ нихъ внутренней работы мысли и чувства, не вызвавъ на борьбу стараго съ новымъ, не давъ толчка къ самоиспытанію. При свѣтѣ истины нельзя было уже оставаться во тьмѣ лжи. Оставалось сдѣлать одно изъ двухъ: или сознательно оставаться въ прежней тьмѣ, или сознательно примкнуть къ добру и, такимъ образомъ, открыть себя или совсѣмъ погибшимъ, или другомъ Божіимъ. Это былъ судъ міру (Іо. XII, 47—48; III, 17—21 и др.).

Что касается отцевъ Церкви, то они признаютъ возможность знанія Бога единственно только во Христѣ. По мнѣнію *Св. Иринея* воплощеніе было безусловно необходимо для знанія Бога, даже если бы люди не согрѣшили: люди не могли бы знать Бога, если бы Онъ не открылъ Себя въ Сынѣ, потому что «Богъ невѣдомъ». Поэтому-то Св. Ириней выражается, что «Отецъ есть Невидимое Сына, а Сынъ есть видимое Отца», «Сынъ есть познаніе Отца»; безъ Него никто не можетъ знать Бога... и посему Господь говорилъ: «никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца, и Отца (никто не знаетъ) кромѣ Сына, и кому Сынъ откроетъ.

Сказано «откроетъ» не относительно только будущаго, какъ будто Слово тогда начало открывать Отца, когда родилось отъ Маріи, но простирается вообще на все время. Ибо изначала соприсутствуя Своему созданію, Сынъ открываетъ Отца всѣмъ, кому хочетъ, и когда хочетъ, и какъ Отецъ хочетъ» [1]). Авторъ *посланія къ Діогнету:* «Кто изъ людей зналъ, что такое Богъ, прежде пришествія Его Сына?... Изъ людей никто и не видѣлъ, и не показалъ Бога... Онъ Самъ Себя явилъ» [2]). И по мнѣнію *Аѳанасія Великаго* человѣкъ получаетъ полное знаніе о Богѣ только чрезъ воплотившееся Слово; Св. Аѳанасій при этомъ указываетъ въ отличіе отъ еп. Иринея необходимость такого пути познанія въ паденіи человѣка, состоявшемъ въ томъ, что человѣкъ изъ области духовной ниспалъ въ область чувственную, и потому сдѣлался неспособенъ къ духовному разумѣнію Бога; «Поелику мысль человѣческая однажды ниспала въ чувственное, то Слово благоволило сдѣлать Себя видимымъ посредствомъ тѣла, чтобы, ставъ человѣкомъ, обратить на Себя вниманіе людей, отвлечь къ Себѣ чувства ихъ, и когда увидятъ Его человѣкомъ, то тѣми дѣлами, какія производитъ Онъ, убѣдить ихъ наконецъ, что Онъ не только человѣкъ, но и Богъ, Слово и Премудрость Истиннаго Бога» [3]) «Слово явило Себя тѣлесно, чтобы пріобрѣли себѣ понятіе о Невидимомъ Отцѣ» [4]). Такъ же разсуждаетъ *Григорій Богословъ:* «Онъ (Христосъ) явился, закрывшись отовсюду завѣсою, потому что иначе невозможно было-бы приблизиться къ моимъ немощамъ» [5]),... чтобы Невмѣстимый иначе для тѣлеснаго, по причинѣ необъ-

---

[1]) Кн. IV, §§ 6—7. Сюда же Кн. III, с. 18, § 7; Кн. V, с. 7, § 1.

[2]) Сар. VIII.

[3]) Стр. 101 и д. Сюда же: 99, 100, 101, 106 и др. Читатели должны извинить намъ цитаты наши по тяжелымъ устарѣлымъ переводамъ, если другихъ не имѣется.

[4]) Стр. 107, ibid.

[5]) Т. IV, 262 стр.

емлемости естества, сдѣлался вмѣстимымъ черезъ тѣло»[1]). *Кириллъ Іерусалимскій*... «Сынъ Божій снизшелъ, чтобы познанъ былъ Отецъ[2]). Вѣруемъ во І. Христа, во плоти пришедшаго, потому что иначе былъ бы для насъ недоступенъ. Поелику не могли мы и видѣть того, и насладиться тѣмъ, что Онъ Самъ въ Себѣ, то содѣлался Онъ тѣмъ, что и мы, чтобы такимъ образомъ сподобились мы насладиться Имъ. Ибо, если не въ состояніи мы вполнѣ видѣть солнце, то можемъ ли видѣть Творца его»? и пр. (Огл. 12-е, § 13). Впрочемъ, *Кириллъ Іерусалимскій* нѣсколько ниже проводитъ другую, довольно оригинальную мысль, что Сынъ Божій воплотился для уничтоженія антропоморфической религіи (человѣко-обожанія): «Люди, оставивъ Бога, сдѣлали себѣ человѣкообразныя изваянія. Посему, когда ложно стали, какъ Богу, поклоняться человѣкообразному, Богъ дѣйствительно сдѣлался человѣкомъ, чтобы истребить ложь» (Огл. 12, § 15). Нѣсколько въ иной формѣ представляетъ значеніе воплощенія въ разсматриваемомъ отношеніи—*Іустинъ Философъ*. Самъ Богъ (Слово) долженъ былъ непосредственно дать людямъ знаніе потому. что а) люди сами не могли знать и б) слово ихъ не было авторитетно. Поэтому-то, думаетъ Іустинъ Философъ, Платонъ говорилъ, что «Отца и Зиждителя всего и найти нелегко, и, нашедши, возвѣстить Его всѣмъ не безопасно». «Однако нашъ Христосъ сдѣлалъ это Своею силою»[3]), потому что Его слово не было словомъ человѣка, ученаго или софиста, которые едва ли и сами крѣпко убѣждены въ томъ, что говорятъ другимъ, но слово Самой Истины, потому—слово живое, сильное, властное. Поученія Его были кратки и необширны; ибо Онъ былъ не софистъ, но слово Его была Сила Божія»[4]). Это Св. Іустинъ зналъ по соб-

[1]) Т, III, 101.

[2]) Огл. сл. 6-е, § 11.

[3]) Апол. II, 10.

[4]) Апол. , 14

ственному своему опыту: «меня», говоритъ онъ, «увлекла Божественная сила ученія и могущества Слова»[1]). Вотъ почему «Сократу никто не повѣрилъ такъ, чтобы рѣшиться умереть за это ученіе; напротивъ, Христу, Котораго отчасти позналъ и Сократъ,—ибо Онъ былъ и есть Слово, Которое находится во всемъ и предвозвѣщало будущее то черезъ Пророковъ, то и Самъ черезъ Себя, когда сдѣлалось подобострастнымъ намъ и учило этому,—повѣрили не только философы и ученые, но и ремесленники и вовсе необразованные, презирая и славу, и страхъ, и смерть, потому что все это производитъ сила неизреченнаго Отца»[2]). Понятно также, что Христосъ далъ намъ знаніе полное, какого не было прежде... «Посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова люди могли видѣть истину и прежде, но темно. Ибо иное дѣло сѣмя и нѣкоторое подобіе чего-либо, данное по мѣрѣ пріемлемости; а иное то самое, чего причастіе и подобіе даровано по Его благодати»[3]). Намъ даровано черезъ Христа полное познаніе истины, теперь мы уже не можемъ ни въ чемъ извинять себя невѣденіемъ (здѣсь Іустинъ видитъ основаніе правосуднаго мздовоздаянія по скончаніи временъ[4]). Нѣсколько подобнымъ же образомъ смотритъ на дѣло и *Лактанцій,* который, надобно замѣтить, ученію даетъ самое существенное, центральное значеніе въ дѣлѣ І. Христа. Воплощеніе нужно было для того, чтобы удобнѣе могло быть совершено просвѣщеніе людей: «Человѣкъ совершеннымъ учителемъ быть не можетъ, если онъ же не будетъ и Богомъ, чтобы властью небесною понудить людей къ повиновенію; ни Богъ совершеннымъ учителемъ быть не можетъ, если не будетъ облеченъ въ смертное тѣло, чтобы, подтверждая заповѣди Свои дѣлами, могъ

[1]) Рѣчь къ Элл. гл. 5.
[2]) Ап. II, 10.
[3]) Ап. II, 13.
[4]) Апол. II, 9.

обязывать прочихъ къ послушанію»[1]). А отсюда слѣдуетъ, что такой учитель долженъ понести на Себѣ и всѣ немощи человѣческія, даже самую смерть, потому что зло и страданіе человѣка составляютъ необходимый элементъ нравственнаго совершенствованія, безъ зла и безъ борьбы съ нимъ не было бы и добродѣтели[2]). Или: если бы учитель людей былъ только Богомъ, то «примѣровъ добродѣтели не могъ бы дать человѣку; а ежели бы человѣкомъ только, то не могъ бы людей къ правдѣ принудить, ежели-бы важности и силы не имѣлъ больше человѣческой»[3]). Въ отличіе отъ Св. Іустина, Лактанцій понимаетъ авторитетъ уже въ смыслѣ внѣшнемъ, а не въ смыслѣ внутренней силы самаго ученія Христа. Крестная смерть нужна была Христу только какъ Учителю, чтобы дать намъ примѣръ совершеннѣйшей добродѣтели терпѣнія[4]).

Глубоко-практическое значеніе вѣра въ воплощеніе пріобрѣтаетъ для насъ въ твердо выработанномъ и ясно выраженномъ, въ борьбѣ съ ересью аріанъ и несторіанъ, ученіи Церкви о томъ, что Христосъ «сталъ человѣкомъ, не переставая быть Богомъ»,—подобно тому, какъ Божество Его не уничтожило человѣчества Его (вопреки ереси Евтихія, учившаго, что человѣческое естество было поглощено во Христѣ Божескимъ и потому было недѣйствительнымъ, а призрачнымъ); Христосъ—Богъ.

Остановимъ мысль свою хоть отчасти, хоть на одной сторонѣ недоступнаго нашему уму, во всемъ объемѣ, значенія того, вѣрующимъ сердцемъ христіанъ принятаго, факта, что во Христѣ Богъ окрылъ Себя людямъ.

Центральное значеніе этой вѣры въ христіанскомъ міровоззрѣніи преимущественно передъ прочими раскрываетъ Ап.

---

[1]) Instit. Div. IV, 24.

[2]) См. IV, 24, ср. V, 7. „De ira Dei ad Donat.“ c. 13 и 15.

[3]) Instit. Div. IV, 25.

[4]) Ibidem, IV, 26.

Іоаннъ Богословъ (въ первомъ посланіи). Такъ какъ онъ усвояетъ этому вѣрованію главнѣйшее практическое значеніе въ системѣ прочихъ вѣрованій, то его старанія главнымъ образомъ направлены на доказательства Божества Іисуса, какъ въ его Евангеліи, такъ и въ его посланіяхъ, особенно въ первомъ. Безъ вѣры въ Божество Іисуса нѣтъ христіанина: неисповѣдующій Божество Іисуса—антихристъ (1 Іо. II, 22—23). Все, что требуется отъ христіанина--это то, «что бы мы вѣровали во имя Сына Его (Бога) Іисуса Христа, и любили другъ-друга» (1 Іо. III, 23). Самая вѣра эта служитъ доказательствомъ совершившагося обновленія въ человѣкѣ (1 Іо. IV, 15, V, 1), а съ другой стороны сама по себѣ служитъ началомъ нашего спасенія: ею побѣждается міръ, т. е. грѣхъ (V, 5). Жизнь невозможна для того, кто не вѣритъ въ Сына Божія воплотившагося: «Имѣющій Сына (Божія) имѣетъ жизнь, неимѣющій Сына Божія не имѣетъ жизни» (V, 12, 13). Причина этого заключается въ томъ, что во Христѣ намъ даровано познаніе Бога, «жизни» Божіей, а безъ этого знанія мы не знали бы, въ чемъ добро, и какова должна быть наша жизнь,—мы были бы во тьмѣ, во лжи. «Сынъ Божій пришелъ и далъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ въ истинномъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ. Сей есть истинный Богъ и жизнь вѣчная» (1 Іо. V, 20). «О томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки наши, о Словѣ жизни (Ибо жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ)»... (1 Іо. I, 1—2). Если полное познаніе Бога возможно только во Христѣ (Ев. Іо. I, 18), если мы черезъ Христа только узнали истину, то люди Ветхаго Завѣта по этому не имѣли полной истины и не могли быть во свѣтѣ. Въ чемъ же состоитъ этотъ новый свѣтъ, принесенный людямъ Христомъ? Жизнь вѣт-

хозавѣтнаго человѣка опредѣлялась юридическимъ началомъ правды, закономъ, который, имѣя свою цѣль—исполненіе въ любви, не былъ послѣднимъ, истиннымъ началомъ жизни, будучи тѣнью лишь истины; въ Новомъ Завѣтѣ открылась самая истина закона, т. е. благодать, любовь (Ев. Іо. I, 17). Хотя это новое начало жизни было не безъизвѣстно и въ Ветхомъ Завѣтѣ (Лев. XIX), однако этому началу не дано было подобающаго мѣста въ юридическомъ строѣ его жизни; любовь не могла быть руководительнымъ началомъ для ветхозавѣтнаго человѣка, спасавшагося закономъ и имѣвшаго представленіе о Богѣ по преимуществу какъ о Существѣ Правосудномъ, «огнѣ поядающемъ» (1 Іо. 2, 7—10). Ветхозавѣтный человѣкъ не зналъ, не былъ убѣжденъ въ томъ, что любовь уподобляетъ человѣка Богу, потому что одно изъ открывшихся опредѣленій внутренней жизни Божества есть любовь, тогда какъ прежде Богъ открывался Правосуднымъ по преимуществу. Любовь и есть именно то, «что истинно въ Богѣ», а потому истинно и въ насъ, и если мы хотимъ жить въ истинѣ, то должны любить, т е. быть подобными Богу (2, 6—8). *Возлюбленные! будемъ любить другъ-друга, потому что любовь отъ Бога; и всякій любящій рожденъ отъ Бога, и знаетъ Бога. Кто не любитъ, тотъ не позналъ Бога; потому что Богъ есть любовь... И мы познали любовь, которую имѣетъ къ намъ Богъ, и увѣровали въ нее. Богъ есть любовь, и пребывающій въ любви пребываетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ*“ (1 Іо. IV, 7—8, 16). А вѣра въ Бога, какъ любовь, открывается только вѣрѣ въ Божество Іисуса, т. е. въ воплощеніе Сына Божія, потому что именно въ Немъ Богъ открылъ Себя любовью къ людямъ: *Любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него. Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ, и послалъ Сына Своего въ умилостивленіе за грѣхи наши. И мы ви-*

дѣли и свидѣтельствуемъ, что Отецъ послалъ Сына Спасителемъ міру... Кто исповѣдуетъ, что Іисусъ есть Сынъ Божій, въ томъ пребываетъ Богъ, и онъ въ Богѣ (т. е. тотъ пребываетъ въ истинѣ, и жизнь его опредѣляется началомъ любви) (1 Іо. IV, 9—10, 14—15).

Наконецъ, завѣса, скрывавшая Божество отъ человѣка, отчасти приподнята; мы знаемъ теперь, что составляетъ внутреннее, дѣйствительное основаніе добра, въ чемъ заключается истина, правда жизни, душа жизни. Это именно должно видѣть въ любви, въ томъ самомъ, что для человѣка всегда было всего дороже. Теперь мы увѣрены, что правда—въ любви, и что гдѣ нѣтъ любви, тамъ нѣтъ и истины. Знанія этого у насъ никто и ничто не отниметъ; это единственное знаніе, за которое мы можемъ поручиться, что въ немъ—истина; ибо мы знаемъ, что Самъ Богъ—Любовь, что, любя, „*мы поступаемъ въ мірѣ семъ какъ Онъ*“; поэтому мы уже не можемъ бояться за себя, то ли мы на самомъ дѣлѣ, чѣмъ намъ должно быть (1 Іо. IV, 17). Правда, любовь—это не все, что намъ открылъ Богъ о Себѣ: Его существо и теперь остается для насъ недоступно; но это-то и служитъ основаніемъ дорожить этимъ достовѣрнымъ знаніемъ. Можетъ быть Богъ есть что нибудь еще большее и лучшее, чѣмъ любовь, но и то, что мы знаемъ о Немъ, такъ же истинно въ Немъ, какъ и все возможное другое; любовь—единственно достовѣрная для насъ истина и иной не дано намъ. Если такъ, то не будемъ стремиться къ невозможному, будемъ довольствоваться и этимъ несомнѣннымъ знаніемъ, что если мы любимъ, то пребываемъ въ истинѣ; *будемъ любить*, потому что это одно для насъ истина, этимъ однимъ мы подобны здѣсь, на землѣ, Богу. «Бога никто никогда не видѣлъ. Если мы любимъ другъ-друга; то Богъ въ насъ пребываетъ, и любовь Его совершенна есть въ насъ» (1 Іо. IV, 12).

Въ мірѣ есть только два разряда людей: *люди отъ Бога* или *дѣти Божіи*, и *люди отъ діавола*, *міра* или *дѣти діавола*, *дѣти міра*. Для первыхъ истина жизни состоитъ въ любви, въ самоотреченіи, для вторыхъ — въ эгоизмѣ (1 Іо. III, 10—16). Для первыхъ предметомъ любви служитъ Безконечное или Богъ, и люди, какъ Безконечное въ конечномъ (1 Іо. IV, 19—21; V, 12); вторые имѣютъ этимъ объектомъ конечное, міръ (1 Іо. 2, 15—17; IV, 5; V, 19). Между этими двумя разрядами людей положена непроходимая пропасть: дѣти міра враждебно относятся къ дѣтямъ Божіимъ и совсѣмъ не понимаютъ ихъ (1 Іо. IV, 5—6). Перевѣсъ въ борьбѣ однако принадлежитъ дѣтямъ Божіимъ, потому что начало жизни, которое въ нихъ, сильнѣе того начала, которое въ дѣтяхъ міра; полная и окончательная побѣда тому первому началу дается въ христіанствѣ, вѣрою въ Сына Божія, т. е. въ то, что Богъ есть Любовь, побѣдившая міръ (1 Іо. IV, 4; V, 4—5).

То, что дѣлаетъ людей дѣтьми Божіими, и теперь есть любовь. Но въ любви открылась *не вся* еще истина жизни, не все Божество; полное совершенство, какъ и подобіе съ Богомъ, дѣти Божіи пріобрѣтутъ съ полнымъ познаніемъ истины въ будущей жизни, когда откроется то, во что прозрѣть теперь не могутъ ни самый свѣтлый и глубокій умъ, ни самое смѣлое воображеніе; настоящая истина есть только намекъ на полную истину, настоящее есть только предчувствіе будущаго: „*не у явися, что будемъ*“ (1 Іо, 3, 2, ср. 1 Кор. XIII, 8—13. 2 Кор. XII, 3—4). Одно только съ несомнѣнностью можно утверждать, что будущая новая истина жизни не есть что нибудь противоположное настоящей истинѣ, т. е. любви: истина вѣчна и любовь вѣчна, какъ сама истина, и потому именно любовь вѣчна, что любовь—истина: «Теперь», говоритъ Ап. Павелъ, «мы видимъ какъ бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицемъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, по-

добно какъ я познанъ. А теперь пребываютъ сіи три: вѣра, надежда, любовь; но любовь изъ нихъ больше. Любовь никогда не перестаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится» (ибо наступитъ *видѣніе*) (1 Кор. XIII, 12—13, 8). Если христіанство есть откровеніе Бога, какъ Любви, то оно можетъ быть понятно только любви, ею одною принято: дѣтямъ міра не дано вѣровать въ Сына Божія, вѣра эта принадлежитъ любви, т. е. дѣтямъ Божіимъ (1 Іо. IV, 1—3). Имъ-то даетъ Богъ черезъ Духа Святаго внутреннее удостовѣреніе въ томъ, что они пребываютъ въ истинѣ, и во внѣшнихъ доказательствахъ правоты своей жизни и своего знанія они не нуждаются; имъ дана внутренняя увѣренность въ томъ, что истина въ любви, что Богъ—Любовь, т. е. Іисусъ есть Сынъ Божій (1 Іо. IV, 13; V, 6—12; Рм VIII, 16), и что они, наконецъ, дѣти Божіи, т. е. дѣти истины, которыхъ Онъ любитъ, какъ Своихъ, Себѣ подобныхъ, какъ Свое порожденіе (1 Іо. V, 1—4, 8, ср. 1 II. 1, 23; II, 1—2; Іак. 1, 18; Ев. 1, 12—13)[1]).

И такъ, столь долго искомое разрѣшеніе противорѣчія между Безконечнымъ и конечнымъ, наконецъ, найдено во Христѣ. Безконечное перестало быть холодною тайною, предъ которой умъ нѣмѣетъ и сердце перестаетъ биться. Богъ не чуждъ, напротивъ—очень близокъ къ намъ; то, что составляетъ душу нашей жизни,—любовь, это есть и въ Немъ, и это-то слѣдовательно и есть истина. Это открытіе спасаетъ и нашу любовь, и вѣру въ Бога, сдѣлавшагося такъ намъ понятнымъ и близкимъ во Христѣ, и только черезъ Христа стало возможно живое отношеніе къ Богу, т. е. вѣра въ Него: Христосъ—дверь къ Богу: «Я есмь дверь»:—сказалъ Онъ,—«кто войдетъ Мною, тотъ спасется» (Іо. X, 9).

---

[1]) Еф. IV, 24, III, 10.

в) Наконецъ, столь необходимое для обращенія къ добру уваженіе къ себѣ намъ возвращено было черезъ Христа не только тѣмъ, что въ Немъ мы увидѣли человѣка во всей духовной красотѣ, но и самымъ фактомъ соединенія Божества съ человѣчествомъ, Божественнаго съ человѣческимъ. Человѣкъ удостоенъ неслыханной почести, какой не досталось на долю даже ангеловъ: онъ принятъ въ совершенно реальное общеніе съ Безконечнымъ, съ Божествомъ; само Божественное пріобщилось человѣческому и человѣческое въ Божествѣ обожилось;—человѣкъ обоженъ, потому что Богъ, Сынъ Божій, сдѣлался человѣкомъ. Съ того самаго момента, какъ Слово стало плотію, небо связалось съ землею (Ев. Іо. I, 51), судьбы человѣческой жизни съ жизнью Божественною, жизнь Божественная, абсолютно совершенная, а потому не подлежащая закону измѣненія, въ Лицѣ І. Христа, Сына Божія, вошла, такъ сказать, въ контекстъ человѣческой исторіи; во Христѣ жизнь человѣческая стала жизнью самого Божества, «жизнь (наша) сокрыта со Христомъ въ Богѣ» (Кол. 3, 3). Отнынѣ не постороннимъ, такъ сказать, и не властнымъ только окомъ Владыки смотритъ Богъ изъ Своего таинственнаго, недосягаемаго далека на землю: Онъ Самъ живетъ въ насъ, наша жизнь—Его жизнь и Его жизнь – наша жизнь. Исторія человѣчества перестала быть только человѣческою съ самаго того момента, какъ Слово стало плотію и начало «обитать съ человѣками». Высшіе интересы человѣческой жизни, *его* успѣхи на пути къ истинѣ, добру,—все, что истинно заслуживаетъ быть человѣческой жизнью, въ Лицѣ Христа стало жизнью Божества, Богъ сталъ внутренне, такъ сказать, участникомъ въ нашемъ,—въ томъ, что составляетъ содержаніе человѣческой исторіи. Онъ ходилъ по той землѣ, по которой ходимъ мы, Онъ дышалъ однимъ и тѣмъ же воздухомъ, грѣлся однимъ и тѣмъ же солнцемъ, утолялъ жажду и голодъ тѣмъ же, что и мы; Онъ

раздѣлилъ съ нами всѣ тяжести и лишенія, всѣ неудобства нашего земного существованія: и зной, и холодъ, и жажду, и голодъ, и усталость, и бѣдность, и боль, и самую смерть. Онъ не дѣлалъ вида только, что живетъ по человѣчески, но, какъ каждый изъ насъ, дѣйствительно жилъ, какъ только можетъ жить человѣкъ. Онъ радовался человѣческими радостями, не отказывалъ въ участіи законнымъ радостямъ семьи (Ев. Іо. III), тихаго семейнаго крова и чистой дружбы (Виѳанское семейство и Лазарь); на свѣтлыя и прекрасныя стороны жизни Онъ отзывался живымъ чувствомъ такъ же, какъ на красоту внѣшней природы. Онъ плакалъ слезами человѣческими,—такъ же, какъ плачутъ люди, когда чувствуютъ свое или чужое страданіе; но Христосъ всегда плакалъ *за* другихъ, по состраданію къ тому невыразимо-жалкому состоянію, котораго люди сами такъ глубоко не чувствовали, какъ это чувствовалъ за нихъ Христосъ. Не могли люди и подозрѣвать всей глубины своего паденія съ той, нѣкогда принадлежавшей имъ, высоты счастья и совершенства, какая понятна была лишь Тому, Кто зналъ, чѣмъ бы долженъ быть человѣкъ. Горе людей стало Его горемъ—и только Одному Ему извѣстно, что пришлось Ему передумать и перестрадать за людей. «Видя толпы людей», говоритъ евангелистъ, «Онъ сжалился надъ ними, что они были изнурены и разсѣяны, какъ овцы, неимѣющія пастыря. И ходилъ Іисусъ по всѣмъ городамъ и селеніямъ, уча въ синагогахъ ихъ, проповѣдуя Евангеліе царствія, и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ» (Мѳ. IX, 36, 35. Ср. IV, 23; а также Мѳ. 16—17) [1]). И въ этомъ горѣ, глубины котораго люди и не чувствовали, Онъ захотѣлъ помочь людямъ, для этого-то Онъ и пришелъ къ людямъ: Онъ пришелъ спасти ихъ, но не такъ спасти, чтобы Самому быть въ сторонѣ. Онъ Самъ сдѣ-

[1]) Ср. Мр. VI, 34, VIII, 2; Мѳ. XIV, 14, XV, 32; Лк. VII, 13; Іо. XI, 35; Мѳ. XX, 34; Мр. I, 41.

лался человѣкомъ и понесъ бремя человѣческаго горя на Себѣ Самомъ. И Онъ сталъ дѣлать все, что нужно было для того, чтобы избавить людей отъ горя этого, спасти ихъ. Онъ ходилъ по городамъ и селамъ и проповѣдывалъ о новой жизни, непохожей на эту, о новомъ царствіи Божіемъ, гдѣ уже нѣтъ этого горя; Онъ говорилъ о томъ, какъ люди жалки и какъ необходимо покаяться имъ, чтобы войди въ царствіе Божіе и спастись. И Христосъ былъ встрѣченъ почти всеобщею ненавистью и непониманіемъ: Онъ возвѣщалъ истину, а потому Его возненавидѣли (Ев. Іо. 8, 40, 44—47); истина, возвѣщавшаяся Имъ, была такъ проста, что Его не поняли. Кто изобразитъ весь ужасъ борьбы, страданій и горя, невидимыхъ міру, въ Томъ «Человѣкѣ», Который говорилъ лишь истину (Іо. 8, 40) и въ Которомъ «никакой вины» не нашелъ даже враждебный Ему человѣческій судъ (Іо. XVIII, 38)? Кто пойметъ и прочувствуетъ весь ужасъ гонимой Истины и Невинности? Не порадованъ, не утѣшенъ былъ Христосъ и передъ концемъ Своего дѣла признаніемъ и пониманіемъ столь дорогой Ему истины: Онъ остался не понятъ Своими учениками,—и какъ намъ изобразить тайну той муки душевной и грусти, которыя долженъ былъ испытать Сынъ Человѣческій, вынужденный довѣрить столь дорогое Ему дѣло Своимъ ученикамъ, Его непонимавшимъ? То сѣмя истины, которое было брошено на землю Спасителемъ, едва-едва давало надежду на всходъ, а нужно было оставить міръ; нельзя было жить Ему одною жизнью съ людьми,—жить между ними такъ, какъ Онъ жилъ до сихъ поръ,—въ тѣлѣ: уже ставили Крестъ на Голгоѳѣ. Но, и оставивъ людей видимо, Онъ уже не могъ жить отдѣльною отъ нихъ жизнью. Онъ—Богочеловѣкъ, Онъ—въ насъ, и мы—въ Немъ (Ев. Іо. XVII). Покидая міръ, Онъ обѣщалъ ученикамъ быть съ людьми всегда до скончанія вѣка, не оставлять ихъ сиротами, обѣщавъ вѣчно пребывать съ ними (Іо. XIV, 18—19);

Онъ обѣщалъ послать людямъ Духа Святаго, „*чтобы Онъ былъ съ ними въ вѣкъ*“ (XIV, 16 и д.). Его связь съ нами не прекратилась Его Воскресеніемъ; напротивъ, Онъ остался тѣмъ же Человѣкомъ, какимъ былъ, только съ лучшимъ, прославленнымъ тѣломъ, и въ этомъ тѣлѣ Онъ, какъ человѣкъ, какъ нашъ начатокъ и «Предтеча» (Евр. VI. 20), вознесся на небо и «возсѣлъ одесную Бога» (Мр. 16, 19; Кол. 3, 1—3 и др.)[1]) и теперь, какъ и во время земной Своей жизни, не оставаясь безучастнымъ ко всему, что дѣлается на землѣ: Онъ живетъ въ обществѣ своихъ послѣдователей—въ основанной Имъ Церкви, одушевляя ее невидимымъ присутствіемъ, какъ духъ тѣло, какъ ея Глава.

Обыкновенно, и всѣми пришествіе Христа признается поворотнымъ пунктомъ въ исторіи человѣчества, но полное и глубокое развитіе этой идеи дается въ мистическомъ ученіи Св. Писанія о такъ называемомъ представительствѣ или ходатайствѣ Іисуса Христа

Христосъ нетолько далъ новое направленіе 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). Вотъ какъ представляется дѣло въ Св. Писаніи. Человѣкъ, лучшее твореніе Божіе на землѣ, погибаетъ; онъ не въ силахъ подняться самъ, но въ немъ еще есть возможность къ этому. Оставалось бы, повидимому, предоставить человѣка заслуженной имъ погибельной участи; оставалось бы предоставить грѣху, т. е. смерти, довершить начатое имъ въ человѣкѣ разложеніе. Кромѣ этого, повидимому, ничего не оставалось: Богъ не могъ изливать блага любви на человѣка, сдѣлавшагося грѣхомъ; человѣкъ самъ обрекъ себя наказанію, самъ осудилъ себя на смерть, отдавшись смерти, т. е. грѣху.

[1]) См. Еф. 2, 6—7.

Но Сынъ Божій сжалился надъ человѣкомъ: человѣкъ созданъ по Его Образу, и Онъ не хотѣлъ допустить, чтобы этотъ образъ погибъ въ немъ, чтобы совершился судъ надъ человѣкомъ. Онъ вознамѣрился спасти человѣка отъ этого суда и *взять всего человѣка на Свою отвѣтственность* Онъ Самъ сдѣлался человѣкомъ—и этимъ спасено мѣсто въ мірозданіи для испорченной твари. Теперь Отецъ уже не могъ предать суду тварь, Онъ осудилъ бы Своего Возлюбленнаго Сына. Напротивъ, теперь Его любовь съ Сына должна была перейти и на тварь, принятую Сыномъ. Любя Сына, Онъ не могъ не любить человѣка: Его Сынъ Самъ Человѣкъ. И такъ, Сынъ Божій сдѣлался Представителемъ или Носителемъ всего человѣчества, его Новымъ Главою, вторымъ Адамомъ (Рмл. V, 12—21). Онъ, по выраженію Св. Иринея, возглавилъ въ Себѣ человѣчество, т. е. сталъ какъ бы сокращеніемъ человѣчества: Его жизнь и Его дѣло стали нашею жизнью и нашимъ дѣломъ. Отдѣльно взятое, человѣчество уже не могло подняться изъ бездны грѣха и униженія и возвратиться къ добру; но во Христѣ и со Христомъ оно сдѣлало все, что нужно для этого. Принятое на отвѣтственность Сына несовершенство твари во Христѣ возвысилось до совершенства, побѣдило грѣхъ. *Оправдалось довѣріе Отца къ Сыну:* люди исполнили правду и заслужили жизнь: Христосъ Воскресъ! Грѣха нѣтъ, смерти нѣтъ, а есть только жизнь и любовь Отца (см. Кол. I, 17—22; 2, 10—15).

Своими усиліями пріобрѣтя людей Отцу, I. 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—11, ср. Io. V, 27; Евр. I, 9). 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). У кого побѣда, у того и власть. Ему поклоняются безплотные духи и, поклоняясь Ему, отдаютъ въ Лицѣ Его должную дань чести и прославленія человѣчеству, во Христѣ возвысившемуся надъ своимъ несовершенствомъ, побѣдившему зло и тѣмъ теперь прославившемуся. 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 судьею 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 исключительно одной 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, кто хочетъ, 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, 28). Вотъ какъ изображаетъ все это Ап. Павелъ: «...конецъ, когда Онъ (Христосъ) предастъ царство Богу и Отцу, когда упразднитъ всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги Свои. Послѣдній же врагъ истребится—смерть. Потому что все покорилъ подъ ноги Его. Когда же сказано, что *Ему* все покорено; то ясно, что Кромѣ Того, Который покорилъ Ему все. Когда

же все покоритъ Ему; тогда и Самъ Сынъ покорится Покорившему все Ему, да будетъ Богъ все во всемъ» (1 Кор. XV, 24—28). «Онъ, принесши одну жертву за грѣхи, навсегда возсѣлъ одесную Бога, ожидая затѣмъ, доколѣ враги Его будутъ положены въ подножіе ногъ Его (псл. 2, 8)», (Евр. X, 12—13 ср. Флп. III, 21; Еф. I, 19—23, 10; IV, 11, 13)[1]). 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; Рмл. VIII, 34; 1 Іо. 2, 1—2).

И такъ, если Христосъ есть Ходатай нашъ, то Онъ не грозный Владыка: нашъ Царь *не стыдится называть* (насъ) *братьями, говоря: Возвѣщу имя Твое братіямъ Моимъ, посреди Церкви воспою Тебя* (Псл. 21, 23)» (Евр. 2, 11—12); Онъ милостивъ къ намъ, потому что «во всемъ» намъ подобенъ (Евр. 2, 17); потому что какъ Самъ онъ претерпѣлъ, бывъ искушенъ; то можетъ и искушаемымъ помочь» (ст. 18); потому что, словомъ, *мы имѣемъ не такого первосвященника*[2]), *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*

[1]) Особ. Евр. I, 7—9.

[2]) Ветхозавѣтное первосвященство было прообразомъ дѣла Христова искупленія, Его первосвященства. 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.

милость, и обрѣсти благодать для благовременной помощи (Евр. IV, 15—16).

Всѣмъ сказаннымъ достаточно уясняется связь Божественнаго съ человѣческимъ, произведенная воплощеніемъ Сына Божія: человѣческое во Христѣ вошло въ опредѣленіе жизни Божественной, оно стало Божіимъ: Самъ Богъ сталъ человѣкомъ. Сначала Онъ былъ гонимымъ у людей Человѣкомъ, когда жилъ на землѣ и когда не люди служили Ему, а Онъ Самъ служилъ имъ; а потомъ, по вознесеніи на небо, сталъ во главѣ человѣчества, какъ его Первенецъ—Царь, требуя теперь отъ людей, чтобы и они служили Ему, какъ Онъ послужилъ имъ, т. е. чтобы они любили Его съ готовностью пострадать за правду Его на землѣ, какъ Онъ Самъ пострадалъ за нихъ; чтобы они *ради Него* дѣлали то, что Онъ заповѣдалъ имъ,—такъ, какъ бы это дѣлали для Него (Мѳ. XXV, 35—45).

2. Недостававшая раскаянію людей *увѣренность въ прощеніи* дана была откровеніемъ любви Божіей во Христѣ: Богъ есть Безконечная любовь.

Такъ какъ увѣренность въ прощеніи предполагаетъ собою, кромѣ готовности Бога прощать, еще увѣренность въ полнотѣ удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхъ, то Христіанская увѣренность въ прощеніи, въ частности, имѣетъ для себя слѣдующія прочныя основанія:

а) въ общемъ понятіи о Богѣ, какъ Любви, и вѣрѣ въ любовь Божію, засвидѣтельствованную тѣмъ, что Богъ послалъ Сына Своего Единороднаго въ міръ для спасенія людей (1 Іо. IV, 16; Іо. III, 16—17).

б) Въ ученіи о *Крестномъ удовлетвореніи,* подробности котораго составятъ ниже предметъ нашего изслѣдованія.

в) Въ вышеизложенномъ ученіи о *ходатайствѣ* Іисуса Христа, Сына Божія.

Люди уже не могли отчаяваться въ прощеніи, когда получили несомнѣнное убѣжденіе въ томъ, что Богъ любитъ ихъ (а), что грѣхъ ихъ отомщенъ и правда удовлетворена (б), что у нихъ есть постоянный и милостивый Ходатай за нихъ передъ Богомъ на небесахъ, ихъ Начатокъ, Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій Хотя для христіанина спасеніе еще не есть совершившійся фактъ (фактомъ оно будетъ послѣ всеобщаго воскресенія мертвыхъ), однако его надежда на спасеніе имѣетъ характеръ твердой увѣренности, имѣющій для себя именно три эти основанія. Вотъ какъ Ап. Павелъ изображаетъ основанія христіанской надежды: ...«Оправдавшись вѣрою, мы имѣемъ миръ съ Богомъ... и хвалимся надеждою славы Божіей (Рмл V, 1—2), ибо мы спасены въ надеждѣ (Рмл. 8, 24) А надежда не постыжаетъ, потому что любовь Божія излилась въ сердца наши Духомъ Святымъ, даннымъ намъ. Ибо Христосъ, когда мы еще были немощны, въ опредѣленное время умеръ за нечестивыхъ. Ибо едва ли кто умретъ за праведниковъ; развѣ за благодѣтеля, можетъ быть, кто и рѣшится умереть. Но Богъ Свою любовь доказываетъ къ намъ тѣмъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками. Посему тѣмъ болѣе нынѣ, будучи оправданы кровію Его, спасемся Имъ отъ гнѣва. Ибо если, будучи врагами, мы примирились съ Богомъ *смертію* Сына Его; то тѣмъ болѣе примирившись спасемся *жизнью* Его» (Рм. V, 5—10). ...Если Богъ за насъ, кто противъ насъ? Тотъ, Который Сына Своего не пощадилъ, но предалъ Его за всѣхъ насъ, какъ съ Нимъ не даруетъ намъ и всего? Кто будетъ обвинять избранныхъ Божіихъ? Богъ оправдываетъ *ихъ*. Кто осуждаетъ? Христосъ Іисусъ умеръ, но и воскресъ: Онъ и одесную Бога. Онъ и ходатайствуетъ за насъ. Кто отлучитъ насъ отъ любви Божіей: скорбь или тѣснота, или гоненіе, или голодъ, или нагота, или опасность, или мечъ? Какъ написано: за тебя умерщвляютъ

насъ всякій день, считаютъ насъ за овецъ, *обреченныхъ* на закланіе (Псалм. 43, 23). Но все сіе преодолѣваемъ силою Возлюбившаго насъ. Ибо я увѣренъ, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ» (Рмл. 8, 31—39). Древній міръ не могъ и мечтать о такой увѣренности, по своей силѣ неуступающей увѣренности или достовѣрности всякаго опытнаго созерцанія факта. Впрочемъ, для насъ спасеніе есть уже отчасти и совершившійся фактъ, по скольку онъ ощущается въ обновленномъ благодатію духѣ нашемъ; въ самомъ внутреннемъ опытѣ нашемъ благодатію Св. Духа намъ дано предчувствіе ожидающей насъ славы (См. Рмл. V, 5, VIII, 16; 2 Кор. V, 5; 1 Іо. V, 11—12) На это указываетъ и Ап. Павелъ въ приведенныхъ словахъ.

Главнымъ источникомъ и опорою Христіанской надежды послужитъ Крестъ Христовъ. Основаніемъ вѣры въ Любовь или прощеніе Божіе, словомъ—спасеніе, Крестъ послужитъ слѣдующимъ образомъ:

а) У подножія Креста люди въ первый разъ воочію познали Бога, Который не только не хочетъ губить людей за грѣхи ихъ, но и Сына Своего жертвуетъ для ихъ спасенія.

б) Крестная смерть Христа была искупительною Жертвою за грѣхи людей;

в) Крестомъ открылась надежда на воскресеніе;

г) Крестъ преимущественно открылъ людямъ Божество Іисуса; другими словами, онъ послужилъ основаніемъ вѣры въ Боговоплощеніе, т. е. въ безконечную любовь Божію. Такъ какъ надежда на воскресеніе (в) и вѣра въ заглажденіе грѣха (б) послѣднее свое основаніе имѣютъ въ Лич-

ности Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка[1]), и такъ какъ значеніе другихъ слѣдствій Крестной смерти І. Христа (*а* и *г*) совпадаетъ вполнѣ съ значеніемъ вѣры въ воплощеніе Сына Божія вообще; такъ какъ, наконецъ, самая смерть Іисуса Христа немыслима была бы безъ Его человѣческаго тѣла, то Креста, со всѣмъ, что онъ принесъ людямъ, не было бы, если бы не воплотился Богъ.

А такъ какъ Крестъ, въ силу указаннаго нами многосторонняго значенія, есть средоточіе нашего спасенія и главное основаніе христіанской надежды на спасеніе (прощеніе), то этого главнаго основанія надежды нашей не было бы безъ воплощенія Сына Божія.

Наконецъ, безъ воплощенія не было бы, кромѣ Креста, и двухъ другихъ основаній надежды христіанской, понятія о Богѣ какъ Любви (а) и ученія о ходатайствѣ Сына Божія.

Выводъ изъ всего, до сихъ поръ сказаннаго, слѣдующій: воплощеніе Сына Божія могло быть единственно цѣлесообразнымъ средствомъ, избраннымъ Богомъ для нашего спасенія, изъ множества другихъ возможныхъ средствъ: 1) только воплощеніемъ Сына Божія дано человѣку все, что не доставало для его обращенія (раскаянія): и а) сознаніе вины, и б) надежда на прощеніе (*субъективная* сторона искупленія); 2) только воплощеніемъ достигается реальное общеніе Божества съ человѣчествомъ и въ немъ осуществляется и становится дѣйствительнымъ крестное удовлетвореніе, принесенное за человѣчество І. Христомъ или такъ наз. Satisfactio vicaria (*объективная* сторона искупленія).

---

[1]) Христологическое основаніе вѣры въ удовлетвореніе крестное внѣ всякаго сомнѣнія. Крестное удовлетвореніе не могло быть дѣйствительнымъ при недѣйствительности смерти, т. е. если бы тѣло Христа было призрачное, какъ утверждала докетическая ересь. Съ другой стороны, Крестная заслуга Христа, т. е. перенесеніе ея на насъ, равно какъ перенесеніе нашей вины на Христа основываются на идеѣ о Его человѣческомъ представительствѣ.

Глава IV.

Покайтеся!

Пришелъ Іисусъ въ Галилею, проповѣдуя Евангеліе царствія Божія, и говоря, что исполнилось время и приблизилось царствіе Божіе; покайтесь и вѣруйте въ Евангеліе (Мр. I, 14—15; ср. Мѳ. IV, 17).

Если Сынъ Божій сошелъ на землю привести грѣшниковъ къ покаянію, то жизнь Его земную не иначе можно разсматривать, какъ именно призывъ къ покаянію, призывъ любви человѣческой къ любви Божіей.

И дѣломъ, и словомъ, и самою Личностью Христа возбуждалась къ жизни заснувшая нравственная энергія людей, возбуждались въ людяхъ грѣшныхъ желаніе добра и сознаніе его возможности и необходимости; все направлялось къ тому, чтобы грѣшный человѣкъ, наконецъ, нашелъ въ себѣ силы отказаться отъ своей прежней жизни и рѣшительно стать на новый путь жизни; все, словомъ, было разсчитано на то, чтобы человѣкъ *одумался* (μετάνοια).

Это не могло быть результатомъ одного *ученія* Христа, но было результатомъ общаго вліянія Его жизни и дѣятельности, ученія и Личности Его. Ученіе Христа не стояло, какъ это бываетъ у многихъ обыкновенныхъ учителей, особнякомъ отъ жизни и Личности Божественнаго Учителя. Оно не было и не могло быть ученіемъ въ строгомъ, узкомъ смыслѣ этого слова, т. е. сообщеніемъ теоретическихъ истинъ,

тѣмъ болѣе—систематическимъ, вызывающимъ на работу умъ. Причина этого заключалась въ томъ, что источникъ горя людей Іисусъ Христосъ видѣлъ не въ умѣ ихъ, не въ умственномъ невѣжествѣ, но въ ихъ дурномъ сердцѣ. Если люди дурно думали, то это только потому, что дурно *хотѣли;* однако люди при всемъ этомъ знали много хорошаго, но не исполняли. Объясняя невѣжество людей и дурную жизнь ихъ дурнымъ сердцемъ, ложнымъ направленіемъ воли, Христосъ долженъ былъ начать преобразованіе людей именно съ сердца, а не съ ума (какъ это дѣлалъ Сократъ, объяснявшій зло нравственное умственнымъ невѣжествомъ людей). Вотъ почему ученіе Христа имѣетъ главнымъ образомъ нравственно-практическій характеръ, гдѣ истины разсчитаны на практическія цѣли. Знаніе приходитъ съ сердцемъ (Лк. VI, 45; Мр. 7, 23; Іо. 7, 17; 5, 45 и др.), человѣку нѣтъ надобности искать его гдѣ-нибудь внѣ себя, за нимъ незачѣмъ далеко ходить: источникъ его внутри самого человѣка, въ его сердцѣ; у него, такимъ образомъ, есть внутреннее «око», которымъ онъ видитъ истину,—надобно только, чтобы это око было чисто, не засорено страстями, сердечными предразсудками (Мѳ. VI, 21—23). А оно было засорено дурными страстями, неправильными влеченіями, грѣхомъ. Требовалось исправленіе сердца. А исправить сердце однимъ ученіемъ нельзя: знаніе не въ силахъ вырвать изъ сердца зло, дурныя влеченія его, и замѣнить хорошими; знаніемъ не дается живое расположеніе къ добру, сердце не слушаетъ логики. Вотъ почему ученію Христа не нужна была логика съ ея демонстраціей, и діалектическій методъ Сократа былъ бы совершенно непригоденъ. Требовалось не столько знаніе того, что хорошо, сколько любовь, хотѣніе хорошаго. Но любви учить нельзя словами,—любовь рождается жизнью, и любовь къ добру производится ощущеніемъ дѣйствительнаго добра. Нужно было тронуть сердце людей этимъ добромъ, дать его почувство-

вать имъ какъ добро, какъ силу: Іисусъ Христосъ сошелъ къ людямъ живымъ воплощеніемъ добра, а потому и могъ Онъ учить добру. Онъ училъ людей не одними словами, но всею Своею Личностью, Самимъ Собою, т. е и Своими словами, и Своими дѣлами,—всею жизнью. Все было въ Немъ выраженіемъ живаго добра, а потому все въ Немъ было поучительно. Отсюда слова *ученіе* и *жизнь* І. Христа являются почти синонимами: Его ученіемъ была вся Его жизнь, а то, что въ собственномъ смыслѣ разсматриваютъ, какъ ученіе І. Христа, входитъ, какъ часть, въ Его жизнь. т. е. составляетъ одну изъ поучительныхъ ея сторонъ. Люди съ успѣхомъ учились добру у Христа потому самому, что учителемъ ихъ былъ Христосъ, и кто захочетъ узнать нравственное ученіе Христа по тому, что Имъ было сказано людямъ, тотъ не узнаетъ вполнѣ Его ученія: оно не укладывается въ рамки сказаннаго Имъ.

Въ ученіи І. Христа, кромѣ той, указанной здѣсь особенности, что въ немъ отсутствовала схоластическая форма, мы наблюдаемъ еще другую особенность, тоже зависящую отъ свойства самаго добра, которое было его цѣлью.

Іисусъ Христосъ не всегда предлагалъ Свое ученіе въ готово-законченномъ видѣ,—въ формѣ готовыхъ истинъ: иногда Онъ помогалъ людямъ самимъ доходить до истины. Не давая сразу готовой истины Своимъ слушателямъ, Онъ однако *наводилъ* ихъ на эту истину тѣмъ, что производилъ глубокое впечатлѣніе на ихъ душу, затрогивалъ и будилъ ихъ мысль и совѣсть, заставляя глубоко задумываться надъ Своими словами и путемъ напряженной внутренней работы самостоятельно находить истинный, не сразу понятный смыслъ словъ. Болѣе цѣлесообразнаго пріема ученія нельзя было придумать для той цѣли, какую въ виду имѣло ученіе. Цѣль эта была чисто педагогическая, воспитаніе добраго сердца въ слушателяхъ, ихъ нравственное исправленіе; слѣдовательно, ученіе обращалось къ ихъ свободѣ, самостоятель-

ности, составляющимъ необходимое предположеніе нравственности. Добра нельзя навязывать, его нельзя давать: его можно только находить, къ нему нужно самому идти; оно—дѣло свободнаго ума и сердца. Іисусъ Христосъ не могъ предлагать знаніе людямъ такъ, какъ передаютъ свое знаніе другимъ ученые или философы, когда хотятъ, чтобы другіе знали, до чего они додумались и что нашли: ихъ желаніе подѣлиться знаніемъ своимъ съ другими основывается на предположеніи, что другіе этого знанія еще не имѣютъ и не могутъ имѣть, что честь открытія истины принадлежитъ и должна принадлежать исключительно имъ и никому другому. Іисусъ Христосъ, напротивъ, избѣгалъ сообщать Своимъ слушателямъ такія истины, къ которымъ они не были подготовлены и потому не могли вмѣстить ихъ. Онъ хотѣлъ, чтобы люди сами доходили до тѣхъ истинъ, которыя предлагались имъ не въ готовомъ видѣ, сами находили въ себѣ то знаніе, которое дано имъ вмѣстѣ съ самою природою ихъ, которое только лежитъ на днѣ ихъ души, ими самими не замѣчаемое, и требуетъ только, чтобы его, такъ сказать, откопали его нерадивые хозяева и вынесли на свѣтъ Божій. Этотъ пріемъ въ ученіи Христа не есть что-нибудь исключительное, совершенно особое въ своемъ родѣ. Онъ употребляется, хотя въ видоизмѣненной формѣ, въ педагогикѣ подъ названіемъ эвристическаго метода обученія и вызывается одинаковою же потребностью: развитіемъ и сбереженіемъ умственной самостоятельности учащагося.

Эвристическій пріемъ І. Христосъ употреблялъ преимущественно предъ другими, напр. акроаматическимъ; къ послѣднему Онъ прибѣгалъ иногда, но рѣже, напр. въ нагорной проповѣди, въ нѣкоторыхъ рѣчахъ въ Евангеліи Іоанна. (Подъ эвристическимъ методомъ мы разумѣемъ не вопросную, а *прикровенную, приточную* форму ученія). Въ самомъ дѣлѣ, ученіе І. Христа въ большинствѣ случаевъ

носитъ на себѣ печать господствующей формы его—притчи. Какъ въ притчѣ дѣлается только намекъ на истину, такъ и слова І. Христа большею частью имѣютъ характеръ этого намека на истину или прикровеннаго ея изображенія: Онъ учитъ загадками, афоризмами и притчами въ собственномъ смыслѣ, т. е. Его мысль не является передъ слушателями сразу открытая, но дается подъ какою-нибудь оболочкою. Іисусъ Христосъ также не всегда отвѣчалъ на вопросы слушателей прямо, заставляя ихъ самихъ дойти до отвѣта, который бы Онъ далъ имъ. Въ примѣръ *загадокъ* мы можемъ указать на слѣдующія мѣста: Лк. XI, 29, ср. Мѳ. XII, 39; Іо. II, 18—22; III, 13—14; IV, 10, 13—14, 32; Лк. V, 10, 34—35. Въ примѣръ *афоризмовъ*:—Лк. XII, 2, 23—34; XI, 28; VI, 5, 20—26, 40, 43; IX, 24, 50; XIX, 26; XVIII, 14, 27. Въ примѣръ *непрямыхъ отвѣтовъ*: Лк. XX, 2—8: XX, 22—26; Іо. VIII, 3—7; Лк V, 22 и д.; VII, 22——; X, 26. Приточный или прикровенный характеръ Своего ученія І. Христосъ Самъ призналъ словами къ ученикамъ Своимъ на Тайной Вечери: «Доселѣ Я говорилъ вамъ притчами, но наступаетъ время, когда уже не буду говорить вамъ притчами, но прямо возвѣщу вамъ объ Отцѣ» (Іо. XVI, 25). Основаніе этого І. Христосъ указываетъ въ неспособности учениковъ вмѣстить истину во всей ея полнотѣ: «Еще много имѣю сказать вамъ; но вы теперь не можете вмѣстить» (Іо. XVI, 12). На вопросъ Своихъ учениковъ касательно значенія притчи о сѣятелѣ І. Христосъ сказалъ, что приточная форма Его ученія предназначается слушателямъ нравственно-несовершеннымъ, «внѣшнимъ», т. е. людямъ съ грубымъ, чувственнымъ складомъ ума, неспособнымъ возвыситься къ духовному (Мѳ. XIII, 10—16, 34—35, ср. Мр. IV, 11—13, 33—34; Лк. VIII, 9 10). Такъ какъ на первыхъ порахъ ученики Его стояли не выше обыкновенныхъ слушателей, по уровню своего духовнаго развитія, то и имъ ученіе предлагалось въ притчахъ (Лк. XIII, 41, ср. 54). Въ

самомъ дѣлѣ, притча—самая пригодная форма ученія для несовершенныхъ слушателей: не высказывая всей истины сразу, она не предупреждаетъ самостоятельной работы ума и сердца въ слушателяхъ; напротивъ, вызываетъ ихъ на эту работу, заставляетъ самихъ находить разъясненіе, пониманіе ея въ глубинѣ собственной души, оттуда выносить то пониманіе, къ которому способны души слушателей. Она дѣлаетъ ихъ подобными хозяину, который разбираетъ свое добро въ кладовой: старое, т. е. негодное, выбрасываетъ; новое, хорошее, оставляетъ послѣ внимательнаго осмотра, сдѣланнаго добру при полномъ свѣтѣ. Однажды І. Христосъ, сказавъ рядъ притчей передъ народомъ (притчу о сѣятелѣ, пшеницѣ и плевелахъ, о зернѣ горчичномъ, о закваскѣ, о кладѣ зарытомъ на полѣ, о жемчужинѣ, неводѣ), спросилъ учениковъ Своихъ: *„поняли-ли вы все это? Они говорятъ Ему: такъ, Господи! Онъ же сказалъ имъ: поэтому всякій книжникъ, наученный царству небесному, подобенъ хозяину, который выноситъ изъ сокровищницы своей старое и новое“* (Мѳ. XIII, 51—52). Равнымъ образомъ, этой же цѣли служили и вообще всѣ краткія изреченія І. Христа, въ краткой формѣ заключающія глубокое, *неисчерпаемое* содержаніе, изъ котораго каждый беретъ себѣ и усвояетъ только какую-нибудь часть, и всегда столько, сколько дозволяетъ его духовное развитіе. Для пониманія нѣкоторыхъ краткихъ изреченій Христа требуются, можетъ быть, цѣлые вѣка и тысячелѣтія развитія людей, и вообще, окончательное и полное разумѣніе ихъ едва-ли для какого человѣка возможно. Что касается апостоловъ, то большую часть того, что говорилъ имъ и народу Христосъ во время Своей земной жизни, они не понимали; вотъ почему требовалось, чтобы Духъ Святый, посланный имъ впослѣдствіи, «напомнилъ» имъ «все», «что» Христосъ «говорилъ» имъ (Іо. XIV, 26).

Ученіе Христа, какъ это слѣдуетъ изъ сказаннаго уже, не имѣло того характера внѣшней принудительности, какой свойственъ обыкновеннымъ человѣческимъ ученіямъ, и, не будучи помѣхою свободѣ слушателей, вполнѣ достигало своей цѣли, для которой пришелъ Христосъ: Христосъ пришелъ не силою поднять людей, не силою принудить людей къ добру, а самымъ добромъ, истиною заохотить людей къ добру и поднять ихъ до добра. Отъ этого ученіе І. Христа вообще лишено всего, что искусственно, т. е. насильно, привлекало бы къ себѣ людей,—такъ І. Христосъ не любилъ сообщать ему силу Своимъ Божественнымъ авторитетомъ, желая, чтобы люди руководились въ выборѣ добра не внѣшними побужденіями, а внутреннимъ, свободнымъ влеченіемъ сердца. Вотъ почему І. Христосъ неохотно прибѣгалъ къ чудесамъ въ доказательство Божественности, т. е. истинности, Своего ученія. Если бы Онъ захотѣлъ, чтобы люди приняли Его ученіе, то Онъ скоро достигнулъ бы этого. Ему, дѣйствительно, стоило только сойти со Креста—и люди приняли бы Его ученіе; но приняли бы не по любви къ ученію этому и не вслѣдствіе пониманія его, а только потому, что тогда *нельзя* было-бы не принять его. Конечно, І. Христосъ и чудеса считалъ необходимыми до нѣкоторой степени, какъ наглядное доказательство Его Божественнаго посланничества (Іо. XV, 24); но Онъ считалъ ихъ второстепеннымъ и несущественнымъ средствомъ доказательствъ этого рода. Онъ хотѣлъ, чтобы Его Божественное достоинство открывалось непосредственно свободному, чуткому сердцу безъ всякихъ внѣшнихъ искусственныхъ пособій къ этому: *„Вѣрьте Мнѣ“*, говорилъ Христосъ ученикамъ Своимъ, *что Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ; а если не такъ, то вѣрьте Мнѣ по самымъ дѣламъ* (Іо. XIV, 12). Вотъ почему Христосъ очень огорчался тѣмъ, что люди не могли вѣровать въ Него безъ чудесъ (Іо. IV, 48; ср. Лк. XI, 29 и Мѳ. XII, 39). Вообще, чудеса не были

безусловно необходимымъ моментомъ пророческаго служенія или ученія Христа: ихъ значеніе зависѣло отъ тѣхъ, кому они предназначались, а потому часто чудеса производили впечатлѣніе, противоположное желаемому, такъ что не всегда І. Христосъ могъ совершить чудо (Мр. VI, 5). Въ людяхъ грубыхъ, нравственно неразвитыхъ, чудеса возбуждали одни только плотскія страсти, грубо чувственныя представленія о Христѣ, какъ о плотскомъ Мессіи. Это было среди евреевъ самымъ заурядным, обыкновеннымъ дѣйствіемъ чудесъ (Іо. VI, 26), такъ что І. Христосъ долженъ былъ скрываться отъ народа, особенно послѣ поразительныхъ чудесъ, во избѣжаніе, чтобы Его не провозгласили царемъ, и для успокоенія народнаго волненія (Мр. I, 44—45; VII, 24; VIII, 30, ср. 31; IX, 9, 30—32; III, 12; VII, 36—37). Этимъ также объясняются частыя запрещенія Его исцѣленнымъ разглашать о чудѣ исцѣленія. Часто, конечно, чудеса имѣли надлежащее дѣйствіе (Лк. 18, 43; Мѳ. 14, 13; Іо. 2, 11, 4, 39—42; 7, 31; X, 41—42: XI, 45—48; 12, 11 и др.), но большею частію они производили безпредметное чувство удивленія, ужаса, страха, разумѣется, не имѣвшихъ никакихъ дѣйствительныхъ послѣдствій, исключая того, что они привлекали къ Іисусу Христу многочисленныя толпы народа, всегда слѣдовавшія за Нимъ, и окружали Его личность ореоломъ таинственности, дѣлая Его предметомъ одного пустого удивленія (Іо. VI, 2; Мр. 3, 7 8; 1, 27; 4, 41; V, 17, 20; VI, 51—52; Мѳ. XII, 23; Лк. VII, 16—17; V, 36- 37; Мр. 1, 12; Мѳ. XV, 30—32). Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что за этимъ чувствомъ нѣмого удивленія передъ личностью Іисуса Христа въ толпѣ пряталось болѣе или менѣе ясное подозрѣніе Мессіанскаго достоинства Іисуса, но въ грубо-іудейскомъ смыслѣ; чудеса разжигали только въ нихъ грубо-мессіанскія чаянія. По крайней мѣрѣ, достовѣрно извѣстно, что торжественная встрѣча Христу въ Іерусалимѣ была сдѣлана народомъ именно въ самый разгаръ

этихъ чаяній, возбужденныхъ особенно послѣднимъ поразительнымъ чудомъ воскрешенія Лазаря; въ этомъ взрывѣ народнаго чествованія нашло себѣ исходъ долго прятавшееся въ немъ чувство грубо-мессіанскаго удивленія передъ Христомъ (Лк. XIX, 37, ср. Іо. XII, 17—18)[1]). Особенно заслуживаетъ нашего вниманія въ этомъ отношеніи слѣдующее замѣчаніе евангелиста Іоанна: *когда Онъ былъ въ Іерусалимѣ на праздникѣ Пасхи: то многіе, видя чудеса, которыя Онъ творилъ, увѣровали во имя Его. Но Самъ Іисусъ не вѣрялъ Себя имъ. И не имѣлъ нужды, чтобы кто засвидѣтельствовалъ о человѣкѣ, ибо Самъ зналъ, что въ человѣкѣ* (Іо. II, 23—24). Съ другой стороны, кто не могъ или не хотѣлъ вѣровать, того не привлекали и чудеса. Эти люди объясняли ихъ по своему, такъ, напр., по ихъ мнѣнію Іисусъ Христосъ изгонялъ бѣсовъ силою бѣсовскою (см. Мр. III, 22, 30; Лк. XI, 15).

И такъ, чудеса не были существенны въ дѣлѣ ученія Христа: искреннѣе, лучшіе послѣдователи привлекались не чудесами, а самимъ ученіемъ, Личностью Христа; въ евангеліяхъ есть не мало примѣровъ того, какъ людей привлекала ко Христу одна сила Его ученія (см. Мр. 1, 22; Іо. VII, 44—49; VII, 40; VIII, 30).

Отсутствіе въ способѣ ученія І. Христа всего того, что отзывалось бы принужденіемъ, безъ всякаго сомнѣнія, предполагаетъ существованіе въ человѣкѣ значительной способности и силъ къ добру безъ внѣшняго на него давленія или принужденія: І. Христосъ не унижаетъ человѣческой природы, ввѣряя ей сокровища Своего ученія, какъ сѣятель ввѣряетъ сѣмена доброй землѣ. Поэтому довольно ходячее ultra — протестантское мнѣніе, что Самъ І. Христосъ не требовалъ исполненія Своего ученія, должно быть признано (исключая того, что оно нѣсколько кощунственно)

---

[1]) Ср. Лк. XIX, 48; XX, 19; XXII, 2; Мр. XI, 18; XIV, 2, Іо. VIII, 3—4.

неправдоподобнымъ: оно не оправдывается внимательнымъ изученіемъ евангельской исторіи и находитъ свое опроверженіе въ слѣдующихъ соображеніяхъ.

1. І. Христосъ нигдѣ не говоритъ, чтобы Его ученіе было трудно для исполненія, напротивъ, Онъ объявляетъ его легко-исполнимымъ (Мѳ. XI, 30, ср. 1 Іо. V, 3...). Указывая на грѣховную испорченность человѣка (Мр. VII, 18—23, ср. Лк. VI, 45)[1]), Онъ нигдѣ не говоритъ, чтобы эта порча была неизлѣчима, напротивъ—Онъ считаетъ возможнымъ исправленіе человѣка даже въ тѣхъ случаяхъ, когда по обыкновеннымъ человѣческимъ понятіямъ порокъ признается неисправимымъ: Мѳ. XIX, 25—26.

