



ТОМ II



Русская религиозная антропология

Сокровищница
русской
религиозно-
философской
мысли





Русская религиозная антропология

ТОМ II

Антология

Выпуск III

Сокровищница
русской
религиозно-
философской
мысли

Составление,
общая редакция
и предисловие
Н. К. Гаврюшина

Москва
МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
МОСКОВСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ФОНД
1997

УДК 281.93:130.3
ББК 86.372+87.2

*По благословению патриарха Московского
и Всея Руси Алексия II*

Решением Совета Московской духовной академии рекомендовано в качестве учебного пособия для студентов православных духовных академий

Издание осуществлено при поддержке Фонда «Kirche im Not»

Р892 Русская религиозная антропология. Т. II: Антология/ Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. — М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. — 480 с. — (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. III).

Во II-ой том антологии вошли наиболее значительные сочинения русских богословов и религиозных философов XX века, посвященные учению о человеке. Сюда входит полный текст II-го тома «Науки о человеке» В. Несмелов, «Принципы православной антропологии» В. Зеньковского, конспекты лекций И. Четверикова, статьи Б. Вышеславцева, С. Франка, Киприана (Керна), Вяч. Иванова.

Книга снабжена примечаниями и именованным указателем к обоим томам.

Виктор Несмелов

НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ

Том II

Метафизика жизни и христианское откровение

© Составление, предисловие:
Н. К. Гаврюшин, 1997

ISBN 5—85133—048—1

Есть что-то особенное в содержании христианства, что существенно близко соприкасается с интимной жизнью человеческого духа и непосредственно затрагивает самые глубокие интересы его. И есть что-то особенное в самом человеке, что властно двигает его волю и мысль в направлении идеального мира и заставляет его идти туда, откуда пришло христианство. Конечно, он может идти туда по другой дороге и может никогда не встретиться с христианством. Но есть какой-то путь, на котором он не может не встретиться с христианством, и если только дойдет до него, то не может не включить его в круг своих размышлений и не может не согласиться с его истиной. Мы хотим определить этот путь, — *хотим выявить те положительные основания, которые позволяют языческому уму человека усвоить себе содержание христианской проповеди и принять христианство в качестве религии.*

Исследование этих оснований необходимо для правильного понимания христианства и для составления правильного суждения о нем. Если те основания, на которых утверждается вера в истину христианства, представляют из себя достоверные познания бесспорных фактов, то и вера в истину христианства окажется не только логически возможной верой, и даже не только научно-состоятельной верой, но именно *верой истинной*. Если же эти основания окажутся простыми догадками и соображениями человеческой мысли, да к тому же еще догадками и соображениями по поводу таких фактов, которые на самом деле непонятны для мысли, то вера в истину христианства, психологически вполне возможная, для научно-критического мышления, однако, окажется прямо несостоятельной верой. В силу этого научное исследование тех оснований, из которых возникает убеждение в истине христианства и на которые конечным образом опирается и самый факт религиозного отношения к нему, очевидно, представляет собою такую задачу, к решению которой могут вполне согласно идти как защитники христианства, так и противники его, потому что с решением этой задачи они действительно могут прийти или к действительному оправданию христианской веры, или к полному ее разрушению.

Собственно говоря, другого пути к решению вопроса об истине или не истине христианства нет и не может быть. Ведь это не оправдание христианства, когда *вера* в его истину оправдывается *верой* в его божественное происхождение, а вера в его божественное происхождение оправдывается *верой* в божество Иисуса Христа, а вера в божество Иисуса Христа оправдывается *верой* в некоторые дела Его, как произведения божественной силы, а вера в божественное происхождение некоторых дел Иисуса Христа оправдывается *невозможностью объяснить их иначе*. Из незнания ничего другого не может получиться, кроме незнания.

Но это и не опровержение христианства, когда путем рассудочного анализа некоторых христианских учений стараются доказать их немыслимость и эту немыслимость делают основанием такого вывода, что будто эти учения совершенно ложны. На самом деле из такого основания может быть сделано и совершенно другое заключение, — из него именно прямым путем может быть выведено знаменитое положение Тертуллиана: *credo, quia absurdum est* = я не в состоянии этого понимать, и *потому мне приходится* в это верить. На это положение теперь уже привыкли смотреть как на выражение слепого хотения верить. Но в действительности оно может выражать собою и *полное обоснование разумности* веры. Допустите только, что в содержании христианского вероучения находится достоверное познание некоторой истины, и допустите, что с содержанием этого познания органически связано содержание всех непостижимых христианских учений; тогда вера в истину этих учений окажется не только психологически естественной и логически возможной, но верой разумной и верой истинной; потому что отказаться от этой веры, если только действительно доказана внутренняя, органическая связь непостижимых христианских учений с содержанием достоверного познания истины, для рассудочного мышления так же невозможно, как невозможно для него считать достоверное познание истины за совершенное незнание ее.

Кажется, очень понятно, что и цели защиты христианства, и цели опровержения его необходимо должны направляться к одному и тому же пункту. Необходимо требуется выяснить, *на что именно опирается вера в истину христианства*. Конечно, эта вера, как и всякая вообще человеческая вера, несомненно, опирается на какое-нибудь познание. Ведь если бы человек ограничился только логикой христианского вероучения, то он и пришел бы только к сознанию его непостижимости или просто немыслимости. А если бы он остановился только на мысли об этой непостижимости, то он и нашел бы в этой мысли основание не для своей веры, а только для своего неверия. В этом случае он непременно бы высказал такое положение: *так как я не в состоянии этого понимать, то я не могу в это и верить*. И это положение было бы психоло-

гически вполне естественно, потому что оно выражало бы собою действительное положение человеческой мысли в отношении христианского вероучения, и логически оно было бы совершенно правильно, так как утверждение невозможности веры здесь прямо бы вытекало из своего действительного основания — из невозможности мышления. Поэтому, если человек сознает и признает полную непостижимость христианского вероучения и, несмотря на это, все-таки утверждает его истинность, то самый факт этого утверждения ясно показывает, что у него есть какое-то познание, с которым неразрывно связывается в его мысли все содержание христианского вероучения, и по силе этой именно неразрывной связи ему *уж необходимо приходится верить* в истину непостижимых христианских учений, хотя он и не в состоянии их понимать. Стало быть, как в интересах защиты христианства, так и в целях опровержения его одинаково необходимо выяснить и определить, что это за познание такое, которым определяется вера в истину христианства, и насколько достоверно это познание. В случае признания этого познания вполне достоверным, необходимо далее выяснить и определить, каким образом содержание этого познания связывается со всем содержанием христианского вероучения и почему эта связь может определять собою не только простое предположение мысли насчет возможной истинности христианского вероучения, но и несомненную уверенность в его действительной истинности?

Предлагая опыт решения этих вопросов, мы не можем, конечно, задаваться такою целью, как совершенное прекращение борьбы между верой и неверием. Эта борьба вызывается такими причинами, которые не имеют к науке никакого отношения и потому не могут быть устранены путем научного исследования. Мы имеем в виду более скромную цель. Нам хотелось бы установить такую точку зрения на христианство, на которой бы свободно могли стоять и вера и неверие и с которой бы они одинаково могли увидеть в содержании христианского катехизиса не просто лишь искусственное сцепление каких-то непостижимых текстов, а цельную и связную систему глубоких и великих учений. Если, при таком взгляде на христианство, верующий человек найдет для себя возможность не только заучить на память все содержание катехизиса, но и открыть в этом содержании действительное выражение своих действительных верований, то это будет хорошо. И если неверующий человек, оставаясь при своем неверии, все-таки найдет для себя возможность, по крайней мере, отнестись к христианству с тем уважением, какого оно заслуживает не только в качестве истинной религии, но и в качестве истинной философии жизни и духа, то в крайнем случае даже и это будет хорошо, хотя и не так хорошо.

I. Христианское вероучение и соблазны ума

1. Деятельность И. Христа и появление христианства. 2. Отношение христианства к иудейству и язычеству. 3. Иудео-языческая критика христианского вероучения и решительное отрицание христианства. 4. Невольное подчинение иудейства и язычества живому слову христианской проповеди и существенное искажение христианства. 5. Двойственное положение христианского вероучения в сознании самих христиан: основные догматы христианской веры как неразрешимые проблемы мысли. 6. Проблема истины христианского вероучения и необходимые условия для научного решения этой проблемы.

1. Христианство явилось в мир как невероятное учение и непонятное дело. Многие знали Иисуса Христа как святого Учителя закона, и многие знали Его как великого чудотворца, и некоторые предполагали Его как возможного царя иудейского, но Христа — Спасителя мира и Начальника новой жизни людей в вечном царстве Божием никто из людей не знал и никто даже не хотел знать, потому что никто из людей решительно не понимал Его чудной проповеди об этом неведомом царстве. Пока Он говорил о Божием законе истинной жизни, люди слушали Его — по выражению евангелия — *с услаждением и дивились учению Его* (Мар. 11, 18; 12, 37; Лук. 4, 32); и когда Он наплатил в пустыне пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами, то наплатившиеся люди говорили между собою: *это истинно тот пророк, которому должно прийти в мир*, и не только они говорили это, но и порешили сделать Его царем над собою (Иоан. 6, 14–15). Но когда, в ответ на эти домогательства своих последователей, Христос стал говорить о Себе Самом как об истинном хлебе небесном, питающем человека в жизнь вечную, то Он вызвал этим учением недоумение и ропот среди иудеев; а когда Он объяснил неразумным поборникам хлеба и рыбы, что истинный хлеб жизни есть собственное тело Его, которое Он добровольно отдает за жизнь всего мира, то не одни только посторонние слушатели, но и многие ученики Его стали говорить друг другу: *какие странные слова! кто может это слушать?* — и с выражением этого недоумения поспешили оставить своего учителя (Иоан. 6, 41–42, 51–52, 60–66). Ясное дело, что царство Божие

для этих людей заключалось только в обилии хлеба и рыбы, а потому хотя они и согласились было признавать Христа за того великого пророка, которому, по их ожиданиям, следовало явиться в мир, однако от этого великого пророка они на самом деле все-таки ничего другого не ожидали, кроме хлеба и рыбы (Иоан. 6, 31, 34). Поэтому, лишь только они заметили, что все их грубые желания и ожидания не могут быть оправданы Христом, они тотчас же и отвернулись от Христа, потому что Он оказался для них вовсе не тем пророком, которого они ожидали и которого они действительно могли бы принять.

Правда, около Христа было двенадцать ближайших учеников, которые не расставались с Ним во все время Его проповеднической деятельности, которые были слушателями всех Его поучений и свидетелями всех Его дел. И правда, что эти ближайшие ученики и друзья Христа смотрели на Него именно так, как Он Сам учил о Себе, т.е. они признавали Его Христом — Сыном Божиим. Но того великого дела, ради совершения которого явился Христос, они все-таки совершенно не понимали и в действительности ходили за своим небесным Учителем только по несчастным соображениям плоти и крови. Их более всего поражала во Христе и привлекала к Нему Его необыкновенная чудодейственная сила. Они много раз видели на себе самих, что эта мощная сила во всякое время может спасти их от всяких бед и на море и на земле, и они полагали, что Христос может употребить эту всемогущую силу не только на дела широкой благотворительности, но и для жестокой расправы с теми людьми, которые захотели бы обойтись с ними не особенно приветливо (Лук. 9, 52–54). *На этом основании* они искренно верили в божественное назначение Христа, как *царя израилева*, и на основании этой веры своей они с глубоким вниманием прислушивались к учению Христа об откровении в людях Божия царства. Они слушали и расспрашивали своего Учителя обо всем, что в речах Его относилось к этому царству и что казалось им непонятным. Но при всех объяснениях Христа об особой духовной природе Его царства (Лук. 17, 20–21), и об исключительном способе открытия его (Иоан. 3, 3–17), и об особых условиях жизни в нем (Матф. 18, 1–4; 20, 25, 28), они все-таки до самой смерти Его представляли себе Божие царство вовсе не тем, что оно действительно есть, и думали об открытии его вовсе не так, как оно действительно было открыто Христом.

После того как известное исповедание апостола Петра ясно показало Иисусу Христу, что ученики Его усвоили себе совершенно верный взгляд на лице Его, Он прямо и открыто заговорил с ними о том поразительном средстве, чрез которое имеет осуществиться в людях вечное царство Божие: *с того времени*, — говорит евангелист, — *Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему долж-*

но идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть (Матф. 16, 21; Мар. 8, 31). И в ответ на эту поразительную речь тот же самый апостол, который только что пред этим исповедал Христа Сыном Божиим и ясное исповедание которого собственно и подало собою первый повод к откровенной беседе Христа об истинной цели Его пришествия в мир, начал прекословить своему учителю и выражать Ему свое человеческое соболезнование и пожелание, чтобы в действительности ничего такого не случилось, о чем говорил Христос (Матф. 16, 22). Спаситель, как известно, ответил ему: *отойди от Меня, сатана, ты Мне соблазн*, но этим решительным ответом своим Он не вразумил апостолов, а только заставил их на будущее время молчать и скрывать от Него свои тайные мысли и недоумения. Поэтому, когда после чудного преобразования своего Он во второй раз заговорил с ними о том, что *Сын Человеческий предан будет в руки человеческие, и убьют Его, и в третий день воскреснет*, то — по слову евангелиста — *они весьма опечалились* (Матф. 17, 22–23), потому что — по слову другого евангелиста — *они не поняли слова сего, и оно было закрыто от них, так что они не постигли его, а спросить Его о сем слове боялись* (Лук. 9, 45, срав. Мар. 9, 31–32). Но и без всяких вопросов с их стороны Христос ясно, конечно, видел решительное непонимание ими того великого дела, ради совершения которого Он явился в мир, и знал о действительной причине этого непонимания в их иудейском представлении Мессии как божественного устроителя земного царства израилева. Поэтому Он пощадил их немощный ум и перестал более говорить с ними о предстоящем конце своего земного служения людям. Только пред самым наступлением Своих мучительных страданий Он с нежной заботливостью предупредил Своих учеников и апостолов: *вот, мы восходим в Иерусалим, и совершится все написанное чрез пророков о Сыне Человеческом, ибо предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и оскорбят Его, и оплюют Его, и будут бить, и убьют Его, и в третий день воскреснет* (Лук. 18, 31–33, срав. Матф. 20, 18–19). Но и этого последнего предупреждения апостолы совершенно не поняли. Они чувствовали, что находятся накануне великих и необычайных событий, но что именно ожидало их божественного Учителя, — догадаться об этом, несмотря на поразительно ясную речь Христа, они решительно были не в состоянии (Лук. 18, 34). Это неведение смущало и ужасало их, так что, по выражению евангелия, они *в страхе следовали за Иисусом*, когда Он в последний раз восходил в Иерусалим на Свои вольные страдания и смерть (Мар. 10, 32), и все-таки они следовали за Ним, следовали не потому, что хотели разделить с Ним чашу Его великих страданий, а потому, что они твердо верили в царскую власть Его и в скорое наступление обещанного Им царства Божия (Лук. 19, 11). Они следовали за Ним, помышляя о хоро-

ших местах для себя в наступающем царстве Его (Матф. 20, 20–24; Марк. 10, 33–41; срав. 9, 33–34).

События последних дней в земной жизни Иисуса Христа прошли с поразительной быстротой и не оправдали собою земных ожиданий Его апостолов. Торжественный вход в Иерусалим, когда народ восторженно встречал Иисуса как *Сына Давидова*, как *Царя израилева* (Матф. 20, 9; Иоан. 12, 13; срав. Мар. 11, 10), вызвал собою последний взрыв страшной ненависти и злобы к Нему со стороны книжников и фарисеев, первосвященников и старейшин иудейских. Тотчас же последовали зловещие предостережения Христу (Матф. 21, 15, 16; Лук. 19, 38–39); а потом начались и решительные заговоры против Него обезумевших вождей народа, и явилось позорное предательство Иуды, и совершился незаконный суд синедриона с произнесением заранее составленного приговора о смерти, и раздался наконец дикий вопль озверевшей толпы: *кровь Его на нас и на детях наших, распни Его!* Язычник проконсул оказался выше и нравственнее, чем все эти кровожадные блюстители закона Божия, на одно только и способные, чтобы неповинную кровию Божиих посланников запечатлеть свое исконное неповиновение Богу (Матф. 23, 35–37). Пилат сразу догадался, что пред ним стоит не какой-нибудь злодей вроде разбойника Вараввы, а невинная жертва людской ненависти, и язычник Пилат преклонился пред нравственным величием иудея Иисуса (Матф. 27, 13–14; Мар. 15, 5). Но несчастный Пилат был римский проконсул, т.е. человек, обязанный отвечать пред своим государем за спокойствие вверенной ему провинции. Поэтому хотя он и употребил все возможные для него средства, чтобы спасти Иисуса от неповинной смерти, однако, заметив, что все его попытки на самом деле только увеличивают смятение народа, он не решился до конца отстаивать правды, — *и превозмог*, говорит евангелист, *крик народа и первосвященников* (Лук. 23, 23).

Государственная политика римского правителя сделала то, чего не могла допустить человеческая совесть Пилата. Из опасения народного бунта Пилат предал Христа на распятие, и торжествующие враги с чувством злобной радости поспешили овладеть своим неповинным узником. Они исполнили над Ним все то поругание, о котором Он заранее говорил ученикам своим: и осмеяли Его, и оплевали Его, и избивали Его, и распяли Его, и не оставили без поругания даже самых мучений Его на позорном кресте (Матф. 27, 27–44; Мар. 15, 16–32). Но Он смотрел на эту кровожадную толпу своих мучителей и скорбел только о неведении их (Лук. 23, 34). Ни одной укорины человеческого бессердечию, ни одной жалобы на человеческое неправосудие люди не услышали от Него. С кроткой молитвой о прощении врагов своих Он перенес великий позор своих крестных мучений, и пришла к Нему благодетельная смерть, и

Он сказал наконец: *совершилось* (Иоан. 19, 30)! Но в целом мире тогда еще не было ни единого человека, который бы знал, за что, собственно, умер Христос и что именно такое совершилось с Его смертью.

Когда захватили Иисуса посланные Каиафой служители, апостолы оставили своего Учителя и в страхе разбежались от Него (Матф. 26, 56; Мар. 14, 50). За Ним последовали только два ученика — Петр и Иоанн (Иоан. 18, 15), но Петр страха ради иудейска трижды отрекся от Него и в минуту последнего отречения, встретив на себе печальный взгляд Христа, с горькими слезами стыда и раскаяния удалился домой (Лук. 23, 61–62). Остался один Иоанн, который и провожал Христа и на место суда и на место казни и который видел в этой позорной казни последний конец всего дела Христа (Иоан. 20, 8–9). Однако прошло всего только семь с половиною недель со времени этого страшного события, и вдруг дело Христа, которое казалось совершенно поконченным, неожиданно взволновало собою весь Иерусалим, и всю Иудею, и весь древний мир.

По случаю иудейского праздника пятидесятницы в Иерусалиме было огромное стечение народа, как из природных иудеев, так и из прозелитов иудейства, со всех концов Римской империи (Деян. 2, 9–11), и все это множество людей неожиданно увидело запуганных апостолов Христа, которые, в основательном страхе за жизнь свою, старались прежде укрываться от зорких глаз иудейских начальников и которые теперь всенародно выступили с убежденной проповедью о своем распятом Учителе: *твердо знай, весь дом израилев, что Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2, 36). Удивленные люди неожиданно услышали, что будто распятый, умерший и погребенный Иисус воскрес от мертвых и всякому человеку, верующему во имя Его, дарует прощение грехов (Деян. 2, 32, 38). Это необычайное известие сразу же нашло себе не малое число верующих и сразу же определило собою пламенную силу христианской веры в борьбе с неверием. Верующие люди, по связи апостольской проповеди с действительным фактом жизни и учения, страданий и смерти Христа, принимали апостольскую проповедь не как *учение-толкование*, а как простое *сообщение-изложение* действительного факта, и потому предмет своей веры они, собственно, делали не *содержание христианской проповеди*, а только *надежду своего вечного спасения* во Христе. Люди же неверующие, напротив, смотрели на апостольскую проповедь не как на изложение действительного факта, а как на простое человеческое учение, хотя и составленное *по поводу* действительного факта, однако *в высшей степени невероятное*, потому что ни одно положение апостольской проповеди ни в каком случае не может быть оправдано в приложении к тому действительно-

му факту, о котором говорила эта необычайная проповедь. Если апостолы говорили о Христе как об истинном Сыне Божиим, то все люди, знавшие Иисуса, знали Его не как Сына Божия, а как обыкновенного человека — сына бедного галилейского плотника Иосифа (Иоан. 10, 30–33; 7, 27, 41; Матф. 13, 55–57); и если апостолы говорили о Христе как о расторгнувшем узы смерти и севшем одесную Бога Отца, то все люди, своими глазами не видевшие Воскресшего, знали и могли говорить только о действительной смерти Его на кресте и о действительном погребении Его в новом гробе Иосифа аримафейского. Следовательно, содержание апостольской проповеди стояло в явном противоречии с тем, что каждому было известно о Христе как очевидный и бесспорный факт и что каждым необходимо мыслилось о Христе как очевидная и бесспорная истина. В силу же этого решительного противоречия содержание апостольской проповеди естественно казалось людям не просто только невероятным, но прямо и несомненно ложным, *и апостолы по собственному опыту хорошо это ведали, что по всем доводам и ображениям человеческого разума люди не должны были верить их проповеди, потому что и сами-то апостолы долгое время не верили тому, о чем пришлось им потом проповедовать людям.*

При жизни своего Учителя апостолы, несомненно, признавали Его Христом — Сыном Божиим, но единственную цель Его пришествия в мир они видели и полагали только в чувственном устройении славного царства израилева. А так как непредвиденная ими смерть Христа совершенно разрушила собою все их земные ожидания, то они были повергнуты этим в крайнее смущение и решительно не знали теперь, что им следует думать о своем распятом Учителе: *распяли Его*, — говорили эммаусские путники, — *а мы было надеялись, что Он есть тот, который должен избавить израиля* (Лук. 24, 20–21). Это разочарование ясно показывает, что каких-нибудь других надежд в отношении Христа апостолы совершенно не питали в себе, и потому создать какое-нибудь особое представление об истинном деле Христа они совершенно не могли. Единственное дело, ради которого, по их мнению, следовало явиться Христу, — это лишь осуществление иудейской мечты их о желанном избавлении Израиля. Независимо от этой мечты своей они вовсе не думали о Христе, и даже на собственное учение Спасителя об истинном деле Его они не только не обращали никакого внимания, но и прямо относились к этому учению отрицательно, так как это учение совершенно не мирилось с их иудейским представлением о Христе, и потому никакого смысла в этом учении они совершенно не находили. Поэтому, когда некоторые женщины, ходившие помазать миром тело Иисусово, пришли и рассказали одиннадцати апостолам, что они видели пустой гроб Христа и около гроба двух светоносных мужей, которые объявили им о воскре-

сении Спасителя и которые при этом напомнили им, что так еще при жизни своей говорил и Сам Христос, то апостолы, конечно, не могли не вспомнить известных речей Христа, и все-таки, — говорит евангелист, — *показались им слова мироносиц пустыми, и они не поверили им* (Лук. 24, 11). Правда, апостол Петр, взволнованный необычайным известием, тотчас же побежал ко гробу Христа и нашел его действительно пустым, но это обстоятельство, по слову евангелия, только *удивило* апостола (Лук. 24, 12), мысли же о воскресении Христа он при этом не только не имел, но совсем даже и не допускал этой мысли. Об этом очень ясно и выразительно говорит скептическое отношение апостолов к известному рассказу эммаусских путников, которые вечером того же самого великого дня прибежали из Эммаусса и возвестили апостолам, что Христос действительно воскрес, что они видели Его, и шли с Ним, и разговаривали, и сидели с Ним вместе за вечерним столом, и апостолы, — говорит евангелист, — *выслушав этот рассказ, им не поверили* (Мар. 16, 13).

В ответ на это решительное неверие учеников и друзей своих, все в один и тот же первый день своего воскресения от мертвых, Христос одновременно явился бывшим вместе десяти ученикам своим, при отсутствии одиннадцатого апостола Фомы, и ученики, по слову евангелиста, *обрадовались, увидев Господа* (Иоан. 20, 19–20). Но когда пришел к ним Фома и они возвестили ему о воскресении Спасителя, то Фома отнесся к этому известию с выражением полнейшего недоверия: *если, — говорил он, — не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю* (Иоан. 20, 25). Фома, разумеется, нисколько не думал, что апостолы обманывают его, и он, разумеется, нисколько не отвергал, что апостолы действительно видели Господа, но только факт этого действительного видения ему казался недостаточным для того, чтобы доказывать собою действительное воскресение Христа. В качестве глубокого скептика Фома, очевидно, рассуждал таким образом, что апостолы, несомненно, видели и слышали, как живой Христос стоял перед ними и даже разговаривал с ними, но это могло им только *почудиться и привидеться*, на самом же деле этого могло и не быть. Вот если бы апостолы не только видели Христа и слышали голос Его, но и осязали Его, тогда было бы несомненно, что пред ними стояло не привидение, а живой человек. Но так как этот живой человек мог быть каким-нибудь искусным обманщиком, захотевшим представить собою Христа, чтобы посмеяться над бедными апостолами, то следовало не просто лишь осязать его, но осязать именно раны у него на руках от пригвождения ко кресту и рану у него в ребрах от прободения копьем, потому что этих смертельных ран из-за пустой забавы над бедными учениками Христа никакой обманщик себе не

сделает, и следовательно — присутствие этих ран было бы решительным доказательством, что явившийся апостолам живой человек воистину был воскресший Христос.

Такие скептические речи Фомы поколебали собою веру апостолов. Они действительно только *видели* Господа, и хотя явившийся им Господь *показывал* им руки и ноги свои, но они все-таки лишь *смотрели* на Его руки и ноги, а не осязали их (Иоан. 20, 19–20), и поэтому скептические соображения апостола Фомы естественно привели их в немалое смущение. Об этом смущении прямо и говорят евангелисты в своем замечательном рассказе о следующем явлении Христа. Когда в осьмой день по воскресении своем Христос явился всем одиннадцати апостолам и бывшим с ними еще некоторым другим ученикам своим, то *они, — говорит евангелист, — смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа* (Лук. 24, 37), т.е. они подумали то самое, что именно казалось апостолам Фоме относительно первых явлений Христа в первый день по Его воскресении. Поэтому, в ответ на смущение и недоверие своих учеников, Спаситель и предложил им то самое доказательство, какого домогался апостол Фома: *что смущаетесь и для чего такие мысли входят в сердца ваши! Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои, это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня* (Лук. 24, 38–39, срав. Мар. 16, 14), — и, обращаясь лично к виновнику смущения и неверия апостола Фоме, Он добавил: *подай перст твой сюда, и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои, и не будь неверующим, но верующим* (Иоан. 20, 26–27). Тогда апостол Фома убедился в действительном воскресении Христа, но прежнее сомнение его успело пустить такие глубокие корни, что другие апостолы, по замечанию евангелиста, *от радости еще не верили и дивились*, так что для убеждения их в том, что Он не привидение, Спаситель принял от них часть печеной рыбы и сотового меда и ел пред ними (Лук. 24, 41–43).

Однако раз появившееся недоверие к доказательной силе чувственных впечатлений не могло уже быть уничтожено никакими чувственными доказательствами. Когда человек убеждается относительно возможной обманчивости явлений зрения, то это убеждение его само собою переносится им на всякое показание *всякого чувства*, и человек естественно начинает думать об одних только обманах чувств, т.е. ему невольно начинает казаться так, что в действительности, может быть, еще и нет того, что представляется ему. Поэтому даже и такое поразительное доказательство, как принятие Спасителем пищи, не вполне убедило апостолов в том, что пред ними находился не дух Христа, а Сам живой Христос, умерший и воскресший и телесно явившийся им. Даже и после этого доказательства они все еще продолжали сомневаться. Об этом

очень ясно говорит известное повествование евангелиста о новом явлении воскресшего Христа в пределах родной Ему Галилеи. Когда, после великих событий в Иерусалиме, апостолы пожелали возвратиться на родину, то по особому повелению Господа они собрались там на одной из гор галилейских, и Христос снова явился им, и они, — говорит евангелист, — *увидев Его, поклонились Ему, а иные усумнились* (Матф. 28, 17).

Это сомнение *иных* ясно показывает, что никакое доказательство в пользу действительности такого события, которое противоречит установившемуся опыту и содержанию человеческого мышления, в действительности совершенно невозможно, потому что такое событие, в силу невозможности для человека мыслить его, ни в каком случае не может утверждаться человеком в качестве действительного события. Если бы, например, мы встретили когда-нибудь такого человека, о котором мы достоверно знаем, что он действительно умер и опущен в могилу, то ведь мы не могли бы признать встреченного нами человека за того самого, о котором мы достоверно знаем как об умершем, потому что в таком случае нам пришлось бы отвергнуть действительный факт его смерти и погребения. Но отвергнуть этот действительный факт мы могли бы лишь в том единственном случае, когда бы у нас были какие-нибудь основания думать, что умерший человек на самом деле был не умершим, а только находился в состоянии глубокого обморока, так что хотя мы и считали его умершим, однако думали это неправильно. Между тем апостолам достоверно было известно, что распятый Христос действительно умер и действительно погребен, и потому, видя Его живым пред собой, они не могли, конечно, считать Его мертвым, но в то же самое время они все-таки не могли думать о Нем и так, что будто Он на самом деле не умер. При таких обстоятельствах единственным выходом из невозможности мышления для них могло служить только признание действительности воскресения Христа от действительной смерти Его, но для этого признания у них должны были существовать такие основания, по силе которых мысль могла бы утверждать событие воскресения как мыслимое и допускать его как действительно возможное, а таких оснований в отношении умершего Христа ученики Его в содержании своих помышлений о деле Его не имели и не могли иметь.

Когда они сопутствовали Христу во время Его проповеднической деятельности, то пред их глазами совершились три чудесных оживления действительно умерших людей — сына наинской вдовы (Лук. 7, 11–16), дочери Иаира (Мар. 5, 38–42) и четверодневного Лазаря (Иоан. 11, 39–45), и все эти факты, несмотря на безусловное противоречие их необходимому порядку природы, не казались им обманами чувств, потому что действительное совершение этих фактов для них было *совершенно понятно*. Они знали

действительную обстановку, при которой совершились эти чудесные факты, и знали чудодейственную силу Христа как действительную причину совершения этих фактов, и, наконец, знали продолжение земной жизни воскресенных людей как действительную цель их чудесного оживления. Между тем в отношении своего умершего Учителя они достоверно знали только одно, что Он действительно умер, и когда Он снова явился живым, то они совершенно не могли вообразить себе, *как* Он воскрес, и *почему* Он воскрес, и, наконец, *зачем* Он воскрес. Событие воскресения Христова для них оказывалось не просто только чудесным, но и вдобавок еще совершенно немыслимым, т.е. неимеющим для себя в их мышлении совершенно никакого основания и оправдания, т.е. никакого смысла. Ведь они не могли не заметить того, что явившийся им Христос в действительности живет уже не в тех физических условиях, в каких Он жил до своей крестной смерти, и что Он уже более не принадлежит нашему миру живых, которому Он принадлежал до своего погребения. Это обстоятельство необходимо должно было спутывать собою все их человеческие соображения и размышления о посмертных явлениях Христа. Если бы даже они и захотели считать Его воскресшим от гроба, то пред ними немедленно же возник бы неразрешимый вопрос: как же можно считать воскресшим того человека, который на самом деле не возвратился в мир живущих на земле, а существует в неведомых условиях какого-то другого мира? И если бы даже они и захотели ограничиться простым лишь утверждением факта воскресения как *непостижимого* чуда, то пред ними все-таки необходимо встал бы другой неразрешимый вопрос: зачем же совершилось это непостижимое чудо, когда воскресший Христос не возвратился в прежние условия жизни, и стало быть — по суждению человеческого, является живым и неведомо как, и неведомо зачем? Если бы Он воскрес и явился среди иудеев, тогда все бы уверовали в Него, и если бы Он устроил славное царство израилю, тогда было бы совершенно понятно, что Он умер для того, чтобы воскреснуть, а воскрес для того, чтобы возбудить всеобщую веру людей в Его божественную силу, а веру эту Ему нужно было возбудить для прославления имени Божия среди избранного народа Божия и даже до последних земли. Тогда было бы очень ясно, что следует думать о чуде воскресения Христа и что именно следует говорить о нем. Но *такого* ясного смысла в воскресении Христа апостолы не находили и не могли находить, потому что, являясь им, Спаситель не являлся народу и об устройении земного царства израилю никогда и ничего им не говорил. Другого же смысла в воскресении Христа апостолы еще не знали, и пока они не знали этого смысла, они естественно мучились в сомнениях и недоуме-

ниях и даже впадали в решительное неверие, потому что не могли они мыслить бесцельного чуда, потому что, по их человеческим соображениям, если уж Христу не угодно было возвратиться к ним в прежние условия жизни, то и воскресать Ему было незачем. И однако, прошло всего только семь с половиною недель после крестной смерти Христа, и эти самые люди, которые недоумевали и сомневались, колебались в вере и прямо не верили, властным словом пламенного убеждения заявили миру о действительном воскресении Христа и во множестве людей, никогда прежде даже и не слышавших об имени Христа, вызвали несокрушимую веру в истину их проповеди.

Как могло осуществиться в людях это поразительное чудо веры?

Очевидно, так же точно, как оно осуществилось и в уме апостолов. Евангелист Иоанн говорит о себе самом и о других апостолах, что из писаний они совершенно не знали о том, что Христу надлежало воскреснуть от мертвых (Иоан. 20, 9), а потому они и размышляли только о чудной жизни и о кровавой смерти Христа, о воскресении же Его нисколько не думали и нисколько не ожидали этого чуда от своего распятого Учителя. Поэтому, когда появились первые известия о действительном совершении этого неожиданного чуда, апостолы заговорили о *пустых словах* благовестниц и благовестников, и когда открылись посмертные явления самого живого Христа, апостолы заговорили о *привидениях*. Они искали оснований не в пользу веры, а только в пользу неверия, и они действительно не верили ни ушам своим, ни глазам своим, пока Христос — по выражению евангелиста Луки — не *отверз им ум к уразумению писаний* (Лук. 21, 45), и они уразумели наконец тайну царства Божия как тайну Божия спасения людей, и уразумели Самого Христа не как великого учителя жизни и не как славного Царя израилева, а как *истинного Бога — Спасителя мира*.

2. Идея спасения, конечно, была известна древнему миру, но известна лишь в том условно-ограниченном содержании, в каком она сама собою возникает из переживания человеком разных страданий жизни. Так как эти страдания для общей массы людей прежде всего и сильнее всего развиваются на почве физических лишений, то совершенно понятно и совершенно естественно, что в своем мышлении спасения общая масса людей всегда выходила, как и ныне выходит, из мышления своих отношений к миру и всегда приходила, как и ныне приходит, к созданию представления о желательной жизни в мире. Дело в том, что человек находится в зависимости от внешнего мира, и во многих фактах этой зависи-

мости он не может не видеть прямой и резкой угрозы своему существованию в мире. Такие явления, например, как голод и холод, засуха и ливень, моровые поветрия и смертоносные войны, да и весь вообще огромный мир бездушных стихий физической природы и безумных страстей человеческих, непрерывно развешивают пред человеком постоянную возможность его гибели и, подавляя человека ужасом смерти, естественно и необходимо заставляют его думать о спасении своем. Но, думая о спасении лишь в силу мучительного чувства ужаса смерти, человек уж естественно, конечно, и полагает свое спасение в одном только сохранении своей жизни путем устранения от нее всех тех опасностей, которые неминуемо заставляют его болезненно трепетать за жизнь.

Это элементарное содержание идеи спасения вполне ясно и точно определяет собою узкопрактическое значение и приложение этой идеи. Как возникает она только по наличным условиям человеческой жизни в наличных пределах физического мира, так и все значение ее непосредственно ограничивается только наличной жизнью человека и в тех же самых наличных пределах мира. Поэтому идея спасения в смысле достижения жизни, свободной от всяких страданий и от страшного призрака смерти, фактически всегда выражает собою *необходимую цель всей вообще произвольной деятельности человека*. Эта именно идея заставляет человека придумывать и отыскивать всякие средства, при помощи которых он мог бы спасти себя от страданий и от гибели и мог бы достигнуть беспечальной жизни в счастии полного довольства собою самим и всем окружающим его миром. Стало быть, в достижении этого счастья, собственно, и должно заключаться все состояние спасения по элементарному человеческому понятию о нем.

Для достижения этого счастья прямо и непосредственно не требуется никаких других условий, кроме точного познания внешнего мира и умения пользоваться им, а потому все содержание естественного мышления о спасении само по себе, очевидно, не может выходить из наличной сферы опытного мышления и практической деятельности человека. Та самая нужда, которую испытывает человек, непосредственно определяет собою и все содержание того спасения, к которому по необходимости должен стремиться человек. Непогода, например, заставляет его думать об убежище, и, спасая себя от непогоды, он придумал устроить жилище себе. Голод заставляет его думать о хлебе, и, спасая себя от голодной смерти, он придумал делать запасы хлеба. Всякая вообще нужда необходимо заставляет человека искать возможного выхода из нее. И если бы только человек искал возможного выхода из нее. И если бы только человек желательный выход, то все

его понятие о спасении целиком покрывалось бы тогда понятием счастливой жизни и все его стремление к спасению выражалось бы только расширением опытных знаний и накоплением материальных богатств как необходимых и действительных средств к устранению всякой нужды и к достижению всякого счастья. Но на самом деле человек в этом отношении был и остается совершенно беспомощным.

Для того чтобы действительно обезопасить себя от всяких страданий и обеспечить себе довольную жизнь, человеку необходимо заранее предвидеть всякие события в мире: когда будет дождь, и когда будет засуха, когда забушует буря, или случится наводнение, или произойдет пожар, или придет какая-нибудь эпидемия, словом — необходимо узнать весь мир бытия во всей сумме и во всем ходе его явлений, значит — необходимо обладать *всеведением*. И этого мало. Для того чтобы обезопасить себя от всяких страданий и от возможной гибели, человеку нужно не просто только предвидеть весь ход всех будущих явлений мира, а нужно еще иметь власть распоряжаться этим ходом по собственной воле, — иметь власть, например, приказать буре утихнуть, и пожару перестать, и всякой эпидемии исчезнуть с лица земли, значит — нужно обладать *всемогуществом*. Между тем человек не обладает ни всеведением, ни всемогуществом, а потому все его великие и малые успехи в области внешней культуры, развивая и усиливая в нем инстинктивную жажду жизни и жажду счастья, этим самым в действительности только увеличивают для него меру его страданий. Каждым шагом своего культурного развития он естественно укрепляется в надежде своей на действительное обеспечение себе довольной жизни, и каждый успех свой по этому обеспечению он естественно переживает как победное торжество свое над многочисленными угрозами его существованию в мире. Но достаточно для него одной только потери его имущества, чтобы сразу же уничтожилось все мирное довольство его и чтобы он снова увидел для себя тяжелую долю страданий с призраком мучительной смерти. Стало быть, в результате всех его забот по совершению им своего физического спасения в действительности оказывается для него только печальная возможность двойного трепета — за жизнь свою и за свое имущество, и человек по горькому опыту знает, что эта печальная возможность во всякое время, нежданно и негаданно, может сделаться для него роковой действительностью.

В приобретении этого опыта заключается основной момент к дальнейшему развитию естественного мышления о спасении. Так как дело спасения, как собственное дело человеческой мысли и силы, в действительности оказывается невозможным, то этим самым оно уже признается делом *сверхчеловеческим*, а в силу этого при-

знания *идея спасения выступает из опытной сферы рассудочно-практических соображений человека и переносится в особую сферу религиозного мышления с особой практикой религиозных отношений к Богу*. Необходимость этого переноса сама собою определяется теми условиями, которые необходимы для совершения спасения, т.е. условиями всеведения и всемогущества, потому что, с точки зрения общечеловеческого сознания и мышления, эти условия всегда находятся в распоряжении одного только Бога. Бог именно ясно и точно видит все будущее, и потому, если бы только было угодно Ему, Он всегда бы мог удержать человека от таких предприятий, исполнение которых может привести человека к какому-нибудь несчастью. И Бог имеет всемогущую волю, а потому, если бы только было угодно Ему, Он всегда бы мог устранить или изменить те явления в мире, которыми несетя человеку верная гибель. Это размышление о Боге вполне ясно и точно указывает человеку, где именно следует искать ему своего спасения от бед: спасти его может один только Бог. Но так как *возможность спасти* человека, разумеется, нисколько еще не обязывает Бога *на самом деле спасти* его, то и *знание* об этой возможности само по себе, очевидно, еще не дает человеку никаких оснований к тому, чтобы он и на самом деле мог возлагать на Бога *надежду* своего спасения. Поэтому основания этой надежды ему еще нужно создать, и он обыкновенно создает их путем суеверного искажения своих религиозных отношений к Богу.

По существу своего религиозного сознания человек естественно представляет себе Бога как верховного зрителя, пред лицом которого протекают все события мира и совершается вся жизнь человека. В силу этого представления, по требованиям религиозного чувства, он естественно выступает на служение Богу в благоговейном почитании вездесущей силы Его. Это именно бескорыстно-чистое служение Богу он и делает основанием надежды своей на спасительную Божию помощь ему в достижении им своего спасения. Он думает, что если он служит Богу, то этим самым он уж будто бы и *заслуживает* того, чтобы Бог оказывал ему свое всемогущее покровительство, так что весь вопрос о спасении, в области естественно-религиозного мышления, в сущности прямо сводится к вопросу о том, чем бы особенно можно было *удовить* Богу, чтобы *навверное заслужить* себе Его богатые милости. Это грубое искажение религиозного сознания и религиозного чувства само собою возникает из ложного переноса в область религии такого понятия о спасении, которое на самом деле не имеет к религии никакого отношения. Религиозное сознание непосредственно указывает человеку только на действительную цель его существования в мире, а человек невольно подменяет эту действитель-

ную цель такими целями жизни, которые необходимо являются желательными для него по условиям его существования в мире. В силу же этой подмены действительной цели бытия желательными целями жизни в жизни и сознании человека неизбежно возникает роковое перемещение точек зрения с перестановкой оснований религиозного мышления. Вместо того, чтобы согласовать свою ограниченную волю с вечною волею Бога, человек пытается, наоборот, Божию волю привести в согласие с своею человеческою волей, и вместо того, чтобы согласовать свои желания с основным содержанием своего мышления о Боге, он пытается, наоборот, все содержание своего мышления о Боге вывести из условного содержания своих невольных желаний. Вследствие же этого религия необходимо превращается у него в простое орудие к достижению его желаний, и *естественный перенос* идеи физического спасения на почву религии необходимо выражается у него только *измышлением сверхъестественного способа* к достижению чисто физических интересов и целей жизни. Он отыскивает в религии разные средства к умилостивлению Бога и, верою в действительность изобретенных им средств, предъявляет Богу желания свои, чтобы всемогущий и всеведущий Бог устранил от него всякие опасности и освободил его от всяких страданий, чтобы Он сохранил его целым и невредимым и помогал бы ему в приобретении всяких материальных средств, полезных и необходимых ему для успешного создания и прочного обеспечения материально блаженной жизни.

Человек уклоняется от почвы религиозного сознания и думает не о том, *что он есть и чем бы он должен быть*, а исключительно о том, *что он имеет, и чем он владеет, и в какой бы обстановке ему хотелось существовать*. Он судит о себе с точки зрения своего положения в мире, и эта самая точка зрения им переносится в область религии. Поэтому совершенно понятно, что даже вера в бессмертие человеческого духа имеет для него значение лишь в том отношении, что она может обосновывать собою слепую веру его в *будущее* изменение его положения в мире. Поскольку он не находит счастья в своей наличной жизни, он переносит мечту о счастье в свою будущую жизнь, и при том переносит эту мечту с тем самым представлением счастья, какое чарует его в условиях его наличной жизни. Себя самого он представляет и желает видеть таким, каким он теперь существует, и от будущего мира ничего другого не ожидает, кроме неполученной награды себе за свое служение Богу. Он желает верить и верою поддерживает надежду свою, что в пределах загробного мира Бог воздаст ему по делам его и создаст ему такую прекрасную обстановку, в которой он не

увидит более страданий и смерти, а будет вечно жить и вечно наслаждаться всякими удовольствиями¹.

На этой ступени религиозного самообождения даже и в настоящее время стоит огромное множество людей, живущих суверием естественных религий. До появления же христианской проповеди на этой ступени религиозного самообождения стояло почти все древнее человечество как в пределах языческого, так и в пределах иудейского мира. Люди имели религию, потому что думали о спасении своем. Но, понимая свое спасение как естественный результат своих же собственных заслуг пред Богом, они могли заботиться и действительно заботились только о том, чтобы наверное узнать Божию волю и наверное определить, что именно приятно Богу и что неприятно Ему, чем можно угодить Богу и чем прогневать Его. Это полезное знание во всей полноте сообщалось человеку его религией, и потому ради достижения своего спасения человек естественно старался о том, чтобы по возможности исполнить все предписания своей религии. Если это старание до некоторой степени удавалось ему, он, подобно заносчивому фарисею в известной притче Христа (Лук. 18, 10–12), готов был до мельчайших подробностей высчитать пред Богом все свои воображаемые заслуги и за каждую из этих заслуг готов был потребовать от Бога достойной награды себе. Если же ему приходилось нарушать предписания своей религии, то он чувствовал себя виновным пред Богом; но, опираясь на внешне юридический характер своих отношений к Богу, он боялся при этом одной только *немедленной* кары за грех и потому просил Бога только об одном, чтобы Он подождал карать, чтобы Он дал виновному человеку возможность

¹ В *Книгах о вере* св. Феофила Антиохийского (кн. II, гл. 36) приводится один характерный отрывок из Сивиллиных книг, которым прекрасно выражается значение физических мотивов в религиозном мышлении будущей жизни. «Почитающие истинного и вечного Бога, — поучала Сивилла, — получают себе в наследие вечную жизнь и будут вечно обитать в прекрасном райском саду и питаться сладким хлебом с звездного неба». На нижней ступени религиозного развития это представление будущей жизни является *общечеловеческим*, и потому оно легко уживается со всякой религией. Оно существовало в иудействе и в язычестве, может существовать и в христианстве. Но всего реже слепая склонность к этому представлению выразилась в иудействе. Священные книги евреев глухо упоминают только об аде и решительно ничего не говорят о будущем рае. И однако же, еврей нисколько не задумался над великой тайной этого замечательного молчания своих священных книг и создал себе такое представление рая, которое ничем существенно не отличается от представления языческой Сивиллы. В *третьей книге Ездры II, 18–19*, неизвестный апокалиптик сообщает от лица Божия такое откровение: «Я пошлю тебе в помощь рабов Моих — Исаию и Иеремию, по совету которых Я освятит и приготовил тебе двенадцать дерев, обремененных различными плодами, и столько же источников, текущих молоком и медом, и семь гор величайших, произрастающих розу и лилию, чрез которых исполню радостию сердца сынов твоих». — Нетрудно догадаться, как понимали евреи учение своих великих пророков.

искупить свой грех или будущим избытком своих добродетелей, или уж, в крайнем случае, избытком имений своих.

Так рассуждали иудеи и язычники, так рассуждали и сами апостолы Христа, пока не уразумели они тайны дела Его. Они так же думали, как и все прочие люди, что если уж кто может спастись, то прежде всех, разумеется, богачи (Матф. 19, 23–25), потому что, в случае какой-нибудь тяжкой провинности, богач всегда может принести Богу такие крупные жертвы, о каких бедный человек даже и подумать не смеет. И они так же думали, как и все прочие люди, что если они оставили ради учения Христа свои дома и семейства и отложили всякую заботу о своем имуществе, то при устройении царства израилева Христос уж обязан был принять это обстоятельство в свое особенное внимание и непременно должен был наградить их за это (Матф. 19, 27). Верные сыны своего народа и времени, *они настолько далеко стояли от христианства, что по всему складу своих религиозных представлений, желаний и стремлений могли быть только искренними врагами его*, и потому именно, когда они сделались его проповедниками, то, естественно, оказались ненавистными врагами в глазах всего своего народа и всего древнего мира.

Конечно, священные книги иудеев заключают в себе не мало весьма важных предпосылок к существенному содержанию христианской проповеди. Но при естественно-языческом направлении религиозного мышления все содержание учительных и пророческих книг на самом деле входило в сознание евреев только применительно к физическому содержанию человеческих желаний и стремлений, т.е. *применительно к языческому способу религиозного мышления*. Пророки несомненно говорили, что ради получения спасения от Бога человеку следует изменить себя и сделаться достойным Божией помощи. Еврей слушал это пророческое слово и помышлял в уме своем, что *быть достойным* Божией помощи значит — *заслужить* себе эту помощь и что если заслужить ее можно только изменением себя, то это значит — нужно удерживать себя от всяких преступных влечений к нарушению буквы закона и стараться, напротив, о точном исполнении всех повелений Бога. Еврей слушал пророческое слово и немедленно же переводил его на привычное содержание естественно-религиозных представлений и верований. Поэтому вместо того, чтобы в своем мышлении о спасении думать о себе самом, он, как и всякий язычник, думал только о своем положении в мире, и вместо того, чтобы думать о своем оправдании пред Богом, он, как и всякий язычник, думал только о своих заслугах пред Ним. Приспосабливая пророческое учение о совершении спасения к своему понятию о физическом спасении, он естественно понимал это учение в духе своих националь-

ных желаний и помышлений и потому совершенно искажал речи библейских пророков.

Пророки несомненно говорили, что ради спасения людей Бог пошлет в мир предопределенного Спасителя—Мессию, который именно и даст человеку оправдание пред Богом и совершит дело спасения людей. Еврей верил пророческому слову и ожидал появления обещанного Мессии, но, полагая свое *личное* спасение делом внешнего Божия содействия, т.е. делом, ради исполнения которого человеку нужны только Божия сила и власть, он придумал для Мессии общее дело еврейского народа — *дело спасения израиля*, т.е. устройство земного еврейского царства, грозное отмщение всем врагам еврейского народа и желательное подчинение евреям всех народов земли. *Целый народ*, конечно, не может *непосредственно* получить себе от Бога *такого* спасения. Для совершения его нужен особый посредник, особый носитель Божией силы и помощи, — нужен славный царь и победоносный вождь. Поэтому пророческая идея Мессии в мышлении еврейского народа совершенно естественно отождествилась с представлением земного царя, который будет избран и освящен Богом на совершение еврейского дела. Евреи называли Мессию царем, и Божиим избранником, и Божиим ангелом, и даже Божиим Сыном, но считали его простым человеком из колена Давидова; потому что дело Мессии было дело *чисто-человеческое*, и хотя по обстоятельствам времени это дело было необычайно трудно, однако для совершения его все-таки ничего другого не требовалось, кроме *Божия содействия*.

Спаситель отверг политические мечты иудеев и, вместо устройства *царства израилева*, стал говорить людям о приближении *царства Божия*. Иудейские законники и книжники, как убежденные ревнители национальной славы богоизбранного народа и верные выразители его национальных желаний и стремлений, тотчас же обратили свое внимание на нового Учителя, с тайным страхом стали прислушиваться к каждому слову Его и с тайной надеждой следили за каждым движением Его. В начале проповеднической деятельности Спасителя, ослуженные и увлеченные чудесной молвою о Нем, они, несомненно, питали в себе некоторую смутную надежду, что, может быть, Он-то именно и есть желанный избавитель Израиля. Эта надежда в течение трех лет заставляла их смиренно выслушивать резкие обличительные речи Спасителя, и даже молчаливо относиться к страшной для них замене Моисеева закона правды новым законом всепрощающей любви, и даже молчаливо выслушивать такие речи Христа, которые, несомненно, заставляли их внутренне содрогаться от смертельного ужаса. Когда, например, при исцелении расслабленного в Капернауме Спаситель сказал больному: *прощаются тебе грехи твои*, то находившиеся при этом книжники ясно увидели, что присвоением себе власти проще-

ния грехов Спаситель равняет Себя с Богом; а так как, по их иудейским понятиям, Христос должен быть простым человеком, то они ясно увидели, что, если даже Он и Христос, все-таки *Он богохульствует*. И однако же, ни один из них не решился открыто заявить об этом; по выражению евангелистов, они только *помышляли об этом в сердцах своих* (Мар. 2, 5–7; Матф. 9, 2–3).

Но время шло, проповедническая деятельность Иисуса Христа постепенно расширялась, а для уверенности в том, что Он — действительно тот самый желанный избавитель, пришествия которого так страстно ожидал иудейский народ, никаких оснований не оказывалось. Напротив, внимательные книжники и фарисеи подметили немало таких поучительных фактов, на основании которых им было нетрудно понять, что идея *царства Божия*, тождественная с понятием *царства небесного*, совсем не тождественна с представлением *царства израилева*, потому что в учении Спасителя идея царства Божия явно выступает как идея всечеловеческая. Так, например, при исцелении слуги капернаумского сотника Спаситель прямо заявил окружавшему Его народу, что *многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном, а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю* (Матф. 8, 11–12). Такое учение, разумеется, не могло поддерживать собою иудейских мечтаний о Мессии и, стало быть, не могло поддерживать собою веры во Христа как в национального иудейского мессию. И все-таки вожди иудейского народа, видимо, продолжали еще колебаться в своем суждении о Христе и попеременно приходили то к тревожному сомнению, то к смутной надежде. В состоянии сомнения они естественно озлоблялись на Него, укоряли и преследовали Его и даже покушались убить Его. Но с появлением хотя бы некоторой тени надежды они снова обращались к Нему и снова принимались *искушать* Его, т.е. просто старались выпытать у Него, кто же, собственно, Он, и к чему же Он ведет свою деятельность, и чего же Он добивается. Это нерешительное положение окончательно выяснилось только в самые последние месяцы земной жизни Иисуса Христа. В праздник *обновления храма* измученные и озлобленные долгим ожиданием иудеи решились наконец потребовать у Христа ясного и определенного ответа на их тревожные ожидания: *долго ли Тебе держать нас в недоумении? Если Ты Христос, скажи нам прямо*. И Спаситель дал им категорический ответ: *Я сказал вам, и не верите... вы не из овец Моих* (Иоан. 10, 24–26).

После такого решительного ответа не могло уже более существовать никаких недоумений. Иудеи должны были наконец убедиться, что Спаситель действительно считает Себя Христом, но только *не для них*, потому что они имели о Христе совсем не такое понятие, которое действительно раскрывалось древними пророка-

ми, и потому они ожидали к себе совсем не того Христа, которого действительно Бог обещал прислать к ним. Ввиду этого открытия им, очевидно, приходилось сделать одно из двух: или признать Иисуса от Назарета действительным Христом и в таком случае изменить свое понятие о Христе, или наоборот — признать правильным свое ложное понятие о Христе и в таком случае признать Иисуса от Назарета за простого обманщика. Они выбрали последнее. Отказаться от своего ложного понятия о Христе они были не в состоянии, так как это понятие составляло основное ядро в сфере их религиозного мышления и в сфере их национального самосознания. Этим понятием они определяли свои отношения к Богу и создавали себе веру в жизнь, утешали себя в страданиях и спасали себя от влияния своих поработителей, сохраняли свою религию и свою национальность; потому что, стоя на самом краю видимой гибели, они уносились мыслию к обещанному избавителю и в этой мысли почерпали себе несокрушимую веру в свое лучшее будущее. Стало быть, отказаться от этой мысли, *не наживши себе предварительно другого понятия о Христе*, они совершенно не могли, и эта психологическая невозможность естественно должна была вызвать с их стороны резко враждебное отношение ко Христу.

Очутившись в положении людей, грубо обманувшихся в своих ожиданиях, иудейские книжники и законники естественно припомнили теперь всю историю проповеднической деятельности Спасителя и, к своему великому ужасу, не могли не увидеть, в каком противоречии стоит эта деятельность с их собственным представлением о лице и деле Христа. Они жили только мыслию об отмщении своим врагам, а Спаситель учил их: *любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас* (Матф. 5, 44). Они жили только мыслию о свержении римского владычества, а Христос отделил Божие от кесарева и, при пользовании римскою монетою, не нашел ничего обидного или несправедливого в том, что иудеи должны были уплачивать подать римскому императору (Мар. 12, 14–17; Матф. 22, 16–22). Они жили верой, что им только одним из всех народов земли Бог открыл свою вечную волю и дал вечный закон истинного служения Богу, а Христос говорил, что многие правила этого закона в действительности даны были условно — только *по жестокосердию их*, т.е. по неспособности их к истинному служению Богу в исполнении истинной воли Его (Матф. 5, 21–22, 27–28, 31–32, 33–37, 38, 41, 43–44, сра. 19, 3–8). Они были уверены, что одну только сионскую гору Бог избрал местом пребывания своей силы и откровения своей славы, а Христос говорил, что с Его появлением в мире исключительное значение Иерусалима окончилось и наступило время повсюдного служения Богу духом и истиною (Иоан. 4, 21–23). Они жили надеждой, что

из всех народов земли им одним только предназначено испытать на себе неисчислимо богатство Божией благодати, а Христос пророчески говорил им: *отнимется от вас царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его* (Матф. 21, 43).

Правда, такие речи Спасителя и прежде всегда вызывали крайнее негодование иудеев, но в прежнее время они все-таки старались по возможности сдерживать себя. Теперь же, когда они ясно увидели, что хотя почти весь иудейский народ считает Спасителя Христом, а на самом деле Он оказался Христом не для них, то они ясно поняли и ту очевидную опасность, которую сами же они создали своими надеждами на Христа как на жданного и желанного иудейского мессию-царя. Они ясно поняли, что если только народ воспитает в себе крепкую веру в действительное мессианство Христа, то он уж естественно проникнется тогда и учением Его, и в таком случае, пожалуй, примирится с римским владычеством, и, пожалуй, соединится с другими народами для общего служения Богу, и изменит Иерусалиму, изменит закону, забудет все свои национальные мечты и осудит все свои иудейские надежды. Представление этой опасности возбудило в иудейских начальниках страшную ненависть к личности Иисуса Христа и заставило их выступить на решительную борьбу с учением и влиянием Его. С их иудейской точки зрения, Он был не только ложным учителем, но и врагом своего народа, потому что, по их иудейским понятиям, Он вел свой народ к явной гибели. В силу этого пред ними сама собою возникла роковая дилемма: допустить ли гибель народа или ради спасения народа погубить Иисуса, — и они порешили убить Иисуса². Но если в прежнее время, когда они молчаливо примирялись с мнимым богохульством Иисуса, они легко бы могли погубить Его и наверное не встретили бы себе в этом случае никаких препятствий, то теперь уж погубить Его было не так легко. С несокрушимой энергией злобной ненависти приходилось медленно и постепенно подготавливать к этому иудейский народ, пока наконец не удалось,

² По получении в Иерусалиме известия о воскрешении Лазаря, *первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот человек много чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут римляне, и овладеют и местом и народом нашим... Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб... С этого дня положили убить Его* (Иоан. 11, 47–48, 50, 53). Очевидно, мотивом этого приговора послужили те именно соображения, на которые мы указываем в тексте своих рассуждений. Ведь римляне уже владели и местом и народом иудейским. Стало быть, члены иудейского синедриона могли опасаться не *нашествия* римлян, а только *возможного примирения* иудеев с римским владычеством. Через несколько дней, во время официального суда над Спасителем, первосвященники пригласили некоторых лжесвидетелей и повели свое следствие в другом направлении (Матф. 26, 59–66; Марк. 14, 55–64), но это следствие было необходимо им не для составления справедливого приговора, а только для оправдания заранее составленного приговора *в глазах иудейского народа*, почитавшего Спасителя за истинного Божия посланника.

действительно, взволновать и вооружить его против Спасителя и таким образом провести заранее составленный Ему смертный приговор. Синедрион осудил Его на смерть *за богохульство* (Матф. 26, 63–66; Мар. 14, 61–64; Лук. 22, 70–71). Но члены синедриона, как дальновидные политики, видимо, хорошо понимали, что народная толпа легко может переходить от зла к раскаянию и от поругания к обожанию, и потому, чтобы предупредить такую возможность в отношении Спасителя, они придумали для Него такой род смерти, который бы делал Его ненавистным в глазах каждого правоверного иудея, и который бы поэтому не позволял иудеям вспоминать о Нем, хотя бы только как о Божием пророке. Таким родом смерти было повешение на древе, так как с этой смертью было связано прямое проклятие закона (Второзак. 21, 23). И вот, осудив *пред народом* Спасителя на смерть за богохульство, они *на суде Пилата* без всякого зазрения совести возвели на Него обвинение в таком преступлении, за неисполнение которого только и можно было предать Его смерти. Они обвинили Его в государственной измене (Иоан. 18, 33–35; 19, 12–15, срав. Лук. 23, 14) и, благодаря этому бессовестному обвинению, успели добиться того, что в качестве врага Римской империи Он был распят и умер на кресте.

Таким образом, не может подлежать никакому сомнению, что резко враждебное отношение иудеев к деятельности Спасителя развилось не на почве каких-нибудь личных обид с мелкими раздражениями низких самолюбий, а вышло *из коренного различия между учением Христа и религиозными верованиями иудейства*. Пусть религия иудеев по своему происхождению была религией богооткровенной, — это обстоятельство само по себе еще несколько не определяет ее *действительного значения в мышлении и жизни народа*. В действительности она усвоялась иудеями только путем всецелого приспособления религиозных верований к содержанию человеческих желаний, и все ее жизненное значение выражалось только понятием о ней как о самом действительном средстве к достижению чисто физических целей жизни. Поэтому иудеи не могли возвыситься над естественно-языческим пониманием спасения и оказались совершенно неспособными к пониманию евангельской проповеди И. Христа о Божием царстве. В действительности они жили таким ограниченным кругом религиозных надежд и верований, в котором мог образоваться только убогий дух какого-нибудь политического проходимца вроде Февды или Иуды Галилеянина. И они охотно могли следовать за такими проходимцами на жизнь и на смерть, потому что эти проходимцы были *свои* для них, и вещали им их же собственные заветные думы, и призывали их к осуществлению их же собственных страстных желаний. Христос же был чужим для них, потому что Он говорил им о таком спасении, которого они совершенно не понимали, и призывал их к

такой жизни, о которой они совершенно не думали. На самом деле, по духу своего учения о царстве Божиим, Он гораздо ближе стоял к некоторым языческим философам, чем к иудейским книжникам и законникам.

Языческие философы приходили к мышлению спасения через мышление подлинной цели человека, а в мышлении этой цели они опирались на основное содержание религиозно-нравственного сознания в человеке. По мнению великих идеалистов древнего мира, цель человека заключается в нравственном усовершенствовании, и потому верховным принципом человеческой деятельности может и должен служить только принцип истинной жизни с реальным выражением этого принципа в природе и жизни Бога. Правда, этот принцип фактически оказывается непригодным для человека, но его непригодность говорит не о том, что принцип ложен, а только о том, что жизнь человека неистинна, и потому эта непригодность дает человеку право не на отрицание принципа, а только на справедливое осуждение своей жизни и на деятельное изыскание возможного средства к неременному осуществлению своей подлинной цели. В утверждении этого положения древние языческие мыслители встали на правильный путь религиозного мышления и указали на этом пути некоторые существенные предпосылки к правильному пониманию христианского вероучения. В то время как суевер-язычник смотрел на Бога как на могущественное средство к достижению всяких человеческих целей, философ-язычник смотрел на Него как на живой образ истинного бытия свободно-разумной личности. И в то время как наивный суевер-язычник, выходя из чувства физических страданий, помышлял о спасении как об изменении внешних условий жизни, философ-язычник сумел возвыситься до моральных страданий за неправду жизни и думал о спасении как об изменении самого человека согласно с познанием об истинной природе и о подлинной цели его. В этих думах своих философ-язычник стоял на прямом пути к христианству. Но само собою разумеется, что остановиться на этих думах для него было невозможно. Нравственная необходимость заставляла его не просто лишь думать о достижении спасения, но и стремиться к его достижению, а для этого стремления ему необходимо было, во что бы то ни стало, отыскать те спасительные условия и средства, которые дали бы ему возможность немедленно же приступить к совершению своего спасения ввиду представления наличной погибели. И в этих своих поисках за условиями и средствами к достижению спасения он так далеко ушел от христианства, что совершенно уже не мог подойти к нему, как и оно потом, в своем подлинном содержании, никаким путем не могло войти в круг его философских размышлений.