2. І. Христосъ всегда прямо требовалъ, чтобы люди исполняли Его ученіе, а не были только слушателями: «Что вы зовете Меня: Господи! Господи! и не дѣлаете того, что Я говорю?» (Лк. VI, 46 и д. до 49).

3. Безусловно повелительный тонъ нравственнаго ученія І. Христа, а также Его отношеніе къ злой волѣ людей (гнѣвъ, въ примѣръ чего укажемъ на обличительную рѣчь противъ фарисеевъ (Мѳ. XXIII гл.), не оставляютъ никакого сомнѣнія въ этомъ.

4. І. Христосъ прямо считаетъ безусловно неизвинительнымъ неисполненіе Его ученія послѣ всего того, что Имъ было сдѣлано для людей, чтобы облегчить имъ добро: Іо. XV, 15; 22—24.

5. І. Христосъ самымъ дѣломъ показывалъ присутствіе высокой нравственной энергіи у людей даже при крайнихъ предѣлахъ ихъ нравственнаго паденія легкимъ обращеніемъ грѣшниковъ къ добру. Сдѣлавъ Своимъ любимымъ обществомъ общество повидимому (съ людской точки зрѣнія) совершенно безнадежно погибшихъ людей («грѣшниковъ

[1]) Ср. Іо. VIII, 7, Лк. VI, 41; Іо. III, 5—6.

и мытарей»), I. Христосъ этимъ самымъ, безъ всякаго сомнѣнія, заявилъ не бывалое до-толѣ довѣріе къ человѣку; Онъ ждалъ добра отъ людей даже тамъ, гдѣ люди давно отчаялись находить его. Но для этихъ-то именно грѣшниковъ I. Христосъ и пришелъ на землю, какъ Онъ Самъ часто говорилъ въ отвѣтъ на упреки фарисеевъ, книжниковъ и народа, что Онъ знается съ отребьемъ общества—мытарями и др. (см. Io. VIII, 3—11, Лк. VII, 36—50; VII. 29; XV, 1—32; XIX. 1—11, Мѳ. XXI, 28—32; Лк. XVIII, 9—14 и др).

Это довѣріе Христа къ силамъ нравственной природы человѣческой, выражавшееся въ его обращеніи съ людьми и способѣ самаго ученія, какъ нельзя болѣе согласовалось съ цѣлью ученія—пробудить людей для раскаянія, существенное условіе котораго представляетъ сознаніе виновности, зависящее, въ свою очередь, отъ сознанія способности и возможности дѣлать добро.

Что касается содержанія ученія, то оно также не могло не соотвѣтствовать цѣли.

Хотя вся проповѣдь I. Христа есть призывъ къ обращенію грѣшныхъ людей, однако нельзя представлять себѣ дѣло такъ, что покаяніе всегда было прямымъ предметомъ проповѣди, а такъ, что вся проповѣдь имѣла цѣлію обращеніе грѣшниковъ: Іисусъ Христосъ сказалъ людямъ все, что можно было сказать для ихъ обращенія, показалъ имъ всю истину и всѣ пути къ ней, такъ что уже они не могли имѣть извиненія послѣ всего этого въ грѣхахъ своихъ (Io. XV, 15, 22—24).

Какъ мы видѣли (гл. I), всѣ необходимые элементы покаянія даны были людямъ уже въ воззрѣніи Самой Богочеловѣческой Личности I. Христа; поэтому главное содержаніе ученія состояло въ раскрытіи Его Божественной Личности, Божественнаго посланничества. Ученіе Христа

стремилось возвысить людей къ сознанію Самой Личности Учителя, къ сознанію того, взятаго во всемъ объемѣ значенія, факта, что Богъ живетъ среди людей въ Лицѣ Сына Своего Іисуса Христа. Въ этомъ сознаніи должно было получить все свое значеніе ученіе Христово во всемъ его объемѣ, на немъ покоиться, къ нему прикрѣпиться. Тѣмъ, которые видѣли во Христѣ только человѣка, хотя бы пророка, почти ничего не дано было понять вполнѣ и какъ слѣдуетъ въ Его ученіи, тѣ не узнали и не поняли бы самаго главнаго въ Его ученіи, на чемъ все зиждется, а потому не поняли бы ничего, какъ слѣдуетъ. Однажды слушатели спросили Іисуса Христа: «что намъ дѣлать, чтобы творить дѣла Божіи? Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: вотъ дѣло Божіе, чтобы вѣровали въ Того, Кого Онъ послалъ» (Іо. VI, 26—29). Это вполнѣ понятно: на пути къ истинѣ и добру нельзя было обойти Того, въ Комъ были и конецъ, и начало этого пути, Кто былъ Самъ Истина и Добро, какъ нельзя попасть на дорогу, перешагнувъ черезъ дорогу. Истина и добро, какъ мы видѣли, даны только въ Личности І. Христа, Сына Божія, и кто не постигъ бы Его Личности, для того прошли бы незамѣченными, не понятыми во всемъ объемѣ и надлежащей правильности и ясности и ученіе, и дѣла Христа, для того прошелъ бы совершенно незамѣченнымъ величайшій по своему значенію фактъ воплощенія Сына Божія, ставшій основою Евангелія.

Поэтому значительная часть ученія спеціально назначалась для выясненія слушателямъ Богочеловѣческой Личности І. Христа (этой части ученія преимущественно посвящено евангеліе отъ Іоанна).

Въ этомъ отношеніи предметомъ ученія Христова были слѣдующія темы: равенство и единосущіе Сына съ Отцемъ; общеніе съ Богомъ черезъ Христа и во Христѣ; отношеніе Христа, какъ Богочеловѣка, къ Богу и къ людямъ (см. напр. Іо. I, 18; III, 13; V, 23, VII, 25, 58; IX, 35—37; X,

30; Io. V, 38; XII, 26; XIV, 6; XV. 1—12; X, 11—18; XII, 47, ср. Мр. X, 45; 1, 51; Io. 3, 16—18; VI, 39 40; V, 17—28, 30, 36—37; VI, 29; V, 22, 27, ср. Лк V, 21, 24; VI, 27; VI, 38; VI, 45 - 46, 57; VII, 16 - 18, 28—29, 33; VIII, 16 - 19, 26—29; 38, 40, 42; IX, 4; X, 36 - 38; XI, 42; XII, 44—46, 49—50; XIII, 20; XIV, 7, 9—11, 24; XV, 26; Лк. X, 22—24; V, 22—29).

Глава V.

Подражаніе Христу.

Зачѣмъ я не могу нести,
О, мой Господь, Твои оковы,
Твоимъ страданіемъ страдать
И Крестъ на плечи Твой пріять
И на главу вѣнецъ терновый!
О, мой Господь, моя надежда,
Моя и сила, и покровъ!
Тебѣ хочу я всѣ мышленья,
И думы дня, и ночи бдѣнья,
И сердца каждое біенье,
И душу всю мою отдать!

Гр. А. К. Толстой.

Какъ мы знаемъ, І. Христосъ училъ не столько словами, сколько Своею Личностью, прибѣгая къ слову для разъясненія Своей Личности: Онъ былъ Самъ Добро, Образецъ добра; содержаніе добра было дано людямъ въ Немъ, какъ въ образцѣ.

Какъ и всякіе образцы, образецъ нравственнаго совершенства во Христѣ получаетъ свое практическое значеніе для человѣческой нравственности въ подражаніи. Съ необходимостью этого подражанія всѣ давно согласились: всѣми Христосъ признанъ примѣромъ добра, которому всякій христіанинъ (и даже не христіанинъ) долженъ слѣдовать въ своей жизни. Какъ мы видѣли, этимъ примѣромъ повѣряютъ себя, помимо своей воли, даже тѣ, которые не хотятъ быть членами христіанскаго общества. Подобное под-

ражаніе не есть дѣло одного долга, къ которому нужно было бы принуждать себя, но есть невольная дань нашей лучшей природѣ. неспособной оставаться въ равнодушіи къ тому, что дѣйствительно хорошо. Ни одна истинно—крупная личность въ исторіи не исчезаетъ, не оставивъ по себѣ тѣни своей въ своихъ подражателяхъ; удивительно-ли, если Христосъ сдѣлался предметомъ всеобщаго непрекращающагося подражанія?

Что касается членовъ христіанскаго общества, то для нихъ подражаніе есть прямо дѣло религіознаго долга, поскольку оно есть прямое требованіе Самого Христа и потомъ Его Апостоловъ Самъ Христосъ всегда ставилъ Себя въ образецъ людямъ и требовалъ, чтобы они согласовались съ этимъ образцемъ: Іо. XII, 23—26; ср Лк. IX 23—25; Лк. XXII, 24—27, ср. Мр. X, 42—45; Іо. XIII, 12—17; Мѳ. XX, 25—28; Іо. XV, 18, ср. Мѳ. X, 24—25 Апостолы: 1 Іо. II, 6; Рм. XV, 1—3; Флп. II, 5—8; Кол. III, 13; Еф. V, 2; 1 Іо. 3, 16; 1 II. I, 15—16; IV, 1—2; 12—14; II, 21—24; III, 17—18; 1 Тѳ. VI 12—13; 1 Кор. XI 1. ср. IV, 16. 1 Іо. IV, 17 ср. 1 Сол. I, 6.

И такъ, не остается никакого сомнѣнія въ необходимости и естественности подражанія Христу, черезъ которое добро во Христѣ прививается къ намъ и становится нашимъ. Разногласія касаются пониманія этого подражанія: его объема или предѣловъ, его сущности; наконецъ, различія могутъ представляться въ самой оцѣнкѣ сотеріологическаго значенія подражанія.

Что касается предѣловъ подражанія, то различія здѣсь представляются слѣдующія. Одни говорятъ, что всему во Христѣ должно и можно подражать, другіе - что всему нельзя: иное выше человѣческаго подражанія; одни говорятъ, что предметомъ подражанія могутъ быть не дѣла Христа, не Его внѣшнее поведеніе, а само внутреннее нравственное настроеніе, лежащее въ основѣ внѣшней нрав-

ственной дѣятельности, какъ его объективнаго выраженія (Флп. 2, 5—8). Поэтому у первыхъ подражаніе сводится къ одному внѣшнему, бездушному, механическому копированію *(копированіе* сущность ихъ подражанія), подражаніе вторыхъ есть перениманіе, искусственное возбужденіе въ себѣ чужихъ настроеній.

Называя подражаніе живому душевному настроенію *искусственнымъ* возбужденіемъ чужихъ настроеній, мы этимъ намекаемъ на невозможность такого подражанія: настроеніе перенимать нельзя. Гораздо естественнѣе и послѣдовательнѣе первые, т. е. защитники *копированія*: внѣшнее дѣйствіе доступно подражанію, если оно только не превышаетъ предѣловъ физической возможности; всегда можно принять чужую нравственную физіономію, на дѣлѣ оставаясь самимъ собою. Невыгоды копированія съ достаточною силою выставляются защитниками *духовнаго подражанія* (напр. см. «Лекціи по нравственному Богословію» пр. Янышева, Прав. Обозр. 1886 за Окт., стр. 344 и д.). Копированіе не пригодно, во-первыхъ, потому, что нравственность опредѣляется вовсе не внѣшнимъ поведеніемъ, а мотивами, внутреннимъ настроеніемъ; во вторыхъ, потому, что такое копированіе прилично въ какомъ нибудь ремеслѣ (да и въ ремеслѣ—съ ограниченіемъ: чѣмъ болѣе ремесло приближается къ искусству, тѣмъ болѣе оно уступаетъ мѣсто свободному *творчеству),* а не въ области духовной,—области свободно-нравственной дѣятельности, которая должна быть живымъ выраженіемъ личности, т. е. быть *индивидуальною*: *всякій добръ по своему*. Отсюда слѣдуетъ, что копированіе не только не пригодно, но оно и невозможно въ строгомъ смыслѣ для тѣхъ, кто согласился бы признать индивидуальный характеръ за жизнью І. Христа (а съ этимъ нельзя не согласиться): Христосъ и по Своему человѣческому естеству былъ и есть извѣстная человѣческая личность, извѣстный человѣкъ, т. е. своего времени, народа, мѣста и т. п.,

кромѣ того, Онъ Богочеловѣкъ [1]). И такъ, *духовное* подражаніе психологически невозможно, *копированіе* невозможно и психологически и нравственно; ни чувствамъ, ни дѣламъ Христа, оказывается, такимъ образомъ, подражаніе совершенно невозможно. Оно представляется еще болѣе невозможнымъ, если принять мысль тѣхъ, которые думаютъ, что въ виду нашего несовершенства *не все* во Христѣ (на дѣлѣ очень немногое) доступно человѣческому подражанію; что въ дѣйствительности въ большинствѣ случаевъ подражаніе Христу должно сводиться просто на *теоретическую* провѣрку собственной дѣятельности нравственной дѣятельностью Христа. По этой мысли защитниковъ *теоретическаго* подражанія практическое значеніе образца добродѣтели во Христѣ можетъ ограничиться значеніемъ идеала вообще—служить постояннымъ показателемъ нашего совершенства и судьею несовершенства. Этотъ взглядъ не оправдывается какъ теоретическими соображеніями, такъ и фактами.

Соображенія перваго рода даются представленіемъ о Христѣ, какъ истинномъ человѣкѣ, а факты въ безчисленномъ количествѣ даются въ самой христіанской жизни, засвидѣтельствованные исторіею: лучшіе послѣдователи Христа, напр. Апостолы, не считали невозможнымъ подражаніе Христу, и на дѣлѣ, а не на словахъ, были Его дѣйствительными подражателями (см. выше).

Однако это еще не значитъ, чтобы во Христѣ всему *можно* и *должно* было подражать: для человѣка вообще, какъ человѣка, для человѣчества во Христѣ *все* можетъ и должно быть предметомъ подражанія, а для каждаго частнаго человѣка (индивидуума) *не все,* а сколько можетъ быть вмѣщено имъ соотвѣтственно его силамъ и духовнымъ особенностямъ его нравственной личности. По этому неправы и тѣ, которые говорятъ, что Христосъ отчасти мо-

[1]) Ср. *прот. І. Л. Янышева* въ Лек. по нравств. богословію, стр. 344 „Прав. Обозр." 1886 г., X.

жетъ быть предметомъ подражанія, и тѣ, которые считаютъ подражаніе или совершенно невозможнымъ, или вполнѣ возможнымъ. Наше несовершенство и совершенство Христа, такимъ образомъ, не могутъ быть причиною невозможности подражанія. Невозможность подражанія, повидимому, заключается въ самой *природѣ подражанія* и въ природѣ нравственнаго добра. Если понятіе свободы и личности (индивидуальности) есть необходимое предположеніе нравственнаго добра, то добродѣтель черезъ подражаніе, т. е. заимствованная добродѣтель, является какъ логическою невозможностью (contradictio in adjecto, т. е. самопротиворѣчіе), такъ и нравственною невозможностью. Какъ мы видимъ, психологическую и нравственную невозможность такой добродѣтели прекрасно подтверждаютъ теоріи *духовнаго* подражанія и *внѣшняго* подражанія, т. е. копированія. Подражаніе какъ дѣламъ, такъ и настроеніямъ внутреннимъ и психологически невозможно, и нравственно непригодно: то и другое стоитъ въ противорѣчіи съ понятіемъ добра какъ *живой* свободы, т. е. личнаго индивидуальнаго воплощенія духа.

Изо всего этого, кажется, слѣдовало бы вывести заключеніе, что подражаніе Христу невозможно; однако мы не въ правѣ сдѣлать такое заключеніе: мы были бы опровергнуты опытомъ дѣйствительнаго подражанія Христу. Люди живутъ чувствами и мыслями Христа, дѣлаютъ Его дѣла; мы видимъ, что добро отъ Христа дѣйствительно прививается къ людямъ, однако это не дѣлаетъ изъ людей простыхъ копировальщиковъ, не мѣшаетъ имъ оставаться живыми людьми, личностями, и добро, прививаемое Христомъ, не утрачиваетъ своего нравственнаго опредѣленія (свободы) въ подражаніи. Отсюда слѣдуетъ только, что люди подражаютъ не по указаніямъ богословскихъ теорій, и что вопросъ о подражаніи съ обыкновенной почвы, на которой онъ больше рѣшается въ богословіи, долженъ быть пере-

несенъ на другую почву, если изслѣдованіе не хочетъ вращаться въ области фикцій и заниматься такимъ подражаніемъ, какого не существуетъ и не можетъ существовать.

Вопросъ о подражаніи Христу обыкновенно разсматривается съ абстрактной точки зрѣнія подражанія вообще, какъ подражанія, какъ простого акта перениманія, копированія, а не на психологической почвѣ. Въ дѣйствительномъ нравственномъ опытѣ нѣтъ мѣста такому подражанію; въ живомъ процессѣ психической жизни подражаніе никогда не бываетъ чисто только актомъ перениманія; оно цѣльный и живой психическій актъ. Поэтому удовлетворительное рѣшеніе вопроса дается только на почвѣ психологіи.

Психологіи извѣстно только то подражаніе, которое имѣетъ своимъ источникомъ симпатическое состояніе чувства—сочувствіе, въ двухъ его видахъ: сорадованія и сострадания, и въ формѣ простого нервнаго сочувствія, часто въ свою очередь лежащаго въ основаніи этихъ двухъ первыхъ. Специфическая особенность сочувствія во всѣхъ его видахъ заключается въ томъ, что посредствомъ него извѣстное психическое состояніе съ одного субъекта переносится на другаго, заставляя одного человѣка, какъ въ зеркалѣ, отражать въ себѣ другаго въ отношеніи или къ одному отдѣльному моменту его психической жизни, или ко всему наличному психическому содержанію субъекта, т. е. къ самому субъекту, какъ личности. Одинъ, такимъ образомъ, дѣлается подражателемъ другаго. Особенности этого подражанія заключаются въ слѣдующемъ. Перенесеніе извѣстнаго состоянія съ одного субъекта на другаго совершается не рефлексіею или напряженіемъ волевой энергіи субъекта, а непроизвольно. Другими словами, подражаніе черезъ сочувствіе носитъ на себѣ всѣ черты живого психическаго состоянія: состояніе субъекта *дѣйствительно* переносится на другаго, одинъ субъектъ переживаетъ состояніе другаго

субъекта дѣйствительно,—такъ, какъ если бы оно было его собственнымъ состояніемъ, частью его *я*. Психологія различаетъ *пассивное* сочувствіе, т е. непроизвольное, и *активное,* т. е. произвольное Но это не значитъ еще, что элементъ непроизвольности отсутствуетъ въ активномъ сочувствіи: онъ также необходимъ, какъ и въ пассивномъ, но переживаетъ здѣсь нѣкоторое измѣненіе. Простѣйшій видъ сочувствія *пассивнаго* дается нервнымъ сочувствіемъ, начиная со всѣмъ знакомаго заразительнаго зѣванія и кончая обмороками нервическихъ женщинъ, вызываемыми, кромѣ пчелъ, таракановъ, пауковъ, лягушекъ и пр. видомъ какой нибудь капли человѣческой крови (самые рѣзкіе примѣры такого сочувствія, впрочемъ,—въ извѣстныхъ всѣмъ фактахъ кликушества, заболѣванья чужими болѣзнями отъ одного только воображенія и пр.). Но элементъ произвольности или непосредственности не отсутствуетъ и въ остальныхъ видахъ сочувствія. Сочувствіе въ широкомъ смыслѣ, какъ любовь (сорадованіе и состраданіе) въ большинствѣ случаевъ не знаетъ своего начала, и рѣдко какъ состраданіе и сорадованіе, такъ и личныя привязанности (сочувствія) имѣютъ характеръ сознательнаго чувства. Въ большинствѣ случаевъ они являются не спрашиваясь насъ и невѣдомо откуда.

Если также въ большинствѣ случаевъ начало и источникъ того, что называется нашей личностью, характеромъ, для насъ остается неизвѣстно, то объясненіе этого, кажется, должно искать въ томъ громадномъ вліяніи, которое оказываетъ на формированіе человѣческой личности сочувствіе. Если взять во вниманіе, что человѣкъ отъ рожденья до своей смерти живетъ въ обществѣ себѣ подобныхъ, то мы не затруднимся признать за сочувствіемъ полное право на ту роль, которую оно играетъ въ жизни каждой личности. Въ самомъ дѣлѣ, что такое жизнь людей, какъ не постоянное психическое взаимнодѣйствіе индивидуумовъ, какъ не

постоянный, такъ сказать, психическій обмѣнъ? Съ дѣтства и до старости люди безсознательно и невольно заражаются, такъ сказать, и проникаются чужими мыслями, желаніями, чувствами; въ непрекращающемся процессѣ психическаго взаимодѣйствія чужіе люди съ ихъ чужой жизнью въ нашей собственной жизни сказываются исподволь мелкими едва замѣтными слѣдами чувствъ, мыслей и проч., постоянно осложняющимися слѣдами всякой новой жизни при постоянно возобновляющемся общеніи съ людьми. Оттого многое, что мы приписываемъ себѣ лично, правильнѣе слѣдовало бы приписывать оставившимъ, неизвѣстно какъ и когда, въ насъ слѣды по себѣ. Воспитательная роль семьи, школы и общества въ жизни каждаго основывается, главнымъ образомъ, на этой способности нашей черезъ сочувствіе проникаться посторонними вліяніями: изъ семьи, школы и общества выносятся нами и въ нихъ формируются незамѣтно для насъ самихъ наши воззрѣнія, наши симпатіи. привязанности. Эта симпатія сплачиваетъ людей въ тѣсные кружки, устанавливаетъ между ними единомысліе и единодушіе, словомъ—это она является невидимою силою, соединяющею людей въ семью, школу и общество. Какая семья и какое общество могутъ объяснить себя, т. е. указать начало свойственной имъ своеобразной физіономіи? А такая физіономія есть непремѣнно у каждаго болѣе или менѣе тѣсно сплоченнаго кружка людей, и создается она сочувствіемъ.

Вліяніе сочувствія пассивнаго, такимъ образомъ, простирается на жизнь всѣхъ безъ исключенія людей независимо отъ ихъ возраста, пола, умственнаго и нравственнаго развитія. Однако оно сильнѣе даетъ себя замѣчать въ людяхъ болѣе или менѣе со слабо развитымъ интеллектомъ и съ развитымъ въ ущербъ разсудку чувствомъ. Не будетъ неправдою, если скажемъ, что жизнь дѣтей вся составляетъ изъ себя продуктъ пассивнаго сочувствія и что въ жизни

женщины роль сочувствія гораздо шире, чѣмъ въ жизни мущины. Въ разсудкѣ дана возможность превращенія безсознательнаго и невольнаго сочувствія въ сознательное и произвольное, т. е. разумное, какъ окончательную форму, къ которой должно въ человѣкѣ стремиться невольное сочувствіе. И неразвитой человѣкъ можетъ испытывать чувство состраданія къ людямъ, и философъ можетъ любить людей, но любовь ихъ не одинакова: первый не знаетъ почему любитъ, а второй знаетъ; по этому вполнѣ нравственный характеръ любовь получаетъ не въ первомъ, такъ какъ здѣсь она лишь голосъ природы, а въ послѣднемъ случаѣ, гдѣ она является сознаннымъ требованіемъ природы, сознательнымъ желаніемъ блага другимъ. Однако и философу не голова даетъ любовь, а наоборотъ иногда: любовь—голову; онъ любитъ не потому, что у него есть такое или иное міровоззрѣніе, а потому, что у него есть *сердце,* т. е. потому просто, что любитъ. Онъ можетъ оправдывать свое сердце теоріею и перекидывать, такимъ образомъ, искусственный мостикъ между нимъ и головою, но это еще не значило бы дѣйствительной зависимости его чувства отъ его моральныхъ воззрѣній. Довольно съ него, что онъ можетъ, по крайней мѣрѣ, разумно оправдывать инстинктивное влеченіе своей природы и превращать, такимъ образомъ, это послѣднее въ разумное требованіе своей личности.

Какъ видимъ, антиномія *заимствованія* и *свободы* въ подражаніи совершенно достаточно разрѣшается въ симпатическомъ подражаніи. Симпатическое подражаніе не есть холодное, внѣшнее копированіе, а есть живое реальное переживаніе однимъ субъектомъ того, что принадлежитъ другому; отвнѣ приходящее къ нему состояніе въ собственномъ смыслѣ не есть для него внѣшнее, заимствованное, но внутреннее, его собственное состояніе души, гдѣ въ канву психической жизни одного субъекта вплетаются нити чужой жизни—другаго субъекта; это необъяснимый актъ внут-

ренняго живаго единенія людей, взаимнаго ихъ переживанья другъ другомъ; это словомъ, любовь, особенность которой состоитъ въ томъ, что она устанавливаетъ всегда родство и солидарность душъ. Эта особенность даетъ любви громадное воспитательное значеніе. Любовь является главнымъ воспитательнымъ орудіемъ въ дѣтствѣ, любовь часто перерождаетъ и взрослыхъ людей, таково значеніе, напр., дружбы. Она роднитъ людей, ею прививается складъ мыслей, строй чувствъ и желаній отъ одного къ другому; невольное симпатическое подражаніе въ любви усиливается сознательнымъ желаніемъ одного нравиться, угождать другому, входящимъ въ качествѣ составного элемента въ сложное психическое состояніе любви. Кто не знаетъ, какъ много значитъ въ жизни человѣка и что можетъ сдѣлать изъ него великій лозунгъ любви: «во имя любви», «ради любви»? Вотъ почему любовь къ людямъ хорошимъ высоко цѣнится и признается, если не единственнымъ, то, по крайней мѣрѣ, лучшимъ, надежнѣйшимъ путемъ охраненія и развитія добра въ обществѣ человѣческомъ. Если бы появилась такая личность, которая, будучи образцемъ человѣческаго совершенства, была бы способна завладѣть всеобщею симпатіею людей, то можно было бы тогда торжествовать несомнѣнную побѣду добра въ мірѣ. Такая личность явилась во Христѣ. Христосъ, образецъ человѣческаго совершенства, привлекаетъ къ Себѣ человѣка любовью и этимъ спасаетъ человѣка.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что именно таковъ былъ планъ, принятый Спасителемъ для духовнаго обновленія, перерожденія людей. Любовь ко Христу должна была переродить людей--тѣмъ самымъ путемъ, какимъ она всегда становится началомъ перерождающимъ людей въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ любви. Въ противоположность обыкновеннымъ мірскимъ учителямъ нравственности, Христосъ старался не столько внѣшнимъ образомъ втолковать людямъ

истину и, такимъ образомъ, заставить ихъ полюбить ее умомъ, но Онъ старался прежде всего внушить людямъ любовь къ Себѣ Самому, чтобы въ этой любви люди почерпнули любовь и къ тому, чему Онъ училъ ихъ, т. е къ истинѣ и къ образу Его мыслей и дѣйствій и строю Его чувствъ. Только этимъ путемъ въ насъ могли быть перенесены чувствованія и мысли, какія (были) во Христѣ (Флп. 2, 5); Христосъ хотѣлъ, чтобы люди полюбили добро *въ Немъ* и были добры *ради Него*, во имя любви къ Нему,—и мы видимъ, что любовь ко Христу, съ ея великимъ «Христа ради», сдѣлалась громадною нравственною силою, неперестающею и теперь производить свое широкое дѣйствіе въ христіанскихъ обществахъ. Христосъ хотѣлъ привить отъ Себя людямъ добро—такъ, какъ прививаются вѣтви къ виноградной лозѣ (Ев. Іо. XV, 1—7); Онъ говорилъ, что безъ этого люди не могутъ ничего сдѣлать («безъ Меня не можете дѣлать ничего» Іо. XV, 5), Онъ постоянно требовалъ отъ людей любви и вѣры къ Себѣ; Онъ не хотѣлъ, чтобы Личность Его, какъ это бываетъ у человѣческихъ учителей, отступала за ученіе Его,—напротивъ: Его ученіе заслонялось Его Личностью и получало свое полное значеніе только въ ней, потому что вся истина и всякое добро были въ Немъ Самомъ, и нельзя было бы полюбить истину и добро, не полюбивъ Учителя истины и добра, т. е. Саму Истину и Само Добро. Въ любви къ Себѣ Онъ указывалъ единственно возможный путь исполненія людьми Его нравственныхъ требованій, Его заповѣдей, ученія, не ожидая, чтобы это могли дѣлать тѣ, которые Его не полюбили бы: *Если любите Меня*, говорилъ Христосъ, прощаясь съ Своими учениками, *соблюдите Мои заповѣди* (Іо. XIV, 23, 24). Такимъ образомъ, не путемъ холоднаго, внѣшняго, механическаго подражанія, т. е. копированія, восхотѣлъ Христосъ привить Свое добро людямъ, а путемъ того живаго, свободнаго подражанія, какое свойственно любви.

Остановимъ свое вниманіе на оцѣнкѣ тѣхъ многочисленныхъ и громадныхъ преимуществъ, которыя представляетъ избранный Христомъ планъ непосредственнаго воздѣйствія на людей собственною Своею Личностью, планъ перерожденія людей посредствомъ ихъ любви къ Христу, путемъ *симпатическаго* подражанія Ему —1) Первое преимущество добродѣтели, пріобрѣтаемой путемъ личнаго нравственнаго вліянія (добродѣтели, такъ сказать, симпатической), заключается въ той легкости, съ которою она пріобрѣтается. Характерныя особенности одной личности переходятъ на другую легко и незамѣтно Черезъ любовь одинъ человѣкъ измѣняетъ другаго такъ незамѣтно, какъ незамѣтны измѣненія, производимыя въ насъ обществомъ и, вообще, тою людскою средою, куда бросаетъ насъ судьба,—тѣми личностями, съ которыми насъ сводитъ жизнь. Нашъ умственный и нравственный ростъ подъ вліяніемъ любимой, уважаемой личности совершается безъ всякаго усилія или напряженія ума и воли съ нашей стороны; ея мысли, симпатіи, привычки, незамѣтно—какъ, дѣлаются нашими. Отсюда вытекаетъ новое преимущество христіанской добродѣтели черезъ симпатическое подражаніе Христу передъ всякою другою добродѣтелью:

2)—ея *общедоступность*, универсальность. Христіанская добродѣтель не требуетъ для себя обширнаго ума, глубокой учености, многознанія. Она принадлежитъ всякому, кто найдетъ въ себѣ силы полюбить Христа, и въ этомъ состоитъ глубокое отличіе христіанской добродѣтели отъ всякой философской—человѣческой, доступной лишь небольшому, всегда ограниченному тѣсными предѣлами школы, кружку лицъ съ философскимъ образованіемъ. Для христіанской добродѣтели не нужно никакого подготовительнаго образованія, напр., эстетическаго и математическаго, какого требовалъ Пиѳагоръ отъ послѣдователей своей добродѣтели. Она открыта всякому любящему сердцу, и

всего доступнѣе именно тѣмъ, которые не имѣютъ чести принадлежать къ «мудрымъ міра сего»,—дѣтямъ, т. е. людямъ простымъ, способнымъ на искреннюю довѣрчивость и дѣтскую привязчивость, не спрашивающую причинъ и основаній себѣ, обходящуюся безъ вопросовъ «какъ» и «почему», а просто отдающуюся Христу. Христосъ именно и желалъ такой дѣтской простоты отъ людей, считая ее необходимымъ условіемъ вступленія въ Свое Царство: «Истинно говорю вамъ; кто не приметъ царствія Божія, какъ дитя; тотъ не войдетъ въ него» (Лк. XVIII, 17, ср. Мѳ. XIX, 13—15; Мр. X, 13, 15; IX, 33—37).

3) Дальнѣйшая выгода симпатической добродѣтели представляется въ тѣхъ средствахъ, которыми она упрочиваетъ себя между своими послѣдователями. Главнѣйшій недостатокъ всякой юридической морали *долга* и всякой философской морали, мотивирующей добродѣтель отвлеченными представленіями о такой или иной цѣнности добра и отвлеченнымъ уваженіемъ къ добру, заключается въ слабости даваемыхъ ими средствъ для подкрѣпленія доброй воли въ борьбѣ со зломъ, съ дурными влеченіями собственной несовершенной и испорченной натуры. Опытъ говоритъ намъ, какъ недостаточно одного философскаго знанія добра, какъ бы оно глубоко ни было, для того, чтобы устоять въ неравной борьбѣ со зломъ, въ моменты, когда дурныя страсти, вспыхивая съ непреодолимою силою, омрачаютъ умъ и отнимаютъ самообладаніе; здѣсь, какъ учитъ опытъ, недостаточно и идеи мздовоздаянія, и грозный призракъ правосудной кары блѣднѣетъ въ волшебномъ свѣтѣ очаровательныхъ страстей, и голосъ совѣсти молчитъ, заглушаемый обольстительнымъ шопотомъ обаятельнаго порока. Здѣсь спасаетъ подвигъ отреченія, самоотверженія изъ любви къ кому-нибудь, спасительницею является любовь, становящаяся между ослабѣвшей волей и обольстительнымъ порокомъ. Въ минуты искушенія гражданской чести спасительницею

является любовь къ отечеству (патріотизмъ), въ опасныя для цѣломудрія минуты на защиту добродѣтели встаетъ передъ нами свѣтлымъ успокоительнымъ призракомъ образъ матери, любимой женщины, друга, отца и пр., и горе тому, передъ кѣмъ въ тяжелые моменты жизни, рѣшающіе нашу человѣческую честь, не явится подобнаго спасительнаго призрака, горе тому, у кого нѣтъ ни одного изъ этихъ и подобныхъ, такъ сказать, ангеловъ-хранителей добра! Для человѣка, полюбившаго Христа, нѣтъ лучшей охраны добродѣтели, какъ Самъ Христосъ же, и великой нравственной силы, заключенной въ двухъ простыхъ словахъ: «Христа ради», достаточно будетъ для всего міра и для всѣхъ вѣковъ.

4) Преимущество христіанской симпатической добродѣтели передъ всякою другою симпатическою добродѣтелью, основывающеюся на уваженіи и любви къ человѣческой личности, открывается изъ безусловно-совершеннаго и универсальнаго характера нравственной Личности І. Христа, какъ всецѣлаго и совершеннаго добра. Нѣтъ ни одного человѣка, который бы во всякій опасный моментъ жизни являлся намъ спасительнымъ образомъ добра, потому что нѣтъ ни одного человѣка безъ пороковъ, и тѣ, что пользуются репутаціею добрыхъ, непремѣнно въ чемъ-нибудь недобры. Здѣсь открывается необходимость такихъ случаевъ, когда всякое ожиданіе спасительной помощи въ воспоминаніи о другихъ является излишнимъ. Допустимъ даже возможность воодушевленной любви не къ одному какому-нибудь лицу, а ко всему человѣчеству,—и тогда мы немного выиграемъ. Насъ спасетъ эта любовь отъ вреднаго ближнимъ дѣла, но она не спасетъ насъ отъ самихъ себя, отъ вреда самимъ себѣ. Всегда останется закрытый отъ всѣхъ уголокъ въ нашей душѣ, куда мы не пустимъ ни друга, ни отца, ни человѣчество, до котораго и нѣтъ никакого дѣла человѣчеству. Этотъ уголокъ—область добро-

дѣтели, очерчиваемая *долгомъ къ самому себѣ*,—область никому невѣдомаго сердца съ постоянно рождающимися и умирающими думами, чувствами, желаніями, съ неперестающею въ немъ и никому невѣдомою и ненужною жизнью. Кто можетъ быть судьею и спасителемъ нашимъ, когда зло заберется въ этотъ интимный уголокъ добродѣтели, какъ не Богъ, Который «больше сердца нашего и знаетъ все» (1 Іо. 3, 20? А между тѣмъ этотъ уголокъ самый важный для добродѣтели: здѣсь зрѣетъ добро, здѣсь же зрѣетъ и зло, здѣсь зарождаются великія благородныя мысли, высокіе подвиги, честные, святые порывы, здѣсь же все это можетъ и умеретъ, не появившись на свѣтъ.

5) Слѣдующая важная выгода симпатической христіанской добродѣтели, связанная въ нѣкоторой мѣрѣ со всякою даже человѣческою симпатическою добродѣтелью, основывается на *чистотѣ* нравственныхъ ея основаній, мотивовъ, въ разсужденіи чего этотъ видъ добродѣтели являетъ изъ себя типъ совершеннѣйшей добродѣтели. Если то главное, отъ чего добродѣтель получаетъ свое имя (мотивы), найдено, то для добра сдѣлано почти все. А найти это не такъ легко, какъ представляется, можетъ быть, съ перваго взгляда. Ни юридическая мораль, ни всякая самая возвышенная философская мораль не избавляла отъ опасности болѣе или менѣе явнаго, открытаго и прикрытаго, тонкаго служенія эгоизму: юридизмъ почти всегда впадаетъ въ утилитаризмъ, поддерживая добродѣтель исключительно постороннимъ добру мотивомъ страха предъ наказаніемъ и надежды на награду; возвышенная философская мораль (напр. такова мораль стоиковъ) часто рождалась гордостью и вела къ гордости, когда эта послѣдняя направлялась въ человѣкѣ на его *я*, какъ нравственную личность. Лишь добродѣтель *изъ-за любви* къ кому нибудь, будучи любовью къ другому, а не къ себѣ, вполнѣ застрахована отъ всякой малѣйшей примѣси эгоизма. Эта добродѣтель имѣетъ совер-

шеннѣйшій характеръ самоотверженія: человѣкъ любитъ и дѣлаетъ добро не потому, чтобы это приносило ему лично выгоды или удовольствіе, а потому, что его требуетъ любимое лице,—чтобы ему угодить, сдѣлать пріятное. Эта добродѣтель есть отреченіе отъ своей личности въ пользу другой личности; она—послушаніе, но послушаніе не тупое, вялое, рабское, а теплое, сердечное, радостное послушаніе друга,—не тяжелое, а скорѣе пріятное; любовь не замѣчаетъ жертвъ, въ нихъ ея—радость. Въ окончательномъ итогѣ симпатическая добродѣтель есть самопожертвованіе, и жизнь того, кто жилъ бы любовью и для любви къ кому нибудь, можно было бы безъ натяжки назвать *жертвою*. Полюбить Христа и значитъ принести себя Ему въ жертву, какъ Онъ принесъ Себя въ жертву за людей; это и значило то погубленіе души, которое Христосъ считалъ необходимымъ для каждаго истиннаго Своего послѣдователя (см. Іо. XII, 23—26; Мѳ. X, 37—39; Лк. IX, 23—25). Въ самомъ дѣлѣ, тому, кто полюбитъ Христа, нельзя уже не отказаться отъ собственныхъ грѣшныхъ мыслей, чувствъ и желаній, и не жить тѣми мыслями и чувствованіями, какія были во Христѣ (Флп. 2, 5); напротивъ, нужно умереть для себя (т. е. для грѣха) и жить со Христомъ и для Христа (т. е. для добра).

На почвѣ этой любви—самопожертвованія Христу въ христіанскомъ сознаніи выросла и окрѣпла, получивъ полное признаніе своихъ правъ, идея о добрѣ, какъ о самопожертвованіи Христу, и о жизни, какъ о *всецѣлой жертвѣ Богу*. Такъ какъ эта идея полное свое развитіе и господство въ христіанскомъ сознаніи получила только послѣ окончательнаго торжества любви Христовой къ людямъ на Крестѣ, въ свою очередь ставшаго послѣднимъ началомъ для торжества человѣческой любви ко Христу, то къ этой идеѣ, въ ея спеціальныхъ подробностяхъ, мы будемъ еще имѣть случай возвратиться, когда будемъ разсматривать сотеріо-

логическое значеніе факта крестной смерти І. Христа. Теперь пока отмѣтимъ въ общемъ смыслъ и значеніе христіанской идеи о жизни, какъ полной жертвѣ Богу.

Во всей полнотѣ развитія мы встрѣчаемъ только въ новозавѣтныхъ книгахъ мысль, что человѣкъ и съ тѣломъ, и съ душой принадлежитъ Богу, что онъ весь жертва Богу. Истинно-христіанское настроеніе должно вытекать изъ сознанія, что въ насъ нѣтъ ничего, что было бы отъ насъ, а потому—наше, *для насъ:* все отъ Бога и потому—все для Бога,—и наши дѣла, и наши чувства, мысли, намѣренія—все должно быть непрерывнымъ гимномъ Богу, благоухающимъ ароматомъ жертвы Ему. Вотъ какъ эта мысль выражается въ чистомъ христіанскомъ сознаніи апостоловъ.

Ап. Павелъ смотритъ на каждаго христіанина, какъ на человѣка, который принадлежитъ не себѣ, а Христу (1 Кор. 3, 23: «мы—Христовы»), каждый шагъ его жизни, каждое дѣло его имѣетъ свою цѣль не въ немъ самомъ, а во Христѣ, и получаетъ значеніе по стольку, по скольку всѣмъ этимъ выражается стремленіе жить для славы Христа,—для Христа (Рмл. XIV, 6—9). И ѣсть и пить и иное что дѣлать человѣкъ долженъ такъ, какъ бы это было нужно не ему лично, а Богу (1 Кор. X, 31). Вотъ принципъ, котораго долженъ держаться христіанинъ по слову Ап. Павла:. . *Все, что вы дѣлаете, словомъ или дѣломъ, все дѣлайте во имя Господа Іисуса Христа, благодаря черезъ Него Бога и Отца. И все, что дѣлаете, дѣлайте отъ души, какъ для Господа, а не для человѣковъ, зная, что въ воздаяніе отъ Господа получите наслѣдіе, ибо вы служите Господу Христу* (Кол. 3, 17, 23—24); *Господу служите* (Рм. XII, 11). Поэтому *„Говоритъ-ли кто, говори какъ слова Божіи; служитъ ли кто, служи по силѣ, какую даетъ Богъ, чтобы во всемъ прославлялся Богъ черезъ Іисуса Христа“* (1 Птр. IV, 11, ср. Рм. 12, 1—2). Рабы должны повиноваться и служить господамъ, какъ если-бы

они служили не людямъ, а Самому Христу (Еф. VI, 5—8, ср. Кол. 3, 22); вообще, мы должны изображать изъ себя *жертву живую, святую и благоугодную Богу, для разумнаго служенія Ему* (Рм. XII, 1), такъ какъ все произошло отъ Бога, а потому принадлежитъ Богу, въ томъ числѣ и мы, тѣломъ и душой (Рмл. XI, 36; Кол. I, 16; Евр. II, 6; Апок. IV, 11; 1 Пт. II, 5, 20 и д.; Евр. XIII, 16; поэтому 2 Тѳ. IV, 6 и др.) Идея жизни, какъ жертвы (выраженіе неточное: мы ничего не можемъ жертвовать, потому что у насъ нѣтъ ничего своего) не была извѣстна ни язычникамъ, ни іудеямъ. Находясь во второй стадіи человѣческаго развитія *(свободы безъ единства)*, они мыслили себя отдѣльно отъ Бога, поэтому хотя и считали возможными и со своей стороны жертвы Богу, однако до идеи о жизни, какъ о всецѣлой жертвѣ, не додумались[1]). Отмѣтимъ раздѣльно слѣдствія этой идеи для человѣческой жизни.

1. Внѣ этой идеи не могло быть достигнуто счастіе. Если счастіе заключается въ любви, то оно было невозможно до Христа во всей своей полнотѣ: полное освобожденіе отъ эгоизма немыслимо внѣ самопожертвованія Богу. Правда, люди могутъ находить счастіе и въ любви къ себѣ подобнымъ и этою любовью наполнять пустоту своей жизни, сообщать ей высшій смыслъ и благородную цѣнность; однако на опытѣ мы видимъ, что человѣкъ никогда не находитъ полнаго удовлетворенія своимъ высшимъ потребностямъ въ любви къ людямъ. Всегда такой любви чего-то не достаетъ, и временами сильно и живо даетъ себя чувствовать какая-то пустота и предъ нами встаетъ скучный вопросъ: «зачѣмъ я люблю? что изъ этого выйдетъ»? Отъ этихъ вопросовъ не ограждена даже любовь ко всему человѣчеству, если такая только возможна не въ отвлеченіи.

[1]) Въ Ветхомъ Завѣтѣ къ ней близки были лучшіе люди, напр. въ притч. проводится мысль, что жертвы не нужны Богу, такъ какъ человѣкъ и безъ того весь принадлежитъ Богу, ибо „все Богъ сдѣлалъ Себя ради“ (Пр. XVI, 3—5).

Люди съ ихъ несовершенствами, слабостями, пороками, какіе и у меня, не могутъ всецѣло овладѣть мною, я не могу весь отдаться и служить имъ, цѣнность и смыслъ жизни не повысятся въ моемъ сознаніи, если я буду смотрѣть на свою жизнь какъ на служеніе даже человѣчеству. Мнѣ нужно что-то большее и лучшее: служеніе Безконечному Богу. И вотъ, когда мнѣ дадутъ это и скажутъ, что я своей жизнью служу Богу, тогда-то жизнь моя, жизнь ничтожнѣйшаго существа, повидимому никому ненужная и лишняя, вдругъ въ сознаніи моемъ поднимется на такую высоту, съ которой каждый мой шагъ, каждое мое дѣйствіе и душевное движеніе пріобрѣтаютъ высшее значеніе и глубокій смыслъ. Стоитъ только немного войти въ настроеніе человѣка, возвысившагося до этого счастливаго сознанія, чтобы понять, какою широкою волною свѣта и тепла оно должно разлиться по всему его существованію,—сознанія, что онъ служитъ Христу. Возможныя частныя слѣдствія этого сознанія слѣдующія:

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

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

в) Сознаніе это, кладя печать серьезности на жизнь, въ то же время даетъ человѣку необходимый въ тяжелой жизненной борьбѣ запасъ мужества, самообладанія, спокойствія. Не можетъ быть неспокоенъ за всякое свое дѣло тотъ, кто видитъ въ немъ дѣло Божіе; неудачи не отни-

мутъ у него увѣренности и бодрости духа; только эгоизмъ плачетъ, горюетъ, отчаивается, потому что за него некому заступиться.

г) Идеею жизни, какъ жертвы, обусловливается типъ истинно христіанскаго самссознанія, которое не есть ни исключительно ослабляющее и унижающее смиреніе, ни самонадѣянность. Въ ней находитъ свое разрѣшеніе антиномія смиренія и увѣренности: безъ нея смиреніе переходило бы въ забитую пассивность, а законное чувство силы и увѣренности въ непріятную самоувѣренность. Такимъ-то образомъ создается типъ христіанина, твердаго и увѣреннаго въ смиреніи и смиреннаго въ твердости и увѣренности. И смиреніе, и увѣренность равно дѣйствуютъ въ его жизни,—только такъ, что первое относится имъ къ его жизни или служенію по стольку, по скольку это служеніе—его личное служеніе, человѣка ограниченнаго и слабаго; а второе относится къ тому же служенію по стольку, по скольку оно сознается служеніемъ великому дѣлу, истинѣ, добру, служеніемъ Богу. Типъ такого самосознанія мы укажемъ напр. въ Ап. Павлѣ (см. относящіяся къ его характеристикѣ слѣдующія изъ многихъ мѣстъ: 1 Кор. 2, 16; VII, 40; XI, 1—2; Фл. 3, 12—14; XVI Кор., ст. 10; 2 Кор. 1, 12; V, 13; X, 1, 8; X, 9—18; XI, 5—6, 23—30; XII, 1—7, особ. 5; XII, 11—13 и др.).

д) Сознаніе своей жизни, какъ жертвы Богу, обусловливаетъ дѣйствительность и истинность молитвы. Правильно молиться научилъ людей только Христосъ, потому что совершенная молитва стала возможна лишь тогда, когда утвердилась идея о совершенномъ нашемъ единствѣ съ Богомъ (1 Іо. 3, 18—24) и о нашей жизни, какъ служеніи Богу; сущность молитвы—«*Да будетъ воля* Твоя»; но такъ можно стало молиться тогда, когда человѣкъ замѣнилъ свою волю волею Бога и сталъ исполнять ее по любви къ ней. Необходимая при молитвѣ вѣра въ исполненіе просимаго вы-

текаетъ изъ сознанія гармоніи нашей воли съ Божественною; а сознаніе это дается только любви къ Богу (къ ученію о христіанской молитвѣ см. слѣд. мѣста: Рмл. VIII, 26—28; Мѳ. XXVI, 39; Іак. V, 15—16; Мѳ. VI, 7—13; Іо. XIV, 13—14; XVI, 23—24, 26—27).

2. Дальнѣйшее слѣдствіе всецѣлой любви человѣка ко Христу есть любовь къ людямъ. Іисусъ Христосъ оживилъ любовь многими путями: тѣмъ, что показалъ въ Себѣ совершеннаго человѣка, какъ предметъ достойный любви; тѣмъ, что Самъ любилъ людей и требовалъ любви отъ Своихъ послѣдователей; тѣмъ, что далъ счастіе человѣку, давъ ему любовь къ Себѣ. Взамѣнъ самоотверженія, необходимаго для любви къ людямъ, Христосъ далъ имъ счастіе, жизнь въ любви къ Нему, потому что любовь невозможна для пустой души, она требуетъ для себя чувства нѣкоторой полноты жизни и не можетъ явиться изъ ничего. Она требуетъ отвѣтной любви, но ея не всегда нашла бы у людей, она исходитъ изъ сознанія душевной полноты и предполагаетъ ее: вполнѣ несчастные не могутъ любить, и несчастіе-то ихъ именно въ томъ и состоитъ, что у нихъ нѣтъ любви. Откуда у людей могла бы явиться любовь другъ къ другу, если бы жизнь ихъ напередъ не была заполнена какою-нибудь любовью, т. е. счастіемъ? Дайте человѣку полюбить кого нибудь—и тогда черезъ эту любовь онъ найдетъ въ себѣ силы полюбить и другихъ. Это явленіе составляетъ одинъ изъ обыкновенныхъ законовъ любви, всегда стремящейся къ своему разширенію. Этимъ объясняется также смягчающее сердце дѣйствіе всего прекраснаго,—природы и искусства, дарящихъ человѣка счастьемъ возвышенныхъ наслажденій. Опытъ каждаго изъ насъ свидѣтельствуетъ о тѣсной связи любви съ благодушіемъ, такъ намъ хочется любить въ минуты свѣтлаго душевнаго настроенія, благодушія, душевнаго спокойствія. Вражда между людьми умолкнула бы, если бы эти рѣдкія минуты, подоб-

ныя тѣмъ, которыя испытываются нѣкоторыми за утренею Свѣтлаго Воскресенія, длились жизнь.

Неправда, что счастливые—эгоисты и неспособны любить. Напротивъ, богачи, знатные и прочіе счастливцы не любятъ не потому, чтобы они были счастливы, а главнымъ образомъ потому, что они несчастны: они только еще ищутъ своего счастія, полноты жизни (конечно—напрасно). Вѣчное горе, безпросвѣтный мракъ болящей души убиваютъ любовь: діаволъ потерянъ для любви, но онъ въ то же время несчастенъ. Мысль объ эгоизмѣ счастливыхъ, вѣроятно, принадлежитъ тѣмъ, которые смѣшиваютъ понятія: страданіе и несчастіе. Дѣйствительно, страданіе научаетъ любить людей и понимать ихъ горе; но страдать совсѣмъ еще не значитъ быть несчастнымъ: кто страдалъ столько, какъ Ап. Павелъ (2 Кор. XI, 23—30)? Однако это не мѣшало ему чувствовать себя счастливымъ и говорить другимъ: *Радуйтеся, непрестанно радуйтеся!* (1 Сол. V, 16)[1]). Только радующіеся любятъ. Посмотрите на дѣтей: какой возрастъ имѣетъ больше радостей и въ тоже время способности любить? Не дѣтскій ли? Мужаетъ человѣкъ, отливаетъ избытокъ дѣтскаго счастія, уходятъ его радости—и что дѣлается съ нимъ? Веселое, улыбающееся дѣтское лицо замѣняется угрюмымъ, изборожденнымъ заботами: некогда любить другихъ, когда самому чувствуется плохо и время идетъ на восполненіе душевной жизни, на исканіе счастія. Дайте ему дѣло, увлеченіе благородное, дайте ему высокую привязанность—и какъ вдругъ просвѣтлѣетъ и озарится счастіемъ и любовнымъ участіемъ ко всему лице его, какъ вдругъ съ довѣрчивою ласкою откроется душа его на встрѣчу жизни и какъ свѣтелъ сдѣлается ему Божій міръ! Смрадъ и грязь бѣдности, голодъ и крикъ некормленныхъ дѣтей

[1]) Ср. 2 Кор. V, 6—8; VI, 10, VIII, 2, XII, 10, Флп II, 18; IV, 4, Мѳ. XXVIII, 9 11; Іоан. XIV, 27, XV, 11; 2 Кор I, 3-4 (Ср Ис. LXI, 3—13; Пс XLII, 35; Неем. VIII, 9—12).

и больной матери, которой не на что купить и лѣкарства, грязный и сырой воздухъ темныхъ подземелій и т. п.—все это убиваетъ любовь. Кто никогда никого не любилъ, не былъ счастливъ, тотъ никогда, можетъ быть, не полюбитъ. Не даромъ инстинктъ подсказываетъ видѣть за суровыми лицами злыхъ людей, не даромъ люди сторонятся отъ такихъ угрюмыхъ лицъ и влекутся къ веселымъ, не даромъ фантазія всегда надѣляетъ выдающихся злодѣевъ самыми суровыми чертами физіономіи и истощается въ изображеніяхъ діавола. Не даромъ взрослые любятъ веселыя и радостныя личики дѣтей, чувствуя присутствіе добра тамъ, гдѣ свѣтлою радостью озаряется лицо [1]). У Достоевскаго почти всѣ нравственные уроды выводятся изъ грязной жизненной обстановки и изъ того, что имъ ни разу не приходилоеь испытывать на себѣ согрѣвающее дѣйствіе человѣческой любви. Любовь родится только отъ любви

[1]) Какъ часто художники въ изображеніи Лика Страждущаго Спасителя погрѣшаютъ тѣмъ, что уже слишкомъ оттѣняютъ на Немъ страданіе, не оставляя ни одной черты, которая намекала бы на такое Существо, Которое надѣлено всею полнотою жизни! Отъ этого фальшиваго преувеличенія получается впечатлѣніе, производимое человѣкомъ, который такъ ужасно страдаетъ, что занятъ только самимъ собой и уже не можетъ думать о другихъ, I. Христосъ не могъ такъ страдать (Io. XIX, 25—27, Лк XXIII, 27—31; Лк. XIX, 24).

Глава VI.

Тайна страданія.

„Кто исповѣдаетъ Меня передъ людьми, того исповѣдаю и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ. А кто отречется Меня передъ людьми, отрекусь отъ того и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ... Кто не беретъ креста своего, и слѣдуетъ за Мною, тотъ не достоинъ Меня.

Мѳ. X, 32, 33, 38.

Одно изъ основныхъ предположеній нравственности составляетъ врожденное намъ требованіе соотвѣтствія между добродѣтелью и счастьемъ. Идея эта о соотвѣтствіи между добродѣтелью и счастьемъ никакъ не могла быть взята изъ опыта: опытъ совершенно противорѣчитъ ей, и, напротивъ, скорѣе даетъ основаніе къ совсѣмъ иному заключенію, что добродѣтельные должны страдать, а злые наслаждаться счастьемъ. Въ самомъ дѣлѣ, жизнь не благоволитъ къ добрымъ, она гораздо ласковѣе къ злымъ, и это-то самое обстоятельство всегда лежало неустранимымъ препятствіемъ на пути къ добру, а объясненіе его было и будетъ (внѣ христіанства) неосуществимою задачею этики.

Для людей Ветхаго Завѣта, стоявшихъ на юридической точкѣ зрѣнія, это явленіе тѣмъ болѣе не могло быть объяснимо: съ юридической точки зрѣнія, т. е. по закону справедливости, счастье должно быть пропорціонально добро-

дѣтели. Вотъ почему вполнѣ послѣдовательное объясненіе для юридической точки зрѣнія представляетъ только то, распространенное среди евреевъ, мнѣніе, что каждый человѣкъ, какъ-бы по виду онъ ни былъ добродѣтеленъ, непремѣнно грѣшенъ и потому подлежитъ наказанію, подсудности; не только человѣкъ, но даже сами ангелы не могутъ устоять предъ судомъ высшей правды, какъ говорится въ книгѣ Іова: что же удивительнаго, если люди, повидимому, добродѣтельные—страдаютъ? На нашъ человѣческій взглядъ они добродѣтельны, но предъ судомъ Бога, отъ Котораго не скрыты никакія тайны, добродѣтельные грѣшны и заслуживаютъ наказанія. Этой точки зрѣнія на страданіе, какъ на возмездіе за грѣхъ, держались, напр., друзья Іова—Софаръ, Валдадъ и Еліуй въ спорѣ съ нимъ. Но натянутость этого обычнаго объясненія и его невыдержанность съ юридической точки зрѣнія достаточно была раскрыта самимъ Іовомъ въ продолжительномъ спорѣ съ мудрыми друзьями: если страданіе—наказаніе за грѣхъ, то опять таки оно должно быть пропорціонально грѣху, а этой-то именно пропорціональности и не было замѣтно въ наказаніи Іова, на что онъ и старался все время обратить вниманіе своихъ друзей. Самъ Іовъ въ концѣ концевъ склоняется къ другому взгляду, состоящему въ томъ, что нужно отказаться отъ всякихъ взглядовъ и объясненій: страданіе добраго—неразрѣшимая тайна. Вотъ что Іовъ говоритъ на рѣчи самого Бога (гл. XXXVIII—XLI): *Знаю, что Ты все можешь, и что намѣреніе Твое не можетъ быть остановлено. Кто сей, помрачающій провидѣніе, ничего не разумѣя? – Такъ я говорилъ о томъ, чего не разумѣлъ, о дѣлахъ чудныхъ для меня, которыхъ я не зналъ. Выслушай, взывалъ я, и я буду говорить, и что буду спрашивать, объясни мнѣ. Я слышалъ о Тебѣ слухомъ уха; теперь же мои глаза видятъ Тебя. Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь въ прахѣ и пеплѣ* (гл. 42, ст. 2—6). Кажется, этими

словами выражена вся мораль книги; но въ прибавкѣ къ книгѣ, представляемой прологомъ ея, находимъ намѣреніе и инымъ способомъ примирить фактъ страданія съ добродѣтелью. Даваемое прологомъ объясненіе (I—II) состоитъ въ томъ, что страданія посылаются добрымъ людямъ съ изволенія Божіяго по зависти и злобѣ діавола, въ видѣ искушенія или испытанія ихъ добродѣтели. Здѣсь еще не ясно выступаетъ черта педагогическаго значенія страданій, какую указываетъ въ нихъ писатель книги Притчей въ ясныхъ и опредѣленныхъ выраженіяхъ: *Наказанія Господня, сынъ мой, не отвергай и не тяготись обличеніемъ Его; ибо кого любитъ Господь, того наказываетъ, и благоволитъ къ тому, какъ отецъ къ своему сыну* (Пр. 3, 11—12 ср. Юдиѳь VIII, 27). Эта идея педагогическаго значенія временныхъ страданій была удержана и въ Новомъ Завѣтѣ апостоломъ Павломъ, въ объясненіи значенія временныхъ страданій сославшимся прямо на приведенное нами мѣсто Книги Притчей (Евр. XII, 5—6 и д.—11; см. также: 2 Кор. I, 6; IV. 16; Рм. V, 3—4 и др.). Воспитательное значеніе страданіямъ приписываетъ и Ап. Іаковъ (I, 2—12, V, 7—11), и А. Петръ (1 II. I, 6—7). Наконецъ, мы должны упомянуть еще объ одномъ, распространенномъ между евреями, объясненіи страданій, по которому часто люди добродѣтельные наказываются Богомъ за грѣхи своихъ отцевъ (Ев. Іо. IX, 1—3),—объясненіе, котораго склонны были держаться ученики Спасителя. Но общепринятое объясненіе состояло въ обычномъ съ юридической точки взглядѣ на зло или страданіе, какъ на наказаніе, а на счастіе, какъ на награду. *Чти Господа... и наполнятся житницы твои до избытка, и точила твои будутъ переливаться виномъ* (Пр. 3, 9—10),—въ этомъ изреченіи нашло себѣ выраженіе общее вѣрованіе евреевъ въ матеріальное, плотское, такъ сказать, торжество добра надъ зломъ здѣсь, на землѣ. Іисусъ Христосъ далъ высшее толкованіе сравнительно съ

общепринятымъ еврейскимъ объясненіемъ страданія какъ наказанія (Лк. XIII, 1—5).

Внѣ Ветхозавѣтно іудейской религіи дававшіяся объясненія временнымъ страданіямъ всѣхъ безъ различія,—и злыхъ и добрыхъ,—не могли быть плодотворны для нравственности: страданіе признавалось необходимымъ по силѣ общей міровой, такъ сказать, логики (буддисты, стоики, платоники, дуалисты), его причины указывались въ самомъ устройствѣ міра такъ, что зло или составляло необходимый элементъ міровой гармоніи (стоики), будучи поэтому въ дѣйствительности добромъ и только въ ощущеніи человѣка (субъективно) зломъ, или такъ, что оно составляло случайную прибавку въ порядкѣ міровой жизни (дуалисты, платоники).