По мнению языческих мыслителей, все несчастье человеческой жизни заключается в связи бессмертного духа и смертного тела, потому что этой связью необходимо создается роковое противоречие в человеческой природе и жизни, и стало быть — при наличности этой связи человек необходимо должен страдать за наличную ложь своей жизни, освободиться же от нее он никаким образом не может³. Ввиду этого мнения совершенно понятно, что языческие мыслители признавали связь духа и тела в человеческой природе за связь *неестественную*, и это признание с роковой необходимостью определило собою все дальнейшее построение их сотериологических воззрений. Если в самом деле эта связь неестественна, то значит — было время, когда ее не было, когда бессмертные души людей существовали в вечном царстве божественного света и жили такою жизнью, которая действительно свойственна им по их свободно-разумной природе. И если они оказываются теперь лишены этого царства истинной жизни, то значит — правы были древние умные люди, передавшие своим потомкам печальное сказание о том, что люди когда-то не устояли в истине добра и должны теперь нести справедливое наказание от Бога за вину своего падения. По философским соображениям языческих мыслителей выходило только, что пали собственно не люди на земле, а бессмертные души на небе и что Бог именно в наказание за это падение послал их в материальные гробницы человеческих тел и заставил их жить на земле брешною жизнью смертных людей⁴. Но Бог благ, Он никому не желает зла и никому не делает его. А потому если Он послал падшие души в материальные темницы, то, очевидно, не ради кары за вину, а ради спасения их, именно ради того, чтобы путем страданий за несвойственную им жизнь они купили свою прежнюю вину и, по разрешении их от уз материи, снова были восстановлены в своем первобытном состоянии⁵.

Таким образом, спасение человека возможно. Оно совершается самим человеком в моральном страдании его за неправду жизни и заключается в освобождении разумного духа от неестественной связи его с материальным телом⁶. Но люди, не зная об этой возможности спасения, по неведению избирают для себя путь погибели. Они считают свое пребывание в теле совершенно естественным

³ У Платона. *Phaedo* cap. 11.

⁴ По суждению пифагорейского мыслителя Филолая, *μαρτυρόνται καὶ οἱ κάλλιστοι θεολογοὶ τε καὶ πάντες, ὡς, διὰ τίνος τιμωρίας ἢ ψυχῆ τῷ σώματι συνέσχηται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τεταπται*^a.

⁵ У Платона *Teaet. Op.*, ed. Didot, vol. I, p. 135, *Phaedo*, cap. 29, *Civitas* vol. II, p. 38, 44.

⁶ Секст Эмпирик, *Pyrron. III*, 230, приводит соображение Гераклита: *ὅτε ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνῆναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάρψαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν*.

и потому не только не страдают от несвойственной им жизни, но и увлекаются этой несвойственной им жизнью и настолько поработают себя различным страстям материального тела, что на самом деле их мучит не пребывание в теле, а только мысль о необходимой разлуке с телом. При таком настроении людей земная жизнь их, разумеется, не может представлять собою *естественного процесса спасения*. Напротив, она является прямым продолжением древнего падения и, стало быть, прямым продолжением состояния погибели. В силу же этого и смерть таких людей, очевидно, не может служить *естественным актом* освобождения их душ от уз материи и восстановления их в первобытном состоянии. Напротив, смерть является для них только простою переменою темницы, потому что их оземляневшие души необходимо должны быть снова отправлены в материальные тела, и они даже могут быть посланы Богом в гробницы животных тел, — это вполне зависит от того, скольким и каким именно страстям они поработали себя в течение своей наличной жизни⁷. Однако это странствование по телесным тюрьмам ни в каком случае не может идти в бесконечность. Рано или поздно, а погившие души *силою простой необходимости* должны будут научиться когда-нибудь истинному уму-разуму и, освободив себя от телесных страстей, наконец избавятся от состояния погибели и спасут себя от новых посылок в новые тюрьмы⁸.

Таким образом, *вся языческая философия спасения заключается в представлении человеческой жизни как естественного процесса спасения*. Единственным средством к достижению спасения, по суждению языческих мыслителей, является стремление человека к осуществлению верховного принципа истинной жизни или, говоря общепонятным языком морального чувства, является стремление человека к добродетели. И единственным *условием к совершению спасения* является познание человеком истины о себе, познание о том, что человек собственно — не духовно-телесный организм, а бессмертный дух, заключенный в темницу материального тела, и что рано или поздно это заключение необходимо должно будет окончиться и с течением времени действительно прекратится. По мнению идеалистов языческого мира, такого познания совершенно достаточно для того, чтобы человек обратился на путь добродетели и принялся за совершение своего спасения, и потому совершенно понятно, какие великие надежды возлагали языческие мыслители на единственный источник высших познаний о человеке — на философскую науку. Если в самом деле человек погибает только по невежеству своему, — именно только потому, что он ошибочно принимает свое наличное положение в мире за нор-

⁷ *Phaedo*, cap. 30–31, *Phaedr.* cap. 28–30.

⁸ *Ibid.*, cap. 62.

мально-естественное и, вследствие этой роковой ошибки, необходимо ставит для себя такие цели жизни, которые на самом деле пригодны лишь в условиях временного существования, то философия, несомненно, может освободить его от этого неразумия, потому что она заставляет его смотреть на себя под точкою зрения вечности. Она именно объясняет человеку, что его наличное положение в мире совсем не соответствует его действительному мировому значению и что все условные цели его наличной жизни совсем не ведут его к действительной цели его бытия; потому что мировое значение человека на самом деле выражается только полным раскрытием духовных сил человеческой личности и подлинная цель человека в действительности заключается лишь в нравственном усовершенствии его по совершенному образу Божия бытия. Следовательно, путем философии человек несомненно может прийти к совершенно правильному понятию о состоянии спасения; и если бы только стремление человека к достижению спасения было действительным путем к его действительному достижению, т.е. если бы смерть человека была не последним моментом его жизни, а действительным переходом его в новую жизнь, то ради достижения спасения человеку действительно бы ничего другого не требовалось, кроме изучения философии.

Зная о том, что именно ожидает его, человек может готовиться к своему будущему, и когда наступит это будущее, он может оказаться подготовленным к нему. Зная о том, что его ожидает неминуемое разрушение тела и такое же неминуемое возвращение духа к Богу, он может готовиться к этому возвращению, и *если бы только оно воистину было*, он мог бы действительно возвратиться к Богу. Философы-язычники, верившие в возможность этого возвращения и жившие надеждой на его действительность, *логически* правильно соображали о том состоянии духа, которое делает его достойным Бога, и о том пути, который ведет его к состоянию этого достоинства. Они указывали на сообразование Богу как на подлинную цель человека, и потому стремление к этому сообразованию они естественно считали действительным и на самом деле единственным путем к достижению подлинной цели бытия. Пусть это стремление, по наличным условиям человеческой жизни, выразится только в отрицательной форме — в форме противления злу, пусть оно даже выразится только в пассивной форме — в форме морального страдания человека за совершенную бесплодность его идеальных стремлений; даже и в этом последнем случае оно все-таки будет не бегством человека от Бога, а началом его действительного возвращения к Богу. Поэтому, *если человек может существовать в качестве бессмертного духа*, то нет решительно никаких оснований отрицать для него возможность, по разрушении тела, начать ту самую жизнь, к которой он стремится и которую

желает жить, но которую он не живет и не может жить по роковой для него силе разных физических влечений и обольщений. Ведь все эти влечения и обольщения умрут вместе с телом человека и, стало быть, препятствовать духу в осуществлении идеальной жизни они уж более не могут. Тогда единственным препятствием к этой жизни могло бы служить только свободное отрицание ее самим разумным духом, если бы, например, дух вопреки своему желанию освободился от тела и если бы, по разрушении тела, он стал бы жить только горьким сожалением о тех обольщениях, которыми он жил и услаждался во время своего пребывания в теле. Такие случаи, разумеется, мыслимы. Но если бы они и на самом деле существовали, то сами по себе они все-таки могли бы говорить не о том, что человек не может достигнуть спасения своими собственными силами, а только о том, что он может не подготовиться к состоянию спасения, и в таком случае ради этой подготовки его бессмертный дух, очевидно, должен быть снова возвращен на землю.

К другому размышлению можно прийти и логически необходимо прийти только при другом взгляде на человека. Если принять человека таким, каким он действительно существует, т.е. если смотреть на него не как на чистого духа, временно заключенного в темницу материального тела, а как на одушевленный материальный организм, то уж и на смерть человека тогда необходимо будет смотреть как на полное прекращение человеческой жизни в действительно данных и единственно возможных условиях его материального существования. В таком случае говорить об *естественном переходе* человеческого духа к новой жизни в новых условиях бытия, очевидно, будет невозможно, и потому для осуществления подлинной цели человека необходимо будет указать какие-нибудь другие средства, кроме естественного освобождения от зла в прекращении человеческой жизни. Но если в представлении наличной жизни и наличного положения человека можно указать немало различных оснований к возможному примирению идеи и действительности, то к *устранению* действительности в пользу идеи совершенно нельзя указать никакого основания, потому что всякая мысль о таком устранении, по самому существу дела, необходимо должна оказываться *недействительной*. Вследствие же этого религиозно-философская мысль, утверждавшая необходимость этого устранения, всегда обосновывала его возможность одною только верою в бессмертие духа, т.е. верою в изменение наличных условий жизни по естественному порядку самой природы. Такая вера не может стоять в противоречии с действительностью, а между тем из нее всегда можно выступить к мышлению другого мира и другой жизни, и потому с ней всегда можно связать желания и надежды людей на будущее осуществление некоторой идеальной действительности. Ввиду этого совершенно понятно, что религиозно-фи-

лософская мысль, гадавшая об осуществлении идеальной действительности, в форме ли осуществления чувственного рая или в форме осуществления подлинной цели бытия, всегда опиралась на эту веру в бессмертие духа и всегда же необходимо превращала наличную жизнь человека в *естественную подготовку* к его будущей жизни, а будущую жизнь необходимо превращала в *естественный результат* его наличной жизни. Даже и в том случае, когда будущая жизнь представляется под формою чувственного рая, *устроенного Богом*, получение этого рая все-таки непременно мыслится человеком в качестве заслуженной награды за его добродетельную жизнь на земле, т.е. непременно мыслится им в качестве естественного результата его наличной жизни, так что Бог здесь *только служит при спасении* человека, создавая для него рай на небе. В том же случае, когда будущая жизнь представляется под формою осуществления подлинной цели бытия, Бог даже совсем оказывается ненужным для человека, потому что тот результат, к достижению которого человек направляет свою деятельность, является *потом сам собою*, и Бог здесь может быть только *простым свидетелем* того обстоятельства, что человек действительно выполнил свое назначение в мире, что он действительно возвратился на путь истинной жизни и таким образом спас себя от гибели⁹.

В естественных пределах человеческого мышления эта точка зрения является *единственно возможной*, и потому все языческие мыслители, утверждавшие идею спасения в ее религиозно-метафизическом значении и содержании, неизбежно придерживались одних и тех же сотериологических воззрений. Пифагорейцы, платоники и стоики одинаково полагали, что человек поражен злом и живет в мире зла, но что, по выходе из этого мира, он может освободиться от владычества зла и, в качестве бессмертного духа, может создать себе новую жизнь, подобную жизни Бога¹⁰. Для осуществления этой возможности ему нужно только освободиться от пристрастия к этому миру и определить свою настоящую жизнь как бегство из мира с целью восхождения к свету вечного мира¹¹. В

⁹ Вся сущность философской сотериологии язычества выражается одним положением Платона, что человек, познавший истину, *αὐτὸς αὐτῷ ἀπάρατος πρὸς τὸ εἶναι καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἦκιστα ἐτέρου προσδέεται* — сам по себе достаточно для того, чтобы вести хорошую жизнь, и ни в чем другом для этого решительно не нуждается. *Civitas, lib. III, p. 41.*

¹⁰ Последние строфы «золотого стихотворения» пифагорейцев:
ἢ δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἴθερ ἑλευθέρον ἔλθῃς
ἔσσει ἀθάνατος θεός, ἀμβρόσιος, οὐκ εἶναι θνητός —
Когда бы, оставивши тело, ушел ты в свободный эфир, стал бы ты богом бессмертным, нетленным и уж более не был бы смертным.

¹¹ *Teaet.*, p. 135: *περιβοῦσα χρῆ ἐνδεὴς ἐκείσε φεῦγεν ὅτι τάκαστα, φυγῆ δ' ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν* — нужно стараться как можно скорее бежать отсюда туда, бегство же есть уподобление Богу по мере возможности. *Cp. Civitas, lib. VII, p. 128.*

этом именно случае ему и может помочь философия. Она может дать ему истинное познание о себе и тем самым может побудить его заботиться не столько о преходящих удовольствиях смертного тела, сколько об истинной жизни своего бессмертного духа, так что она вполне достаточна для того, чтобы под ее руководством человек мог раскрыть всю великую ложь своей жизни и спасти себя от гибели. И языческая философия действительно выполняла эту великую обязанность свою. Правда, она выполняла ее с таким ничтожным успехом, что над ее очевидным бессилием не могли не задумываться даже и самые горячие поборники ее спасительной миссии. Но великие язычники объясняли этот недостаток философии как невольную вину ее проповедников. Они думали, что все несчастье человека заключается лишь в том, что мир еще не видел такого философа, который бы воспользовался значением философии и живую силой властного слова сумел бы вдохнуть в людей непоколебимое убеждение в действительной истине философских учений. Если бы явился такой философ и создал бы в людях такое убеждение, то *этим самым* он оказал бы великое благодеяние людям, потому что, несомненно, поставил бы их на путь спасения. Ведь знать, что воистину нужно человеку, и все-таки поступать наперекор этому знанию психологически невозможно. Если человек знает, что нужно ему, то он и желает этого нужного, и стремится достигнуть его; а если он поступает наперекор своему знанию, то значит — он вовсе не знает, а только предположительно мечтает о том, что, *может быть*, ему и на самом деле то самое нужно, о чем говорит ему философия. Стало быть, все дело, несомненно, заключается только в недостатке знания, только в бессилии мыслителей убедить людей в действительной истине философских учений. Будь в людях это убеждение, они бы естественно *желали* жить по истине и естественно бы *стремились* к жизни по истине; и хотя это стремление не сделало бы их святыми в наличной жизни, оно все-таки *приготовило бы* их к истинной жизни и *дало бы им несомненную возможность* осуществить эту истинную жизнь в посмертном существовании разумного духа.

На основании таких соображений некоторые языческие мыслители естественно выражали иногда совершенно понятное желание, чтобы в мире появился такой великий учитель, который бы вывел людей из мрака заблуждений и поставил бы их на путь истины. Но, не питая особенных надежд на обыкновенные силы человеческого разума, они также естественно обращались иногда к мысли о Боге и приходили к такому заключению, что великому учителю истины необходимо обладать на земле исключительной силой и исключительными дарованиями и что поэтому он мог бы явиться в мире, если бы явил его Бог¹². В этом соображении заключается единствен-

¹²у Платона, *Alcibiad. II, Oper. col. I, p. 501.*

ная уступка языческой философии в пользу религиозного мышления о спасении. *По существу дела* Бог совершенно не нужен человеку ради достижения им своего спасения, но *по условиям наличного состояния человека* Божия помощь, однако, необходима ему, чтобы он мог освободить себя от великой тьмы заблуждений и свободно подчинить себя вечному свету божественной истины. Эта мысль о необходимости Божией помощи ради живого просвещения людей светом истины была *единственной мыслью, с которой языческий мир встречал появление христианства, и эта мысль заранее и всецело определила собою взаимные отношения между христианством и язычеством.*

Пред самым появлением Иисуса Христа на земле языческий мир, несомненно, чувствовал настоятельную нужду и, несомненно, ждал к себе на помощь какого-то великого учителя — провозвестника Божией воли; но о Спасителе мира он при этом совершенно не думал и даже не мог думать, потому что, по всем соображениям человеческой мысли, достижение спасения решительно ничего другого не требует от человека, кроме ясного познания истины и свободного желания следовать ей. Поэтому, когда христианство возвестило языческому миру, что для откровения царства Божия требуется преобразование человеческой жизни, а для преобразования человеческой жизни необходимо преобразование самой природы человека (Иоан. 3, 2–21), то оно оказалось для мира учением *совершенно новым* (Деян. 17, 18–20). Когда же мир услышал, что это новое учение утверждается его проповедниками не просто лишь в качестве философского соображения о возможном идеале человеческих желаний, а в качестве сообщения о действительном факте, который уже осуществлен Богом любви в воплощении, смерти и воскресении Сына Его, то мир не нашел в себе ни единой мысли, с которой бы можно было связать ему это необычное известие. Для всего древнего мира основное содержание христианской проповеди оказалось не только новым, но и в высшей степени странным и даже прямо безумным (1 Кор. 1, 23), потому что оно решительно противоречило всем представлениям человека о Боге и всем размышлениям его о сущности и условиях желательного ему спасения.

3. В своем учении о спасении христианство говорит как будто о том же самом, о чем всегда говорила человеку всякая религия. Оно говорит о греховном состоянии человека и раскрывает это состояние как состояние гибели; и оно призывает человека к праведной жизни и обещает ему вечную жизнь в раю, в царстве небесном, в царстве Божиим. Это учение всегда составляло основной предмет религиозной мысли и всегда служило основным мотивом религиозной жизни людей, потому что это учение и выросло-то из собствен-

ной жизни человеческого духа, — из сознания человеком своей виновности пред Богом в связи с естественным желанием человека оправдать свою жизнь и, в силу этого оправдания, избавиться от погибели. Конечно, на пространстве своей истории человек не всегда одинаково понимал свою виновность и свою праведность, но не может подлежать никакому сомнению, что задолго еще до появления христианства он уже владел истинным принципом для правильного суда над собой, так что даже в пределах языческого мира он мог создать для себя такой высокий идеал праведной жизни, к содержанию которого христианство сделало потом очень немного существенных дополнений. И тем не менее христианство поразило иудео-языческий мир необычайной новизной своего вероучения. Новизна его заключается в том, что оно указывает праведную жизнь как необходимое условие для достижения спасения, но *действительность этого условия оно ставит в полную и безусловную зависимость от исторического факта крестной смерти и воскресения Христа как истинного Сына Божия*. Независимо от этого факта, по христианской проповеди, *никакая праведность не может спасти человека*, и до совершения этого факта люди только думали о спасении и только стремились к нему, а на самом деле не получали его, и даже из тех людей, которым Сам Бог обещал спасение свое, в действительности ни один человек не увидел спасения и не получил его (Евр. 11, 4–13, 17–39); потому что *до жертвенной смерти Христа не было и не могло быть очищения грехов и до спасительного воскресения Христа из мертвых не было и не могло быть избавления от погибели*.

По силе такого вероучения христианство, разумеется, не могло соединить с собою ни иудейства, ни язычества. Оно объявляло себя такою религией, которая *впервые только* осуществила истинную цель религии и которая *одна только* может осуществлять эту истинную цель в отношении каждого человека во всем мире и на все времена. Следовательно, по самому существу своего вероучения, оно *принципиально* отвергало всякую другую религию, совершенно независимо от истины или неистины религиозных учений, а во имя одной только недостижимости во всякой другой религии истинной цели религии — действительного спасения человека. И оно действительно судит и отменяет всякую естественную религию и даже религию иудейскую. Оно признает божественное происхождение ветхозаветной религии, и признает истину ветхозаветных учений о Боге, и признает действительность ветхозаветного служения Богу правою совестью, и тем не менее оно все-таки *уничтожает* иудейскую религию (Евр. 8, 8), потому что эта религия в отношении спасения человека была *немогущей и бесполезной* (Евр. 7, 18–19), потому что она показывала человеку только тени и образы небесного, а не открывала ему самого неба (Евр. 8, 5; 9,

8–10; 10, 1), потому что она была только *религией осуждения* (2 Кор. 3, 9). Но относительно иудейской религии христианство все-таки вполне признает, что эта религия заключала в себе особый реальный смысл как способ Божия приготовления людей к познанию той самой истины, которая была осуществлена Христом и возвещена христианским учением. Поэтому иудейская религия, собственно, не разрушалась христианством как ложная, а только отменялась им как более ненужная, — отменялась именно потому, что закончилась ее историческая миссия, так как в мире действительно явилось то самое Божие спасение, веру в которое она должна была создавать в людях (Матф. 5, 17; Рим. 10, 4; Гал. 3, 23–25). Между тем всякая другая из человеческих религий не имела и не имеет такой исключительной миссии служить благодарственным пестуном во Христа, потому что всякая естественная религия, напротив, всегда старалась и старается уверить человека, что будто сама она является истинной религией действительного спасения; а вследствие этого все вообще естественные религии в существе своем, очевидно, безусловно ложны, и все они в действительности могут поддерживаться только безумием человеческой премудрости. С точки зрения христианства, всякая естественная религия, как и существующее теперь иудейство утверждаются лишь на обольщении человека пустым призраком несуществующего спасения, и потому все они в сущности имеют теперь одно и то же печальное значение, что именно путем обольщения человека все они удерживают его на пути несомненной погибели.

В ответ на это принципиальное отрицание христианством всякой естественной религии, как и послехристианского иудейства, на самых же первых порах христианской проповеди явилось такое же принципиальное отрицание и самого христианства со стороны иудейства и язычества. Вопреки апостольской проповеди иудеи настаивали, что для достижения спасения человеку нужно только исполнять закон Моисеев; потому что этот закон был дан Богом и дан именно с тою целию, чтобы исполнявший его человек был жив его исполнением (Лев. 18, 5). Конечно, иудеи не могли не сознавать той непреложной истины, что в своей нравоучительной части закон Моисея мог только *указывать* человеку истинную практику совершенной жизни, а вовсе *не делать* человека действительным творцом этой совершенной жизни (Евр. 7, 11–19), но это обстоятельство, по-видимому, нисколько не смущало их. Они примирялись с неисполнимостью нравственного закона, примирялись с нравственным несовершенством человека и с естественною необходимостью греха и потому все свои помышления о жизни законом заповедей направляли только к получению Божиих милостей за свое внешнее служение Богу, т.е. за исполнение ими

обрядовой стороны закона. Кто, например, присоединялся к иудейству путем обрезания, кто исполнял законы о субботе и о новомесячиях и о всяких праздниках иудейских, тот, по иудейскому религиозному сознанию, совершал этим истинное служение Богу и мог, стало быть, надеяться на получение Божиих милостей. К чему же нибудь большему, с иудейской точки зрения, человек вовсе не способен, да чего-нибудь большего он вовсе и не может желать, а потому и сделать для человека что-нибудь больше простого приобретения Божиих милостей, очевидно, совершенно не возможно, да совершенно и не нужно¹³.

Философски образованная часть греко-римского язычества, несомненно, помышляла о большем, — она помышляла о нравственном совершенстве человека. Но для достижения этой цели она требовала только философского познания жизни и философского отношения к ней. Конечно, и сами образованные язычники не могли не сознавать, что философское познание жизни само по себе еще несколько не определяет собою философского отношения к ней, однако, в силу необходимости, они примирялись с наличным фактом нравственного бессилия в человеке и все свои добрые помышления направляли только к естественному изменению внешних условий человеческой жизни в посмертном существовании человеческого духа. Поэтому о спасении *целого* человека, в единстве его телесно-духовной природы, они совсем даже и мысли не допускали. Им казалось, что, пока человек находится в теле, он необходимо останется таким, каким он был и каким существует, потому что, по их со-

¹³У св. Иустина Мученика. *Dialog. cum Tryphone, cap. 10*: «Ваши правила в так называемом евангелии, — говорил иудей Трифон св. Иустину, — я нахожу столь великими и удивительными, что, по моему мнению, никто не в состоянии выполнить их: я постарался их прочитать. Ввиду этого нас весьма смущает то обстоятельство, что вы хвалитесь своим благочестием и считаете себя лучшими, чем другие люди, а на самом деле вы ничем не отличаетесь от других людей и не превосходите своею жизнию даже язычников: вы не соблюдаете ни праздников, ни суббот и не имеете обрезания, а полагаете свое упование на распятого человека и все-таки надеетесь получить себе милость от Бога, не исполняя Его заповедей». — Очевидно, иудей Трифон относился к христианам не только снисходительно, но по-своему даже сочувствовал им. Уверенный в неисполнимости евангельских заповедей, он смущался не тем, что для человека недостижима жизнь по евангелию, а тем, что, зная об этой недостижимости, люди, однако, несколько не заботятся о том, чтобы покрыть свои очевидные несовершенства соблюдением таких легко исполнимых постановлений, как обрядовые постановления Моисеева закона. С точки зрения иудея Трифона, человеку следует помышлять не о святости, а только о возможном избежании Божия гнева; в видах же достижения этой цели, разумеется, достаточно и того, чтобы человек, в меру своих немощных сил, делал, что он может делать, лишь бы только это возможное для человека действительно было заповедано ему к исполнению самою Божией волей. С этой точки зрения он вполне искренно мог посоветовать св. Иустину (*Ibid.*, с. 9): «Если ты желаешь послушаться меня, то прими сначала обрезание, а потом соблюдай по закону субботу и праздники и новомесячия Божии, и вообще исполняй все, что написано в законе, и тогда, быть может, ты получишь себе милость от Бога».

ображениям, материальный мир является единственным источником всякого зла, и материальное существование человека служит единственной причиной всей его нравственной немощи. Следовательно, думать о спасении этого существования для них значило не иное что, как заботиться о сохранении наличного господства зла над доброю волей людей, т.е. просто значило — отвергать самую возможность спасения¹⁴. Следовательно, человек должен быть счастлив тем, что необходимая смерть освобождает его от наличных условий материального существования, потому что, благодаря только этому освобождению, человек может достигнуть своего спасения, и при этом действительное спасение его в полной мере уж зависит от него самого. Если ему угодно спастись, пусть он заранее, в меру своих немощных сил, старается освободить себя от неразумного пристрастия к телу. Если же материально довольная жизнь для него дороже вечного спасения своего духа, то пусть он по крайней мере знает о том, что тело его останется во власти земли, а духу его угрожают за гробом мучения ада¹⁵.

Таким образом, иудеи и язычники, видимо, стояли на совершенно различных точках зрения. Но эти различные точки зрения на самом деле находились на одной и той же плоскости естественного-религиозного мышления, и потому в отношении христианства они с логической необходимостью приводили к одному и тому же отрицательному положению: что требуется ради спасения человека, то может быть достигнуто и без особого посольства в мир Сына Божия, а потому это посольство оказывается совершенно ненужным. Это именно положение и определило собою исходный пункт в иудео-языческой критике христианского вероучения. Для иудео-языческого мышления казалось до очевидности понятным и ясным, что если даже у Бога и есть едиnorodный Сын, то Он, во всяком случае, не мог и не может явиться в наш мир ради исполнения такого ничтожного дела, как спасение человека от греха, проклятия и смерти, потому что *это* дело может быть исполнено Богом и с высоты небес одним только могуществом Его божественной воли¹⁶.

¹⁴У Оригена, *Contra Celsum, IV, 65*. «Зло, — говорит Цельс, — не от Бога, оно связано с материей и обитает в самой природе смертных существ»; VIII, 55: «Такова уж самая природа материального бытия, что все люди искушаются злом, потому что зло здесь существует необходимо, но другой области оно не имеет»; V, 14: «Даровать телу вечную жизнь Бог не пожелает, да и не может Он этого сделать, потому что Он есть разум всего сущего и, стало быть, Он не может поступать вопреки разуму и вопреки Себе Самому».

¹⁵*Ibid.*, VII, 28; VIII, 60, 63; *срав.* 49, 53, 55.

¹⁶*Ibid.*, IV, 3: τίς ὁ νοῦς τῆς τοιαύτης κατὰ θεῶν; ἢ ἵνα μὴ τὰ ἐν ἀνθρώποις; οὐ γὰρ διὰ πάντα; οὐδ' οἷον τε αὐτῷ θεῶν δυνάμει ἐλευσθῆναι; — какой смысл для Бога в этом нисхождении в мир? Уж не затем ли Он приходил, чтобы разузнать о делах человеческих? Но разве Он не знает всего? И разве Он не мог исправить всего своею божественною силою.

Ведь, кажется, само собою понятно, что Бог всегда может простить все грехи человека, и всегда снять проклятие с него, и может сделать человека бессмертным, как может и воскресить всех умерших людей, — кто же бы осмелился запретить Ему сделать так и зачем же в таком случае было нужно Ему посылать своего Сына в мир? А между тем христианство не только утверждает действительность этого посольства, но и, кроме того, еще решительно уверяет, что истинный и едиnorodный Сын Божий, предвечный и равный своему безначальному Отцу, это — Иисус от Назарета галилейского и что Он-то именно и совершил дело спасения людей путем своей страдальческой жизни, и крестной смерти, и таинственного воскресения из мертвых (Иоан. 1, 41; Филип. 2, 5–11; Колос. 1, 12–17; Рим. 3, 22–26; 1 Петр. 2, 24). Этот основной догмат христианского вероучения для иудеев и язычников представлялся такой колоссальной нелепостью, которая могла объясняться только из очевидного безумия христианских проповедников (1 Кор. 1, 18, 23), потому что иудео-языческая мысль решительно была не в состоянии понять, зачем же было нужно Богу такое безмерное унижение и крайнее поругание своего едиnorodного Сына¹⁷.

Имея в виду это непонимание иудеев и язычников, некоторые христианские апологеты попытались было разъяснить им истину христианского вероучения применительно к тому понятию о спасении, какого придерживались сами же иудеи и язычники. Они именно указывали на закон справедливости и на Божие человеколюбие, что будто Богу *невозможно было даром простить* людей и в то же самое время Ему *не угодно было погубить* их по суду правды своей, и потому именно Он послал в мир своего едиnorodного Сына, чтобы предать Его позору мучений за грехи людей и тем самым удовлетворить как вечному закону своей неумолимой правды, так и бесконечной потребности своего милосердия. Однако иудео-языческая мысль именно потому, что она придерживалась чисто юридического взгляда на взаимные отношения между Богом и человеком, увидела в этом объяснении Христова дела одно только вопиющее выражение крайней нелепости.

¹⁷Против христианского учения о том, что у Бога есть Сын, принципиально не возражали даже и строгие монотеисты-иудеи, хотя это учение и казалось им новым и странным. Но учение о том, что предвечный Сын Божий во времени явился на землю как обетованный Мессия-Христос, встречало себе сильные возражения с точки зрения иудейских представлений о Мессии как о простом человеке: «Ты говоришь, — возражал св. Иустину иудей Трифон, *Dialog., cap. 48*, — что Христос есть Бог, сущий прежде век, благоволивший потом родиться и сделаться человеком, а что Он не просто человек от человека; это мне кажется не только странным, но и нелепым»; *ibid., cap. 49*: «Ибо мы все ожидаем, что Христос будет человеком от человека». — Что же касается христианского учения, что явленный миру Христос есть именно Иисус от Назарета галилейского, то это учение, ввиду крестной смерти Иисуса Христа, иудеями прямо отвергалось как богохульное?

Ведь ни один здравомыслящий человек в отношении себя самого никогда не допустит, что будто *ради справедливого прощения* своего обидчика он сам должен перенести то наказание, какое по закону следовало бы перенести его обидчику, и что будто лишь после этого наказания он может *с правдою и любовью* простить своего обидчика¹⁸. Ввиду этого совершенно понятно естественное недоумение древних противников христианства, каким же, собственно, образом нелепое в отношении человека может считаться премудрым в отношении Высочайшего Бога?

Некоторые христианские апологеты думали было создать эту несуществующую премудрость путем юридического истолкования *догмата искупления*. Они именно представляли греховное состояние человека как нахождение его *в плену у диавола* и, опираясь на это представление, старались доказать прямо невозможную мысль, что будто диавол *обманом завладел* человеком и сделался *законным владыкою* его и что будто для освобождения человека от рабства диаволу Бог уж ничего другого не мог сделать, как только *выкупить* его у диавола. Ценою этого именно выкупа Бог будто бы и назначил своего едиnorodного Сына, а обезумевший от гордости диавол согласился на такой выкуп и таким образом потерял всех своих пленников; потому что он, конечно, не в силах был удержатъ у себя в рабстве такого человека, который был истинным Сыном Божиим; Сам же Сын Божий хотя и согласился быть ценою выкупа за людей, однако не исполнил своего обещания и вместе со всеми другими пленниками вышел из-под власти диавола.