Объясненіе это никоимъ образомъ не можетъ удовлетворить нравственнаго чувства, заставляющаго мыслить нераздѣльно вмѣстѣ съ добродѣтелью и соотвѣтственную ей мѣру счастія, какъ награды за добродѣтель. Добро униженное, безъ надежды на побѣду, не можетъ быть для насъ добромъ; въ глазахъ людей скорѣе пріобрѣтаетъ значеніе добра то, что имѣетъ всѣ внѣшнія его прерогативы: что ликуетъ, наслаждается, что въ силѣ, въ уваженіи, предъ чѣмъ все преклоняется. Люди не разбираютъ того, что это въ дѣйствительности такое, что ликуетъ, благоденствуетъ, но они видятъ внѣшнія прерогативы добра и дальше этого не идутъ,—не всматриваются въ содержаніе, не судятъ о явленіяхъ «судомъ праведнымъ», т. е. внутреннимъ, а судятъ судомъ внѣшнимъ, формальнымъ. Это—слѣдствіе исключительнаго господства въ нашей жизни нравственнаго юридическаго принципа, стремящагося установить внѣшнее соотвѣтствіе между добромъ и наградою, дѣлающаго невозможнымъ представленіе добра страдающаго, а не торжествующаго внѣшнимъ образомъ, видимо. Вообще, предпочтеніе внѣшняго внутреннему, разрѣшеніе идеи (сущности

явленія) въ форму (внѣшнее его выраженіе) составляетъ одну изъ характеристическихъ чертъ юридическаго состоянія. Принципъ, выражающій юридизмъ, именно внѣшній законъ, воспитываетъ людей формы, внѣшности. Этого онъ достигаетъ слѣдующимъ путемъ: во-первыхъ, требуя отъ человѣка только красивой или приличной внѣшности (добрыя дѣла), и не будучи въ состояніи прямо требовать нравственныхъ настроеній (въ крайнемъ случаѣ только обращая вниманіе грѣшнаго на его ненормальное нравственное настроеніе), законъ, такимъ образомъ, образуетъ въ своемъ питомцѣ привычку разрѣшать добро во внѣшнія его проявленія,—въ форму. Во-вторыхъ, вызываемый внутреннимъ сознаніемъ нравственнаго безсилія, а потому привлекая людей къ добру силою, т. е. наградами и наказаніями, вообще внѣшнимъ образомъ, внѣшній законъ воспитываетъ привычку разрѣшать понятіе добра, которое есть внутренняя сила, въ понятіе внѣшней силы, въ понятіе чего-то внѣшняго, прямо человѣку не даннаго, что получаетъ свое значеніе и силу не въ самомъ себѣ, а отъ чего-нибудь другого, къ чему человѣка завлекать нужно искусственно. Другими словами, понятіе внутренней, дѣйствительной силы или цѣнности вещей,—законъ разрѣшаетъ въ понятіе внѣшней или мнимой цѣнности вещей,—развивается склонность ко всему не натуральному, искусственному, фальшивому, внѣшнему, призрачному. На этой-то именно почвѣ развивается склонность къ подмѣнѣ мысли словомъ, серьезной идеи пустословіемъ, искренняго чувства экзальтаціей, истиннаго художественнаго творчества—эффектаціею, религіозности формализмомъ, серьезнаго ума и мысли—реторикою, истинной учености—многотомностію, внѣшнею эрудиціею и т. д. Отсюда объясняется часто успѣхъ на житейскомъ рынкѣ всего того, что кривляется, фальшивитъ, кричитъ о себѣ, и неудача и общее преслѣдованіе и непониманіе того, что не нуждается въ этомъ, что и безъ этого хо-

рошо; оттого-то не замѣчается истинное добро между людьми: оно слишкомъ скромно (скромно по своей природѣ) и не выставляется. Вотъ откуда объясняется, почему люди вообще предпочитаютъ не *быть* людьми, а только *казаться* ими, не жить, а только *дѣлать видъ*, будто живутъ; вотъ почему жизнь ихъ—цвѣтъ безъ запаха, солнце безъ тепла и свѣта. Всѣ эти многоразличныя проявленія производимой въ людяхъ ихъ грѣхами, ихъ несовершенствомъ, склонности разрѣшать понятіе добра, какъ внутренняго, въ понятіе добра, какъ внѣшняго, служатъ выраженіемъ оной общей грѣху или юридизму черты: уваженія ко внѣшней силѣ, т. е. къ насилію. Тамъ, гдѣ добро, т. е. то, что дѣйствительно имѣетъ силу, замѣняется призракомъ добра, т. е. тѣмъ, что не имѣетъ въ себѣ дѣйствительной силы, тамъ сила (добро) превращается въ насиліе (зло). И дѣйствительно, жизнь юридизма носитъ явный характеръ насилія. Такова его добродѣтель: она *навязывается* силою, т. е. исключительно внѣшними мотивами страха и наградъ; таково его знаніе: оно навязывается силою (авторитеты); таковы, словомъ, всѣ мельчайшія проявленія юридизма съ его подмѣною идеи—формою, такъ подмѣна чувства экзальтаціею есть насиліе надъ чувствомъ, подмѣна художественнаго творчества эффектами есть насиліе надъ эстетическимъ чувствомъ, подмѣна религіозности обрядовымъ формализмомъ—насиліе надъ религіознымъ чувствомъ и т. д. Все здѣсь, однимъ словомъ, силится вызвать въ человѣкѣ то, чего у него нѣтъ, чего онъ не хочетъ и не можетъ имѣть. Развѣ это не есть, такъ сказать, насиліе? Поэтому люди юридизма, живущіе насиліемъ, не имѣютъ даже приблизительнаго понятія о дѣйствительной силѣ жизни, которая есть истина, любовь. Они отъ всѣхъ другихъ требуютъ, чтобы и другіе жили насиліемъ. Скромная истина, не нуждающаяся ни въ какомъ обольщеніи, дѣйствительное добро, не прибѣгающее ни къ какимъ внѣшнимъ средствамъ для своего

распространенія, вызываетъ въ нихъ одно недовѣріе, невниманіе, презрѣніе. Они знаютъ одинъ только путь къ торжеству истины и добра: путь силы, какъ насилія, въ его безчисленныхъ проявленіяхъ: деньги, титулы, власть, обманъ, хитрость, рекламы, лесть, діалектика и пр. и пр.— вотъ то, чѣмъ добро у нихъ торжествуетъ надъ зломъ, истина надъ ложью. Къ сожалѣнію, они не замѣчаютъ, что добро, опирающееся только на свой призракъ, слѣд. на обманъ, уже не есть добро, но зло.

Эта основная черта насилія и всѣ вытекающія изъ нея второстепенныя черты юридизма, наконецъ. еще подкрѣпленіе свое находятъ въ той особенности юридическаго принципа жизни, т. е. закона, что онъ прямо заставляетъ усматривать добро въ призракахъ добра, идею въ формѣ, силу въ насиліи, внутреннее во внѣшнемъ, проводя тождество между добродѣтелью и внѣшнею ея наградою—счастьемъ, ея матеріальною печатью. Въ силу этого не то добро вызываетъ въ людяхъ поклоненіе себѣ, которое не даетъ имъ призраковъ, а то, у котораго есть и хлѣбъ, и чины, и власть, и слава: передъ этимъ добромъ ползаютъ люди и за нимъ гоняются они до изнеможенія.

Такимъ образомъ, юридизмъ воспитываетъ въ людяхъ отрицательное отношеніе къ страданію; для него страданіе синонимъ зла, какъ счастье синонимъ добра. Добро и истина, не ищущія себѣ опоры въ чемъ-нибудь для себя посторонемъ, внѣшнемъ, не опирающіяся на насиліе, ему не понятны: его благо не въ правдѣ, а въ силѣ, не въ самой истинѣ, а въ ея тѣни, въ призракѣ.

Но юридическое состояніе есть слѣдствіе нравственнаго несовершенства, грѣха человѣка, его духовной дряблости, слабости; поэтому юридическая мѣрка добра не есть какая-нибудь исключительная, а обыкновенная человѣческая мѣрка добра, принадлежащая худшему большинству: это мѣрка мірская. Міръ измѣряетъ этой мѣркой добро, при помощи

ея онъ цѣнитъ людей—и горе тѣмъ, которые, живя въ мірѣ, не принадлежатъ міру съ его обольщеніями, призраками, съ его фальшивымъ добромъ (1 Іо. 2, 15—17; V, 13), людямъ «не отъ міра сего», а отъ Бога! Ихъ міръ ненавидитъ; преслѣдованіе, невниманіе, страданіе—общій и неизбѣжный удѣлъ всего истинно великаго на землѣ. Рѣдкіе изъ великихъ людей покидали землю эту, не заплативъ обычной дани мірской злобѣ и невѣжеству: исторія Сократовъ, Златоустовъ будетъ повторяться вѣчно, пока міръ стоитъ. Эта вражда міра ко всему, что въ немъ есть хорошаго, вполнѣ естественна, какъ естественна вражда между зломъ и добромъ, ихъ столкновеніе. Міръ живетъ насиліемъ и призраками, а добро по природѣ своей скромно и чуждо насилію, будучи истиною, а не призракомъ, т. е. дѣйствительною силою. Вотъ почему здѣсь добро обречено на страданіе; оно открыто всѣмъ бѣшенымъ ударамъ міра, а радушіе міра большею частію служитъ признакомъ всякой лжи и посредственности: міръ любитъ только свое (Іо. 15, 19; Лк. 6, 26). И извнутри, и снаружи міръ силится наносить злобные удары добру, онъ всюду и постоянно преслѣдуетъ его нападеніями. Извнутри возстаютъ на человѣка собственныя злыя его наклонности,—грѣхъ, силящійся обольстить человѣка искусственно, очаровать его призраками міра, погрузить человѣка въ сферу бытія конечнаго (въ міръ), отнять у него Безконечное (Бога). Совнѣ міръ объявляетъ добру неумолимую войну черезъ своихъ приверженцевъ, дѣйствующихъ какъ его жалкія орудія (Іо. VIII, 40—47): злѣйшіе враги добра на землѣ—сами люди, преслѣдующіе, попирающіе, оскорбляющіе истинное добро—даже съ легкимъ сердцемъ, даже съ мыслью, что дѣлаютъ доброе дѣло, «служатъ Богу» (Іо. XVI, 2).

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что обычная точка зрѣнія, отождествляющая добро со счастіемъ, требующая немедленнаго и прямого воздаянія, должна быть устранена

въ интересахъ самаго добра и истины такъ или иначе, что страданіе такъ или иначе должно быть примирено съ добродѣтелью. Конечно, это примиреніе окончательно достигается идеею трансцедентальнаго (загробнаго) воздаянія, но не одною только этою идеею, какъ думаютъ, обыкновенно, богословы и философы (напр. Кантъ): указанная точка зрѣнія требуетъ немедленной установки гармоніи между добродѣтелью и счастьемъ,—требуется немедленно примирить мысль и сердце человѣческое съ наблюдаемымъ въ опытѣ противорѣчіемъ между добродѣтелью и счастьемъ,—примирить ихъ еще на землѣ. Это есть требованіе нашей нравственной природы. Пусть люди придумали себѣ ложное (юридическое) разрѣшеніе вопроса и на немъ успокоились: это еще не значитъ, чтобы излишни были попытки къ разрѣшенію. Напротивъ, онѣ необходимы именно въ виду общепризнаваемаго ложнаго юридическаго рѣшенія, отождествляющаго страданіе со зломъ. Если страданіе составляетъ необходимое предположеніе добра въ настоящихъ условіяхъ его развитія, то необходимо, для его спасенія, изыскать такія мѣры, которыми въ корнѣ подрывался бы обычный взглядъ на страданіе, какъ на зло: отрицая страданіе, этотъ взглядъ тѣмъ самымъ уже отрицаетъ добро.

И такъ, какимъ образомъ можно было бы достигнуть того, чтобы люди не боялись, не стыдились страданій, напротивъ,—чтобы видѣли въ нихъ вѣнецъ добра, совершенства, свою славу? Какимъ образомъ можно было бы заставить людей съ радостію переносить страданіе? Что и кто могъ внушить имъ, что удѣлъ добра на землѣ—страданіе, когда они опирались на голосъ своей природы, утверждающій противное, т. е. что добру принадлежитъ счастіе, а несчастіе злу? Что, словомъ, могло уничтожить произведенное грѣхомъ и общею юридическою точкою зрѣнія въ оцѣнкѣ жизни смѣшеніе понятій страданія и несчастія?

Это было сдѣлано только Христомъ [1]). Онъ только открылъ людямъ тайну страданія, только послѣ Него невозможно уже стало людямъ бояться и стыдиться невзгодъ міра, его вражды: бѣдности, презрѣнія, оскорбленій, всѣхъ ужасовъ людской злобы, среди которыхъ иногда самая смерть кажется милостью. Самъ Бого-Человѣкъ не постыдился страдать и понести на Себѣ всѣ невзгоды гонимаго, непризнаннаго міромъ существованія, всѣ ужасы и всю боль человѣческаго страданія во всемъ объемѣ его проявленій и со всею полнотою, глубиною, реальностью дѣйствительнаго, живаго, переживаемаго несчастливцами міра, страданія: Само Добро и Сама Истина страдала, Кто же посмѣлъ бы послѣ этого стыдиться страданія, гнушаться имъ? Мірской позоръ Христа прикрываетъ всякій нашъ позоръ и Его страданія—всякія наши страданія: этотъ позоръ и эти страданія—наша слава и счастіе, это—свидѣтельство того, что міръ насъ не любитъ и что, слѣдовательно, мы пребываемъ не во лжи, а въ истинѣ. Мы бѣдны, не знатны, унижены? Но что изъ этого? Христосъ былъ всѣмъ этимъ болѣе нашего; Тотъ, Кого по обыкновеннымъ понятіямъ человѣческимъ не должно было бы коснуться своею *тѣнью* какое либо зло, принадлежащее, повидимому, только грѣху, тотъ выстрадалъ всякое зло на землѣ. Спаситель родился на открытомъ полѣ, среди самой убогой обстановки пастушеской пещеры, куда загонялся скотъ въ холодныя тропическія ночи. Тамъ ясли для корма скота приняли Того, Кто безконечно выше тѣхъ, которые лежатъ на драгоцѣнныхъ, шитыхъ золотомъ и дорогими каменьями, подушкахъ. Родился Онъ отъ бѣдной и никому неизвѣстной Дѣвы, невѣдомый міру (только пастухи, бывшіе по близости, вскорѣ узнали о Немъ): міръ

[1]) „Только въ христіанствѣ“, прекрасно говоритъ Митр Московскій Филаретъ, „можно найти чудесный камень, превращающій мрачное желѣзо въ чистое золото, горечь въ сладость, зло въ добро, смерть въ жизнь, страданіе въ блаженство“... (*Слова и рѣчи*. Москва 1844, т. 2, стр. 51).

не праздновалъ Его рожденія; а дѣтство Свое Онъ провелъ среди скромной, бѣдной обстановки Своей родной незнатной семьи, въ укромномъ уголкѣ Палестины, въ презрѣнномъ Назаретѣ, среди презрѣннаго Галилейскаго племени. Не въ блескѣ и ослѣпительномъ царскомъ великолѣпіи Онъ вышелъ изъ Своего тридцатилѣтняго уединенія и открылся міру, а простымъ смиреннымъ человѣкомъ, среди другихъ, сошелъ къ Іордану принять Крещеніе отъ Іоанна, ибо такъ надлежало «исполнить всякую правду», говорилъ Онъ въ отвѣтъ отказывавшемуся крестить Его, въ сознаніи собственнаго недостоинства, Іоанну,—первому человѣку, который въ смиренномъ скромномъ человѣческомъ видѣ Его прозрѣлъ Мессію,—не того Іудейскаго Мессію, который долженъ былъ явиться на землю во всеоружіи внѣшней силы и грознаго ослѣпительнаго величія, а Мессію страждущаго, какъ агнца, ведомаго на заколеніе. Среди людей Спаситель, дѣйствительно, былъ, какъ агнецъ среди волковъ: Ему нечего было противопоставить насилію людей, кромѣ самой истины, у Него не было ничего того, чѣмъ обыкновенно защищаются люди другъ отъ друга и чѣмъ они привлекаютъ къ себѣ другихъ. Онъ не захотѣлъ привлекать на Свою сторону людей ни властью, ни богатствомъ, ни силою,—Онъ хотѣлъ, чтобы люди полюбили Его за Него Самого, какъ Онъ есть, полюбили истину, а не свой выдуманный призракъ истины (исторія искушеній: Лк. IV),—и Спаситель пошелъ на встрѣчу страданіямъ съ увѣренностью въ побѣдѣ. И вотъ люди посмотрѣли на Этого Человѣка простого, какъ проста сама истина, безъ всякихъ внѣшнихъ призрачныхъ добавленій—и отвернулись, не понравилось имъ, что Онъ изъ Назарета (Ев. Іо. I, 46), что Онъ бѣдный человѣкъ, по ремеслу—плотникъ, сынъ бѣдныхъ и незнатныхъ родителей, что Онъ нигдѣ не учился (Мр. VI, 1—3). Не понравилось имъ, что Онъ знается съ бѣдными, простыми и загнанными людьми, что не окру-

жаетъ Себя гордымъ неприступнымъ величіемъ (Лк. VII, 39; Лк. XVIII, 15 и др.); не понравилось имъ, что Онъ не возсѣдаетъ гордо вмѣстѣ съ важными людьми—книжниками, законниками, фарисеями, а дѣлаетъ и говоритъ все такъ просто; не понравилось имъ, что у Него не было крова, гдѣ бы голову преклонить (Лк. IX, 58), не было знатныхъ связей. Люди хотѣли, чтобы Онъ далъ имъ хлѣба (Ев. Іо, VI, 26), власть и славу (Лк. 18, 28—30; 9, 45—47), а Онъ ничего этого не считалъ нужнымъ давать; они хотѣли, чтобы Онъ объявилъ Себя царемъ и открылъ славное царствованіе, а Онъ скрывался отъ міра, избѣгалъ даже чудесъ, чтобы не разжигать грубо—мессіанскихъ чаяній. говоря, что задача Его не въ этомъ, а въ одной проповѣди истины, и что царство Его не матеріальное, а духовное (Лк. XVII, 19—21; Іо. 18, 36—37; 7, 3—5). Люди не понимали, зачѣмъ Онъ не прибѣгнетъ къ силѣ, чтобы взять верхъ надъ ними (Іо. 18, 10—11, ср. Лк. 23, 37; Мѳ. 27, 42; Лк. IX, 55); а Онъ вышелъ прямо на встрѣчу врагамъ Своимъ, пришедшимъ взять и убить Его, со словами: «Это Я, кого вы ищете убить» (Іо. 18, 4—8). И сильнѣе всего не понравилось людямъ, что Спаситель говорилъ правду (Іо. 8, 40) и дѣлалъ одно добро; за праведность-то Свою Онъ преимущественно и сталъ ненавистенъ людямъ. Его возненавидѣли, не поняли. Тотъ, Кто пришелъ осчастливить весь міръ, былъ огорченъ всѣми—и властями, и незнатными, и богатыми, и бѣдными, и свободными и рабами: Его не пощадилъ умиравшій на крестѣ рядомъ съ Нимъ «неблагоразумный разбойникъ». Его огорчалъ своимъ непониманіемъ самый тѣсный кружокъ избранныхъ Имъ и дорогихъ Ему лицъ (апостоловъ): Спасителя измѣннически предалъ врагамъ Его ученикъ Его (Іуда)—и Спаситель, оплеванный, поруганный, избитый, подъ тяжестью креста, идетъ на Голгоѳу, даетъ Себя повѣсить на крестѣ, какъ

самаго великаго злодѣя, и умираетъ на Крестѣ со словами любви и прощенія.

Своею жизнью Господь нашъ І. Христосъ безъ словъ показалъ, чего можетъ ожидать добро на землѣ: удѣлъ его—страданіе; не остается уже теперь никакого сомнѣнія въ необходимости страданія,—ясно, что добро не можетъ не страдать: страдать вѣдь значитъ не любить міра и не цѣнить его любви, а не любить міра и не видѣть его любви значитъ не любить грѣха. И цѣна, смыслъ страданія подняты теперь на недосягаемую высоту: страданіе добродѣтели есть страданіе за правду, оно—не горькая, непонятная, ненужная случайность, нѣтъ: страданіе—великій нравственный подвигъ, вѣнецъ и слава добра, добро—славный подвигъ мученичества. *Добро есть крестъ.*

Но и словами Христосъ прямо училъ всему этому. Онъ говорилъ, что желающему спастись должно выбирать между Богомъ и маммоною—міромъ (Мѳ. VI, 24); избрать первое—значитъ спастись, но въ тоже время значитъ страдать, идти тѣснымъ путемъ къ добру (Лк. XIII, 23—24), выбрать второе—значитъ погибнуть для добра, но за то наслаждаться здѣсь мірскимъ счастьемъ. Но добрые не должны завидовать скоротечному и призрачному счастью злыхъ: добрые счастливѣе этихъ мнимыхъ счастливцевъ (Лк. VI, 20—23); поэтому они не должны стремиться къ тому, чѣмъ кичится и отъ чего радуется міръ: *Горе вамъ*, говоритъ Христосъ, *богатые, ибо вы уже получили свое утѣшеніе. Горе вамъ, пресыщенные нынѣ! ибо взалчете. Горе вамъ, смѣющіеся нынѣ! ибо восплачете и возрыдаете. Горе вамъ, когда всѣ люди будутъ говорить о васъ хорошо! ибо такъ поступали съ лжепророками отцы ихъ* (Лк. VI, 24—26). Добрый долженъ отказаться отъ всякой мысли о невозмутимомъ мірскомъ счастіи, отречься отъ всякой привязанности къ міру—даже законныхъ привязанностей, если онѣ становятся на пути къ добру, заслоняя въ сердцѣ человѣ-

скомъ Христа (Лк. XIV, 26—27). Тѣмъ болѣе онъ не долженъ требовать первенства себѣ въ мірѣ; истинному добру здѣсь нѣтъ первыхъ мѣстъ, здѣсь первые—послѣдніе люди, люди непризнанные, унижаемые и оскорбляемые (Лк. XIII, 30; XIV, 7—11; IX, 48; XXII, 24—26; Мр. X, 28—31; X, 42—44; Іо. XIII, 12—17; Мѳ. XX, 25—27). Вообще, добрый человѣкъ долженъ какъ бы умереть для міра и убить въ себѣ мірскую душу, чтобы жить, какъ оживаетъ сгнившее зерно пшеничное (Іо. XII, 23—26, ср. Мѳ X, 37—39; Лк. IX, 23—25; ср. также 2 Кор. IV, 16). Іисусъ Христосъ объяснялъ также, почему добрые люди страдаютъ на землѣ; Онъ говорилъ Своимъ ученикамъ: *если міръ васъ ненавидитъ; знайте, что Меня прежде васъ возненавидѣлъ. Если бы вы были отъ міра, то міръ любилъ бы свое; а какъ вы не отъ міра, но Я избралъ васъ отъ міра: поэтому ненавидитъ васъ міръ* (Іо. XV, 18—19, ср. XVIII, 36—37). Однако, если первые люди здѣсь послѣдніе, то за то они будутъ первыми въ будущей жизни: І. Христосъ относилъ полное мздовоздаяніе ко второму Своему пришествію. Такъ же учили о временныхъ страданіяхъ «первыхъ» людей и Апостолы. Они смотрѣли на здѣшнюю жизнь какъ на временное жилище человѣка, какъ на гостинницу, ожидая полнаго воздаянія послѣ воскресенія (1 II. 2, 11, ср. Евр. 13, 13—14; 2 Кор. IV, 17—18; V, 1—10 и др.). Ап. Павелъ въ яркихъ краскахъ рисуетъ вездѣ участь добрыхъ, зная ее по собственному опыту; онъ фактами подтверждаетъ ту свою мысль, что *всѣ, желающіе благочестиво жить во Христѣ Іисусѣ, будутъ гонимы. Злые же люди и обманщики будутъ преуспѣвать во злѣ, вводя въ заблужденіе и заблуждаясь* (2 Тѳ. 3, 12—13); говоря, что добрые люди *замучены были... Другіе испытали поруганіе и побои, а также узы и темницы: были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пыткѣ, умирали отъ меча; скитались въ милотяхъ и козьихъ кожахъ, терпя*

недостатки, скорби, озлобленія. Тѣ, которыхъ весь міръ не былъ достоинъ, скитались по пустыняхъ и горамъ, по темницамъ и ущеліямъ земли (Ев. XI, 35—38). Ап. Павлу принадлежитъ также характерное ученіе о томъ, что жизнь истинныхъ послѣдователей Христа должна во всемъ представлять подобіе жизни Христовой и быть смертью для грѣха, какъ и Христосъ страдалъ и умеръ для умерщвленія грѣха и оживленія добра, и что только подъ этимъ условіемъ вмѣняются людямъ заслуги Христовы (см. Гал. II, 16—20; Кол. III, 3; 2 Кор. IV, 10—12; Рмл. VI; VII, 1—6, 2 Тѳ. II, 11—13 ср. Гл. V, 13—25; I Сол. V, 9—10; Рм. VIII, 1—13; ключъ ко всѣмъ подобнымъ мѣстамъ: 2 Кор. V, 14—17). Ап. Петръ страданіе добрыхъ людей считаетъ ихъ призваніемъ, потому что это страданіе за правду, угодное Богу (1 II. II, 19—21; III, 14—17); поэтому не должно бояться или стыдиться страданія; напротивъ, должно принимать его съ радостью, лишь бы это было честное страданіе за правду (1 II. IV, 14—16). Страданія эти неизбѣжны для всякаго истиннаго послѣдователя Христова, который непремѣнно долженъ раздѣлить участь Христа, вступивъ на указанный Имъ путь доброй жизни, т. е. страдать, какъ страдалъ Христосъ (1 II. IV, 12—13)[1]). И Ап. Іаковъ совѣтуетъ переносить всякія страданія съ радостію (I, 2). Наконецъ, всѣми апостолами постоянно повторяется мысль о педагогической, такъ сказать, цѣлесообразности страданій, какъ мы объ этомъ имѣли случай замѣтить.

Такъ какъ добро на землѣ немыслимо внѣ страданія и оно есть крестъ, то задача Спасителя заключалась въ томъ, чтобы дать людямъ терпѣніе въ страданіяхъ и тѣмъ облегчить имъ страданіе ихъ. А это могло быть достигнуто только любовью ко Христу, подражаніемъ Ему. Только

[1]) По ученію Ап. Петра здѣсь, на землѣ, люди должны прежде выстрадать за свои грѣхи; полное воздаяніе прилично поэтому лишь въ будущей жизни (1 II. 4, 16—17; 1, 6—7; V, 10; ср. 1 Кор. XI. 32, Евр. XII, 8).

тѣмъ страданіе могло быть не страшно, которые полюбили бы Христа, взяли бы на себя бремя Его—ради Него; этимъ достигалось бы не только то, что неразлучныя съ добромъ страданія перестали бы страшить людей,—нѣтъ: они стали бы легки, ибо для любви нѣтъ ничего тяжелаго. И дѣйствительно, жизнь Спасителя была непрерывнымъ призывомъ къ страданію ради Него, изъ любви къ Нему; Онъ приглашалъ каждаго смиренно переносить выпавшее на его долю страданіе и этимъ, такъ сказать, взять на себя часть Его бремени. *Пріидите ко Мнѣ,* говоритъ Онъ, *вси труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ. Возьмите иго Мое на себя, и научитесь отъ Меня: ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ; и найдете покой душамъ вашимъ. Ибо иго Мое благо и бремя Мое легко.* (Мѳ. XI, 28—30). То подражаніе, какого требовалъ Себѣ Христосъ, сводилось всегда именно къ этому приглашенію понести крестъ добра, какъ Онъ понесъ его, понести изъ любви къ Нему, причемъ Своихъ послѣдователей Онъ утѣшалъ тою мыслію, что если Онъ, Господь людей, Само добро и Сама Истина, страдалъ, то тѣмъ болѣе не стыдно пострадать людямъ, Его рабамъ и ученикамъ. При этомъ Онъ говорилъ, что ихъ страданіе въ мірѣ неизбѣжно, если они только дѣйствительно Его послѣдователи, и что большей любви не могутъ имѣть къ Нему люди, какъ выразивъ ее терпѣливымъ несеніемъ страданій за имя Его: за то этимъ людямъ принадлежитъ и высшая награда на небесахъ (см. Іо. XII, 23—26; Лк. IX, 23—26; XXII, 24—27; Мр. X, 42—45; Іо. XIII, 12—17; Мѳ. XX, 25—28; Іо. XV, 18; Мѳ. X, 24—25; Іо. XVI, 20—21; Мѳ. X, 31—33). И Апостолы главный и центральный пунктъ въ подражаніи (симпатическомъ) Христу указывали въ терпѣливомъ перенесеніи страданій, которыми міръ беретъ дань съ добра (см. отн. сюда м.: I II. IV, 1—12, 12—14; II, 21—24; III, 17—18; 1 Тѳ. VI,

12—13; Евр. XII, 2—3; Рм. XV, 1—3, ср. II, 5—8; Кол. III, 13; Еф. V, 2 и др.).

Во время земной жизни І. Христа эта точка зрѣнія на добро, какъ страданіе, еще не была усвоена людьми; она была усвоена впослѣдствіи. Въ этомъ легко убѣдимся, если дадимъ себѣ трудъ посмотрѣть, каковы были сначала приближенные къ Нему люди, Его ученики?

Апостолы (до Воскресенія) раздѣляли общую точку зрѣнія на добро, какъ насиліе (юридическая точка зрѣнія), и стояли на общей всему іудейству почвѣ плотскихъ мессіанскихъ чаяній, постоянно ожидая отъ Спасителя, что вотъ—вотъ Онъ откроетъ Свое славное царство. Очевидно, Христосъ во все время оставался не понятъ ими. Въ Евангеліи есть прямыя указанія на то, что ученики питали надежды на внѣшнее матеріальное вознагражденіе въ будущемъ славномъ царствѣ Мессіи. Они только не ясно представляли себѣ, въ чемъ оно будетъ состоять, а прямо спросить объ этомъ не сразу рѣшались; только у нетерпѣливаго Петра любопытство однажды превзошло нерѣшительность, и онъ обратился ко Христу съ занимавшимъ ихъ всѣхъ вопросомъ, какое они получатъ отъ Него вознагражденіе за то, что они оставили свои семьи, дома, занятія (Лк. XVIII, 28—39). Ихъ занималъ также вопросъ о мѣстѣ, которое каждый изъ нихъ долженъ занять въ будущемъ царствѣ; однажды у нихъ произошелъ даже споръ изъ—за будущихъ мѣстъ (Мѳ. XVIII, 1—4. 20—28)[1]. Когда Спаситель однажды повелъ рѣчь о предстоящихъ Ему страданіяхъ, Петръ вздумалъ было даже отговаривать Его отъ нихъ (Мѳ. VIII, 32—33, ср. Мр. XVI, 21—24). Въ своей близости ко Христу они видѣли лестное и заманчивое отличіе передъ другими; вотъ почему имъ непріятно было видѣть, что какой то человѣкъ, не ходившій, какъ они, со Хри-

[1]) Ср. Лук IX, 46—48

стомъ, именемъ Его изгоняетъ бѣсовъ (Лк. IX, 49—50). Они и сами попытались, было, однажды сдѣлать чудо предъ глазами большой толпы изъ дѣтскаго тщеславія (Мр. IX, 14, 13), а можетъ быть изъ плотской ревности къ славѣ своего Учителя. Такую ревность они обнаружили разъ во время путешествія въ Іерусалимъ черезъ Самарію, когда съ ними дурно обошлись жители въ одномъ селеніи Самарянскомъ, отказавшись принять у себя Іудеевъ... «Іаковъ и Іоаннъ сказали: Господи! хочешь-ли, мы скажемъ, чтобы огонь сошелъ съ неба, и истребилъ ихъ, какъ и Илія сдѣлалъ? Но Онъ, обратившись къ нимъ, запретилъ и сказалъ: «не знаете, какого вы духа» (Лк. IX, 51—55). Этими словами, какъ видимъ, Самъ Спаситель призналъ въ нихъ слѣды юридическаго духа; однако ученики Его не вразумились ими и предложили было свои услуги Христу оружіемъ защищаться противъ воиновъ, схватившихъ Его въ Геѳсиманскомъ саду (Лк. XXII, 38 и Іо. XVIII, 10—11), и вообще противъ враговъ Его, о которыхъ Онъ сказалъ имъ на Тайной Вечери. Во все время пребыванія со Спасителемъ ученики Его оказывали недостаточную воспріимчивость къ Его ученію. Очень нерѣдко, когда рѣчь заходила за предѣлы ихъ грубо-мессіанскаго пониманія дѣла Христова, они совершенно не понимали словъ Учителя, такъ всегда было съ ними, когда Спаситель начиналъ говорить съ ними о Своихъ страданіяхъ (Лк. IX, 44—45; XVIII, 31—39; Іо. XIV, 5—9; XVI, 17—18; XIV, 29), о Своемъ Воскресеніи (Мр. IX, 10—13). Иногда они только перетолковывали слова Христа въ совершенно противоположномъ смыслѣ, въ духѣ своего юридическаго отношенія ко всему,—въ грубомъ смыслѣ, такъ Христосъ говоритъ имъ, чтобы они остерегались фарисейской закваски, а они думаютъ, будто Онъ хочетъ сказать имъ, что у нихъ нѣтъ хлѣба (Мр. VIII, 15—21); когда ученики, возвратившись изъ Сихема къ колодцу, гдѣ остался въ ожиданіи ихъ Спаситель, въ отвѣтъ на свое предложе-

ніе Ему пѣсть услышали: «у Меня есть пища, которой вы не знаете», то «говорили между собою: развѣ кто принесъ Ему пѣсть»? Но Іисусъ сказалъ имъ: *Моя пища есть творить волю Пославшаго Меня, и совершить дѣло Его* (Іо. IV, 31—34). Вообще, часто ученики оказывались непонятливыми и только съ большимъ трудомъ послѣ разъясненія приходили къ удовлетворительному пониманію словъ Христа (Мр. IX, 10—13; ср Мѳ. XVII, 10—13; Мр. XIII, 15—21, ср. Мѳ. XVI, 6—12). Самъ Спаситель признавалъ ихъ непонятливыми и не о всемъ считалъ удобнымъ говорить съ ними по ихъ непонятливости (Мр. VII, 18; Іо. XIII 17; XVI, 12). Радикальный переворотъ въ настроеніи учениковъ совершился послѣ того, какъ дано было міру торжественное и убѣдительное свидѣтельство на крестѣ въ томъ, что истинное добро есть не юридическое, а страдающее, потому что этому добру принадлежитъ дѣйствительная побѣда, истинная награда. Люди не могли бы вѣрить въ добро только страдающее,—такое добро есть самопротиворѣчіе. Послѣ креста, прославленнаго Воскресеніемъ и повергнувшаго къ своему подножію весь міръ со всѣмъ его насиліемъ, не оставалось никакого сомнѣнія въ томъ, что истинная сила принадлежитъ страданію, страдающему добру, т. е. любви. *Въ мірѣ будете имѣть скорбь,* говоритъ Христосъ, въ лицѣ Своихъ учениковъ, всѣмъ Своимъ послѣдователямъ; *но мужайтесь: Я побѣдилъ міръ* (Ев. Іо. XVI, 33). Таково было одно изъ провиденціальныхъ слѣдствій крестной смерти Іисуса Христа, въ историческомъ отношеніи представляющей только естественный моментъ въ добродѣтельной жизни Спасителя и являющейся вѣнцомъ Его земной жизни, по существу своему во всей цѣлости бывшей однимъ непрерывнымъ крестомъ, потому что это была жизнь праведника.

ПРИЛОЖЕНІЕ КЪ ГЛАВѢ VI.

(3).

Изъ этой главы ясно слѣдуетъ выводъ о *естественной* неизбѣжности и необходимости для *истиннаго* христіанина земныхъ страданій, неразлучныхъ съ самымъ послѣдованіемъ Христу, съ самою христіанскою добродѣтелью, которая есть крестъ (добро—крестъ). Кромѣ этой естественной неизбѣжности страданій для христіанина, по ученію Церкви, источникъ ихъ заключается во всеблагомъ Промышленіи Божіемъ о человѣкѣ, объ его истинномъ и вѣчномъ блаженствѣ, для достиженія котораго здѣшнее счастіе не безусловно необходимо и чаще бываетъ вредно, чѣмъ полезно. (Счастливцы міра скорѣе и легче забываютъ Бога, чѣмъ несчастливые, не имѣющіе земныхъ утѣшеній). Въ этомъ отношеніи, согласно со словомъ Божіимъ, обыкновенно земныя скорби разсматриваются какъ педагогическое средство въ рукахъ Божественнаго Промысла. 1) Страданія посылаются людямъ для ихъ *исправленія*: Евр. XII, 5—11; 2 Кор. VII, 10; Рм. V, 3—4. Разсуждая о семъ, Св. Іоаннъ Златоустъ указываетъ слѣдующую пользу отъ земныхъ скорбей для добродѣтели: а) чрезъ нихъ Богъ «упражняетъ душу въ добродѣтели. Ибо, когда душа избираетъ добродѣтель, не смотря на трудность и еще не получая награды, то оказываетъ расположеніе и великое усердіе къ ней...»; б) «Скорбь особенно располагаетъ насъ къ любомудрію и дѣлаетъ крѣпкими»; в) ...«Богъ хочетъ научить насъ презирать настоящее, не прилѣпляться и не привязываться къ нему» (Бес. на 7 псал.).—2) Страданія разсматриваются какъ *испытанія*, посылаемыя Богомъ людямъ съ цѣлью сохраненія и утвержденія ихъ вѣры и благочестія (Іак. I, 2—4; V, 10—11; 1 II. I, 6—7; IV, 1, ср. 2 Кор. IV, 16—18; 1 II. IV, 12—13). Если принять еще во вниманіе то, что христіане

наравнѣ со всѣми другими подчинены общей, такъ сказать, логикѣ мірового горя, «суеты» (Рм. VIII, 22), то неизбѣжность страданій для христіанина становится болѣе естественною, чѣмъ для кого бы то ни было другого, а вѣроятность, чтобы христіанинъ могъ не страдать,—ничтожною. Общее всѣмъ св. отцамъ положеніе, составляющее результатъ многосторонняго анализа нравственнаго значенія скорбей, выразить можно словами *Св. Іоанна Златоустаго*: «Всякому праведнику необходимо пройти путемъ скорби» (29 бес. на посл. Евр.)[1]). Въ одномъ случаѣ, въ видѣ общаго заключенія пространнаго разсужденія, онъ говоритъ: «Такимъ образомъ людямъ неразумнымъ справедливо можно было бы соблазняться, если бы происходило противное тому, что (Христосъ) сказалъ (праведнымъ): *въ мірѣ скорбни будете*: Іо. 16, 33. (Изъ Бес. на 7 Псал.). Это положеніе остается въ силѣ и въ богословіи позднѣйшемъ, какъ наше... «Путь крестный, по которому прошелъ на землѣ Самъ Господь нашъ», говоритъ русскій богословъ—іерархъ, «есть неизбѣжный для всѣхъ путь къ царствію небесному» («Полное собр—іе проповѣдей *арх. Херс. Димитрія*[2]). М. 1889, т. 2, стр. 163).—«Если Господь наказываетъ тѣхъ, которыхъ любитъ, и скорбями врачуетъ и очищаетъ души, то естественно, что лучшіе изъ людей болѣе другихъ подвергаются лишеніямъ, скорбямъ и озлобленіямъ, потому что они болѣе другихъ любимы Богомъ, и способнѣе другихъ къ очищенію, и слѣд. достойнѣе того, чтобы Врачъ душъ очищалъ отъ приражающагося къ нимъ грѣха» *(Ѳ. А. Голубинскаго* «Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка». М. 1885, стр. 429)[3]). Обратимся къ нашему богослову *митроп. Московскому Филарету*. Кому изъ читателей неизвѣстно его слово въ день Св. муч. Ди-

[1]) Ср. *Св. Іоанна Златоустаго*. Твореній т. I, стр. 196 и т. IV, стр. 352. (Изд. С.-Пб. Дух. Акад.).

[2]) *Муретова*...

[3]) Ср. *Григорія Богослова*. Твореній ч. II, стр. 44 (Москва 1889, изд. 3-е).

митрія царевича *о неповинномъ страданіи*, гдѣ высказывается наблюденіе страннаго, на первый взглядъ, явленія во всей природѣ, — наибольшей подверженности страданіямъ того, «въ чемъ болѣе видны черты невинности» — и разъясняется великій смыслъ его? «И такъ», заключаетъ онъ свое слово, «въ наказаніе-ли, въ залогъ-ли милости, въ наслажденіе-ли, или во исцѣленіе, только непремѣнно намъ нужно пріобщиться страданія» (ссылка на 1 II. IV, 1, 12 и д.). ...«Несносно; а не избѣжно!». ...«Какое ученіе можетъ быть болѣе общимъ для христіанъ, какъ ученіе о послѣдованіи Христу? Но въ чемъ состоитъ ученіе сіе?— *Аще кто хощетъ по Мнѣ идти, да отвержется себе, возьметъ Крестъ свой, и по Мнѣ грядетъ, Иже бо аще хощетъ душу свою спасти, погубитъ ю, а иже аще погубитъ душу свою Мене ради, обрящетъ ю* (Мѳ. XVI, 24—25). Какъ ни уменьшайте силу, какъ ни смягчайте значеніе сихъ изреченій Господнихъ: во всякомъ случаѣ нельзя не признать, что ими предрекаются послѣдователю Христову многія скорби» (Сл. на память Преп. Сергія: *О скорбяхъ на пути въ царствіе Божіе*).

Отсюда, конечно, далеко до фанатической апоѳеозы страданія и такъ наз. культа страданія, свойственнаго сектантамъ и нечуждаго, напр., Достоевскому. У Господа много путей, которыми Онъ ведетъ насъ ко спасенію, и между прочимъ Онъ можетъ направлять и вести насъ къ добру и путемъ земного благоденствія и счастія, неотрицаемыхъ нашею всеобъемлющею и чуждою узкаго ригоризма религіею (Рм. II. 4). Христіанство не воспрещаетъ намъ естественнаго чувства, отвращающагося отъ страданія, когда послѣднее не стоитъ на пути добра; напротивъ, оно запрещаетъ искать страданій, и безъ того многочисленныхъ, и понуждаетъ лишь терпѣливо переносить посылаемыя Богомъ страданія. («Великое благо—скорбь», гов. *І. Златоустъ*, «но мы не должны сами навлекать ее на себя»; изъ 42

бес. на Дѣян.). Господь соразмѣряетъ испытанія съ нашими силами (1 Кор. X, 13), и христіанскому смиренію соотвѣтственнѣе искреннее желаніе счастія, чѣмъ искушеній: *И не введи насъ во искушеніе!* Напротивъ, гордость звучитъ въ совѣтѣ, напр., *Вине* (протест. богослова): «Если ты много страдаешь, думай, что тебя Богъ мало любитъ» (справедливо осуждаемомъ у *Хомякова*: Соч—ій, т. 2, стр. 334).

Но этимъ не колеблется высказанное положеніе о безусловной неизбѣжности и необходимости скорбей для праведныхъ людей или *истинныхъ* христіанъ; во всякомъ случаѣ возбуждаемые сказаннымъ вопросы правильное разрѣшеніе могутъ получить лишь въ смыслѣ этого положенія.

И такъ, неужели зло неизбѣжно для всякаго христіанина? Неужели, кто не страдаетъ на землѣ, тотъ уже не христіанинъ и не можетъ быть христіаниномъ и т. п.?

Увы—да! Объ этомъ свидѣтельствуетъ ясно Самъ Господь I Христосъ, Его апостолы, свидѣтелъствуютъ слово Божіе, отцы Церкви, исторія христіанской Церкви, всякая исторія и постоянный опытъ жизни. Кого Господь ведетъ стезею благоденствія? Лишь немощныхъ христіанъ; это мысль всѣхъ отцевъ и учителей церкви, мысль всѣхъ богослововъ, проникнутыхъ евангельскимъ духомъ...[1]). «Кому, говоритъ *мит. Московскій Филаретъ,* не довольно просто вѣрить, а нужно при томъ о потребности скорбей быть удостовѣрену разсужденіемъ: сей способъ наставленія имѣемъ мы также въ словахъ Св. Ап. Петра: *зане пострадавый плотію преста отъ грѣха, во еже не къ тому человѣческимъ похотемъ, но воли Божіей прочее во плоти жити время* (1 II. IV, 1—2). Чудно сіе разсужденіе Апостола. Оно подаетъ случай къ вопросу: неужели человѣкъ не можетъ *престать отъ грѣха, не пострадавъ плотію,* тогда какъ

[1]) См. особ. *Ігшорія Богослова.* Твореній ч. V, стр. 38. (Изд. 3-е).

онъ имѣетъ свободу избирать лучшее, и сверхъ того помощь къ добру отъ благодати Божіей? Я не буду довольно смѣлъ, чтобы рѣшительно отвѣтствовать на сей вопросъ. на который Апостолъ только намекнулъ. Но замѣчу, что дѣло, о которомъ говоритъ Апостолъ, конечно, лучше насъ знаетъ онъ, и какъ Богопросвѣщенный Апостолъ, и какъ опытный подвижникъ, который уже не мало шелъ путемъ страданій, когда указывалъ сей путь христіанамъ». Анализируя, далѣе, I II. IV, 1—2, святитель заключаетъ свой анализъ такъ: «Слѣдственно надобны скорби и страданія, дабы *пострадавый плотію престалъ отъ грѣха*". (Изъ цтв. слова на память Преп. Сергія). Конечно, иногда и праведники, по особымъ намѣреніямъ Промысла Божія, благоденствуютъ на землѣ. Богъ «сдѣлалъ», говоритъ Св. I. Златоустъ, «что многіе и изъ праведниковъ пользуются благополучіемъ еще здѣсь,—не для нихъ самихъ, но для немощныхъ» (Бес. на 7 Псал.). Кто внимательно прочитаетъ хотя бы Евр. XI—XII, 1—12, тотъ оставитъ всякую мысль о возможности безпечальной жизни для христіанина, обязаннаго и болѣе всѣхъ способнаго сознавать грѣхъ и зло въ себѣ и внѣ себя, бороться съ нимъ, чувствовать силу и боль его. Поставленный здѣсь вопросъ былъ предметомъ письменнаго дебата у Хомякова и И. С. Аксакова, извѣстныхъ нашихъ славянофиловъ. Въ своемъ письмѣ Аксакову *О значеніи страданія и молитвы* изложенное нами ученіе церкви Хомяковъ называетъ «общепринятымъ мнѣніемъ», неправильно навязываемымъ Церкви, и оспариваетъ его. «Богъ не *посылаетъ* страданія, логическаго послѣдствія грѣховности нашей», а только Своимъ милосердіемъ умѣряетъ страданія (ссылается на Іак. 1, 13, гдѣ, однако, говорится, что Богъ не посылаетъ *похотей* грѣховныхъ, а не *страданій*). Богъ, конечно, и умѣряетъ страданія, но вообще свободно распоряжается для Своихъ цѣлей слѣдствіями

грѣха въ мірѣ; въ видѣ доказательства этого можно только сказать: читайте Библію, начиная съ III гл. Бытія.—И страдалецъ, и счастливецъ «оба равно Богу угодны», когда благодарятъ Бога; при всемъ томъ «благодарность счастливаго человѣка лучше и святѣе» (стр. 334, т. II по изд. Москв. 1880).

Глава VII.

Совершилось!

Когда я буду вознесенъ отъ земли; всѣхъ привлеку къ Себѣ.
Іо. XII, 32.
Крестъ Христовъ выше всякаго слова.
Григорій Богословъ. Сл. 32-е.
Крестъ глава нашего спасенія; Крестъ причина безчисленныхъ благъ
Іоаннъ Златоустъ

Крестная смерть Іисуса Христа была не однимъ только естественнымъ историческимъ моментомъ Его земной жизни, но входила прямо въ планъ Его спасительнаго дѣла, при томъ въ качествѣ основного, центральнаго момента по своему сотеріологическому значенію. Самъ Христосъ старался склонить Своихъ учениковъ и всѣхъ слушателей вообще къ мысли, что смерть Его не есть одна естественная необходимость, всего менѣе случайность,—нѣтъ: она была Его цѣлью, Его предопредѣленіемъ,—для того-то Онъ и пришелъ на землю, чтобы пострадать и умереть. Смерть не была для Спасителя неожиданнымъ событіемъ, но была событіемъ наперед давно извѣстнымъ,—такимъ, ради котораго Онъ пришедъ. Онъ еще гораздо ранѣе самого факта разсказывалъ о немъ со всѣми подробностями Своимъ слушателямъ, указывалъ самый родъ смерти, крестъ, предательство, причину смерти—злобу іудейскихъ властей, под-

робности предсмертнаго страданія и раскрывалъ предъ ними высшее провиденціально-телеологическое значеніе смерти: говорилъ, что это такъ и нужно; что смерть—это чаша, которую даетъ Ему выпить на землѣ Его Отецъ Небесный, что она—событіе, предопредѣленное волею Отца прежде еще, чѣмъ Сынъ пришелъ на землю (Іо. XVIII, 11; XII, 27; X, 18; Лк. XXII, 42); что она предусмотрѣна еще пророчествами Ветхаго Завѣта, которыя Самъ Спаситель относилъ къ Себѣ въ доказательство не случайнаго, а высшаго провиденціальнаго значенія Своей смерти (Лк. XXIV, 25—27)[1]. Іисусъ Христосъ прямо говорилъ, что идетъ на смерть Онъ «по предназначенію»: «Сынъ человѣческій идетъ по предназначенію» (Лк. XXII, 22). О значеніи Своей смерти Спаситель выражался различно; но Онъ не оставлялъ ни у кого сомнѣнія въ томъ, что отъ этой смерти ожидалъ полнаго, окончательнаго завершенія всему тому дѣлу спасенія людей, ради котораго Онъ пришелъ. Крестною смертію Спаситель хотѣлъ окончательно избавить людей отъ погибели и дать имъ вѣчную жизнь (Іо. III, 16); иногда Онъ просто говорилъ, что умираетъ «за жизнь міра», «за людей» (Іо. VI, 51; Лк. XXII, 19—20; Іо. X, 11—15). Однажды передъ невѣровавшими въ Него іудеями Онъ выразилъ увѣренность въ томъ, что, если они не вѣруютъ теперь, то Его Крестная смерть откроетъ имъ, Кто Онъ (Его Божество) (Іо. VIII, 28). Христосъ говорилъ также, что Онъ умираетъ для искупленія людей отъ грѣха, что это искупленіе было цѣлью Его пришествія на землю, и внушалъ слушателямъ мысль, что Его крестная смерть послужитъ основаніемъ прощенія грѣховъ для людей (Мѳ. XX, 28; XXVI, 26—28, ср. XXII, 19—20). Наконецъ, Онъ окончательно надѣялся привлечь къ Себѣ людей именно крестною смертію (Іо. XII, 32), давая понять, что люди окончательно увѣруютъ въ Него и полюбятъ Его ученіе

[1]) Еще Лк. XXII, 37.

только послѣ Его крестной смерти. Иногда Спаситель просто только предупреждалъ учениковъ и слушателей Своихъ относительно Своей смерти, не входя въ разъясненія ея значенія, а только указывая на предстоящій фактъ смерти. При этомъ указанія эти иногда касались ея подробностей, а иногда состояли въ одномъ только простомъ заявленіи, что Онъ долженъ умереть,—безъ упоминанія о томъ, какъ и какою смертію (напр. Іо. VII, 33—34; Мѳ. XX, 28; Іо. XI, 51). Подробныя предсказанія о Своей смерти Спаситель давалъ ученикамъ Своимъ, не посвящая другихъ настолько въ ея тайну (Мѳ. XVI, 21; XVII, 12, ср. Мр. IX, 12; Мѳ. XII, 22—23; XX, 17—19, ср. Мр. X, 32—34); крестную смерть Свою Христосъ предсказывалъ и другимъ, но не прямо, а посредствомъ ветхозавѣтнаго прообраза, даннаго въ змiѣ мѣдномъ (Іо. 3, 14; ср. 12, 32 и д.). Цѣль всѣхъ этихъ предсказаній, по словамъ Спасителя, состояла въ томъ, чтобы внушить людямъ убѣжденіе въ провиденціальномъ значеніи Его смерти, заставить усмотрѣть въ ней высшую телеологическую необходимость и, такимъ образомъ, предотвратить невѣріе и весьма возможный соблазнъ Креста (Іо. XIV, 29, ср. 1 Кор. I, 23). Для той же цѣли Спаситель часто говорилъ, что Его смерть не есть дѣло случая или необходимости, но дѣло Его доброй воли: Онъ Самъ захотѣлъ ея и добровольно отдаетъ Себя на смерть (Іо. X, 11, 15, 18; ср. VI, 51; Мѳ. XX, 28 и др.).

И Апостолы заставляютъ видѣть въ крестной смерти І. Христа предвѣчное опредѣленіе Божіе, центральную тайну Божественнаго домостроительства спасенія. Проповѣдь этой тайны (т. е. тайны Креста Христова) Ап. Павелъ считалъ главнымъ своимъ призваніемъ (1 Кор. 1, 17—31). «Мы проповѣдуемъ», говорилъ онъ, «мудрость не вѣка сего и не властей вѣка сего преходящихъ; но проповѣдуемъ премудрость Божію тайную, сокровенную, которую предназначилъ Богъ прежде вѣковъ къ славѣ нашей; которой изъ

властей вѣка сего никто не позналъ; ибо если-бы познали, то не распяли Господа славы» (2, 6—8). Для сего-то (т. е. проповѣди о крестѣ) я, Павелъ, сдѣлся узникомъ Іисуса Христа за васъ, язычниковъ. Какъ вы слышали о домостроительствѣ благодати Божіей, данной мнѣ для васъ, потому что мнѣ черезъ откровеніе возвѣщена тайна (о чемъ я и выше писалъ кратко); то вы, читая, можете усмотрѣть мое разумѣніе тайны Христовой, которая не была возвѣщена прежнимъ поколѣніямъ сыновъ человѣческихъ, какъ нынѣ открыта святымъ Апостоламъ Его и пророкамъ Духомъ Святымъ, чтобы и язычникамъ быть сонаслѣдниками, составляющими одно тѣло, и сопричастниками обѣтованія Его во Христѣ Іисусѣ посредствомъ благовѣствованія, котораго служителемъ сдѣлался я по дару благодати Божіей, данной мнѣ дѣйствіемъ силы Его, мнѣ, наименьшему изъ всѣхъ святыхъ, дана благодать сія, благовѣствовать язычникамъ неизслѣдимое богатство Христово, и открыть всѣмъ. въ чемъ состоитъ домостроительство тайны, скрывавшейся въ вѣчности въ Богѣ, создавшемъ все Іисусомъ Христомъ, дабы нынѣ сдѣлалась извѣстною черезъ Церковь начальствамъ и властямъ на небесахъ многоразличная премудрость Божія по предвѣчному опредѣленію, которое Онъ исполнилъ во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ, въ Которомъ мы имѣемъ дерзновеніе и надежный доступъ черезъ вѣру въ Него» (Еф. III, 1—12). Для этой тайны «я поставленъ», говоритъ Ап. Павелъ, «проповѣдникомъ и Апостоломъ (истину говорю во Христѣ, не лгу), учителемъ язычниковъ въ вѣрѣ и истинѣ» (1 Тѳ. 2, 7). Богъ избралъ насъ во Христѣ «прежде созданія міра, чтобы мы были святы и непорочны въ любви, предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа, по благоволенію воли Своей, въ похвалу славы благодати Своей, которою Онъ благодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ, въ Которомъ мы имѣемъ искупленіе кровію Его, прощеніе грѣховъ по богатству бла-

годати Его, каковую Онъ въ преизбыткѣ даровалъ намъ во всякой премудрости и разумѣніи, открывъ намъ тайну Своей воли по Своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ... Въ Немъ мы сдѣлались и наслѣдниками, бывъ предназначены къ тому, по опредѣленію Совершающаго все по изволенію воли Своей» (Еф. I, 4... 11). «Богъ опредѣлилъ насъ... къ полученію спасенія черезъ Господа нашего Іисуса Христа, умершаго за насъ» (1 Сол. V, 9... 10). И Ап. Петръ Крестъ Христовъ признаетъ центральною тайной нашего спасенія во Христѣ, предопредѣленною отъ вѣчности: «къ сему то спасенію относились изысканія и изслѣдованія пророковъ, которые предсказывали о назначенной вамъ благодати, изслѣдывая, на которое и на какое время указывалъ сущій въ нихъ духъ Христовъ, когда Онъ предвозвѣщалъ Христовы страданія и послѣдующую за ними славу. Имъ открыто было, что не имъ самимъ, а намъ служило то, что нынѣ проповѣдано вамъ благовѣствовавшими вамъ Духомъ Святымъ, посланнымъ съ небесъ, во что желаютъ приникнуть Ангелы» (1 П. I, 10—12). Мы, по словамъ Апостола, искуплены «драгоцѣнною кровію Христа, какъ непорочнаго и чистаго Агнца, предназначеннаго еще прежде созданія міра, но явившагося въ послѣднія времена» (I, 19—20). Въ рѣчи своей въ день Пятидесятницы Ап. Петръ прямо говоритъ, что евреи убили Христа по предопредѣленію: «Сего (т. е. Іисуса), по опредѣленному совѣту и предвѣденію Божію преданнаго, вы (евреи) взяли и, пригвоздивъ руками беззаконныхъ, убили» (Д. А. 2, 23).

И такъ, Крестъ Христовъ заключаетъ въ себѣ сверхъ своей видимой, естественной стороны, доступной всякому историческому пониманію, еще и невидимую, таинственную сторону, доступную лишь чрезъ особыя Божественныя откровенія, и кромѣ своей земной исторіи онъ имѣетъ еще исторію на небѣ, скрытую отъ глазъ человѣка и не вполнѣ

доступную даже ангеламъ. Все это величіе тайны Креста обязываетъ мысль нашу къ осторожности въ изслѣдованіи ея и къ скромному сознанію, что человѣку не дано близко подойти къ ней однимъ собственнымъ разумомъ. Здѣсь же основаніе того, почему мы совершенно должны отказать себѣ даже въ попыткѣ исчерпать во всей полнотѣ спасительное значеніе Креста Христова.

По ясному ученію Слова Божія и Св. Церкви спасительная или искупительная сила Креста обусловливается тѣмъ, что онъ есть жертва, принесенная Любовію Сына Божія І. Христа (къ Богу Отцу и къ человѣчеству) правосудію Божію за грѣхи людей, разрушившая грѣхъ, какъ преграду для любви Бога къ людямъ и любви людей къ Богу удовлетвореніемъ всѣмъ требованіямъ справедливой любви Божіей, отображающимся и въ сердцѣ (совѣсти) человѣческомъ. И такъ, сила и значеніе Креста Христова не могутъ быть понятны внѣ идеи жертвы; для освѣщенія же этой идеи всѣ элементы даны намъ въ человѣческой совѣсти; а со всею ясностію и полнотою они открываются въ томъ состояніи совѣсти (выше уже разсматривавшемся у насъ), которое называется раскаяніемъ.

И такъ, прислушаемся сначала къ голосу правды Божіей въ совѣсти человѣческой, чтобы, понявши насколько возможно требованія правды Божіей здѣсь, мы могли осмѣлиться на созерцаніе правды Божіей, явленной въ жертвѣ Голгоѳской, и приготовить себя къ возможному для насъ ея пониманію.

На ряду съ потребностью прощенія въ кающемся или сознаніемъ способности къ жизни существуетъ всегда потребность наказанія за грѣхъ или сознаніе о томъ, что человѣкъ не можетъ и не долженъ жить, пока въ немъ есть грѣхъ и пока этотъ грѣхъ не будетъ какъ-нибудь уничтоженъ. Въ немъ, такимъ образомъ, говорятъ два противорѣчивыхъ голоса, изъ которыхъ одинъ во имя остающагося

въ грѣшникѣ добра требуетъ жизни, а другой, вызываемый сознаніемъ существующаго въ человѣкѣ грѣха, т. е. ничтожества, требуетъ смерти; одинъ требуетъ прощенія, а другой только наказанія. Выдти изъ антиноміи этихъ двухъ равно законныхъ потребностей есть, по видимому, дѣло невозможное. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ могутъ быть совмѣщены въ одно и тоже время и прощеніе *(жизнь)*, и условіе его—наказаніе (*смерть*)? Изъ послѣдняго безусловно вытекаетъ необходимость смерти, открывающаяся грѣшнику въ сознаніи, что грѣхъ есть зло, т. е ничтожество, а потому влечетъ за собой ничтожество, т. е. смерть; что ничтожество не имѣетъ и не можетъ имѣть правъ на бытіе по тому самому, что оно ничтожество. Между тѣмъ первое отрицаетъ послѣднее. Такимъ образомъ въ одно и тоже время грѣшнику, по требованію правды, приходится умереть и жить.

Люди всегда сознавали, что нельзя совершенно отнять у нихъ жизнь, и это сознаніе вытекало изъ другого, что въ нихъ еще есть остатки добра и что еще не совсѣмъ утраченъ ими образъ Божій. Зло могло быть уничтожено уничтоженіемъ нашей, производящей его, жизни; но такой способъ къ уничтоженію грѣха былъ бы нѣсколько несправедливъ, и его непригодность, нежелательность всегда ясно чувствовалась людьми, имѣвшими, сравнительно съ другими, болѣе чуткую и неиспорченную нравственную природу. Въ немъ не отдано было бы справедливости человѣку, въ которомъ еще оставалось добро и который не весь былъ зломъ. Если бы онъ весь былъ зломъ, тогда затрудненія никакого не было-бы къ уничтоженію вкравшагося въ область міросданія зла, безпорядка: зло было бы уничтожено уничтоженіемъ злой, т. е. зло производящей, жизни людей, ихъ смертью, - и эта смерть людей была бы естественною и нравственною необходимостью. Вотъ почему уничтоженіе зла этимъ путемъ не вошло въ планы премудрого и бла-

гого Промысла. Дѣло исправленія мірового порядка значительно, такимъ образомъ, осложнилось остатками добра въ человѣкѣ,—и тогда представилась дилемма: или возстановить порядокъ, отнявъ жизнь у человѣка, т. е. уничтоженіемъ человѣка, или оставить безпорядокъ, оставивъ существованіе человѣку. Первое противорѣчило бы благости Божіей, второе—премудрости. Зло могло быть уничтожено путемъ только разрѣшенія антиноміи потребностей прощенія и наказанія (искупленія), и въ отношеніи къ самому человѣку антиномія эта можетъ быть представлена не въ какомъ иномъ, какъ только слѣдующемъ видѣ: какъ спасти человѣка, т. е. оставить ему жизнь, когда нужно отнять у него жизнь, т, е. уничтожить зло его? Или: какъ простить человѣка, т. е. дать ему жизнь, когда нужно наказать его, т. е. отнять у него жизнь? какъ сдѣлать, чтобы человѣкъ и жилъ, и въ тоже время не жилъ?

Люди искали разрѣшенія антиноміи на пути жертвы. 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); далѣе, извѣстно, что жертва была необходимою составною частію всѣхъ религіозныхъ культовъ. Но важнѣе всего для насъ то, что жертва была признана и освящена Самимъ Богомъ въ смыслѣ единственно-цѣлесообразнаго средства къ разрѣшенію антиноміи: жертва въ религіи евреевъ получила значеніе сверхъестественнаго Божественнаго установленія, а чрезъ это и всѣ другіе жертвенные культы получили Божественную санкцію. И такъ, въ жертвѣ Самимъ Богомъ было указано единственно-возможное средство къ разрѣшенію антиноміи.

Однако до Христа жертвы не имѣли дѣйствительнаго значенія, не удовлетворяя потребности искупленія: ими не уничтожался, и не могъ уничтожаться грѣхъ, и люди сами хорошо это сознавали и чувствовали. Какъ можетъ, въ самомъ дѣлѣ, состояться уничтоженіе зла (грѣха) при помощи одной жертвы, когда жертва есть лишь замѣна нашей жизни, а наша жизнь и зло ея остаются? Какимъ образомъ, затѣмъ, жертвы могутъ быть замѣною нашей жизни, когда, напр., въ дѣйствительности онѣ не равняются по своей цѣнности нашей жизни, каковы жертвы изъ животныхъ, благовонныхъ куреній и т. п.? Очевидно, замѣна въ этомъ случаѣ имѣетъ характеръ фиктивный. Прямая жертвенная замѣна одной человѣческой жизни другою возбуждаетъ также не мало основательныхъ возраженій противъ себя. Какимъ образомъ насильственное отнятіе жизни у другого (военно-плѣнныхъ, напр.) можетъ быть замѣною моей жизни, если люди не собственность моя? Какимъ образомъ можетъ быть моею жертвою то, что мнѣ совсѣмъ не принадлежитъ (если на военно-плѣнныхъ смотрѣли какъ на собственность, то вѣдь это, конечно, не могло имѣть никакого значенія передъ Самимъ Богомъ)? Допустивъ даже

добровольную смерть другого за меня, я не избѣгну дальнѣйшихъ вопросовъ: какимъ образомъ можетъ быть вмѣненъ мнѣ въ жертву этотъ добровольный подвигъ другого, если онъ не мой? справедливо-ли, да и возможно-ли подобное вмѣненіе чужихъ подвиговъ? Затѣмъ, имѣлъ-ли бы какой-нибудь смыслъ самый подвигъ этого другого въ отношеніи къ нему самому, когда онъ самъ, какъ и я, нуждается въ искупленіи? Если бы одни стали приносить себя въ жертву за другихъ (что, конечно, невозможно), то кто же бы сталъ приносить себя въ жертву за нихъ-то самихъ? Наконецъ, въ дѣйствительности и прямая жертва не уничтожаетъ зла; если за меня умираетъ другой, то я-то вѣдь со всѣмъ своимъ зломъ остаюсь и не уничтожаюсь отъ этого; если зло уничтожается юридически (не вмѣняется), то реально оно продолжаетъ существовать по прежнему— все равно. какъ если-бы совсѣмъ не было никакой жертвы.