Все это странное представление Христова дела, несомненно, было придумано только в интересах оправдания христианства с точки зрения иудео-языческого понятия о спасении как о Божием прощении грешных людей в видах помилования их или как о свободном переходе человека к истинной жизни в посмертном существовании человеческого духа. Христианские апологеты надеялись доказать иудеям и язычникам, что, *даже и при их понимании спасения*, пришествие в мир Сына Божия все-таки оказывается необходимым, потому что человек не просто лишь грешник пред Богом, но вместе с тем и плененный раб диавола, настоящий раб в своей жизни и будущий узник по смерти. Однако же, иудео-языческая мысль, вопреки всяким ожиданиям благочестивых аполо-

¹⁸*Contra Celsum IV, 73*: ἢ γὰρ οὐ χαταγέλαστον. — Θεὸς δὲ μέγιστος, ἀρξίζομενος καὶ ἀμωδιμενος, καὶ ἀπειραν, πέμπει τὸν Υἱὸν αὐτοῦ, καὶ τοιαῦτα πάσχει = не смешно ли в самом деле, что Высочайший Бог, гневаясь и негодуя на грехи людей и угрожая им карою за грехи, посылает к ним собственного Сына, и Тот вместо того, чтобы подвергнуть наказанию людей, Сам переносит от них такие мучения, какими следовало бы наказать их.

гетов, совсем не нашла в их объяснении никакого пути к разумному усвоению христианства. Иудеи и язычники совершенно правильно полагали, что с чисто юридической точки зрения христианство представляет собою невероятную нелепость, а так как они смотрели на христианство *только* с юридической точки зрения, то уж, естественно, они и приходили только к его отрицанию. Они совершенно правильно указывали христианским апологетам, что если действительным виновником зла в мире является диавол, то человек, стало быть, оказывается только несчастною жертвой обмана, и потому, если уж подчинять деятельность Бога закону человеческой правды, то, во всяком случае, следовало бы рассуждать таким образом, что по закону справедливости Бог должен поразить своим гневом действительного врага своего — диавола, обманутого же им человека Богу не только не следовало наказывать, а, напротив, еще нужно было утешить его своей любовью и помощью¹⁹. Вступать с диаволом в какие-то договорные отношения и выкупать у него свое же собственное достоинство — это недостойно Божия величия и Божией силы, это противоречит и закону справедливости, а потому и всякое сообщение о таком выкупе не может заслуживать никакого доверия²⁰.

Юридическое истолкование христианства и на самом деле не заслуживает никакого доверия, потому что оно грубо противоречит самому понятию человека о Боге. Но если это *истолкование* может быть разбито и действительно легко разбивалось простой логикой общечеловеческого понятия о Боге, *то подлинное изложение собственной догмы христианского вероучения* встречало себе не менее сильные возражения с другой точки зрения, именно — с точки зрения общеизвестных фактов человеческого сознания и жизни. Все древние христианские учителя, не исключая даже и тех, которыми предлагалось юридическое истолкование христианства, всегда и согласно утверждали истину вероучения священных новозаветных книг, что дарованное миру спасение заключается *в прощении грехов человека и в примирении его с Богом жертвенною кровию и смертью Христа* (Рим. 8, 3; 2 Кор. 5, 21; Колос. 1, 20; Евр. 1, 3; 1 Петр. 3, 18; 1 Иоан. 2, 2), *в рождении человека к новой жизни силою воскресения Христа* (1 Петр. 1, 3; Ефес. 2, 4–5; Кол. 2, 11–13; Тит. 3, 5) и *в благодатном всыновлении человека Богу чрез освящение его Духом Святым* (Ев. Иоан. 1, 12; Рим. 8, 14–16; Гал. 3, 26; 4, 5–6). Этим учением, собственно, и выражается вся подлинная сущность христианства как Божия дела в людях, и это учение во всей его исключительной полноте, разу-

¹⁹Contra Cels., VI, 42.

²⁰Ibid., II, 38, 47.

меется, ни в каком случае не может допускать собою юридическое истолкование Христова дела. Если первые два момента в деле спасения — прощение грехов человека и примирение его с Богом — говорят только об изменении взаимных отношений между Богом и человеком, то последние два момента — возрождение человека и всыновление его Богу — говорят об изменении самой природы и бытия человека. А в таком случае правильное объяснение христианства и справедливая оценка его, очевидно, должны сводиться не только к мышлению условий, необходимых для прощения грехов человека и для примирения его с Богом, но и, кроме того, еще к мышлению тех условий, которые бы делали возможным действительное возрождение человека и благодатное всыновление его Богу. В силу же необходимого мышления этой возможности, очевидно, открывается новая точка зрения на христианство, и определяются новые умозрительные условия, по крайней мере, для *принципиальных* рассуждений о коренном догмате христианства: как *могло бы* совершиться спасение человека, *если бы* оно действительно когда-нибудь совершилось?

Но иудео-языческая мысль, понявшая христианское учение о *возрождении* человека в смысле учения о *внешнем пересоздании* его, уклонилась от принципиального обсуждения самой идеи христианского спасения и прямо обратилась к суждению об его действительности. Очень понятно, что это суждение оказалось отрицательным, потому что христианство говорит о поражении греха и о возрождении человека, а между тем после пришествия Христа люди на самом деле несколько не изменились: как они были грешниками, так и остались ими, и даже сами христиане грешат несколько не меньше язычников. Для иудеев и язычников это обстоятельство казалось положительным и несомненным доказательством, что Сын Божий не приходил в мир, не умерщвлял греха и не возрождал людей, потому что иначе, по их соображениям, необходимо пришлось бы утверждать такое нелепое положение, что будто Сын Божий не достиг цели своего пришествия в мир и приходил совершенно напрасно²¹.

Эти соображения заранее и всецело определили собою все содержание иудео-языческих суждений о лице Иисуса Христа и о сущности христианства. Если Сын Божий не приходил в мир, то значит — учение о Христе как о Сыне Божием представляет собою нелепый вымысел христианских проповедников, — вымысел тем более чудовищный, что сами же первоисточники христианского вероучения вполне правдиво изображают жизнь Иисуса Христа

²¹Contra Cels., IV, 62; V, 2.

как жизнь немощного человека, страдавшего от голода и жажды и переносившего всякие лишения, плакавшего от горя и бегавшего от преследований, боявшегося смерти и все-таки умершего на позорном кресте. Это евангельское изображение Иисуса Христа как истинного человека в подобии плоти греха представляло для иудеев и язычников такой невероятный соблазн, преодолеть который они решительно были не в состоянии; потому что, в случае их согласия с учением о божестве Иисуса Христа, они решительно были не в состоянии связать с этим учением истины Его человеческой жизни. Эта страдальческая жизнь, возможная и естественная для обыкновенного человека, является несомненным позором для истинного Сына Божия, а Бог по самой природе своей не может подвергнуть Себя позору невероятного самоуничтожения: ведь Он по природе блажен и, стало быть, не может страдать, по природе всемогущ и, стало быть, не может изнемогать, по природе неизменяем и, стало быть, не может вести жизнь, несвойственную Его божеству²². Поэтому если бы Ему было угодно явиться в мир ради спасения человека, то Он, как премудрый и всемогущий, наверное, мог бы придумать такой способ своего пришествия в мир, который бы несколько не унижил величия Его божества и не дал бы людям никаких оснований к вольным и невольным сомнениям в истине Его божеского достоинства²³. Тогда и спасительная цель Его пришествия в мир несомненно была бы достигнута в пределах всего рода человеческого, потому что люди не могли бы тогда не услышать о славе Его и не могли бы не покориться силе слова Его²⁴. Между тем в явлении И. Христа, если бы Он действительно был истинным Сыном Божиим, Бог как будто имел в виду скрыть от людей посольство своего Сына в мир, чтобы Его как можно меньше знали в мире, да и из тех людей, которые знали Его или слышали о Нем, лишь немногие поверили Ему²⁵. Очень понятно, что такое пришествие в мир Бога-Спасителя крайне поражало иудео-языческую мысль своей видимой несообразностью как с истинной природой Бога, так и с действительной целию Его прише-

²²*Contra Cels.*, III, 41; IV, 5, 14, 18; VII, 53.

²³*Ibid.*, VI, 75: «Воплощенному божественному духу во всяком случае следовало бы превосходить других людей или ростом, или красотой, или силою, или голодом, или величием, или красноречием, потому что немислимо, чтобы тот, в ком больше было божественного, чем в других людях, ничем бы не отличался от обыкновенного человека».

²⁴*Ibid.*, VI, 73: «Если уж Богу угодно было ниспослать в мир своего собственного духа, то что же могло заставить Бога вдохнуть его во чрево жены? Разве Он не мог создать ему вид человека и приспособить ему человеческое тело, не ввергая своего духа в такую нечистоту? Ведь если бы Он прямо явился с небес, тогда и неверие в Него было бы невозможно».

²⁵*Ibid.*, II, 33, 39; VI, 78, 81.

ствия в мир, и потому очень понятно, что иудеи и язычники одинаково не могли открыть во Христе истинного Бога-Спасителя.

Правда, земная жизнь Иисуса Христа, по крайней мере в период Его общественной деятельности, была исполнена многих чудесных знамений божественной силы, но доказательное значение этих знамений в пользу христианского учения о божестве Его в достаточной мере выясняется фактом иудейского неверия в Него, хотя бы только как в Божия посланника. По сообщению евангелистов, даже братья Спасителя сначала не верили в Него (Мар. 3, 31; Иоан. 7, 3-5), и многие свидетели Его чудодейственной силы могли с полной уверенностью делать о Нем такие, например, заявления, что будто Он изгонял бесов силою Веельзевула (Матф. 12, 24; Мар. 3, 22; Лук. 11, 15). Значит, еще при жизни Самого Иисуса Христа среди иудеев высказывалось мнение о Нем как о чародее или волшебнике. Это именно мнение и повторялось потом всеми противниками христианства, как иудейскими, так и языческими. Собственно историческая достоверность чудес И. Христа во весь период древней борьбы христианства с иудейством и язычеством, насколько мы знаем, никогда не подвергалась никакому сомнению. Как иудейские, так и языческие противники христианства всегда признавали, что те чудеса, о которых рассказывают евангельские писания, действительно были совершены Христом, но видеть в этих чудесах действительные произведения божественной силы они безусловно отказывались. Им прежде всего казалось, что все чудеса И. Христа могут быть объяснены чисто естественным путем, вероятнее всего — искусством магии, которую Он мог изучить во время своего пребывания в Египте²⁶. А затем, допуская возможную ошибочность такого объяснения, они и принципиально отвергали доказательное значение чудес для обожествления людей-чудотворцев, так как мир уже немало видел разных чудотворцев, и нельзя же, разумеется, каждого из них считать за истинное воплощение самого Верховного Бога²⁷.

Правда, два события в евангельской истории Иисуса Христа они признавали действительными чудесами, это — рождение от девы и воскресение от мертвых. Но, сравнивая евангельские известия об этих событиях с мифологическими рассказами суеверного язычества, они отвергали историческую достоверность обоих этих событий и признавали евангельские известия о них за про-

²⁶Kellner. *Hellenismus und Christenthum, oder die geistige Reaktion des antiken Heidenthums gegen das Christenthum Köln*, 1866, S. 51-52, 216, 224-225. Alm. *Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen. Leipz.*, 1864, S. 62, 85, 87, 120, 141.

²⁷*Contra Cels.*, II, 49.

стые вымыслы мифологического творчества. Дело в том, что при жизни самого И. Христа иудеи считали Его сыном Иосифа и Марии, и Спаситель хотя не один раз говорил иудеям о своем предвечном бытии (Иоан. 3, 13; 8, 25, 58), однако Он ни единого слова никогда не сказал им об исключительном способе своего явления в мир; так что тайна Его рождения, по-видимому, стала известной только после Его воскресения из мертвых, когда Он открыл своим ученикам всю истину о Себе и объяснил им все дело свое. Поэтому, когда апостолы сообщили иудеям тайну сверхъестественного рождения Иисуса Христа от непорочной девы, то даже некоторые верующие иудеи отнеслись к этому сообщению как к языческой легенде, неверующие же прямо воспользовались этим сообщением, чтобы излить свою ненависть ко Христу и христианству в составлении своей собственной позорной легенды о происхождении Иисуса будто бы от незамужней женщины²⁸.

Такою же легендой иудеи ответили, как известно, и на апостольскую проповедь о воскресении Христа. Достоверными свидетелями чуда воскресения были только воины, сторожившие гроб Иисуса. Но из этих свидетелей необычайного чуда ни один не обратился к вере во Христа. Напротив, одаренные и запуганные иудейскими начальниками, они категорически отвергли все обстоятельства воскресения и с видимым чистосердечием сознавались в том, что они проспали воскресную ночь и потому совершенно не знают о том, как именно *исчезло* из гроба тело Иисусово, но что, вероятно, оно было украдено Его учениками. Мысль о возможности этой кражи бродила в головах иудеев еще раньше воскресения Христа, и эта именно мысль заставила их обратиться к Пилату с просьбой поставить ко гробу Иисуса воинскую стражу: *собрались, — говорит евангелист, — первосвященники и фарисеи к Пилату и говорили: господин, мы вспомнили, что обманщик тот, еще будучи в живых, сказал: после трех дней воскресну. Итак прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, пришедши ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых. И будет последний обман хуже первого* (Матф. 27, 62–64). Но Пилат сделал для них гораздо больше, чем сколько они просили. Он

²⁸ *Contra Cels.* I, 28. Цельс передает эту легенду от имени иудея, и она, несомненно, иудейского происхождения. *Alm. Op. cit.* S. 124, 139–140, 151–152. Все клеветнические изветы на Христа и на христиан св. Иустин Мученик также приписывал иудеям. *Dialog.*, cap. 17: «Вы постарались, — говорит он иудею Трифону, — по всей земле распустить печальные, грязные и лживые обвинения против единого непорочного, истинного Света, посланного людям от Бога». Срав. *cap.* 108: «И вы еще клеветаете, что будто Он учил тем безбожным, беззаконным и нечестивым делам, в которых вы пред всем родом человеческого обвиняете нас, исповедующих Его Христом, учителем и Сыном Божиим».

предоставил им самим поставить ко гробу Иисуса Христа *свою собственную стражу*²⁹.

Это обстоятельство, несомненно, имеет огромное значение для правильного объяснения некоторых очевидных странностей в загадочном поведении стражи, охранявшей гроб Иисуса.

Если бы для охраны Иисусова гроба воины были назначены по распоряжению римской власти, иудеи, несомненно, могли бы заподозрить их в том, что они плохо исполняли свою обязанность и допустили учеников Иисуса прийти ночью и украсть тело Его, потому что для римских воинов, разумеется, было совершенно безразлично, что бы ни случилось с гробом распятого иудея. Но тогда это подозрение, несомненно, повлекло бы за собою официальное расследование всех обстоятельств дела, и это расследование наверное бы раскрыло и официально удостоверило, что именно такое случилось в саду Иосифа аримафейского в таинственную ночь воскресения? К несчастью, — не для веры, конечно, а для науки, — воинская стража ко гробу Спасителя была назначена иудейским синедрионом, а потому жаловаться на то, что будто эта стража оказалась плохой, синедрион уже не мог, да она и не могла оказаться плохой. Быть не может, чтобы члены синедриона выбрали таких сторожей, на которых они не могли бы положиться как на самих себя, и потому быть не может, чтобы охранители гроба Гос-

²⁹ Матф. XXVII, 65: *Пилат сказал им: имеете стражу, пойдите охраняйте, как знаете.* — Римское владычество уничтожило политическую самостоятельность иудейского народа, но свободы внутреннего самоуправления оно не нарушало (Иоан. VIII, 33; XI, 48). Иудеи платили подать римскому императору и должны были мириться с пребыванием даже в самом Иерусалиме римского гарнизона, но при этом они свободно жили по своим нравам и обычаям и управлялись по закону Моисееву. В гражданских делах управлением заведовали тетрархи, умевшие иногда весьма хорошо разыгрывать роль самостоятельных восточных деспотов. Так, например, Ирод четвертовластник, по капризу плясуньи, велел отрубить голову Иоанну Крестителю, видимо нисколько не смущаясь тем обстоятельством, что в Иудее находился римский проконсул, каковым в то время был уже несчастный судья Спасителя — Понтий Пилат (Матф. XIV, 3–11; Мар. VI, 17–28; срав. Лук. III, 1). В делах религиозных управление заведовал иудейский синедрион во главе с первосвященником. Синедрион также, без всякого контроля со стороны римской власти, мог карать и мловать, сажать в тюрьму и приговаривать к смерти. Так, например, по распоряжению иудейских первосвященников апостолы несколько раз подвергались тюремному заключению (Деян. IV, 1–2, V, 17–18), а св. первомученик Стефан был приговорен иудейским синедрионом к смертной казни и был побит камнями (VI, 12–15; VII, 54–60).

Для достижения административно-полицейских целей в распоряжении иудейского синедриона, как и в распоряжении царя Ирода, находилась военная стража, совершенно отдельная от римского гарнизона, набранная только из иудеев. Такого, несомненно, была «стража при храме», т.е. стража, охранявшая иерусалимский храм и наблюдавшая за порядком на дворе храма и в притворах его. Языческой стражи здесь не могло быть, а между тем эта «стража при храме» представляла из себя *военный отряд*, и ею заведовал особый *военный начальник* (*ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* — Деян. IV, 1; V, 24, 26). Из иудеев же, несомненно, была избрана и военная

подня проспали ту самую ночь, которую одну только они и обязаны были бодрствовать. И однако же, эти охранители вдруг сами признаются в том, что будто они не оправдали оказанного им доверия, что будто они действительно проспали воскресную ночь и допустили учеников Христа украсть тело Его. Это признание ими своей виновности само по себе уже кажется весьма подозрительным, потому что, если бы даже Христос и не воскрес, для них все-таки, несомненно, было бы выгоднее *сочинить* факт воскресения, нежели прямо выдавать свои головы жестокой мести озлобленных иудеев и подвергать себя смертельной опасности. Но, к удивлению, последующее отношение к ним иудейских начальников вполне оправдало собою *высокое мужество их честности*, потому что вслед за признанием ими своей виновности с ними случилась прямо-таки невероятная вещь. Они не только не пострадали за свою преступную оплошность, но иудейский синедрион, одного только и боявшийся, как бы ученики Иисуса не украли тело Его и не распространили молву об Его воскресении, сам вдруг принял необходимые меры, чтобы избавить виновную стражу *от неприятностей*, т.е. именно от мести со стороны иудеев, и сам вдруг принял на себя неприятную обязанность *убедить* Пилата в том, что тело Христа было украдено, т.е. отговорить Пилата от возможного вмешательства

стража при царе Ироде. На это ясно указывает весьма замечательный факт из книги Деяний апостольских (XII, 1–4) о заключении царем Иродом в темницу апостола Петра с повелением *четырем четверицам воинов стеречь его*. Апостол чудесно спасся из темницы, и царь Ирод, *поискав его и не нашедши, судил стражей и велел казнить их* (XII, 19). Казнить римского солдата Ирод, понятно, никогда бы не посмел. Очевидно, его воины (*отрайтиса*) были набраны из иудеев.

Само собою разумеется, что римская власть не могла допустить произвольного увеличения иудейской военной стражи, и потому состав ее, несомненно, был ограничен. Но эта стража и назначалась только для исполнения *административно-полицейских* обязанностей при обычном течении жизни. В тех исключительных случаях, когда можно было опасаться за спокойствие целого города или даже целой провинции, обыкновенно вмешивалась в дело римская власть и употребляла в дело свою собственную военную силу. Так, например, тысяченачальник Клавдий Лисий вмешался в дело апостола Павла, потому что до него *дошла весть, что весь Иерусалим возмутился* (Деян. XXI, 31). Таким же образом римская власть забрала в свои руки и разбойника Варавву, потому что он *произвел в городе возмущение* (Лук. XXIII, 19). В этих случаях захваченные заключались уж не в народной темнице (*ἐν τῆρῶν δεικνῶσα*), куда заключали своих узников царь Ирод и первосвященники (Деян. V, 18), а в тюрьме при крепости, занимаемой римским гарнизоном (Деян. XXII, 24). Спаситель был захвачен в саду Гефсиманском иудейскою военною стражей, именно — *стражей при храме*, отряд которой в то время был на всякий случай усилен толпою служителей от первосвященников, старейшин и книжников (Иоан. XVIII, 3, 12, снести Лук. XXII, 52 по греческому тексту); и хотя Он был осужден на крестную смерть римским наместником, но во всем деле Его римская власть в действительности совершенно не была заинтересована, да и не могла быть заинтересована. Ввиду этого совершенно понятно заявление Пилата: *имеете стражу, возьмите, охраняйте, как знаете*. Так как он сказал это иудейским *первосвященникам*, то, стало быть, он имел в виду иудейскую «стражу при храме». Стало быть, из этой именно стражи и был назначен военный караул ко гробу Спасителя.

в это дело, если бы дошел до него слух о воскресении Христа и если бы он захотел проверить справедливость этого слуха путем официального расследования (Матф. 28, 14). Кажется, всего бы естественнее было не дожидаться, когда слух о воскресении Иисуса Христа дойдет до сведения Пилата, а, напротив, немедленно же обратиться к Пилату и прямо просить его, чтобы он принял самые энергичные меры к розыску похищенного тела и к наказанию виновников похищения. По горячим следам это было нетрудно сделать. И однако, это не только не было сделано, но и *приняты были все меры к тому, чтобы никаких розысков не было*³⁰.

Это странное обстоятельство невольно заставляет подозревать, что дело происходило совсем не так, как рассказывали об этом иудейские охранители гроба Господня. Все отношение к этому делу со стороны иудейского синедриона слишком убедительно показывает, что синедрион боялся следствия, а эта боязнь не менее убедительно показывает, что охранявшие гроб И. Христа иудейские воины на самом деле не спали в ночь воскресения и что тела Спасителя никто не воровал, а что у гроба действительно совершилось что-то необычайное, что сначала заставило воинов помертветь от ужаса (Матф. 28, 4), а потом, когда они пришли в себя и убедились, что тела нет в гробе, заставило их бежать к первосвященникам и объявить им о воскресении Христа (Матф. 28, 11). При таком

³⁰ Beyschlag. *Das Leben Jesu, 2-te. Auflage, Halle 1887, Bd. I, S. 416.* рассказанная евангелистом Матфеем история воскресения Иисуса Христа «заключает в себе такие невероятности, что даже самая умеренная критика всегда почти отвергала эту историю. Невероятно уже то, что будто первосвященники имели такое ясное представление об обещании Иисуса воскреснуть из мертвых, когда даже ученики Его не понимали этого обещания; и еще более невероятно в этой истории поведение стражи после совершившегося воскресения. Это противоречит всякой психологической соразмерности, что будто первосвященники сразу же приняли известие солдат за действительный факт и что будто, несмотря на это, они все-таки постарались путем подкупа сделать этот факт недействительным; а между тем воины, которые будто бы приняли от иудеев деньги за то, чтобы возвести на себя самих обвинение в небрежности по службе, и которые, при строгости римской дисциплины, рисковали в этом случае своею жизнью, эти воины были чудные римские солдаты». Срав. Keim. *Geschichte Jesu von Nazara. Zürich, 1872, Bd. III, S. 523–525.* — О чудных римских солдатах, разумеется, можно говорить, только не прочитавши евангелия. Что же касается поведения иудейских первосвященников, то их поведение действительно представляется невероятным, но лишь под тою странною точкою зрения, когда иудейским врагам И. Христа заранее приписывается безусловная честность, а в апостолах Его заранее подозреваются намеренные или ненамеренные составители ложных известий. На самом деле рассказ ев. Матфея (27, 62–66; 28, 2–15) всем содержанием своим, безусловно, доказывает свою несомненную правдивость. Ведь из этого рассказа мы только и можем знать о самом страшном и по существу единственном возражении против истины воскресения Христова, — о показаниях иудейской стражи, что в ночь воскресения никакого чуда совсем не было, что по всем обстоятельствам дела тогда могло лишь случиться воровство. Это такое возражение, пред которым все соображения отрицательной критики представляют из себя лишь жалкий лепет детской рассудительности.

представлении загадочных событий воскресной ночи может показаться странным только одно обстоятельство, что войны, почти своими глазами видевшие воскресение Христа, все-таки не обратились к вере в Него. Но это обстоятельство было бы действительно необъяснимой загадкой, если бы гроб Спасителя охранялся римскою стражей, потому что римские солдаты не имели никаких оснований ненавидеть Спасителя и не могли желать во что бы то ни стало погубить дело Его. А потому, в случае воскресения Спасителя, они могли бы отнестись к событию воскресения только как к поразительному чуду, *без всяких помышлений о том, что именно может выйти из этого чуда для иудейского народа.* Но гроб Спасителя охранялся иудейскою стражей, и стража эта, несомненно, принадлежала к той самой партии, к какой принадлежали и первосвященники иудейские, т.е. к партии убийц Христа. Люди же этой партии, даже и при виде своими собственными глазами воскресшего Христа, все-таки не могли — *психологически не могли* — измениться в своем отношении к Нему, потому что ведь воскресший Христос для них был все-таки *тем самым человеком*, которого они распяли как *врага Бога и народа*, только уж человеком более страшным, чем каким они считали Его до своей победы над Ним. Ввиду этого очень понятно правдивое известие евангелиста, что они помертвели от страха при событии воскресения Христового и все-таки не обратились к вере во Христа. Они помертвели от страха, — это понятно: пред их глазами совершилось поразительное чудо; и все-таки они не обратились к вере во Христа, — это не менее понятно: ведь чудо, по их мнению, совершилось над врагом Бога и народа, над их личным врагом. При таком мнении о Христе они вовсе не могли подумать о том, что они были деятельными участниками великого преступления. Напротив, их враждебное отношение ко Христу с психологической необходимостью определяло в них *чувство ужаса от того, что это преступление в конце концов все-таки не удалось им*, что им не удалось именно убить Христа и похоронить с Ним во гробе все дело Его. С этим чувством дикого ужаса они, вероятно, и прибежали к своим первосвященникам и рассказали им всю правду о том, что произошло при гробе Христа. И первосвященники вполне умело воспользовались этим *иудейским* настроением охранителей гроба Господня и поспешили дать им свой преступный совет: *скажите, что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали* (Матф. 28, 13). Так как этот совет в полной мере отвечал собственному настроению иудейской стражи, то она без всякого колебания и приняла этот совет, — тем более что она вполне была уверена в том, что, принимая на себя мнимую вину *во славу Бога и в интересах родного народа*, она нисколько не пострадает за эту вину. После этого оставалось лишь усыпить внимание Пилата, и эта цель иудейского замысла, види-

мо, была достигнута с полным успехом. Можно с уверенностью полагать, что до апостольской проповеди о воскресении И. Христа Пилат совершенно ничего не слышал об этом событии, а через пятьдесят дней после совершения события начинать следствие о нем было совершенно бесполезно, — приходилось просто выбирать, кому следует верить, апостолам ли Христа или иудейским охранителям гроба Господня.

Показания иудейской стражи, конечно, имели огромное преимущество пред показаниями учеников Христа. Ведь стража как будто прямо была заинтересована в том, чтобы непременно *поддерживать* апостольскую проповедь, потому что, при отрицании этой проповеди, она вынуждена была признаваться в своей виновности и тем самым как будто подвергала себя неминуемой опасности жестокого наказания за вину. Тогда, вероятно, даже и в голову никому не приходило поставить себе такой странный вопрос: что, собственно, было выгоднее для иудейских охранителей гроба Господня — отвергать ли воскресение Христа или подтверждать апостольскую проповедь о воскресении, спасать ли свою *честь* или по чувству ненависти ко Христу стараться во что бы то ни стало погубить все дело Его. Каждый невольно обращался к инстинкту самосохранения и с точки зрения этого инстинкта невольно приписывал показаниям иудейской стражи характер высокой честности и несомненной правдивости, а потому и нет ничего удивительного в том, что этим показаниям поверили гораздо больше, нежели показаниям апостолов Христа. Ведь апостолы не были и не выдавали себя за непосредственных свидетелей самого факта воскресения. Они говорили только о явлениях им воскресшего Христа, относительно же этих явлений они и сами раньше немало колебались, как нужно относиться к ним, и, во всяком случае, не эти явления убедили их в том, что Христос действительно воскрес. Поэтому очень понятно, что слушатели апостольской проповеди шли тем же путем неверия, каким шли раньше и сами апостолы, и что они в точности повторяли те же самые объяснения и соображения, какие высказывались прежде и самими апостолами. Людям естественно думалось, что апостолы, может быть, только во сне видели воскресшего Христа или что если они видели Его действительно, то это действительно видение их было только продуктом галлюцинации³¹. Такая мысль сама собою возникает даже и независимо от каких бы то ни было предвзятых суждений о христианстве. Она естественно возникает из простого соображения тех условий и обстоятельств, при которых апостолы видели воскресшего Христа, в связи с теми представлениями и объяснениями,

³¹ Contra Cels., II, 55.

которые они давали относительно лица И. Христа и относительно дела Его.

Апостолы утверждали, что Христос умер и воскрес ради спасения людей, а между тем выходило так, что Он как будто скрыл от людей истину того великого дела, ради которого Он только и приходил в мир и о действительном совершении которого непременно бы следовало знать каждому отдельному человеку. Кажется, в Божие дело спасения людей совсем бы не должно было входить такого намерения, чтобы люди только слышали о дарованном им спасении, убедиться же в том, что оно действительно было даровано им, не имели бы никакой возможности. Кажется, сами цели Христова дела прямо бы требовали от Него, чтобы Он явился по воскресении своим не одним только ученикам своим, но и всему спасенному Им миру и всем бы людям воочию показал, что Он действительно победил смерть и действительно даровал людям новую жизнь воскресения. Тогда, по крайней мере, ясно бы было, что Бог воистину совершил то, что можно и нужно было совершить ради спасения человека; и если бы *после этого* человек все-таки мог бы погибнуть, то уж, во всяком случае, он не мог бы погибнуть в волнах сомнений, а мог бы только загубить себя свободным отрицанием Божия дела. И вдруг оказывается, что истина этого дела для человека вовсе еще не очевидна, что Бог в течение тысячелетий готовил людей к принятию Спасителя, но не показал Его людям именно как Спасителя мира и что этим, вместо спасения человека, Бог как будто Сам же создал для него возможность гибели по невольной вине неведения истины³².

Такие размышления, конечно, необходимо должны были подрывать собою возможное доверие к апостольской проповеди, и они действительно подрывали это доверие и нередко вызывали даже со стороны иудеев и язычников прямое обвинение апостолов в намерении обмануть весь мир мнимой ложью своего мнимого вымысла. Иудеи и язычники не хотели понять, что если апостолы говорили о воскресении Христа, то говорили об этом вовсе не потому, что Христос являлся им, а потому, что Он являлся им, и учил их, и открыл им всю полноту познания тайны бытия. Они сообщили миру это познание и, вероятно, совсем неожиданно для себя самих, должны были увидеть, что для удостоверения в истине этого познания мир вдруг потребовал от них такого доказательства, которое, по собственному же признанию всей премудрости мира, не имеет и не может иметь никакой доказательной силы, — мир именно потребовал открытых посмертных явлений воскресшего Христа все-

³² *Contra Cels.* II, 73: «После воскресения из мертвых Ему бы следовало воочию просветить людей и показать им то дело, ради которого Он приходил в мир». II, 78: «Ведь не затем же Он приходил в мир, чтобы мы сделались неверами».

му иудейскому народу и, пожалуй, даже всему роду человеческому. Очевидно, иудеи и язычники не могли или не хотели понять, что после своего воскресения Христос мог только являться на земле, а жить земною жизнью Он уже более не мог, потому что для *новой земной жизни необходимо новое вочеловечение Сына Божия, а для второго вочеловечения необходим и второй Сын Божий, которого у Бога нет.* Поэтому именно и с учениками своими Христос уж не жил после своего воскресения от мертвых, а только являлся им; и если эти явления Его своим апостолам недостаточны для доказательства Его воскресения от мертвых, то значит — и никакие вообще явления Его не могут быть достаточны для такого доказательства. Ведь тот же самый ход аргументации, которым подрывается доказательное значение явлений в отношении 11 и даже 500 свидетелей, очевидно, может подрывать собою это доказательное значение и в отношении сотен миллионов людей; потому что ведь и сотни миллионов людей могли бы удостоверить только одно, что они *видели* являвшегося им Христа, и *слышали* голос Его, и даже *осязали* тело Его, и не могли бы удостоверить, что Сам живой Христос действительно являлся им, и действительно говорил с ними, и действительно имел осязаемое тело живого человека. Для такого удостоверения необходима *постоянная возможность ощущения*, т.е. необходимо, чтобы Христос не только являлся людям, но и жил с людьми обыкновенною человеческою жизнью. Между тем земная жизнь Его *окончилась* с Его смертью, и снова начать эту жизнь без нового вочеловечения Он уже более не может.

Противники христианства не могли или не хотели понять этой очевидной истины и потому отвергали истину Христова воскресения, так как Он не являлся им и они не видели, не слышали и не осязали Его. С отрицанием же истины Христова воскресения, конечно, уж необходимо разрушается и апостольское представление христианства как истинного Божия дела в людях: *если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша* (1 Кор. 15, 14); потому что, в случае отрицания истины воскресения, о Христе уже нельзя говорить как о Спасителе мира и христианство уже нельзя утверждать как истинную религию действительного спасения людей. Тогда апостольская проповедь о Христе действительно оказалась бы только грубым сплетением лжи, и вера в истину этой проповеди, несомненно, оказалась бы только одним из видов человеческого суеверия. Так именно и смотрели на христиан и христианство древние противники апостольской проповеди.

По всем соображениям иудео-языческого мышления, Христос *не мог быть Сыном Божиим и не был Спасителем людей, а потому и вся Его жизнь и деятельность не могли выходить за данные*

пределы места и времени и *не выходили* за обычную меру человеческих побуждений и сил. Выходя из таких предпосылок, разумеется, нетрудно составить *естественную* историю Христа, особенно если считать возможное за действительное и правдоподобное за несомненное. Иудейские и языческие толкователи христианства считали за несомненное, что основатель христианской религии был простой иудей, желавший воспользоваться иудейским ожиданием Мессии, чтобы себя самого выдать за обетованного Мессию, и думавший убедить иудейский народ в своем мессианском достоинстве путем разных чудес, совершенных им при помощи магии, но эта цель его не была достигнута, и вместо царского престола он попал на крест³³. Такое представление евангельской истории Христа для иудео-языческой критики христианства казалось самым естественным и самым достоверным, потому что в эпоху И. Христа и действительно бывали такие истории, когда разные смелые авантюристы, пользуясь тревожным настроением Палестины, выдавали себя за мессий и нередко находили себе последователей³⁴. Но даже и при желании пользоваться историческими параллелями и аналогиями как научными объяснениями и положительными доказательствами все-таки трудно было не заметить в истории Иисуса Христа одного исключительного обстоятельства, которое делает Его историю по меньшей мере загадочной. Дело в том, что все иудейские лжемессии неизменно создавались по общему типу иудейского мышления о Мессии, т.е. неизменно выступали с политическими планами освобождения своей родины и потому пользовались несомненным сочувствием иудейского народа и тайною поддержкой народных вождей. Между тем проповедническая деятельность Иисуса Христа вызвала против Него крайнее озлобление со стороны иудеев, и они сами предали Его в руки Пилата и сами же потребовали смертной казни Ему. Загадочная исключительность этого обстоятельства, по-видимому, ясно чувствовалась еще древними составителями *естественной* истории Христа. По крайней мере некоторые иудейские толкователи христианства считали почему-то необходимым отвергать исторический факт осуждения Спасителя римским проконсулом и факт крестной смерти Его. По сообщению некоторых иудейских источников, Спаситель был обвинен в богохульстве и осужден на смерть иудейским синедрионом и Он будто бы не был распят на кресте, а был побит камнями³⁵. Так действительно был убит иудеями один из первых последователей Хри-

³³ *Contra Cels.* I, 28, 71; II, 49; VI, 42.

³⁴ *Деян.* 5, 36–37. Кроме этого, у св. Иустина, *Апол.* I, гл. 26: «По вознесении Христа на небо демоны выставляли некоторых людей, которые называли себя богами».

³⁵ Toldoth Jeschu — произведение иудейской противохристианской литературы, в сокращении передается у Альма. *Op. cit.*, S. 150–158.

ста — св. первомученик Стефан (*Деян.* 6, 11; 7, 58–59). Так же, несомненно, иудеи убили бы и Самого Христа, если бы только иудейские первосвященники и старейшины пожелали воспользоваться известным предложением Пилата: *возьмите Его вы и по закону вашему судите Его* (*Иоан.* 18, 31). Тогда, при обвинении в богохульстве, синедрион, несомненно, приложил бы ко Христу ясное постановление Моисеева закона: *хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество* (*Лев.* 24, 15, сра. Второз. 13, 6–10). Но это только могло бы быть, на самом же деле этого не было. Иудейская попытка превратить возможное в действительное, вероятно, имела в виду лишь оправдание убийц Христа от возможного обвинения их в том, что они предали иудея в руки ненавистных язычников, и притом предали его по обвинению в таком преступлении, которое, даже и независимо от действительного мессианства Христа, все-таки покрывает Его смерть вечным ореолом славного мученичества, а на убийц Его кладет позор беспримерного пресмыкательства пред грубой силой чужеземных поработителей. Ведь иудеи требовали смертной казни Христу, как государственному преступнику. *Мы нашли*, — уверяли они Пилата, — *что Он развращает народ наш, и запрещает давать подать Кесарю, называя себя Христом Царем* (*Лук.* 23, 2). В силу этого именно обвинения римский наместник и вынужден был вмешаться в дело *галилейнина*, и на основании этого обвинения Спаситель умер на кресте как *Иисус Назорей Царь Иудейский* (*Иоан.* 19, 19; *Лук.* 23, 28; *Мар.* 15, 26; *Матф.* 27, 37). Для иудейских составителей естественной истории Христа это обстоятельство, видимо, казалось далеко не естественным, и потому они заменили действительную историю историей измышленной. Но действительный факт, и факт огромной важности, заключается в том, что Спаситель умер не по суду Моисеева закона, тогда еще не отмененного, а по суду иудейского народа и языческого правительства.

Языческие толкователи христианства не имели никаких побуждений к отрицанию фактической стороны в евангельской истории И. Христа, но при обсуждении крестной смерти Его и они все-таки встречались с большою трудностью. Дело в том, что за время жизни И. Христа в Палестине не было никаких политических волнений и о какой-нибудь политической истории, связанной с именем Иисуса от Назарета, римская история ничего не знает. Поэтому языческие составители естественной истории Христа по необходимости должны были обращаться к евангельской истории Его. Но евангельская история прямо говорит, что Спаситель был осужден на смерть только на основании заведомо ложного оговора со стороны иудейских первосвященников и старейшин и что Он умер на кресте только потому, что Сам Он добровольно отказался от всяких оправданий на суде и Сам пошел на свою позорную смерть, так

как признавал эту смерть за существенную и необходимую часть своего спасительного дела. Такое представление о смерти Христа, конечно, разрушает собою все языческие соображения о земных планах Его, и потому очень понятно, что для языческих противников христианства это представление казалось совершенно неестественным. Они заранее порешили, что Спаситель был смелый иудей, жаждавший царской власти и действовавший только в интересах ее достижения, а потому уж, конечно, они не могли допустить, чтобы Он действительно отказался от всяких оправданий на суде и добровольно пошел бы на смерть, которой Ему можно было избежать. Ведь жажда власти и добровольный позор мучительной смерти взаимно исключают друг друга. Если бы верно было, что Спаситель действовал по заранее обдуманному плану в интересах достижения своих личных целей, то Он не мог бы примириться со смертью, когда Ему легко было ниспровергнуть все козни враждебной Ему иудейской партии. Если же Он действительно не пожелал оправдываться на суде и Сам добровольно пошел на свою позорную смерть, то ясное дело, что никаких личных целей в жизни Он совсем не преследовал, и в таком случае Его кровавая смерть, *признаваемая Им за существенную и необходимую часть Его дела*, является более чем загадочной.

Но языческие толкователи христианства не в состоянии были объяснить себе эту загадку. Одни из них, как эпикуреец Цельс, просто замалчивали ее, стараясь лишь выставить на вид такую чудовищную несообразность, что будто, по христианскому вероучению, Бог был побежден в борьбе с ничтожным народом и вместо того, чтобы действительно спасти людей, Сам был вынужден принять от них позорную смерть преступника. Другие, как неоплатоник Гиерокл, пытались устранить эту загадку путем приспособления евангельской истории к естественному порядку вещей. Так как по условиям этого порядка, разумеется, неестественно, чтобы невиновный человек не употребил всех возможных усилий и средств к доказательству своей невиновности, то, по соображениям философа ума Гиерокла, это ясно показывает, что Христос был виновен и потому именно Он молчал на суде. При таком направлении естественных соображений, разумеется, весь вопрос может заключаться лишь в том, в чем, собственно, был виновен Христос и за что именно Он был осужден. Но по этому вопросу Гиерокл освободил себя от всяких изысканий, потому что самый факт крестной казни Спасителя ясно показывал ему только на возможность одного из двух преступлений. По римскому законодательству эта казнь назначалась рабу, если он обвинялся в государственном преступлении или в разбое. А потому если Спаситель не был государственным преступником и все-таки был осужден на распятие, то, значит, Он был уличен в разбое. И вот философ Гиерокл несколько не

задумался пред позором клеветы и клеветничества и сделал такое дополнение к евангельской истории Христа, которое существенно противоречит исторической правде, противоречит и духу евангелия и моральному учению христианства, противоречит и здравому смыслу и естественному порядку вещей³⁶.

Исторический факт и факт огромной важности заключается в том, что Спаситель добровольно пошел на крестную смерть, потому что Он считал свою смерть за существенную и необходимую часть своего спасительного дела. Но иудейские и языческие противники христианства совершенно не понимали этого дела, потому что они стояли на такой точке зрения, которая решительно исключала собою возможность правильного понимания христианства. В силу неправильного понятия о сущности спасения и об условиях его совершения они принципиально отвергали самую необходимость Христова дела, и, в силу неправильного представления о сущности Христова дела, они решительно отвергали действительность его совершения Христом. Вследствие же этого они уж естественно находили в христианстве только суеверное обожествление иудейского учителя — главы ничтожной горсти иудейских сектантов.

Конечно, в целях борьбы с христианской религией они вынуждены были оправдывать это суждение свое, но все оправдание их, в сущности, сводилось лишь к выражению простого недоумения: *зачем, собственно, было нужно являться в мир Сыну Божию?* Только опираясь на мнимую безответность этого вопроса, они создали свое типичное выражение противохристианской аргументации даже и до настоящего времени: *христианство должно быть признано ложным, потому что Сыну Божию незачем было являться в мир, и на самом деле вовсе не видно, чтобы Он действительно приходил в мир.* Насколько, однако, состоятельна такая аргументация, показывает обратный ход аргументации христианских апологетов: *христианство должно быть признано истинным, потому что явление в мир Сына Божия существенно необходимо, и самое учение христиан положительно доказывает собою, что Христос действительно был Сыном Божиим.* Конечно, эта аргументация христианских апологетов вызывала против себя немало возражений со стороны противников христианства, но вся сущность противохристианской полемики неизменно сводилась лишь к одному положению: *Христос не мог быть таким, каким изображают Его евангелия, а стало быть — Он и не был таким, т.е. неизменно сводилась к такому положению, которое заранее определялось известными предпосылками коренного недоумения и само в свою очередь сводилось лишь к простому недоумению пред чудом лич-*

³⁶ Kellner. *Hellenismus und Christenthum*, S. 221–222.

ности и жизни Христа евангельской истории и апостольской проповеди. Для иудео-языческих противников христианства, разумеется, необходимо было отрицать это чудо, и в интересах этого отрицания они создали самый типический прием мнимо научной критики христианства — составление естественной истории Христа, каким Он *должен быть* при доказанной ложности христианства и каким Он, *стало быть*, действительно был. Все, что не мирилось с представлением о ложности христианства, все то спокойно отвергалось как апостольское измышление, и все, что давало хотя бы малейший повод к желательному истолкованию христианства в духе отрицательной критики, все это усиленно выдвигалось в качестве подлинно исторического материала, комментировалось *вероятными* соображениями, дополнялось *возможными* фактами и, наконец, подносилось в качестве *действительной* истории Христа. Иудео-языческая критика христианского вероучения впервые показала мыслящему миру вопиюще грубый деспотизм воли неверия, потому что вся сущность этой критики выражалась одним характерным принципом: *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas*³⁷.

Но другой критики христианского вероучения никогда еще и не было. Если сравнить новейшую противохристианскую литературу с произведениями древних языческих отрицателей христианства, то нельзя не заметить поразительного тождества в содержании той и другой литературы: одни и те же основания к отрицательному взгляду на христианство и одни и те же оправдания отрицательных суждений о нем, те же факты, те же догадки, тот же метод мнимо-научного исследования и те же приемы мнимо-научной аргументации³⁷. Причину этого тождества указать не трудно. То или другое отношение к христианству всегда создавалось и всегда будет создаваться в зависимости от решения одного и того же вопроса: зачем было нужно приходить в мир Сыну Божию, зачем, собственно, было нужно Ему страдать и умереть? Этот вопрос неизменно существовал за все время существования христианства, и тем или другим решением этого вопроса всегда создавались логические предпосылки или веры, или неверия. Кто думал, что пришествие в мир Сына Божия существенно необходимо для спасения мира и человека, тот уже этим самым располагался к принятию христианства, по крайней мере располагался

³⁷ Различные соображения новой и новейшей отрицательной критики по вопросу о лице И. Христа и о сущности дела Его суммированы у Альма: *Theologische Briefe*, Bd. III, а также у Штеуделя: *Kritikd. Religion, insbesondere d. christlichen, Stuttgart*, 1881. Об отношении новейшей противохристианской литературы к древней языческой критике христианства можно прочитать в прекрасной статье Энгельгардта: *Celsus oder älteste Kritik biblischen Geschichte vom Standpunkte d. Heidenthums* (напечатано в *Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1869, Bd. XI, S. 287–344).

к отысканию оснований не для неперменного отрицания христианства, а для возможной уверенности в том, что, может быть, и в самом деле Иисус Христос был истинным Сыном Божиим. Кто же, напротив, думал, что для спасения мира и человека вовсе не требуется вочеловечение Бога, тот уже этим самым заранее отрицал истину христианства и потому мог искать оснований не для возможной веры, а только для неперменного опровержения христианства. Неверие в отношении христианской проповеди всегда возникало и всегда будет возникать именно из этого самого *принципиального* отрицания христианства; так что отрицательная критика евангельской истории и христианской догматики на самом деле никого еще никогда не приводила к неверию, а напротив, сама эта критика всегда выходила из неверия и всегда прямо направлялась к *опровержению* веры как к своей *заранее поставленной* цели.

Доказательством этого положения может служить вся история противохристианской литературы, а в качестве лучшей иллюстрации ко всей этой истории могла бы служить философия Канта. Знаменитый философ не занимался критическим исследованием по основным вопросам христианского вероучения, не интересовался богословскою литературой по этим вопросам, да едва ли читал даже и священные книги христиан, — и тем не менее в отношении всех пунктов христианского вероучения он все-таки держался безусловно отрицательных взглядов. Он отрицал христианство принципиально, отрицал самое дело, которое, по христианскому вероучению, совершил Христос, как истинное дело Божие. По мнению Канта, вочеловечение Бога вовсе не нужно ради спасения человека, потому что человек может обойтись и без помощи Бога. Подобно идеалистам древнего языческого мира, Кант усиленно выдвинул принцип самодовлеемости человека: «Что есть человек в нравственном отношении или чем он должен быть, добрым или злым, тем он сам себя сделал или должен сделать»³⁸. Бог является, по Канту, только простым свидетелем человеческих дел. В пределах нашего мира Его место принадлежит человеку, а Ему Самому здесь нечего делать, и Он ничего не делает ни для мира, ни для человека, и совсем даже не имеет к нашему миру никакого отношения. Поэтому молитвенное обращение к Богу с просьбой о помощи и надежду христиан на благодатную Божию помощь в

³⁸ *Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft*. Sämtl. Werke ed. Hartenstein, Bd. VI, S. 138. Срав. *ibid.*, S. 146: «Это несущественно и, стало быть, вовсе не нужно знать, что сделал или делает Бог ради блаженства человека». *Ibid.*, S. 232: «Истинная религия заключается не в знании или исповедании того, что сделал или делает Бог ради нашего блаженства, а в том, что мы сами должны делать ради того, чтобы нам сделаться достойными блаженства».

церковных таинствах Кант прямо считал за выражение грубого суеверия³⁹. По собственному мнению Канта, человек непременно сам должен осуществить свою цель, и если он *должен* ее осуществить, то значит — он и *может* ее осуществить; а в таком случае умолять Бога о помощи для человека не только бесполезно, но этого прямо ему *не следует* делать, потому что своею мольбою к Богу о помощи человек унижает себя пред Богом, всякое же унижение человека противно его человеческому достоинству⁴⁰.

В этих соображениях Канта, разумеется, нетрудно заметить морально-метафизическое учение платонизма и стоицизма, но учение, доведенное до такой крайности, при которой серьезная философская мысль, видимо, уступает свое место мании безмерного величия. В то время как языческая философия, удаляя Бога от мира, старалась возвысить человека над миром с целью приблизить его к Богу, Кант удалил Бога от мира с целью заменить Его человеком. Поэтому языческие мыслители, именно в своем мышлении пути приближения к Богу, могли еще подходить к христианству, хотя могли, конечно, и не подходить к нему; философия же Канта убивает самую возможность приближения к христианству и оставляет только призрачную необходимость безусловного отрицания христианства как чистого суеверия. А между тем эта философия не составляет исключительного создания собственной мысли Канта. Она является простым повторением учений английского деизма и служит типичнейшим выражением всей сущности деистического мировоззрения⁴¹. Мы потому именно и указываем на религиозную философию Канта, что он отчетливо выразил в своей философии *господствующее* направление религиозно-философской мысли и со всею резкостью выставил те основания, из которых, за весь период истории нового времени, постоянно выходили, как и теперь выходят, все философствующие отрицатели христианства. *Положительным* основанием для отрицания христианства служит мысль о самодовлеемости человека и о ненужности Бога, когда именно человек принимает на себя смелость сказать себе: «Ты не нуждаешься ни в какой вещи вне себя,

³⁹ *Ibid.* S. 270: «Верить в откровение, как нам рассказывает о нем священная история, и исповедовать это откровение, как будто через это мы можем сделаться угодными Богу, это — опасное религиозное заблуждение». Срав. S. 274: «Хотеть достигнуть чего-нибудь в отношении оправдания пред Богом посредством религиозного культа — это суеверие».

⁴⁰ *Ibid.* S. 294. Срав. *Metaphysik d. Sitten*, Bd. VII, S. 243: «Преклонение колен и падение на землю даже с целью выразить этим почитание небесных предметов противно человеческому достоинству».

⁴¹ Историческое развитие английского деизма и отношение его к христианству довольно обстоятельно представлено в сочинении Lechler'a *Geschichte d. englischen Deismus*. Stuttgart, 1841.

ты не нуждаешься даже и в Боге, ты сам — бог для себя, сам ты — спаситель и избавитель твой»⁴². При такой мании гордого величия, разумеется, нет и не может быть места для мысли о Божием спасении человека, и потому если христианство говорит о таком спасении, то для современных титанов мечты оно совершенно напрасно об этом говорит и, стало быть, оно ложно об этом говорит, так как самое приписывание Богу напрасных действий, очевидно, говорит против действительности этих действий.

Это *предварительное* осуждение христианства как религиозного суеверия в настоящее время выражает собою всю сущность отрицательных суждений о нем. Вся отрицательная критика христианского вероучения теперь заключается в простом сопоставлении христианских догматов с основными предпосылками деистической доктрины, потому что единственным доказательством истины или неистины считается лишь простое согласие или несогласие христианских учений с этими основными предпосылками. Если, например, христианство говорит о Христе как о воплотившемся Сыне Божием, то с точки зрения деизма это учение, разумеется, *не может быть* истинным, потому что Бог не вмешивается в судьбы мировой и человеческой жизни, и стало быть — основатель христианской религии *не может быть* Сыном Божиим. И если евангельская история свидетельствует о всемогущей силе Христа как творца и законодателя природы, то и это евангельское свидетельство *не может быть* истинным, потому что подлинных чудес как сверхъестественных явлений в естественных пределах мира в мире *не может быть*⁴³. Современные отрицатели христианства, по какому-то странному недоразумению, обыкновенно приписывают себе Божие всеведение, что будто они знают все, что есть, и все, что может быть и как именно может быть, что может существовать. В этих претензиях своих на Божие всеведение они обыкновенно ссылаются на неизменные законы природы, но при этой ссылке каким-то непонятным образом постоянно забывают самое важное обстоятельство, что законы природы — это только *человеческие понятия* о том, что и как бывает в мире, и именно *в пределах человеческого познания о мире*. То есть законы природы имеют свое значение и приложение *только в отношении тех вещей и явлений мира, которые действительно*

⁴² Фихте. *Anweisung zum seligen Leben*, S. W., Bd. V, S. 504: Du bedarfst keines Dinges ausser dir, auch nicht eines Gottes; du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland und dein Erlöser».

⁴³ Фихте. *Staatslehre*, S. W., Bd. IV, S. 554: «Вера в чудеса в обыкновенном смысле, т.е. вера в коренное вмешательство духовного в жизнь чувственного мира, а также и вера в явления и вообще вера в магическое влияние сверхчувственного на чувственное есть грубое языческое суеверие». Срав. соображение Канта: *Religion...* S. 180—185.

изучены человеком, и лишь в том одном отношении, в каком они действительно изучены человеком; так что законы природы нисколько не говорят о *всем бытии* и, стало быть, нисколько не определяют условий *всего возможного* в мире. Например, в обычном течении природы *не бывает* воскресения мертвых, и на этом основании мы можем говорить о смерти как о законе природы, но этот закон природы говорит лишь о том, что бывает в мире, и вовсе не утверждает того, что будто ничего другого и *не может быть*, как только то, что бывает в мире. Следовательно, указывать на законы природы как на критерий всего возможного в бытии, очевидно, можно только по крайнему недоразумению. А между тем это недоразумение не только допускается в современной отрицательной критике христианства, но и признается еще неопровержимым научным доводом в мнимо-научном опровержении христианства.

Если современная критика христианства действительно имеет некоторую видимость научности, то это лишь в попытках своих объяснить христианское вероучение как синтез различных продуктов общечеловеческой мысли и объяснить христианскую религию как необходимую ступень человеческого развития. Конечно, и эти попытки в существе дела могут выходить только из *предварительного* отрицания христианства как Божия откровения и Божия дела, но в этом случае по крайней мере нисколько не отвергается мировое значение христианства, и целью исследования здесь прямо ставится не опровержение христианства, а именно научное объяснение его как известного явления мировой истории⁴⁴. В интересах этого объяснения обыкновенно во всех языческих религиях и во всех философских доктринах подыскиваются всевозможные параллели и аналогии к содержанию христианского вероучения, и на основании этих параллелей и аналогий делается категорическое заявление, что будто содержание христианского вероучения сложилось путем естественного сочетания некоторых учений общечеловеческой мудрости и что появление христианской религии было необходимым продуктом общечеловеческого развития. Такое заявление, конечно, было бы совершенно естественно и совершенно законно, если бы путем исторического исследования можно было доказать коренное родство между христианской сотериологией и религиозно-философскими созерцаниями дохристианского мира. Но этого родства пока еще вовсе не найдено, и в действительности его вовсе не существует. Все параллели и аналогии между христианством и язычеством на самом деле касаются одного только *морального* учения христиан-

⁴⁴ Havet. *Christianisme et ses Origines*, t. I-IV, Paris, 1871, Preface.

ской религии и потому, несомненно, доказывают собою только одно положение, что во всех древних религиях и во многих философских доктринах встречается немало таких положений, которые весьма близко напоминают собою содержание и даже букву многих евангельских заповедей и апостольских наставлений⁴⁵. Факт этого напоминания — факт, несомненно, замечательный, и он, несомненно, имеет огромное научное значение, но только совсем не в том отношении, в каком желали бы его рассматривать составители проблемы естественного христианства. На основании этого факта можно в значительной степени уяснить себе *процесс усвоения* христианства человеческим сознанием; относительно же *происхождения* христианского вероучения этот факт совсем ничего не говорит и ничего не может говорить, потому что коренной сущности христианского вероучения он совсем не касается. Между тем христианство явилось в мир не как высокая моральная доктрина, а как живая религия, которая при самом же появлении своем прямо заявила о себе, что она не просто лишь указывает человеку наилучший путь к достижению наилучшей жизни, а указывает ему истинный путь к достижению истинной жизни, и не просто лишь указывает ему этот истинный путь, а фактически открывает его и фактически создает истинную жизнь каждому человеку, желающему получить ее. Следовательно, нравственное учение христианства неразрывно связано с догматическим учением его, а догматическое вероучение христианства, как это фактически обнаружилось при самом появлении его, было совершенно чуждо сознанию иудео-языческого мира.

В этом отношении можно указать на очень интересный и очень поучительный факт из древней истории христианства. Факт этот заключается в том, что коренное различие между христианским вероучением и религиозно-философскими верованиями языческого мира весьма сильно печалило самих проповедников христианства и что сами эти проповедники усиленно старались отыскивать всевозможные параллели между христианством и язычеством, чтобы только приблизить христианское вероучение к сознанию язычников. Гонимые и преследуемые за исповедание своей религии как за безбожие и нечестие, литературные защитники христианства пытались объяснить языческому миру его несчастное заблуждение и приобрести своему вероучению право дозволенной

⁴⁵ Spiess. *Logos Spermaticos, Parallelstellen zu neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen*, Leipzig, 1871. Шпис тщательно подобрал из греческих авторов не только действительные параллели, но даже и самые отдаленные аналогии почти к каждому стиху наших евангелий и апостольских посланий. Но к тем евангельским и апостольским текстам, в которых излагается христианское учение о спасении людей кровавою смертью и воскресением Сына Божия, никаких параллелей и аналогий он не нашел.

религии. В этом случае и для этой именно цели оправдывать христианство из него самого или из высших нравственных соображений было совершенно бесполезно, и потому для христианских мыслителей, в сущности, ничего другого не оставалось, как только привлечь на свою сторону некоторые языческие авторитеты, чтобы силою их влияния убедить язычников в своей несомненной правдивости. В этих именно видах св. Иустин Мученик пытался установить некоторую *внутреннюю* связь между христианством и языческой философией Сократо-Платоновского направления, считая эту философию за дело таинственного влияния того же самого Божественного Логоса, о действительном явлении которого в мир проповедует христианство. И в тех же самых видах, не ограничиваясь *общим* сближением христианства и язычества, св. Иустин пошел еще дальше и почти на семнадцать веков предупредил попытки современных толкователей христианства в сближении евангельской истории И. Христа с разными баснями языческой мифологии⁴⁶. Но, вопреки всем уверениям христианских апологетов, языческое правительство и языческое общество не в состоянии были подметить в христианстве ничего такого, что бы действительно сближало христианство с язычеством. Образованные язычники хорошо понимали, что христианские апологеты, собственно, не открывали в мире языческом своих идей и понятий, а вносили эти идеи и понятия в мир языческий, так что в действительности христианское вероучение было совсем не похоже на религиозно-философские учения язычества — и в этом суждении своем образованные язычники были, несомненно, правы. Христианской идеи спасения язычество не ведало, и христианского учения о совершении спасения оно не в состоянии было даже и вообразить себе. А так как все другие пункты христианского вероучения непосредственно связаны с этими основными пунктами, то все христианское вероучение и являлось для языческого мира только невероятным учением о невозможном деле. Следовательно, выводить христианство из религиозно-философских учений языческого мира значит просто навязывать его этому миру, и притом навязывать вопреки несомненным показаниям исторических фактов.

⁴⁶ *Апол. I, гл. 21*: «Если мы говорим, что Слово, которое есть Первородный Божий, Иисус Христос, Учитель наш, родился без смешения, и что Он распят, умер и, воскресши, вознесся на небо, то мы не вводим ничего отличного от того, что вы говорите о так называемых у вас сыновьях Зевса». Срав. апологетическую аргументацию Татиана, *Речь против эллинов, гл. 21*: «Ввиду ваших собственных сказаний, принимайте нас по крайней мере как передающих сказания, подобные вашим».

4. Апостольская проповедь о распятом Спасителе представлялась иудео-языческому миру проповедью соблазна и безумия. Но эта странная проповедь явилась в такое время, когда люди невольно прислушивались ко всякому новому учению о духе и жизни: то был болезненно-критический период почти всеобщего крушения старых верований, — период тревожного искания новых оснований жизни. Среди иудеев национальная фарисейская партия с упорством слепого отчаяния старалась еще отстаивать свою единственную светлую надежду, что иудейский народ — Богом избранный народ и что поэтому он предназначен к будущему владычеству над миром и к господству над всеми народами земли. Но, ввиду печальных веков почти непрерывного рабства, трудно было поддерживать эту иллюзию, потому что она невольно вызывала горькие сомнения и невольно заставляла иудеев думать о тяжелых ударах судьбы. Под влиянием этих печальных дум некоторые мыслящие иудеи совершенно естественно додумались до такого соображения, что иудейский народ — Богом оставленный народ и что он должен нести на себе Божию кару, пока не искупит пред Богом все вины свои и не сделает себя достойным великих Божиих благоденствий. Такими кающимися иудеями были ессеи. Глубокие ревнители Моисеева закона и пламенные почитатели иерусалимского храма, они добровольно отказались от всех радостей жизни и, оставив свои семейства, удалились в пустыню ради строгого поста и тихой молитвы Богу, ради благочестивых размышлений и подвигов добродетельной жизни, в напряженном ожидании того счастливого времени, когда Бог переменит свой гнев на милость и пошлет наконец свое утешение Израилю. Партия ессеев была немногочисленна, но та тревожная дума, которую она думала, несомненно, бродила не в одних только ессейских головах. За это весьма убедительно говорит то сильное религиозное движение, которое было вызвано среди иудейского народа проповедью о покаянии со стороны Иоанна Крестителя (Матф. 3, 1–6; Мар. 1, 4–5; срав. Лук. 3, 15; Иоан. 1, 19–22).

В то самое время, как Иудея переживала свой национально-религиозный кризис, греко-римский образованный мир переживал не менее тяжелый умственно-нравственный кризис в неудержимом крушении духовных устоев жизни. Нажатая веками народная религия потеряла кредит, и выросшая на почве религии могучая философия потеряла свою силу оживлять людей. Масса противоречивых учений создавала такой невероятный хаос, в котором почти невозможно было ориентироваться и из которого, во всяком случае, нельзя было выработать полного мировоззрения. А между тем философский дух мыслящего язычества неизменно ставил свой вечный вопрос о разуме жизни и настоятельно требовал достовер-

ного познания о том, что есть истина и в чем заключается истинное благо людей. В удовлетворение этой потребности своего философского духа мыслящие язычники обыкновенно перебирали могильные тени религии и философии и жили тревожным исканием истины, пока не исчезала у них всякая надежда на ее достижение. Тогда уж сам собою выступал скептицизм, решительный и беспощадный, холодный и подавляющий, — тот мрачный скептицизм безнадежного отчаяния, которым могло создаваться влияние даже таких проповедников, каким был, например, проповедник самоубийства философ Гегезий.

Таким образом, иудейский и греко-римский мир, хотя и по разным причинам, в сущности, переживал одно и то же состояние тягелого недоумения. У людей ускользала вера в разум бытия и в смысл человеческой жизни, и вместе с этой верой необходимо ускользала и желанная надежда людей на разумное примирение глубоких противоречий жизни. Люди теряли тот идеал жизни, во имя истины которого им хотелось бы жить, и не могли примириться с тем бременем жизни, которое им действительно приходилось нести. Это критическое положение естественно заставляло их прислушиваться к голосу всяких проповедников и во всяком учении отыскивать желанную опору для своей исчезающей веры. Это же самое критическое положение естественно заставляло их обращаться и к христианству. В нем они искали опоры для своей исчезающей веры, и эти их поиски, несомненно, представляют собою самое интересное и самое поучительное явление во всей мировой истории. Они прежде всего интересны и поучительны как момент переходного времени в духовном развитии человечества. Но, пожалуй, они еще более интересны и поучительны как положительные свидетельства о том, что, собственно, мог создать иудео-языческий мир, *слушая христианскую проповедь и имея в своем распоряжении все новозаветные книги?*

Общая масса иудейского народа, конечно, враждебно отнеслась к апостольской проповеди. Такие внушительные факты, как осуждение Спасителя иудейским синедрионом и распятие Его руками язычников, естественно, должны были убивать в иудеях всякую мысль о том, что распятый ими Иисус Назорей есть именно то самое «славное и великое лицо», которого они ожидали к себе как обетованного Мессии-Христа⁴⁷. Но значительная часть иудеев, которые невольно поколебались в своих надеждах на скорое избавление Израиля, нашла в христианстве живой отклик на свои собственные тревожные размышления и потому легко могла приспособить апостольскую проповедь к успокоительному решению

⁴⁷ У св. Иустина, *Dialog.*, cap. 32, 89.