Какъ мы видѣли, въ древнемъ мірѣ жертвы, дѣйствительно, не только не уничтожали грѣха, а, напротивъ, плодили его, успокоивая совѣсть людей, вѣрнѣе—усыпляя совѣсть, также смягчая чувство страха передъ мщеніемъ боговъ. Жертва, такимъ образомъ, въ рукахъ грѣха, всегда ищущаго усыпить, обмануть и подкупить своего внутренняго судію—совѣсть, дѣлается прекраснѣйшимъ его орудіемъ, прокладывая путь къ нравственному квіэтизму. Такъ было прежде, такъ бываетъ и теперь: и теперь грѣхъ прикрываетъ свое безобразіе грошемъ, небрежно брошеннымъ нищему, свѣчкою, поставленною передъ иконою руками, замаранными въ воровствѣ и убійствѣ, завѣщаніемъ для благотворительныхъ цѣлей имуществъ, нажитыхъ насиліемъ, грабежемъ, обидами ближнему и т. п.; и теперь все это дѣлаетъ грѣхъ, чтобы быть заносчивѣе, смѣлѣе, нахальнѣе, и чѣмъ больше жертвами грѣхъ прикрываетъ наготу свою, тѣмъ онъ нахальнѣе дѣлается. Къ этимъ-то жертвамъ относились слова Божіи, изреченныя чрезъ пророка Исаію:

ваши жертвы «Мнѣ противны», потому что Богъ не подлога хочетъ въ жертвахъ, а дѣйствительнаго добра; Онъ хочетъ такой жертвы, которая была бы дѣйствительнымъ отрицаніемъ или уничтоженіемъ зла, т. е. добромъ: «Милости хочу, а не жертвы» (Ос. VI, 6)[1]. Такимъ образомъ Самъ Богъ объявилъ всѣ жертвы до Христа недѣйствительными и значеніе ихъ указалъ только въ томъ, что онѣ, будучи прообразами дѣйствительной жертвы, возбуждали въ людяхъ желаніе этой жертвы, не удовлетворяя наличной потребности искупленія (посл. къ Евреямъ).

Какъ мы видимъ, жертвамъ этимъ многаго не доставало, чтобы быть дѣйствительными. Недостатки эти кратко могутъ быть сведены слѣдующимъ образомъ.

Жертвы не могли быть разрѣшеніемъ антиноміи потребностей прощенія и наказанія потому, что

1) по самому свойству жертвы, какъ *внѣшней замѣны* человѣческой жизни, зло въ дѣйствительности не уничтожалось: жертвы оставляли мѣсто злой, т. е. зло производящей, жизни. Наказаніе исполнялось не надъ самимъ преступникомъ, а надъ другими,—тѣми, которые вовсе не были виновны въ его преступленіи, или вовсе не исполнялось.

Истинная жертва есть совмѣщеніе жизни (прощенія) и смерти (наказанія); жертва есть такое, добровольно принятое преступникомъ наказаніе, которое, будучи наказаніемъ, т. е. смертью, въ то же время становится условіемъ и источникомъ прощенія, т. е. жизни. Жертва есть превращеніе ничтожества въ бытіе, грѣха въ добро; она есть жизнь въ смерти, соединеніе жизни со смертью.

2) Наказаніе преступника посредствомъ жертвы вовсе не исполнялось: жертвы были фиктивною замѣною жизни, не будучи равноцѣнны ей. Наказаніе не исполнялось надъ преступникомъ даже въ тѣхъ случаяхъ, когда за преступ-

[1]) Ср Ис. I, 11 и дал.

ника умиралъ другой человѣкъ,—и именно потому и не исполнялось, что умиралъ *не онъ*, а *другой*. *Истинная жертва есть добровольная, дѣйствительная смерть.*

3) 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*. Но таковы были всѣ жертвы до Христа: заглажденіе грѣха, къ которому онѣ стремились, понималось не въ смыслѣ уничтоженія грѣха, а лишь въ юридическомъ смыслѣ его невмѣненія грѣшнику. Это юридическое начало, положенное въ основаніи жертвеннаго культа, и было πρῶτον ψεῦδος послѣдняго. *Жертва была выраженіемъ юридизма*, и въ этомъ лежала причина ея безплодности: она выходила изъ ложныхъ предположеній. Таковыми ложными предположеніями были: а) что добро есть юридизмъ; б) что отношенія Бога къ людямъ опредѣляются юридическимъ началомъ.

Выводъ: *Истинная жертва принадлежитъ любви, а не юридизму, является выраженіемъ любви, а не юридизма.* «Милости хочу, а не жертвы» значитъ не то, что жертвы не нужны Богу вовсе, но что нужны другія жертвы,—не юридическія: «хочу жертвы любви», а не жертвы юридизма. Любовь, которая есть благо, не можетъ не быть принята Богомъ, Который есть Абсолютное Благо, какъ бы ни выражала себя эта любовь: она нужна Богу потому, что Богъ Самъ есть Добро. Ненужные сами по себѣ Богу наши посты, поклоны и проч., нужны Ему постольку, поскольку все это есть добро, т. е. является выраженіемъ любви; поскольку во всемъ этомъ дѣйствуетъ любовь (добро). Только такія жертвы угодны Богу, ничего непринимающему, кромѣ добра (а единственное добро есть любовь). Іисусъ Христосъ, въ деревянныхъ башмакахъ ходившій

по знойной почвѣ Палестины, спавшій подъ открытымъ небомъ и пр, вовсе не нуждался ни въ какихъ драгоцѣнныхъ благовонныхъ жидкостяхъ для омовенія и т. п.; однако Онъ позволилъ грѣшницѣ помазать Ему миромъ ноги, и былъ тронутъ жертвою грѣшницы, потому что эта жертва была любовь (Лк. VII, 38—47, ср. Іо. XII, 1—8: см. также евангельскій разсказъ о лептѣ вдовы у Лк. XXI, 1—4) Богу, какъ Добру, нужно добро въ человѣкѣ; Онъ только хочетъ истиннаго добра, которое есть любовь, а не подлоговъ, или тѣни добра, каково юридическое добро. I. Христосъ заставляетъ смотрѣть на добро, которое дѣлаютъ люди, какъ на такое дѣло, которымъ они служатъ Самому Ему,—которое нужно Богу: Мѳ. XXV, 40—45. Онъ говорилъ, что Само небо радуется всякому добру на землѣ,—радуется, напр., обращенію грѣшника отъ грѣха къ добру, раскаянію людей, возвращающихся къ любви Божіей (Лк. XV, 7—10). Онъ говорилъ, что Богъ, Безконечная Любовь, не хочетъ никакого иного удовлетворенія отъ грѣшника, кромѣ раскаянія, т. е. возвращенія къ Его любви: любовь совершенно удовлетворяется любовью же. Любящему сердцу отца одна слеза раскаянія въ блудномъ сынѣ есть все, что нужно. А таковъ Богъ въ притчѣ Спасителя о блудномъ сынѣ.—*Всталъ и пошелъ къ отцу своему. И когда онъ былъ еще далеко, увидѣлъ его отецъ его, и сжалился; и побѣжавъ, палъ ему на шею, и цѣловалъ его. Сынъ же сказалъ ему: отче! я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою, и уже недостоинъ называться сыномъ твоимъ.* А отецъ на радостяхъ, что сынъ возвратился къ нему, и не слушаетъ его признаній: онъ все уже простилъ ему, въ сердцѣ его не осталось и слѣда недовольства, оно было полно живѣйшей любви и радости: *А отецъ сказалъ рабамъ своимъ: принесите лучшую одежду и одѣньте его, и дайте перстень на руку его, и обувь на ноги его. И приведите откормленнаго теленка, и за-*

колите; станемъ пѣть и веселиться. А когда старшему сыну сдѣлалось досадно на такое ликованіе по поводу возвращенія, на его взглядъ не заслуживавшаго ничего этого, младшаго брата, когда «онъ сердился и не хотѣлъ войти» на зовъ отца въ комнату, гдѣ все ликовало и радовалось, отецъ въ отвѣтъ на его упреки за то, что онъ слишкомъ ласково принялъ недостойнаго сына, *сказалъ ему: сынъ мой! ты всегда со мною, и все мое—твое. А о томъ надо было радоваться и веселиться, что братъ твой сей былъ мертвъ и ожилъ; пропадалъ—и нашелся* (Лк. XV... 20).

Мы договорились до настоящаго опредѣленія того, въ чемъ должна состоять жертва дѣйствительная, угодная Богу,—единственная, которая Ему нужна и которая Его удовлетворила бы: *такая жертва въ грѣшникѣ есть раскаяніе,* т. е. обращеніе отъ грѣха къ добру; отъ непослушанія волѣ Божіей къ полному послушанію Богу, отъ ненависти и равнодушія къ Богу—къ любви, отъ самолюбія, ставящаго центромъ всего и высшимъ благомъ конечное и прежде всего—себя, свое *я,* къ любви къ Богу, къ Безконечному. Раскаяніе есть ненависть къ грѣху и всему, въ чемъ грѣхъ; оно—полнѣйшее отреченіе отъ себя, т. е. отъ грѣха, въ пользу добра; оно—любовь къ добру, пожертвовавшая собою, т. е. грѣхомъ, ради добра. *Это самоненавидѣніе изъ—за любви къ Богу, добру, и есть жертва* [1]). Самоненавидѣніе и самоотреченіе и соединенное съ ними страданіе, какъ мы видѣли, есть само добро, любовь; они заключаются въ природѣ самаго добра (любви) въ противоположность юридическому добру (насилію); поэтому, другими словами: *жертва есть страдающее добро или страданіе за правду.*

Что только этимъ страданіемъ за добро, раскаяніемъ, люди могли искупить свою вину предъ Богомъ, что только

[1]) См. Лк. XIV, 26.

страдающее добро (любовь) могло быть дѣйствительною жертвою, объ этомъ сейчасъ и будетъ здѣсь рѣчь.

Люди должны были понести всю тяжеть наказанія за свои грѣхи во всѣхъ произведенныхъ грѣхами слѣдствіяхъ. А послѣдствіями этими были: отчужденіе отъ Бога, омраченіе ума и совѣсти, вообще нравственная испорченность, трудъ, болѣзни и смерть; общее слѣдствіе грѣха было крайнее умаленіе жизни, потеря дѣйствительной жизни, счастія,—полужизнь или призракъ жизни. Все это должно было служить наказаніемъ для грѣшника. Но въ дѣйствительности было-ли и могло ли быть все это наказаніемъ именно *для грѣшника?* Нѣтъ, напротивъ: во всемъ этомъ грѣшникъ видѣлъ свое блаженство. Грѣхъ, т. е. ничтожество, и грѣшная жизнь, т. е. призракъ жизни, въ отношеніи къ которой дѣйствительная смерть является не чѣмъ-нибудь новымъ, а лишь заключительнымъ моментомъ, это—родная стихія грѣшника, внѣ которой онъ не можетъ жить и мыслить жизнь. Отчужденіе отъ Бога—не горе для грѣшника,—напротивъ: на этомъ отчужденіи построены всѣ радости его жизни, все, что онъ любитъ, лелѣетъ, какъ свое сокровище, какъ счастье свое. Омраченіе ума, совѣсти, нравственное несовершенство, словомъ, грѣхъ со всѣми своими внѣшними выраженіями—вовсе не наказаніе грѣшника, а напротивъ его гордость, счастіе: грѣшникъ любитъ грѣхъ, и въ грѣхѣ только находитъ сво удовольствіе, онъ воздавалъ и воздаетъ грѣху даже религіозное поклоненіе, обоготворялъ грѣхъ (Венера, Вакхъ, Гермесъ (богъ обмана), Марсъ (богъ насилія), Астарта и проч). Ложь—наказаніе для грѣшника? Но чѣмъ же живетъ и дышетъ онъ, какъ не ложью?! Нравственное зло, пороки, страсти грѣшныя—наказаніе для грѣшника: тогда гдѣ же его счастіе? гдѣ счастіе грѣшника, какъ не въ порокахъ? Что радуетъ его, какъ не успѣхъ лжи, порока? Печалитъ-ли его зло? Нѣтъ: печалитъ его лишь добро, а зло только радуетъ грѣшника.

Не зло—наказаніе для него, а добро. Такимъ наказаніемъ для него является трудъ, который есть необходимое условіе духовнаго развитія, стихія здоровой души и, слѣдовательно, добро. Но люди находятъ множество средствъ въ своемъ распоряженіи, чтобы уклониться отъ этого наказанія; они предпочитаютъ труду жизнь, наполненную болѣе утомительными, скучными и тяжелыми развлеченіями и занятіями, чѣмъ самый трудъ, и въ житейской борьбѣ за существованіе честному труду предпочитаютъ такіе опасные и тяжелые пути, что едва-ли что на нихъ выигрываютъ. Люди готовы дѣлать все, лишь бы только не трудиться здоровымъ, честнымъ трудомъ. Какимъ же образомъ трудъ, какъ наказаніе, можетъ достигнуть своей цѣли по отношенію къ грѣшникамъ? Отъ одного лишь люди никакъ не могутъ убѣжать - отъ болѣзней и смерти. Но съ высшей точки зрѣнія болѣзнь и смерть не суть что-либо новое въ жизни грѣшника: вся грѣшная жизнь есть болѣзнь и смерть, но только грѣшнику не дано испытывать всю боль грѣха; лишь раны, наносимыя грѣхомъ тѣлу, замѣтны ему. Если все ничтожество грѣшной жизни не служитъ наказаніемъ грѣшника, то какъ, строго говоря, частные моменты ея—болѣзнь, смерть, тѣ же по сущности, что и вся его жизнь, какъ онѣ могутъ быть признаны наказаніемъ грѣшника? Съ другой стороны, въ понятіе наказанія непремѣнно входитъ этическій моментъ, обусловливающій возможность того, что называется наказаніемъ: одно простое патологическое состояніе, одно простое чувство боли безъ соотвѣтствующаго сознанія ея нравственной причины (возмездіе за проступокъ) не есть еще этическое понятіе наказанія; и собаку, наказывая, заставляютъ чувствовать наносимую ей боль, какъ наказаніе, а не просто только какъ боль: иначе боль не достигала бы своей моральной цѣли, а потому была бы только физіологическимъ состояніемъ. Но для грѣшниковъ болѣзнь и смерть и есть именно такая боль, и въ

этой чисто патологической боли, наносимой болѣзнью и грознымъ призракомъ смерти, нѣтъ и слѣда нравственнаго сознанія.

Наказаніемъ грѣхъ становится для человѣка тогда, когда онъ начинаетъ ненавидѣть грѣхъ; другими словами: наказаніемъ грѣхъ становится только для добрыхъ людей, и мѣра его вполнѣ точно опредѣляется мѣрою ихъ добродѣтели. Чѣмъ человѣкъ лучше, тѣмъ больше наказывается, тѣмъ больше страдаетъ. а) Только добрый имѣетъ впечатлительность къ той боли и тѣмъ ранамъ, которыя причиняетъ людямъ грѣхъ; между тѣмъ какъ злой совсѣмъ утратилъ сознаніе о томъ, что грѣхъ есть зло, и способность ощущать зло, наносимое грѣхомъ, у добраго развита чувствительность ко злу до тонкости и его чувствительность эта прямо пропорціональна его духовному совершенству. Поэтому абсолютно-нравственный человѣкъ имѣлъ бы абсолютную чувствительность, а вмѣстѣ съ тѣмъ испытывалъ бы абсолютное страданіе. Отчужденіе отъ Бога, заблужденія, грѣхъ, страданія, смерть, вся ложь жизни, вся дисгармонія въ области духовной и тѣлесной природы могутъ быть во всей полнотѣ чувствительны и понятны лишь тому, въ комъ есть добро, сознаніе о томъ, *что должно* быть, представленіе о лучшемъ; лишь только при сравненіи съ идеальнымъ порядкомъ, носимымъ въ сознаніи добраго, можетъ выступить въ сознаніи и быть замѣченъ безпорядокъ существующаго въ дѣйствительности, въ наличности,—того, что есть. Только добрый оплакиваетъ свои заблужденія, страдаетъ болями нравственной борьбы; онъ одинъ оплакиваетъ рай. Это вообще. Въ частности—б) еще грѣхъ, какъ внутренній, дѣйствующій въ человѣкѣ принципъ зла и несовершенства, становится особенно наказаніемъ для добраго и источникомъ его страданій. Здѣсь грѣхъ дѣйствуетъ и причиняетъ боль извнутри: человѣкъ страдаетъ своими личными грѣхами. в) Но и чужіе грѣхи становятся источни-

комъ страданія для добрыхъ: грѣхъ, какъ мы видѣли, ненавидитъ и преслѣдуетъ добро, и злоба міра къ добродѣтели прямо пропорціональна послѣдней; поэтому абсолютно-совершенный человѣкъ былъ бы самымъ ненавистнымъ человѣкомъ въ мірѣ Здѣсь грѣхъ дѣйствуетъ и причиняетъ боль совнѣ[1]).

И такъ, мы имѣемъ уже для любви (возрождающейся въ раскаяніи) готовымъ одинъ признакъ дѣйствительной жертвы: любовь вполнѣ и дѣйствительно терпитъ наказаніе, налагаемое на людей ихъ грѣхомъ. (Усл. 2 е).

Далѣе, если дѣйствительное, единственно достойное истинной жертвы наказаніе есть дѣйствительная смерть, то любви не недостаетъ и этого признака жертвы. По существу своему любовь 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, умерщвленіе всего конечнаго. По ученію І. Христа, полюбить Бога, добро значитъ убить свою душу, а ап. Павелъ говоритъ, что добрые, 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

---

[1]) Стоики учили, что добродѣтель сама въ себѣ имѣетъ награду, награждается счастьемъ на землѣ, а нашъ Л Н. Толстой доходитъ обычнымъ путемъ крайняго преувеличенія мыслей до парадоксальнаго утвержденія: жизнь вполнѣ разумная, основанная только на любви, „исключаетъ возможность всякаго страданія"! (Сочиненій т. XI, стр. 467. Изд. 11-е. Москва 1903). Страданія Спасителя и „Праведникъ" Платона (ср. Прем. Солом. II, 10—20)—вотъ самое короткое и лучшее опроверженіе парадокса Л. Толстого, что для праведныхъ нѣтъ страданій. Для праведныхъ нѣтъ *страданій эгоизма,* это—правда, но есть свои *страданія праведныхъ, страданія любви.* Въ своихъ страданіяхъ праведники, правда, имѣютъ утѣшенія, которыхъ лишены грѣшники, какъ это видѣли раньше; но эти ихъ страданья тѣмъ не менѣе реальный фактъ. И страданія эти могутъ быть весьма велики и даже необъятны: Л. Толстой забылъ и о Геесиманскомъ „моленіи о чашѣ", и о Голгоѣ...

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).

Любовь, такимъ образомъ, удовлетворяетъ тому условію истинной жертвы, по которому жертва является совмѣщеніемъ жизни (добра) и смерти (наказанія), соединеніемъ жизни со смертью, жизнью въ смерти (см. въ усл. 1-мъ).

Отсюда слѣдуетъ, что страдающее добро (любовь) есть дѣйствительное разрѣшеніе антиноміи: зло—производящая жизнь, грѣхъ, дѣйствительно уничтожаются любовью, но этимъ не отнимается жизнь человѣка; если, поэтому, страдающее добро есть дѣйствительное уничтоженіе зла (смерть грѣха), то оно есть дѣйствительная жертва (усл. 1-е).

Наконецъ, жертва страдающаго добра не есть жертва юридизма, но жертва любви (усл. 3-е). Она есть любящее обращеніе грѣшника къ Богу, искренняя ненависть ко грѣху, и, слѣд., несомнѣнное свидѣтельство полнѣйшей готовности человѣка любить Бога, добро, жить волею Божіею.

Изъ всего сказаннаго несомнѣнно слѣдуетъ, что умилостивительною жертвою Богу со стороны человѣка можетъ быть только покаяніе, ибо только покаяніе удовлетворяетъ вполнѣ всѣмъ условіямъ истинной жертвы. Любящее обращеніе грѣшника къ Богу, какъ мы видѣли, удовлетворяетъ и тому безусловно-необходимому требованію истинной жертвы, чтобы человѣкъ понесъ на себѣ очистительныя наказанія за грѣхи. Что обращенія достаточно для примиренія человѣка съ Богомъ, на это, повидимому, указываетъ и призваніе первыхъ людей Самимъ Богомъ къ покаянію послѣ ихъ грѣхопаденія, и не видно, чтобы первые люди не могли быть вновь приняты въ общеніе съ Богомъ послѣ раскаянія: наказаніе и судъ слѣдуютъ за упорствомъ ихъ. Точно также и дѣлами (прощеніе кающихся грѣшниковъ), и ученіемъ (притчи о блудномъ сынѣ, о драхмѣ потерянной и

проч.) Самъ Спаситель нашъ ставитъ раскаяніе достаточнымъ условіемъ примиренія Бога съ людьми. *Св. Іустинъ Философъ* говоритъ: «Всѣ желающіе, если они покаются, могутъ получить милость отъ Бога, и Писаніе называетъ ихъ блаженными, говоря: «Блаженъ человѣкъ, которому Господь не вмѣнитъ грѣха» (Пс. 31, 2), т. е., покаявшись въ своихъ грѣхахъ, онъ получитъ отъ Бога прощеніе ихъ»[1]. Но люди не могли сами принести должнаго покаянія, т. е. возненавидѣть зло и обратиться къ Богу; покаяніе, какъ жертва Богу достаточная, могло быть только результатомъ истинной Жертвы Христовой, принесенной за людей на Голгоѳѣ, и вообще всего дѣла Христова. И исторія, какъ мы видѣли, говоритъ за это, «Ибо всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать» (Рмл. XI, 32), «Ибо мы уже доказали, что какъ іудеи, такъ и Еллины, всѣ подъ грѣхомъ» (III, 9). Какъ іудеямъ, такъ и язычникамъ не доставало всѣхъ элементовъ, необходимыхъ для раскаянія, и между прочимъ—главныхъ: сознанія своей грѣховности (виновности) и надежды на прощеніе. Іудеи пребывали въ юридизмѣ,—состояніи, характеризующемся внѣшнимъ, бездушнымъ исполненіемъ закона по буквѣ, въ которомъ самодовольный и самообольщенный іудей видѣлъ истинную жизнь и гордился ею, далекій отъ сознанія жалкаго своего ничтожества, описаннаго и раскрытаго такъ подробно Апостоломъ Павломъ, который самъ нѣкогда былъ іудеемъ и «фарисеемъ изъ фарисеевъ» (см. особ. посл. къ Римл. I—XI; Галат.; 2 Кор. III). Состояніе самообольщеннаго и самодовольнаго пребыванія евреевъ въ иллюзіи добра (юридизмъ) въ язычествѣ смѣняется состояніемъ болѣе или менѣе открытаго невѣрія и грѣха, доходящихъ въ самомъ культурномъ язычествѣ древняго времени (греко-римскомъ мірѣ) предъ пришествіемъ Христа до цинизма.

---

[1]) Разгов. съ Триф., 141. См. Іер. III, 12—13.

Сами люди не въ силахъ были принести достаточную искупительную жертву за грѣхи свои.

Такая жертва однажды навсегда и за всѣхъ насъ принесена Іисусомъ Христомъ, Сыномъ Божіимъ, на Голгоѳѣ.

Ни Самъ Спаситель, ни Апостолы не оставляютъ никакого сомнѣнія въ искупительномъ значеніи Крестной Смерти. Въ однихъ мѣстахъ Апостолы прямо называютъ смерть І. Христа искупительною Жертвою за грѣхи людей, въ другихъ говорятъ въ общемъ смыслѣ, что Христосъ послужилъ причиною прощенія нашихъ грѣховъ, что чрезъ Него единственно прощаются грѣхи людей. Мѣста первыя: 1 II. I, 18—20; III, 18; II, 24—25; 1 Іо. I, 7; Д. А. V, 31; Рм. III, 25—26; IV, 24—25; V, 8—10; VIII, 3; 2 Кор. V, 18—21; Гл. I, 4; III, 13; Кл. I, 14, 20—22; II, 13—15; 1 Тм. II, 5—7; Еф. I, 7; II, 16; V, 2; Т. II, 14; 1 Сол. V, 9—10; Евр. V, 1—10; VII, 27; IX, 13—15, 26—28; X, 1—14. Мѣста вторыя: 1 Іо. II, 1—2, 12; Ев. Іо. XI, 51—52; 1 Іо. IV, 10; Д. А. XIII, 38; X, 43 и др.

Апостолы просто только говорятъ о фактѣ Крестной Жертвы, не входя въ анализъ ея, изъ котораго бы явствовало, что она есть дѣйствительная жертва, т. е. вполнѣ достаточная (исключая посл. къ Евр., гдѣ доказывается дѣйствительность Жертвы Новозавѣтной, впрочемъ—сравнительно только съ ветхозавѣтными жертвами); такимъ образомъ ея дѣйствительность напередъ предполагается извѣстною и понятною, - можетъ быть потому, что вопросъ о дѣйствительности Крестной Жертвы болѣе доступенъ сердцу, чѣмъ уму. Въ самомъ дѣлѣ, достаточность (дѣйствительность Крестной Жертвы) не есть даже вопросъ, она—фактъ христіанской совѣсти, опыта внутренней религіозно-христіанской жизни.

Однако это не дѣлаетъ излишними попытки подобнаго анализа (особенно, если принять во вниманіе неудовлетво-

рительность существующихъ попытокъ, слѣланныхъ на почвѣ юридическаго христіанскаго богословія).

У насъ есть всѣ основанія считать Крестную Жертву Іисуса Христа вполнѣ истинною, дѣйствительною жертвою, способною покрыть всяческіе грѣхи всѣхъ людей,—всего человѣчества.

Называя смерть І. Христа искупительною жертвою за грѣхи людей, мы не можемъ ей одной исключительно приписывать значеніе жертвы: вся жизнь Спасителя была одною цѣльною жертвою, а смерть, какъ конецъ жизни, была заключительнымъ моментомъ этой жертвы; смертію Крестною заключилось жертвоприношеніе Христово, какимъ была вся Его земная жизнь: «совершилось!» сказалъ Спаситель, умирая на крестѣ,—жертвоприношеніе окончилось, жертва принесена!

Когда самимъ своимъ грѣхомъ человѣчество осуждалось уже на конечную погибель, Сынъ Божій сжалился надъ нимъ и восхотѣлъ спасти его. Для этого Онъ Самъ сдѣлался человѣкомъ, чтобы дѣломъ оправдать право человѣчества на жизнь; на Самомъ Себѣ Спаситель долженъ былъ показать способность человѣка къ добру, жизнью Своей Онъ долженъ былъ явить доказательство этой способности людей къ добру,—побѣдить грѣхъ и, такимъ образомъ, доказать и оправдать право человѣка на жизнь. И Его земная жизнь стала искупленіемъ человѣчества: во Христѣ и со Христомъ человѣчество доказало право свое на жизнь. Принятое на отвѣтственность Сына несовершенство человѣчества во Христѣ возвысилось до совершенства, побѣдило грѣхъ, люди исполнили правду и заслужили жизнь. Таково значеніе земной жизни Спасителя, и значеніе это основывается на томъ, что жизнь Спасителя есть совершенное исполненіе правды Божіей, добро (любовь), она есть, по установившейся въ богословіи терминологіи, послушаніе волѣ Божіей,—Богу Отцу, какъ жизнь пра-

ведная. Богословіе, впрочемъ, различаетъ два момента въ послушаніи Спасителя: перенесеніе всѣхъ слѣдствій грѣха, положенныхъ за грѣхъ наказаній,—словомъ страданіе; оно назвало это послушаніе послушаніемъ пассивнымъ, oboedientia passiva (терпѣніе), а исполненіе нравственнаго закона—послушаніемъ активнымъ (oboedientia activa). Это 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. Объ искупительномъ значеніи земной жизни Спасителя Ап. Павелъ говоритъ слѣдующимъ образомъ: Христосъ *во дни плоти Своей, съ сильнымъ воплемъ и со слезами принесъ молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти; и услышанъ былъ за Свое благоговѣніе. Хотя Онъ и Сынъ, однако страданіями навыкъ послушанію; и совершившись сдѣлался для всѣхъ послушныхъ Ему виновникомъ спасенія вѣчнаго, бывъ нареченъ отъ Бога Первосвященникомъ по чину Мелъхиседека* (Евр. V, 7—10). Своею человѣческою жизнью Христосъ, взявшій на Свою отвѣтственность человѣчество и воспротивившійся этимъ, по мысли Ап. Павла, Отцу (1 Кор. XV, 27), оправдалъ теперь довѣріе къ Себѣ Своего Отца, оправдалъ Себя передъ Нимъ: человѣчество въ немъ дѣйствительно оказалось достойнымъ того, чего восхотѣлъ для него Сынъ Божій,—жизни, спасенія: примиренія съ Богомъ, освобожденія отъ смерти и грѣха. Богъ теперь принимаетъ человѣчество (примиреніе), со Христомъ даетъ ему воскресеніе; наконецъ, черезъ Христа человѣчество теперь оказы-

вается достойнымъ сошествія на него Св. Духа, примирившись съ Богомъ (освященіе). Сынъ Божій, такимъ образомъ, пріобрѣтаетъ, такъ сказать, въ Свою собственность, какъ Свое наслѣдіе, человѣчество, пріобрѣтаетъ его дорогою цѣною,—цѣною всей Своей жизни; примирившееся съ Богомъ, заслужившее вѣчную жизнь, освященное и очищенное благодатію Св. Духа, человѣчество, словомъ—«новая тварь» (Гал. VI, 15), дѣлается неотъемлемымъ достояніемъ І. Христа по праву. Послѣднимъ словомъ, испускавшаго на крестѣ духъ, Спасителя совершенъ былъ торжественный вводъ въ права этого наслѣдія: «Совершилось!» Безконечно возлюбившій человѣчество Сынъ Божій получилъ его въ Свое законное владѣніе: цѣль достигнута, дѣло сдѣлано! См. Еф. I, 4; Кол. I, 12—14, 18—22; 1 II. 2, 9—10; Т. 2, 14; 1 Сол. V, 9—10; Рмл XIV, 6—9; 1 Кор. VI, 19—20; ср. 3, 16—17 и 7, 23; 1 II. I, 14—22; ср. 1 Іо. 3, 1—5, 9 и др.).

И такъ, жизнь Христа была искупительною Жертвою за человѣчество, тою цѣною, которою ему было пріобрѣтено право жизни.

Жертва эта имѣетъ всѣ свойства дѣйствительной, вполнѣ удовлетворительной жертвы.

Она—любовь, страдающее добро; поэтому ею удовлетворяется то требованіе отъ истинной жертвы, по которому жертва есть дѣйствительное наказаніе грѣха (усл. 2-е). Такъ какъ І. Христосъ былъ абсолютно безгрѣшенъ, праведенъ, то понесенное Имъ страданіе (наказаніе) тоже было абсолютно: какъ абсолютно совершенный Человѣкъ, Спаситель имѣлъ абсолютную чувствительность къ боли грѣха,—его слѣдствіямъ во внѣшней и человѣческой природѣ (а); какъ самый совершенный Человѣкъ, Спаситель сдѣлался самымъ ненавистнымъ Человѣкомъ для міра, и испыталъ на Себѣ всю тяжесть мірской неправды въ безконечной степени (в).

Его жизнь, какъ безусловно-совершенное добро, была безусловно-совершеннымъ отрицаніемъ и уничтоженіемъ грѣха и соединеніемъ жизни и смерти (усл 1-е). Спаситель потерпѣлъ и видимо смерть на крестѣ, и такъ какъ Его страданія и смерть были дѣломъ добровольнымъ (Іо. X, 18), то Жертва Христова съ совершеннѣйшею полнотою удовлетворяетъ тому требованію дѣйствительной жертвы, по которому истинная жертва есть добровольная дѣйствительная смерть (усл. 2-е).

Жертва—жизнь Христова удовлетворяетъ и послѣднему условію дѣйствительной жертвы, требующему, чтобы она принадлежала не юридизму, а любви (усл. 3). 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 соединять только любовь; здѣсь былъ нанесенъ послѣдній рѣшительный ударъ юридизму, отмѣненъ принципъ его (внѣшній законъ) въ качествѣ единственно-руководительнаго закона жизни. Синай былъ колыбелью юридизма (Рм. V, 13; VII, 13—25 и др.) съ его принципомъ-закономъ, Голгоѳа—смертью его и колыбелью благодати, съ ея началомъ свободной покорности Богу въ духѣ и силѣ любви (Іо. 1, 18). Жертва Христова, такимъ образомъ, была не охраною юридизма, но его разрушеніемъ.

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 и, слѣдовательно, разрѣшеніе антиноміи потребностей прощенія и искупленія. Другими словами, она есть дѣйствитель-

ная, истинная жертва именно такая, какая и требовалась для дѣйствительнаго разрѣшенія антиноміи: уничтоженіе грѣха требовалось безусловно-совершенное, въ противномъ случаѣ грѣхъ не былъ бы уничтоженъ. 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.

Ограниченнымъ человѣческимъ умомъ невозможно обнять неизмѣримую бездну благъ Креста Христова. Крестныя «заслуги Спасителя (примѣнимъ сюда слова *Св. Аѳанасія Великаго* о воплощеніи) столь велики и многочисленны, что пожелать изобразить ихъ—значило бы уподобиться человѣку, который устремилъ взоръ на морскую пучину и хочетъ перечесть ея волны. Какъ невозможно обнять глазами всѣхъ волнъ, потому что чувству покусившагося на это представляются непрестанно новыя и новыя волны; такъ и намѣревающемуся обнять умомъ всѣ (крестныя) заслуги Христа, невозможно даже вмѣстить ихъ въ помыслѣ; потому что вновь представляющіяся мыслямъ его—гораздо многочисленнѣе тѣхъ, которыя, какъ думаетъ онъ, уже объялъ мыслію. Посему лучше и не отваживаться говорить о всѣхъ вообще заслугахъ Христовыхъ, когда и части ихъ изобразить невозможно» [1]).

Намъ остается только послѣдовать сему совѣту великаго мужа и изобразить, насколько возможно, въ краткомъ итогѣ тѣ крестныя заслуги, которыя относятся къ сущности Креста Христова, какъ Жертвы искупительной, и къ сущности всего вообще дѣла Христова—примиренія Бога и людей или возстановленія нарушеннаго союза между ними.

---

[1]) *Св. Аѳанасій Великій* „Слово о воплощеніи“ (Тв—ій т. XVII, ч. I. стр. 157. Москва 1851).

Главнѣйшее благо Креста, относящееся къ *объективной* сторонѣ искупленія, т. е. примиренія Бога съ людьми, достигается не чѣмъ инымъ, какъ крестнымъ удовлетвореніемъ правдѣ Божіей. Честная кровь Господа нашего Іисуса Христа, изліянная за грѣхи міра на Крестѣ, становится началомъ новыхъ отношеній между Богомъ и людьми,—отношеній, смѣнившихъ юридическія отношенія Ветхаго Завѣта: на крови Христовой по преимуществу утверждается Новый Завѣтъ, а Голгоѳа становится Новымъ Синаемъ, горою Новаго Завѣта.

Многочисленныя слѣдствія Креста по отношенію къ *субъективной* сторонѣ искупленія (примиреніе человѣчества съ Богомъ) и малодоступны для раздѣльнаго изложенія вслѣдствіе тѣсной связи ихъ между собою и съ *объективными* благами Крестнаго искупленія. Здѣсь мы найдемъ всѣ элементы субъективной стороны искупленія (возсоединенія человѣка въ любви съ Богомъ). Всѣ они объединяются въ раскаяніи или любящемъ обращеніи человѣка къ Богу. Все, необходимое для раскаянія, дается Крестомъ. Увѣренность въ прощеніи и любви Божіей питается созерцаніемъ неизмѣримо-великой жертвы любви, доказывающей любовь Сына къ Отцу и людямъ, и Отца къ людямъ. Чувство виновности возвышается, и голосъ совѣсти оживляется отнынѣ созерцаніемъ столь грознаго и величественнаго осужденія грѣха на Голгоѳѣ по законамъ абсолютной правды. Вмѣстѣ съ тѣмъ искони угнетавшее человѣка сознаніе немощи нравственной и безсилія въ добрѣ теперь ослабляется отмѣною внѣшняго закона, лежавшаго разслабляющимъ и тяжелымъ гнетомъ на душѣ и совѣсти людей. Его нельзя было исполнить, но исполнить было необходимо,—и законъ приносилъ, такимъ образомъ, не оправданіе человѣку, но судъ, не жизнь, а смерть, не любовь къ Богу, а страхъ передъ Нимъ; онъ держалъ человѣка въ цѣпяхъ юридизма, связывалъ духъ его, по выраженію Ап. Павла (Рм. VII, 6). От-

того рабство или порабощеніе закону, хотя законъ былъ самъ по себѣ святъ, представляется состояніемъ порабощенія грѣху. Теперь законъ отмѣненъ исполненіемъ его во Христѣ и перенесеніемъ положенныхъ правдою наказаній за нарушеніе его, принципъ юридизма осужденъ Крестною Смертію: *Какъ законъ, ослабленный плотію, былъ безсиленъ, то Богъ послалъ Сына Своего въ подобіи плоти грѣховной, въ жертву за грѣхъ, и осудилъ грѣхъ во плоти, чтобы оправданіе закона исполнилось въ насъ живущихъ не по плоти, но по духу* (Рм. 8, 3—4). Законъ, данный для праведности, не могъ быть исполненъ, пока люди оставались на юридической стадіи жизни, пока у нихъ ничего не было, кромѣ закона; напротивъ, законъ размножалъ грѣхъ, вызывалъ его только наружу и увеличивалъ осужденіе за грѣхи (Рм. VII, 7—25; V, 20). Нужно было дать недоставшую людямъ нравственную силу для исполненія закона; а такова любовь (Рм. VII, 6; VI, 14; Гал. VI, 16—23; Рм. VI, VII, VIII, 1—17; Гал. II, 16—20; V, 13—25 и др.). Съ отмѣною юридическаго начала жизни устраняются многія препятствія на пути стремленій человѣческаго сердца къ Богу и добру, свойственныя юридическому переходному состоянію, въ понятіяхъ о Богѣ и о добрѣ. На Голгоѳѣ Богъ открылъ Себя безконечною любовью: нѣтъ препятствій для человѣческой любви къ Нему, съ которою такъ несовмѣстимъ страхъ (1 Іо. IV, 18). Нѣтъ также и ложныхъ понятій юридизма о благѣ и жизни. Крестъ былъ полнымъ и окончательнымъ откровеніемъ предъ лицемъ всего міра истины жизни, дѣйствительной природы блага. На Голгоѳѣ повѣдано міру, что добро есть (на землѣ)—страдающее добро, любовь: на Голгоѳѣ страдало Само Добро, Сама Любовь. Отнынѣ всякая истинная любовь ко Христу преобразуется въ истинныхъ послѣдователяхъ Его въ сознательную любовь къ страдающему добру, въ рѣшимость нести крестъ вслѣдъ за всемірнымъ Крестомъ Голгоѳскимъ. Идея добра,

какъ креста, а не какъ насилія, или идея жизни, какъ жертвы Богу, даваемая уже вмѣстѣ съ самою любовью ко Христу, только у подножія Креста созрѣваетъ въ могучее разумное убѣжденіе, сдвинувшее міръ съ его прежнихъ устоевъ.

Голгоѳа явилась мѣстомъ встрѣчи любви Бога и любви людей, и колыбелью разумной любви къ Богу во Христѣ. 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.

Дивны и безчисленны плоды Божественнаго Новаго Древа, и благоговѣйнымъ молчаніемъ можно только прилично почтить величіе ихъ: «Крестъ Христовъ... выше слова» и для величайшихъ служителей и орудій Слова. Невозможно перечислить всѣ плоды Крестнаго древа и прослѣдить, какъ зарождается и зрѣетъ у подножія Креста духовная жизнь, начинающаяся слезами о собственныхъ грѣхахъ, негодованіемъ на грѣхъ и злобу людскую, жалостью къ Агнцу Божію, и завершающаяся въ твердой любви ко Христу съ мужественною рѣшимостью слѣдовать за Нимъ тѣмъ крестнымъ путемъ, какимъ и Онъ шелъ, пока не возшелъ на Голгоѳу. Но всѣ безчисленные элементы второй *(субъективной)* стороны искупленія, даваемые Крестомъ, вседѣйствующею и всесильною благодатію Св. Духа сочетаются въ сердцѣ и во всемъ существѣ каждаго человѣка, познавшаго проповѣдь Креста, въ жертву Богу живую, духовную (Рм. XII, 1—2), во всецѣлую преданность и любовь ко Христу, въ живую и дѣятельную вѣру въ Него, въ несеніе креста и ига Христова, въ любовь распинающуюся и умирающую со Христомъ, чтобы жить въ Немъ

и съ Нимъ. Безполезны и недоступны плоды Древа Голгоѳскаго для тѣхъ, у кого естественная любовь къ Богу и добру, проснувшаяся созерцаніемъ Бога и добра въ Распятомъ Христѣ, не созрѣетъ въ эту мужественную любовь, дѣлающую изъ каждаго новаго послѣдователя Христова новую жертву и размножающую въ безконечность малые кресты человѣческіе рядомъ съ Великимъ Крестомъ Христовымъ, идущимъ въ самое небо Только такая любовь, другими словами, служитъ со стороны самого человѣка условіемъ къ усвоенію всѣхъ благодатныхъ плодовъ Креста, даруемыхъ справедливою любовію Бога во Христѣ *таковой же* любви людей, покоряющихся вседѣйствующей любви Св. Духа, Духа Христова, которая всѣхъ призываетъ къ подножію Креста Христова, къ живому безконечному источнику любви, къ самой безднѣ всеоживляющей Божественной любви.

Воззрятъ на-Нь, Его же прободоша!

ДОПОЛНЕНІЕ КЪ ГЛАВѢ VII.

(4).

Необходимость индивидуальнаго повторенія Всемірной Голгоѳской Жертвы въ послѣдователяхъ Христовыхъ для усвоенія всѣхъ спасительныхъ плодовъ ея—слѣдуетъ уже какъ выводъ изъ гл V, VI и VII нашего сочиненія[1]).

Что христіанинъ участвуетъ въ Великомъ Крестѣ Христовомъ (удовлетвореніи Божественной правдѣ) несеніемъ соотвѣтственнаго ему своего малаго креста въ жизни, по назначенію Божественнаго Промысла, эта несомнѣнная истина

[1]) Сюда имѣютъ отношеніе моей брош „Православное ученіе объ искупленіи“ стр. 21—26. (Кіевъ 1894).

дается намъ уже какъ середина между крайностями А) *протестантскаго* и Б) *католическаго* ученія объ участіи, принимаемомъ христіаниномъ какъ въ дѣлѣ своего спасенія вообще, такъ и искупленія или удовлетворенія божественному Правосудію въ частности (такъ наз. ученіе объ условіяхъ оправданія со стороны самого человѣка по научной богословской терминологіи). Ограничивая участіе человѣка во всемъ вообще спасеніи одною только *вѣрою* въ дѣйствительность искупленія, совершеннаго І. Христомъ, протестантское ученіе совсѣмъ отрицаетъ участіе человѣка въ крестномъ удовлетвореніи, какъ условіе его оправданія или спасенія. Напротивъ, католическое ученіе преувеличиваетъ и вообще неправильно представляетъ участіе самого человѣка въ дѣлѣ своего спасенія вообще—ученіемъ объ оправданіи добрыми дѣлами, а участіе въ удовлетвореніи—ученіемъ о *сатисфакціи*. Отсюда, въ противность протестантскому ученію, прежде слѣдуетъ показать необходимость индивидуальнаго участія въ сатисфакціи, а въ противность католическому ученію—дать правильное понятіе о ней, возможное только на почвѣ православнаго сотеріологическаго ученія.

А. Крестною Голгоѳскою Жертвою не только не отмѣняется, но, напротивъ, предполагается и утверждается индивидуальная сатисфакція. Основаній, изъ которыхъ съ логическою необходимостью вытекаетъ это положеніе, такъ много, что достаточно указать лишь на нѣкоторыя изъ нихъ.

1) Оно требуется логически общими началами и общимъ характеромъ православнаго сотеріологическаго ученія, заставляющаго видѣть въ спасеніи взаимодѣйствіе Бога и человѣка, благодати и свободы. Съ точки зрѣнія этого ученія самодѣятельность человѣка въ спасеніи спасительною Божественною дѣятельностью Сына Божія и Св. Духа не только не устраняется или не уничтожается, но возбуждается, усиливается и возвышается: Сынъ Божій для того

и пришелъ на землю, чтобы призвать и привести человѣка къ Богу. Очевидно, что если Духъ Святый освящаетъ насъ не безъ насъ, то и Сынъ Божій искупляетъ насъ не безъ насъ: удовлетвореніе правдѣ Божіей есть лишь частный моментъ въ спасеніи, и потому то, что говорится о цѣломъ, относится и къ части, т. е. сатисфакціи. Посему слѣдуетъ думать, что если удовлетвореніе правдѣ отъ каждаго есть безусловное требованіе Божественной любви и премудрости, то оно остается таковымъ всегда, и что Сынъ Божій пришелъ только для того, чтобы облегчить и сдѣлать намъ (каждому изъ насъ) возможнымъ исполненіе этого безусловнаго требованія, а не отмѣнить его. Какъ видѣли, оно не могло и не можетъ быть выполнено безъ Голгоѳской Жертвы и независимо отъ нея; но теперь немощь человѣческой жертвы съ избыткомъ восполняется безграничнымъ величіемъ Крестной Жертвы Сына Божія, скудость нашей любви къ Богу, нашего добра (жертвы) покрывается неизслѣдимо—необъятнымъ богатствомъ любви І. Христа Сына Божія, себя распнувшей за насъ (Жертва Христова), а наши малые и ничтожные сами по себѣ кресты, плотно и крѣпко прилѣпляясь къ Великому Кресту Христову, возносятся къ самому небу вмѣстѣ съ нимъ, какъ нераздѣльныя его части. Какъ всѣ предметы получаютъ свой свѣтъ отъ солнца, а свѣтлы не сами по себѣ, такъ и подвиги наши искупительные, наши жертвы получаютъ искупительное значеніе въ одной Всемірной Голгоѳской Жертвѣ, въ ней единственно становятся дѣйствительными или *объективно-возможными*. Но Крестная Жертва Христова, какъ все вообще пришествіе Сына Божія для искупленія людей во всѣхъ его искупительныхъ моментахъ, обусловливаетъ не только *объективную*, но и *субъективную возможность* сатисфакціи, поскольку она заключается въ любви къ Богу и ближнему во Христѣ и въ раскаяніи на первыхъ порахъ или въ начальномъ моментѣ спасенія: доказательству этого посвя-

щена и вся книга наша. Но отсюда, въ качествѣ самаго естественнаго вывода, слѣдуетъ не отмѣненіе требованія сатисфакціи отъ каждаго, но усиленіе его. Вотъ почему мы имѣемъ полное основаніе сказать, что необходимость индивидуальной сатисфакціи предполагается не только общими началами и сущностью православной сотеріологіи, но и самою Искупительною Крестною жертвою. И такъ—

2) Крестною Жертвою облегчается и даже единственно только ею дѣлается возможнымъ всецѣлое исполненіе безусловнаго требованія удовлетворенія правдѣ Божіей со стороны каждаго человѣка для его спасенія; слѣд., это требованіе, какъ безусловное, Голгоѳскою Жертвою не только не отмѣняется, но утверждается и усиливается: теперь оно *можетъ*, а слѣд. и *должно* быть выполнено каждымъ.

3) Какое жалкое ослѣпленіе и безуміе,—какая жестокость и несправедливость думать, что мы можемъ быть сонаслѣдниками Христу въ Его славѣ, пріобрѣтенной цѣною страданій, и быть членами Его царства, купленнаго и основаннаго Его Кровію, не участвуя предварительно съ Нимъ въ Его жизни, страданіяхъ и смерти; пользоваться всѣми плодами жертвоприношенія Сына Божія, не раздѣляя съ Нимъ трудовъ Его жертвоприношенія! Какая грубая, печальная ошибка думать, что если Христосъ страдалъ *за* насъ, то намъ *вмѣстѣ съ* Нимъ страдать не слѣдовало! Чья совѣсть не возстанетъ противъ этой ошибки?! А она такъ очевидна и для совѣсти, и для здраваго смысла .. Нѣтъ, страдая *за* насъ, Господь нашъ І. Христосъ не хотѣлъ страдать безъ насъ, но хотѣлъ страдать *вмѣстѣ съ нами* и *чтобы* мы страдали *вмѣстѣ съ Нимъ*, какъ того требуетъ законъ взаимной любви: Онъ всѣхъ приглашалъ понести и раздѣлить Его иго и взять его часть на себя (Мѳ. XI, 29—30; Лк. XXII, 28—29); Онъ говорилъ ученикамъ Своимъ избраннымъ, которыхъ Онъ взялъ съ Собою въ Геѳсиманскій садъ, когда Онъ «началъ скорбѣть и тосковать:»...

«душа Моя скорбитъ смертельно; побудьте здѣсь, и бодрствуйте со Мною» (Мѳ. XXVI, 37, 38). Нѣтъ, Господь нашъ не восхотѣлъ страдать безъ насъ и не вмѣстѣ съ нами, - подобно тому, какъ Онъ не восхотѣлъ царствовать во славѣ, купленной страданіями, безъ насъ, но призвалъ насъ къ полному наслѣдію во всей своей славѣ (Іо. XIV, 3, XVII, 24; ср. Рмл. VIII, 17); но то и другое (и сонаслѣдіе во славѣ, и сораспятіе Христу или соучастіе въ Его жертвѣ) взаимно предполагаетъ и обусловливаетъ другъ друга, такъ что если есть одно, то должно быть и другое.

4) Это протестантское заблужденіе (въ какихъ бы формахъ оно ни являлось) возникаетъ и существуетъ неизбѣжно на почвѣ односторонне-юридическаго ученія объ искупленіи, какъ только о внѣшне-объективномъ и внѣ человѣка совершившемся юридическомъ актѣ уплаты долга правосудію Божію за грѣхи людей чрезъ І. Христа. Мы видѣли (см гл. I, отд. I, подъ цф. 2, стр. 53—64), что не только идея о такого рода активномъ участіи человѣка въ искупленіи, какъ сатисфакція, логически не допускается самыми посылками юридическаго ученія и общею его конструкціею, но даже такъ наз. ученіе о субъективныхъ условіяхъ оправданія или усвоенія искупленія со стороны самого человѣка является въ юридической сотеріологіи чисто-внѣшнею и логически-непослѣдовательною прибавкою къ ученію о дѣлѣ искупленія, совершеннаго *за* насъ, *безъ* насъ и *вмѣсто* насъ І. Христомъ. Напротивъ, ученіе объ индивидуальной сатисфакціи, какъ условіи оправданія каждаго, становится неизбѣжнымъ и логически неустранимымъ выводомъ изъ истиннаго понятія объ искупленіи, какъ двустороннемъ актѣ возстановленія союза между Богомъ и человѣкомъ.

5) Связь разсматриваемаго заблужденія съ юридическимъ ученіемъ объ искупленіи открывается, кромѣ того, и въ частномъ пунктѣ его, именно въ его понятіи о сущности искупительной жертвы (сатисфакціи): главный иску-

пительный моментъ жертвы указывается въ чисто-внѣшнемъ, хотя и добровольномъ, несеніи всѣхъ наказаній, положенныхъ за грѣхи судомъ Божественнаго правосудія. Это условіе искупленія можетъ быть цѣликомъ выполнено за людей и оно дѣйствительно выполнено І. Христомъ. Но съ точки зрѣнія истиннаго понятія о жертвѣ (нами раскрытаго особ. въ гл. VII), какъ о любящемъ обращеніи (раскаяніи) и любви грѣшника къ Богу, Жертва І. Христа никоимъ образомъ не можетъ представляться, какъ это позволительно въ юридическомъ богословіи, исключительно внѣшнимъ и себѣ довлѣющимъ фактомъ. Въ самой уже сущности жертвы заключается моментъ, неизбѣжно обусловливающій необходимость активнаго участія каждаго въ искупленіи чрезъ І. Христа или необходимость сатисфакціи: *за насъ могутъ страдать другіе, но любить мы должны сами.* Очевидно при этомъ также, что этимъ истиннымъ понятіемъ о жертвѣ, какъ любви человѣка грѣшнаго къ Богу, совсѣмъ даже устраняется, какъ ненужный, вопросъ объ идивидуальной сатисфакціи: если жертва или сатисфакція въ любви къ Богу, то кто же станетъ отрицать необходимость такой сатисфакціи? Кто, читавшій Евангеліе, станетъ отвергать, что покаяніе, а затѣмъ вѣра и добрыя дѣла служатъ, опираясь на жертву Голгоѳскую и будучи выраженіемъ любви, единственнымъ удовлетвореніемъ отъ человѣка, котораго хочетъ и требуетъ справедливая любовь Бога? [1]).

---

[1]) См. *Арх. Макарія* „Православно-Догматическое Богословіе“ т. IV, § 227, гдѣ доказывается положеніе, что покаяніе „одно собственно и удовлетворяетъ (Бога)“, ссылками, между прочимъ, на св. отцевъ и учителей Церкви, какъ-то: Тертуллиана, св. Кипріана. Бл. Амвросія, Бл. Августина (аргум. автора ibid. цф. 1).—*Св Василій Великій* говоритъ: „благодари (Бога) за то, что здѣсь несешь казнь за преступленія, а не блюдешься для вѣчныхъ мукъ за грѣхи, ненаказанные въ жизни“ (Твор—ій ч. 4 Изд—іе 3-е Сергіевъ Посадъ 1892, стр. 72. Изъ бес. 5. *На память мученицы Іулитты о благодареніи).*

6) *Ученіе Св. Писанія*

объ индивидуальной сатисфакціи слагается изъ двухъ моментовъ: а) во первыхъ, оно говоритъ, что соучастіе въ страданіяхъ и смерти І. Христа (жертва) или несеніе креста есть естественно-неизбѣжная необходимость для каждаго Христіанина, связанная съ самымъ послѣдованіемъ Христу (гл. VI); б) что, во вторыхъ, это соучастіе въ Жертвѣ Христовой или Крестоношеніе не есть только *естественная* необходимость, связанная съ самымъ послѣдованіемъ Христу, но есть предопредѣленное и предуготованное Промысломъ Божіимъ для каждаго христіанина средство къ дѣятельному участію его въ личномъ спасеніи и условіе его оправданія или спасенія.

α) Неизбѣжность несенія креста (страданія *за* и *изъ—за* добра и правды) для каждаго христіанина, связанная съ его христіанскимъ званіемъ, была уже спеціально разсмотрѣна и доказана разными способами и прежде всего словомъ Божіимъ въ VI-й главѣ (Тайна страданія [1]).

β) Она слѣдуетъ также, конечно, какъ выводъ изъ главы V (Подражаніе Христу) или изъ ученія о подражаніи Христу. Подражать Христу мы должны не только въ добродѣтели, но и въ страданіяхъ, такъ тѣсно связанныхъ съ нею здѣсь, на землѣ, и Слово Божіе настойчиво и ясно возлагаетъ на христіанъ *обязанность* подражанія Христу въ перенесеніи скорбей земныхъ или несеніи креста. Объ этой обязанности учатъ и 1) Самъ Христосъ, и 2) Апостолы. — 1) *Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: пришелъ часъ прославиться Сыну человѣческому. Истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ*

[1]) См. напр. Л. VI, 23. 26; Іо. XV, 19; Пс. XXXIII, 20; 2 Тм. 3, 12—13; Л. XIII, 24, Дѣян. Ап. XIV, 22 ср. Іо. XII, 26, Мѳ. X, 39, Л. IX, 24.

много плода. Любящій душу свою погубитъ ее; а ненавидящій душу свою въ мірѣ семъ сохранитъ ее въ жизнь вѣчную. Кто Мнѣ служитъ, Мнѣ да послѣдствуетъ... (Іо. XII, 23—26)... *И кто не беретъ креста своего и слѣдуетъ за Мною; тотъ недостоинъ Меня. Сберегшій душу свою потеряетъ ее; а потерявшій душу свою ради Меня сбережетъ ее* (Мѳ. X, 38—39)... *Сказавъ, что Сыну человѣческому должно много пострадать... ко всѣмъ же сказалъ: если кто хочетъ идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крестъ свой, и слѣдуй за Мною. Ибо кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее; а кто потеряетъ душу свою ради Меня, тотъ сбережетъ ее* (Лк. IX, 22—24)... *Если кто приходитъ ко Мнѣ и не возненавидитъ отца своего, и матери.. , а при томъ и самой жизни своей; тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ. И кто не несетъ креста своего, и идетъ за Мною; не можетъ быть Моимъ ученикомъ* (Л. XIV, 26—27, ср. 33)—2) Ученіе св. Апостоловъ... *Если дѣлая добро и страдая, терпите, это угодно Богу. Ибо вы къ тому призваны: потому что и Христосъ пострадалъ за насъ, оставивъ намъ примѣръ, дабы мы шли по слѣдамъ Его* (1 II. II, 20, 21; см. ст. 19—25)... *Лучше пострадать за добрыя дѣла, нежели за злыя; потому что и Христосъ... однажды пострадалъ за грѣхи наши* (III, 17, 18).—*И такъ, какъ Христосъ пострадалъ за насъ плотію, то и вы вооружитесь тою же мыслію...* (IV, 1).—*Возлюбленные! огненнаго искушенія, для испытанія вамъ посылаемаго, не чуждайтесь, какъ приключенія для васъ страннаго. Но какъ вы участвуете въ Христовыхъ страданіяхъ, радуйтесь, да и въ явленіе славы Его возрадуетесь и восторжествуете* (1 II. IV, 12—13). Наконецъ, въ качествѣ нагляднаго доказательства и освященія той истины, что истинно-вѣрующіе и благочестивые страдаютъ на землѣ, св. Апост. Павелъ ссылается сначала на примѣръ праведниковъ Ветхаго Завѣта

(Евр. XI—XII, 1; ст. 1-й есть заключеніе гл. XI), а затѣмъ на самого I. Христа, *Который вмѣсто предлежавшей Ему радости, претерпѣлъ крестъ, пренебрегши посрамленіе, и возсѣлъ одесную престола Божія. Помыслите о претерпѣвшемъ такое надъ Собою поруганіе отъ грѣшниковъ, чтобы вамъ не изнемочь и не ослабѣть душами вашими* (Евр. XII, 2—3). И надобно замѣтить, что Слово Божіе указываетъ, въ частности, какимъ страданіямъ во Христѣ мы особенно должны подражать,—такъ оно говоритъ, что послѣдователи Христа подражаютъ Ему въ перенесеніи *униженій* (Лк. XXII, 24 30 (26—28); Мр. X, 42—45; Мѳ. XX, 25—28), *преслѣдованій* (Мѳ. X, 24—25; Іо. XV, 18, 20; 2 Тм. III, 12—13).

γ) *Unio mystica*. Индивидуальная сатисфакція есть также выводъ изъ ученія Слова Божія (особенно въ посланіяхъ св. Ап. Павла) объ особаго рода таинственномъ тѣсномъ единеніи Христа съ вѣрующими въ Него, въ силу котораго Христосъ пребываетъ въ вѣрующемъ (Рмл. VIII, 10; Гал. II, 19—20; ср. Іо. XVII, 23), а вѣрующій пребываетъ во Христѣ,—такъ, что жизнь и судьба каждаго вѣруюшаго представляются какъ бы заключенными и сокрытыми въ жизни Христа, и жизнь Христова – типическимъ изображеніемъ жизни вѣрующаго. (Кол. I, 18; II, 10—14; III, 1—4). На этомъ основаніи слово Божіе, не раздѣляя жизни Христовой во всѣхъ ея искупительныхъ моментахъ отъ жизни вѣрующихъ, относитъ къ послѣднимъ, какъ имъ принадлежащее, все совершившееся со Христомъ и сдѣланное Имъ, какъ: «совлеченіе тѣла грѣховнаго плоти», «погребеніе» (символъ чего—крещеніе: Рмл. VII, 4 и Кол. II, 12), страданіе, смерть, воскресеніе и вознесеніе (воскресеніе и вознесеніе—Кол: III, 1—4; смерть—Рмл. VI, 2—3, 5; Кол. I, 20; 2 Кор. V, 14—15; смерть, страданія и воскресеніе—Флп. III, 10—11; воскресеніе—Кол. III, 1; воскресеніе и вознесеніе—Еф. II, 5—7). По общему смыслу ученія св. Ап. Павла это еди-

неніе Христа съ вѣрующими представляется болѣе, чѣмъ нравственнымъ, основаннымъ на подражаніи Христу, вѣрѣ въ Него и благодати св. Духа («Христова»), хотя и эти условія необходимы здѣсь (Еф. III, 17; Гал. V, 24; ср. Рмл. VI, 6—7; Рм. VIII, 10, ср. 9); это явствуетъ также изъ отдѣльныхъ мѣстъ св. Писанія, указывающихъ на существенное единеніе со Христомъ (какъ: Io. XIV, 23; XVII, 20—21; 2 II. I, 4); и дающихъ поводъ протестантамъ къ преувеличенію степени этого единенія Христа съ вѣрующими до отождествленія Его съ вѣрующими, «такъ—что вѣрующіе со Христомъ составляютъ совершенно одно существо, въ которомъ уничтожается совсѣмъ различіе между Христомъ и вѣрующими»[1]). Основаніе этого тѣснаго единенія вѣрующихъ со Христомъ слѣдуетъ искать по примѣру св. отцевъ церкви (напр. св. Иринея, Григорія Богослова, Аѳанасія Великаго и др.), кромѣ св. Евхаристіи, въ самой Богочеловѣческой личности І. Христа, въ Его воплощеніи, въ силу котораго (какъ уже это разъяснялось ранѣе) Іисусъ Христосъ есть Новый Глава Человѣчества, Представитель его, Recapitulatio его (возглавленіе или сокращеніе), въ Которомъ все индивидуальное заключается какъ частное въ общемъ и цѣломъ[2]). Какъ бы ни понимали однако основы unio mystica, изъ него во всякомъ случаѣ слѣдуетъ, что если жизнь Христа и Его личность, взятыя со стороны человѣческаго естества, во всемъ являются типическимъ изображеніемъ того, *что* должно быть съ каждою человѣческою личностью (соединившеюся со Христомъ) и *чѣмъ* должна быть каждая вѣрующая личность; то несомнѣнно, что каждый вѣрующій долженъ отображать въ себѣ и то основное и существенное, что лежитъ въ осно-

---

[1]) Dr. *Wangemann* „Christliche Glaubenslehre für Gebildete Leser aller Stände und Bekeutnisse" Berlin 1865, p. 358.

[2]) Напр. *Григорія Богослова.* Твореній ч. IV, стр. 143—145. (Изд. 3-е)

ваніи спасительной жизни и дѣятельности Христа, именно: искупительное жертвоприношеніе Богу, или сатисфакцію.

6.

α) Вторая половина ученія св. Писанія о христіанскомъ крестоношеніи, какъ *догматической* необходимости, вытекаетъ прежде всего изъ первой половины его ученія о крестоношеніи, какъ о естественной и нравственной необходимости Если крестоношеніе неизбѣжно и по самому призванію Христіанина, и возлагается на него, какъ первая обязанность, самимъ Іисусомъ Христомъ, то оно есть необходимое условіе со стороны самого человѣка для его спасенія.

β) Условіемъ спасенія со стороны самого человѣка служатъ вѣра и добрыя дѣла; но это условіе не иначе можетъ быть выполнено, какъ на пути крестоношенія: истинная вѣра и истинныя добрыя дѣла немыслимы безъ несенія креста, и величина всякаго креста прямо пропорціональна величію христіанскаго духа въ послѣдователяхъ Евангелія. Въ самой вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ и заключаются крестъ для христіанина, а не въ скорбяхъ, составляющихъ лишь внѣшнее необходимое слѣдствіе ихъ или, въ цѣломъ, рѣшимости послѣдовать Христу и правдѣ Его.

γ) Указанія Слова Божія, какъ: *Сей самый Духъ свидѣтельствуетъ духу нашему, что мы дѣти Божіи. А если дѣти, то и наслѣдники, наслѣдники Божіи, сонаслѣдники же Христу, если только съ Нимъ страдаемъ, чтобы съ Нимъ и прославиться* (Рмл. VIII, 16—17; 1 Кор. XI, 31—32; 1 II. IV, 16—17; Евр. XII, 8 и др.). Симонъ Киринеянинъ, понесшій Крестъ Христовъ до Голгоѳы,— это прекрасный и глубокій символъ всякаго истиннаго послѣдователя Христова, всѣмъ существомъ своимъ покорившагося ясному и ко всѣмъ обращенному призыву Іисуса Христа нести бремя Его Креста: *Возмите иго Мое на себя* (Мѳ. XI, 29; о Симонѣ Кир. XXVII, 32).

Б) Это ученіе о сатисфакціи, какъ условіи оправданія, исключая самого положенія о необходимости сатисфакціи, во всемъ противоположно католическому ученію, что касается представленій объ образѣ или способѣ выполненія и сущности ея, какъ противоположны другъ-другу юридическое воззрѣніе на искупленіе и воззрѣніе православное, служащія ихъ основою и источникомъ.

1. Сатисфакція, по ученію католическому, нужна Правосудному Богу.

2. Сатисфакція необходима потому, что Голгоѳская Жертва недостаточна для искупленія во всей полнотѣ. По католической теоріи сатисфакціи выходитъ, что «сила искупительныхъ заслугъ Сына Божія не всегда простирается на всѣ послѣдствія грѣха; тяготѣющій на насъ долгъ не всегда погашается вполнѣ. Ради Голгоѳской Жертвы человѣкъ освобождается отъ вѣчныхъ наказаній. Но и при отпущеніи человѣку грѣха на немъ остается еще нѣкоторый долгъ, для полнаго погашенія котораго онъ долженъ принести Богу свой собственный выкупъ, вытерпѣть извѣстную мѣру вре-

1. Сатисфакція нужна Богу любви и приносится отъ любви и любовью.

2. Человѣческая сатисфакція (любовь) недостаточна: она завершается и восполняется въ Жертвѣ Голгоѳской.

менныхъ возмездно-карательныхъ наказаній» [1]).

3. Сатисфакціею служатъ—

а) *Земныя скорби,* посылаемыя Правосуднымъ Богомъ въ искупленіе грѣховъ.

Онѣ имѣютъ характеръ карательный. Фактъ земныхъ скорбей истолковывается въ томъ смыслѣ, «будто въ земныхъ скорбяхъ проявляется мщеніе разгнѣваннаго Бога», «существеннѣйшій смыслъ земныхъ скорбей состоитъ въ возмездіи, въ карѣ. Господь наказываетъ насъ... потому, что ни одинъ грѣхъ не можетъ быть прощенъ безусловно безъ отмщенія... Временными бѣдствіями человѣка утоляется гнѣвъ грознаго Бога. Притомъ, если земныя скорби стоятъ ниже мѣры грѣховъ, то временныя возмездно-карательныя наказанія ожидаютъ насъ и за предѣлами гроба въ пургаторіи или чистилищѣ» [2]).

3. Сатисфакціею служатъ—

а) *Земныя скорби,* связанныя съ послѣдованіемъ Христу.

Онѣ имѣютъ характеръ педагогическій. «По нашимъ вѣрованіямъ, этотъ фактъ допускаетъ различныя объясненія, но не можетъ быть истолковываемъ въ томъ смыслѣ, будто въ земныхъ скорбяхъ проявляется мщеніе разгнѣваннаго Бога. Иногда несчастіями Промыслъ посѣщаетъ праведниковъ. Бѣдствія посылаются на нихъ съ цѣлью испытанія и укрѣпленія вѣры. Наказываетъ Господь скорбями и грѣшниковъ, и не подлежитъ сомнѣнію, что между грѣхомъ и нашими бѣдствіями существуетъ такая же связь, какъ между причиной и слѣдствіемъ. Но дѣло томъ, что въ скорбяхъ, которыми посѣщаетъ насъ

[1]) *Н. Бѣляевъ* „Характеристика Римскаго католичества съ точки зрѣнія папскаго догмата". (Рѣчь передъ защитой докторской диссертаціи „Римско-католическое ученіе объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка"). Казань 1878, стр. 33 и д.

[2]) *Н. Бѣляевъ* 33, 34.

Промыслъ, Церковь видитъ отнюдь не дѣйствія мщенія, не кару, не измышленіе истязаній со стороны гнѣвнаго Бога. Конечною цѣлію ихъ служитъ вразумленіе человѣка, обузданіе злой воли, пресѣченіе грѣха, исправленіе наказуемаго. Временныя наши бѣдствія суть наказанія; но эти наказанія имѣютъ характеръ только педагогически - исправительный. Господь наказываетъ насъ движимый не гнѣвомъ, а благостію, не мщеніемъ, а любовію» [1]).

б) *Добрыя дѣла* въ видѣ различныхъ произвольно и искусственно измышляемыхъ и налагаемыхъ на себя «сверхъ должнаго» подвиговъ самоотреченія и добра, какъ-то: раздача милостыни, постъ, молитва, путешествія по св мѣстамъ, самоистязаніе и т. п.

б) *Вся жизнь во Христѣ*, премудро устрояемая и слагаемая Промысломъ. Божіимъ особо для каждаго въ крестное иго, въ единый крестъ (въ зависимости отъ лицъ, времени, мѣста и проч., такъ что кресты такъ же индивидуальны и разнообразны, какъ индивидуальны жизнь и личность христіанъ).

4. Добродѣтель или добрыя дѣла служатъ сатисфакціею въ юридическомъ

4. Добродѣтель или добрыя дѣла служатъ сатисфакціею не въ смыслѣ юриди-

[1]) Ibid.

смыслѣ, какъ возмездіе или наказаніе за грѣхъ. Слѣдовательно, добродѣтель служитъ наказаніемъ за грѣхъ или вообще наказаніемъ.

ческомъ, а какъ положительное благо,—какъ любовь и ея выраженіе. Въ собственномъ смыслѣ наказаніемъ для человѣка служатъ лишь грѣхъ и его слѣдствія; если бы добродѣтель служила наказаніемъ, то она не имѣла бы положительнаго и самостоятельнаго значенія и не была бы *добромъ*. Наказаніемъ добродѣтель служитъ лишь въ томъ смыслѣ, что въ связи съ ней грѣхъ становится, со своими слѣдствіями, наказаніемъ преступнаго человѣка (гл VII).

5. Сатисфакція приносится Богу въ рабскомъ духѣ наемничества и гордой притязательности, т. е изъ страха передъ карою правосудія, изъ разсчетовъ на награду съ требованіемъ, на основаніяхъ юридическихъ, немедленнаго вознагражденія въ духѣ права [1]).

5. Сатисфакція приносится Богу въ духѣ любви и смиренія и состоитъ въ смиренной и безкорыстной любви къ Богу во Христѣ, туне даруемой благодатію во Христѣ Духомъ Святымъ.

6. Сатисфакція пропорціональна грѣховности [2]).

6. Сатисфакція пропорціональна добродѣтели и чей крестъ выше и больше, тотъ выше и больше и въ цар-

[1]) *Н. Бѣляевъ*, стр. 38—41.

[2]) Тамъ же стр 40.

ствѣ Христовомъ. А всѣхъ больше — и безконечно больше — пренебесный Крестъ Христа, нашего Начатка и Первенца, «дабы имѣть Ему во всемъ первенство» (Кол. 1, 18). «Богъ по особенному домостроительству предаетъ насъ скорбямъ, *по мѣрѣ вѣры* каждаго посылая и мѣру испытаній» — *Св Василій Великій* (Тв — ій ч IV, изд. 3-е, Сергіевъ Посадъ 1892)[1]).

---

[1]) Ср *Григорія Богослова*, Твореній II, 44 (изд 3-е), *св Іоанна Златоустаго* Твореній т. I, стр. 181. (Изд. С.-Пб. дух. Акад.).

Глава VIII.

Оправданіе дѣла Христова.

Въ мірѣ будете имѣть скорбь, но мужайтесь: Я побѣдилъ міръ

Іо. XVI, 33.

Благодареніе Богу, даровавшему намъ побѣду Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ!

1 Кор. XV, 57.

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 до нѣкоторой степени внушить къ Себѣ любовь людей и, отдавъ Себя на Крестѣ въ Жертву за грѣхи людей, Онъ справедливо заслужилъ этимъ любовь Бога къ людямъ, прощеніе грѣховъ ихъ, и привелъ людей къ Богу (1 II. III, 18). Но этого было бы не достаточно для того, чтобы Христосъ 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: постигнувшая Его участь исторгнула бы у людей слезы глубокаго горя и грусти, надъ Его могилою человѣкъ пролилъ бы нѣсколько этихъ слезъ, но этими слезами Онъ оплакалъ бы добро, оплакалъ бы человѣка,— 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 (Іо. XVIII, 25—27; Лк. XXIII, 49; Мр. XV, 40—41; XIV, 50, 51, 52, 54; ср. Мѳ. XXVI, 56): «Тогда всѣ ученики, оставивъ Его, бѣжали», повѣствуетъ намъ Матѳей (XXVI, 56). Въ страхѣ и съ тоскою они только издали слѣдовали за Нимъ и слѣдили за дальнѣйшею участью своего любимаго Учителя; Петръ, самый смѣлый изъ всѣхъ ихъ—и тотъ убоялся и устыдился признать себя передъ другими Его ученикомъ; одинъ только Іоаннъ стоялъ у креста, убитый горемъ. Всѣ чувствовали себя смущенными и не знали, куда дѣваться отъ тоски и боли за своего Учителя; всѣмъ было грустно: въ такомъ настроеніи засталъ Спаситель, послѣ Своего воскресенія, двухъ Своихъ учениковъ на пути изъ Іерусалима въ селеніе Еммаусъ. *И разговаривали* (они) *между собою о всѣхъ... событіяхъ*, случившихся съ ихъ Учителемъ въ Іерусалимѣ. *И когда они разговаривали и разсуждали между собою, Самъ Іисусъ, приблизившись, пошелъ съ ними. Но глаза ихъ были удержаны, такъ что они не узнали Его. Онъ же сказалъ имъ: о чемъ это идя разсуждаете между собою, и отъ чего вы печальны? Одинъ изъ нихъ, именемъ Клеопа, сказалъ Ему въ отвѣтъ: неужели Ты одинъ изъ пришедшихъ въ Іерусалимъ не знаешь о происшедшемъ въ немъ въ эти дни? И сказалъ имъ: о чемъ? Они сказали Ему, что было съ Іисусомъ Назарянином,*

который былъ пророкъ, сильный въ дѣлѣ и словѣ передъ Богомъ и всѣмъ народомъ; какъ предали Его первосвященники и начальники наши для осужденія на смерть и распяли Его. А мы надѣялись было, что онъ есть Тотъ, Который долженъ избавить Израиля; но со всѣмъ тѣмъ уже третій день, какъ это произошло (Лк. XXIV, 14—21).

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 Христосъ напомнилъ о Себѣ всему міру и при томъ такъ, что уже теперь міръ никогда Его не забудетъ: Онъ воскресъ!—и люди воскресли для вѣры во Христа. Благодареніе Богу: намъ дана такая вѣра, которой уже никто и ничто отнять у насъ не можетъ. Дѣло Христово было оправдано самыми событіями: во все, чему Онъ училъ людей, во все, что Онъ сдѣлалъ для людей, мы болѣе, чѣмъ вѣримъ: мы убѣждены, что во Христѣ истина и спасеніе, что все, сказанное и сдѣланное Спасителемъ для спасенія человѣка, истинно и дѣйствительно: для насъ болѣе, чѣмъ предметъ одной вѣры, скорѣе—фактъ, что любовь, страдающее добро, есть дѣйствительное добро, сила, что Богъ—любовь, что Онъ простилъ людей, что крестъ—жертва за грѣхи, что грѣхъ и смерть прекратятся, что люди воскреснутъ и настоящій міръ, пораженный язвами грѣха, обновится въ новый лучшій, наступитъ время блаженства, время окончательнаго исполненія всѣхъ завѣтныхъ чаяній человѣческаго сердца; что, словомъ, возможно то дѣло, ради котораго приходилъ на землю Сынъ Божій. Фактами, оправдавшими Христово дѣло, были: Его воскресеніе, Вознесеніе на небо и Пятидесятница. Эти факты—живое доказательство совершеннаго Христомъ искупленія людей, исполненія Его дѣла, начатки отъ пло-

довъ живоноснаго древа Креста, вѣрнѣйшій залогъ нашей надежды на вкушеніе ихъ въ новомъ славномъ царствѣ Христа, въ блаженной вѣчности.

Воскресеніе Христово.

Чувство свѣтлой радости, испытываемое нами каждый разъ въ Праздникъ Свѣтлаго Христова Воскресенія, едва-ли дастъ намъ и приблизительное понятіе о томъ неизъяснимомъ восторгѣ, которымъ наполнились сердца всѣхъ учениковъ Христовыхъ, когда открылось, что *Христосъ Воскресъ*. Воскресеніе Христово возвратило и спасло имъ Христа и стало основаніемъ ихъ вѣры въ Него, по ихъ собственныхъ заявленіямъ, которыя мы читаемъ въ дошедшихъ до насъ ихъ писаніяхъ. «Если Христосъ не воскресъ», пишетъ Ап. Павелъ Коринѳянамъ, «то и проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра ваша... Если Христосъ не воскресъ, то вѣра ваша тщетна» (1 Кор. XV, 14, 17). *Благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Іисуса Христа,* восклицаетъ нѣкогда отрекшійся отъ распятаго Іисуса Ап. Петръ, *по великой Своей милости возродившій насъ воскресеніемъ Іисуса Христа изъ мертвыхъ къ упованію живота* (1 II. I, 3). Ап. Петръ говоритъ, что даже самая вѣра въ Бога дана намъ воскресеніемъ Іисуса Христа, послужившимъ основаніемъ вѣры въ наше собственное воскресеніе, безсмертіе, ибо нельзя вѣрить въ Бога, вѣруя въ смерть (грѣхъ) и не вѣруя въ безсмертіе (добро) (1 II. I, 21). Самъ Спаситель указывалъ на то, что Его воскресеніе будетъ подтвержденіемъ, несомнѣннымъ свидѣтельствомъ Его Божественнаго посланничества, Мессіанскаго достоинства, въ словахъ іудеямъ: *когда вознесете Сына человѣческаго: тогда узнаете, что это Я, и что ничего не дѣлаю отъ Себя; но, какъ научилъ Меня Отецъ Мой, такъ и говорю* (Іо. XVIII, 28). Вотъ почему Онъ не хотѣлъ, чтобы Его воскресеніе осталось неизвѣстно людямъ, и въ продолженіи

сорока дней являлся Своимъ ученикамъ въ воскресшемъ, прославленномъ тѣлѣ Своемъ.

Христосъ воскресъ: это значитъ, что и каждый изъ насъ воскреснетъ, потому что Христосъ воскресъ какъ человѣкъ, какъ Первенецъ нашъ; Его воскресеніемъ положено начало воскресенію людей: это *фактъ* перваго человѣческаго воскресенія. Тѣсная связь Христова Воскресенія съ нашимъ воскресеніемъ представлялась апостоламъ настолько очевидною, что для вѣры во всеобщее воскресеніе они считали совершенно достаточнымъ только признанія факта Христова Воскресенія (Д. А. XIII, 30—37; 1 Кор. XV, 1—12), и отрицаніе всеобщаго воскресенія признавали равносильнымъ отрицанію несомнѣннаго факта Воскресенія Христова, отождествляя то и другое (1 Кор. XV, 12—13, 15—16; вся эта глава вызвана распространившимся среди Коринѳянъ сомнѣніемъ относительно воскресенія мертвыхъ, которое здѣсь доказывается на основаніи Христова Воскресенія). «Если мы вѣруемъ», говоритъ Ап. Павелъ, «что Іисусъ умеръ и воскресъ, то и умершихъ въ Іисусѣ (т. е. вѣрующихъ въ Него) Богъ приведетъ съ Нимъ» (1 Сол. IV, 14); также: «имѣя тотъ же духъ вѣры, какъ написано: я вѣровалъ и потому говорилъ (пс. 115, 1), и мы вѣруемъ, потому и говоримъ, зная, что воскресившій Господа Іисуса (т. е. Духъ Святый: Рм. 8, 11) воскреситъ черезъ Іисуса и насъ, и поставитъ предъ Собою съ вами» (2 Кор. IV, 13—14). И такъ, мы воскреснемъ «черезъ Іисуса», благодаря Его заслугамъ: Онъ принесъ полное удовлетвореніе за грѣхи наши и заслужилъ этимъ намъ прощеніе и благодать Св. Духа, Который долженъ оживить наши тѣла, какъ Онъ оживилъ тѣло умершаго Іисуса (Рм. 8, 11). Первый Адамъ («перстный») навлекъ на людей осужденіе и смерть; Второй Адамъ (небесный) сталъ причиною ихъ оправданія: *Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, первенецъ изъ умершихъ. Ибо какъ смерть черезъ человѣка, такъ черезъ*

человѣка и воскресеніе мертвыхъ. Какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ, каждый въ своемъ порядкѣ; сперва Христосъ, потомъ Христовы, въ пришествіи Его (1 Кор. XV, 20—23; ср. Рм. V, 12—21; I. VI, 40, 47, 53—58).

Воскресеніе «перваго изъ людей» Іисуса было знакомъ, что принесенная Имъ жертва принята Богомъ,—доказательствомъ дѣйствительности Его крестной Жертвы. Таково прежде всего значеніе этого событія для нашей вѣры въ дѣло Христово: мы видимъ, что во Христѣ дѣйствительно даровано намъ прощеніе и все, что за нимъ слѣдуетъ: миръ, святость, воскресеніе,—и въ этомъ теперь мы уже не можемъ сомнѣваться. Воскресеніе оправдало крестъ, и позоръ креста сдѣлался славою Христа и всѣхъ въ Него увѣровавшихъ. Если бы Христосъ не воскресъ, то это было бы знакомъ, что грѣхъ по прежнему еще тяготѣетъ надъ людьми, потому что смерть есть слѣдствіе грѣха: *Если Христосъ не воскресъ, то вѣра ваша тщетна: вы еще во грѣхахъ вашихъ* (1 Кор. XV, 17; ср 54—56). Но Іисусъ воскресъ—и это значило, что грѣхъ и связанное съ нимъ осужденіе потеряло свою силу надъ человѣкомъ. Въ виду воскресенія Христова *Кто будетъ обвинять избранныхъ Божіихъ? Богъ оправдываетъ ихъ; кто осуждаетъ? Христосъ Іисусъ умеръ, но и воскресъ: Онъ и одесную Бога, Онъ ходатайствуетъ за насъ* (Рм. VIII, 33—34) Вотъ отрывокъ изъ рѣчи Ап. Павла въ одной изъ синагогъ въ Антіохіи Писидійской, ясно показывающій, какое значеніе приписывали апостолы Воскресенію Христову... *Мужи братія... вамъ послано слово спасенія... Ибо жители Іерусалима и начальники ихъ* распяли Спасителя на Крестѣ. *Но Богъ воскресилъ Его изъ мертвыхъ. Онъ въ продолженіи многихъ дней являлся...* Воскресеніе Его предсказано еще въ Ветхомъ Завѣтѣ (Псал. 2, 7, Ис. 55, 3; Псл. 15, 10)... *И такъ, да будетъ извѣстно вамъ, мужи братія, что ради Его воз-*

вѣщается вамъ прощеніе грѣховъ; и во всемъ, въ чемъ вы не могли оправдаться закономъ Моисеевымъ, оправдывается Имъ всякій вѣрующій (Д. А. XIII, 26... 39). Такимъ образомъ, Воскресеніе Христово показало дѣйствительность Крестной жертвы и этимъ оправдало Крестъ Христовъ.

Но оно оправдало Крестъ еще и въ другомъ отношеніи,—самую сущность Крестной Жертвы, какъ страдающее добро (любовь), а слѣдов.—и всю жизнь—Жертву Христову,—страдающее добро, которому и словомъ, и дѣломъ училъ людей Спаситель. Люди не могли бы принять Христова ученія объ этомъ добрѣ, если бы они не увидѣли побѣды этого добра, если бы имъ не показано было, что оно торжествуетъ, если не здѣсь, то, по крайней мѣрѣ, въ будушей жизни: Христосъ воскресъ—и мы воскреснемъ,—и этого знанія достаточно для всякаго добра, страдающаго, гонимаго, унижаемаго здѣсь, на землѣ. Добру принадлежитъ полное торжество не здѣсь, а въ будущей жизни. Этому училъ людей Христосъ, но они не могли бы повѣрить Ему, если бы воочію не убѣдились Его воскресеніемъ, что это—такъ. *Если Христосъ не воскресъ, то вѣра* (наша) *тщетна... и умершіе во Христѣ погибли. И если мы въ этой только жизни надѣемся на Христа; то мы несчастнѣе всѣхъ человѣкъ* (1 Кор. XV, 17, 18—19). Тогда *Для чего... мы ежечасно подвергаемся бѣдствіямъ? Я каждый день умираю: свидѣтельствуюсь въ томъ похвалою вашею, братія, которую я имѣю во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ. По разсужденію человѣческому, когда я боролся со звѣрями въ Ефесѣ, какая мнѣ польза, если мертвые не воскресаютъ? Станемъ ѣстъ и пить; ибо завтра умремъ!* (ст. 30—32, ср. 2 Кор. IV, 8—14). Но Христосъ воскресъ—и мы воскреснемъ: *И такъ,* заключаетъ отсюда Апостолъ, *будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспѣвая въ дѣлѣ Господнемъ, зная, что трудъ вашъ не тщетенъ передъ Господомъ* (ст. 58).

Таковъ былъ переворотъ, произведенный Воскресеніемъ Христа въ нравственномъ сознаніи людей; этотъ именно переворотъ предвидѣлъ Спаситель и предсказалъ Его ученикамъ на Тайной вечери въ словахъ: *Вотъ наступаетъ часъ, и насталъ уже, что вы разсѣетесь каждый въ свою сторону и Меня оставите одного; но Я не одинъ, потому что Отецъ со Мною. Сіе сказалъ Я вамъ, чтобы вы имѣли во Мнѣ миръ. Въ мірѣ будете имѣть скорбь; но мужайтесь: Я побѣдилъ міръ* (Іо. XVI, 32—33). Еще: *Истинно, истинно говорю вамъ: вы восплачете и возрыдаете, а міръ возрадуется* (когда убьютъ Меня); *вы печальны будете, но печаль ваша въ радость будетъ. Женщина, когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришелъ часъ ея; но когда родитъ младенца, уже не помнитъ скорби отъ радости, потому что родился человѣкъ въ міръ. Такъ и вы теперь имѣете печаль; но Я увижу васъ опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отниметъ у васъ* (Іо. XVI, 20—22). И дѣйствительно такъ было: *Благодареніе Богу, даровавшему намъ побѣду Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ,* восклицаетъ отъ полноты радости Апостолъ (1 Кор. XV, 57), выражая этимъ общее впечатлѣніе, произведенное на людей Воскресеніемъ Іисуса Христа.

Воскресеніе Христово оправдало Крестъ, оправдавъ а) сущность Крестной Жертвы и показавъ б) ея дѣйствительность. Но и независимо отъ всего этого, Воскресенію Христову должно приписывать величайшую важность, поскольку оно дало основаніе убѣжденію въ безсмертіи и, такимъ образомъ, несомнѣнный, прямой отвѣтъ на запросъ человѣческаго сердца, неудовлетворявшагося ни въ одной религіи, ни въ одной философіи. Одного этого убѣжденія, что Христосъ освободилъ насъ отъ смерти, достаточно было дать полную побѣду Христу надъ сердцами людей.

Вѣра во всеобщее воскресеніе мертвыхъ существовала еще раньше Христа, но у ней не было такого твердаго основанія, какое дано намъ въ фактѣ перваго человѣческаго воскресенія – въ Воскресеніи Христовомъ. Она была смутнымъ гаданіемъ, желаніемъ—не болѣе. «Вѣра въ тѣлесное воскресеніе», говоритъ спеціально изслѣдывавшій идею безсмертія въ ея историческомъ развитіи Мершманъ, «была всеобщею вѣрою человѣчества. Въ западной Азіи, Греціи, Италіи – повсюду находили на гробницахъ символы жизни, весны, возрожденія, въ видѣ факеловъ, еловыхъ вѣтвей, розъ. Медъ, символъ возрожденія, употреблялся на похоронныхъ пиршествахъ. Таково же значеніе кипарисныхъ деревьевъ, находимыхъ на могилахъ. Всѣ указанные символы означаютъ не только продолженіе духовнаго существованія послѣ смерти, но они указываютъ на время, когда душа со своимъ тѣломъ возстанетъ къ новой жизни. Это же вѣрованіе мы встрѣчаемъ въ Новомъ Завѣтѣ. По Посл. къ Евр. Авраамъ при жертвоприношеніи своего сына думалъ, что *Богъ силенъ и изъ мертвыхъ воскресить* (XI, 19), а Іовъ знаетъ, что онъ узритъ Бога въ своей обновленной плоти (XIX, 26). Однако эта вѣра должна была бороться не только съ эпикуреизмомъ чувственныхъ людей, съ различными предразсудками древности, но и со спиритуализмомъ, всегда совпадающимъ съ эпохою высшаго культурнаго прогресса въ народахъ,—со спиритуализмомъ, который охотнѣе принимаетъ идею безсмертія души, чѣмъ идею безсмертія полнаго—во плоти, т. е. воскресеніе. Странно, что греческіе поэты оставляютъ насъ въ полной неизвѣстности касательно послѣдней судьбы героевъ, обитавшихъ въ Елисейскихъ поляхъ, и тѣхъ, которые мучились въ Аидѣ» [1]). Со своей стороны, въ доказательство того, какъ слаба была вѣра древнихъ язычниковъ въ во-

[1]) *Merschmann* „Die Idee Unsterblichkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ Berlin 1870. s.s. 8—9.

скресеніе мертвыхъ, напомнимъ о впечатлѣніи, произведенномъ рѣчью Ап. Павла въ Аѳинскомъ Ареопагѣ на образованныхъ грековъ, когда эта рѣчь коснулась вѣры въ воскресеніе мертвыхъ; лишь только Апостолъ заговорилъ о воскресеніи, какъ, внимательные до сихъ поръ, слушатели покинули его: *Услышавъ о воскресеніи мертвыхъ, одни насмѣхались, а другіе говорили: объ этомъ послушаемъ тебя въ другое время. И такъ, Павелъ вышелъ изъ среды ихъ* (Д. А. XVII, 32—33). Вѣра въ воскресеніе была предметомъ особенно-яростныхъ нападокъ *Цельза,* принадлежавшаго, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, къ стоической школѣ. Нечего говорить, что она не была принята эпикурейской философіею древнихъ,—вѣра эта не мирилась даже съ идеалистическо-дуалистическою философіею Платона, отразившеюся впослѣдствіи на ученіи Оригена о воскресеніи мертвыхъ, неодобренномъ Церковью (воскресшее тѣло онъ представляетъ настолько эфирно-тонкимъ, что тѣло это приближается, почти равняется безтѣлесности)[1]). И такъ, нельзя отрицать того, что мысль о воскресеніи не была чужда даже язычникамъ (самъ Цельзъ указываетъ въ своемъ сочиненіи противъ христіанства «Λόγος ἀληθής» слѣды ея въ греческой миѳологіи и философіи, вообще въ греческой литературѣ)[2]); однако вѣра въ воскресеніе была особенно сильнымъ для нихъ соблазномъ. Что это значитъ?

Вѣра язычниковъ въ воскресеніе могла быть только робкимъ и смутнымъ стремленіемъ человѣческаго сердца къ безсмертію,—стремленіемъ, ненаходившимъ въ себѣ достаточнаго оправданія. Въ самомъ дѣлѣ, люди всегда желали

---

[1]) Dr *Karl Werner* „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie". Schaffhausen 1861, B. I. § 94, s. s. 404—407.—Философія Платона, чрезъ Оригена, отразилась и на ученіи Григорія Нисскаго о воскресеніи, колеблющагося между церковнымъ и Оригеновскимъ воззрѣніемъ: ученіе его о будущихъ тѣлахъ отличается двойственностью, неопредѣленностію (см Тв –ій св. Отцевъ т. XXXVII „Объ устроеніи человѣка" и XL „О душѣ и воскресеніи").

[2]) Ibid. B. I. S. 190.

безсмертія не въ смыслѣ одного только продолженія духовнаго существованія, но въ смыслѣ продолженія человѣческой жизни въ ея настоящей формѣ,—въ смыслѣ полнаго духовно-тѣлеснаго существованія. Въ основаніи этого желанія лежала мысль, что безъ тѣла человѣка полнаго человѣка быть не можетъ, что, дѣйствительно, правильно. Но мысль о тѣлесномъ возстановленіи человѣка грубому, чувственному уму представлялась невозможною,—и иначе не могло быть. Вслѣдствіе этого идея безсмертія сводилась къ идеѣ безсмертія души только, какого-то непонятнаго, таинственнаго существованія души безъ тѣла, равнаго сну, полусуществованію (*шеолъ* евреевъ и *адъ* грековъ). Очевидно, такое загадочное, странное существованіе не могло удовлетворять потребности безсмертія: сонная загробная жизнь души мало чѣмъ отличалась отъ несуществованія. Такимъ образомъ, вслѣдствіе недостатка вѣры въ воскресеніе поблекла и самая идея безсмертія вообще. Въ Ветхомъ Завѣтѣ есть указанія на всеобщее воскресеніе, но ихъ не много и они не отличаются ясностью (2 Цар. IV, 34; 3 Ц. XVII, 22; Іов. XIX, 26; Іез. XXXVII), такъ что и среди евреевъ вѣра въ воскресеніе могла принадлежать только немногимъ избраннымъ, въ родѣ Авраама (Евр. XI, 19). Вотъ почему для евреевъ смерть была такимъ же горемъ, какимъ она была и у язычниковъ, «неимѣвшихъ упованія» (у евреевъ введенъ былъ обрядъ наемнаго обязательнаго оплакиванія умершихъ)[1]).

Значеніе Христова воскресенія заключается еще и въ томъ, что оно послужило залогомъ, ручательствомъ, началомъ 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

[1]) Евреи представляли загробное состояніе души въ Шеолѣ какимъ-то безразличнымъ состояніемъ покоя, въ родѣ сна: Іова III, 11—19.

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' (Рм. VIII, 19—22), потому что она «покорилась суетѣ (разстройству) не добровольно, но по волѣ покорившаго ее» (т. е. человѣка). Съ другой стороны, видимая природа—земля—должна обновиться въ соотвѣтствіи съ обновленными тѣлами воскреснувшихъ людей, чтобы быть для нихъ удобною средою (въ Св. Писаніи есть указанія на то, что земля будетъ мѣстомъ будущаго рая,—мысль, вполнѣ сообразная съ первоначальнымъ, при твореніи, назначеніи человѣка—*для земли* и именно *этой* земли: быть не случайнымъ членомъ земной твари, но ея главою, вѣнцемъ, царемъ, и совершенствоваться именно въ средѣ земного творенія: Ис. 45, 18; 60, 19—21; 65, 17—25; Мѳ. V, 5; Апок. XXI; Ис. 65, 28; 6, 8—9; Ап. 2, 7; 22, 2; Іез. 47, 7—12 и др.).

Мысль о всеобщемъ возстановленіи природы встрѣчается еще въ довольно ясныхъ выраженіяхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ (Пс. 102, 26—28; Ис. 51, 6; 65, 17; 66, 15—16; Пс. 45, 7; Іов. 14, 12; Ис. 34, 4), но яснѣе она выражается въ Новомъ Завѣтѣ (Рм. 8, 19—22; 2 II. 3, 10—13; Ап. XXI, 1; Мѳ. XXIV, 35; Лк. XVI, 17; XXI, 33; Мѳ. V, 18, ср. Іер. XXIII, 20—21; Мѳ. XXIV, 29; Мр. XIII, 24—25; Лк. XXI, 25—26). Мысль о всеобщемъ возстановленіи природы принадлежала и принадлежитъ не одному христіанству: она—*pium desiderium* человѣчества. О существованіи вѣры въ преобразованіе земли у древнихъ свидѣтельствуетъ *Іустинъ Философъ* [1]), нѣмецкій эсхатологъ *Шплиттгербер*ъ находитъ слѣды ея у *Гераклита* и *Сенеки*, а также

[1]) См. *Христ. Чтен.* 1825. XVII, стр. 40.

въ германской миѳологіи [1]), *Мериманъ*—у египтянъ, персовъ, грековъ, римлянъ, германцевъ; у Гезіода, Платона, Пиндара, Виргилія [2]). Но вѣрованіе въ преобразованіе земли до Христа могло существовать только на степени pium-desiderium'a, получивъ окончательное свое подтвержденіе въ Воскресеніи Христовомъ, съ котораго, можно сказать, уже началось возстановленіе испорченной грѣхомъ природы.

Вознесеніе Христово.

Вознесеніе Христово (Мѳ. XXVIII, 16—20; Мр. XVI, 19; Лк. XXIV, 50—52; Д. А. I, 1—12) подобно Воскресенію было также фактическимъ оправданіемъ Креста, фактическимъ подтвержденіемъ дѣйствительности *примиренія* съ Богомъ, достигнутаго Крестною Жертвою: Іисусъ, Первенецъ нашъ, «Которому», по словамъ Апостола Павла, «во всемъ должно первенствовать» (Кол. 1, 18), явился на небо, какъ нашъ предтеча, и вошелъ въ общеніе съ Богомъ. 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). Іисусъ Христосъ исполнилъ обѣщаніе, данное ученикамъ на Тайной Вечери, *приготовить* имъ мѣсто на небѣ (Іо. XIV, 2—3). Онъ Самъ придавалъ большое значеніе вознесенію, или, какъ Онъ выражался, отшествію къ Отцу (Іо. XVI, 7, ср. XX, 17), ставя отъ этого въ зависимость, между прочимъ, пришествіе Св. Духа; вообще, Онъ 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).

Въ самомъ дѣлѣ, вознесеніе было завершеніемъ дѣла Христова. Свое полное значеніе оно получаетъ въ раскры-

---

[1]) *Splittgerber* „Tod, Fortleben und Auferstehung" Halle 1869. S. 176, 175.

[2]) *Merschmann* A. a. O. S. S. 9—12.

томъ уже нами ученіи о ходатайствѣ или представительствѣ Іисуса Христа.

Не говоря уже о томъ, что вознесеніемъ на небо «одесную Бога» было заявлено принадлежащее Христу Божественное, Ему свойственное, достоинство, это прославленіе Христа было необходимо для Его человѣчества, необходимо для Него, какъ Спасителя людей, ставшаго ихъ представителемъ. Христу надлежало прежде совершить побѣду надъ грѣхомъ, искупить людей и, такимъ образомъ, пріобрѣсти ихъ въ Свое наслѣдіе по праву, сдѣлавшись ихъ Главою, Ходатаемъ, Судьею, Господомъ, Которому человѣчество предоставлено было бы въ полное безраздѣльное распоряженіе. Вознесеніе Христово послѣ Креста было необходимо, какъ слава послѣ униженія. Дѣйствительно, оно и было такою славою. Вознесеніе Христово было фактическимъ, *видимымъ міру* признаніемъ побѣды Христа и Его правъ на человѣчество со стороны Бога—Отца, оно было поэтому доказательствомъ дѣйствительности всего дѣла Христова. Такое значеніе связываетъ съ фактомъ Вознесенія Самъ Христосъ. Самъ Спаситель юридически не признавалъ Себя Главою человѣчества до вознесенія и не хотѣлъ принимать поклоненія отъ людей, прежде чѣмъ не взойдетъ къ Отцу (Іо. XX, 17). Только съ вознесеніемъ на небо одесную Бога (Кол. III, 1; Мр. 16, 19) Спаситель принялъ по праву славу Божественнаго поклоненія отъ всей сотворенной Имъ разумной твари и освобожденнаго человѣчества (Іо. V, 23). принялъ безусловную власть надъ искупленнымъ и пріобрѣтеннымъ Имъ въ Свое наслѣдіе царствомъ людей, право судить ихъ, воскрешать (Іо. V, 20—29); только съ этого времени Онъ по праву сдѣлался Ходатаемъ людей, любя и теперь людей такъ же, какъ Онъ любилъ ихъ на землѣ, ибо «Іисусъ Христосъ вчера, и сегодня, и во вѣки тотъ же» (Евр. XIII, 8) (связь Вознесенія съ ходатайствомъ доказывается словами Ап. Павла: Рм. 8, 34). Что Вознесеніе Хри-

стово было именно этимъ сообщеніемъ Ему власти надъ освобожденнымъ и отнятымъ у грѣха человѣчествомъ и фактическимъ вводомъ, такъ сказать, въ права наслѣдства, это несомнѣнно явствуетъ изъ Еф. I, 20—23; а что оно было слѣдствіемъ Крестной Жертвы и, слѣдовательно, оправданіемъ ея, доказательствомъ ея дѣйствительности, это видно изъ Фл. 2, 8, ср. 9—11 (Іисусъ Христосъ *смирилъ Себя, бывъ послушенъ даже до смерти и смерти крестной. Посему и Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя выше всякаго имени, дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, и всякій языкъ исповѣдалъ, что Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца*, и Евр. X, 12).

Вотъ почему ученики Христовы, хотя и жалко было разставаться имъ со Своимъ Учителемъ (они долго смотрѣли вслѣдъ удалявшемуся Іисусу: Д. Ап. I, 10—11), однако «съ великою радостію возвратились въ Іерусалимъ» (Лк. XXIV, 52) съ горы Елеонской, откуда вознесся на небо, предъ ихъ глазами, Іисусъ Христосъ.

Пятидесятница—

была событіемъ, которое окончательно оправдало дѣло Христово, будучи фактическимъ свидѣтельствомъ дѣйствительности совершеннаго Христомъ искупленія: «Богъ», говоритъ Ап. Павелъ, «явился во плоти, оправдалъ Себя въ Духѣ» (1 Тм. III, 18). Цѣль Христова дѣла, примиреніе съ Богомъ, могла быть окончательно достигнута не иначе, какъ только при освященіи грѣшнаго человѣка благодатію Св. Духа, долженствовавшею сдѣлаться въ Немъ рѣшительнымъ средствомъ къ очищенію отъ грѣха и послужить условіемъ къ общенію со Святымъ Богомъ, благоизволившимъ принять на Себя человѣческое естество и призвать въ Свое общеніе человѣка (1 II. 1, 14—16, 22; 1 Іо. 3, 2—5), даровать Ему усыновленіе, которое не возможно было-бы

при существованіи грѣха въ человѣкѣ (Рм. 8, 14—15); поэтому *освященіе* было окончательною цѣлью дѣла Христова (1 Сол. IV, 3—8).

Такъ какъ благодать Св. Духа могла быть только слѣдствіемъ заслуженнаго Крестною Жертвою прощенія (Гал. 3, 13—14), то Пятидесятница была доказательствомъ дѣйствительности Крестной Жертвы и полной побѣды Христа надъ грѣхомъ, давшей Ему право на прославленіе, подтвержденное вознесеніемъ, почему Пятидесятница ставится въ зависимость такъ же отъ Вознесенія Христова (Ев. Іо. VII, 37—39; XVI, 5—7). Вотъ почему Пятидесятница была дѣломъ Христовымъ, завершительнымъ моментомъ его, хотя Іисусъ Христосъ уже вознесся съ земли на небо: Онъ именно «послалъ» Св. Духа людямъ. Христосъ подготовилъ почву для Духа истины (т. е. любви) въ сердцахъ людей, наполнивъ ихъ любовью (истиною) и привязавъ людей къ Себѣ, 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. А. V, 32),—только эти люди стали способны принять на себя благодать Духа Святаго, Духа истины; затѣмъ, соединивъ съ Собою человѣчество и освятивъ его этимъ соединеніемъ (воплощеніе), Онъ сдѣлалъ потому самому человѣчество достойнымъ благодати Св. Духа, не приближающагося ни къ чему нечистому; наконецъ, Христосъ оправдалъ Свое соединеніе съ человѣчествомъ Своею жизнью: въ Немъ человѣчество побѣдило свободною любовью грѣхъ и показало себя достойнымъ своего избранія, любви Божіей, благодати Св. Духа, всеосвящающей и всеоживляющей. Вотъ почему I. Христосъ не считалъ Своего дѣла законченнымъ безъ Пятидесятницы и говорилъ, что Его дѣло довершитъ Св. Духъ, Котораго Онъ пошлетъ вмѣсто Себя, и что это посольство необходимо (Іо. XVI, 7). Пребываніе Св. Духа въ вѣрующихъ во Христа необходимо по объ-

ясненію Самого Спасителя для того, чтобы связь Его съ людьми не прекращалась и по Его вознесеніи на небо: черезъ Духа Святаго Христосъ обѣщалъ пребывать въ средѣ увѣровавшихъ въ Него (Іо. XIV, 16; XVI, 7; XIV, 25, ср. 26; Мѳ. XXVIII, 20, ср. Лк. XXIV, 49): Духъ Святый теперь долженъ замѣнять Его видимое присутствіе и не давать людямъ чувствовать себя безъ Христа «сиротами»: Онъ долженъ быть «Утѣшителемъ» [1]) ихъ. Духъ Святый, затѣмъ, будетъ причиною духовнаго просвѣтленія людей: лишь съ принятіемъ Духа Святаго люди вполнѣ поймутъ ученіе Христа и увѣрятся въ его истинности; ибо люди изъ внутренняго опыта своего духовнаго обновленія благодатію извлекутъ основаніе непоколебимой вѣры во Христа: Духъ Святый, такимъ образомъ, будетъ свидѣтельствовать о Христѣ и прославитъ Его на землѣ (Іо. XV, 26, ср. Д. А. I, 8; XIV, 26; XVI, 8—14). Такъ и было: мы видимъ это на Апостолахъ, сразу послѣ Пятидесятницы переродившихся изъ тѣхъ непонятливыхъ и наивныхъ людей, какими мы ихъ знали, въ мужей духа и силы, въ твердыхъ исповѣдниковъ Христова ученія. Они сами главный источникъ своей вѣры указываютъ во внутреннемъ сознаніи своего благодатнаго обновленія [2]); для нихъ спасеніе Христово не есть почти предметъ вѣры, но уже фактъ внутренняго религіозно-нравственнаго опыта (1 Іо. V, 10—12; Рмл. 8, 16; Евр. X, 15—17 и др.). Внутреннее ощущеніе данной имъ благодати было для нихъ началомъ искупленія, которое должно завершиться только при концѣ міра, — залогомъ полнаго освобожденія (Р. 8, 23; 2 Кор. V, 5; Еф. 1, 14); оно стало источникомъ вѣры въ усыновленіе (Рм. 8, 14—15), воскресеніе (Р. 8, 11, ср. 2 К. V, 5; Р. 8, 23), очищеніе отъ грѣха (1 Сол. 4, 3—8; 1 II. I, 22), такъ что тотъ, кто

---

[1]) Въ объясненіе этого термина ср. Рмл. 8, 26—27.

[2]) Кор. 12, 8—9, 1 Кор. XV, 10, Еф. 3, 20 и др.

не имѣлъ бы Духа Святаго, остался бы безъ Христа и не принадлежалъ бы Христу, оставаясь при своемъ несовершенствѣ и не находя въ себѣ силъ уразумѣть Христово ученіе и увѣровать во Христа: *Если кто Духа Христова не имѣетъ, тотъ и не Его*, говоритъ Ап. Павелъ (Рм. 8, 9).

Съ Пятидесятницы общество Христовыхъ послѣдователей стало Церковью, которая есть союзъ освященныхъ вѣрою во Христа людей, *родъ избранный, царственное священство, народъ святый, люди, взятые въ удѣлъ, дабы возвѣщать совершенства призвавшаго насъ изъ тьмы въ чудный Свой свѣтъ* (1 II. 2, 9, ср. Еф. V, 24—27) Господа нашего Іисуса Христа, въ честь и прославленіе Котораго, въ мѣру данной намъ благодати вѣры и разумѣнія, и составленъ нашъ трудъ.

СТРАНИЦА

ИЗЪ ИСТОРІИ ДОГМАТА ИСКУПЛЕНІЯ

ВЪ РУССКОМЪ БОГОСЛОВІИ.

ОБЫКНОВЕННАЯ ИСТОРІЯ.

(Къ вопросу о томъ, почему духовныя академіи должны быть замѣнены богословскими факультетами?).

Приложеніе къ книгѣ.

Гдѣ прежде цензурная подпись была,
Пустъ будетъ свободному слову хвала!

Надъ вольной мыслью Богу неугодны
Насилие и гнетъ:
Она, въ душѣ рожденная свободно,
Въ оковахъ не умретъ!

А. К. Толстой.

Воспой же, страдалецъ, воскресную пѣснь,
Возрадуйся жизнію новой!
Исчезла коснѣнія долгая плѣснь,
Воскресло свободное слово!
Блаженъ, кому нынѣ, Господь, предъ Тобой
И мыслить, и молвить возможно!
Съ безтрепетнымъ сердцемъ и теплой мольбой
Во имя Твое онъ выходитъ на бой
Со всѣмъ, что неправо и ложно.

А. Толстой.

* * *

Лукаво выданный Своимъ ученикомъ,
Онъ былъ жестокому подвергнутъ поруганью;
Увѣнчанъ терніемъ и преданъ бичеванью,
И осужденъ на смерть неправеднымъ судомъ.

* * *

И былъ Онъ на Крестѣ позорномъ пригвожденъ,
Обагрена земля Божественною кровью;
Но съ высоты Креста изрекъ прощенье Онъ,
Учившій воздавать врагамъ за зло любовью.

* * *

Съ тѣхъ поръ столѣтія надъ нами протекли...
Во храмѣ гимны мы Распятому приносимъ—
И гонимъ Истину, ея сыновъ поносимъ,
И распинаемъ тѣхъ, кто свѣтъ и соль земли!

Я. Кругловъ.

Въ шестомъ классѣ рязанской духовной семинаріи шелъ урокъ по догматикѣ объ искупленіи. Уважаемый Василій Иванычъ Любомировъ объяснялъ урокъ, медленно передвигаясь по классу, постоянно останавливаясь и застывая въ одной позѣ съ глазами неподвижно устремленными куда-то вдаль. Онъ изо всѣхъ силъ, но тщетно старался помирить догматъ или, точнѣе, схоластическое изложеніе догмата въ учебникѣ Макарія «съ разумомъ», что такъ хорошо удавалось ему съ другими догматами, даже съ догматомъ Троицы. Для меня по крайней мѣрѣ такъ и осталось вопросомъ, почему же для спасенія оскорбившаго Божество своими грѣхами человѣчества Промыслъ Божій не располагалъ инымъ средствомъ спасенія людей помимо крестной казни и невинныхъ страданій Сына Божія, болѣе приличнымъ для Божіей премудрости, благости и справедливости? Съ этимъ

вопросомъ въ душѣ я перешелъ въ московскую академію и оставался съ нимъ все время и въ академіи. На лекціяхъ догматики доц. Б., конечно, такого рода вопросы не могли найти искомаго разрѣшенія. Это были мертвенно-сухія и скучныя чтенія по тетради съ длиннымъ введеніемъ и исторіей догматовъ, не согрѣтыя ни мыслью, ни чувствомъ, ни искрою таланта. Отъ нихъ отдавало большимъ Макаріемъ и Сильвестромъ, которые и въ семинаріи намъ не были въ диковинку. Казенныя чтенія по догматикѣ оставляли умъ въ полномъ спокойствіи, неспособныя будить мысль и поднимать какіе-либо вопросы. Въ этомъ отношеніи семинарскіе уроки Василія Ив. Любомирова куда были выше академическихъ чтеній по тетради.

И вотъ снова всплылъ передо мною этотъ старый вопросъ къ концу 3-го курса, когда надо было выбирать тему для кандидатскаго сочиненія, которое по уставу 1884 года, вводившемуся при мнѣ, приходилось писать на 4-мъ курсѣ. И я взялъ для себя вопросъ объ искупленіи, а доц. Б. сталъ моимъ «бариномъ», какъ называли тогда профессоровъ, по предмету которыхъ писали кандидатскія сочиненія. Разумѣется, мой «баринъ» не могъ быть подходящимъ руководителемъ въ моей ученой работѣ, но этою неспособностью его руководить обезпечивалась необходимая мнѣ самостоятельность. Это было хорошо, но я не зналъ тогда одного недостатка за моимъ «бариномъ»: неумѣнья постоять за свои мнѣнія и отзывы о трудахъ своихъ кліентовъ, что съиграло немалую роль въ исторіи моего сочиненія. Не могу сказать также. взялъ ли бы я тогда для кандидатскаго сочиненія такую опасную по тѣмъ временамъ тему или предпочелъ бы писать, напр., о чинѣ хиротоніи и хиротесіи въ сиро-халдейской церкви въ концѣ VIII вѣка, если-бы понималъ, какія тяжелыя времена начинались тогда, въ восьмидесятые годы, для русской богословской науки, для Церкви, для Россіи вообще. Послѣ 1881 г. черной тучей нависла

надъ Россіей реакція, и духовное вѣдомство, по обыкновенію, ранѣе всѣхъ и всего потонуло и съ академіями своими въ непроницаемой египетской тьмѣ реакціи. Уставъ академическій 1884 года поспѣшно шелъ навстрѣчу реакціи со своимъ стремленіемъ похоронить всякое подобіе какой либо науки и религіозной мысли въ канцеляріяхъ центральной церковной власти, превращеніемъ учено-богословскихъ учрежденій въ искуственные питомники «церковности» и «истиннаго православія». Совѣты академій были забросаны и терроризованы градомъ синодальныхъ указовъ, циркуляровъ, секретныхъ предписаній и т. п. по части водворенія церковности и утвержденія православности въ академіяхъ, въ чиновническомъ ихъ толкованіи. Къ 80-мъ годамъ чтеніе ученыхъ диссертацій въ этихъ видахъ стало поручаться не одному, а двумъ рецензентамъ, не считая начальниковъ академій и новыхъ рецензентовъ—охранителей въ синодѣ, замѣнявшихъ необходимыя для сего знанія ревностью о православіи не по разуму и страхомъ взысканій со стороны высшаго своего начальства.

Но я былъ молодъ, не справлялся съ погодой, съ настроеніями въ церковныхъ сферахъ, я слѣдовалъ одному только неодолимому внутреннему побужденію,—любви къ истинѣ, жаждѣ понять ее, сдѣлать все возможное со своей стороны для этого. «Ближайшая цѣль» сочиненія въ такихъ условіяхъ для меня не существовала, я забылъ о ней, увлеченный и всецѣло весь захваченный своею работою. Годъ такой работы былъ въ высшей степени хорошимъ фундаментомъ для всей моей послѣдующей научно-литературной дѣятельности,—на всю жизнь. Въ 1885 году съ переходомъ на 4-й курсъ я набралъ матеріаловъ на лѣтнія каникулы для работы и съ жаромъ принялся за нее особенно въ сентябрѣ. Я не тратилъ времени на переписку и писалъ по своей тогдашней манерѣ (оставленной послѣ съ 1891 года) прямо на бѣло, но зато больше времени могъ

посвящать предварительной черновой работѣ, изученію матеріаловъ и тщательной выработкѣ плана всего сочиненія и каждой части его напередъ во всѣхъ деталяхъ. Въ апрѣлѣ 1886 года было готово мое сочиненіе въ 751 стр. самаго мелкаго письма по 30—35 строкъ на страницѣ и представлено доц. А. Б. подъ заглавіемъ: «Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ. Попытка къ Православному построенію ученія о сущности и способахъ нашего спасенія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ». Подъ сочиненіемъ подписано: «5 Апрѣля 1886 года. Студентъ Моск. Дух. Акад. XLI вып. Павелъ Свѣтловъ». Сочиненіе въ этой первой своей редакціи заключало въ себѣ: Введеніе; отдѣленіе I-е съ исторіей догмата искупленія, чему въ 1-мъ изд. книги соотвѣтствовали стр. 1—77 (Кіевъ 1893) и съ изложеніемъ святоотеческаго ученія объ искупленіи (книги изд. 1-е стр. 90—212); отдѣленіе II-е о сущности и образѣ искупленія нашего, совершеннаго Господомъ Іисусомъ Христомъ: гл. I. Сущность искупительнаго дѣла Христова (Стр. 215—232, съ выпускомъ литературныхъ цитатъ изъ «Братьевъ Карамазовыхъ» *(Достоевскаго);* гл. II. Любовь Божія въ искупленіи (Стр. 233—265); двѣ обширныхъ главы, не вошедшихъ въ книгу въ обоихъ ея изданіяхъ, а именно гл. III. «Вѣра» (рук. стр. 356—477) и гл IV. «Исторія до христіанскаго человѣчества» (рук. стр. 479—657) Къ сочиненію присоединены были «дополнительныя примѣчанія», тоже не увидавшія свѣта [1]). Въ

[1]) Гл. *о вѣрѣ* ставила себѣ цѣлью теоретически выяснить сущность искупленія или того нормальнаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ, которое служитъ цѣлью искупленія и обнимается правильнымъ христіанскимъ понятіемъ о вѣрѣ и основанной на ней жизни въ противоположность ложно-христіанскому юридическому понятію о вѣрѣ и основанной на ней жизни и знанію. Тутъ дана была поэтому обстоятельная критика ложнаго христіанства, представленіе о которой можно составить по моему соч. „О ложномъ православіи и его признакахъ“ С.-Пб. 1906. (Изъ *Церк. Голоса* 1906, №№ 44—45). Гл. IV „О до христіанской исторіи человѣчества“ раскрывала философско-и религіозно-историческимъ путемъ, какъ человѣчество въ еврействѣ и язычествѣ „подготовлялось къ Искупителю“ т. е. къ тому необходимому для воспріятія искупленія настроенію, которое обнимается понятіемъ живой вѣры,

этомъ видѣ кандидатское сочиненіе не было еще вполнѣ закончено: въ немъ недоставало гл. III—VIII книги въ ея обоихъ изданіяхъ, трактующихъ о *способѣ* искупленія (стр. 271—445 по изд. 1-му); но къ концу 1886 года я дополнилъ сочиненіе этими главами, воспользовавшись имѣвшимися въ моемъ распоряженіи средствами и временемъ въ качествѣ оставленнаго при академіи «профессорскаго стипендіата для приготовленія къ замѣщенію вакантныхъ въ академіи каѳедръ». Это значительное дополненіе къ сочиненію, дававшее ему вполнѣ законченный видъ, я представилъ даже академическому начальству въ предположеніи пустить сочиненіе на соисканіе степени магистра богословія; но предположенію моему не суждено было осуществиться.

Кандидатское сочиненіе мое было рецензентомъ отмѣчено высшимъ балломъ (5 +) и удостоилось одобрительнаго отзыва, почему-то оставшагося нигдѣ ненапечатаннымъ и потому я привожу его здѣсь.

Прослѣдивши исторически фактъ зависимости русской богословской науки отъ западнаго богословія, католическаго и протестантскаго, и показавши образецъ этого рабства въ трактатѣ объ искупленіи изъ Православно-догматическаго богословія преосвященнаго Макарія, который (трактатъ) подвергнутъ самой строгой критикѣ и коренная фальшь котораго заключается—де въ воззрѣніи, будто православіе есть нѣчто среднее между католичествомъ и протестантствомъ, г. Свѣтловъ объявляетъ,—не совсѣмъ, впрочемъ, справедливо, что самобытной православной богословской школы и мысли у насъ доселѣ не существуетъ, если не считать единственнаго будто-бы исключенія—богословскихъ сочиненій Хомякова. Сдѣлавши затѣмъ разборъ католическаго и протестантскаго воззрѣнія на искупительное дѣло І. Христа, онъ поставляетъ задачу своего труда въ томъ, чтобы произвесть первый опытъ чисто православнаго построенія ученія объ искупленіи, или, какъ онъ предпочитаетъ выражаться—о спасеніи.

какъ желаннаго типа отношеній между человѣкомъ и Богомъ (*единство въ свободѣ* или *любовь*); точнѣе, показывалось, какъ Промыслъ Божій воспитывалъ всѣмъ ходомъ исторіи жажду такой вѣры въ людяхъ, оказавшихся неспособными своими силами создать ее въ себѣ,—жажду искупленія...

Построеніе это онъ задумалъ въ широкихъ размѣрахъ. Сначала онъ изслѣдуетъ ученіе объ искупленіи Св. Отцевъ. Потомъ онъ излагаетъ свое собственное воззрѣніе на сущность искупительнаго дѣла І. Христа, причемъ онъ раскрываетъ это послѣднее сначала теоретически, а затѣмъ старается подтвердить свой взглядъ исторіей до-христіанскаго человѣчества—іудейства и язычества. Не вполнѣ оконченнымъ очеркомъ этой исторіи прерывается его обширное сочиненіе.

Сущность взгляда г. Свѣтлова на искупленіе въ томъ, что искупительная дѣятельность І. Христа заключается единственно въ любви Божіей къ людямъ, что спасеніе людей именно и совершается любовью, и только ею одной; отсюда, по мнѣнію его, всѣ попытки къ соглашенію правды и гнѣва Божія съ благостію и любовью должны быть оставлены, какъ дѣло праздное, а католическое ученіе о жертвѣ І. Христа, что она есть уплата долга за насъ Богу и удовлетвореніе правды Божіей или умилостивленіе гнѣва Божія, не только односторонне, но и положительно ложно.

Этотъ взглядъ автора въ принципѣ не оригиналенъ. Но при развитіи его онъ обнаружилъ какъ смѣлость и самостоятельность мысли, такъ и разностороннюю начитанность; нельзя отказать ему въ остроуміи и глубокомысліи; иныя страницы, кромѣ того, дышатъ живымъ чувствомъ; многія сужденія его нельзя лучше охарактеризовать, какъ назвавши ихъ симпатичными; тонъ во всемъ сочиненіи искренній. Кое-гдѣ какъ будто проскальзываетъ пренебрежительное и презрительное отношеніе къ авторитетамъ, но оно не выражается въ грубой формѣ.

Стараясь провести свой взглядъ на искупленіе съ наивозможною послѣдовательностію, г. Свѣтловъ не могъ избѣжать натяжекъ. Это несомнѣнный признакъ, что или самый взглядъ одностороненъ и не вполнѣ правиленъ, или при изложеніи его сдѣланы какіе-нибудь промахи. Но отъ сочиненія, писаннаго меньше года, о предметѣ, столь трудномъ и обширномъ, нельзя требовать совершенства, даже относительнаго. Во всякомъ случаѣ сочиненіе г. Свѣтлова можно назвать выдающимся. Обнаруженные въ немъ трудолюбіе, ученость, талантъ, искупаютъ всѣ недостатки.

Спѣшное чтеніе сочиненія или другія какія обстоятельства не позволили рецензенту точно формулировать мой дѣйствительный взглядъ на искупленіе, безъ всякихъ измѣненій проведенный въ печатныхъ изданіяхъ сочиненія и

лишенный приписанной ему односторонности, доходящей будто-бы до отрицанія правды въ искупленіи и попытокъ примиренія въ немъ правды и любви, «какъ дѣла праздная» (!) Но желаніе рецензента сказать что-то лестное о трудѣ несомнѣнно видно въ его отзывѣ. Но на этомъ и кончалось мое благополучіе: не дальше конца 1886 и начала 1887 одобреніе смѣнилось неожиданнымъ гоненіемъ. Начался мой безконечный литературный мартирологъ...

I.

Московская духовная академія была какимъ-то бѣльмомъ на глазу у высшаго начальства, ухитрившагося даже усмотрѣть въ ней какой-то «вольный духъ». Неблаговоленіе особенно усилено было волненіями студентовъ въ 1885—1886 уч. году, конечно на брюшной подкладкѣ, преимущественно — XLI вып., къ которому принадлежалъ и я. Безпорядки на этотъ разъ неожиданно разрѣшились увольненіемъ всего состава академич. администраціи—ректора (прот. С. К. Смирнова), инспектора (э.-орд. проф. П. И. Горскаго, оставленнаго однако на профессорской службѣ) и эконома (іером. Анастасія). Новому ректору архим. Х., взятому со стороны, поручено было вводить новый строгій уставъ въ моск. акад. и подтянуть ее, какъ слѣдуетъ. Началось подтягиванье и жертвою его, между прочимъ, оказался и я со своимъ сочиненіемъ.

Уже грубый первый пріемъ мнѣ, при первомъ моемъ представленіи ректору,—болѣе, чѣмъ это полагается важностью нашего начальствующаго монашества, не предвѣщалъ ничего добраго для меня лично. Грубость и надменность архим. Х. отвѣчали его ничтожеству во всѣхъ отношеніяхъ, особенно ученомъ: отецъ Х. посягалъ даже на степень доктора богословія, но кто-то во-время открылъ, что сочиненіе по церковной археологіи, подписанное име-

немъ о. Х. и предназначавшееся для увѣнчанія его учеными лаврами, было всего лишь переводомъ съ англійскаго.

Къ сожалѣнію, мое кандидатское сочиненіе должно было попасть въ лучи начальническаго зрѣнія по случаю представленія его съ другимъ кандидатскимъ сочиненіемъ нашего выпуска къ преміи, какъ это полагалось обычаемъ для лучшихъ кандидатскихъ сочиненій. (Какъ извѣстно, въ нашихъ академіяхъ вѣчно дѣлятся какія-то деньги между преподавателями и студентами иногда съ самою запутанною дробью, неподдающіяся дѣленію). Въ то время по новому уставу ректоръ былъ въ академіи все, а совѣтъ—лишь его жалкимъ рабскимъ эхомъ. Сочиненіе мое не понравилось ректору и этимъ былъ подписанъ ему приговоръ и въ совѣтѣ. Нашли нужнымъ не только лишить преміи, но и вознегодовать изъ излишняго ли усердія передъ начальствомъ и «за страхъ», или же искренно, «за совѣсть»—не знаю: до меня съ женой, въ нашу скромную и уединенную квартиру на Переяславской улицѣ, доходили лишь слабые и можетъ быть невѣрные отголоски изъ академич. муравейника, взволнованнаго моимъ скромнымъ сочиненіемъ. Въ объясненіе академической тревоги, впрочемъ, лично мнѣ покойный проф. В Д. Кудрявцевъ (у котораго мы бывали) указывалъ на страницы сочиненія, гдѣ подвергалась критикѣ догматика Макарія съ ея ученіемъ объ искупленіи. Для успокоенія взволнованныхъ достаточно было-бы, по мнѣнію почтеннаго профессора, выпустить эти страницы, листовъ пять, такъ-что безъ нихъ все обошлось бы благополучно. Но В. Д. ошибался: въ сочиненіи моемъ оказывалось гораздо больше «ересей», чѣмъ онъ думалъ. Многихъ шокировало уже одно заглавіе сочиненія: «*попытка* къ *православному* построенію» ученія объ искупленіи. «Какъ!—говорили въ негодованіи,—значитъ у насъ совсѣмъ ничего нѣтъ въ богословіи по вопросу, даже нѣтъ православнаго ученія объ искупленіи, если авторъ въ своемъ вы-

сокомѣріи свое сочиненіе называетъ первою попыткою? но въ такомъ случаѣ развѣ православно его толкованіе, если онъ не признаетъ православными наши догматики, даже Макарія?» Слывшій между студентами почему-то либераломъ проф. Л. и тотъ не отставалъ отъ другихъ. «Сталъ я читать Ваше сочиненіе—и что ни страница, то ересь, все ересь»,—говорилъ мнѣ этотъ либеральный профессоръ, и голосомъ, и мимикою изображая свой ужасъ! Дѣйствительно, «ересей» своего рода могло оказаться достаточно въ моемъ сочиненіи, уже съ первыхъ его строкъ, своевременно и заботливо отмѣченныхъ автографами на поляхъ самыхъ разнообразныхъ почерковъ. (Сочиненіе, конечно, циркулировало между членами совѣта).