своих недоумений. Это успокоительное решение явилось в идее Мессии, страдающего за грехи богоизбранного народа, искупающего пред Богом эти грехи и возвращающего народу Божию милость. Для иудеев с есеевским направлением религиозной мысли такое представление о деле Мессии-Христа казалось в высшей степени вероятным, потому что и сами они, в своих собственных размышлениях о судьбах иудейского народа, невольно останавливались на мысли о том, что Бог оставил народ свой и что Он не явит ему спасения своего, пока народ не искупит пред Ним все вины свои. Поэтому, слушая апостольскую проповедь о прощении грехов и о примирении с Богом крестною смертью Христа, они прямо желали того, чтобы эта проповедь оказалась справедливою, так как в справедливости этой проповеди они ясно увидели бы, что Бог вспомнил народ свой и возвратил ему благоволение свое и что, удовлетворенный кровавой жертвой Своего Сына-Христа, Он уж не замедлит теперь явить своему народу богатые милости своего спасения. В этом случае поддержалась бы вера в истину иудейского толкования Божиих обетований и укрепилась бы надежда на славное будущее иудейского народа, и тогда историческое иудейство, несомненно, было бы спасено.

Ввиду таких последствий от признания истины апостольской проповеди некоторые благочестивые ревнители иудейства могли смущаться только одним вопросом: был ли Иисус от Назарета истинным Мессией-Христом, или же апостолы приписали Ему мессианское достоинство только по неведению всей правды о Нем? Но жизнь и общественная деятельность Иисуса Христа служили совершенно достаточным оправданием апостольской проповеди. Строгий обличитель слепых вождей иудейского народа, Спаситель глубоко скорбел о погибших овцах дома израилева и всецело посвятил Себя на служение грешникам ради спасения их. Иудейские слушатели апостольской проповеди не могли, конечно, не вспомнить самоотверженной деятельности Христа, желавшего только служить людям и учившего только любить людей. Вспоминая же эту деятельность, несомненно достойную святого Божия пророка, они уж не могли, конечно, допустить, чтобы Спаситель обольщал людей чарами какого-нибудь искусного волшебника. Такое обольщение не мирилось с высоким нравственным характером Христа, не мирилось и с нравственными целями Его бескорыстного служения людям. А потому, вслед за признанием истинно-святой жизни и святой деятельности Христа, пылкое благочестие кающихся иудеев несколько не могло затрудняться признанием Его чудотворений за вполне доказательные знамения Его мессианского достоинства. Стало быть, при объяснении крестной смерти И. Христа,

как искупительной жертвы за грехи людей, вера в мессианское достоинство Иисуса от Назарета у нравственно чутких и религиозно настроенных иудеев могла опираться на такие солидные основания, каких совсем не имели близорукие отрицатели христианства для доказательства его ложности.

Историческая наличие этих соображений в известных кружках мыслящего иудейства делает очень понятным то обстоятельство, что первая же апостольская проповедь о распятом Иисусе Назорее как о Сыне Божиим и о Спасителе людей сразу же нашла себе много верующих иудеев и число этих верующих в самое короткое время возросло до нескольких тысяч (Деян. 2, 41; 4, 4; 5, 14). Можно с полной уверенностью полагать, что значительная часть этих верующих совершенно еще не подозревала начала *новой религии*, — совершенно еще не подозревала начала *христианства*, и своим обращением к вере во Христа в действительности спасала только свое иудейство. Во всяком случае, об этом слишком убедительно говорит раннее появление среди верующих иудеев секты евионитов, так как эта секта явилась почти одновременно с появлением христианства и явилась именно лишь в силу обращения к вере язычников без принятия иудейства. Когда апостол Петр присоединил к церкви языческое семейство сотника Корнилия и при этом допустил одно только крещение без принятия обрезания, *то обрезанные упрекали его, говоря: ты ходил к людям необрезанным и ел с ними* (Деян. 11, 2–3). Эти упреки обрезанных ясно показывают, что верующие из иудеев смотрели на дело И. Христа с точки зрения своих национально-иудейских верований и ожиданий. Стало быть, хотя под живым влиянием апостольской проповеди они и признавали исторический факт желанного явления Мессии-Христа, однако с чисто иудейской точки зрения они толковали этот факт как исполнение Божиих обетований для одних только верных последователей Моисеева закона, и потому делились будущими последствиями этого факта как исключительным даром своей религии и достоянием своей нации с лицами, не принадлежавшими к иудейской религии, они нисколько не хотели, да, пожалуй, и не считали себя вправе так поступать. Между тем факт присоединения к церкви языческого семейства Корнилия оказался вовсе не единственным и не исключительным фактом⁴⁸. Известно, что после выхода на миссионерскую деятельность апостолов Варнавы и Павла обращение к вере язычников пошло очень успешно, и присоединение их к церкви неизменно стало совер-

⁴⁸ Относительно этого факта после того, как апостол Петр объяснил все обстоятельства, предшествовавшие обращению Корнилия, верующие из обрезанных *успокоились* (Деян. 11, 18), т.е., видимо, признали его фактом исключительным, который не может и не должен нарушать собою общего правила.

шаться тем самым порядком, который впервые был применен апостолом Петром по отношению к языческому семейству сотника Корнилия. Это обстоятельство необходимо должно было открыть глаза всем верующим ревнителям Моисеева закона, и они уж волей-неволей должны были ясно увидеть, что в мире возникает новая религия.

Верующие из язычников для обозначения своей религии действительно стали называть себя *христианами* (Деян. 11, 26). Следуя учению своих миссионеров-апостолов, они утверждали, что дело И. Христа является не частным, хотя бы и исключительным, моментом одной только иудейской истории, а Божиим вмешательством в судьбы общечеловеческой и мировой истории, и что вера в И. Христа как в истинного совершителя Божия спасения людей служит не поддержанием иудейской религии, а самостоятельным выражением новой мировой религии, и что действительным условием для присоединения к этой новой религии служит не обращение в иудейство, а именно только вера во Христа-Спасителя и крещение по заповеди Его. Такое понимание Христова дела, очевидно, совершенно расходилось с иудейским толкованием его среди верующих ревнителей Моисеева закона, и потому очень понятно, что это понимание было встречено крайне враждебно со стороны всех христианствующих иудеев. Они упорно старались доказывать христианам из язычников: *если не обрежетесь по обычаю Моисееву, не можете спастись* (Деян. 15, 1). И несмотря на то что против такого искажения Христова дела энергично восстали сами первоучители язычников — апостолы Варнава и Павел, они все-таки продолжали настаивать на справедливости своего иудейского мнения и, не доверяя авторитету своих великих противников, видимо, ссылались при этом на авторитет двенадцати апостолов⁴⁹. По крайней мере решение спора было перенесено в

⁴⁹ Нет никакого сомнения в том, что апостолы всегда снисходительно относились к очевидным немощам иудейской мысли и веры. Следуя миссионерскому принципу — для всех быть всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых (1 Кор. 9, 19–22), они прямо не отменяли обрядовой религии Моисея, а лишь постепенно заменяли ее новой религией Христа. Во время своего пребывания в Иерусалиме они ежедневно ходили в иерусалимский храм (Деян. 4, 46; 5, 12) и так же ежедневно собирались по частным домам для общей молитвы и преломления хлеба (Деян. 1, 12–14; 12, 11–12). Среди верующих из иудеев они точно исполняли обрядовый закон Моисея (16, 1–3; 21, 18–26), а среди верующих из язычников жили *по-язычески* (Гал. 2, 4), т.е., очевидно, совсем не исполняли обрядовых постановлений иудейства. Так поступали великие апостолы Петр и Павел, так же, наверное, поступали и все другие апостолы. Эта апостольская практика очень ясно показывает, что апостолы смотрели на обрядовые постановления Моисеева закона как на *установившиеся в народе обычаи*, т.е. придавали им такое значение, при котором они не могли *противоречить* христианским верованиям, а были только *безразличны* при них (Гал. 5, 6). Но весьма вероятно, что маломысленные ревнители Моисеева закона не понимали апостольского снисхождения к немощам слабых и считали исполнение апостолами обрядо-

Иерусалим и предоставлено собору апостолов. Но, вопреки всем ожиданиям христианствующих иудеев, апостолы оправдали учение Варнавы и Павла и признали это учение своим собственным.

На апостольском соборе было установлено, что обрядовый закон Моисея вовсе не имеет такого значения, что будто без соблюдения этого закона дело И. Христа совсем не имеет никакого значения: и на этом основании там было постановлено, что для присоединения к церкви Христовой верующие из язычников вовсе не обязаны принимать иудейства, что они свободно могут жить по своим национальным обычаям, устраняя лишь те из них, которые противоречат религиозно-нравственному характеру христианских верований, как, например, употребление в пищу идоложертвенного, крови и удушения или внебрачное сожитие с женщиной (Деян. 15, 7–29). В силу этого постановления христианство ясно и решительно было отделено от иудейства, и верующие поборники Моисеева закона должны были оставаться иудеями только по своей национальности, по религии же сделаться христианами. Но те верующие иудеи, которые не могли или не хотели отказаться от своих национальных верований и предрассудков и которые поэтому непременно желали рассматривать дело Христа лишь с точки зрения своих национально-иудейских представлений об Его деле, конечно, не могли сразу изменить своих излюбленных мнений и потому не захотели подчиниться авторитетному решению апостольского собора. Для них единственной религией, истинной и вечной, была только религия Моисея, к исповедникам которой сначала посылались пророки, а потом пришел по обетованию и Сам Христос; и так как во время своей жизни на земле Христос исповедовал ту же самую религию Моисея и самолично не вводил никакой новой религии, то значит — всякому человеку, желающему быть наследником Божиих обетований и верным учеником Христа, непременно

вых постановлений Моисеева закона за фактическое подтверждение ими непреложности иудейской религии. Поэтому весьма вероятно, что в борьбе с апостолами Варнавой и Павлом они ссылались на авторитет 12 апостолов. На эту мысль сам собою наводит такой, по-видимому, незначительный факт, что когда пришло в Антиохию известие о решении апостольского собора, то христиане из язычников *возрадовались*, а после собора — Иуда и Сила — *обильным словом преподали наставление братьям и утвердили их* (Деян. 15, 31–32). Ясное дело, что христиане из язычников не были уверены в том, как именно решится их дело на иерусалимском соборе. И ясное дело, что христианствующие иудеи успели поколебать их доверие к апостольскому авторитету Варнавы и Павла, так что их нужно было снова наставлять и утверждать в том, чему они были научены. В высшей степени сомнительно, чтобы христианствующие иудеи могли поколебать это доверие своими убогими речами, особенно при собеседовании с такими людьми, как Варнава и Павел. А потому в высшей степени вероятно, что они смутили христиан из язычников не своими иудейскими соображениями, а именно своими ссылками на бесспорный авторитет 12 апостолов. В таком случае известные толки о *партиях* внутри первохристианской общины, очевидно, следует заменить толками о *недоразумениях* — это будет правильно.

но следует принимать иудейскую религию, потому что другой истинной религии, кроме иудейской, очевидно, будто бы нет и не может быть. Христианствующие иудеи не в состоянии были понять, что религия Христа заключается в Нем Самом, что самое дело Его служит истинным содержанием единственно истинной религии и что Сам Он, как совершитель Божия спасения людей, является истинным предметом религиозного поклонения и единственным посредником действительного религиозного отношения между Богом и человеком. Они не в состоянии были этого понять, потому что они неправильно думали о лице И. Христа и существенно исказили все дело Его.

Христианствующие иудеи соглашались с апостольской проповедью, что распятый Иисус Назорей есть обетованный Мессия-Христос. Но, следуя общему иудейскому верованию, что Мессия должен быть простым человеком из колена Иудина, из дома Давидова, они считали Христа естественным сыном Иосифа и Марии, который был удостоен сделаться Христом только за свою высокую нравственную жизнь, за которую именно и возлюбил его Бог и за которую Он благоволил избрать его в приятную жертву себе за грехи иудейского народа. При таком взгляде на лицо и на дело Христа, разумеется, было совершенно нелепо говорить о новой христианской религии. Но ведь этот взгляд не был взглядом самого Христа, как не был он взглядом и Его апостолов, — на самом деле он был только иудейским ответом на апостольскую проповедь о Христе, т. е. он был только убогим иудейским толкованием христианства. В этом смысле убогого толкования он только и может заслуживать нашего особенного внимания, потому что в нем одновременно выражается и действительный путь христианской веры во Христа, и характерный тип почти всех последующих искажений христианского вероучения.

Иудеи приходили к вере во Христа в силу сомнений в истине своего мировоззрения, т. е. в истине тех верований, которыми они действительно жили и которыми им хотелось бы жить. Иначе, конечно, никто и никогда не может обратиться к какой бы то ни было вере, потому что невозможно отыскивать истину при вере в действительное обладание ею. Но само по себе сомнение в вере не есть еще прямое отрицание истины веры; психологически и логически оно выражается только мучительным предположением насчет *возможной* ее неистины, и потому оно одинаково может разрешиться как полным крушением веры, так и решительным утверждением ее. В случае полного крушения веры создается несомненная возможность для построения или для усвоения новой живой веры, — той именно веры, о действительную или воображаемую силу которой разбивается старая вера. В случае же решительного утверждения веры она в существе своем, разумеется, нисколько не изменя-

ется, а только дополняется тем действительным или воображаемым познанием, которое служит ее утверждением. Для христианствующих иудеев обращение к вере во Христа служило именно моментом утверждения их собственной веры. Они не обсуждали своего вероучения с точки зрения христианства и не обсуждали самого христианства с точки зрения какого-нибудь объективного познания по основному содержанию христианской проповеди. Они просто приспособляли апостольскую проповедь к наличному содержанию своих верований и принимали христианское вероучение в той именно мере, в какой оно приспособлялось ими к вероучению иудейства. Поэтому вера у них в существе дела осталась прежняя. Новым для них явилось только обоснование ими истины веры в признании Иисуса от Назарета за обетованного Мессию-Христа, потому что до времени этого признания они могли сомневаться в истине Божиих обетований несчастному дому израилеву, после же этого признания сомнение их разрешалось полным утверждением веры, потому что сомнение у них существовало не в отношении иудейских представлений о лице Христа и о сущности дела Его, а только в отношении самого факта Его появления в мире, придет Он или не придет, правду ли говорили пророки или неправду. Поэтому с признанием И. Христа за обетованного Мессию все учение о Нем и о деле Его целиком могло быть взято иудеями из готового содержания их прежних национальных верований, и в таком случае апостольское учение о лице и деле Христа необходимо уж должно было поверяться у них с точки зрения этих верований.

Если бы христианствующие иудеи могли критически отнестись к своим иудейским верованиям, то, при свете апостольской проповеди, они бы наверное пришли к такому заключению, что значение ветхозаветного иудейства ими толковалось совершенно неправильно; потому что обетованный Мессия хотя и должен был явиться среди них, однако же, вовсе не для них одних, так как первое обетование о Нем было дано всему человечеству (Быт. 3, 14–15). Если же человечество разделилось потом на множество отдельных народов и Мессия по своему рождению, конечно, не мог уж одновременно принадлежать ко всем национальностям, то это обстоятельство вовсе не уничтожает собою истины первого обетования, — оно только раскрывает истинный смысл всех последующих обетований, данных еврейскому народу. По силе этих обетований еврейский народ, очевидно, был избран не для фактического господства над всеми другими народами, а для духовного служения целому человечеству. Это именно и показывал Бог вековыми порабощениями еврейского народа разным народам земли, и особенно ясно показал это Бог во время самого пришествия Мессии, потому что к этому времени еврейский народ был сделан частью всесветной Римской империи. Если бы христианствующие

иудеи захотели подумать о печальных судьбах своего народа и захотели бы обсудить известные им обетования и пророчества с точки зрения того первого обетования, о котором говорит первая же их священная книга, то они бы существенно изменили свои верования и могли бы тогда усвоить себе апостольскую проповедь во всем объеме ее исключительного содержания. Но они не обсудили истины своих верований и тем самым заранее обрекли себя на существенное искажение апостольской проповеди. Совсем отказаться от христианства они не могли, потому что, по живой силе апостольской проповеди, Иисус Христос был для них истинный Мессия, который говорил людям только чистую божественную истину и умер только в показание Божией правды. Но и принять христианство в духе и смысле апостольской проповеди они также не могли, потому что в этом смысле христианское вероучение очевидно и резко противоречило воображаемой истине их собственных верований.

Таким путем и в силу таких именно умственных условий создавались почти все существенные искажения христианского вероучения за все время существования христианской религии. В начальный период апостольской проповеди язычники, пожалуй, еще с большим вниманием прислушивались к голосу христианских учителей, нежели иудеи; и у язычников совсем не было таких сетований, которые заставляли иудеев приходить к искажению христианства, а между тем они так же существенно искажали христианское вероучение, как искажали его евиониты. Они не знали Божиих обетований и не ожидали к себе Божия посланника, но им казалось, что будто они доподлинно знали истинный путь спасения, и они сомневались только в одном: может ли человек идти по этому пути, может ли он действительно спастись. В ответ на эти самые недоумения апостолы и возвестили им о чудной жизни И. Христа, и возвестили о ней с такою силой пламенного убеждения, что язычники как будто своими собственными глазами видели распятого пред ними Спасителя (Гал. 3, 1). Этот живой образ Непорочного Мученика сильнее всяких учений и всяких доказательств привлекал к себе мысли и сердца людей, потому что он наглядно показывал людям истинный образ божественных совершенств и заставлял их невольно повергаться к святому подножию креста, потому что он ясно открывал им во Христе близость к ним Бога и неба, и этим самым откровением он вдохновлял их на подвиг сообразоваться с праведною жизнью и святыми заветами Христа. Одушевленная апостольская проповедь сначала заставляла язычников полюбить Христа, а потом уж постепенно открывала им тайну Его, как Бога — Спасителя мира (1 Кор. 3, 1–2; Евр. 5, 11–14). В силу этого приема апостольской про-

поведи огромное большинство верующих язычников, несомненно, принимало христианство как новую религию и, несомненно, правильно понимало апостольское учение как откровенное учение религиозной веры. Но среди образованных язычников, которые в течение многих веков привыкли смотреть на религию как на философию, естественно, нашлось немало людей, которые и в христианстве желали видеть только истинную философию.

Это желание, нисколько не предрешая вопроса о божественном или человеческом происхождении христианства, предрешало, однако, вопрос о сущности его, потому что оно заранее определяло собою необходимое приспособление христианского вероучения к общепринятой догме языческой философии. По этой догме, спасение возможно для одной только духовной природы человека, и для достижения спасения требуется лишь познание человеком правды о Боге и правды о себе самом. Так именно и думали некоторые из языческих поборников апостольской проповеди. Они думали, что «одна только душа получает спасение, так как тело по природе тленно»⁵⁰, и что для спасения внутреннего человека достаточно только «познания неизреченного величия», т.е. познания полноты божественного бытия как истинной цели разумных человеческих душ⁵¹. Поэтому вся сущность христианской религии у них естественно сводилась к идейной сущности всякой философской доктрины — к достоверному познанию вечной тайны бытия. Веруя слову апостольскому, что в христианстве открыта людям Божия премудрость, тайная, сокровенная, о которой никто еще в мире никогда не ведал (Рим. 14, 25; Ефес. 1, 9; Кол. 1, 26), они деятельно устремились отыскивать эту Божию премудрость и, путем перетолкования апостольских учений, создали такие фантастические доктрины, в которых одно лишь упоминание имени Христа с именами Его апостолов может указывать собою на историческое происхождение их в период существования христианства.

Между тем единственная цель этих фантастических построений, несомненно, заключалась в познании той самой тайны бытия, которую действительно явил своим делом Христос и о которой проповедовали Его апостолы. Языческая мысль, пораженная величественным образом И. Христа, несомненно и вполне искренно желала принять и усвоить себе *апостольское* учение о Нем; но,

⁵⁰ У св. Ириния Лионского, *Adversus haereses* I, 24, 5, срав. 28, 3: «Спасение принадлежит одним только душам, тело же не может участвовать в спасении, потому что оно взято от земли».

⁵¹ *Ibid.*, 21, 4: «Совершенное искупление есть самое познание неизреченного величия, потому что недостаток и страсть произошли от неведения, а знанием разрушается все, что составилось от неведения; стало быть, знание именно и есть искупление внутреннего человека».

опираясь на мнимые аксиомы языческой философии, она в действительности только переводила христианство на язычество или выражала свое язычество в терминах христианского богословия. Верующие языческие философы, понимавшие дело спасения исключительно как дело просвещения людей светом истинного знания, естественно и необходимо должны были думать, что Богу-Спасителю незачем было делаться человеком и особенно незачем Ему было страдать и умирать; а потому, веруя апостольскому учению о божестве Христа, они естественно потерялись при сопоставлении этого учения с истиной евангельской истории Христа. По всем соображениям языческого разума, им казалось, что Христос не мог и не должен был жить обыкновенною жизнью ограниченного человека. И в то же самое время, по чувству безусловного доверия к авторитетному слову апостольской проповеди, им хотелось точно держаться апостольского учения, и они вовсе не желали отвергать историческую достоверность евангельских сказаний о Христе. Ввиду этого, чтобы выйти из мнимого круга мнимых несообразностей, они придумали такое соображение, которое позволяло им одновременно удерживать как апостольское учение о божественном происхождении Христа, так и евангельскую историю Его человеческой жизни. Они именно объявили, что Спаситель, собственно, не был истинным человеком, а только казался им, что вочеловечение Его было призрачно (*phantasia*), телесность Его была мнимая (*putativa corpulentia*) и вся Его человеческая жизнь была только кажущаяся (*phantasma*). Иудеи, не зная о божественной природе Христа, хотели было убить Его, как обыкновенного человека, но на самом деле Он страдал только по-видимому, — только затем, чтобы призраком своих страданий и смерти закончить свою призрачную жизнь на земле и уйти в свое небесное жилище — в божественную плирому⁵².

⁵² Докетизм был первым искажением христианства среди верующих из язычников. Об этом искажении говорит руководительное наставление ап. Иоанна, каким образом следует отличать истинного христианина от ложного: *всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога, а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста* (1 Иоан. 4, 2–3). Но еще гораздо раньше ап. Иоанна, в начале 60-х годов I века, против этого искажения энергично боролся ап. Павел, когда он защищал воскресение умерших (1 Кор. 15, 12–23; 2 Тим. 2, 17–18) и осуждал людей, занимавшихся *баснями и родословиями бесконечными* (1 Тим. 1, 4; 4, 7). Именно гностики-докеты, выходя из коренной догмы дуалистического мировоззрения, отрицали воскресение умерших, объясняя апостольское учение о воскресении в метафизическом смысле, — в смысле выхода человека из мрака заблуждений к свету истинного познания (у Тертуллиана, *De resurrectione carnis*, с. 19). И те же гностики-докеты, стараясь объяснить чудо явления небесного Христа в пределах материального мира, руководились в своих объяснениях мистико-философскими учениями и методами Платона и Пифагора и потому действительно создавали пустые басни и сочиняли бесконечные родословия (у св. Ириния вся первая книга *против ересей*).

Благодаря такому представлению человеческой истории И. Христа, гностические поборники христианства надеялись оставаться верными учениками апостолов и считали себя истинными христианами. Но так как это представление на самом деле являлось совершенным отрицанием того дела, о котором возвещали апостолы как об истинном деле Христа, то само собою разумеется, что апостолы могли только осудить и отвергнуть это противохристианское соображение гностического мышления. И это апостольское осуждение гностических соображений еще раз показало древнему миру искреннее желание христианинствующих язычников быть верными учениками апостольской проповеди.

Несмотря на то что на почве языческого понимания христианства докетизм является единственно возможным способом к примирению веры и истории, многие гностики все-таки сочли необходимым отказаться от докетизма и попытались усвоить себе христианскую проповедь другим путем. В согласии с апостольским учением они признали полную действительность человеческой жизни И. Христа и для того, чтобы примирить эту жизнь с понятием о божественной природе, придумали только отделить небесного Христа от земного человека Иисуса. По силе этого отделения все божественное в деятельности Спасителя они могли относить к божественной силе небесного Христа, все же проявления человеческой ограниченности могли оставлять на долю человеческой природы действительного человека Иисуса. При этом, ради полного согласия с евангельской историей, они признавали человека Иисуса человеком необыкновенным, — признавали, что он был рожден от Девы силою Св. Духа, и что он затем именно и родился, чтобы сделаться ему чистым сосудом небесного Христа, и что, хотя во время своих страданий он был оставлен небесным Христом, однако же, не был совершенно позабыт им, так как божественная сила Христа воскресила его из мертвых и взяла к себе на небо⁵³.

Ближе этого подойти к христианству, оставаясь на почве языческого мышления, конечно уж, было невозможно. Если бы христианинствующие язычники могли отказаться от своих понятий о спасении и о способе достижения спасения, они могли бы составить себе другое представление о деле Христа и могли бы тогда

⁵³ У св. Иринея I, 30, 12–13, учение гностиков-офитов: «Иисус по действию Божию был рожден от Девы, — был распят, но Христос не забыл своего Иисуса и послал в него силу, воскресившую его в теле, которое, — по замечанию св. Иринея, — они называют душевным или духовным телом». Но это название было введено ап. Павлом (1 Кор. 15, 44), и оно несколько не противоречит учению о воскресении; учение же это стоит в таком резком противоречии с общепринятым учением древнегреческой философии, что в признании факта Христова воскресения нельзя не видеть искреннего желания офитов строго придерживаться в своем учении показаний евангельской истории и согласоваться с учением апостольской проповеди.

усвоить себе христианское вероучение в подлинном содержании апостольской проповеди. Но они решительно были не в состоянии заподозрить истину своих понятий о спасении, потому что эти понятия составляют естественный продукт *общечеловеческой мысли* и являются естественными положениями *общечеловеческой веры*. Люди всегда верили и всегда будут верить в бессмертие своего духа; на основании этой веры они всегда думали, как и теперь думают, о посмертной жизни разумного духа; а на основании этих помышлений своих о посмертной жизни духа они всегда верили, как и теперь верят, в естественную возможность загробного приближения к Богу угодивших Ему благочестивых душ. Из этих именно размышлений и верований и вытекает с логической необходимостью естественно-языческое положение общечеловеческой мысли и веры, что будто для достижения спасения человеку требуется только истинное познание о Боге и жизнь, сообразная с этим познанием. Между тем все помышления о загробной жизни, как и о возможности загробного приближения к Богу, на самом деле совершенно ложны; христианинствующие язычники только не в состоянии были разъяснить себе эту великую ложь, и потому именно никаким путем они не могли подойти к правильному познанию несомненной истины христианства. Они искренно верили во Христа как в небесного учителя вечной истины, и поскольку религия отождествлялась у них с философией, они искренно исповедовали Христа как *основателя* единой истинной религии, — и все-таки они совершенно не понимали христианства и, вопреки своему собственному желанию, вовсе не были христианами.

Но гностики желали быть христианами и желали держаться апостольского учения о Христе. Отвергаемые церковью как несомненные противники апостольского христианства, они все-таки не думали отказываться от христианства, а, напротив, усиленно старались доказывать, что они-то именно и являются истинными христианами. Конечно, они хорошо понимали, что их разногласие с церковным пониманием христианства касается не толкования каких-нибудь философских идей, а толкования фактов евангельской истории и догматов апостольской проповеди; и поэтому они вполне признавали, что решение вопроса о правильном понимании христианства ни в каком случае не может быть достигнуто путем одних только рассудочных соображений о нем, а непременно требует оправдания этих соображений самими евангельскими фактами и апостольскими учениями. Но это обстоятельство не особенно много смущало их, так как в содержании евангелий и апостольских посланий, несомненно, можно указать немало таких учений и фактов, которые одинаково могут быть истолкованы как в духе церковного вероучения, так и в духе гностических сообра-

жений о христианстве. Поэтому, выбирая подходящие для себя тексты, гностики без особого труда могли оправдывать свои соображения в качестве истинно апостольских учений, — и они действительно воспользовались этой возможностью и тщательно составили из новозаветных книг особый гностический кодекс. Следуя подлинному порядку священного текста, они с буквальной точностью выписывали все те места, которые прямо толковались у них в качестве оправданий гностического вероучения. При встрече же с такими местами, которые не подходили к гностическим соображениям или даже стояли в решительном противоречии с ними, они или свободно излагали свящ. текст в духе своих соображений, или просто выпускали его, где, по самому существу евангельских фактов и апостольских учений, он не мог допускать никаких перетолкований⁵⁴.

Таким путем гностики составили измененный и сокращенный список новозаветных книг и, пользуясь этим списком, оправдывали свое согласие с документальными первоисточниками христианской веры и тем самым, конечно, убеждали себя самих, что они и в самом деле истинные христиане. Однако убедить других в истине своего христианства, при существовании неповрежденных списков евангелий и апостольских посланий, для них было по меньшей мере весьма затруднительно. Всякому человеку, понявшему истину Христова дела по буквально-точному смыслу апостольской проповеди, было до очевидности ясно, что гностики, под видом разумной веры, просто лишь приспособляли христианство к религиозно-философскому содержанию языческих мировоззрений и что, делая христианство религией по общему образу и подобию всех других религий, они совершенно искажали этим всю истину христианства и потому всецело оставались на ступени языческого самообольщения. Да и сами гностики едва ли могли не задумываться над тем, что произвольным подбором евангельских и апостольских текстов они не столько оправдывали, сколько осуждали себя. Но другой возможности прийти к христианству они, видимо, не имели, и в то же самое время они не в состоянии были оторваться от благотворных лучей христианского света; и вот печальный выход из этого трагического разлада мысли и чувства: они, несомненно, перешли на путь сознательного искажения христианства, но они пе-

⁵⁴ Ириней. *Op. cit.* I, 27, 2, сообщает о гностике Маркионе, что «он искажал евангелие Луки, устранив все, что написано там о человеческом происхождении Господа, а также многое из учения и речей Господних... Подобным же образом он урезывал и послания апостола Павла, устранив из них все, что ясно сказано апостолом о Боге Творце, что Он именно есть Отец Господа нашего Иисуса Христа, а равно и все то, что апостол приводит из пророческих изречений, предвозвещавших пришествие Господне». Срав. сообщение о гностиках-валентинианах, III, 11, 9.

решили на этот опасный путь единственно только в силу искреннего желания своего, во что бы то ни стало быть христианами⁵⁵.

По силе этого желания гностицизм долгое время просуществовал даже и в тех фантастических построениях, в каких он первоначально явился еще в век апостольской проповеди. В существе же своем, как вольное или невольное искажение христианства, в силу приспособления его к готовому содержанию нехристианских верований, он в действительности никогда не исчезал из христианской истории и благополучно существует до настоящего времени. Ведь на самом деле не подлежит никакому сомнению, что для огромного множества современных образованных людей принять христианство в духе и смысле церковного вероучения представляется так же невозможным, как это представлялось невозможным и для древних гностических поборников христианства; потому что церковное вероучение несомненно и существенно противоречит духу и смыслу так называемого научного мировоззрения, т.е. противоречит, собственно, не действительным данным науки и не точному содержанию научных знаний, а той точке зрения, с которой освещаются научные данные, и тому направлению мысли, в котором истолковываются научные познания. Это направление научной мысли совершенно верно характеризуется известным суждением Якоби: «Интерес науки заключается в том, чтобы никакого Бога не существовало»⁵⁶, потому что для достижения абсолютной цели науки действительно необходимо, чтобы в мире существовал только слепой механизм физико-химических процессов и чтобы в нем царил только вечный закон безусловной необходимости, потому что только под этим условием можно надеяться на математически точный расчет всего распорядка мировой жизни и, значит, под этим только условием можно надеяться на дейст-

⁵⁵ Св. Ириней (III, 4, 3) сообщает весьма замечательный факт: учитель Маркиона гностик Кердон часто приходил в церковь и часто исповедовался в своих заблуждениях, и снова возвращался к этим заблуждениям и снова исповедовался, пока наконец совсем не оставил собрание братьев. Этот факт довольно убедительно показывает, что разногласие с церковным вероучением самими гностиками переживалось как *нежелательная для них, печальная необходимость*.