«Всѣ данныя дѣлу Христа объясненія не могутъ претендовать» (потому то и потому-то) на *полную* истину»... А какъ же догматика Макарія то? Значитъ, и въ ней невѣрно?!

«Ближайшее изслѣдованіе предмета», пишу я, «покажетъ всю несостоятельность мысли, названной нами предразсудкомъ, будто нѣтъ никакой надобности для новыхъ изслѣдованій въ области догматики, въ частности—о догматѣ искупленія, будто все здѣсь сказано уже, что можно и нужно было сказать; теперь же долгомъ считаемъ заявить нашему читателю, что главнымъ мотивомъ нашего изслѣдованія у насъ было какъ разъ обратное убѣжденіе, что о нашемъ предметѣ сказано слишкомъ мало, что *не представлено еще ни одного научнаго православнаго объясненія догмату объ искупленіи*, что онъ еще не получилъ полной научной разработки и при томъ въ чисто православномъ смыслѣ. Наше изслѣдованіе будетъ *почти* (смыслъ этого «почти» уяснится читателю ниже) первымъ опытомъ въ этомъ родѣ.

Это убѣжденіе, конечно, сразу должно поднять бурю возраженій, столкнувшись съ привычною большей части мыслью, что наша русская богословская школа давно дала удовлетворительное и чистоправославное рѣшеніе, научную обработку всѣмъ вопросамъ христіанской мысли и знанія, что у насъ, въ Россіи, есть своя православная богословская наука, и что на каждый вопросъ богословскаго знанія у этой науки есть свой православный отвѣтъ, есть мысль и свое слово, ни у кого не заимствованныя. Думать иначе у насъ считается дѣломъ невозможнымъ и соблазнительнымъ для вѣры: вѣдь отрицать у насъ

существованіе *православной* науки значитъ отрицать существованіе Православной Церкви? Смѣемъ думать не такъ: у насъ есть Православная вѣра и православная Церковь, но у насъ нѣтъ православной мысли и православной науки.

Страница съ величайшею и самою обидною для самолюбія богослововъ ересью! Не даромъ она усѣяна негодующими автографами! А такихъ страницъ много было въ моемъ сочиненіи, нестерпимыхъ самодовольству и рутинѣ! Я не скрывалъ въ своемъ сочиненіи своего презрѣнія и отвращенія къ схоластикѣ; напротивъ, цѣликомъ ихъ внесъ въ свое сочиненіе, въ цѣломъ и во многихъ подробностяхъ явившееся горячимъ негодующимъ протестомъ противъ нашего богословскаго убожества и самодовольныхъ представителей его, и противъ безжизненнаго схоластическаго освѣщенія въ нашемъ богословіи самой жизненной и важной христіанской истины объ искупленіи. Я воодушевлялся стремленіемъ внести улучшеніе и исправленія въ богословіе по вопросу, направить работу мысли по новому, лучшему пути. Широтою христіанской истины искупленія, обнимающей все христіанство съ разныхъ его сторонъ, представлялась мнѣ полная возможность затрогивать много связанныхъ съ нею вопросовъ и открыть войну старому въ богословіи и съ фронту, и съ фланговъ. Этотъ-то вотъ «публицистическій хламъ», по милому выраженію одного изъ негодующихъ рецензентовъ, и былъ главною, самою страшною, «ересью», въ моемъ сочиненіи. Ересью непростительною и измѣною «православію» было дерзновенное прикосновеніе мое къ покрытому пылью и плѣсенью, но священному хламу школьныхъ традицій, вкусовъ, привычекъ мысли, окаменѣлыхъ «истинъ» и преданій... Особенно я могъ вооружить противъ себя, напр., слѣдующими строками о задачѣ своего труда.

«Мы будемъ», писалъ я, «вполнѣ и совершенно довольны, если намъ удастся хоть заронить сомнѣніе въ православной чистотѣ нашей

школы, выдающей себя за православную. если сколько-нибудь сдѣлаемъ для читателя понятнымъ, что путь, на которомъ стоитъ наша наука въ разрѣшеніи такого вопроса, какъ вопросъ о нашемъ спасеніи, ложенъ и потому, для истины, нужно съ него сойти, если заронимъ желаніе въ чью-либо душу другой науки и другой истины, чѣмъ тѣ, какія подносились и подносятся намъ по сію пору. Большаго мы не можемъ желать, и никто большаго не имѣетъ права съ насъ спрашивать. Высказавшись откровенно относительно возможнаго результата своего изслѣдованія въ томъ смыслѣ, что изслѣдованіе не претендуетъ на безусловную истину, я поставленъ въ необходимость вступить еще кой въ какія объясненія со своими читателями для предупрежденія неправильнаго отношенія къ моему труду со стороны моихъ читателей. Думается, такой скромный результатъ не удовлетворитъ ихъ и покажется имъ нѣсколько «зазорнымъ» для православнаго богослова: очень ужъ привыкли мы видѣть въ богословѣ человѣка, который все знаетъ и на всякій вопросъ безъ малѣйшей запинки отвѣчаетъ какъ по писанному. Считается какъ-то ужъ неприличнымъ дѣломъ не знать богослову всего... Я не склоненъ раздѣлять этого мнѣнія и думаю, что никто, даже богословъ не способенъ къ всевѣдѣнію, думаю, что Богъ для насъ тайна. А наши богословы говорятъ о Богѣ, какъ говорятъ въ другихъ случаяхъ о хорошихъ своихъ знакомыхъ. Они все знаютъ: знаютъ самыя сокровенныя намѣренія Бога, когда Онъ творилъ міръ, почему Онъ сотворилъ міръ въ 6 дней, а не больше и не меньше, почему Богъ въ трехъ Лицахъ, а не больше или меньше; о Богѣ и Его свойствахъ толкуютъ самымъ развязнымъ языкомъ; небо, адъ, тайны Бога—все имъ знакомо, вездѣ они свои люди, все это они стараются подтащить подъ узкую мѣрку своего разсудочнаго пониманія. Неизмѣримая глубина Безконечнаго не возбуждаетъ въ нихъ благоговѣйнаго трепета,—потому благоговѣніе предъ Безконечною Истиною, тайною, у нихъ только на языкѣ, а не въ сердцѣ. Богословы знаютъ все, потому что, какъ они думаютъ, они *обязаны знать все*: они обязаны «дать отвѣтъ всякому вопрошающему объ упованіи». Обязанность знать все ставитъ богослова въ такія фальшивыя положенія, какихъ себѣ мы не пожелаемъ, а потому и уклонимся отъ сей обязанности.

Слишкомъ буквально понявшій требованіе Апостола «давать отвѣтъ вопрошающему о упованіи» нашъ богословъ, со своимъ излишнимъ усердіемъ, напоминаетъ то непріятное положеніе школьника, когда его заставляютъ во что бы то ни стало отвѣчать на вопросы—

и онъ отвѣчаетъ; напоминаетъ онъ также резонера и педанта учителя, всячески старающагося, даже когда нѣтъ средствъ, удовлетворить любознательнаго ученика. Школьникъ и педантъ, смотря по тому, кто и какъ спрашиваетъ, вотъ чѣмъ дѣлается непремѣнно богословъ, вообразившій, что съ ученаго можно брать росписку въ томъ, что онъ будетъ все знать и на все отвѣчать.

Этотъ предразсудокъ ставитъ богослововъ въ другое неудобное и совсѣмъ ужъ неожиданное для нихъ самихъ положеніе. Обязанность знать все родитъ *боязнь ошибиться* (вѣдь это такъ было-бы неприлично богослову!), и эта боязнь дѣлаетъ ихъ, мало сказать осторожными,—трусливыми, слишкомъ недовѣрчивыми къ себѣ, и эта странная и противорѣчивая смѣсь какого-то притязанія на всевѣдѣніе и, съ другой стороны, крайняя трусость, убожество и плюшкинство мысли (да простятъ намъ это русское выраженіе) должна производить въ постороннемъ наблюдателѣ впечатлѣніе въ высшей степени непріятное, отталкивающее.

Когда не довѣряешь себѣ, кому остается вѣрить? Когда боишься ошибокъ, что лучшее остается сдѣлать? Самый лучшій путь не ошибаться—меньше думать, а лучшій путь къ послѣднему отказаться отъ своей головы и надѣть вмѣсто нея другую, ввѣриться руководству авторитета, думать со спросу. Такъ и сдѣлали.

Ошибаться, дѣйствительно, стали мало... Что всего удивительнѣе, такъ это то, что у нихъ опять и храбрость явилась. Трусливые порознь, они становятся даже черезчуръ смѣлы вмѣстѣ, чтобы не сказать больше... Стоитъ богослову почувствовать подъ собою почву авторитета, стоитъ только для той или иной мысленки подъискать такого-то или такихъ-то, какъ уже вся робость исчезаетъ въ немъ безслѣдно и изъ униженнаго вопрошателя авторитета съ непремѣннымъ: «чего изволите-съ?» онъ превращается въ гордаго и строгаго карателя и повелительнаго учителя предъ всякимъ такъ назыв. «непреклоняющимся и буйствующимъ», стремясь задушить всякій зародышъ искренней, живой, свѣжей и свободной, отъ души идущей мысли, всякое *индивидуальное проявленіе въ области знанія*. Увы! думая не ошибаться, онъ позволилъ себѣ поддаться одному маленькому заблужденію, что человѣкъ имѣетъ право свободнаго и индивидуальнаго проявленія духа, право жить лишь въ области воли—нравственной области,—но не имѣетъ права быть индивидуальнымъ въ знаніи, что всѣ должны знать одно и тоже, понимать одинаково и даже говорить, по возможности, однимъ языкомъ (а все изъ боязни ошибиться

и неуваженія къ человѣку: а ну ка онъ будетъ ошибаться, а ну-ка каждый будетъ думать по своему? тогда что будетъ съ истиною? Нѣтъ, безъ «обузданія» нельзя! Какое обидное невѣріе въ истину и въ человѣка!) Никакъ не поймутъ, что мысль имѣетъ такія-же права на свободу, какъ и совѣсть, ибо мысль неотдѣлима отъ совѣсти, и хорошая мысль принадлежитъ хорошей совѣсти; потому судящій мою мысль судитъ мою совѣсть, судитъ меня, какъ нравственную личность. Но «не судите, да не судимы будете»... Охотно извиняютъ себѣ ошибки и слабости воли, думая, что жить хорошо трудно: пусть-же знаютъ, что и знать хорошо такъ-же, если не больше, трудно, какъ жить—уже потому, что трудно хорошо жить.

Для оправданія трусливаго рабства мысли придумана особая теорія познанія. Бабушка ея «обязанность знать все», а матушка «боязнь ошибиться». Со страха чего не скажешь? «У страха глаза велики»— и вотъ объявили, что разумъ нашъ слабъ, никуда не годится; начали ругать его самыми хитрыми именами: и «слѣпотствующій» то онъ, и «непокорливый» и «прекословный», и «лжеименный» и «неистовствующій»— чего-чего не придумали. А чѣмъ виноватъ бѣдный разумъ? причемъ онъ тутъ? Онъ самъ по себѣ ко всему безучастенъ, онъ—покорный слуга сердца и изъ его «сокровища выноситъ мысли хорошія и дурныя». Нѣтъ хорошихъ мыслей тамъ—гдѣ-же ихъ взять ему? И вотъ, вмѣсто того, чтобы позаботиться о добромъ сокровищѣ—добромъ сердцѣ и совѣсти, прибѣгли, чтобы устроить дѣло, къ легчайшему способу: устранили и обуздали разумъ, сдали его въ опеку и плѣнили авторитету, *вѣрѣ* (это вѣра-то *авторитетъ*?!) На этомъ успокоились и даже возмнили, что сдѣлали нѣчто пріятное Богу, снявъ со своихъ плечъ голову, Богомъ же созданную. А не вдомекъ имъ, что Богу не рабы нужны и не тѣ пріятны, которые не ошибаются только потому, что не думаютъ, а тѣ, которые купили себѣ способность не ошибаться цѣною горько оплаканныхъ ошибокъ. Христосъ приходилъ къ намъ, чтобы сдѣлать изъ насъ друзей Себѣ, а не рабовъ и безголовыхъ послѣдователей. Онъ хотѣлъ отъ людей прежде всего искренности и свободы, чтобы каждый думалъ, говорилъ и поступалъ *какъ* можетъ и *сколько* можетъ, въ мѣру даннаго ему таланта и благодати Св. Духа, и сообразно со своею индивидуальностью, какъ живое существо, а не кукла и не какъ лицемѣръ, напуская на себя то, чего въ самомъ дѣлѣ нѣтъ. Лицемѣріе, неискренность, ложь и т. п. Христосъ призналъ свойствами самаго послѣдняго разбора. Онъ хорошо зналъ, что всѣ люди не могутъ думать совершенно одинаково и что приказать имъ думать

совершенно одинаково, значитъ запретить думать. Вѣрно, что кто не думаетъ, тотъ не ошибается, но также вѣрно и то, что кто не ошибается, тотъ и *не думаетъ*, кто не падаетъ, тотъ и не встаетъ; у кого не было ошибокъ, у того не было зато и истины. Предпочтемъ-же лучше ошибаться, чтобы думать и знать, чѣмъ не ошибаться да за то не знать. Животное мало ошибается, дерево совсѣмъ не ошибается и только одинъ человѣкъ ошибается вполнѣ. Это—наша печальная привиллегія, но въ то же время единственный сообразный съ нашею природою (въ ея настоящемъ состояніи) путь къ совершенству, къ истинѣ: цѣною горько оплаканныхъ паденій, жгучей борьбы съ собою, со зломъ, покупается истинный слуга Христовъ, цѣною ошибокъ, заблужденій—истина. Не будемъ же бояться ошибокъ, если любимъ истину, если ея не боимся. Будемъ помнить, что кто сразу и *задаромъ* хочетъ имѣть все, тотъ не будетъ ничего имѣть,—*и кто боится ошибокъ, тотъ боится и истины и въ силу ея не вѣритъ.* Боящійся вреда истинѣ отъ ошибокъ и опасающійся за истину, симъ свидѣтельствуетъ, что онъ не вѣритъ въ истину, и силы ея не знаетъ. Не вредны ошибки честной и искренней мысли, но вредны ложь и лицемѣріе, показывающія не то, что есть, вредно говорить не то, что̀ думаешь, заставлять и пріучать другихъ дѣлать то же: *изолгавшись*, мы сдѣлаемся неспособны къ истинѣ. Не тотъ врагъ истинѣ, кто *ошибается*, но тотъ кто *лжетъ*. И такъ, будемъ естественны, искренни и смѣлы. «Со смѣлыми Богъ!» Ибо смѣлость наша не дерзость и не гордость; напротивъ, ея источникъ смиренное сознаніе человѣческой слабости, ея лозунгъ «hominum est errari», она—потребность разумно-свободной природы нашего духа. Не будемъ бояться разсудка, не будемъ *стыдиться* и вѣры, лавировать между ею и разсудкомъ. Намъ нѣтъ нужды вознаграждать себя за утраченную свободу мысли такъ называемыми «доказательствами отъ разума» и золотить ими горькую пилюлю (пусть не перетолковываютъ сіе выраженіе) такъ называемыхъ «доказательствъ о́тъ Св. Писанія и Св. Преданія:» *все отъ разума* и всё принадлежитъ намъ, нашему разуму: и доказательства отъ разума, и доказательства отъ Писанія и Преданія: все наше («а мы—христовы»). Вѣдь разумъ (и разумъ діавола) приводилъ доказательства отъ Св. Писанія Христу въ пустынѣ, доказательства отъ Писанія приводитъ и католическо-протестантскій разумъ. всякій разумъ прикрываетъ и освящаетъ себя авторитетомъ Божественнымъ,—и разумъ еретиковъ приводитъ оправданія отъ Писанія и т. д., ибо нельзя человѣку убѣжать отъ своего разума, и когда человѣкъ говоритъ или думаетъ, или слушаетъ другого—все то дѣлаетъ онъ по разуму и чрезъ

разумъ. Отсюда слѣдуетъ, и мы это хорошо знаемъ, что не всякій разумъ, говорящій отъ Бога и во имя Его, говоритъ Божіе, не всякій разумъ можетъ быть одобренъ Самимъ Богомъ, но только богопросвѣтленный разумъ, только «умъ Христовъ» (1 кор. 2, 16). И такъ, пусть будетъ все отъ ума, но пусть будетъ умъ—то нашъ Христовымъ. Не всѣ имѣютъ право и могутъ сказать съ Апостоломъ Павломъ: «я имѣю умъ Христовъ» и не всѣ въ одинаковой степени имѣютъ этотъ умъ. Пусть-же не судятъ насъ, если найдутъ у насъ этого ума столько, сколько мы можемъ имѣть. Это судитъ лишь Богъ, черезъ Свою Церковь, «которая есть столпъ и утвержденіе истины», т. е. которой принадлежитъ полнота истины и полнота всякаго знанія, потому что она имѣетъ въ себѣ полноту святости.

Инцидентъ съ кандидатскимъ сочиненіемъ былъ первою чувствительною и неожиданною неудачею для меня на порогѣ жизни. Въ школѣ и книжкахъ добро всегда награждается, а зло наказывается, но я долженъ былъ знать, что въ жизни и дѣйствительности бываетъ совсѣмъ наоборотъ. Жизнь есть переживаніе наиболѣе приспособленныхъ, а я уже съ первыхъ шаговъ начиналъ быть мало-приспособленнымъ къ своей средѣ. Это не обѣщало мнѣ ничего хорошаго впереди. И дѣйствительно, все разсказанное было лишь цвѣты, а ягоды оказались впереди, когда 11 марта 1888 года изъ Тифлиса я отправилъ то-же сочиненіе свое въ совѣтъ Московской дух. академіи на соисканіе степени магистра богословія, напередъ, конечно, исправивши и смягчивши въ немъ все, что могло раздразнить гусей. Но предшествовавшею исторіею навсегда было посѣяно ко мнѣ недоброжелательство, недовѣріе и предубѣжденіе. Преступленія своего я не могъ бы искупить никакимъ сочиненіемъ, даже о чинѣ хиротесіи въ сиро-халдейской церкви начала IX в. и т. п.: было навсегда положено начало въ духовно-церковной средѣ къ чтенію между строками моихъ сочиненій. Къ тому же главный виновникъ исторіи, ректоръ арх. X, продолжалъ все еще стоять въ академіи на стражѣ «православія». Отреченіе отъ міра и всѣхъ благъ его уже

увѣнчано было архіерейскимъ жезломъ, символомъ господства и разныхъ привиллегій въ мірѣ семъ, а главнаго вожделѣннаго конца и плода воспріятія ангельскаго чина еще не послѣдовало: преосвящ. Х. еще не былъ пожалованъ епархіею и надъ московскою академіею продолжалъ попрежнему тяготѣть жезлъ его. Попалъ и я подъ него снова со своимъ дѣломъ.

Сочиненіе мое было поручено читать тому же доценту А. Б—у. По предложенію ректора Совѣтъ моск. акад. при передачѣ моего сочиненія рецензенту выразилъ ему желаніе, чтобы онъ обратилъ «особенное вниманіе на направленіе сочиненія». Это, конечно, ничего хорошаго не предвѣщало, но хуже всего было то, что послѣ доц. Б. другимъ оффиціальнымъ рецензентомъ неожиданно для всѣхъ вызвался быть... преподаватель библейской археологіи и еврейскаго языка, конечно, никакого отношенія къ догматикѣ не имѣвшій. Это былъ ex-инспекторъ Павелъ Горскій, рѣшившій благородно воспользоваться случаемъ насолить и мнѣ, представителю ненавистнаго ему XLI выпуска, и доц. Б—у, оказавшемуся по несчастію въ непріятныхъ съ нимъ отношеніяхъ. Конечно, этого можно было достигнуть лишь неодобрительнымъ отзывомъ.

Доц. Б. «медленно спѣшилъ» съ чтеніемъ моего сочиненія, продержавъ его у себя болѣе двухъ лѣтъ; но въ концѣ концевъ, понатужившись, онъ составилъ отзывъ, который ректоръ Х. по его словамъ «могъ-бы принять даже за демонстрацію противъ себя»,—до того отзывъ былъ.. либераленъ, смѣлъ уже тѣмъ однимъ, что это былъ одобрительный отзывъ! Въ своемъ смѣломъ или, что то-же, одобрительномъ отзывѣ доц. Б. «выразилъ только одно требованіе — что бы извлеченія изъ изящной литературы были сокращены (мною) или помѣщены въ примѣчаніяхъ... Это требованіе вызывалось осторожностію. Въ диссертаціи Струнникова, въ концѣ, было приведено стиховъ 6—8 изъ

Фауста. Оппонентъ Борисъ (бывшій инспекторъ акад.) заявилъ ему, что свѣтскіе стихи въ богословскомъ сочиненіи неумѣстны и что на это могутъ обратить вниманіе въ Синодѣ. А у (меня) не одна, а нѣсколько выписокъ изъ свѣтскихъ писателей, и даже есть тирада изъ *краснаго* писателя—Тургенева». . Свой одобрительный отзывъ Б. «снесъ ректору» 30 мая 1890 года, а другой рецензентъ снесъ тому же ректору свой неодобрительный отзывъ 10 августа 1890 года. Состоя на службѣ въ это время въ Нѣжинѣ, куда я былъ переведенъ изъ тифлисской дух. семинаріи профессоромъ богословія въ Нѣжинскомъ историко-филологическомъ Институтѣ кн. Безбородко и законоучителемъ гимназіи при немъ, я получилъ только 18 и 30 октября 1890 года изъ Сергіева Посада извѣстіе «о провалѣ сочиненія» моего въ Совѣтѣ. Мнѣ сообщали изъ академіи, что Горскій «написалъ отзывъ діаметрально противоположный отзыву (Б—а). Весь его отзывъ состоялъ изъ выписокъ неудачныхъ *(по мнѣнію корреспондента)* фразъ. Возраженій по существу по словамъ В. Д. Кудрявцева не было сдѣлано, но такъ-какъ буквальныя выписки неудачныхъ фразъ особенно въ теперешнее время дѣйствуютъ ошеломляющимъ образомъ, то совѣтъ въ собраніи своемъ 21 сентября 1890 согласился съ отзывомъ Горскаго, а не (Б—а), чему много благопріятствовало извѣстное всѣмъ несочувствіе ректора направленію Вашего труда. Въ засѣданіи Совѣта при обсужденіи отзывовъ двое спрашивали Горскаго, что быть можетъ выписанныя имъ фразы не относятся до существа дѣла. Онъ отвѣчалъ: «относятся къ существу предмета». Одинъ заявилъ, было, «дать исправить». Но другой возразилъ: «а ну-ка онъ не исправитъ?» Тутъ вспомнили, что и въ кандидатскомъ сочиненіи было нѣчто предосудительное и что при передачѣ доц. Б—у магистерскаго сочиненія внушалось особенно строго отнестись къ нему. Это оказало вліяніе—и единогласно рѣшили отказать. Та-

кимъ образомъ вся вина въ отзывѣ Горскаго. Совѣтъ, особенно принимая во вниманіе внушительные указы Синода, что бы главное вниманіе было обращено на духъ сочиненій, почти и не могъ дѣйствовать иначе». Письмо это изъ академіи особенно интересно въ томъ отношеніи, что наглядно передаетъ настроеніе академической преподавательской среды, совершенно подавленной и терроризованной синодскими указами. Рабскій трепетъ, страхъ за свою шкуру—вотъ то настроеніе, которымъ ловко воспользовался Горскій, чтобы и безъ того ошеломленныхъ ошеломить спискомъ фразъ изъ моего сочиненія, предназначенныхъ показать мою православную и даже нравственную неблагонадежность упоминаніемъ о заносчивости и т. п. (Списокъ этотъ почему-то былъ названъ громкимъ именемъ отзыва!). Но что же мой мужественный рецензентъ Б—ъ? Казалось бы, представлялся случай ему постоять за свое слово передъ другими и предпринять что-либо къ успокоенію объятыхъ страхомъ? Увы, характерно то, что и имъ овладѣла общая паника, и онъ былъ «ошеломленъ» спискомъ фразъ навострившагося въ полицейскомъ сыскѣ Горскаго за время своего инспекторства! Одобрительный отзывъ о «еретикѣ» оказался подвигомъ не по плечу Б—а. Мой рецензентъ струсилъ за себя и раздраженіе свое въ этомъ дѣлѣ цѣликомъ перенесъ на меня, доходя до выраженія мнѣ сожалѣнія, что далъ по «снисходительности» хорошій отзывъ о сочиненіи съ такими «завирательными фразами, за которыя по теперешнему духу времени Васъ», заявлялъ онъ мнѣ, «могутъ лишить мѣста». Я оказался виновенъ передъ нимъ въ томъ, что «зналъ, какой теперь духъ, зналъ, что Ректоръ противъ (меня), и все-таки не принялъ всѣхъ мѣръ предосторожности!» Можно себѣ представить испугъ Б—а, когда на журналѣ Совѣта Моск. дух. акад. пришла 27 октября 1890 слѣдующая резолюція митрополита (Іоанникія): «Въ виду важности предмета и діаметральной противопо-

ложности отзывовъ о немъ требую представить мнѣ сочиненіе Свѣтлова для разсмотрѣнія, такъ-какъ является сомнѣніе, правильно-ли, въ духѣ Православной церкви ведется преподаваніе богословскихъ наукъ въ академіи». Такимъ образомъ Б—у было съ чего обидѣться на меня: своимъ добрымъ отзывомъ о моемъ сочиненіи, котораго я, впрочемъ, ничѣмъ не вынуждалъ у него, Б. навлекъ на себя подозрѣніе въ неправославіи. Не смотря на личный ингересъ въ благопріятномъ сужденіи о моемъ сочиненіи митрополита, однако Б. былъ такъ ошеломленъ спискомъ Горскаго и ассимилировался въ своей паникѣ со всей академіей, что не выступилъ активно и передъ митрополитомъ въ защиту своего отзыва противъ Горскаго. Напротивъ, въ страхѣ за себя онъ и мнѣ рекомендовалъ воздержаніе отъ какого-либо шага въ защиту своего дѣла и не мало былъ встревоженъ признаками моего намѣренія не капитулировать передъ неудачей. Страхъ подсказывалъ ему въ моемъ положеніи одно только: благопокорность, терпѣніе, молчаливое подчиненіе событіямъ,—и не одинъ страхъ, но обычное его средѣ сближеніе православности съ благопокорностью и «благонамѣренностью». Но я воодушевленъ былъ не страхомъ, а чувствомъ оскорбленной справедливости, да и о православіи былъ лучшаго мнѣнія, когда рѣшился безъ всякой поддержки одинъ добиваться правды въ дѣлѣ.

Рѣшеніе совѣта я не могъ признать правильнымъ и списокъ фразъ Горскаго меня нисколько не «ошеломилъ». Если и былъ я чѣмъ нѣсколько ошеломленъ, такъ это только неправдою. И такъ, я рѣшилъ сопротивляться судьбѣ. Прежде всего было отправлено мною въ Совѣтъ москов. дух академіи «прошеніе» отъ 15 декабря 1890 года слѣд. содержанія:

«Въ мартѣ 1888 года было представлено мною въ Совѣтъ М. Д. А. сочиненіе «Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ» на соисканіе степени магистра богословія, но до сихъ поръ, судя по отсутствію оффи-

ціальныхъ данныхъ о моемъ дѣлѣ въ протоколахъ Академіи, я долженъ думать, что сочиненію сему еще не дано движенія. Будучи вполнѣ спокоенъ за совершенно православное направленіе своего сочиненія и увѣренъ въ отсутствіи серьезныхъ препятствій къ успѣху моихъ соисканій въ самомъ существѣ сочиненія, если не считать подобными препятствіями возможныя въ каждой большой работѣ, неудачныя выраженія, всегда поправимыя и, обыкновенно, исправляемыя по требованію самого-же Совѣта Академіи, я покорнѣйше прошу Сов. Моск. Дух. Ак. увѣдомить меня о причинахъ замедленія моего дѣла, или-же, буде моему сочиненію было дано движеніе, сообщить мнѣ о томъ справедливомъ и основательномъ рѣшеніи, къ которому пришелъ или долженъ будетъ придти С. М. Д. А. и въ которомъ онъ, конечно, не откажетъ мнѣ наравнѣ съ другими бывшими питомцами почтенной Московской Дух. Академіи. На тотъ случай, если-бы мое мое сочиненіе потребовало возможныхъ и неизбѣжныхъ, и даже необходимыхъ во всякой серьезной работѣ исправленій, я не отказываюся воспользоваться правомъ, которое искони и всегда предоставляла какъ Моск., такъ и другія академіи, всѣмъ своимъ питомцамъ, ищущимъ компетентнаго и справедливаго признанія и оцѣнки какъ своихъ первыхъ пробныхъ, такъ и окончательно зрѣлыхъ научныхъ работъ».

Отъ 24 декабря 1890 года за № 828 Сов. М. Д. Ак. увѣдомилъ меня, что по опредѣленію его отъ 7 апрѣля 1888 года сочиненіе мое было передано для разсмотрѣнія доц. А. Б—у и по выслушаніи отзывовъ о немъ Б—а и Горскаго въ собраніи своемъ 21 сентября 1890 года «постановилъ отказать Вамъ въ искомой Вами степени магистра богословія въ виду указанныхъ въ отзывахъ (sic!) э.-орд. проф. Павла Горскаго крупныхъ недостатковъ Вашего сочиненія. На основаніи резолюціи Его Высокопреосвященства, Высокопр—йшаго Іоанникія, Митр. Моск., послѣдовавшей на журналѣ Совѣта Академіи отъ 21 сентября, Ваше сочиненіе препровождено Его Высоко—у для прочтенія. Академіи Ректоръ Е. Христофоръ»... 30 декабря 1890 года было послано мною прошеніе митрополиту Іоанникію въ предположеніи, что онъ можетъ или совсѣмъ забраковать, или хоть измѣнить и смягчить суровое постановленіе Сов. Моск. дух. акд. Послѣ длиннаго вступленія съ изложеніемъ об-

стоятельствъ далѣе въ своемъ прошеніи я отмѣчаю 1) несправедливость сдѣланнаго Совѣтомъ М. Д. А. въ отношеніи ко мнѣ исключенія изъ освященнаго практикою обычая возвращать даже по нѣскольку разъ сочиненія, притомъ съ очень крупными недостатками. Я даже отмѣтилъ пользу этого обычая для нашей богословской науки и вредъ для нея, «если бы наши академіи руководствовались по отношеніи къ ученымъ работамъ, особенно начинающихъ, такимъ пріемомъ, какой М. Д. Ак. примѣнила къ моему сочиненію. «Обращаясь къ академіямъ со своими учеными трудами, мы ждемъ отъ нихъ не судебныхъ приговоровъ и резолюцій, но компетентныхъ указаній и руководства въ своихъ ученыхъ трудахъ, которыми мы заедино трудимся съ ними на пользу Церкви и отечества. Для исправленія въ частности моего сочиненія основанія заключаются уже въ томъ обстоятельствѣ, что между настоящимъ моментомъ и временемъ его написанія лежатъ нѣсколько лѣтъ, въ продолженіи которыхъ я не стоялъ на одномъ мѣстѣ»... 2) Я не находилъ возможнымъ признать справедливымъ отказъ Моск. Акад. въ искомой степени на основаніи одного отзыва Горскаго, при томъ тенденціозно-составленнаго, совершенно игнорировавшей діаметрально противоположный отзывъ доц. Б—ва. На основаніи взаимно-уничтожающихъ другъ-друга и по меньшей мѣрѣ равныхъ отзывовъ не могло быть постановлено правильнаго опредѣленнаго рѣшенія безъ назначенія комиссіи для провѣрки отзывовъ. Несправедливость предпочтенія отрицательнаго отзыва положительному безъ всякой притомъ его критической провѣрки въ Совѣтѣ увеличивается тѣмъ, что отрицательный отзывъ принадлежитъ преподавателю библейской археологіи и еврейскаго языка, а положительный—преподавателю догматики, т. е. спеціалисту, по предмету котораго написано сочиненіе.

Какое дѣйствіе имѣло на митрополита мое обращеніе къ его мудрости и справедливости, не знаю, но мрачныя предсказанія объ отрицательномъ только дѣйствіи всякихъ такихъ обращеній не оправдались: «требованіемъ правды и наипаче претензіями Вы только можете прогнѣвать Владыку и тѣмъ окончательно утопить себя», писали мнѣ изъ Московской академіи напуганные, вѣроятно, Владычнимъ гнѣвомъ...

Къ 1891-му году обстоятельства рѣзко измѣнились въ академіи въ мою пользу. Неутомимая дѣятельность и усердіе ректора Х. по части утвержденія «истиннаго православія» и насажденія духа церковнаго въ академіи увѣнчались успѣхомъ и въ октябрѣ 1890 были перебиты студентами стекла въ квартирѣ инспектора, 10 студентовъ уволены изъ академіи, Х. награжденъ за трудолюбіе и усердіе пожалованіемъ въ полное владѣніе какой-то епархіи, а академія облегченно вздохнула съ его отбытіемъ и назначеніемъ новаго ректора архм. А. (Х—го). Какъ происходившій изъ свѣтскихъ, ректоръ этотъ лишенъ былъ чувства сословно-традиціоннаго благоговѣнія передъ догматикой Макарія и всѣми другими сокровищами схоластики; лично обо мнѣ, писали мнѣ изъ Сергіева Посада, «о. ректоръ хорошаго мнѣнія, вполнѣ раздѣляетъ Вашъ взглядъ на искупленіе и на наши православныя догматики»... Благодаря такому благопріятному обороту дѣлъ, я могъ при содѣйствіи архм. А. выхлопотать дозволеніе у митрополита на вторичное представленіе моего злополучнаго сочиненія въ Моск Акад. «съ исправленіями въ нѣкоторыхъ мѣстахъ», отмѣченныхъ отзывомъ Горскаго (оставленнаго все таки въ концѣ концевъ въ полной силѣ и въ этой стадіи дѣла на положеніи голоса непогрѣшимой истины!). Конечно, объ этомъ содѣйствіи мнѣ пришлось много хлопотать и много просить, но хорошо то, что теперь хоть можно было просить съ надеждой на успѣхъ. И я не замедилъ обратиться

съ пространнымъ письмомъ къ новому академическому начальству въ февралѣ 1891 года съ изложеніемъ всей вышеизложенной здѣсь исторіи моего сочиненія. Желая познакомить со своимъ сочиненіемъ, я писалъ:

Въ своемъ сочиненіи я хотѣлъ изложить православное ученіе объ искупленіи съ точки зрѣнія православнаго же ученія о нераздѣльномъ существованіи въ Богѣ свойствъ благости и справедливости, какъ дѣло благого Бога, справедливаго въ своей благости и благого въ справедливости. Вотъ и вся сущность моего сочиненія. Могу прибавить еще при этомъ, что въ интересахъ христіанской апологетики, а лучше истины, я старался это православное ученіе, подтвержденное общимъ свидѣтельствомъ св. отцовъ церкви и въ моемъ сочиненіи, изложить непремѣнно въ такой формѣ, что бы оно какъ можно болѣе говорило уму и чувству человѣка, неудовлетворяющимся такими изложеніями христіанскаго ученія объ искупленіи, въ которыхъ органическая связь благости и правды въ Богѣ разрывается и въ дѣлѣ искупленія, высочайшемъ обнаруженіи любви Божіей къ людямъ, видится болѣе Богъ грознаго правосудія. Я же думалъ, думаю и буду думать, что Богъ всегда и во всемъ былъ, есть и будетъ безконечно благъ, даже въ своемъ безконечномъ правосудіи; ибо такъ велитъ думать сама Православная Церковь. Въ такомъ изложеніи христіанскаго ученія объ искупленіи, въ связи съ которымъ стоитъ и общее воззрѣніе на Христіанскую религію, я полагалъ именно сущность апологетическаго элемента въ своемъ сочиненіи. Въ упрекъ нечистотѣ моего правомыслія могли-бы мнѣ сказать, что я въ своемъ сочиненіи хотѣлъ изобразить Бога благого исключительно, Бога безъ правосудія и справедливости; но неужели это могли сказать? Неужели таково могло быть общее впечатлѣніе моего сочиненія? Я этого не желалъ-бы, и сюда я направилъ-бы, для предотвращенія такого впечатлѣнія, все находящееся въ моемъ запасѣ, мое настоящее умѣнье и совѣты другихъ, если-бы они были хороши. Во всякомъ случаѣ, если-бы я помогъ читателю сколько нибудь почувствовать и понять величіе Креста Христова, его силу, значеніе и необходимость какъ въ искупленіи, такъ въ связи съ тѣмъ, естественно, во всей системѣ христіанскаго вѣроученія, въ христіанскомъ міровоззрѣніи, я считалъ-бы тогда цѣль своего сочиненія достигнутою; въ этомъ собственно, а не въ рѣшеніи какой-нибудь отвлеченной богословской задачи я видѣлъ цѣль своего сочиненія. Писалъ я искренно, отъ всего сердца, не думая и не справляясь съ тѣмъ

что и какъ скажутъ о сочиненіи другіе (и это была вся моя вина и моя ошибка) подъ вліяніемъ одного цѣльнаго, весь годъ неохлаждавшагося и чисто юношескаго порыва къ свѣту, добру и правдѣ. И въ своемъ дѣлѣ, слѣдуя голосу совѣсти, я отстаиваю особенно именно этотъ лежащій въ основаніи сочиненія мой прежній порывъ къ добру и правдѣ, безъ которыхъ не было-бы никакой исторіи съ моимъ сочиненіемъ: мнѣ больно чувствовать себя за него такъ наказаннымъ—вотъ и все, —тѣмъ болѣе, что внѣшнихъ легальныхъ основаній къ такой карѣ не было и нѣтъ».

Въ письмѣ я просилъ ректора распорядиться высылкою мнѣ отзывовъ доц. Б. и П. Горскаго въ виду того, что они не были еще напечатаны въ протоколахъ совѣта М. Д. Ак. (Они не были опубликованы и послѣ вмѣстѣ съ опредѣленіемъ Совѣта 21 сент., какъ это полагается для всѣхъ другихъ, а самое опредѣленіе не безъ цѣли напечатано было не точно,—что отказано «въ виду крупныхъ недостатковъ сочиненія, указанныхъ въ отзывахъ э. проф. П. Горскаго и доц. А. Б--а» (!)... Въ февралѣ 1891 я получилъ эти отзывы, которые in extenso привожу здѣсь въ заглажденіе упущенія, по волѣ митрополита, какъ мнѣ писали, допущеннаго въ протоколахъ (вѣрно или нѣтъ—не знаю).

Отзывъ доц. А. Б—а. Чрезвычайно обширное, въ 900 страницъ мелкаго письма, сочиненіе г. Свѣтлова состоитъ изъ введенія (I—XLIII стр.), самого изслѣдованія I—791 стр.) и дополнительныхъ примѣчаній (792--857 стр.). Изслѣдованіе распадается на три отдѣленія. Въ первой главѣ перваго отдѣленія разсматривается католическо-протестантское ученіе объ искупленіи и приводятся объясненія этого догмата западныхъ богослововъ—свободомыслящихъ; вторая глава того-же отдѣленія излагаетъ ученіе Св. Отцевъ объ искупленіи и имѣетъ цѣль показать, что католическо-протестантское богословіе далеко отступаетъ отъ богословствованія Отцевъ объ искупленіи. Второе отдѣленіе посвящено раскрытію и обоснованію сущности искупительнаго дѣла Христова. Въ двухъ первыхъ главахъ этого отдѣленія рѣшается теоретически, а въ третьей главѣ—исторически вопросъ о томъ, что долженъ былъ сдѣлать Іисусъ Христосъ для спасенія рода человѣческаго. Глава первая раскрываетъ, что сущность грѣхопаденія прародителей состояла въ потери любви къ Богу и несчастіе ихъ, какъ слѣдствіе па-

денія, въ нарушеніи союза любви между ними и Богомъ и что, по этому, спасеніемъ человѣка должно быть возстановленіе утраченнаго союза между Богомъ и человѣкомъ. Глава вторая представляетъ психологическій анализъ этого союза любви, какъ основы нормальнаго духовнаго состоянія человѣка. Глава третья анализомъ внѣхристіанскихъ религіозныхъ и нравственныхъ понятій доказываетъ, что главное зло человѣчества заключалось именно въ прекращеніи или ослабленіи общенія человѣка съ Богомъ. Третье отдѣленіе въ шести краткихъ главахъ изслѣдуетъ искупительное дѣло Іисуса Христа не въ существѣ его, а въ способахъ.

Основная идея всего сочиненія та, что главная дѣйствующая сила въ искупленіи есть любовь, а не правда законная, которая имѣетъ только второстепенное значеніе, и что христіанство установило нормальное отношеніе между любовью и правдой, давши первой господствующее положеніе въ жизни и мысли, а второй служебное, тогда какъ не только въ язычествѣ, но даже и въ ветхозавѣтномъ іудействѣ юридизмъ преобладалъ надъ началомъ любви; но такъ какъ, по мысли автора, юридизмъ глубоко коренится въ самой грѣховной природѣ человѣка и такъ какъ іудейство и язычество воздѣйствовали на христіанство, то онъ, какъ крайность, есть и у христіанскихъ народовъ и въ частности обнаружился въ пониманіи католичествомъ и протестантствомъ искупленія, какъ акта исключительно юридическаго.

Задачей его было доказать односторонность такого католическаго и протестантскаго воззрѣнія на искупленіе, а съ другой, раскрыть истинный смыслъ искупленія, какъ дѣла *преимущественно* любви Божіей, возрождающей и въ человѣкѣ любовь къ Богу и такимъ образомъ примиряющей человѣка съ Богомъ и спасающей человѣка, при чемъ правда является только орудіемъ спасающей любви. Изъ этихъ двухъ задачъ *полемическую*, отрицательную онъ осуществляетъ чрезъ изложеніе католическаго и протестантскаго ученія объ искупленіи и чрезъ противопоставленіе ихъ ученію ученія Св. Отцевъ, а *догматическую*, положительную, чрезъ изслѣдованіе библейскаго, преимущественно новозавѣтнаго ученія объ искупленіи и путемъ психологическаго анализа. Само собой понятно, что изложеніе ученія св. Отцевъ объ искупленіи, служа цѣли полемической, имѣетъ большую важность и для центральной, *догматической* части изслѣдованія, такъ какъ оно и самому автору и читателямъ его произведенія даетъ легкую возможность убѣдиться въ правильности пониманія имъ догмата искупленія. Третьей задачей его, которую можно назвать *апологетической*, или *пропедевти-*

ческой, было показать, что до-христіанское человѣчество, какъ Израиль, такъ и язычники, всѣмъ ходомъ историческаго процесса развитія, всѣмъ строемъ своей жизни и опытомъ мысли, своими религіями, учрежденіями, моралью и философіей, доведено было ко времени пришествія Сына Божія на землю до сознанія потребности и необходимости искупленія отъ грѣха чрезвычайной помощію Божіей.

Самая важная и трудная изъ этихъ трехъ задачъ—догматическая. Постановка ея, способъ рѣшенія и успѣхъ въ осуществленіи ея должны были соотвѣтственнымъ образомъ повліять на рѣшеніе и двухъ остальныхъ задачъ, занимающихъ служебное положеніе въ отношеніи къ догматической задачѣ. Самъ авторъ ясно сознаетъ трудность предмета по самому существу его, называетъ свое изслѣдованіе слабымъ опытомъ и въ основаніе своего труда полагаетъ слѣдующія начала, выражающія его взглядъ на сущность искупленія, на непостижимость его и на источники доступнаго человѣку познанія этого догмата, которое не можетъ не быть весьма ограниченнымъ и слабымъ:

«1) И правда, и любовь Божія, говоритъ онъ, для насъ тайна, такъ какъ то и другое касается внутренней жизни Божества;

«2) Однако намъ дана нѣкоторая возможность приблизительнаго пониманія внутренней жизни Божества въ Его откровеніи—Ветхаго и Новаго Завѣта;

«3) Самое полное и совершенное откровеніе внутренней жизни Божества дано не въ Ветхомъ, а въ Новомъ Завѣтѣ;

«4) Крестной жертвы Христовой требовала правда Божія, и нельзя было-бы спасти людей безъ удовлетворенія правдѣ Божіей;

«5) Но это необходимое для спасенія людей удовлетвореніе Божественному правосудію совершено не на пути юридическомъ, а на пути любви. Основное-же положеніе, обнимающее всѣ эти положенія, то, что въ догматѣ искупленія почти все тайна, и всякое слово человѣческое, сказанное въ разъясненіе тайны, есть слабый младенческій лепетъ».

Тѣмъ болѣе имѣетъ цѣны то, что авторъ, не смотря на сознаваемую имъ и на самомъ дѣлѣ существующую трудность предмета, добровольно расширилъ предѣлы изслѣдованія его и разсмотрѣлъ предметъ не только догматически, но и раскрылъ его съ полемической и апологетической точки зрѣнія, и при этомъ не ограничился изслѣдованіемъ только библейскаго матеріала, но принялъ во вниманіе и святоотеческое ученіе объ искупленіи, а гдѣ было можно, оживилъ свое изслѣдованіе психологическимъ анализомъ. Въ такомъ широкомъ

объемѣ въ русской богословской литературѣ догматъ объ искупленіи доселѣ никѣмъ не былъ изслѣдованъ.

Въ отношеніи-же къ внутреннему достоинству труда наибольшей полнотою содержанія, глубиной анализа и силой доказательствъ отличается преимущественно догматическая и отчасти полемическая части изслѣдованія. Апологетическая часть, несмотря на свои значительные размѣры, слабѣе и меньше достигаетъ своей цѣли. Чтобы показать, что и язычество было подготовлено къ принятію Искупителя и жаждало искупленія, для этого достаточно было указать общіе итоги языческой философіи, языческихъ религій и вообще всей исторической жизни язычества, а не касаться въ частности религій Китая, Персіи и т. п.; поставленное-же въ видѣ самостоятельной части, обозрѣніе языческихъ религій, какъ и слѣдовало ожидать, оказалось и по поверхностнымъ, и неполнымъ. Но та половина апологетической части, въ которой раскрывается отношеніе ветхозавѣтнаго іудейства къ христіанству, достаточно полна и обстоятельна.

Всѣ части сочиненія объединены одною мыслію—идеей любви Божіей, спасающей родъ человѣческій въ лицѣ І. Христа и черезъ Его дѣло,—и потому изслѣдованіе г. Свѣтлова заслуживаетъ названія системы, хотя предметъ его составляетъ только одинъ, правда—важнѣйшій, догматъ искупленія.

Значительная эрудиція, самостоятельность мышленія и взглядовъ автора, обнаруженная въ отношеніи его къ разнымъ богословскимъ мнѣніямъ, въ оцѣнкѣ матеріала и въ изложеніи и обработкѣ самаго сочиненія, глубина анализа, широта взгляда и теплота религіознаго чувства даютъ право признать сочиненіе г. Свѣтлова не только научнымъ и полезнымъ, но и выдающимся въ ряду другихъ работъ тогоже рода и вполнѣ заслуживающимъ степени магистра богословія.

Изложеніе и языкъ сочиненія удовлетворяютъ всѣмъ научнымъ и литературнымъ требованіямъ. Нѣсколько вульгарныхъ, отмѣченныхъ нами, выраженій, какъ несоотвѣтствующихъ важности предмета изслѣдованія, легко могутъ быть исправлены, или совсѣмъ выброшены авторомъ при печатаніи его сочиненія. Кромѣ того, мы предложили-бы ему сократить три-четыре выдержки, взятые имъ изъ изящной литературы, и помѣстить ихъ не въ текстѣ, какъ теперь, а въ примѣчаніяхъ.

Отзывъ э.-проф. П. Горскаго. Авторъ начинаетъ свое изслѣдованіе изложеніемъ «мотивовъ, оправдывающихъ», по его выраженію, «сочиненіе» и «общей и спеціальной его задачи». Разсуждая о сихъ пред-

метахъ, авторъ утверждаетъ, между прочимъ, слѣдующее: «Возможныя разъясненія догмата объ искупленіи могутъ быть отчасти истинны, отчасти, слѣдовательно, ложны, могутъ быть совершенно ложны, но никогда вполнѣ истинны,—и это справедливо не только въ отношеніи къ объясненіямъ частныхъ членовъ церкви,... но и къ объясненіямъ и мнѣніямъ частныхъ церквей» (стр. IV). «Возможность болѣе или менѣе крупныхъ догматическихъ заблужденій вообще для цѣлыхъ помѣстныхъ церквей остается внѣ всякаго сомнѣнія» (стр. XIV). «Вселенская церковь не дала полнаго и законченнаго опредѣленія и разъясненія тайнѣ искупленія» (стр. IV). «Церковь не дала яснаго опредѣленія догмата искупленія со стороны его сущности, предоставивъ это сдѣлать христіанской свободѣ членовъ своихъ и помѣстныхъ церквей» (стр. XVII). «Не высказавшись рѣшительно и опредѣленно о догматѣ искупленія, Церковь тѣмъ самымъ подразумѣвательно заявила о правѣ каждаго члена ея съ полною свободою заниматьея обсужденіемъ его» стр. VI). Этими мыслями авторъ желаетъ проложить себѣ путь къ достиженію задачи, выраженной такими словами: «главнѣйшею задачею научнаго изъясненія догмата объ искупленіи является ясное и точное раскрытіе сущности самаго искупительнаго дѣла Христова» (стр. IX). Иначе сказать, авторъ желаетъ сдѣлать то, чего не сдѣлала еще, по его мнѣнію, Вселенская Церковь, и чего, по его же собственнымъ словамъ, не можетъ сдѣлать ни частное лицо, ни помѣстная Церковь. Понятно, что авторъ, давшій себѣ такую задачу, не могъ выполнить ее. Онъ и самъ въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія (стр. XL) умѣреннѣе смотритъ на значеніе своего изслѣдованія, выражаясь такъ: «въ вопросахъ, касающихся такого догмата, какъ догматъ искупленія, почти все тайна, и всякое слово человѣческое, сказанное въ разъясненіе тайны, есть слабый младенческій лепетъ». По существу своему «слабый младенческій лепетъ», конечно, долженъ значительно отличаться отъ «яснаго и точнаго раскрытія сущности самаго искупительнаго дѣла Христова» [1]).

Изслѣдованіе состоитъ изъ трехъ отдѣленій. Въ первомъ отдѣленіи, какъ говоритъ самъ авторъ, «дается отвѣтъ на вопросъ о томъ, какъ учатъ *другіе* объ искупленіи; во-второмъ и третьемъ излагается *положительное воззрѣніе автора* на этотъ предметъ» (стр. XL). Въ разрядъ *другихъ*, которымъ авторъ противополагаетъ *свое воззрѣніе*, со-

[1]) Отвѣтъ на инсинуаціи „отзыва“ въ этомъ мѣстѣ мною данъ въ книгѣ изд. 1-го стр. XXXII – XXXIII, которая въ рукописи была направлена въ Совѣтъ Моск. Акад. на вторичное соисканіе степени магистра богословія.

стоятъ: «католическо-протестантское ученіе объ искупленіи», ученые «изъ не-ортодоксальнаго лагеря западныхъ богослововъ и свободныхъ западныхъ мыслителей», наприм. Социнъ, Кантъ, Гегель и другіе. Въ томъ же разрядѣ *другихъ* помѣщены отцы Церкви: Ириней, Григорій Нисскій, Аѳанасій Великій, Василій Великій, Григорій Богословъ, Кириллъ Іерусалимскій, Іоаннъ Дамаскинъ [1]). Догматическіе труды нашихъ отечественныхъ богослововъ не внесены авторомъ въ разрядъ этихъ *другихъ*. Объ нихъ во введеніи къ сочиненію кратко замѣчено (стр. XIII) лишь слѣдующее: «Нашимъ трудомъ, посвященнымъ выясненію догмата объ искупленіи, (кромѣ того еще) руководило желаніе оградить догматъ искупленія отъ того неправильнаго изъясненія и отъ той неправильной постановки въ системѣ христіанскаго вѣроученія, какія нашелъ себѣ догматъ искупленія въ западномъ католическо-протестантскомъ богословіи, *стоящемъ не совсѣмъ особнякомъ по отношенію къ нашему богословію. Многіе изъ нашихъ богослововъ* не довольно ясно представляютъ себѣ и проводятъ различіе между православіемъ и католичествомъ съ протестантствомъ въ ученіи объ искупленіи, признавая въ существѣ ученія всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій сходными». Изъ этого открывается, что къ тому-же разряду другихъ, отъ кого нужно было автору *оградить* догматъ искупленія, слѣдуетъ причислить и *многихъ* изъ нашихъ богослововъ, поставившихъ *наше* богословіе *не совсѣмъ*

---

[1]) При всей своей особенной важности это указаніе рецензіи не имѣло никакихъ послѣдствій для моей книги: въ книгѣ за ученіемъ отцевъ, равно какъ за другими ученіями, остается тотъ же самый разрядъ, какой каждому отведенъ былъ въ рукописи безъ всякой перемѣны. А мнимая противоположность между моимъ ученіемъ и ученіемъ отцевъ повидимому даже увеличена дѣленіемъ сочиненія на два, а не на три отдѣленія, изъ которыхъ въ первомъ отдѣленіи излагаются ученія другихъ т. е. западныхъ христіанъ, раціоналистовъ (въ 1-й гл.) и св. отцевъ (во 2-й гл.), а во второмъ отдѣл.—ученіе автора. Авторъ поступаетъ такъ въ силу психологической невозможности не считать себя—собою, свое—своимъ, а другихъ—другими даже при сходствѣ съ ними во взглядахъ и потому поставленъ въ необходимость самою природою своего самосознанія отличать себя и отъ отцевъ и не отождествлять себя съ ними. Очевидно, что все открытіе основано на произвольномъ отнесеніи къ слову „другіе“ значенія, которое оно, по своей двусмысленности можетъ имѣть, а здѣсь не имѣетъ. Кромѣ того, оно основано на грубомъ смѣшеніи такихъ различныхъ вещей, какъ *разрядъ* и *отдѣленіе*: отцы разсматриваются въ одномъ отдѣленіи съ раціоналистами, католиками и протестантами, но не въ одномъ съ ними разрядѣ. Свой взглядъ я излагаю во 2-мъ отдѣленіи, но онъ въ одномъ разрядѣ съ святоотеческимъ какъ въ книгѣ, такъ и въ рукописи. Для того мѣста, какое онъ теперь занимаетъ въ книгѣ по отношеніи къ святоотеческому ученію, я никакихъ мѣръ не предпринималъ въ видѣ измѣненій въ рукописи. Да эти мѣры были-бы и невозможны.

особнякомъ къ западному католическо-протестантскому богословію. А въ примѣчаніи къ той-же XIII-й стран. своего сочиненія авторъ говоритъ: «Монографій по нашему вопросу на русскомъ языкѣ мало, и при томъ онѣ больше переводныя». При этомъ онъ поименовываетъ сочиненія Тэрнера, Лютарда, Гизо, Прот. Сергіевскаго, В. Соловьева, Лютостанскаго, Преосвящ. Іоанна Смоленскаго, Воронца, Геттингера, Протоіерея Сидонскаго, А. Бѣляева, Догматику Еп. Филарета Черниговскаго и «другія догматики» (безъименно) и продолжаетъ: «Вообще вопросъ нашъ главнымъ образомъ разрабатывается, если можно такъ выразиться въ виду *почти полнаго отсутствія самостоятельной богословской производительности*, въ нашей литературѣ эпизодически, *затрогиваемый стороною* въ проповѣдяхъ, журнальныхъ статьяхъ, въ системахъ и монографіяхъ по Основному и Догматическому Богословію». Не считая возможнымъ безъ оговорки приложить къ догматическимъ трудамъ русскихъ богослововъ даже понятіе о какой-либо, хорошей или плохой, *разработкѣ* ученія объ искупленіи, авторъ, естественно, долженъ былъ оставить эти труды безъ вниманія. По этой, конечно, причинѣ онъ, приводя въ своемъ изслѣдованіи неоднократно выдержки и цитаты изъ произведеній Достоевскаго, Тургенева, Льва Толстого, Лермонтова, Сервантеса, Шекспира, почитаетъ безполезнымъ приводить какія-либо выдержки и цитаты изъ сочиненій русскихъ богослововъ [1])

Въ изслѣдованіи автора на ряду съ сужденіями тонкими и остроумными часто встрѣчаются мѣста, свидѣтельствующія о томъ, что авторъ не достаточно отличаетъ заносчивость отъ пытливости ума, незрѣлость отъ самостоятельности, неприличіе рѣчи отъ ея непринужденности. Въ подтвержденіе этого выписываю нѣсколько примѣровъ, не распредѣляя эти примѣры по рубрикамъ, а приводя ихъ по порядку страницъ сочиненія г. Свѣтлова [2]).

---

[1]) Обвиненіе въ великомъ преступленіи (пренебреженіи къ своему русскому богословію) особенно ясно показываетъ недостаточную подготовку преподавателя еврейскаго языка къ взятому имъ на себя дѣлу. Воображать, что по вопросу объ искупленіи въ русскомъ богословіи цѣлый ворохъ сочиненій, изъ которыхъ я долженъ былъ дѣлать „выдержки и цитаты"—это значитъ совсѣмъ ужъ не быть въ курсѣ дѣла. „цитатъ и выдержекъ" мнѣ не изъ чего дѣлать было-бы даже и теперь, спустя болѣе 20 лѣтъ! Но очень типично здѣсь самодовольство, которымъ страдаютъ и теперь наши богословы изъ „истинно-православныхъ"...

[2]) Списокъ фразъ играетъ роль гвоздя всего архаическаго отзыва проф. Горскаго. Выпискою 32 мѣстъ изъ сочиненія рецензентъ хочетъ дать нравственную характеристику его автора, отличающагося вмѣсто „пытливости — заносчивостью", вмѣсто самостоятельности—„незрѣлостью" и проч. и тѣмъ показать... что бы вы ду-

1. Стр. 96. Нельзя считать преувеличенною мысль Эвальда, что подъ посланіемъ къ Діогнету не стыдно было-бы подписаться самому Апостолу Павлу.

2. Стр. 109. Чтеніе наше сочиненій Іустина привело насъ къ убѣжденію, что хотя онъ и называется философомъ, но самымъ дѣломъ не оправдываетъ этого названія. Специфическая особенность всякой философской головы заключается въ стремленіи къ органической связности мышленія, къ внутреннему единству и систематизаціи идей, стремленіе проникать въ глубину предмета и доходить въ изслѣдованіи явленія до самыхъ послѣднихъ и внутреннихъ основаній, вслѣдствіе чего философскую голову занимаетъ не столько «какъ»? сколько «почему»? Въ сочиненіяхъ Іустина мы встрѣчаемъ какъ разъ обратное этому.

3. Стр. 115. Весь ужасъ человѣческаго паденія и разврата, его безпросвѣтнаго религіознаго невѣжества и суевѣрія съ его дикими нелѣпыми культами, все зло человѣческое Іустинъ объясняетъ дѣйствіями сатаны и его слугъ—падшихъ ангеловъ. Такъ думалъ не онъ одинъ, а почти всѣ христіанскіе писатели первыхъ вѣковъ... Если-бы

мали? „Совершенную непригодность (сочиненія) для полученія ученой богословской степени“, его научную несостоятельность! Въ сознаніи рецензента сфера дисциплинарно-полицейская недостаточно разграничивается отъ научной, требующей иныхъ критическихъ пріемовъ. Но и здѣсь рецензентъ былъ только вѣрнымъ отраженіемъ своей среды и ея нравовъ... Совершенно загадочнымъ остается при этомъ, однако, почему въ спискѣ добродѣтелей, необходимыхъ въ ученыхъ богословахъ, отмѣчаются именно „пытливость“, „самостоятельность“ и „приличіе рѣчи“, а должность пороковъ исполняютъ: „непытливость“, „заносчивость ума“, „неприличіе рѣчи?“ Точно также какія доблести называются „пытливостью“ и т. п. и въ чемъ состоятъ страшные пороки, имъ противоположные, это изъ отзыва не видно и остается секретомъ его автора, такъ какъ онъ значительно облегчилъ себѣ задачу „нераспредѣленіемъ примѣровъ по рубрикамъ“. Никакой Эдипъ, думаю, не разрѣшитъ, въ какихъ именно порокахъ обвиняютъ меня, напр., въ №№ 4, 6—9, 11, 13, 16, 21, 22, 24—26 и т. д, да почти во всемъ спискѣ? „Бл. Ѳеодоритъ“, пишу я, „повторяетъ Оригеновскую теорію выкупа отъ діавола“—что тутъ? Неприличіе рѣчи?! „заносчивость“?! Можетъ быть, но для всякаго свѣжаго человѣка въ здравомъ умѣ, неисковерканнаго привычками и вкусами непроницаемой для постороннихъ духовно-школьной среды, здѣсь и въ под. мѣстахъ нѣтъ состава преступленія. Удивляюсь я также, какъ не замѣтили въ свое время логической нелѣпости антитезъ рецензента: антитезой „заносчивости ума“ у него является „пытливость“, а не смиреніе ума, антитезой „самостоятельности“—„незрѣлость“, такъ что эти вещи другъ друга исключаютъ по хитрой логикѣ автора. Но въ своей средѣ послѣдній съумѣлъ быть понятнымъ и даже... ошеломилъ, какъ мнѣ писали, всѣхъ своимъ сочиненіемъ, напередъ ошеломленныхъ и пришибленныхъ страхомъ и рутиною.

мы съ вами, читатели, жили въ то время, то, можетъ быть, и мы думали-бы совершенно также.

4. Стр. 165. Оригенъ заслуживаетъ самаго почетнаго мѣста въ патристической исторіи догмата объ искупленіи... Лучше всего говорятъ за Оригена самые споры о богословско-догматическомъ значеніи Оригена,—споры, которые обнаружили столько-же искреннихъ друзей его, сколько, и если даже не больше, искреннихъ враговъ; а это хорошій знакъ, если человѣкъ способенъ возбуждать къ себѣ искреннюю ненависть: «кого нельзя ненавидѣть, того нельзя и любить»,—сказалъ нашъ Тургеневъ.

5. Стр. 202. Въ общемъ міросозерцаніи Василія Великаго можно замѣтить два параллельныхъ мало примиренныхъ теченія: александрійское и антіохійское... Всего лучше это сказывается въ его нерѣшительныхъ и колеблющихся представленіяхъ о правосудности Божіей.

6. Стр. 206. Василій Великій съ его неопредѣленною широтою воззрѣній [1]).

7). Стр. 214. Сходясь въ общемъ съ міросозерцаніемъ Василія Великаго, богословское міросозерцаніе Григорія Богослова отличается отъ него бо̀льшею глубиною мысли, созерцанія. Оно въ значительной степени проникнуто мистическимъ идеализмомъ Платона.

8. Стр. 226. У Кирилла Іерусалимскаго мы въ первый разъ встрѣчаемъ раціональное обоснованіе ученія о крестномъ удовлетвореніи, какъ кажется, сдѣлавшагося образцомъ для средневѣковыхъ и позднѣйшихъ западныхъ богослововъ, хотя у Кирилла это ученіе не имѣетъ тѣхъ крайностей, въ какихъ оно выразилось впослѣдствіи. Вообще сотеріологія Кирилла не отличается совсѣмъ умозрительною глубиною, не достаетъ ей даже единства.

9. Стр. 234. Ѳеодоритъ повторяетъ Оригеновскую теорію выкупа отъ діавола.

10. Стр. 240. Ученіе блаж. Августина, Льва I и Григорія Великаго въ основахъ своихъ совершенно сходно: это—теорія выкупа отъ діавола, заимствованная, очевидно, у отцевъ восточныхъ. Подобно св. Иринею, Оригену, блаж. Ѳеодориту и другимъ, эти отцы въ крестной смерти Спасителя видятъ какъ выкупъ отъ діавола, такъ и удо-

[1]) Ложнымъ условнымъ вкусомъ, а можетъ быть—пустосвятсвомъ воспрещается рѣчь, какъ „неприличная“, о возможности противорѣчій, ошибокъ, какихъ-либо недостатковъ въ ученіи отцевъ?! Сюда относится, вѣроятно, большинство цитатъ подъ №№: 5, 2, 3, 4, 7, 8, 11 (?)...

влетвореніе правдѣ Божіей въ томъ-же смыслѣ, какъ это мы видѣли у восточныхъ отцевъ.

11. Стр. 242. Іоаннъ Дамаскинъ не оригинальностью и самостоятельностью своей сотеріологіи обращаетъ наше вниманіе, а тѣмъ, что у него мы находимъ послѣднее и точное слово патристической науки о нашемъ предметѣ У него мы находимъ попытку точнаго изображенія патристическаго міросозерцанія вообще.

12. Стр. 312—315. Нужно было истребить зло, сдѣлать такъ, чтобы оно не ликовало. Тогда люди еще могли-бы спасти свою вѣру въ добро. Прекрасную иллюстрацію къ этому мы можемъ найти у Достоевскаго въ романѣ «Братья Карамазовы», изъ котораго затѣмъ и выписываются авторомъ двѣ страницы [1]).

13. Стр. 361. Что выражаетъ собою Донъ-Кихотъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ авторъ выписываетъ изъ сочиненій Тургенева.

14. Стр. 454—455. О воспитаніи намъ остается сказать только то, что его нѣту (въ семьѣ, можетъ быть, и бываетъ, а въ школѣ никогда)... Юридическій укладъ школы съ ея нивеллирующею, убивающею оригинальность дисциплиною, съ ея мертвящимъ обученіемъ, силящимся привлечь дѣтей къ наукѣ наградами и наказаніями, балльною системою, съ ея неуваженіемъ къ религіозной свободѣ (во что-бы то ни стало обязательная молитва) и т. п. едва-ли могутъ содѣйствовать успѣхамъ христіанства. Единственная возможность остаться христіаниномъ, принадлежа школѣ,—это наименьшее подчиненіе ей (будьте хитры какъ зміи) и самовоспитаніе. Въ этомъ самовоспитаніи должны играть роль слѣдующіе пункты: а) нужно меньше слушаться книжниковъ и фарисеевъ, б) переноситься чаще мыслями къ тому времени, когда жилъ на землѣ Христосъ, и стараться попасть въ его непосредственные слушатели; в) для этого читать писанія Апостоловъ, бу-

---

[1]) Тутъ дѣйствуетъ дурной вкусъ въ нашемъ богословіи и своего рода предразсудокъ, съ которымъ мнѣ не мало приходилось бороться,—будто цитатами изъ свѣтскихъ писателей унижается достоинство духовныхъ сочиненій (См., напр., ст. „Нѣсколько словъ о томъ, что иногда называется серьезною критикою“ въ ж. *Странникъ* 1900 г. февр., стр. 232—237).

Въ *доносѣ* на меня Горскаго, получившемъ наименованіе „отзыва“, какъ въ грязной лужѣ отразился русскій богословъ господствующаго охранительнаго типа и его родная среда со всѣми главными ихъ особенностями, какъ консерватизмъ, мыслебоязнь, страхъ передъ одною возможностью чего-либо новаго въ богословіи, нетерпимость ко всему въ немъ свѣжему (особ. см. начало „отзыва“), рутина, духъ сословной вражды къ свѣтскому, ересебоязнь, пустосвятство, большой навыкъ въ сыскѣ и т. п.

кетъ христіанскаго энтузіазма которыхъ никогда не выдыхается. Къ счастію въ настоящее время у насъ въ Россіи, замѣтны слѣды ослабленія рабскаго юридическаго духа, замѣтно повышеніе спроса на дѣйствительное, живое христіанство; ждутъ, не объявится-ли новый, настоящій Христосъ, Который не запрещаетъ думать, чувствовать, хотѣть, жить.

15. Стр. 527. Что такое мудрецъ по изображенію ветхозавѣтныхъ книгъ? А то-же, чѣмъ бываютъ всегда адепты золотой середины: утилитаристъ, даже неискусно замаскированный, какъ это бываетъ обыкновенно у нашихъ утилитаристовъ, укрывающихся подъ крылышкомъ религіи и пр.

16). Стр. 627. Хотя по мнѣнію Апостола Павла и проч.

17. Стр. 644. Спаситель просилъ не считать Голгоѳскую катастрофу концемъ общенія съ людьми.

18. Стр. 658 и 659. Ученіе Христа въ большинствѣ случаевъ всегда сбивалось на господствующій типъ его—притчу.

19. Стр. 661. Не претендуя на математическую законченность по формѣ, ученіе Христа не имѣло того характера навязчивости и проч.

20. Стр. 662. Чудеса не могли быть надежною опорою проповѣднической дѣятельности Христа.

21. Стр. 664. Своимъ свѣтлымъ взглядомъ на человѣческую природу и уваженіемъ къ человѣку І. Христа напоминаетъ Сократъ, хотя онъ не сходится со Христомъ въ объясненіи его нравственной порчи. И Христосъ и Сократъ не считаютъ эту порчу неисправимою.

22. Стр. 665. Христосъ считалъ свое ученіе исполнимымъ.

23. 672. Христосъ былъ человѣкъ, *извѣстный* человѣкъ, т. е. своего времени, народа, мѣста и т. под. [1]).

24. Стр. 716. По оригинальному воззрѣнію Ап. Петра, здѣсь на землѣ, люди должны прежде выстрадать за свои грѣхи.

25. Стр. 760. Простымъ людямъ остается только удивляться, какъ это богословы хорошо знакомы съ Богомъ, и совсѣмъ ничего не понимать въ ихъ разсужденіяхъ о безконечности грѣха т. е. ничтожества, порождаемаго отрицаніемъ Безконечнаго т. е. конечностью (безконечность грѣха=безконечность *О*).

---

[1]) Такъ какъ, говоря жаргономъ рецензента, въ спискѣ („отзывѣ“) рецензентъ недостаточно отличаетъ „выдержки и цитаты“ отъ передержекъ, то эта, самая забористая, выдержка, предназначенная показать мое отрицаніе Божества Христа, удержана цѣликомъ въ книгѣ: см. изд. 1-го стр. 331. Такъ случилось и съ другими выдержками.

26. Стр. 761. Вообще, юридическому богословію нѣтъ поживы на Голгоѳѣ, и потому, какъ-бы оно ни карабкалось на его вершину, это ему никогда не удастся.

27. Стр. 805. Знаетъ-ли нашъ ученый, что отцы (Церкви) не могли такъ буквоѣдничать, не могли зависѣть не только отъ какого-нибудь одного стишка или строчки, но и отъ всѣхъ строчекъ Св. Писанія въ ихъ совокупности?.. Такого рабства буквѣ не знаетъ христіанинъ, имъ унижается христіанское достоинство. Наша вѣра зависитъ не оттого, какъ будетъ переведено то или другое мѣсто въ Писаніи, какъ оно читается въ подлинникѣ и тому под., но, если можно такъ выразиться, отъ себя самой: въ Писаніи она находитъ выраженіе истины, напередъ уже ею внутренно опознанной. Для вѣрующихъ Библія—живая мысль, живое слово, они могутъ разговаривать съ нею, какъ съ живымъ существомъ, она не мертвыя іероглифическія надписи, не клинообразное письмо, для чтенія котораго требуются внѣшнія пособія, а живое слово Бога, воспринимаемое живымъ и свободнымъ сердцемъ. Главное пособіе при чтеніи Библіи—христіанское сердце... Богословскія знанія полезны, но не безусловно необходимы, это—роскошь, не всѣмъ доступная, и дѣло избранныхъ. И мы, мы не рабствуемъ буквѣ, и наши-ли отцы и учители могли рабствовать?

28. Стр. 846. Христосъ отмѣнилъ весь Моисеевъ законъ... отмѣнилъ и нравственный законъ.

29. Стр. 847. Отношеніе Ветхаго (Завѣта) къ Новому такое-же, какъ зерна въ орѣхѣ (новое) къ скорлупѣ его (ветхое). Когда разгрызаютъ орѣхъ, то, обыкновенно, скорлупу бросаютъ, а берутъ зерно.

30. Стр. 848. Кто думаетъ, что Ап. Павелъ говорилъ лишь объ отмѣнѣ обрядоваго Моисеева закона, а не нравственнаго(!!), тотъ или никогда не читалъ его, или совсѣмъ ничего не понялъ въ немъ..... Болѣе благопріятствуетъ юристамъ Ап. Іаковъ, и не безъ основанія, по нашему мнѣнію, они ищутъ въ немъ себѣ опору, хотя, какъ юристы, тоже не могутъ понять его и думаютъ видѣть противорѣчіе между нимъ и Ап. Павломъ. Но основанія, повторяемъ, есть. Жаль, что не можемъ (?) войти въ подробное развитіе своей мысли.

31. Стр. 852. Христосъ всегда порицаетъ добродѣтель изъ-за награды. Единственная награда, которая съ точки зрѣнія Спасителя признается позволительною, это любовь къ намъ Божія, вообще чувство сыновней близости къ Богу.

32. Стр. 853 и 854. Спаситель считалъ надежными въ добродѣтели лишь тѣхъ, которые Его любятъ: исполненіе Своихъ заповѣдей

Онъ ставилъ въ зависимость отъ любви къ Нему, и эту любовь считалъ главнымъ мотивомъ добродѣтели, справедливо думая, что заповѣди Его будетъ исполнять лишь тотъ, кто Его любитъ. Поэтому Онъ прежде всего старался лично къ Себѣ привязать людей, старался установить тѣсныя отношенія любви между Собою и Своими слушателями

Авторъ заключаетъ свое изслѣдованіе словами «Въ честь и прославленіе Господа нашего Іисуса Христа, въ мѣру данной намъ благодати вѣры и разумѣнія, и составленъ сей трудъ».

Воздерживаюсь отъ сужденія о томъ, въ какой мѣрѣ трудъ автора можетъ достигать указанной имъ цѣли: но я обязанъ сказать, что признаю трудъ автора совершенно непригоднымъ для ближайшей его цѣли, т. е. для полученія ученой богословской степени.

По прочтеніи «отзыва» П. Горскаго въ надеждѣ чрезъ посредство ректора акад. архим. А—ія повліять на Владыку, державшаго у себя мое сочиненіе, я отправилъ письмо ректору съ подробнымъ критическимъ разборомъ и разоблаченіемъ всѣхъ махинацій «отзыва». Въ этомъ письмѣ я особенно обращалъ вниманіе о. А. на списокъ цитатъ изъ моего сочиненія.

«Списокъ этотъ», писалъ я отъ 20 февраля 1891 г. «долженъ уменьшиться въ числѣ своихъ нумеровъ и при томъ самыхъ важныхъ въ спискѣ и понизиться въ значеніи другихъ номеровъ, Эффектъ однѣхъ цитатъ ex nihilo добывается, а другихъ—усиливается цѣною нѣкоторыхъ, мягко выражаясь, *искусственныхъ* пріемовъ. *Это обстоятельство съ научно-дисциплинарной точки зрѣнія пріобрѣтаетъ особенную важность въ отзывѣ, гдѣ все основано по плану г. рецензента на однѣхъ цитатахъ.* Сличеніе цитатъ съ подлинникомъ открываетъ примѣненіе къ цитаціи слѣдующихъ пріемовъ: 1) цитаты насильственно вырываются изъ контекста, начинаясь и обрываясь такъ, какъ этого требуетъ планъ рецензіи, при чемъ: а) въ однихъ случаяхъ пропуски отмѣчаются многоточіями б) въ другихъ—совершенно ничѣмъ не отмѣчаются. 2) Другой пріемъ, примѣняющійся только разъ въ *весьма важномъ случаѣ,* состоитъ въ томъ, что вносится въ рецензію цитата изъ мѣста, не предназначавшагося авторомъ къ чтенію при нарочитомъ и особенномъ его о томъ заявленіи письменномъ. Для меня болѣе прискорбно внесеніе тѣхъ цитатъ, эффектъ которыхъ совершенно мнимый, таковы №№ 3, 28, 23, 29, чѣмъ тѣ, эффектъ которыхъ искус-

ственно повышается посредствомъ вышеозначенныхъ пріемовъ, каковы: №№ 4, 10, 27, 21 и 31.

а) *Цитаты получаемыя пропусками съ означеніемъ многоточіемъ.*

№ 3 (115) Протестантскій эффектъ этой цитаты достигается исключительно многоточіемъ, а также и тѣмъ, что она начата не съ выдержки изъ Св. Іустина, ей предшествующей въ подлинникѣ. Тогда всякій-бы видѣлъ, что авторъ говоритъ лишь о томъ, чего держится вся церковь, т. е. не придаетъ догматическаго значенія частному мнѣнію апологетовъ о смѣшеніи ангеловъ съ женами, о рожденіи отъ сего демоновъ, о демонской сущности язычества, чрезъ что дается «уже очень широкая власть діаволу надъ людьми». № 28. (Стр. 846). «Христосъ отмѣнилъ весь Моисеевъ законъ... отмѣнилъ и нравственный законъ». Аномистическій, въ духѣ древняго протестантства, эффектъ достигается не столько пропускомъ промежуточныхъ словъ, сколько тѣмъ, что цитата оборвалась на двоеточіи, т. е. на томъ мѣстѣ, съ котораго начиналось ея разъясненіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ единственная возможность правильнаго ея пониманія. Достаточно или нѣтъ это объясненіе—это ужъ другой вопросъ; но въ немъ утверждается тождество Моисеева и евангельскаго закона по существу (любовь) и различіе по формѣ (Десятословіе и Блаженства); отмѣненіе же Моисеева законѣ лишь по отношеніи къ тѣмъ, которые исполнили-бы законъ евангельскій. Въ №№ 4, 10. 27 только усиливается эффектъ цитатъ.

б) Цитаты, добываемыя пропусками въ контекстѣ подлинника безъ всякаго обозначенія и *при томъ съ перемѣною знаковъ препинанія*. № 23 (стр. 672): «Христосъ былъ человѣкъ, *извѣстный* человѣкъ, т. е своего времени, народа, мѣста и т. под.». Цитата выхвачена изъ періода, въ которомъ она имѣетъ значеніе только разъясняющее главную мысль, и предъ нею въ подлинникѣ стоитъ двоеточіе. Этимъ достигается ужасный эффектъ цитаты, ибо въ подлинникѣ она совсѣмъ не имѣетъ такого значенія и есть перифразъ одного мѣста въ лекціяхъ прот. Янышева, гдѣ онъ, какъ и я, говоря о невозможности подражанія во всемъ Христу въ виду индивидуальныхъ особенностей Его человѣческой природы, замѣчаетъ: «Спаситель-же міра, какъ человѣкъ, былъ индивидуумомъ, личностью, принадлежалъ своей странѣ, народу, племени, роду и времени». (*Прав. Обозр.* 1886 г. окт., стр. 344). [1]).

[1]) Посредствомъ передержекъ въ ереси можно обвинить кого угодно, даже любого св. отца церкви. Св. Иринея Ліонскаго надо было-бы тоже обвинить въ отрицаніи Божественности І. Христа за совершенно однородную съ моей фразу: „Христосъ былъ человѣкъ, подвизавшійся за отцовъ и чрезъ послушаніе прекративший

Въ цитатѣ № 29 (стр. 847) эффектъ достигается пропускомъ безъ всякаго обозначенія и съ измѣненіемъ грамматическаго построенія рѣчи, при чемъ пропускается объяснительное предложеніе, предшествуемое двоеточіемъ.

Цитата въ реценз.	Цитата въ подл.
Отношеніе Ветхаго (Завѣта) къ Новому такое-же, какъ зерна въ орѣхѣ (новое) къ скорлупѣ его (ветхое). Когда разгрызаютъ орѣхъ, то, обыкновенно, скорлупу бросаютъ, а берутъ зерно.	Отношеніе Ветхаго къ Новому такое-же, какъ зерна въ орѣхѣ (новое) къ скорлупѣ его (ветхое): зерно истины (любовь) было заключено въ скорлупѣ ветхозавѣтнаго закона. Но когда разгрызаютъ орѣхъ, то, обыкновенно, скорлупу бросаютъ, а берутъ зерно [1]).

Въ цитатахъ № 21 (ст. 664) и № 31 (стр. 852) пропусками безъ обозначенія только усиливается эффектъ цитатъ.

Къ этому времени въ «академическихъ» или, что тоже, «церковно-административныхъ сферахъ» стало складываться благопріятное мнѣ настроеніе и отъ 15 февраля 1891 г. изъ Москвы редакторъ *Православнаго Обозрѣнія* прот. П. А. Преображенскій, съ которымъ я былъ въ перепискѣ, сообщалъ, какъ вѣрный слухъ, что «Новый Ректоръ Академіи, которому Митрополитъ поручилъ прочитать Ваше магистерское сочиненіе, рѣшилъ пропустить его. Надо будетъ его напечатать. Надосугѣ сообразите, сколько въ немъ будетъ печатныхъ листовъ, и сообщите мнѣ. Можетъ быть окажется возможнымъ безъ особыхъ хлопотъ и расходовъ съ Вашей стороны пропустить его черезъ мой журналъ». Въ главномъ сообщеніе это оказалось вѣрнымъ: противъ вторичнаго направленія моего сочиненія въ академію съ поправками «согласно указаніямъ Павла Ивановича» уже ни-

---

непослушаніе“ и т. д. (см. предл. книги стр. 161). Низкій пріемъ, но хороши и тѣ, которые оставили безъ провѣрки составителя списка или клеветническаго доноса, и на слово повѣрили ему!!

Авторъ 1907 года

[1]) Отсюда видно, что бросается не законъ, а форма или оболочка его.

чего не имѣли; но воспользоваться предложеніемъ добраго П. А. Преображенскаго мнѣ не было суждено: и журналъ его закрылся, и самъ онъ успѣлъ переселиться изъ этого міра въ другой (3 іюля 1893), а сочиненіе мое все еще не могло увидѣть свѣта. Возникло новое и совершенно неожиданное препятствіе для надлежащаго движенія дѣла. Мнѣ надо было получить для «исправленія» согласно отзывамъ и критическимъ автографамъ на поляхъ рукопись своего сочиненія,—тѣмъ болѣе, что во многихъ частяхъ для сочиненія у меня не было подъ руками черновыхъ копій (я тогда писалъ на бѣло), а сочиненіе держало у себя лицо, съумѣвшее внушить такой страхъ своимъ подчиненнымъ, что у самыхъ смѣлыхъ изъ нихъ не хватало смѣлости для такого маленькаго въ другихъ случаяхъ дѣла, какъ заявленіе о необходимости передать сочиненіе автору. Обѣщали «вытянуть» отъ Владыки рукопись еще въ началѣ 1891 года, но въ отвѣтъ на мои докучливыя письма и въ сентябрѣ, и въ октябрѣ, и въ самомъ концѣ 1891 года получались все неутѣшительныя краткія извѣщенія: «Диссертація Ваша все у Владыки, и пробудетъ вѣроятно весьма долго: я *подговаривался* уже, чтобы онъ ее отдалъ, да все не отдаетъ» (Отъ 18 сент. 1891 г.). Отъ 10 октября писали: «При личномъ свиданіи съ Митрополитомъ въ началѣ будущаго мѣсяца ноября *постараюсь вытянуть* отъ него Ваше сочиненіе и переслать Вамъ. Впрочемъ, конечно, у него нѣтъ причинъ держать сочиненіе у себя». Опять ожиданія, опять переписка! Въ отвѣтъ отъ 12 декабря 1891 года получается еще болѣе непріятное и снова неожиданное извѣстіе: «Еще недѣлю терпѣнія. Я лично просилъ Митрополита сдать Ваше сочиненіе для отсылки сюда; онъ обѣщалъ (3 дек.), но не исполнилъ. Сегодня секретарь нашъ ѣздилъ въ Троицкое подворье въ Москву, *бумаги всѣ получилъ, а Вашего сочиненія такъ и не могли найти.* Секретарь Митроп. Іоанникія теперь въ С.-Пб. и мы ему пишемъ бумагу о не-

медленной высылкѣ Вашей диссертаціи, ибо она несомнѣнно тамъ у него; по крайней мѣрѣ хоть онъ знаетъ о ея мѣстонахожденіи». Конецъ тревогѣ отъ этого новаго сюрприза былъ положенъ только двѣнадцать дней спустя телеграммою изъ Сергіева Посада отъ 24 декабря 1891 года: «сочиненіе Вамъ выслано». И такъ, почти цѣлый годъ пошелъ только на одно вытягиваніе сочиненія отъ Владыки, годъ, полный ненужныхъ тревогъ, волненій и хлопотъ! Грустно и обидно вспомнить, на что уходили мои сила и время, лучшіе годы моей жизни!

Продолжаю свою Одиссею. Получивъ рукопись и снявъ съ нея копію во многихъ мѣстахъ на случай новаго «вытягиванія» отъ другого какого-нибудь владыки, принявъ также всѣ мѣры къ новому прохожденію рукописи «сквозь игольныя уши», я отослалъ ее въ московскую академію 24 апрѣля 1892 года при прошеніи на имя ректора. Здѣсь я просилъ его «о милостивомъ принятіи сочиненія въ качествѣ диссертаціи на соисканіе степени магистра богословія въ виду всѣхъ, принятыхъ мною, мѣръ представить сочиненіе свое въ обработкѣ, наилучше удовлетворяющей требованіямъ научнаго богословскаго знанія, для каковой цѣли, кромѣ естественно-неизбѣжныхъ по отношеніи къ первой большой научной работѣ, указаній собственнаго научно-богословскаго опыта, приняты мною въ руководство и всѣ другія полезныя данныя, бывшія въ моемъ распоряженіи, каковыми представляются и отзывы». Палкою въ колесѣ моего дѣла на этотъ разъ оказался доц. Б—ъ со своею чрезмѣрною медлительностью, державшій около года безъ всякихъ законныхъ основаній и особыхъ уважительныхъ причинъ мое сочиненіе у себя непрочитаннымъ. За то я былъ вознагражденъ быстротою второго чтеца, самого о. ректора А., много содѣйствовавшаго ускоренію въ рѣшеніи моего дѣла, и безъ того затянувшагося. Къ апрѣлю 1893 года были готовы отзывы о моемъ сочиненіи (третьи уже по

счету), оба «похвальные», а 12 апрѣля 1893 года я получилъ рукопись съ разрѣшеніемъ къ печати, въ августѣ же книга вышла въ свѣтъ. Но впереди предстояло пройти еще много мытарствъ на пути къ цѣли. Первымъ изъ нихъ здѣсь явилась защита магистерскаго сочиненія или «коллоквіумъ» (диспутъ).

Магистерскій «коллоквіумъ» былъ назначенъ на 14 сентября 1893 и такимъ образомъ праздникъ Воздвиженія Креста Господня долженъ былъ для меня и московской академіи стать «праздникомъ богословской науки». Но-увы!—за всепоглощающимъ вопросомъ о православности диспутанта и его сочиненія на академическихъ диспутахъ и на моемъ диспутѣ не оставлялось, конечно, никакого мѣста собственно для науки: научная сторона вытѣснялась главною задачею диспута—выясненія православности диспутанта, особенно въ моемъ положеніи подсудимаго и подозрѣваемаго въ измѣнѣ православію. Для науки тутъ ужъ ничего не оставалось, кромѣ пустой церемоніи или обряда по меньшей мѣрѣ, если не жалкой комедіи. Поэтому я отнесся совершенно безучастно къ этой церемоніи во всѣхъ ея подробностяхъ отъ начала до конца, а въ частности именно къ возраженіямъ оффиціальныхъ своихъ оппонентовъ—неинтереснымъ и пустымъ, имѣвшимъ вполнѣ «приличный случаю» казенный видъ, съ единственнымъ желаніемъ поскорѣе только отбыть формальность, безъ исторій,—такъ, чтобы мой диспутъ ничѣмъ не отличался отъ всякихъ другихъ диспутовъ этого рода. Въ одномъ только случаѣ я вышелъ бы изъ этого пассивнаго состоянія,—если бы выступилъ присутствовавшій тутъ П. Горскій, отъ котораго, кажется, этого ждали. Однако, какъ человѣкъ хитрый и сообразительный («умный»), Горскій благоразумно уклонился отъ возраженій, хорошо зная, что писать заочные доносы куда легче, чѣмъ стать лицомъ къ лицу съ противникомъ. Мое рѣшеніе встрѣтить возраженія П. Гор-

скаго должнымъ отпоромъ могло бы только дать новый матеріалъ для обвиненій въ «заносчивости», «неприличіи рѣчи», выражаясь языкомъ отзыва Горскаго; словомъ—о моемъ «неправославіи». Но, къ счастью, диспутъ обошелся безъ инцидентовъ и былъ самымъ обыкновеннымъ шаблоннымъ диспутомъ нашихъ духовныхъ академій. Но въ дальнѣйшемъ своемъ теченіи дѣло по соисканію магистерской степени, къ сожалѣнію, опять приняло нешаблонный характеръ: синодальное утвержденіе въ степени очень замедлилось, года на три, и дѣло о немъ приняло видъ «исторіи»...

Говорили, что я передъ диспутомъ сдѣлалъ оплошность, когда по дорогѣ въ Сергіевъ Посадъ не остановился въ Москвѣ для визита новому московскому владыкѣ Сергію (Ляпидевскому), замѣстившему Іоанникія, и для личнаго приглашенія его на диспутъ. Былъ въ то время въ Москвѣ проѣздомъ также одинъ важный синодальный чиновникъ съ нѣмецкимъ отчествомъ и фамиліей, но безъ всякаго богословскаго образованія, что не мѣшало ему властно завѣдывать русскою церковью и богословскою наукою и считать себя компетентнымъ экспертомъ по части православности бѣдныхъ русскихъ богослововъ. Значитъ, и этотъ свѣтскій владыка богословской науки и Церкви оказался мною неприглашеннымъ. Въ результатѣ на обычномъ представленіи въ Синодъ о магистерской диссертаціи, по выдержаніи диспута, владыка вмѣсто обычнаго изъявленія согласія съ постановленіемъ совѣта—ходатайствовать передъ синодомъ въ утвержденіи степени написалъ только: препровождаю «на благоусмотрѣніе Св. Синода»,—и при томъ задержавши представленіе до Рождества... Самое сочиненіе мое опять оказалось подозрительнымъ въ православномъ отношеніи, несогласнымъ съ духомъ ученія церкви и отцевъ вслѣдствіе вліянія будто-бы на него протестантскаго нѣмецкаго богословія, каковое усмотрѣно было особенно изъ

одного заглавія его, гдѣ употреблено «выраженіе» неправославное: „*дѣло Христово*“ (Werk Christi?). Кампанія въ этомъ направленіи противъ меня открыта была уже сообшеніемъ о моемъ диспутѣ въ синодскихъ «Церковныхъ Вѣдомостяхъ» 1893, № 39. Своею враждебною мнѣ тенденціозностью оно сразу же остановило на себѣ мой опытный глазъ и я предполагалъ, было, помочь дѣлу письмомъ въ редакцію «Церковныхъ Вѣдомостей» съ исправленіемъ допущенныхъ въ сообщеніи неточностей. Я писалъ редактору протоіерею Петру Смирнову:

«Ваше Высокопреподобіе, достоуважаемый О. Редакторъ! Долгомъ считаю заявить симъ достоуважаемой Редакціи «Церковныхъ Вѣдомостей» о нѣкоторой неточности, вкравшейся въ сообщеніе о моемъ коллоквіумѣ (№ 39 сего 1893 г.) и о необходимости нѣкоторыхъ поправокъ къ нему, въ увѣренности, что Достоуважаемая Редакція не откажетъ мнѣ въ напечатаніи ихъ на страницахъ «Церковныхъ Вѣдомостей».

Годъ окончанія курса въ академіи поставленъ 1884 вмѣсто 1886; число страницъ сочиненія указано въ XXXVII+445 вм. XXXVI+446+IV (т. е. 450), время опредѣленія на службу въ Тифлисскую семинарію указано не точно: «по истеченіи года» послѣ пребыванія при Московской Академіи, такъ какъ назначеніе послѣдовало 7 марта 1887 г. Что особенно важно, приведены возраженія оппонентовъ, мнѣ не сдѣланныя. Таковы два первыхъ возраженія О. Ректора, а равно приписанный ему въ сообщеніи упрекъ за неумѣстное въ богословскомъ сочиненіи употребленіе словъ и выраженій. Недостатки, указанные вторымъ оппонентомъ, сообщеніе усиливаетъ тѣмъ, что приводитъ нѣкоторые изъ нихъ во множественномъ числѣ вмѣсто единственнаго, такъ говорится о существованіи въ книгѣ *нѣсколькихъ сужденій* неправильныхъ, неточныхъ *опредѣленій* (было указано одно,—о грѣхѣ), пробѣловъ (такъ передается, вѣроятно, указаніе оппонента или лучше мое собственное заявленіе на коллоквіумѣ объ отсутствіи въ книгѣ главы о приготовленіи рода человѣческаго къ искупленію). Заявляю симъ также мое истинное прискорбіе по поводу прибавки Достоуважаемой Редакціи, что и само заглавіе «Значеніе Креста въ *дѣлѣ Христовомъ*» не вполнѣ соотвѣтствуетъ величію и глубинѣ тайны искупленія»: заглавіе мое основано безъ сомнѣнія на терминологіи Свящ. Писанія,

на словахъ самого Господа Іисуса Христа и Апостоловъ, какъ Ев. Іо. IV, 34; VI, 29; XVII, 4; Д. Ап. XIII, 41; 1 кор. XVI, 10 и др. и особенно Флп. II, 30, гдѣ употреблено даже прямо подчеркнутое Редакціею выраженіе (*дѣло Христово*) [1]).

Излишне говорить, что письмо мое не было напечатано. Я былъ поставленъ въ невозможность гласно защищаться противъ обвиненій въ неправославіи, циркулировавшихъ въ «синодальныхъ сферахъ», и мнѣ пришлось избрать для этого негласный и окольный путь частной переписки и писанья всегда *безотвѣтныхъ* писемъ къ разнымъ вліятельнымъ и прикосновеннымъ къ дѣлу особамъ. Боже, какой ворохъ составился бы изъ такихъ писемъ за 1893—1896 годы и сколько времени и силъ отняли у меня ни за что, ни про что для дѣла, для науки! Въ моихъ, должно быть, тяжелыхъ письмахъ или, можетъ быть, излишне легкихъ, не было счастливой способности высоко подниматься до высокихъ особъ и онѣ всѣ, вѣроятно, летѣли въ корзинку. Я долго и напрасно обращался въ пустое пространство съ горячими длинными письмами, писанными въ защиту и заглавія книги, и общаго ея направленія, и согласія моего изложенія догмата съ ученіемъ церкви и отцевъ. Защищая все это, я имѣлъ наивность думать (ошибка, въ которую и теперь впадаю, къ старости), что я защищаю всѣмъ дорогое, а не личное дѣло,—истину, правду, какъ будто кому было дѣло до всего этого!... Кое-что изъ писемъ вошло и въ мои печатные труды объ искупленіи, но, конечно, не все. Вотъ что, напр., писалъ я 22 марта 1895 г. (въ Петербургъ, конечно...) противъ явно несостоятельнаго обвиненія въ противорѣчіи книги моей ученію отцевъ. «Я первый и пока только я одинъ заговорилъ о необходимости святоотеческой основы въ ученіи объ искупленіи, обычно *всюду* отвергаемой, и возвысилъ голосъ, еще единичный, противъ всюду господствующаго *предразсудка* (и у на-

[1]) Ср предлагаемой книги въ ея настоящемъ изд. примѣчаніе на стр. 28-й.

шихъ догматистовъ, напр., е. Сильвестра) будто святоотеческое ученіе объ искупленіи не даетъ почти матеріала для обработки догмата искупленія». (Въ доказат. этого идутъ ссылки на книгу о Крестѣ изд. 1, стр. VIII—IX, XXXIV, 90, 91—100, особ. 91, 92, 115; на брош. «Недостатки западнаго богословія въ ученіи объ искупленіи», особ. стр. 15—16; «Православное ученіе объ искупленіи» стр. 57—58, 58—59, 59—63, особ. 62, 62—63). «Я первый и одинъ только я пока въ нашемъ богословіи указалъ,—точно открытіе совершилъ для другихъ,—на существованіе глубокихъ различій въ протестантско-католическомъ и святоотеческомъ ученіи объ искупленіи... Потому нигдѣ, и въ протестантствѣ особенно, я не имѣлъ въ своемъ трудѣ ни помощниковъ, ни предшественниковъ, нарочито взявшихъ на себя мою задачу. Усвоеніе въ нашемъ богословіи моихъ мыслей открыло бы въ немъ путь къ искомой независимости. Наконецъ, какъ бы то ни было, я представилъ первый и единственный опытъ раскрытія догмата искупленія на основѣ святоотеческой, и меня-то именно какъ разъ не кстати, наоборотъ, обвиняютъ въ недостаточномъ вниманіи къ отцамъ!» — Другой особѣ въ 1894 г. мая 26 я писалъ:

«Сочиненіе мое не можетъ быть ни католическимъ, ни протестантскимъ, ни раціоналистическимъ уже потому самому, что направлено къ дѣйствительному разрушенію и наилучшему опроверженію этихъ воззрѣній. И въ самой книгѣ, и въ магистерской рѣчи (напечатанной отдѣльно) прямо и настойчиво выдвигается основная мысль сочиненія, что источникомъ и основою истинно-православнаго изложенія догмата служитъ только святоотеческое ученіе объ искупленіи; и таковымъ оно было и для моеи книги. Мысль или убѣжденіе это, давшее существованіе самой книгѣ, я нахожу не только не вредною, но въ высшей степени необходимою для православнаго богословія въ его воззрѣніи на догматъ искупленія, и можетъ быть когда-нибудь она найдетъ въ немъ мѣсто».

Въ этомъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, я также ошибся адресомъ: на моемъ пути все еще не попадалось никакихъ

особъ, которыя хоть сколько-нибудь были бы озабочены благомъ церкви и богословской науки, торжествомъ какой-либо истины и правды вообще и въ моемъ дѣлѣ въ частности. Я не зналъ долго даже того, въ чьихъ рукахъ была судьба дѣла, т. е. кому въ синодѣ было поручено читать мое сочиненіе. Объ этомъ удалось узнать только послѣ долгихъ справокъ. Оказалось, что моя диссертація опять «на разсмотрѣніи Кіевскаго Владыки Іоанникія», рѣшившаго и на этотъ разъ долго не выпускать ея изъ своихъ рукъ. Объясняли его медлительность сомнѣніемъ въ моей православности, конечно, основаннымъ на чужихъ мнѣніяхъ и слухахъ, и недосугомъ провѣрить ихъ самостоятельнымъ чтеніемъ моего сочиненія Для разсѣянія всѣхъ сомнѣній владыки въ моемъ православіи и ускоренія благопріятнаго рѣшенія дѣла мнѣ данъ былъ изъ Моск. Академіи весьма интересный совѣтъ въ смыслѣ матеріала для бытовой характеристики духовной академической среды. Мнѣ писали отъ 9 іюня 1894 г.: «Я думаю, что митрополитъ (Іоанникій) считаетъ Васъ раціоналистомъ и знаю, что считаетъ человѣкомъ—простите—очень дерзкимъ. Для разубѣжденія его въ этомъ и другомъ я и совѣтывалъ бы Вамъ ѣхать въ Кіевъ на богомолье, служить въ Лаврѣ обѣдню или двѣ *(Не мало-ли?)* и затѣмъ ему представиться и просить благоволительнаго отношенія къ Вашему дѣлу»... Можетъ быть, средство это было испробованное въ практикѣ исканія академическихъ ученыхъ степеней, но ему не всѣ могли слѣдовать по чувству нравственной брезгливости, недозволяющему кощунственно превращать обѣдню въ средство достиженія ученыхъ степеней. Не ясно-ли отсюда также, что во всѣхъ моихъ мытарствахъ съ сочиненіемъ не играла никакой роли не только наука, но и православіе, здѣсь подмѣненное чѣмъ-то другимъ, если все это было-бы кому-либо еще неясно уже изъ предшествующаго повѣствованія моего?

Ровно черезъ годъ дѣло все стояло въ томъ же положеніи. Владыка держалъ у себя мое сочиненіе, не давая ему никакого движенія. Такая затяжка въ дѣлѣ становилась во всѣхъ отношеніяхъ болѣе нетерпимой Люди безпощадно жестоки къ неудачникамъ и находятъ удовольствіе бить лежачихъ .. Неудачи мои весьма чувствительно стали сказываться и на моей служебно-литературной дѣятельности, прибавляя къ ней лишніе тернія. По сочувствію мнѣ предлагали изъ казанской академіи смѣло пускать на степень магистра богословія печатавшееся въ *Странникѣ* съ 1895 г. соч. «Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ, какъ о противоположности разума»; точно также опытнымъ глазомъ библіографа «Церковныхъ Вѣдомостей» 1892 г., авг., другое сочиненіе мое «Пророческіе или вѣщіе сны. Апологетич. изслѣдованіе въ области библейской психологіи» было причислено къ магистерскимъ, какъ отвѣчавшее представленію библіографа о томъ, что обычно разумѣется подъ магистерской диссертаціей. И такъ, я легко могъ-бы добыть требуемое на другихъ сочиненіяхъ, но это не снимало-бы съ меня тяготѣвшаго на мнѣ подозрѣнія въ неправославности и было-бы уступкой неправдѣ... Какъ бы тамъ ни было, прежде всего и во всякомъ случаѣ требовалось какое-либо опредѣленное рѣшеніе моего медлительнаго судьи-цензора, хотя бы ужъ и отрицательное: только тогда можно было бы замѣнить сочиненіе объ искупленіи другимъ. И потому въ маѣ 1895 года митроп. Іоанникій прошенъ былъ (не лично мною: я былъ боленъ) лишь только о томъ, чтобы далъ хоть какой нибудь отзывъ о сочиненіи! Было мало надежды на положительный отзывъ и я былъ почти удивленъ извѣщеніемъ на святкахъ 1895 года изъ С.-Пб—га о благопріятномъ исходѣ дѣла въ синодѣ, которое затѣмъ, хотя и не скоро, подтвердилось оффиціальнымъ увѣдомленіемъ Москов. духовной академіи съ приложеніемъ копіи указа Св. Синода за № 24,

отъ 3 января 1896 г. объ утвержденіи въ степени магистра богословія «согласно отзыву Преосвящ. Митроп. Кіевскаго, съ тѣмъ однако, чтобы авторъ при слѣдующемъ изданіи своего сочиненія измѣнилъ заглавіе онаго»...

Послѣ 3 января 1896 года только однажды многострадальная книга моя о Крестѣ послужила предметомъ начальственнаго вниманія, конечно — неблагосклоннаго, когда «опредѣленіемъ» учебн. комитета при синодѣ отнесена была къ низшему разряду книгъ *допускаемыхъ*, но не одобряемыхъ и рекомендуемыхъ; при этомъ, книга моя была «допущена» лишь въ фундаментальныя библіотеки духовныхъ семинарій. Остается ли на ней запрещеніе для библіотекъ ученическихъ и доселѣ, не знаю. Бумага съ «опредѣленіемъ» подписана была рукою К. Побѣдоносцева..

II.

Какъ принятъ былъ мой первый въ нашемъ богословіи опытъ изъясненія догмата искупленія въ новомъ библейско-этическомъ направленіи церковно-административными сферами, это разсказано въ 1-й главѣ очерка. Остается сказать о пріемѣ, оказанномъ моему труду критикою, конечно, въ духовной печати. (Свѣтская наша печать не открываетъ пока своихъ страницъ для серьезнаго обсужденія религіозныхъ вопросовъ въ *положительномъ* духѣ, и нашего богословія для нея не существуетъ: она знаетъ больше насъ, богослововъ, ничему не учась...).

На границѣ съ научною критикою стоятъ оффиціальные отзывы академическихъ рецензентовъ, напечатанные въ «Протоколахъ собраній Совѣта Моск. Дух. Акад.» стр. 120—131 (*Богосл. Вѣстникъ* 1894, № 1): отзывъ ректора акад. архим. Антонія и проф. А. Бѣляева. Въ нашихъ условіяхъ, конечно, нельзя требовать многаго отъ оффиціальныхъ отзывовъ; но они могли-бы все-таки нѣсколько

поболѣе удѣлить вниманія оцѣнкѣ собственно взгляда автора по вопросу, его изъясненія искупленія, указанію его мѣста въ литературѣ. Но у перваго рецензента объ этомъ кое-что сказано лишь мимоходомъ, а у второго ничего по той уважительной причинѣ, что «къ сочиненію приложено подробное оглавленіе»! Указавши въ самыхъ общихъ чертахъ планъ сочиненія, далѣе рецензентъ не занимается не только разсмотрѣніемъ изъясненія догмата искупленія въ моемъ сочиненіи, но даже и самымъ сочиненіемъ: онъ даетъ общее разсужденіе о литературѣ вопроса искупленія, ея качественной и количественной недостаточности, долго останавливается на отсутствіи у меня «дѣленія дѣла искупленія на три части», говоритъ о соотвѣтствіи сочиненія формальнымъ научнымъ требованіямъ, гдѣ отношеніе моего изъясненія къ другимъ изъясненіямъ выражено изреченіемъ, что мое «сочиненіе въ цѣломъ составѣ и во многихъ частностяхъ не есть повтореніе или безполезное видоизмѣненіе другихъ сочиненій о томъ же предметѣ» и т. д. Такой характеръ оффиціальныхъ отзывовъ, ихъ безцвѣтность и безсодержательность, легко объясняется спеціальнымъ ихъ назначеніемъ служить не наукѣ, а совершенно другой цѣли,—необходимости гарантировать собственную безопасность отъ подозрѣній въ православіи сверху. Давъ одобрительный отзывъ о сочиненіи, академическій рецензентъ въ собственныхъ интересахъ всегда озабоченъ преимущественно однимъ: показать православность одобреннаго сочиненія, а все остальное въ его «критикѣ» – дѣло побочное. Вотъ почему первый рецензентъ усердствуетъ по части увѣреній о крупныхъ и тщательныхъ исправленіяхъ, сдѣланныхъ мною въ сочиненіи согласно указаніямъ отзывовъ, а второй слишкомъ много, напр., распространяется на тему о причинахъ отступленія моего сочиненія отъ традиціонной схемы изложенія ученія объ искупленіи и прямо боится заявить о дѣйствительномъ (отрицательномъ) отно-

шеніи моего изъясненія искупленія къ традиціонному и общепринятому въ богословіи и т. д. Страхъ передъ обвиненіемъ въ неправославіи - ключъ къ оффиціальнымъ академическимъ отзывамъ; этотъ страхъ парализуетъ мысль и слово, убиваетъ науку, не оставляетъ мѣста для научной критики, невозможной безъ свободы научной мысли и слова. Наша академическая критика богословскихъ сочиненій въ общемъ, за рѣдкими исключеніями, лишена научнаго характера и было-бы большою наивностью при существующихъ условіяхъ видѣть въ академическихъ рецензіяхъ хоть какой-либо голосъ науки.

Ученаго слова не было сказано о моемъ трудѣ въ академіяхъ. Конечно неоткуда было взяться ему и внѣ академій въ духовной печати, приниженной и парализованной страхомъ, угодничествомъ, раболѣпствомъ, лицепріятіемъ, умственной апатіей,—словомъ, тѣмъ, что порождено было безграничнымъ насиліемъ и гнетомъ надъ религіозной мыслью. Были лица и взгляды, неприкосновенные для критики,—ихъ надо было только восхвалять; были лица и взгляды, обреченные на поруганіе. Вялый и безъидейный пересказъ содержанія книги моей, сообщеніе объ ея объемѣ, форматѣ и т. п. кой-гдѣ въ духовн. журналахъ—вотъ все по части «критики» моего труда здѣсь, о чемъ не стоитъ и упоминать. Только въ *Странникѣ* 1894, кн. 1-й (стр. 164—171) было сказано о книгѣ доброе живое слово, согрѣтое мыслью, идеею; но и это слово, оказалось, принадлежало лицу постороннему въ духовной печати, свѣтскому, а не богослову-спеціалисту. «Спеціальную» оцѣнку трудъ мой нашелъ не дома, а за границей. . Прошло 15 лѣтъ со времени появленія моей книги, а отзывъ о ней проф. Лаухерта въ *Revue Internationale de Théologie* (№ 14 avril-juin) остается и до сихъ поръ единственнымъ научнымъ отзывомъ о ней. Позволю себѣ здѣсь маленькую выдержку изъ него для желающихъ въ цѣляхъ провѣрки

безпристрастнымъ голосомъ нѣмецкаго ученаго оглушительнаго хора враждебныхъ голосовъ и слуховъ, сопровождавшихъ въ свое время странствованія сочиненія въ его вышеописанныхъ мытарствахъ:

«Сочиненіе представляетъ обстоятельное и всестороннее изложеніе ученія объ искупленіи... Систематическая часть сочиненія имѣетъ своею цѣлью изложить православное ученіе въ согласіи съ ученіемъ отцевъ (in Anschluss an die Vater) какъ не одностороннее какое-нибудь, но всестороннее ученіе—съ одинаковымъ вниманіемъ и къ Божественной правдѣ (въ искупленіи), и Божественной благости, и съ пониманіемъ грѣха въ его объективномъ и субъективномъ значеніяхъ—въ противоположность крайностямъ юридическаго латинско-протестантскаго ученія, всюду распространеннаго, и раціонализма, упраздняющаго Крестъ Христовъ... Заглавіе сочиненія избрано вслѣдствіе центральнаго значенія для всего дѣла Христова принесенной на Крестѣ Жертвы... Авторъ обнаруживаетъ въ своемъ сочиненіи... столь же основательное знаніе святоотеческой литературы, какъ и литературы новѣйшей, особенно нѣмецкой богословской литературы всѣхъ исповѣданій и направленій; систематическая часть сочиненія, которая всецѣло построена на истинной святоотеческой основѣ, также отличается обстоятельнымъ и яснымъ изложеніемъ, и сочиненіе въ обоихъ отношеніяхъ достойно всякаго вниманія» (р. р. 379, 380).

За главнымъ трудомъ моимъ объ искупленіи вскорѣже послѣдовали и болѣе мелкія сочиненія по тому-же предмету, статьи и брошюры, въ видѣ дополненій и разъясненій къ нему, начиная съ рѣчи передъ защитой диссертаціи, напечатанной, съ значительными искаженіями по мѣстамъ «страха ради іудейска» и съ охранительными цѣлями, въ *Богословск. Вѣстникѣ* 1894, № 1. Въ ней я говорю о мотивахъ и задачѣ своего изслѣдованія, о положеніи вопроса въ западномъ богословіи и въ концѣ даю въ видѣ сжатой схемы, въ десяти тезисахъ, изложеніе моего взгляда на искупленіе, проведеннаго въ книгѣ о Крестѣ. Въ томъ же году, согласно обѣщанію въ самой книгѣ на стр. 269—270 изд. 1-го, я поспѣшилъ выпустить въ свѣтъ брошю-

ру подъ заглавіемъ «Православное ученіе объ искупленіи и его изложеніе въ книгѣ доцента Моск. дух. акад. А. Бѣляева *Любовь Божественная*» Кіевъ 1894. Брошюра не только первою, положительною, но и второю, полемическою, частью служитъ дальнѣйшему уясненію православнаго ученія объ искупленіи и моего изъясненія его. Посланная въ даръ библіотекѣ Московской дух. академіи, брошюра вскорѣ была возвращена мнѣ изъ академіи въ такомъ видѣ: верхняя полоска обложки съ надписью: «Въ Библіотеку Московской Духовной Академіи отъ автора» была вырѣзана, а на внутренней обложкѣ была начальственною академическою десницею начертана резолюція: «Этой брошюры въ библіотеку принять не могу. Слѣдовало-бы ее отправить къ Вамъ съ казенной бумагой, но я думаю, что Вы уже успѣли и сами понять несобразность Вашего творенія и его присылки въ Академію» (*До сихъ поръ—увы—не понимаю*!.). Слѣдуетъ полная подпись. Храню экземпляръ, какъ драгоцѣнный историческій памятникъ для изученія быта и нравовъ нашихъ академій конца XIX в. (а онѣ такими долго будутъ...) Какая вѣра въ силу казенной печати и любовь къ казенной бумагѣ, и какой широкій размахъ академической власти далеко за предѣлы, ей отведенные, съ подчиненіемъ себѣ законоучителей и профессоровъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній! Не слѣдовало-ли ужъ и мнѣ тогда погрозить академіи «казенною бумагою» съ церковной печатью? Но смѣяться мнѣ приходилось такъ рѣдко, что я былъ доволенъ доставленнымъ мнѣ тогда развлеченіемъ и оставилъ инцидентъ безъ послѣдствій.

Далѣе напечатанное мною по вопросу объ искупленіи въ статьяхъ, брошюрахъ и книгахъ прошло безъ инцидентовъ (за немногими исключеніями). Сюда принадлежатъ: «Мысли Гладстона объ искупленіи» Казань 1896 (Оттискъ *Прав. Собес.* 1896, кн. 2 и 3); «Важность правильнаго понятія объ искупленіи» (*Мисс. Обозр.* 1898, № 9);

«Источники вражды противъ религіи Креста» Москва 1894 (Проповѣдь); «Христосъ Распятый, Божія сила и Божія премудрость» С.-Петербургъ 1899 (Проповѣдь); «О ложномъ православіи и его признакахъ» Спб. 1906, стр. 10—11, 20. (Отт. *Церк. Голоса* 1906, №№ 44 45); «Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія» Томъ II. Кіевъ 1898 (См. §§ 35, 36, 54—59, 69); «Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія. Богословско-апологетическое изслѣдованіе» Изд. 2-е. Сергіевъ Посадъ 1906, стр. 9, 27, 81, 126—130, 264—266, 380, 408, 427—428 и др. Въ первый разъ полное и систематическое изложеніе ученія объ искупленіи я далъ въ своей книгѣ: «Курсъ апологетическаго богословія». Кіевъ 1900 и 1905, гдѣ ему отведена въ книгѣ почти вся вторая половина ея (§§ 27—29, 34—53; стр. 244—262 и 293—460 по изд. 2-му). Здѣсь ученіе объ искупленіи проведено мною черезъ всю систему христіанскаго православнаго вѣроученія въ тѣсной связи съ понерологіей, христологіей и проч. отдѣлами догматики, въ отличіе отъ предлагаемой книги, разсматривающей отдѣльно ученіе объ искупленіи. Кромѣ того и по содержанію своему изложеніе ученія объ искупленіи въ *Курсѣ* ново и не есть простое повтореніе содержащагося въ книгѣ о Крестѣ и др. сочиненіяхъ, а дальнѣйшее его раскрытіе и уясненіе. Напечатанное въ *Курсѣ* объ искупленіи обратило на этотъ разъ на себя вниманіе въ печати. Изъ мрака неизвѣстности вылѣзли на свѣтъ какіе-то иксы, какой-то Виноградовъ въ *Русскомъ Вѣстникѣ* Каткова (1901 г.), какой-то П. Добросмысловъ въ моск. журналѣ прот. Іоанна Соловьева *Вѣра и Церковь* (1901 и 1902) съ изъявленіями своего недовольства моимъ взглядомъ: одинъ увѣрялъ, что моимъ взглядомъ на искупленіе отрицается любовь, другой находилъ, что имъ отрицается правда, и мы такимъ образомъ присутствовали на зрѣлищѣ взаимнаго избіенія другъ друга какихъ-то иксовъ, такъ что, пожалуй,

лишнимъ былъ уже мой отвѣтъ *Русскому Вѣстнику* въ ст. «Образованное общество и современное богословіе» Сергіевъ Посадъ 1902, стр. 84—104 (Отт. *Богосл. Вѣстн.* 1901, окт. и дек.), лишнею и брошюра «Еще образчикъ ложной ревности о вѣрѣ. (Отвѣтъ журн. *Вѣра и Церковь*)» Кіевъ 1902; но за иксами стояли другія лица, съ извѣстными именами въ духовной литературѣ, и грязныя побужденія... Приходилось отписываться, но вспоминать объ этомъ просто противно...

Центральное мѣсто въ моихъ сочиненіяхъ, конечно, остается всетаки за книгою о Крестѣ и я продолжаю прерванное ихъ библіографіею свое повѣствованіе съ 1893 года. Спустя два года въ *Богосл. Вѣстникѣ*, органѣ московской духовной академіи, съ 1895 года начался печатаніемъ рядъ статей по сотеріологіи архм. Сергія (Страгородскаго), вышедшихъ потомъ отд. книгою подъ заглавіемъ: «Православное ученіе о спасеніи» (при обиліи похвалъ оставшейся, кстати сказать, всетаки безъ компетентной научной оцѣнки въ духовной печати...). Что такъ усердно «страха ради іудейска» замалчивалось и скрывалось въ моемъ сочиненіи въ отзывахъ, печатавшихся въ *Богословскомъ Вѣстникѣ*, два года спустя въ томъ-же самомъ органѣ смѣло провозглашается во всеуслышаніе, но какъ-бы уже въ видѣ новаго и перваго слова, безъ малѣйшаго упоминанія о моей книгѣ! Въ статьѣ «Разборъ инославныхъ ученій объ оправданіи» повѣствуются, какъ объ открытіи, о юридическомъ характерѣ западнаго богословія въ отличіе отъ православнаго (*Богословск. Вѣстн.* 1895, № 5, стр. 4 и дал.), юридическая схема ученія объ искупленіи въ протестантскомъ богословіи признается одностороннею; кромѣ объективной стороны въ искупленіи (удовлетворенія правдѣ Божіей) объявляется необходимою еще субъективная въ немъ сторона (стр. 12—13 ibid); дается разборъ юридической схемы искупленія,— указывается разсмотрѣнное въ моей книгѣ ея коренное не-

удобство въ невозможности на ея почвѣ устранить вторую «антилогію» *Крейбига* (требованіе добродѣтели отъ человѣка, какъ *условія* искупленія въ то же самое время, какъ она есть *слѣдствіе* искупленія или искупительныхъ заслугъ І. Христа—*Богосл. Вѣстн.* 1895, кн. 6, стр. 346, 352, 361—363). Ученіе западнаго христіанства объ искупленіи объявляется ложнымъ и коренная ложь его указывается въ его юридической идеѣ, вытекающей изъ общаго юридическаго жизнепониманія на западѣ (стр. 362,—въ полномъ соотвѣтствіи и здѣсь со стр. XVIII—XXIV моей книги изд. 1-го). Еще знаменательнѣе въ статьѣ того-же автора «Вопросъ о личномъ спасеніи» (*Богосл. Вѣстн.* 1896, кн. 9, стр. 271 и др.) откровенное правдивое слово о нашей школьной догматикѣ, вмѣненное мнѣ всего только нѣсколько лѣтъ раньше въ страшное преступленіе. Стало можно уже провозгласить, какъ общеизвѣстную истину, что «существующія теперь въ догматикѣ рубрики получили бытіе отнюдь не у насъ, не въ церкви православной и не въ православной наукѣ, а напротивъ придуманы на западѣ въ вѣкъ схоластики» и т. п. въ этомъ родѣ. Все это и подобное, такъ прочувствованное и выстраданное раньше мною на самомъ себѣ, высказывается, къ сожалѣнію, почему-то въ видѣ новаго слова. «Передо мною (послѣ чтенія отцевъ) встали», повѣствуетъ авторъ о своемъ открытіи, «два совершенно отличныхъ, несводимыхъ одно на другое, міросозерцанія: юридическое и нравственное, христіанское. *Первое я назвалъ юридическимъ*»... etc (Ibid. стр. 272). Излишне говорить, что авторъ здѣсь даетъ пересказъ лишь напечатаннаго въ моей книгѣ уже во введеніи къ ней стр. XV, XVI ff., XIX, XX—XXIII и др., изд. 1. Во всякомъ случаѣ и какъ-бы тамъ ни было, для догмата искупленія въ отечественномъ богословіи, повидимому, вдругъ наступили лучшія времена и безнаказанно стали высказываться по вопросу взгляды, подвергавшіеся гоненію въ моихъ сочиненіяхъ. Школьное юридическое изло-

женіе догмата искупленія признается уже неудовлетворительнымъ кое-гдѣ въ богословской русской литературѣ, напр. въ соч. проф *В. Несмѣлова* «Метафизика жизни и христіанское откровеніе» (*Прав. Собес.* 1902, сент. и окт., стр. 367—380) дается хорошая критика юридической теоріи; проф. *Н. Глубоковскій* въ ст. «Ученіе ап. Павла о грѣхѣ, искупленіи и оправданіи» (*Христ. Чт.* 1898, т. I) не находитъ въ ученіи Ап. Павла подтвержденія традиціонному схоластическому пониманію догмата искупленія. Въ статьѣ *І. А.* «Христосъ-Искупитель по ученію отцевъ Церкви и наше спасеніе во Христѣ» (*Странникъ* 1896, авг.) видимъ благородную попытку эмансипаціи отъ Макарія или отступленія отъ ходячихъ понятій въ ученіи объ искупленіи; то же должно сказать и о ст. *С. Т.* «Искупленіе» въ *Прав. Богослов. Энциклоп.* А. П. Лопухина, гдѣ въ общемъ все ученіе объ искупленіи авторъ хотѣлъ изложить по новому, не помакарьевски, отчасти—своими словами, а болѣе—моими, безъ кавычекъ, по книгѣ моей о Крестѣ...

Въ ряду симптомовъ чего-то въ родѣ новаго вѣянія въ русской литературѣ объ искупленіи, по крайней мѣрѣ—начала поворота отъ стараго къ новому самое видное мѣсто, конечно, принадлежало-бы монографіямъ по вопросу объ искупленіи. Оказалась даже и таковая! Я разумѣю магистерское сочиненіе священника московской Сергіевской, что въ Рогожской, церкви *Іоанна Орфанитскаго* «Историческое изложеніе догмата объ искупительной Жертвѣ Господа нашего Іисуса Христа» Москва 1904. Стр. III+221. Своею рѣчью передъ защитою диссертаціи (*Богосл. Вѣстн.* 1905, № 3) и предисловіемъ книги авторъ облегчилъ историкамъ указаніе мѣста для нея въ исторіи не только русской, но даже и иностранной литературы по вопросу. Оказывается, священникъ Сергіевской, что въ Рогожской, церкви Іоаннъ Орфанитскій въ 1904 году первый у насъ въ богословіи выступилъ съ протестомъ противъ схоластическаго понима-

нія искупленія и «у русскихъ богослововъ (ему) заимствовать было нечего» (*Бог. Вѣстн.* 1905, № 3, стр. 585), такъ что «никто не въ правѣ отказать ему въ самостоятельности» (пред. III). Это былъ первый лучъ свѣта въ непроницаемомъ мракѣ, скопившемся около догмата искупленія въ русскомъ богословіи. Въ приподнятомъ тонѣ, возвышающемся до лирическаго паѳоса, въ «Рѣчи» подробно сообщается о томъ провиденціальномъ для всей богословской науки моментѣ въ жизни о. Іоанна Орфанитскаго, когда голову его осѣнила—нѣтъ, болѣе—всю душу пронизала основная мысль книги о ложности сухой и односторонней юридической схемы искупленія въ западномъ и нашемъ богословіи сравнительно съ ученіемъ святоотеческимъ, явившись «тѣмъ, что можно назвать гвоздемъ (его) книги» (Рѣчь стр. 578). Ничего подобнаго книгѣ о. Іоанна по широтѣ и полнотѣ исторіи догмата искупленія не было не только въ русской, но и въ западной богословской литературѣ (Рѣчь 576)... «Не только на русскомъ языкѣ въ русской богословской литературѣ нѣтъ отдѣльной монографіи по исторіи догмата объ искупительной Жертвѣ Христовой, но даже нѣтъ таковой и въ западной нѣмецкой литературѣ за послѣдніе 50—60 лѣтъ». Если и есть тутъ что, то мелочь, не стоющая вниманія, что-же касается извѣстной обширной монографіи Баура, то она устарѣла, да и куда ей спорить въ научности съ книгою о. Орфанитскаго?... Сочиненіе Баура малопригодно даже для протестанта. «А между тѣмъ, *сколько намъ извѣстно* (хотя не смѣемъ настаивать на этомъ утвержденіи) послѣ труда Баура не появлялось въ нѣмецкой богословской литературѣ отдѣльной (*А бываютъ и не отдѣльныя?*) и обстоятельной монографіи по исторіи догмата объ искупленіи... (Пред. книги V—VI). Вообще, своею книгою священникъ Сергіевской, что въ Рогожской, церкви полагаетъ «*начало* историческаго изслѣдованія» догмата въ богословской наукѣ; онъ вполнѣ удовольствуется, если его

книга поможетъ «расширить свои умственные горизонты на величайшую тайну» не только «просто́ просвѣщенному христіанину», но и «богослову по профессіи»....

Выставленныя самимъ свящ. Орфанитскимъ права на первое мѣсто для его книги во всемірной литературѣ могутъ не подтвердиться провѣркою, но на моей «Страницѣ изъ исторіи догмата искупленія въ русскомъ богословіи» онъ мѣсто несомнѣнно заслужилъ видное. По своей тенденціи книга о. Орфанитскаго пріятный симптомъ начинающагося и у насъ поворота отъ схоластики въ обработкѣ ученія объ искупленіи къ болѣе отвѣчающему православной церкви, ея духу и ученію, пути библейско-этическому, намѣченному святоотеческою сотеріологіею. Важно, что даже священникъ Сергіевской, что въ Рогожской, церкви проникается пренебреженіемъ къ схоластикѣ и не боится «новыхъ путей» въ богословіи. Какъ авторъ, лично я въ данномъ случаѣ кромѣ того могъ бы еще быть удовлетворенъ, если-бы это было особенною рѣдкостью, большою близостью книги о. Орфанитскаго къ моей книгѣ о Крестѣ и другимъ моимъ сочиненіямъ объ искупленіи, которую я долженъ обозначить словами: «подражаніе» и «заимствованіе». Это устанавливается сходствомъ или параллелями и въ основныхъ идеяхъ книги, и подробностяхъ въ ихъ развитіи; объяснять же это сходство или совпаденія, слишкомъ многочисленныя, что бы быть только случайными совпаденіями, заимствованіями требуетъ хронологія нашихъ сочиненій: 1893 и 1904. Впрочемъ, во всякомъ случаѣ безспорный результатъ хронологической даты тотъ, что свящ. І. Орфанитскій не долженъ былъ бы выступать Колумбомъ въ русской богословской литературѣ объ искупленіи!