⁵⁶ Jacobi. *Von d. göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, S. W. Bd. III, S. 384. Срав. Паульсен, *Введение в философию*, с. 167—168: «Не надо обманываться насчет следующего: естествознание не может допустить и не допустит, чтобы его опять отклонили с его пути искания *чисто физического* объяснения *всех* явлений природы. Пусть существуют тысячи вещей, которых оно не может объяснить в настоящее время; но никогда не поступится оно своей принципиальной аксиомой, что и для этих вещей есть естественная причина, а следовательно — и естественно-научное объяснение. Поэтому всякая философия, стоящая на том, что некоторые явления природы не могут быть без остатка объяснены физически, а делают необходимым допущение действия какого-нибудь метафизического начала или сверхъестественного деятеля, — такая философия будет иметь в естествознании непримиримого противника».

вительное познание мира. Между тем существование Бога подчиняет слепой механизм живому личному разуму и над законом физической необходимости ставит духовный закон свободы, стало быть — существенно изменяет те условия, при которых возможна абсолютная цель науки, а вместе с этим, конечно, изменяет и самое значение науки. Поэтому, во имя интересов и целей науки, человек действительно может желать, чтобы никакого Бога не существовало, и даже прямо может утверждать, что будто на самом деле Его и нет совсем. Но, помимо ложно понятых интересов и целей научного знания, у человека есть еще не менее глубокие и важные интересы его религиозно-нравственного сознания. Эти интересы, понятно, также требуют удовлетворения себе, и так как из этого требования сама собою возникает для человека психологическая необходимость примирить науку с бытием Божиим, то атеистическая в принципе наука на практике очень редко поддерживает атеизм. Обыкновенно она уживается с деизмом, т.е. с признанием Божия бытия, при отрицании живых отношений Бога к миру и человеку, и с признанием моральной обязанности человека служить Богу, при отрицании, однако, всяких помышлений о Божией помощи человеку.

Этим *компромиссом* науки и религии выражается самая характерная особенность в духе нашего времени. Та умственная атмосфера, применительно к которой мы философствуем и живем, несомненно, выражается кругом научных идей, выросших из постепенного развития наших внешних познаний о мире и ярко освещенных таким общим взглядом на мир, который принципиально, существенно враждебен всякой религии. Но та нравственная атмосфера, применительно к которой мы представляем себе человека и его цель в бытии и под влиянием которой мы даже невольно судим себя самих и свою жизнь в мире, несомненно, создалась под вековыми влияниями христианской проповеди и в существе своем выражается моральным учением христианства. Поэтому мы имеем в христианстве очень много родного себе, родного своему духу, своему образованию, и это духовное родство с христианством естественно дает возможность умственным язычникам нашего времени глубже сознать божественное величие Христа и шире понимать мировое значение христианства, чем как сознавали и думали об этом язычники первых веков. По живой силе евангельского образа И. Христа мир нравственного сознания в человеке является для нас не просто лишь миром великих грез, а миром истины, миром действительности, хотя и недостижимой для обыкновенного человека, однако все-таки несомненной, все-таки живой. Это именно воплощение во Христе идеального мира сознания и определяет собою для нашего времени живое тяготение к Нему как среди верующих, так и среди неверующих людей. Теперь стало почти заурядным яв-

лением, что какой-нибудь гордый язычник в сфере своих научных верований неожиданно является таким же благоговейным почитателем Христа, как и самый искренний член христианской церкви. Кому приходилось, например, читать *Vie de Jésus* Ренана, тот наверное составил себе понятие о Ренане как о заклятом враге христианства, потому что в его представлении евангельской истории Спаситель ничем в сущности не отличается от какого-нибудь восточного мудреца вроде Будды или Зороастра и, пожалуй, даже вроде самообольщенного Магомета. А между тем этот самый автор этой печально-претенциозной книжки в действительности был глубоким почитателем евангельского образа Христа, так как и для него этот чудодейственный образ видимо являл собою Бога невидимого. «Евангельский Христос, — по словам Ренана, — является самым прекрасным воплощением Бога и в самой прекрасной форме — в нравственном человеке, это — действительно Сын Божий и Сын Человеческий, это — Бог в человеке»⁵⁷. Правда, *мысль* этих слов весьма далеко расходится с церковным вероучением христианства, но все-таки и по мысли Ренана является возможным религиозное поклонение Христу и представляется несомненным вечное царство Христа⁵⁸.

Ввиду этого совершенно понятны давние стремления философской мысли сделать деистической религией именно религию христианскую, и вместе с этим, конечно, совершенно понятен и характер тех искажений, каким в течение трех последних столетий почти непрерывно подвергается христианское вероучение в разных философских представлениях его подлинной сущности. С точки зрения деизма, о сверхъестественном откровении вообще и тем более о вочеловечении Бога может говорить только религиозное суеверие, для всякого же разумного человека «истинная религия не заключает в себе ничего, кроме законов, т.е. таких *практических принципов*, безусловную необходимость которых мы сами можем сознать и признать как открытую посредством чистого разума»⁵⁹. Совершенно естественно, что, обращаясь к христианству с таким понятием о религии, деист и в нем находит лишь «идею такой религии, которая должна быть основой», т.е. деист и в христианстве находит лишь сумму таких практических

⁵⁷ Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, 6-me edit. Paris 1863, p. 213: le Christ évangélique est la plus belle incarnation de Dieu dans la plus belle des formes, qui est l'homme moral; c'est réellement le fils de Dieu et le fils de l'Homme, Dieu dans l'homme.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 214: «Под защитой исторической критики Иисус является поистине удивительным; Он имеет престол свой в совести человеческой, и Он не уступит своего места иначе, как только более высокому идеалу, так что Он еще царь на долгие времена; впрочем, что я говорю? красота Его вечна, и царству Его не будет конца».

⁵⁹ Kant, *Religion...*, S. 267.

принципов, которые могут быть открыты и признаны самим человеческим разумом как истинные законы нравственной воли⁶⁰. Поэтому вся сущность христианской религии, по деистической конструкции христианства, естественно и неизбежно должна сводиться только к моральному содержанию нагорной беседы Христа⁶¹.

Само собою разумеется, что с точки зрения церковного вероучения такое представление христианства может быть названо только совершенным отрицанием его. Но христианиствующие философы деизма в действительности вовсе не желают отвергать христианства и сами себя считают истинными христианами. В этом случае они обыкновенно обращаются к тому же самому средству, к какому обращались и их древние предшественники, — к перетолкованию евангельских и апостольских учений, к урезыванию новозаветного текста и к отрицанию подлинности целых священных книг. В апостольских посланиях, например, находится немало таких выражений, в которых Спаситель именуется Богом, но почти все эти выражения построены в такой грамматической форме, которая допускает возможность двойного истолкования их, как в точном смысле церковного вероучения, так и в духе соображений христианиствующего деизма⁶². Очень понятно, что христианиствующий деист всегда истолкует эти выражения в том смысле, какой представляется желательным для него, и потому очень понятно, что во всем содержании апостольских посланий он найдет лишь ясное учение о божественном величии Христа, но ничуть не о божестве Его; он найдет лишь, что Христос есть едиnorodный Сын Божий, сияние славы Божией, предмет и причина любви Божией к миру и несокрушимая надежда людей на их благодатное всновление небесному Отцу⁶³. Так как в этом учении выражается действительное впечатление от евангельского образа И. Христа, то оно естественно принималось и принимается всеми почитателями Его необыкновенной личности. А вследствие этого

⁶⁰ Kant, *Streit der Facultäten, Werke, Bd. VII, S. 361*. Справ. Фихте. *Staatslehre, S. 524*: «Христианство всецело есть дело рассудка, дело ясного исследования, и именно дело индивидуального рассудка каждого отдельного христианина, а не дело рассудка какого-нибудь уполномоченного представителя; потому что каждый человек должен вполне подчиняться воле Бога, признанной за таковую лишь им самим, потому что только под этим условием Божия воля может исполняться свободно, а она именно должна исполняться свободно».

⁶¹ Kant, *Religion...*, S. 257–261.

⁶² Напр., 2 Петр. 1, 1, апостол обращается с приветствием к принявшим «драгоценную веру по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа». В этом тексте, благодаря соединительной частице *и*, слова *Бога нашего* могут быть отнесены к Богу Отцу, и в таком случае при имени И. Христа останется только наименование *Спасителя*. Справ. аналогичные тексты: *Ефес. 3, 5; 2 Фессал. 1, 12; Тит. 2, 13*.

⁶³ Kant, *Religion...*, S. 155.

даже самые резкие противники церковного богословия могут все-таки вполне искренно думать об И. Христе, что Он явил собою истинное чудо в мире, что Он именно действительно осуществил вечный идеал человека и потому воистину достиг божественного величия и достоин божественной славы; и что Его несомненно можно исповедовать едиnorodным Сыном Божиим, так как Он один только из всех людей осуществил подлинную цель человека; и что Его несомненно можно исповедовать Спасителем людей, так как Он явил в своей жизни вечный образ того истинного пути, по которому следует идти каждому человеку, чтобы достигнуть своего спасения⁶⁴.

Но апостольское учение о лице и деле И. Христа, конечно, имеет не этот смысл. Апостолы утверждали не только *обожествление* человеческой природы И. Христа (*Ефес. 1, 20, 21*), но и *воочеловечение* в Нем истинного Сына Божия, предвечного и равного своему божественному Отцу, в определенное время ставшего человеком ради спасения людей (*Филип. 2, 6–7; Кол. 1, 15–17; 2, 9; 1 Кор. 8, 6*). И потому апостолы не только указывали *естественный путь ко спасению*, открытый в моральном учении И. Христа (*1 Иоан. 5, 3; 1 Фессал. 4, 2–7; Филип. 1, 27*) и представленный в живом примере Его собственной жизни (*1 Петра 2, 21; 1 Иоан. 2, 6; Ефес. 5, 2*), но также говорили и о *Божием спасении* людей, осуществленном в воплощении и смерти Богочеловека-Христа, принесшего Себя в умиловительную жертву за грехи людей (*1 Иоан. 2, 2; 4, 10–11; Рим. 3, 24–25; 5, 8–10*). Связать это апостольское учение с основными предположениями деистического мировоззрения, разумеется, никаким путем невозможно, и потому христианиствующие философы нашего времени обыкновенно очень редко обращаются к перетолкованию апостольских суждений. Чаще всего они совершенно устраняют апостольское представление христианства, считая его за несомненное будто бы искажение истинной христианской религии и думая создать себе истинное христианство из подбора евангельских учений Самого Христа.

Между тем евангельское учение всем содержанием своим представляет собою в сущности то же самое церковно-апостольское учение о лице и деле Христа. Поэтому современно-научное отношение к евангелию со стороны разных ученых искателей деистического христианства на самом деле является таким же отрицательным, как и отношение их к апостольским посланиям. Например, в евангелии Иоанна сравнительно мало говорится о делах И. Христа, — в нем главным образом передаются речи Его. В

⁶⁴ Fichte. *Staatslehre, S. 539–550; Anweisung zum seligen Leben, S. 571–572*.

этих речах своих Спаситель говорит о своем предвечном бытии (8, 25–58), и о своем единстве с Богом Отцом (10, 30; 12, 45; 14, 9), и о своем вочеловечении ради спасения людей своею добровольною смертью (10, 17–18), — и вот, по всем соображениям какой-то особенной, капризно-своевольной науки, евангелие Иоанна будто бы не может заслуживать никакого доверия, потому что самое содержание этого евангелия будто бы ясно показывает, что оно «составлено из поэтического измышления речей и фактов»⁶⁵. В синоптических евангелиях сравнительно кратко излагается учение Спасителя о Себе Самом и о деле своем, но зато в них довольно подробно сообщается о множестве чудотворений Его, — и вот, по всем соображениям той же самой удивительной науки, снова оказывается, что и синоптическим евангелиям следует не особенно много доверять, потому что и в них «кем-то внесены легендарные рассказы»⁶⁶. На основании таких соображений современные искатели истинного христианства обыкновенно выбрасывают из евангелия все чудесные факты и все таинства веры и самым тщательным образом стирают с него всякие признаки божественности и христианства. Неудивительно, конечно, что после старательной работы в этом направлении у них создается «новая вера» и возникает «новое христианство»⁶⁷. По этой новой вере, «соответствующим выражением для сущности христианской религии служит не Христос на кресте, а Христос на горе елеонской, — Христос, смиренно предающий Себя воле Отца ввиду наступающих страданий и смерти; потому что крестная смерть Иисуса не имеет к религии никакого отношения, молитва же и смирение Его на горе елеонской служат истинной, существенной реализацией религиозного настроения»⁶⁸. И эта новая вера, несмотря на то что она является совершенным отрицанием всей сущности христианской религии, дает, однако, возможность современным образованным людям считать своим Христа и думать о себе как об истинных христианах.

5. Ряд существенных искажений христианского вероучения довольно ясно показывает, что даже и при искреннем желании верить в истину христианской религии можно, однако, совсем не

⁶⁵ Carriere <M.>. *Jesus Christus und die Wissenschaft d'er> Gegenwart*, <2 Aufl.>, Leipzig, 1888, S. 84–85.

⁶⁶ Froschammer <J.F.>. *Über Mysterium Magnum d'es> Daseins*. <Leipz., 1891>, S. 44.

⁶⁷ Michelet <K.L.>. *Der historische Christus und d'as> neue Christenthum*. <Darmstadt, 1847>; Froschammer, *Das neue Wissen und der neue Glaube*. <Leipz., 1873>.

⁶⁸ Froschammer, *op. cit.* S. 168.

прийти к апостольской вере во Христа. Это всецело зависит от тех познаний или убеждений, какими владеет человек по основному вопросу христианской веры, — по вопросу о спасении. Мы видели, что общечеловеческое мышление по этому вопросу, несомненно, является мышлением языческим. И в пределах религии, и в пределах философии, значит — из разных оснований и различными путями, люди всегда утверждали, как и теперь утверждают, в сущности, одну и ту же *естественную* возможность спасения — путем приближения к Богу в действительном развитии нравственной жизни, или путем некоторой выслуги пред Богом в исполнении заповедей Его, или, наконец, путем умиловления Бога покаянными мольбами и разными жертвами. С точки зрения таких убеждений христианское учение о спасении, естественно, должно представляться учением невероятным; и поскольку эти убеждения представляются человеку несомненными положениями достоверного знания, христианство, естественно, должно отвергаться людьми как несомненное выражение чудовищного безумия. Но евангельский образ Спасителя светит такими лучами истины и жизни, что, несмотря на полную естественность неверия и даже на полную естественность решительного отрицания христианской веры, возможно все-таки могущественное влияние христианской проповеди и в силу этого влияния возможно глубокое нравственно-психологическое тяготение человека к религиозной вере во Христа.

Конечно, по различию в людях нравственной чуткости евангельский образ И. Христа, естественно, производил и производит на людей различное впечатление и вызывает в них различные выражения желаний и чувств. Одни просто могут находить в Нем *праведного человека* и могут с уважением относиться к нравственной личности Его; другие могут находить в Нем *величайшего праведника* и могут удивляться необыкновенному подвигу святой жизни Его; третьи могут видеть в Нем *единственного праведника* и потому благоговейно могут преклоняться пред Ним как пред истинным чудом в мире. Первые два отношения к лицу И. Христа хотя и возвышают Его над общею массой людей, однако все-таки не исключают Его из этой массы, и потому они совершенно свободно могут уживаться с полным отрицанием апостольской веры во Христа. Но последнее отношение — благоговейное преклонение пред чудом личности и жизни Христа — само по себе, очевидно, служит достаточным основанием для желания *верить* в ту чудесную правду о Нем, которая сообщается учением новозаветных писаний. И мы видели, как язычники искажали христианское вероучение *по искреннему желанию быть христианами*. Это именно были такие язычники, для которых основанием веры могло служить только ясное познание действительной вероятности ее содержания, т.е. основанием веры могло служить только ясное определение связи и со-

гласия вероятных учений с несомненными положениями достоверного знания. К несчастью для себя, за такие несомненные положения они принимали совершенно неосновательные гипотезы, и эта невольная ошибка очевидного неведения оказалась потом роковою причиной их многочисленных заблуждений. В этом случае им уж лучше было бы идти к христианству другою дорогою веры, именно — следовало бы принять за основание веры не *познание* связи и согласия христианских учений с общепринятыми положениями мнимого знания, а простой *факт* исторического положения апостолов как непосредственных учеников Христа.

Психологически такой путь веры, несомненно, является возможным и естественным, потому что благоговейное преклонение пред чудным образом евангельского Христа само собою определяет безусловное доверие к собственному учению Христа, а хотя Сам Христос и не оставил после Себя письменного изложения своих учений, однако Он все-таки оставил после Себя живых слушателей и свидетелей своих учений и дел. Это именно положение апостолов, как непосредственных слушателей и свидетелей Христа, и может составлять основание веры в истину их проповеди о Христе: так как они действительно были учениками Самого Христа, то значит — в содержании их учения о Христе, несомненно, излагается одна только чистая правда. Конечно, при таком обращении к христианству не может быть даже и речи о каком-нибудь познании его истины. В этом случае апостольское представление христианства, очевидно, может быть принято только на личную веру того человека, который *желает верить* Христу *по нравственной невозможности не верить* Ему. Но зато в этом случае не может возникнуть и никаких искажений апостольского христианства, потому что основанием веры здесь определяется одинаковое признание всех апостольских учений как в одинаковой мере истинных. Поэтому и сами апостолы обыкновенно призывали иудеев и язычников идти к христианству именно этим путем. Они указывали на свое отношение ко Христу как на самое решительное доказательство в пользу исторической достоверности их невероятных показаний о Христе и в пользу действительного происхождения их невероятного учения из подлинных бесед с ними Самого Христа: *о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, — о том возвещаем вам* (1 Иоан. 1, 1, 3). Пусть некоторые из этих возвещений кажутся людям прямо невероятными, это ни в малейшей степени не подрывает собою исторической правдивости, потому что все, кажущееся невероятным в апостольской проповеди, все-таки было на самом деле (Деян. 13, 41). Апостолы прямо утверждали, что они видели славу Христа как славу едиnorodного Сына Божия (Иоан. 1, 14, срав. 2 Петра 1, 16–18), и что они видели воскресшего Христа и даже *ели и пили с Ним по воскресении Его из мертвых* (Деян. 10, 41, срав. Лук. 24, 42–43), и

что они не сами собой выдумали чудную тайну Христа, а узнали об этой тайне от Самого Христа (1 Кор. 2, 13, срав. 15, 1–8, Деян. 1, 3, Галат. 1, 11–13), и что ввиду всего этого они без всякого колебания могут заявить о себе: *мы видели и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру* (1 Иоан. 4, 14).

По силе таких заявлений слушатели апостольской проповеди, желавшие верить Христу и быть христианами, совершенно свободно могли принимать христианство как религию *непостижимого чуда*, о котором достоверно известно, что оно действительно совершилось, но которое не допускает и не может допускать в отношении себя никаких других доказательств, кроме апостольского свидетельства. Так именно и принимали христианство древние церковные христиане. Для них все содержание христианского вероучения целиком выражалось апостольским представлением христианства, так как апостольское свидетельство о Христе они признавали за единственную гарантию подлинной истины христианства, и потому буквально-точное воспроизведение апостольских учений у них являлось единственным критерием истины во всех суждениях богословского мышления: что согласно с апостольским учением, то несомненно истинно; что уклоняется от апостольского учения, то по меньшей мере сомнительно; а что явно противоречит апостольскому учению, то уж, во всяком случае, ложно. При таких размышлениях отступить от апостольского вероучения или исказить его они ни в каком случае, разумеется, не могли. Напротив, по самому существу логических оснований и условий их веры весь интерес их верующей мысли естественно выражался только одним стремлением — в точности и неизменности сохранить апостольскую веру, чтобы иметь основание и право сказать о себе: «Наша вера не вымыслена и проповедь церкви не поддельна»⁶⁹.

Такое отношение к апостольскому учению в существе дела совершенно правильно. Ведь христианство на самом деле явилось не в качестве учения, а в качестве *чудесного факта*. Следовательно, требовать от него или искать для него таких оснований, каких можно и необходимо искать и требовать от какой-нибудь научной теории или философской доктрины, в действительности совершенно невозможно, — не потому невозможно, что оно совершенно не имеет таких доказательств, а потому невозможно, что оно совсем и не должно их иметь. Если бы христианство требовало веры в истину какого-нибудь *предположения* относительно *возможного* факта как факта *действительного*, то в исследовании самого процесса тех соображений, которые привели к составлению известного предположения, и можно и нужно было бы выяснить и определить известную степень состоятельности христианского вероучения. Но так

⁶⁹ Выражение св. Иринея Лионского, III, 21, 3.

как вся сущность христианства в действительности выражается простым изложением исторического факта, то для научно-логической проверки христианского вероучения, очевидно, нет и не может быть места, потому что наличие всякого факта удостоверяется и может удостоверяться не какими-нибудь научными соображениями, а только показаниями очевидцев-свидетелей. Следовательно, если апостолы говорят нам, что Христос учил о Себе как о Спасителе людей, и что дело Его жизни заключалось только в осуществлении Его учения о Себе как о Спасителе людей, и что это дело свое Он в точности исполнил именно так, как Он Сам учил о совершении Им спасения людей, т.е. что Он действительно призвал людей в царство Божие, и потом добровольно пошел на крестную смерть, и умер, и воскрес, и в течение многих дней являлся им и учил их, и, наконец, пред их собственными глазами скрылся из чувственных условий нашего миропредставления, — если апостолы все это говорят нам, то с нашей стороны возможно только одно из двух: или верить, или не верить им.

Мы можем им *верить*, потому что они заявляют о себе как о свидетелях — очевидцах всех тех событий, о которых они говорят нам. Но мы можем и *не верить* им, потому что они говорят нам о таких необыкновенных вещах, которые могут превышать нашу способность веры⁷⁰. Мы не можем только прямо *отвергать* их свидетельских показаний о Христе, потому что для этого нам необходимо пришлось бы положительно доказать, что они, намеренно или ненамеренно, сами от себя выдумали всю чудесную тайну Христа и свою проповедь распространили в мире несомненную ложь⁷¹. Но такого положительного доказательства мы не в состоянии дать. Все те соображения, которые мы можем сделать в этом направлении, в действительности окажутся только нашими предположениями, а вовсе не доказательствами, и все те оправдания, какие мы можем дать нашим предположениям, в свою очередь опять-таки окажутся

⁷⁰ Эту возможность *основательного неверия* вполне признавали даже и древнейшие защитники христианства, как, напр., даровитый апологет II века философ Афинагор, *О воскресении мертвых*, гл. 2: «Не всякое неверие бывает без основания, по одному только неразумному предубеждению, но иногда оно происходит и от основательной причины, какова, напр., осторожность в изыскании истины: оно также имеет для себя справедливое основание и в том случае, когда самый предмет, которому не веруют, представляется невероятным».

⁷¹ Неверие в истину христианства всегда почти соединяется с решительным отрицанием его истины, но психологически *неверие и отрицание веры* представляют собою два совершенно различные состояния мысли, и никакой связи между ними на самом деле может и не быть. Неверие, собственно, может определять собою только *индифферентное* отношение к христианству, а уж вовсе не *отрицательное* отношение к нему. Типический пример разумно-беспристрастного неверия представляет собою иудейский ученый Гамалиил. Когда иудейский синедрион придумывал средство, как бы истребить в народе память имени Иисуса, и остановился на жестоком решении погубить ненавистное ему христианство в неповинной крови апостолов — ис-

только нашими предположениями, а вовсе не фактами. В существе дела все наши отрицательные соображения могут быть построены нами лишь в двух, одинаково неудовлетворительных, формах: мы можем утверждать, а) что в пределах нашего мира нет и не может быть ничего сверхъестественного, а потому если апостолы утверждают несомненную действительность сверхъестественных событий, то это именно и доказывает собою, что их показания несомненно ложны; и мы можем утверждать, б) что христианское учение о спасении виновных людей кровию и смертью неповинного Христа заключает в себе такую массу крайних несообразностей, разобраться в которой мы решительно не можем. В первом случае мы, очевидно, скажем совершенную неправду о себе, что будто мы владем божественным всеведением; во втором случае мы скажем, пожалуй, и сущую правду о себе, но только эта правда будет говорить лишь о нашем непонимании того, как именно совершил Христос дело спасения людей. Ссылаться же на свое воображаемое знание или указывать на свое действительное непонимание как на такие солидные основания, по силе которых мы будто бы имеем право решительно утверждать, что апостолы не были свидетелями-очевидцами тех событий, о которых они рассказывают нам, — это значит прямо уничтожить науку и разум введением в процесс познания таких удивительных критериев истины, которыми разрушается всякая мысль о науке.

Во имя истины и в интересах научной осторожности мы, несомненно, можем *не удовлетворяться* простым заявлением апостолов, что они были свидетелями-очевидцами необычайных событий, и, несомненно, можем желать и требовать, чтобы они представили нам достаточно веское доказательство своей правдивости. Они удовлетворяют этому требованию и представляют нам такое доказательство, указывая на возвещенное ими «евангелие» как на учение сверхчеловеческое, полученное ими только через откровение Христа. Если, при желании разобраться в этом учении, мы не

поведников Христа, то честный Гамалиил воспротивился этому дикому решению. «Если, — говорил он о проповеднической деятельности апостолов, — это предприятие и это дело от человеков, то оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться богопротивниками» (Деян. 5, 38–39). Очевидно, Гамалиил не был христианином, но зато он не был и врагом христианства. По неимению прямых оснований за или против апостольской проповеди он одинаково допускал и такую возможность, что содержание апостольской проповеди есть простая человеческая выдумка, но вместе с тем допускал и такую возможность, что оно есть действительное откровение Бога и непреложное дело воли Его. Для *неверующего* человека такое рассуждение представляет собою высокий пример научной добросовестности. Своим рассуждением Гамалиил дает прекрасный урок современному неверию, что *положительные основания необходимы не только для того, чтобы исповедовать христианство, но и для того, чтобы отрицать его*, так что человек, не имеющий оснований верить в истинность христианства, *этим самым* еще несколько не уполномочивается прямо отрицать его истинность.

в состоянии, однако, разобраться в нем, то нам по необходимости, конечно, придется оставаться неверующими, потому что верить, не зная во что, мы не можем. Но если бы мы в состоянии были дать себе ясный разумный отчет в содержании этого учения и могли бы каким-нибудь образом достоверно узнать, что оно действительно открывает нам Божию истину, то в этом самом познании для нас, несомненно, заключалось бы совершенно достаточное основание верить, что апостолы действительно были свидетелями-очевидцами Божиих дел. Однако такого познания на самом деле пока еще не существует, и вот это обстоятельство действительно может представлять собою огромное затруднение для веры. Оно не может служить прямым опровержением христианства, но оно, несомненно, определяет собою полную естественность неверия, и оно необходимо представляет собою вопиющий соблазн для верующей мысли, так как на простодушную веру личного сердца оно налагает непосильное бремя учений, которых невозможно понять.

Ведь на самом деле мы не можем понять и, наверное, никогда не поймем таких, например, основных и существенно-важных христианских учений, как учение о триничности Лиц в Божестве при единстве божественной сущности или учение о соединении во Христе двух совершенных природ при одном только божеском Лице Его. По всем соображениям человеческой мысли необходимо должно выходить, что если одно существо, то значит — и одно лицо, потому что лицо — не свойство духовной сущности, а сама духовная сущность, как особый род живого бытия; и если две совершенных природы, то значит — и два совершенных лица, потому что все совершенство человеческой природы выражается только существованием человека в качестве личности. Между тем христианское учение о Боге и Спасителе явно разрушает собою все естественные соображения человеческой мысли и требует для своего мышления таких соображений, каких наша мысль не в состоянии создать. Если бы, например, учение о триничности Лиц в Божестве мы захотели выразить в строго логических формах нашего мышления, то нам необходимо пришлось бы сделать одно из двух: или сохранить учение о божеских Лицах *путем отрицания единства божественной сущности*, или же сохранить учение о единстве Бога *путем отрицания божеских Лиц как действительных Ипостасей Бога — как одновременно-различных существований одной и той же божественной сущности*. В первом случае у нас появился бы *тритеизм*, т.е. совершенно ложное представление христианского догмата; во втором же случае мы, очевидно, пришли бы к *унитаризму*, т.е. к решительному отрицанию христианского догмата. А между тем составить какое-нибудь третье представление о триничности лиц в Божестве, по условиям нашего мышления, для нас дело совершенно невозможное.

С этой невозможностью мы встречаемся и при логическом изложении догмата о Лице Христа. Здесь прежде всего мы встречаемся с таким недоумением, которое с логической необходимостью возвращает нашу мысль к непостижимому догмату о Св. Троице. Мы не можем понять и, вероятно, никогда не поймем, каким именно образом могла вочеловечиться божественная природа Сына Божия, когда эта природа у Него одна и та же со Отцом и Духом Святым? Ведь Сын Божий только *лично* является отдельным в отношении Отца и Духа Святого; ведь Он потому именно и есть совершенный Бог, совечный и равный своему божественному Отцу, что Он существует как второе Лицо *единой нераздельной сущности* Бога. Каким же, собственно, образом Он один только мог вочеловечиться, не воплощая вместе с Собой и своего Отца и Духа Святого? Никакого ответа на этот вопрос мы не можем дать, потому что в пределах нашего мышления мы можем допустить здесь только одно из двух, одинаково неправильных, представлений: мы можем или направиться к *тритеизму*, подменив понятие *единства* божественной сущности понятием *тождества* ее в отдельных существах Отца и Сына и Святого Духа, или совсем отвергнуть вочеловечение божественной природы, подменив понятие *вочеловечения* понятием *обожествления* человеческой природы личной силою Сына Божия. Создать здесь какую-нибудь третью возможность мысли, по самому существу мыслимых положений, для нас дело совершенно невозможное. А между тем эта беспомощность человеческой мысли здесь еще вовсе не ограничивается одною только невозможностью дать себе ясный логический отчет в учении *о вочеловечении* истинного Сына Божия. Если мы попытаемся дать себе ясный отчет в учении *о едином божеском лице И. Христа*, то у нас неизбежно возникнет другой ряд неразрешимых недоумений, и мы еще раз должны будем оказаться с тем же самым беспомощным сознанием невозможности мышления. Если, в самом деле, при соединении двух совершенных природ — божеской и человеческой — во Христе действительно существует, однако, только божеское лицо Сына Божия, то в мышлении этого единства Его лица мы снова можем допустить только одно из двух положений: или Он воспринял только живой организм человека, заместив в нем человеческий дух своим божеством, или же полная человеческая природа в Нем всецело поглощена Его божеством, так что в собственном смысле Он вовсе не существует как Сын Человеческий, а именно только как Сын Божий. Какой-нибудь третьей возможности мы и здесь придумать решительно не в состоянии.

Эта невозможность выразить христианские учения в точном содержании определенных понятий естественно должна определять собою и невозможность веры в их истину; потому что вера есть процесс и положение мысли, есть признание за истину сообщения

о таких фактах, которых мы сами не наблюдали и не можем наблюдать, но вероятную действительность которых мы все-таки можем утверждать, если только в содержании нашего опыта и мышления находятся такие основания, которые позволяют нам мыслить их несомненную возможность и дают нам право утверждать их вероятную действительность. Поэтому, при желании верить в истину христианских учений, мы по необходимости должны искать для себя этих достаточных оснований веры, т.е. искать для себя таких достоверных познаний, которые бы прямо относились к содержанию веры и в таком случае определяли бы ее как несомненную уверенность в истине ее содержания или которые по меньшей мере были бы аналогичны содержанию веры и в таком случае определяли бы ее как логически возможное предположение относительно возможной истинности ее содержания. Но в отношении христианского вероучения, если взять это вероучение в отдельных пунктах его содержания, у нас нет решительно никаких познаний, которые бы дали нам хотя бы самую отдаленную аналогию к мышлению его логической вероятности. А потому, при желании верить в истину христианских учений, наша мысль сама собою, естественно и необходимо, должна поражаться глубоким противоречием: она должна признавать истинными такие учения, которых на самом деле она даже и мыслить не в состоянии, потому что они совершенно не укладываются в общие рамки логического мышления.