Отрадныя для меня доказательства успѣха моихъ идей, ихъ распространенія въ нашей духовной литературѣ, даетъ мнѣ также и книга о. Колумба Московскаго многими парал-

лелями къ книгѣ о Крестѣ и др. Отмѣчаю болѣе существенныя.

Основная мысль свящ. Орфанитскаго о зависимости русскаго богословія въ объясненіи догмата искупленія отъ схоластической теоріи Анзельма и о разногласіи послѣдней съ ученіемъ отцевъ Церкви или «то, что можно назвать гвоздемъ (его) книги»—не новая и у насъ мысль, подробно и въ цѣломъ рядѣ сочиненій раскрытая и всячески разъяснявшаяся мною до о. Орфанитскаго. «Гвоздь» свой московскій Колумбъ цѣликомъ вытащилъ изъ моихъ сочиненій объ искупленіи, напр. «Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ». Кіевъ 1893, стр. 90—212, «Православное ученіе объ искупленіи» Кіевъ 1894, стр. 60—62. Общіе выводы изъ ученія отцевъ, на «особенности» которыхъ, какъ на открытіи, настаиваетъ авторъ исторіи догмата объ искупленіи въ своей «Рѣчи» (стр. 577),—простое подражаніе или повтореніе того, что всѣ найдутъ на указанныхъ мною страницахъ моихъ сочиненій: именно я и поставилъ себѣ цѣлью своего изложенія святоотеческаго ученія объ искупленіи выясненіе взаимнаго отношенія между нимъ и юридическимъ ученіемъ, ихъ существенныхъ отличій. Мысль эта всюду повторяется въ разныхъ формахъ во всѣхъ моихъ сочиненіяхъ,—съ чѣмъ же новымъ выступилъ тутъ Московскій Колумбъ? Почему эту мысль онъ назвалъ своею по преимуществу, когда до него она была достояніемъ русской литературы?! Мысль о неосновательности пренебреженія, особенно западныхъ богослововъ, къ святоотеческому ученію объ искупленіи, которую выдаетъ за свою о. Орфанитскій въ «Рѣчи», какъ нѣчто новое (*Богосл. Вѣстн.* 1905, № 3, стр. 574—575), на разные лады безпрерывно высказывалась и развивалась въ моихъ сочиненіяхъ, какъ книга о Крестѣ стр. 91—97, 108, 164 и т. п., въ «Православное ученіе объ искупленіи» стр. 57 и дал., «Недостатки западнаго богословія въ ученіи объ искупленіи»

Сергіевъ Посадъ 1894, стр. 15 и т. д. Весьма много распространяется свящ. Орфанитскій о новизнѣ своего метода «историческаго изслѣдованія» ученія отцевъ Церкви и въ рѣчи, и въ предисловіи («Рѣчь» стр. 575—576 и предисл. книги I—IV), ставя на видъ, что у него ученіе отцевъ излагается не въ видѣ выдержекъ, хотя и хронологически расположенныхъ, но каждое—въ цѣлостномъ видѣ, для чего надо было читать творенія каждаго отца отъ начала до конца всѣ, даже и прямо къ искупленію не относящіяся. Такимъ методомъ нашъ авторъ въ своей книгѣ на дѣлѣ, конечно, не руководствовался, но его разсужденія по этому вопросу въ предисловіи - простая передача стр. 90-й книги о Крестѣ, ровно какъ разсужденія о важности изученія святоотеческаго ученія объ искупленіи есть замѣтное отраженіе, если не пересказъ, стр. 91—92 того же моего сочиненія.

Отмѣчая неполноту «историческаго» обзора литературы объ искупленіи въ книжкѣ о. Орфанитскаго, одинъ изъ оффиціальныхъ рецензентовъ ея, проф. В. А. Соколовъ, говоритъ, что «особенно грустный видъ получаетъ въ изложеніи автора исторія догмата въ нашей русской церкви *(Въ богословіи?)*»... Отмѣтивъ длинный рядъ русскихъ именъ, пропущенныхъ въ «исторіи» свящ. Орфанитскаго, рецензентъ отмѣчаетъ, съ рѣдкою въ нашей духовной печати корректностью по отношеніи ко мнѣ (чего нѣтъ у другого рецензента), допущенное нашимъ историкомъ умолчаніе о моей диссертаціи *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ*, «всецѣло посвященной догмату объ искупленіи. Тѣмъ менѣе извинительно для автора умолчаніе о книгѣ прот. Свѣтлова, что въ ней двѣ большихъ первыхъ главы (стр. 3—212) посвящены исторіи догмата объ искупленіи и въ святоотеческій періодъ (начиная съ автора посланія къ Діогнету и оканчивая Св. Іоанномъ Дамаскинымъ) и на католическо-протестантскомъ западѣ, при чемъ, излагая воз-

зрѣнія новѣйшихъ западныхъ философовъ и богослововъ, о. Свѣтловъ знакомитъ читателя съ гораздо большимъ количествомъ мыслителей, чѣмъ о. Орфанитскій». *(Богосл. Вѣстн.* 1905, іюль—авг., въ «Журн. Совѣта Моск. Дух. Акад. за 1904» г. стр. 340—341). Конечно, давая въ своемъ обзорѣ русской летературы мѣсто въ истинномъ смыслѣ какимъ-то ископаемымъ въ родѣ «доктора богословія прот. Петра Терновскаго», самою *историческою* задачею своего «изслѣдованія» свящ. Орфанитскій вынуждался бы къ упоминанію о единственной монографіи по вопросу объ искупленіи въ нашей литературѣ; но изъ всего вышеизложеннаго о нѣкоторомъ отношеніи къ моей книгѣ изъисканій и открытій о. Орфанитскаго совершенно ясна причина такого способа составленія исторіи... Кромѣ желанія скрыть свои источники, не послѣднее мѣсто тутъ играло и опасеніе упоминаніемъ обо мнѣ доставить непріятность другому рецензенту (некорректному,—о которомъ упомянуто выше), а вмѣстѣ съ тѣмъ и себѣ...

Какъ видимъ, уже самою маленькою провѣркою сообщеніе о. Орфанитскаго объ особенной своей самостоятельности и независимости отъ русскихъ богослововъ не оправдывается, а равно простымъ комплиментомъ является замѣчаніе некорректнаго рецензента, что, кромѣ полноты, «другое важное и не часто встрѣчающееся достоинство книги о. Орфанитскаго есть самостоятельность, проявившаяся въ значительной степени какъ въ обработкѣ матеріала, такъ и во взглядахъ автора». (Журналы Сов. М. Д. Ак. стр. 330). Далѣе, на диспутѣ, проф. А. Бѣляевъ, однако, столь рѣдкой самостоятельности автора аттестуетъ съ совершенно другой стороны, какъ зауряднаго рабскаго компилятора чужихъ сочиненій, такъ напр. авторъ, излагая ученіе гностиковъ, опустилъ ученіе манихеевъ на томъ единственномъ основаніи, что «въ тѣхъ книгахъ, которыя онъ читалъ, ничего не сказано о манихеяхъ» *(Богос. Вѣстн.* 1905, № 3,

Отчетъ о диспутѣ стр. 596—597), при чемъ отмѣчено, что цитаты онъ «списываетъ механически» въ иныхъ случаяхъ у своихъ руководителей, съ искаженіями (ibid. 604—605). Рецензентъ очевидно забылъ свой комплиментъ въ рецензіи, сказавши правду на диспутѣ. Этою несчастною особенностью забывать свои отзывы объясняется также сообщеніе о полнотѣ и оригинальности сочиненія о. Орфанитскаго: «Сочиненіе о. Орфанитскаго», пишетъ проф. А. Бѣляевъ, «въ русской богословской литературѣ есть *первый опытъ* полной, хотя и не безъ пробѣловъ въ частностяхъ, исторіи догмата объ искупительной жертвѣ Христовой... Ученіе объ искупленіи средневѣковыхъ схоластиковъ и богослововъ новаго времени въ русской литературѣ почти совсѣмъ не было раскрываемо». (Стр. 330 въ *Журн.*). На дальнѣйшихъ страницахъ отзыва эта аттестація опять отмѣняется подробнымъ перечисленіемъ многочисленныхъ важныхъ пропусковъ въ книгѣ (стр. 331—332), но дѣло не въ этомъ, а въ недоумѣніи, которое можетъ вызвать сопоставленіе съ этимъ сообщеніемъ о книгѣ Орфанитскаго такое же заявленіе и о моей книгѣ, въ отзывѣ на нее 1893 года: «Историко-догматическая часть книги цѣнна тѣмъ, что она есть *первый у насъ опытъ* совокупнаго изложенія отеческаго ученія объ искупленіи и довольно полнаго изложенія и оцѣнки богословскихъ ученій объ искупленіи западныхъ писателей новаго времени». И такъ, въ русской литературѣ открыто два опыта и оба они оказались первыми! Конечно, забывчивость въ данномъ случаѣ могла вызываться и десятилѣтнею давностію, но разсматриваемую аттестацію книги о. Орфанитскаго некорректный рецензентъ отмѣняетъ въ томъ же отзывѣ и немного позже на диспутѣ—и при томъ во всѣхъ частяхъ! Особенно курьезна рѣзкость, съ которою отмѣняетса сообщеніе о полнотѣ обозрѣнія въ книгѣ о. Орфанитскаго «богослововъ новаго времени» на диспутѣ словами: «изъ протестант-

скихъ богослововъ Вы изложили ученіе объ искупленіи только де-Ветте и Шлейермахера, а изъ философовъ—Канта и Гегеля», хотя «слѣдовало бы изложить ученіе Ричля, Лобштейна и др.». Крупные дефекты по части этихъ и другихъ разныхъ упущеній въ полнотѣ книги подробно отмѣчены и другимъ рецензентомъ (*Журналы* 340—342 и отчетъ о диспутѣ стр. 587 и др.). Съ особенною настойчивостью и обстоятельностію рецензентами и оппонентами ставилось на видъ о. Орфанитскому, что опущеніемъ въ книгѣ ученія Свящ. Писанія его историческое изложеніе догмата искупленія превращено въ исторію безъ начала. Диспутантъ обнаружилъ незнакомство съ западною богословскою литературою своего предмета самоувѣреннымъ утвержденіемъ, что въ ней всегда историческое изложеніе догмата искупленія, какъ и другихъ, начинается съ ученія отцевъ, что опровергнуто было ссылкою на исторію догматовъ Гарнака, число которыхъ однако можно было бы увеличить [1]). Дефектомъ этого же рода объясняется увѣреніе автора о недостаточной полнотѣ изученія сотеріологіи отцевъ въ западныхъ догматико-историческихъ сочиненіяхъ, наглядным опроверженіемъ чего служатъ: упомянутое, напр., здѣсь сочиненіе *Ривьера* или *Bäh'ra.* Die Lehre von dem Tode Christi in drei ersten Jahrhunderten 1832. Такого же рода увѣреніе свящ. Орфанитскаго, что своею книжкою, если не считать устарѣвшаго Баура, онъ заполняетъ первый пустое мѣсто не только въ русской, но и въ западной литературѣ. Чувствуя однако, что такое заявленіе должно имѣть подъ собою дѣйствительное полное знакомство съ литературою предмета, какого у нашего піоне-

[1]) Укажу на Ричля, его главное сочиненіе Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II (Der biblische Stoff der Lehre,—собственно выдѣленный изъ B. I въ виду его основоположительной важности); *A. Sabatier.* La doctrine de l'expiation et son évolution historique. Paris 1903; *L'abbé Rivière.* Le dogme de la Redemption Essai d'Etude historique. Paris 1905, XII—501. Могу назвать и *другіе труды.*

ра науки не было, онъ добавляетъ на *всякій случай*— «сколько намъ извѣстно», «хотя не смѣемъ настаивать»... (Предисл. книги стр. V—VI). И не даромъ: въ западной наукѣ монографій по исторіи догмата искупленія достаточно, и при томъ не дутыхъ, а настоящихъ, ничего общаго съ ученымъ шарлатанствомъ не имѣющихъ[1])...

По замыслу автора ученіе отцевъ церкви занимаетъ центральное мѣсто въ его сочиненіи, но—увы—не знаетъ онъ, какъ должно, и ученія отцевъ церкви объ искупленіи! Сообщеніе свящ. Орфанитскаго о томъ, что «протестантское ученіе объ obedientia activa не было извѣстно древней Церкви и несогласно съ духомъ ученія объ искупительной Жертвѣ Христовой» (кн. стр. 220) опровергается существованіемъ этого ученія у св. Іоанна Златоустаго, какъ это отмѣчено и рецензентомъ (*Бог. Вѣстн.* 1905, № 3, стр. 599—600), далѣе у Кирилла Іерусалимскаго, Іоанна Дамаскина и особ. св. Иринея Ліонскаго (см. въ предл. моей книгѣ). Основанія для ученія о дѣятельномъ послушаніи заключаются и въ Св. Писаніи (Рм. V, 19; Евр. V, 8—9 и др.). «Рѣшительное» утвержденіе автора, что изъ отцевъ и учителей церкви никто не придавалъ «исключительно нравственно субъективное значеніе страданіямъ и смерти Христовой», кромѣ только еретиковъ, является рѣшительнымъ свидѣтельствомъ его незнакомства съ Лактанціемъ, непоименованнымъ у него и среди еретиковъ (кн. стр 154). Незнаніе отцовъ, конечно, плачевно

[1]) Нѣкоторыя изъ монографій по исторіи догмата искупленія на Западѣ отмѣчены въ моемъ соч.: „Что читать по богословію? Систематическій Указатель апологетической литературы на русскомъ, нѣмец., франц. и англ. яз. (248—1906)". Кіевъ 1907, подъ №№ 1666—1673. Всякія сопоставленія съ этою литературою сочиненія свящ. Орфанитскаго —увы—напоминали-бы только басню о „Лягушкѣ и Волѣ". Особенно полнотою обозрѣнія ученія объ искупленіи „новыхъ богослововъ" отличается: *Gb. Ad. Ecklin.* Erlosung und Versöhnung Ein Beitrag zur Verstandniss der Geschichte dieser Heilslehren mit besonderer Berücksichtigung der Lehrweisen des 19 Jahrhunderts bis und mit Ritschl. Basel 1903. XII—658.

отразилось на изложеніи ихъ ученія объ ускупленіи. Но были къ этому неточному изложенію святоотеческаго ученія объ искупленіи, въ иныхъ случаяхъ доходящему до совершеннаго его извращенія, и другія еще причины. Авторъ совсѣмъ забылъ въ своей книгѣ обѣщаніе дать не отрывочныя выдержки изъ ученія отцовъ, расположенныя въ логическомъ порядкѣ и хронологической послѣдовательности, а цѣлостное изложеніе ученія каждаго отца съ указаніемъ его индивидуальныхъ особенностей путемъ чтенія *всѣхъ* сочиненій каждаго отца. Но само собою понятно, что автору не надобно было читать, напр., всего Кипріана, ученіе котораго изложено у него строкахъ въ двадцати съ помощью нѣсколькихъ выдержекъ, взятыхъ наугадъ (стр. 28—29); не читалъ онъ, конечно, сочиненій Амвросія Медіоланскаго, изложеннаго даже еще короче въ 18 строкахъ (стр. 130) и т. д. Особенно непростительно изложеніе на полстраницѣ столь важнаго въ литературѣ творенія, какъ «Посланіе къ Діогнету» (стр. 13). Отрывочность изложенія святоотеческаго ученія въ книгѣ свящ. Орфанитскаго согласно отмѣчена обоими рецензентами (*Бог. Вѣстн.* 1905, іюль—авг. 336—338 и 331 въ проток. Сов. М. Д. Ак.). «Даже важныя понятія, входящія въ ученіе объ искупленіи, о правдѣ, о возмездіи, выкупѣ, о наказаніи, о жертвѣ и т. п.» не останавливали на себѣ надлежащаго вниманія нашего автора монографіи по сотеріологіи въ изложеніи святоотеческой сотеріологіи! Что можно было дать въ такихъ условіяхъ тамъ, гдѣ все ученіе врашается около этихъ вопросовъ, особенно кардинальнаго вопроса о правдѣ Божіей въ ея отношеніи къ любви, кромѣ совершенно случайныхъ и безъидейныхъ набросковъ или, лучше, выписокъ изъ нѣмецкихъ источниковъ? Здѣсь мы подошли къ самой главной причинѣ неудовлетворительнаго изложенія святоотеческаго ученія объ искупленіи въ книгѣ о. Орфанитскаго. Излишнее довѣріе къ нѣмецкимъ источникамъ

на дѣлѣ, при пренебрежительномъ отношеніи къ нимъ на словахъ, дозволило автору многое взять у нѣмцевъ на вѣру, хотя самъ же онъ отмѣтилъ ихъ тенденціозность въ изложеніи ученія отцевъ, стремленіе пріобщить ихъ ученіе къ юридическому путемъ указанія въ нихъ «юридическаго элемента». Печальное послѣдствіе этого налицо: подъ перомъ нашего Колумба ученіе святоотеческое объ искупленіи тамъ и сямъ принимало явно юридическій отпечатокъ. Это мною случайно показано на изложеніи ученія Златоуста и Тертуллiана у свящ. Орфанитскаго (См. предл. книгу). На представленныхъ двухъ примѣрахъ этихъ съ совершенною очевидностью выступаетъ рѣшительная непригодность произведенія свящ. Орфанитскаго для тѣхъ, которые интересовались бы святоотеческимъ ученіемъ объ искупленіи: лучше такимъ совсѣмъ не брать въ руки сочиненія свящ. Орфанитскаго, способнаго дать лишь невѣрное представленіе о дѣлѣ.

Коротко опредѣляя главный источникъ и корень всѣхъ недостатковъ книги Орфанитскаго, я долженъ отмѣнить совершенное отсутствіе у него своего опредѣленнаго и положительнаго взгляда на искупленіе, прискорбное особенно въ принятой имъ на себя роли противника схоластики и піонера въ наукѣ. Нашъ піонеръ всюду въ своихъ порывахъ къ новому на дѣлѣ сбивается на старое, словесно имъ осужденное, и напоминаетъ курицу, которая тщетно старается перелетѣть со двора черезъ заборъ и тяжело шлепается на мѣстѣ. Мы наблюдаемъ здѣсь, какъ крылья нашей религіозной мысли подрѣзаны продолжительнымъ дѣйствіемъ рутины и схоластики, въѣвшихся въ плоть и кровь нашу, сдѣлавшихся второю нашею природою. По крайней мѣрѣ нашъ авторъ, со всѣми своими словесными протестами противъ схоластики, весь еще въ ея власти, въ рабскихъ цѣпяхъ Макарія въ вопросѣ объ искупленіи. Новаторъ въ сотеріологіи по инерціи продолжаетъ все еще пользоваться

въ своей работѣ Макаріемъ, отмѣчая догматику его въ спискѣ пособій одновременно и какъ «источникъ», и какъ «пособіе». Благоговѣйный трепетъ передъ старыми авторитетами продолжаетъ, можетъ быть—невольно даже, сковывать его мысль, и нашего противника схоластическихъ авторитетовъ, какъ и всѣхъ ему подобныхъ, озабочиваетъ въ его работѣ постоянная мысль, какъ бы не написать «чего-нибудь несогласнаго съ тѣмъ, что пишется въ нашихъ догматикахъ». На замѣчаніе оппонента, почему свящ. Орфанитскій не привлекъ церковно-богослужебныхъ книгъ въ качествѣ источниковъ для работы, этотъ послѣдній, между прочимъ, отвѣчалъ: «Я не рѣшился воспользоваться для своей работы церковно-богослужебнымъ матеріаломъ и потому еще, что находилъ въ немъ нѣчто, несогласное съ тѣмъ, что пишется въ нашихъ догматикахъ» (*Бог. Вѣстн.* 1905, № 3, стр. 596). И я не нахожу, чтобы дѣйствительно въ книгѣ нашего автора по вопросу объ искупленіи было написано что-нибудь несогласное съ тѣмъ, что пишется обычно въ нашихъ схоластическихъ догматикахъ «авторитетными» столпами богословія въ образецъ и руководство всѣмъ. Нисколько не расходится съ еп. Сильвестромъ и нашъ авторъ, когда повторяетъ его мнѣніе, что въ сущности ученіе Анзельма объ искупленіи не расходится со святоотеческимъ и расходится съ нимъ лишь въ способѣ раскрытія ученія объ искупленіи (стр. 153), хотя послѣднимъ именно различіемъ обусловливается какъ разъ существенное различіе, и сходство сводится только къ однимъ словамъ... Юристомъ-богословомъ съ ногъ до головы авторъ предстаетъ передъ нами особенно въ своихъ жалкихъ и убогихъ «выводахъ» изъ исторіи догмата искупленія, механически присоединенныхъ къ ней въ концѣ книги (стр. 211—221, особ. съ 217-й). Совершенно по схоластически расписывается тутъ и гнѣвъ Божій, и проклятіе грѣшныхъ людей,—и то, какъ Христосъ и потерпѣлъ на Себѣ

за человѣчество нескончаемый гнѣвъ Божій на грѣшнаго человѣка» и прочее, и проч.—все это переписка изъ Макарія. Въ заключеніе всего свою топорную во всѣхъ отношеніяхъ работу свящ. Орфанитскій увѣнчиваетъ выводомъ, лишающимъ книгу всякаго значенія въ смыслѣ средства къ уясненію тайны искупленія. Оказывается, догматъ искупленія — «непостижимѣйшая» тайна, неподдающаяся объясненію въ такой степени, что «внутренняя возможность, основаніе и сущность искупительной жертвы Христовой никогда не будутъ вполнѣ постигнуты, сколько бы богословъ ни углублялся своимъ испытующимъ умомъ въ Божественное Откровеніе и умозрѣнія богопросвѣщенныхъ отцевъ и учителей церкви». По истинѣ жалкій и неожиданный результатъ книги, если вспомнить, что своею книгою авторъ задумалъ «разширить умственные горизонты» богослововъ по профессіи и просто просвѣщенныхъ христіанъ на величайшую тайну нашего спасенія» (*Рѣчь* стр. 578)!

Изъ всего вышеизложеннаго слѣдуетъ: даже въ нашей скудной сотеріологической литературѣ книга свящ. Орфанитскаго не можетъ быть признана чѣмъ-либо въ родѣ новаго слова или полезнаго вклада въ науку, но она несомнѣнно является крупнымъ вкладомъ въ мою «Страницу изъ исторіи догмата искупленія въ русскомъ богословіи»...

Гейне сказалъ: «для всякой новой мысли бываетъ своя Голгоѳа». Если это такъ (а въ этомъ нѣтъ основаній сомнѣваться), то теплый и торжественный пріемъ автору и его книгѣ въ Моск. дух. академіи, явствующій изъ дѣписанія въ *Бог. Вѣстн.* 1905, № 3, говоритъ намъ, что ни съ чѣмъ новымъ въ академію нашъ авторъ не явился. Грустно-комическое впечатлѣніе производитъ академическое дѣписаніе «праздника богословской науки» или диспута свящ. Орфанитскаго, самою своею тщательностью и высокимъ стилемъ дающее понять, что дѣло тутъ имѣлось не съ какою

нибудь Божьей коровкой, а съ крупной величиной въ богословской наукѣ въ лицѣ «достопочтеннѣйшаго Іоанна Алексѣевича Орфанитскаго». Тщательно записывалось все для потомства,—и что возражали, иногда прося прощенія у диспутанта (стр. 587), оппоненты, и что отвѣчалъ «Іоаннъ Алексѣевичъ» (почесть, которою академическіе хроникеры не всѣхъ удостоиваютъ). Въ заключеніе всего диспутанту почтительнѣйше предложено было не оставлять науку дальнѣйшими трудами и «написать по вопросу новую книгу, столь-же обстоятельную, какъ и нынѣ представленная на ученый судъ, за которую, кто знаетъ, Васъ увѣнчали-бы здѣсь высшею ученою степенью« (стр. 608, изъ «возраженій» проф. А. П. Голубцова)! Сладкой мечтою о докторской степени священнику московской Сергіевской, что въ Рогожской, церкви Іоанну Орфанитскому предоставляется отнынѣ право послужить на благо церкви и богословской науки...

При желаніи, съ нѣкоторыми натяжками, было-бы можно, конечно, усмотрѣть въ радушномъ пріемѣ книгѣ о. Орфанитскаго, оказанномъ духовною академіею, нѣчто хорошее, добрые симптомы. Сурово и сухо принятое въ моск. академіи въ 1886, 1890 и 1893 гг. нынѣ получаетъ тамъ-же любезное признаніе въ лицѣ «Іоанна Алексѣевича, священника Сергіевской» и т. д.; значитъ, открывается къ наукѣ доступъ тому, что прежде отвергалось и т. д.? Но удовлетвориться такимъ аллегорическо-символическимъ утѣшеніемъ нельзя для того, кто хорошо знаетъ положеніе дѣла. Если признать у насъ разсадниками богословской науки духовныя академіи, то придется признать также, что богословско-религіозная мысль наша лишена всѣхъ признаковъ органическаго роста и развитія, при которыхъ дозволительно было-бы говорить о наукѣ, какъ величинѣ возрастающей по естественнымъ законамъ мысли. Наша «наука» направляется случайными вѣяніями и мановеніями сверху; ни о

какихъ прочныхъ симптомахъ, завоеваніяхъ или вкладахъ въ науку рѣчи тутъ быть не можетъ. Сегодняшій шагъ впередъ завтра смѣнится двумя шагами назадъ; сегодняшнія прочныя, повидимому, позиціи, занятыя наукою, завтра по распоряженію духовныхъ Куропаткиныхъ поспѣшно будутъ очищены безъ боя .. Такъ сверху... А снизу—лѣность и робость мысли, инерція и рутина, злѣйшіе враги истины, науки, поступательнаго движенія мысли. Трудна дорога всему новому въ такихъ условіяхъ! Вотъ почему вышеразсмотрѣнными признаками чего-то въ родѣ свѣжихъ вѣяній въ нашей духовной литературѣ, чего-то подобнаго утомленію макарьевской схоластикой вообще и въ частности въ области сотеріологической, я не могу обольщаться, какъ чѣмъ-то прочнымъ и цѣннымъ. Вѣтеръ можетъ сразу подуть въ другую сторону... Да и что значитъ все это нѣчто, неоформившееся и неокрѣпшее, въ сравненіи съ прочноустановившимся въ нашемъ богословіи? Это едва замѣтная рябь на покрытой плѣсенью и тиною поверхности огромнаго стоячаго болота, гдѣ всѣ лягушки квакаютъ въ унисонъ по Макарію или по чему имъ прикажутъ.

Не вижу ни одной попытки ввести свѣжую струю въ догматическую систему въ какой-либо ея части,—даже въ сотеріологію, гдѣ нѣкоторыя усовершенствованія юридической теоріи Анзельма признаны желательными даже самыми закорузлыми умами,—въ латинскомъ богословіи. Слѣдовъ какихъ-нибудь улучшеній въ отдѣлѣ объ искупленіи нѣтъ, напр., въ излишне рекламированномъ прот. *Н. Малиновскаго* «Православномъ догматическомъ богословіи», экстрактъ изъ котораго авторъ не случайно, вѣроятно, называетъ «учебнымъ пособіемъ для V класса духовн. семинарій». Бѣдные семинаристы! вамъ преподносится опять старый вашъ Макарій въ нѣсколько снаружи подчищенномъ видѣ, слегка ремонтированный! Такъ обстоитъ дѣло по нашему вопросу

и въ большомъ отдѣльн. трактатѣ «О Богѣ Искупителѣ». Каменецъ-Подольскъ 1906 г. Кой-гдѣ только здѣсь къ ветхой одеждѣ приставляются новыя заплаты, разрушая ея цѣлость и единство. Это—новыя мысли, механически вводимыя въ Макарія на положеніи посторонняго тѣла, пустыхъ фразъ и словъ. Мысль о необходимости для примиренія не только удовлетворенія правдѣ, но и «сокрушенія грѣховной силы въ самомъ человѣкѣ» (стр. 229) случайная гостья въ трактатѣ, не нашедшая себѣ въ немъ развитія. Хорошо сказанное о значеніи воплощенія въ искупленіи 230—234 совершенно отмѣняется тотчасъ-же на стр. 234 (а еще цитуетъ отцевъ!!). Понятіе о правдѣ Божіей на 235 схоластическое. Какъ трудолюбивая пчела, авторъ собираетъ все, что ни попадется ему на пестромъ лугу сотеріологической литературы, и все это тащитъ въ старый школьный улей, наполненный сотами Макарія, Филаретовъ и Сильвестра. Курьезно, что наше отечественное схоластическое изложеніе догмата искупленія, заимствованное съ Запада, а также и свое собственное представляется автору лучше, полнѣе латинско-протестантскаго, противъ котораго онъ приводитъ большія выдержки изъ моей книги, не вездѣ въ кавычкахъ, и такимъ образомъ старается уподобиться знаменитой Гоголевской унтеръ-офицерской вдовѣ (стр. 287—290!) А этого не случилось-бы, если-бы авторъ не былъ однимъ изъ вседовольныхъ россійскихъ богослововъ.

Въ концѣ-концевъ гдѣ-же главное препятствіе къ обработкѣ догмата искупленія, какъ и всѣхъ прочихъ догматовъ, въ духѣ истинно-христіанскомъ, библейско-этическомъ? Въ самомъ воздухѣ или климатѣ нашего богословія, весьма неподходящемъ для этого. Въ богословіи нашемъ, въ его господствующемъ школьномъ направленіи, прочно обосновалось ложное юридическое хрисітанство, о которомъ я подробно писалъ въ сочиненіи «О ложномъ православіи и его признакахъ». Спб. 1906 (Отт. *Церк. Голоса* 1906,

№№ 44—45) Но юридическо-схоластическое изъясненіе догмата искупленія и есть именно одинъ изъ неизбѣжныхъ горькихъ плодовъ ложнаго православія, какъ разъяснено мною это здѣсь. Богословіе наше, въ общемъ, прозябаетъ подъ ветхой сѣнью страха и закона, а не подъ христіанской благодатью, гдѣ за огнемъ поядающимъ Ветхаго Завѣта не вѣдаютъ Бога любви Новаго Завѣта, гдѣ «Новозавѣтняя церковь составляетъ... продолженіе ветхозавѣтной» [1]).

---

[1]) См. нѣкоего *протоіерея М. Вишневецкаго*. „Противъ неправильно понимающихъ главнѣйшія истины Православной Христіанской Религіи" Кіевъ 1905, стр. 110. Весьма кстати попавшаяся намъ на глаза эта претенціозная книженка (см. предисл.) есть великолѣпная иллюстрація къ только-что сказанному. „Христіанское богословіе обнимаетъ", пишетъ авторъ, „всѣ области человѣческаго мышленія и изслѣдованія, оно предлагаетъ человѣческому духу неисчерпаемую сокровищницу истинъ" (105). Все это мы и находимъ въ произведеніи о. Вишневецкаго, весьма богатомъ истинами, напр, въ такомъ родѣ: „дѣятельность животныхъ такъ же мало сознательна, какъ дѣятельность машины", „всѣ открываютъ ротъ, когда хотятъ что-либо лучше разслышать" и т. п (67,68) Въ числѣ истинъ сообщается, что „животныя не размышляютъ" (69), но въ интересахъ полной правды необходимо было-бы добавить, что иногда не размышляютъ и люди, что бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда авторы противорѣчатъ себѣ, напр., когда на стр. 83 говорятъ, что одного только Христа можно признавать безупречнымъ въ нравственномъ отношеніи, а на стр 85 пишутъ, что примѣръ добродѣтельной жизни могъ бы дать и человѣкъ! Даже на одной и той же 126 стр. съ одной стороны утверждается, какъ истина, что „отдѣльныя лица даже высшаго іерархическаго положенія изъ-за своихъ заблужденій отпадали отъ единой вселенской церкви", а съ другой—что „Святый Духъ руководитъ священнослужителями христіанской Церкви, охраняетъ ихъ отъ всякаго заблужденія при изложеніи Божественныхъ истинъ и содѣйствуетъ правильному пониманію ихъ... независимо отъ ихъ большей или меньшей учености, отъ ихъ личной святости или недостоинства"!! Этой „истиной", кстати, іерархія отождествляется со священными боговдохновенными писателями!.. Въ смыслѣ „сокровищницы" такого рода истинъ данная книженка типична особенно по нашему вопросу объ искупленіи (84, 76—77), о церкви, гдѣ ученіе излагается языкомъ Духовнаго Регламента или Устава духов. консисторій (112, 114, 115, 117, 126, 126—127, 128), особ. о будущей жизни (177—179). Здѣсь, въ воодушевленномъ пересказѣ Макарія и другихъ узаконенныхъ образцевъ, авторъ по мѣстамъ возвышается даже до чего-то въ родѣ открытій, такъ сказать, доводя до абсурда общепринятыя положенія ложно-христіанскаго богословія о безконечности правды Божіей, человѣческаго грѣха и т. п. На основаніи, между прочимъ, общности вѣрованій языческихъ народовъ въ вѣчность наказаній всѣ „неисполнившіе своего назначенія на землѣ и не достигшіе высшей цѣли своей жизни,

Типичными и своими въ такомъ богословіи остаются пока только такія объясненія догмата искупленія, въ которыхъ все остается по старому безъ перемѣнъ, какіе-бы доводы ни приводились противъ этого стараго разными тамъ «новыми богословами». Хотите-ли видѣть самый яркій образчикъ ходячаго традиціоннаго толкованія догмата искупленія въ нашемъ богословіи? Тогда читайте «слово предъ плащаницею» бывшаго предс. учебнаго комит. прот. Петра Смирнова, упоминавшагося уже въ моей «Страницѣ изъ исторіи догмата искупленія». Вѣроятно, «Слово» это какъ разъ именно и дано намъ въ образецъ изложенія догмата, «соотвѣтствующій величію и глубинѣ тайны искупленія», чего прот. П. Смирновъ не нашелъ у меня. «Для чего потребовалась необычайная Жертва?»—вопрошаетъ о. Смирновъ,—и «ужасомъ объемлется (его) сердце, умъ цѣпенѣетъ» отъ мысли, что Самъ Богъ, безгранично могущественный, терпитъ такія поруганія отъ ничтожныхъ тварей. Но «этой жертвы потребовала Правда. Правда есть нѣчто непреложное, неотвратимое, болѣе могущественное, чѣмъ весь этотъ міръ. У народа, который оказался наиболѣе чуткимъ къ законамъ правды, извѣстно было присловіе: да погибнетъ міръ, да живетъ правда. Изъ слова Божія ясно открывается, что принести жертву за грѣхи людей не могъ ни

(Будто это можно?!), осуждаются о. Вишневецкимъ на „вѣчныя страданія, по своей силѣ и чувствительности превосходящія всѣ земныя страданія“,—осуждаются съ легкимъ серцемъ, такъ-что авторъ недоумѣваетъ, „какая же несправедливость въ безконечномъ наказаніи?“ Въ *его богѣ* это естественно у *сего бога „любовь всегда находится въ полномъ соотвѣтствіи съ достоинствами творенія, ибо она основывается на справедливости и святости“*, тогда-какъ нашъ истинный Богъ, о Которомъ благовѣствуетъ Ап. Павелъ, все Евангеліе, любовь Свою являетъ и къ грѣшникамъ и „солнце Свое сіяетъ на злыя и благія“.. (Рмл. V, 5—10; 1 Іо. IV, 10). Въ этомъ же духѣ о цѣли Божіихъ наказаній на стр. 178. По обилію такого рода истинъ заглавіе произведенія о. *М. Вишневецкаго* справедливѣе слѣдовало бы сократить—и всѣ бы видѣли и по обложкѣ, что прот. М Вишневецкій написалъ сочиненіе „Противъ Православной Христіанской Религіи“. Нечего и говорить, что въ духовной россійской печати „сочиненіе“ было встрѣчено съ одобреніемъ.

человѣкъ, ни ангелъ, но только Богъ» etc,—и далѣе все то, что обычно «открывается» не столько изъ слова Божія, сколько просто изъ семинарскаго учебника Макарія. Оригинальность объясненія о. Смирнова, соотвѣтствующаго, въ противоположность намъ, «величію и глубинѣ тайны искупленія», заключается въ томъ, что здѣсь не постѣснились искать оправданія христіанскому богословствованію въ низкомъ языческомъ нравственномъ сознаніи, которымъ возведено было на степень абсолютнаго нравственнаго принципа ужасное по своей односторонности и жестокости правило: fiat justitia, pereat mundus! Только отъ долгой привычки ко всевозможнымъ образцамъ такого глубокомыслія въ схоластическомъ богословіи наше «сердце не объемлется ужасомъ и умъ не цѣпенѣетъ», но свѣжихъ людей можно повергнуть въ смущеніе подобными объясненіями догмата искупленія [1]).

Во всякой исторіи бываетъ какой-нибудь конецъ, но въ моей исторіи пока нѣтъ конца; однако-же къ ней необходимо какое-нибудь заключеніе. Какой-же выводъ слѣдуетъ изъ разсказанной здѣсь исторіи приключеній съ моей книгой, исторіи обыкновенной, не единственной? Намекъ на этотъ выводъ данъ въ подзаголовкѣ на обложкѣ приложенія... Нужды нѣтъ, что въ исторіи рѣчь шла о старой до-реформенной академіи, ждущей своего обновленія: духовныя академіи во всѣхъ обстоятельствахъ и при всякихъ реформахъ будутъ оставаться академіями, вѣрными своимъ «священнымъ завѣтамъ» и традиціямъ, своему исконному духу... «Съ тяжелымъ грузомъ унаслѣдованныхъ отъ прошлаго и въѣвшихся въ плоть и кровь традицій и привычекъ, забитая и придавленная долгими вѣками гнета, богослов-

---

[1]) Изъ *Церковн. Вѣдомост.* №№ 13—14 за 1901 годъ.

ская мысль можетъ-ли когда-либо оправиться отъ нажитаго ею худосочія и блѣдной немочи? Всѣмъ извѣстный консерватизмъ духовной среды несомнѣнно явится неодолимымъ препятствіемъ къ дѣйствительному обновленію богословской науки въ академіяхъ. Есть только одно средство къ излѣченію здѣсь застарѣлой болѣзни, какое иногда практикуется и врачами. Болотная лихорадка, говорятъ, радикально излѣчивается перемѣною климата; для своего излѣченія отъ малокровія и худосочія, академической наукѣ не лучше-ли также перемѣнить академическій климатъ на университетскій?»... (Конечно—когда возстановится въ университетахъ академическая жизнь, потрясенная извращеніемъ автономіи) [1]). Даже съ самымъ радикальнымъ обновленіемъ академіи наши въ своемъ разобщеніи съ жизнью и міромъ, во мракѣ монастырскихъ застѣнковъ и подъ спудомъ сословныхъ традицій, рутины и кастоваго православія, останутся наглядным свидѣтельствомъ печальныхъ послѣдствій отрицанія святой евангельской истины, что зажженную свѣчу не ставятъ подъ спудомъ, но на подсвѣчникѣ, чтобы она всѣмъ свѣтила въ домѣ (Мѳ. V, 15). Только на высокомъ свѣщникѣ университетовъ, всенародныхъ разсадниковъ просвѣщенія, наверху русской интеллигенціи, христіанская наука сдѣлается свѣтомъ всей русской земли, а не однихъ «поповичей». И какъ нуждается въ этомъ свѣтѣ наша бѣдная родина особенно теперь, заволакиваемая непроницаемымъ мракомъ невѣрія, безбожія, религіознаго невѣжества, безграничною пропагандою умственной и нравственной анархіи, безбожія и нравственной распущенности! Развѣ подъ силу борьба съ этимъ мракомъ едва мерцающимъ изъ-подъ монастырскихъ подземелій огонькамъ нашихъ академій? Оставаясь академіями въ опредѣленномъ историческомъ смыслѣ этого слова, т. е. заведеніями церковно-пастырскими, а не

[1]) См. моей брош. „Почему духовныя академіи должны быть замѣнены богословскими факультетами?“ С.-Пб. 1906, стр. 8—9.

научно-богословскими учрежденіями, академіи наши въ этомъ своемъ видѣ неспособны выполнить въ настоящее время свою ближайшую задачу служить оплотомъ православія и церкви: при современномъ уровнѣ умственнаго развитія общества и уваженіи къ наукѣ академіи могли-бы достигать своей цѣли только свободнымъ свидѣтельствомъ истины или въ качествѣ учено-богословскихъ учрежденій. Сдѣлаемъ уступку благородной иллюзіи, что академіи могутъ стать такими разсадниками богословской науки съ дарованіемъ автономіи. Но не иллюзіями-ли питаются ожиданія этой чудесной автономіи? Упорное сидѣніе на своихъ мѣстахъ всѣхъ прежнихъ ректоровъ академій, урѣзываніе языка академіямъ, какимъ является подчиненіе предварительной цензурѣ духовно-академическихъ органовъ и т. п.—развѣ все это можетъ служить симптомомъ перемѣнъ къ лучшему?! Автономіи не будетъ дано академіямъ, а безъ этого не будетъ въ академіяхъ и *науки*... Этому учитъ и наша исторія... Служеніе наукѣ станетъ непосильнымъ для всѣхъ мученическимъ подвигомъ немногихъ единицъ изъ богослововъ-страстотерпцевъ, т. е. все будетъ, какъ и было...

Но, можетъ быть, отсутствіе науки въ академіяхъ будетъ вознаграждаться процвѣтаніемъ благочестія, православія? Наша исторія не позволяетъ утѣшаться и этою благочестивою иллюзіею: въ заботахъ объ утвержденіи православія въ академіяхъ развѣ православіе не подмѣнялось всегда чѣмъ-то другимъ, ничего общаго съ нимъ неимѣющимъ, тѣми, которые приставлены у насъ завѣдывать православіемъ?... Развѣ процвѣли православіе и благочестіе въ нашихъ академіяхъ подъ сѣнью самой усердной и строго-церковной административной опеки по уставу 1884 года? Когда бурнымъ вихремъ разрушенія и отрицанія налетѣло на насъ освободительное движеніе и «пошелъ дождь, и разлились рѣки, и подули вѣтры, и устремились» также и

на академіи, то что послѣднія противопоставили этому разрушительному натиску? Академіи оказались домомъ, построеннымъ на пескѣ! И мы видѣли, какъ упалъ этотъ домъ въ 1905—1906 гг. «И было паденіе его великое»... Соберутъ ли что-нибудь изъ обломковъ мудрые строители дома?

Академіи въ развалинахъ. Вы хотите ихъ возсоздать изъ обломковъ, а чѣмъ вамъ вдохновляться въ этой трудной работѣ, какими надеждами? Развѣ не достаточно обманули насъ во всѣхъ ожиданіяхъ наши академіи, не смотря на вѣка существованія оставшіяся безплодными для болословской науки и Церкви смоковницами? Развѣ уроки исторіи ничего для насъ не значитъ? Оправдано-ли существованіе академій по крайней мѣрѣ въ главномъ, ради чего онѣ существуютъ,—дана-ли намъ академіями самобытная и и православная богословская наука? положено-ли въ академіяхъ хоть достаточное начало православной наукѣ? Нѣтъ: начало такой наукѣ у насъ положено внѣ стѣнъ академическихъ, въ свѣтской средѣ, академіями отрицаемой. Оно дано въ славянофильской богословской школѣ, особенно Хомяковымъ; зачатки самобытной православной мысли находятъ теперь сами академіи у Вл. Соловьева. Но Хомяковъ и Соловьевъ, и имъ подобные, развѣ были своими для академій при жизни? Нѣтъ, они не признавались православными, ихъ отрицали и гнали до самаго послѣдняго времени...

Конечно, въ прошломъ никто не отрицаетъ за академіями заслугъ передъ церковью и отечествомъ; старѣйшая изъ академій при этомъ вписала одну изъ славныхъ страницъ въ исторіи академій и Россіи своею борьбою за Русь православную, недѣлимую, съ латинствомъ и поляками, съ внѣшними врагами русскаго народа, въ дружномъ и тѣсномъ единеніи съ народомъ. Но подобныя страницы въ исторіи академій болѣе не могутъ повториться: историче-

ская роль академій кончена, пѣсня ихъ спѣта, существованіе ихъ ничѣмъ болѣе не оправдывается. Кому и для чего нужны теперь академіи со своимъ неисцѣлимо-безнадежнымъ безплодіемъ? Не совнѣ, а изъ нѣдръ самого русскаго народа, особенно изъ его безбожной «интеллигенціи», потерявшей Бога и отечество, возстаетъ нынѣ грозная опасность для Церкви и отечества... Но что могутъ значить тутъ прежде сильныя единеніемъ съ народомъ, а теперь чуждыя, невѣдомыя народу, загнанныя во мракъ монастырскихъ застѣнковъ какія-то «поповскія училища», нужныя и интересныя только духовенству и столь же презрѣнныя и ничтожныя въ глазахъ общественнаго мнѣнія, какъ презрѣнно у насъ само, поддерживающее ихъ, духовенство. Только слѣпое пристрастіе и слѣпая привязанность къ старинѣ не могутъ видѣть бездны, вырытой исторіей между академіями и современною жизнью, всю искусственность и неестественность ихъ существованія въ разъединеніи съ невѣдающимъ ихъ обществомъ, жизнью!

Благо Россіи, благо Церкви требуютъ коренной реформы высшаго богословскаго просвѣщенія, приспособленія его къ современнымъ условіямъ и потребностямъ: необходимы богословскіе факультеты въ университетахъ, и если духовныя академіи какимъ-либо образомъ мѣшаютъ ихъ учрежденію, то выводъ отсюда одинъ:

духовныя академіи должны быть замѣнены богословскими факультетами.

Грѣшно, да и опасно теперь не понимать этого! Нельзя болѣе считать академіи какою-то самодовлѣющею величиною и ради сохраненія ихъ жертвовать благомъ всего русскаго народа, такъ нуждающагося особенно теперь въ самомъ широкомъ и *полномъ* религіозномъ просвѣщеніи, котораго онъ всегда будетъ лишенъ съ одними академіями безъ богословскихъ факультетовъ. Вѣдь Россія загнила въ

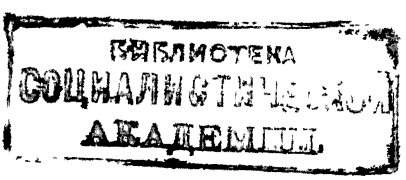
головѣ своей, своей интеллигенціи, теряющей у всѣхъ на виду Бога, совѣсть, отечество... Требуется религіозно-нравственное оздоровленіе Россіи прежде всего въ головѣ ея, заправляющей культурными судьбами Россіи... Откуда же ждать духовнаго просвѣтлѣнія интеллигенціи, ея духовнаго оздоровленія? Вѣдь для воздѣйствія духовныхъ школъ интеллигенція недоступна! Что же дѣлать? Немедленно открывать богословскіе факультеты.

Конечно, какъ и вездѣ, здѣсь я говорю о *православныхъ*, а не о «внѣ-конфессіональныхъ» богословскихъ факультетахъ: я считаю недоразумѣніемъ, ошибкою, проскальзывавшее и въ печати мнѣніе, что научное значеніе могутъ имѣть не конфессіональные, а только какіе-то внѣ-конфессіональные богословскіе факультеты, такъ-какъ свобода научнаго изслѣдованія будто несовмѣстима съ вѣроисповѣдными догматами [1]). Кому неизвѣстно, что вообще всякое наше знаніе въ своихъ исходныхъ началахъ опирается на вѣру или такія положенія, которыя, будучи точками отправленія знанія, сами не подлежатъ провѣркѣ? Не говоря уже о томъ, что знаніе наше вообще основано на довѣріи къ законамъ нашего мышленія, оно и въ отдѣльныхъ областяхъ своихъ исходными началами своими имѣетъ положенія, играющія всегда роль догматовъ вѣры, такъ въ самой точной наукѣ, въ естествознаніи, 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. Православно-христіанская наука поэтому также останется вполнѣ свободною, если будетъ опредѣляться только своими внутренними началами; она перестанетъ быть наукою только въ

[1]) Эта ошибка вкралась, между прочимъ, въ статью *прот. Ѳ. И. Титова* „Преобразованія духовныхъ академій въ Россіи въ XIX в." (*Труды Кіев. Дух. Акад.* 1906, іюнь, стр. 219—221, гл. VII).

томъ случаѣ, когда будетъ опредѣляться чуждыми ей внѣшними вліяніями церковно-административнаго характера Въ качествѣ свободныхъ богословскихъ учрежденій богословсловскіе факультеты несомнѣнно будутъ болѣе отвѣчать духу православія, чѣмъ духовныя академіи, построенныя на клерикально-бюрократическомъ латинскомъ принципѣ подчиненія богословской науки церковно-административному наблюденію или контролю.

27 марта 1907 года.


БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Предисловіе . . . . . I—XVI

Введеніе . . . . . 1—28

ОТДѢЛЕНІЕ I.

Историко-догматическое.

Глава I. Католическо-протестантское ученіе объ искупленіи въ его послѣдствіяхъ для самаго догмата искупленія.

Сущность католическаго ученія объ искупленіи и образцы его (Ансельмъ, Ѳома Аквинатъ) —Отношеніе протестантскаго ученія къ католическому.—Основные и общіе недостатки протестантско-католическаго ученія объ искупленіи и протестантско-католической сотеріологіи вообще.—Частные недостатки протестантско-католической сотеріологіи и юридическаго ученія объ искупленіи.—Попытки изъясненія догмата искупленія внѣ ортодоксально-юридическаго богословія и отношеніе ихъ къ послѣднему.—Главные типы этихъ попытокъ и образцы ихъ.—Посредствующее богословіе.—Ортодоксальныя попытки полнаго и всесторонняго изъясненія догмата искупленія внѣ юридическаго богословія и сужденіе о нихъ.—Положеніе догматическаго ученія объ искупленіи въ русской богословской наукѣ. . . . 29—104

Глава II. Святоотеческое ученіе объ искупленіи.

Предварительныя замѣчанія.—Отношеніе святоотеческаго ученія объ искупленіи къ католическо-протестантскому и вообще юридическому ученію объ искупленіи (105—116).—*Ученіе мужей апостольскихъ объ искупленіи: Ап. Варнава, Климентъ Римскій, Игнатій Богоносецъ.* Ученіе объ искупленіи *въ посланіи къ Діогнету* (120—129). *Св. Іустинъ Философъ* (129—142).—*Св. Иринеи,* еп. Ліонскій (143—166).—*Оригенъ* (166—169). —*Григорій Нисскій* (169—173).—*Аѳанасій Великій* (173—193).—*Василій Великій* (193—202).—*Григорій Богословъ* (202—210).—*Іоаннъ Златоустъ, Кириллъ Іерусалимскій* (210—230).—*Бл. Ѳеодоритъ* (230—235).—*Ученіе западныхъ отцевъ Церкви объ искупленіи:* Иларій Пуатьесскій, Тертулліанъ, Кипріанъ Карѳагенскій, Лактанцій, бл. Августинъ, бл. Іеронимъ, Амвросій Медіоланскій, Левъ I и Григорій Великій—*Бл. Августинъ, Левъ I, Григорій Великій* (235—248).—Резюме: *Іоаннъ Дамаскинъ* (248—254).—Выводы изъ святоотеческаго ученія объ искупленіи. (254—257). . . . . 105—257

СТР.

ОТДѢЛЕНІЕ II.

О сущности и образѣ искупленія людей, совершеннаго Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ.

Глава I. Сущность искупительнаго дѣла Христова.

Опредѣленіе искупленія, какъ возстановленія союза любви между Богомъ и людьми —Три типа отношеній человѣка къ Богу: *единство безъ свободы, свобода безъ единства, единство въ свободѣ* (любовь), и ихъ мѣсто въ исторіи.—Періодъ перваго типа въ исторіи: первобытное состояніе людей.—Періодъ второго типа въ исторіи, открывающагося грѣхопаденіемъ прародителей грѣхопаденіе, его причины, сущность и слѣдствія для хода исторіи —Единство въ свободѣ, какъ цѣль искупленія, и искупленіе, какъ конечная цѣль исторіи.—Двѣ стороны въ искупленіи: *объективная* и *субъективная*, органическая связь между ними . . . . . 261—278

Глава II. Любовь Божія въ искупленіи.

Данныя историко-психологическаго анализа идеи искупленія для оцѣнки односторонне-юридическаго понятія объ искупленіи, какъ исключительно-юридическомъ актѣ возстановленія союза между Богомъ и человѣкомъ.—Данныя для оцѣнки юридическаго воззрѣнія на искупленіе, представляемыя психологическимъ анализомъ справедливости самой въ себѣ и въ ея отношеніи къ любви —Выводъ о невозможности воззрѣнія на искупленіе, совершенное Господомъ Іисусомъ Христомъ, какъ только юридическій актъ удовлетворенія Божественному правосудію; истинный смыслъ искупительной сатисфакціи.—Необходимость ея для обѣихъ сторонъ искупленія.—Крестъ, какъ ея средство.—Центральное значеніе Креста въ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ.—Необходимость и значеніе въ искупленіи воплощенія Сына Божія.—Переходъ къ слѣдующему . . . . . 279—310

Дополненіе къ главѣ II (2)

Данныя для воззрѣнія на искупленіе, какъ дѣло любви Божіей (справедливой), въ святоотеческомъ ученіи о правдѣ и любви Бога въ ихъ существѣ и взаимныхъ отношеніяхъ, и элементы этого воззрѣнія на искупленіе въ православномъ русскомъ богословіи . . . . . 311—314

Глава III. Слово плоть бысть.

Сотеріологическое значеніе воплощенія Сына Божія.—Его значеніе для *субъективной* стороны искупленія,—для обращенія къ добру или къ Богу *въ раскаяніи*: необходимость воплощенія Сына Божія для раскаянія людей.—Сотеріологическое значеніе воплощенія, какъ откровенія Бога любви, по изображенію Іоанна Богослова. — Значеніе воплощенія для *объективной* стороны искупленія въ связи съ ученіемъ Церкви о ходатайствѣ Іисуса Христа.—Значеніе воплощенія, въ связи съ Крестною смертію, какъ опоры для объективной стороны искупленія и какъ основанія христіанской надежды.—Заключительное обобщеніе всѣхъ сотеріологическихъ сторонъ воплощенія Сына Божія въ понятіи о покаяніи, открывшемся для людей съ пришествіемъ на землю Сына Божія. . . . . 315—357

стр.

Глава IV. Покайтеся!

Значеніе жизни и ученія І. Христа въ искупительномъ дѣлѣ Его.—Связь ученія І. Христа съ Его жизнью и Личностью.—Свойства Христова ученія - Отсутствіе внѣшней логической формы —Приточный характеръ ученія и его значеніе.—Отношеніе чудесъ Христовыхъ къ ученію.—Законодательный (императивный) характеръ нравственнаго ученія Христа.—Содержаніе ученія Христова съ точки зрѣнія его главной цѣли—призванія людей къ покаянію . . . . . 358—370

Глава V Подражаніе Христу.

Необходимость подражанія Христу. –Разногласія въ пониманіи подражанія Христу.—Предѣлы подражанія.—Копированіе. –Духовное подражаніе. Теоретическое подражаніе.—Неудовлетворительность ихъ—Рѣшеніе вопроса о возможности и образѣ подражанія на психологической почвѣ.—Любовь, какъ начало подражанія —Воспитательное значеніе личныхъ привязанностей.—Любовь къ І. Христу и ея значеніе въ Его искупительномъ дѣлѣ (1 -5). - Идея христіанская о жизни, какъ всецѣлой жертвѣ Богу, и ея значеніе въ дѣлѣ Христовомъ (1—2) . . . . . 371—393

Глава VI. Тайна страданія.

Аномалія эмпирическаго несоотвѣтствія между добродѣтелью и наградою и попытки ея объясненія.—Отождествленіе добродѣтели и счастія и его причины. - Юридическое добро.—Добро и страданіе. –Истинное примиреніе добра и страданія въ Христіанствѣ.—Примѣръ Спасителя.—Ученіе І. Христа и Его Апостоловъ объ отношеніи между добромъ и страданіемъ.—Главный предметъ подражанія Христу по ученію Самого І. Христа и Его Апостоловъ.—Апостолы во время земной жизни Спасителя.—Одно изъ искупительныхъ значеній Креста . . . . . 394—412

Дополненіе къ главѣ VI (3).

О неизбѣжности страданія на землѣ для христіанина . . . . 413—418

Глава VII. Совершилось!

Провиденціальное значеніе Крестной Смерти Іисуса Христа въ Его искупительномъ дѣлѣ по ученію Самого Христа и Его Апостоловъ.—Значеніе главное Креста, какъ Жертвы за грѣхи человѣчества, принесенной Богу Іисусомъ Христомъ.—Жертва, какъ единственный путь для искупленія людей.—Основы жертвы теологическія, историческія, психологическія.—Жертвенный культъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и въ язычествѣ, его недѣйствительность въ дѣлѣ искупленія и условія истинно-искупительной жертвы.—Опредѣленіе истинной жертвы.—Неспособность людей къ самоискупленію или къ принесенію истинно-искупительной жертвы за свои грѣхи —Крестъ Христовъ, какъ Жертва, въ связи со всею земною жизнью І. Христа.—Дѣйствительность Жертвы Христовой, ея безконечность и superabundantia meriti Christi.—Бездна благъ Креста Христова· блага Креста, относящіяся къ а) *объективной* сторонѣ искупленія; блага Креста, относящіяся къ б) *субъективной* сторонѣ искупленія.—Условіе къ усвоенію искупительныхъ заслугъ Христовыхъ или спасительности Креста Христова. . . . . 419—448

СТР

Дополненіе къ главѣ VII (4)

О необходимости индивидуальнаго повторенія Всемірной Голгоѳской Жертвы въ послѣдователяхъ Христовыхъ для усвоенія всѣхъ спасительныхъ плодовъ ея. . . . . 448—463

Глава VIII. Оправданіе дѣла Христова.

Необходимость фактическаго оправданія дѣла Христова и значеніе прославленія І. Христа.—*Воскресеніе Христово.* Общее значеніе его въ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ.—Тѣсная связь между фактомъ Воскресенія Христова и будущимъ всеобщимъ воскресеніемъ мертвыхъ.—Воскресеніе Христово, какъ оправданіе Христовой Жертвы.—Отношеніе Христова Воскресенія къ общечеловѣческой вѣрѣ въ безсмертіе и возстановленіе твари (внѣшней природы).—*Вознесеніе Христово*, какъ доказательство совершеннаго Христомъ примиренія и Его побѣды чадъ грѣхомъ.—*Пятидесятница*, какъ завершеніе дѣла Христова . . . . . 464—481

Приложеніе.

Страница изъ исторіи догмата искупленія въ русскомъ богословіи. (Къ вопросу о томъ, почему духовныя академіи должны быть замѣнены богословскими факультетами?) . . . . . 483—564

Того-же автора.

Что читать по богословію? Систематическій Указатель апологетической литературы на русск., нѣм., франц. и англ. яз., (248—1906). Кіевъ, 1907 г. Стр. V—266, больш. формата in 8. Цѣна отъ автора (Кіевъ, Владимірская, 79) 1 р. 50 к. съ перес., налож. плат. дороже. Въ соч. указано около 2000 названій, не считая рецензій. Оно снабжено руковод. методологическими замѣчаніями для занятій сложными богословскими вопросами (какъ о боговдохновенности, искупленіи и т. п.), программою и планомъ самообразовательнаго религіознаго чтенія, сокращ. указат. апологетич. литературы только на русск. яз. и руководствомъ для начинающихъ въ богословіи. *Содержаніе.* Ч. I-я (Общая). *Введеніе въ Указатель:* общія руков. начала самообраз. религ. чтенія и о библіографіи апологетики. *Системы и курсы апологетики и догматич. системы съ апологетич. характеромъ.—Естественно-научная апологетика* (Религія и наука). *Обзоръ религіозно-научно-философскихъ теченій мысли нашего времени,* противныхъ христіанству: введеніе, матеріализмъ, позитивизмъ, агностицизмъ, эволюціонизмъ, дарвинизмъ, геккелизмъ, ницшеанство, толстовшина, ричліанизмъ. *Смѣсь:* апологетич. сборники, сочин. религіозно-философскаго характера, проповѣди, творенія христ. отцевъ-апологетовъ, популярныя апологет. соч—ія. Ч. II-я (Спеціальная: систематич. обзоръ литер. по всѣмъ вопросамъ апологетики). *Введеніе:* планъ самообр. религ. чтенія. *Методологія религіозн. самообразованія* или очеркъ христіанской гносеологіи: о мѣстѣ богословія въ организмѣ челов. знанія, объ общихъ условіяхъ религіозн. знанія, о значеніи воли въ рел. знаніи, о мѣстѣ въ немъ вѣры, вѣра и знаніе, откровеніе и разумъ, значеніе церкви въ религ. знаніи и т. п. *Философія религіи:* библіографія, вопросъ о происхожденіи религіи, ученіе о сущности религіи, изначальность и всеобщность религіи, атеизмъ, о первон. формѣ религіи и т. п. *Исторія религій:* обзоръ важнѣйшихъ религій, христіанство и буддизмъ, христіанство и стоицизмъ, христіанство и греческая философія; еврейскій монотеизмъ или исторія Израильскаго народа: подлинность и историческая достовѣрность Библіи ветх. зав., особ. Пятокнижія, ветхозавѣтной исторіи, несостоятельность библейско-исторической концепціи въ отриц. критикѣ, іудейство и христіанство. *Переходъ къ исторіи христіанства:* исключительное положеніе христіанской религіи во всемірной исторіи религіи, ея Божественное происхожденіе; о Божественномъ Откровеніи, о богодухновенности Свящ. Писанія, какъ способѣ возвѣщенія Божественнаго Откровенія. *Евангельская исторія или жизнь*

Іисуса Христа: библіографія общая, о подлинности евангелій, достовѣрности чудесъ,—евангельской исторіи въ ея важнѣйшихъ событіяхъ, какъ особ. Воскресеніе Христово; обращеніе Савла, апостольское благовѣстіе въ отношеніи къ Евангелію Христову, о Личности І. Христа въ раціоналистич. изображеніи у Баура, въ школѣ Штрауса, у Ренана, Гарнака, Кейма и т. п.; ученіе соціализма о происхожденіи и сущности христіанства.—*Христіанство въ своихъ основныхъ истинахъ*: ученіе о Богѣ (истина бытія Божія, пантеизмъ и теизмъ), ученіе о мірѣ, его происхожденіи, цѣли, о телеологіи, о Промыслѣ, чудѣ и т. п.; ученіе о человѣкѣ, о злѣ, объ искупленіи, о Лицѣ Искупителя, о дѣлѣ Христовомъ; эсхатологія. безсмертіе и загробная жизнь, конецъ міра, вопросъ о вѣчности мученій въ связи съ ученіемъ объ апокатастазисѣ и условномъ безсмертіи.

О необходимости богословскихъ факультетовъ въ университетахъ или о реформѣ высшаго религіознаго образованія въ Россіи. (Докладная записка Совѣту Университета Св. Владиміра по поводу „Проекта общаго устава россійскихъ университетовъ"). Кіевъ, 1906. Ц. 35 к.

Неравномѣрное распредѣленіе свѣта Христова и духовнаго хлѣба на Руси. (Къ. вопросу о богословскихъ факультетахъ въ университетахъ). Спб. 1906 г. Ц. 25 к.

Почему духовныя академіи должны быть замѣнены богословскими факультетами? Спб. 1906 г. Ц. 20 к.

Полный списокъ сочиненій автора за все время его литературной дѣятельности (1885—1907) напечатанъ на стр. 2—4 обложки вышеотмѣченнаго здѣсь *Указателя апологетической литературы*.

Кіевъ,
15 Мая 1907 года.