При индифферентном отношении к христианству это противоречие легче всего, да, пожалуй, и естественнее всего, может разрешиться полным отрицанием веры, так как оно и на самом деле выражает собой действительную невозможность веры. Но, при желании верить в истину христианства, человек не может отказаться от мышления христианских учений и потому необходимо стремится привести эти учения к общим условиям реального познания и логического мышления, т.е. необходимо стремится привести христианские догматы к ясной наглядности конкретного мышления. Однако это стремление в действительности может приводить его только на путь сочинения ложных понятий. Это — потому, что для верующего человека в данном случае весь интерес мысли неизбежно сосредоточивается только на одном желании во что бы то ни стало выразить христианское вероучение в точных терминах мысли и таким образом сделать его положительным содержанием ума. Ввиду этого желания всякое уклонение от подлинного содержания христианских догматов здесь логически естественно может считаться не искажением их, а только верным раскрытием их подлинного смысла. Ведь на самом деле человек здесь вовсе не думает о каких-нибудь искажениях и вовсе не желает исказить христианства; на самом деле он думает только понять христианство, чтобы иметь отчетливо-ясную веру в его истину. Поэтому, составляя себе

такое представление христианского вероучения, которое действительно позволяет ему сохранить свою веру в его истину, он уж ни в каком случае не может считать этого представления за ложное истолкование апостольского христианства, так как благодаря этому именно представлению он только и может держаться веры в истину христианских догматов, и независимо от этого представления ему, стало быть, необходимо пришлось бы совсем отказаться от не-достижимой христианской догматики.

Кто из верующих христиан не спасал свою веру путем этого невольного искажения подлинных догматов веры? Наверное, лишь те немногие люди, которые способны обманывать себя и могут считать себя верующими христианами за одно только желание свое не думать, а верить. В действительности, конечно, и простодушная масса безотчетно верующих людей, и уж тем более люди, способные и привыкшие давать себе строгий отчет во всех своих суждениях и убеждениях, всегда и непременно думают о содержании своей веры и потому всегда и непременно подчиняют христианское вероучение закону логического соотношения понятий, а вместе с этим подчинением уж необходимо и подменяют действительное содержание христианских учений своим собственным толкованием их. Сами учителя церковной веры не всегда избегали этой подмены. Если не за себя самих, то за других и ради других людей они весьма часто вынуждались переводить христианское вероучение на естественную логику человеческих понятий, и если кто знаком с богословскими движениями первых шести веков христианства, тот знает, конечно, великую трагедию подневольной судьбы еретичества. Даже такое естественное желание, как желание выяснить христианское вероучение в его существенном отличии от языческих религиозных учений, большею частью приводило христианских мыслителей к различным построениям доктрины унитаризма, и несмотря на то, что эта доктрина постоянно осуждалась и отвергалась христианскою церковью как совершенно неправильная, ее все-таки нередко придерживались и сами охранители церковно-апостольской веры — христианские епископы, так что в период IV века многие сотни епископов, несомненно, сильно колебались в своем понимании христианского богословия, а многие сотни их даже прямо очутились в рядах ариан. Эти последние оказались еретиками. Но действительное различие между ними и православными заключалось, собственно, не в том, что одни думали правильно, а другие неправильно, а в том, что одни принимали христианское учение о Св. Троице как предмет непрерывных усилий человеческой мысли выразить это непонятое учение в ясно-определенных понятиях ума, другие же принимали его как наличный предмет положительного мышления, и потому одни могли не отождествлять своих толкований с точным изложением церковно-апостоль-

ской веры, другие же *необходимо выдавали* свои соображения за точное изложение веры. Первые именно и были православными, вторые же еретиками.

Ариане правильно понимали христианство как Божие откровение людям и Божие дело спасения людей. Но они неправильно понимали христианское учение о Св. Троице, потому что в отношении подлинного содержания этого учения они совсем не могли составить себе никакого понятия, а между тем верить в истину какого бы то ни было учения значит не что иное, как мыслить и признавать его истину. Поэтому, чтобы держаться той веры, в истине которой они нисколько не сомневались, они и создавали себе это необходимое мышление и познание истины и в этих именно видах совершенно искажали непонятное для них содержание христианского догмата, чтобы только сделать его понятным содержанием веры. Прийти к правильному понятию о бытии триединого Бога они, разумеется, не могли, потому что в пределах рассудочного мышления всякое понятие об этом бытии непременно должно оказаться неправильным. И в то же самое время подавить в себе живую работу верующей мысли они также были не в состоянии, потому что эта работа непосредственно возникает из самой природы веры как процесса мысли и необходимо определяется самым фактом принятия христианских учений как учений истинных. При таких обстоятельствах если можно оказаться правомыслящим, то, очевидно, только под одним неперенным условием, чтобы ясно и точно был указан логически правильный путь к мышлению истины непостижимого. Но такого пути ариане не знали, — и в этом заключается вся печальная разгадка их еретичества, как и вообще разгадка всякого неправомыслия от начала появления христианской веры и до настоящего времени.

Было время, когда церковь по необходимости должна была принимать самые энергичные меры к пресечению еретических заблуждений и к предупреждению возможности их появления. Вселенские соборы осуждали и анафематствовали еретиков и в противовес еретическим соображениям указывали самые точные формулы для выражения подлинного смысла христианских учений. Но еретики оставались еретиками, и догматические определения вселенских соборов на самом деле нисколько не уничтожили собою возможности появления еретических заблуждений. В этих определениях, конечно, с полной точностью выражается истинное содержание апостольского вероучения, и потому из них с несомненной достоверностью можно узнать, как именно следует думать христианину по известным вопросам веры. Но ведь главное затруднение мысли заключается не в том, что человек не знает, *как ему следует думать*, а в том, что он совершенно не знает, *как бы можно было ему думать так*, как ему следует думать. Такое же затруднение,

конечно, не может устраняться догматическими формулами, потому что в них излагается только объективное содержание христианского вероучения и вовсе не указывается субъективно-логической возможности для человеческой веры в его истину. Поэтому думать этими формулами, не зная о том, как именно можно думать ими, человек на самом деле не может, и поэтому же в полной мере возможно такое парадоксальное положение, что самое основательное изучение христианского катехизиса в действительности может сделать человека только знающим учителем правой веры, а вовсе не правомыслящим христианином.

Однако непостижимость христианских учений нисколько не исключает собою возможности разумного усвоения их, и потому ложных представлений христианского вероучения в действительности может и не быть. Все ложные представления церковно-апостольской веры, собственно, всегда возникали и возникают лишь в силу крайне одностороннего отношения к догматам веры, — именно в силу того, что весь интерес богословского мышления исключительно сосредоточивается только на решении одного вопроса: *как, собственно, то или другое христианское учение может быть мыслимо человеком?* Такой вопрос, конечно, прямо определяет собою необходимость логического раскрытия догматов веры, и потому, раз уж человек поставил себе этот вопрос, догматы естественно и необходимо должны представляться у него в такой форме, чтобы они, по самому существу своего непостижимого содержания, были понятны и мыслимы для личного ума человека. В этом случае человек пытается собственно выяснить себе, как бы *он сам* изложил, например, учение о Св. Троице, если бы каким-нибудь образом ему пришла на мысль идея триединого Бога, или как бы *он сам* изложил учение о богочеловечестве Христа, если бы каким-нибудь образом он додумался до идеи Его богочеловечества. Очень понятно, что в результате такой работы ничего другого и не может получиться, кроме составления собственной доктрины по поводу тех или других христианских учений в спекулятивно-философском раскрытии той или другой христианской идеи. Для того чтобы такая доктрина могла совпадать с действительным содержанием христианского вероучения и могла служить действительным раскрытием его, необходимо в самый процесс ее построения ввести обязательное решение еще другого вопроса: *почему именно то или другое учение утверждается самим христианством?* Необходимо это потому, что при постановке этого вопроса субъективно-логическая конструкция христианских учений, очевидно, будет зависеть от объективного исследования их положительных оснований, и, следовательно, вместо разъяснения условий их мыслимости здесь могло бы быть достигнуто прямое познание условий их достоверности. Ведь если бы я узнал, например, почему именно христианством ут-

верждается догмат о Св. Троице, я бы мог обсудить основания этого догмата, и если бы я увидел, что не принять этих оснований я не могу, то я уж не мог бы думать о Боге иначе, как только о триедином. В таком случае немислимость триединого Бога потеряла бы для меня значение отрицательной инстанции в моем суждении об истине христианского догмата, потому что на самом-то деле он оказался бы мыслимым для меня именно в мышлении тех самых положительных оснований, которые заставляют меня утверждать его достоверность. Таким путем и все вообще христианские учения оказались бы для меня только *непостижимыми*, а вовсе не *противоразумными*, потому что я все бы их мог сделать положительным содержанием своей мысли в мышлении их действительности.

При таком изложении христианского вероучения, разумеется, не может существовать никаких разногласий в его понимании и уклонений от его подлинного содержания. Все дело лишь в том, что определение пути к этому изложению пока еще составляет задачу будущего.

6. От самого начала появления христианства и до настоящего времени вопрос о том, почему именно то или другое учение утверждается христианством, всегда и неизменно решался и решается одним и тем же стереотипным ответом: *потому что так именно учит об этом священное писание*. Так всегда отвечали и поборники церковного вероучения и поборники еретических мнений, причем и те и другие весьма нередко ссылались даже на одни и те же тексты свящ. писания. Один уже этот замечательный факт весьма убедительно показывает, что таким ответом вопрос не решается. Ведь всегда можно спросить и православного и еретика: почему же одни из вас так понимают свящ. писание, а другие по-другому? Почему же именно вы понимаете его так, а не иначе? Но в ответ с обеих сторон всегда появлялось и непременно появится только простое уверение: потому что оно говорит именно так, а не иначе. Ясное дело, что здесь существует простое недоразумение. Ясное дело, что возможность догматических разногласий определяется несомненной возможностью различного понимания писаний, а потому вся суть вопроса, несомненно, заключается в том, что именно может гарантировать собою правильное понимание писаний?

Эта гарантия и прежде всегда указывалась, и до сих пор обыкновенно указывается в священном авторитете апостольского предания. Конечно, ссылка на этот авторитет имеет для себя совершенно разумное основание в том несомненном факте, что устная апостольская проповедь в изложении и объяснении христианского вероучения, несомненно, была гораздо подробнее, чем те наставления и объяснения, которые письменно были завещаны христианскому миру в апостольских посланиях. Но кто желает знать, поче-

му ему следует верить именно так, как ему следует верить, и при этом не знает никакого другого пути к разумному усвоению веры, кроме логического раскрытия христианских учений, того никакие ссылки на апостольское предание, разумеется, ни в каком случае не могут убедить, что церковная вера служит действительным выражением апостольского учения. Ведь он непременно будет апеллировать к природе человеческого разума, и, в силу этой апелляции, он непременно будет утверждать, что апостолы *не могли* так учить, как учила и учит теперь христианская церковь. При таких обстоятельствах если можно убедить его в действительном тождестве церковного вероучения с учением апостольским, то уж, конечно, не путем исторических ссылок на преемственную передачу церковного вероучения от непосредственных слушателей апостольской проповеди, а исключительно только путем научно-философского объяснения и доказательства, что апостолы *могли* так учить, как излагается их учение в содержании церковной веры, и что они даже *не могли учить иначе*, чем как учила и учит теперь, по преданию от них, христианская церковь. Пока не составлено такого объяснения и доказательства, ложные представления христианских учений всегда будут возможны и всегда будут существовать, потому что в этом случае неизбежно будет существовать постоянный вопрос рокового недоумения: как же апостолы могли преподавать людям такое учение, истины которого человек совсем не может утверждать, потому что он не в состоянии его даже и мыслить? *Как же сами-то апостолы могли убедиться в действительной истине непостижимых христианских учений?* Пока не составлено решения по этому капитальному вопросу, истина христианского вероучения необходимо останется только великой проблемой мысли.

Если, в целях решения этой проблемы, мы скажем, что апостолы верили в истину Христова учения по глубокому убеждению в божеском достоинстве И. Христа и, следовательно, в божеском происхождении всех учений Его, то этим суждением мы, разумеется, ничего не скажем, потому что ведь из этого суждения сам собою возникает вопрос: на чем же именно покоилось апостольское убеждение в божеском достоинстве Христа? Если бы оно покоилось только на простом увлечении апостолов личностью и жизнью Христа, то никакой проблемы в отношении *истины* христианского вероучения, очевидно, совсем бы не существовало, потому что в этом случае мы с полной точностью могли бы выяснить и определить весь процесс составления безотчетной веры со всеми мотивами для слепого хотения верить и вследствие этого мы могли бы говорить здесь не об истине христианского вероучения, а только о психологической возможности религиозного суеверия под формою церковного христианства. Но этот случай хотя и возможен, однако в дей-

ствительности его все-таки не было. Мы уже говорили о том, что во время земной жизни И. Христа апостолы совершенно не понимали Его учения о Себе, так что то учение, на проповедание которого их послал Христос, им совсем даже и на ум не приходило. И мы также говорили о том, что пока они находились в состоянии неведения, они находились и в состоянии неверия, так что никакие видения воскресшего Христа никогда бы не заставили их сделаться проповедниками новой религии, если бы они не уразумели тайны Христа и если бы они не узнали действительной истины того исключительного дела, в проповеди о совершении которого, собственно, и заключалась вся сущность их необыкновенного вероучения. Значит, они выступили на свою проповедническую деятельность не в состоянии религиозного самообмана, а с ясным познанием истины христианства и с ясно-отчетливой верой в истину христианских учений. Значит, есть такой путь, по которому человеческая мысль действительно может приходиться к вере в истину непостижимого и на котором поэтому в полной мере возможен вопрос об истине христианской религии — единственной в мире религии, имеющей непостижимую догматику.

Мы видели, как существование этого вопроса создавало непримиримых врагов христианства и как всегда оно мучило искренних поборников его. Кто совсем не умел даже и приступить к решению этого вопроса, тот прямо отвергал вопрос, т.е. совсем не считал возможным даже и рассуждать об истине христианства, а только, указывая на крайнюю странность христианских учений, старался объяснить эти учения как безотчетный продукт религиозной фантазии, возбужденной обожанием иудейского распятого пророка. Кто же находил в христианстве некоторый отклик на тревожные вопросы своего собственного духа, тот в этом самом находил для себя и твердую почву, чтобы допускать вопрос об истине христианства, но, умея поставить вопрос и не умея решить его, обыкновенно приходил или к совершенному отрицанию всей сущности христианства, или по крайней мере к ложному представлению непонятных христианских учений. Все отрицания христианства и все искажения христианских учений всегда выходили и всегда будут выходить именно из этого неумения правильно поставить и научно решить вопрос о действительной истине христианства. Даже верные последователи духа и смысла апостольской проповеди, хотя они и хорошо знали тот путь, по которому, несомненно, шла в своем разумении христианства апостольская мысль, все-таки не умели осветить этот путь, как *действительный путь достоверного знания*, и потому во всех своих суждениях об истине христианства постоянно приходили только к положению: веруй!

Апостолы указывали на христианское учение о спасении как на самое решительное доказательство в пользу истины христианства.

Стало быть, относительно этого учения они достоверно знали, что оно заключает в себе несомненную истину. А так как вся сущность этого учения выражается только одним положением, что, вопреки всем соображениям человеческого разума, спасение человека не может совершиться иначе, как только воплощением и смертью Самого Бога, то значит — в этом именно положении и заключается та бесспорная истина, достоверным познанием которой определяется и решается вопрос об истине христианства. Из этого *достоверного познания* мысль действительно с полной логической закономерностью может идти к *разумной вере* в И. Христа как в истинного совершителя Божия спасения людей и стало быть — к разумной вере в Него как в истинного Бога. Такая вера здесь потому именно разумна, что сообщение достоверного познания о спасении в учении И. Христа неразрывно связано с учением Его о Себе Самом как о Спасителе мира, и это Его учение о Себе как о Спасителе мира действительно было оправдано Им в исторических событиях Его добровольной смерти и славного воскресения из мертвых. Правда, апостолы сначала не верили в истину Его воскресения из мертвых, но ведь они сначала не знали всей истины о спасении и совершенно не понимали Христова учения о спасительном значении Его смерти и воскресения; так что событие воскресения для них не только ничего собою не оправдывало, но еще и представлялось им чудом без всякого смысла; а потому для них в полной мере было естественно, что действительные явления воскресшего Христа им представлялись за простые обманы чувств, за чистые галлюцинации. Когда же они узнали действительную истину о спасении, они уразумели и божественную тайну Христа и силу этого разума легко победили в себе прежнее упорство своего неверия. Стало быть, проповедниками христианской религии их, несомненно, сделало только достоверное познание действительной истины о спасении, и стало быть — к решению вопроса об истине христианства, несомненно, можно идти только путем раскрытия этого достоверного познания.

Древние христианские учителя в своем изложении и доказательстве христианского вероучения действительно старались придерживаться этого апостольского пути знающей веры. Во всех богословских спорах о лице И. Христа и о догмате Св. Троицы они постоянно опирались на апостольское положение, что спасение человека не может совершиться иначе, как только воплощением и смертью Самого Бога, а потому кто верует во Христа как в истинного Спасителя людей, тот уже по этому самому должен признавать Его истинным Богом, а кто признает Его истинным Богом, тот уже по логической необходимости должен признавать и церковное изложение христианского учения о триничности лиц в Божестве. Но хотя эта аргументация и выражает собой действительный смысл

апостольской проповеди, из нее все-таки нельзя усмотреть самых главных и самых существенных положений в апостольском познании об истине христианства. Из нее совершенно не видно, почему же именно спасение человека не может быть достигнуто никаким другим путем, а только воплощением и смертью Самого Бога? Ведь на основной вопрос об условиях спасения общечеловеческое мышление отвечает совсем не так, как отвечает на него христианское откровение, — оно прямо отрицает христианское решение этого вопроса, и потому именно, что оно отрицает это решение, оно уж необходимо приходит или к отрицанию, или к искажению всего христианского вероучения. Следовательно, в целях *действительного доказательства* истины христианства необходимо прежде всего доказать истину христианского учения об основаниях возможности спасения и об условиях его действительности, — необходимо сделать это учение *действительным положением достоверного знания*, чтобы из этого знания действительно можно было идти к разумному оправданию церковно-апостольского учения о лице и деле И. Христа.

Между тем для доказательства христианского учения о спасении обыкновенно приводились такие соображения, которых ни в каком случае нельзя назвать положениями достоверного знания, каковы, например, известные вариации юридической теории искупления. Такие соображения, разумеется, могли не столько удовлетворять собою пытлиую мысль, сколько приводить ее к серьезным недоумениям. А так как более ценных соображений богословская мысль не в состоянии была дать, то древние благочестивые защитники христианства, во избежание несчастных последствий от богословских соображений, старались даже совсем избегать всяких соображений и, вместо научного оправдания христианства, усиленно указывали только на его непостижимость.

В этом положении вопрос об истине христианства находится и по настоящее время. Все дело *научного оправдания* христианства у нас обыкновенно сводится только к *защите* его, а вся защита христианства обыкновенно полагается только в *опровержении* разных отрицаний и искажений его. Такими опровержениями настолько богата европейская богословская литература, что всякий, интересующийся богословскими вопросами, всегда и весьма обстоятельно может узнать о том, как ему *не следует думать* по разным вопросам христианской веры. Что же касается положительного знания о том, почему именно следует признавать истину христианства и почему именно следует понимать христианство по духу и смыслу церковно-апостольского представления о нем, — такого знания и в настоящее время крайне трудно найти, потому что его и на самом деле, пожалуй, не имеется у нас. За грех подозрительного отношения к науке и разуму мы теперь пробавляемся только созерцанием

жизни неверия и довольствуемся такими убогими результатами, как доказательство в сущности весьма ничтожного положения, что противники церковной веры, несомненно, думают неправильно, а потому церковная вера *пока еще* — слава Богу — нисколько не разрушена. Ведь все соображения неверия в действительности служат не обоснованием неверия, а только оправданием его отрицательных отношений к вере. Стало быть, в случае опровержения известных отрицательных соображений неверие все-таки не перестанет существовать, а если оно будет существовать, то значит — всегда можно ожидать, и даже необходимо ожидать, все новых и новых отрицательных суждений о христианстве. Пусть все эти суждения непрерывно будут оказываться ложными, в них все-таки будет жить и будет распространяться неверие *в силу одной только невозможности убедиться в истине веры*. Ну что из того, что какой-нибудь Штраус не прав или Толстой не прав? Ведь я желаю знать не о том, кто и почему не прав; я желаю знать только о том, почему же именно я-то сам прав? Ну, что как и они не правы, да и я тоже не прав? Ведь одного только этого подозрения совершенно достаточно для того, чтобы человек поколебался в вере. А если он действительно поколеблется в ней, то что же может дать ему современная богословская наука? Да пока еще один только добрый совет обратиться к молитве: *помоги моему неверию и не введи меня во искушение*, — и больше ничего.

Необходимо избавиться от этого невозможного положения. Следует, конечно, задерживать волны неверия, следует опровергать ложные суждения о христианстве. Но прежде всего и главным образом необходимо указать действительный путь к христианству, необходимо научно обосновать разумную веру в его истину. Для этого нужно подвергнуть научно-критическому исследованию самый основной вопрос христианской веры — христианское учение о спасении человека. Необходимо точно выяснить и определить, *какое собственно значение имеет идея спасения?* Если эта идея возникает только из субъективно-практических потребностей человека, то значит — проблема истины христианства, безусловно, неразрешима, потому что никакими соображениями о Боге и о моральном достоинстве человека никогда и ни в каком случае нельзя доказать возможности объективного осуществления этой идеи. Следовательно, принятие или непринятие христианского вероучения в этом случае придется предоставить личным желаниям и склонностям каждого отдельного человека, постановку же вопроса об истине христианства необходимо будет раз и навсегда признать невозможной. Если же идея спасения имеет онтологическое значение, как действительное выражение объективных целей бытия, то значит — проблема истины христианства, несомненно, может подлежать научному исследованию, и в таком случае нужно только

уметь поставить эту проблему, чтобы она допускала возможность ее положительного решения. Для этого нужно достоверно узнать и точно определить, *каким путем и при каких именно условиях возможно объективное осуществление идеи спасения?* Решение этого вопроса необходимо потому, что в зависимости от него можно будет поставить и решить самый важный вопрос в научно-критическом исследовании христианства: *насколько именно христианское учение о совершении спасения отвечает тем необходимым условиям, при которых действительно может осуществиться идея спасения мира?*

С решением этих вопросов получится несомненная возможность раскрыть путь апостольского разумения христианства, установить объективную точку зрения для правильного понимания христианства и наконец или совсем отвергнуть христианство, или указать действительное основание для разумной веры в его истину.

II. Онтологическое основание и смысл идеи спасения

1. Постановка вопроса о конечной основе религии. 2. Опыт материалистического представления мирового бытия и очевидные недостатки этого опыта. 3. Опыт дуалистического представления мирового бытия с критическим обоснованием этого опыта. 4. Представление мирового бытия как откровения безусловного бытия. 5. Мировое значение религии и мировой смысл идеи спасения.

1. В науке о религии можно твердо установить одно капитальное положение: по своей психологической сущности религия представляет собою форму самосознания и самоопределения человека. Она не может быть сообщена человеку отвне, а может возникнуть только в самом человеке, как живое сознание некоторой связи между ограниченным бытием человека и безусловным бытием Божества, и потому она может выражаться только жизнью человека в установлении и развитии им живых отношений к сознанному бытию Божества. Конечно, содержание этих отношений прямо не определяется самосознанием человека, но оно раскрывается все-таки в неразрывной связи с жизнью самосознания, потому что оно всецело зависит от познания человеком себя самого и своей цели в мире именно под углом сознания той самой неведомой связи, которая заставляет человека чувствовать себя, как будто он находится в постоянном присутствии Бога. Под углом этого живого сознания человек, разумеется, не может думать о себе иначе, как только в направлении религиозного мышления. Вследствие же этого в своем мышлении о себе самом он уже естественно должен приходить к построению такого философского мировоззрения, систематическое изложение которого становится потом догматическим учением его религии и, в качестве религиозной догмы, необходимо определяет для него известную практику религиозного культа. Можно с полной очевидностью доказать, что всякая догматика всякой религии, в своем основном содержании, всегда и непременно является выражением известного познания о человеке, и всякая практика всякого религиозного культа, в своих основных задачах, всегда и непременно является деятельным выражением мыслящей воли человека к достижению им познанной цели жизни. Этим именно обстоя-

тельством и определяется живая сила религиозных идей и жизненное значение религиозных верований. Эти идеи и верования не создаются человеком, они *наживаются* им: в основании их лежит собственное самосознание человека, и возникают они из живых стремлений разумного духа к точному определению себя в мире бытия, и выражают они собой лишь конечные результаты этих стремлений — те именно живые определения, в которых раскрывается человеку вся тайна его бытия и которыми обуславливается поэтому вся его жизнь.

Но что наживается человеком, то может быть и пережито им. Пока в содержании своей религиозной веры человек находит *истинное познание* о себе самом и о своей цели в мире, он безусловно не может отказаться от своей религии, потому что в этом случае он уж необходимо живет религиозной верой и не может не жить ею¹. Но если его религиозная вера составляет только ошибочный шаг в развитии человеческого самопознания, то, по мере переживания этой ошибки, он естественно будет переживать и свои верования. В этом случае *религиозные верования* постепенно будут терять для него свое жизненное значение и переходить в простые *богословские мнения*, пока в ранге этих мнений они совсем наконец не будут отвергнуты им как *явные заблуждения*. Тогда, в зависимости от нового познания о себе, человек может отыскивать себе новую веру, но может и совсем отказаться от всякой религии. Это опять-таки в полной мере будет зависеть от того, как именно человек определит себя и свою конечную цель в бытии. Если, напр., он найдет в себе лишь механически-необходимый продукт физической природы, то само собою разумеется, что и конечным определением жизни для него может служить только разъяснение действительного круга его необходимых отношений к окружающей природе. Стало быть, для религии здесь нет и не может быть места, и потому всякая религиозная вера, при таких обстоятельствах, принципиально уж должна осуждаться как несомненное суеверие. Но если он найдет в себе более чем только необходимую вещь материальной природы, то это самое познание необходимо выразится у него под формой религиозного самоопределения, потому что оно тождественно с содержанием этого самоопределения и, стало быть, выразится иначе оно не может. В силу же этого обстоятельства переживание человеком старых верований здесь, очевидно, может выразиться не отрицанием религии, а только исканием другого выражения религии, т.е. исканием другой веры и другого культа, что-

¹ Конечно, и при самой глубокой вере в истину своей религии человек может поступать вопреки ей, но судить свои поступки вопреки ей он не может; а в таком случае он, очевидно, будет жить не совершением тех поступков, которые противоречат его религиозной вере, а именно осуждением этих поступков как явлений своего падения, как фактов своей вины.

бы вера соответствовала действительному самопознанию человека и практика религиозного культа служила бы действительным осуществлением его подлинной цели.

Вся история религии служит доказательством этого положения. Вся эта история выражается процессом духовного развития людей под углом религиозного сознания и самоопределения. На почве сравнительного изучения религий мы с полной достоверностью можем определить как то основное ядро, которое составляет живую сущность всякой религии, так и внутреннюю связь с этим ядром отдельных религиозных верований. Мы можем с полной точностью указать, почему именно возникали известные верования, и как они исправлялись и дополнялись, и как они переживались, и как они заменялись новыми верованиями; и мы можем с полной точностью определить те умственные причины, которыми вызывалось преобразование самого ядра той или другой религии, почему именно переживалась известная религия и как в самом процессе ее переживания возникали новые элементы для необходимой замены ее новой религией. Словом, на основании изучения бывших и существующих религий мы с полной очевидностью можем установить, что религии действительно не падали с неба, что они наживались самими людьми. И если только не поднимать вопроса о загадочном появлении христианства, а иметь в виду лишь *распространение* его в качестве религии людей, то и относительно христианства нужно будет сказать, что в этом отношении оно не составляет какого-нибудь исключения, потому что и оно также находится в естественных условиях религиозного развития людей.

Кто принимает христианство, тот, очевидно, находит в христианском учении такое познание, которое представляется ему истинным; и кто не просто лишь принимает христианство как верную философскую доктрину, а делает его своей религией, тот, очевидно, находит в христианстве такое истинное познание, которое непосредственно относится именно к существу его религиозного сознания, которое раскрывает ему тайну этого сознания как объективную истину бытия. Только в этом единственном случае человек действительно может принять христианство и может сделать его своей религией, потому что в той своей части, в которой христианство окажется живым содержанием человеческого самосознания, оно уж необходимо окажется и действительным определением человеческой жизни, т.е. оно именно окажется живою религией. Но ведь таких людей, которые бы совсем не имели никакого решения тайны бытия и которые поэтому могли бы обращаться к христианству с одной лишь тайной своего религиозного сознания, в действительности наверное не существует. Каждый человек уже по тому одному, что он — дух от духа своего народа и плоть от плоти его, приобретает это решение гораздо раньше, чем он приучится само-

стоятельно мыслить; и если впоследствии это решение окажется для него совершенно неудовлетворительным, то те же самые влияния, которые разрушат в нем живую веру его детства, помогут ему создать и новое решение тайны бытия или по крайней мере укажут ему то направление, в котором он будет искать для себя этого решения. Поэтому всякий человек в действительности обращается и может обратиться к христианству только с готовым решением тайны бытия или по крайней мере с готовым представлением того пути, на котором ему следует решать эту тайну, а эти готовые познания, очевидно, должны заранее предрешать собою как понимание христианства, так и отношение к нему. Кто найдет в христианстве прямое отрицание своих познаний, тот никогда и не примет христианства, потому что в таком случае христианство необходимо будет представляться ему выражением пустого суеверия. А кто найдет в христианстве оправдание и разъяснение своих познаний, тот необходимо и примет христианство, потому что в таком случае содержание христианского вероучения собственно окажется содержанием тех самых познаний, которыми уже владеет человек и в истине которых он нисколько не сомневается.

Таким образом, единственное основание для признания или для отрицания христианства заключается только в согласии или несогласии христианского вероучения с различными решениями той тайны бытия, которая создается фактом религиозного сознания людей. Но эти решения могут быть совершенно ложными — не только те решения, на основании которых отрицается христианство, но и те решения, на основании которых оно утверждается, в действительности всегда могут оказаться совершенно ложными. Многие миллионы людей, напр., думают о себе, что они не волею слепого рока появились на земле, а что их создал Бог и что Он несомненно их создал затем, чтобы они угождали Богу и за это угождение наслаждались бы на земле всеми благами жизни; но, к величайшему своему несчастю, они оказываются такими плохими угодниками Богу, что совсем не заслуживают Божиих благодеяний и могут ожидать себе только страшного возмездия от Бога за свое греховное нерадение к исполнению воли Его. Как ни наивно такое познание о человеке, оно все-таки может прямо опираться на живые данные человеческого самосознания, и потому оно является почти общечеловеческим выражением религиозного самосознания и весьма легко может быть связано со всеми религиями, какие только существуют на белом свете. А так как в содержании христианского вероучения также находятся элементы, которые вполне отвечают этому познанию, именно — учение о происхождении человека, учение о виновности его пред Богом и учение о невозможности для него оправдать свою жизнь и спастись от гибели, — то в сумме этих учений христианство, разумеется, легко может быть

усвоено языческим умом человека как несомненное познание действительной истины; и стало быть, при органической связи с этим познанием всего содержания христианской догматики, все это содержание даже и в языческом уме человека легко может организоваться в сумму живых верований. Но эти верования не будут христианскими. Вся суть христианства здесь, очевидно, окажется в том, что Бог послал в мир Сына Своего, чтобы Он в человеческой природе и человеческой жизнью угодил Богу за всех людей и заслужил бы от Бога прощение людских грехов и богатые милости всему роду человеческому; и что Сын Божий действительно совершил это угождение Богу послушным исполнением Божией воли даже до принятия крестной смерти и действительно заслужил пред Богом райскую жизнь для людей. Это, конечно, не христианство, а только языческое понимание христианства.

Все ложные понимания христианства могут быть пережиты людьми и несомненно будут пережиты ими, но пережиты лишь после того, как люди достигнут истинного познания о своей природе и цели. Пока не существует такого познания, христианство необходимо будет существовать под формою многих, и притом существенно разных, религий, — необходимо будут существовать христиане-фетишисты, и христиане-политеисты, и христиане-деисты, и христиане-пантеисты; и необходимо будут существовать также решительные отрицатели христианства, как и вообще отрицатели всякой религии. Пытаться устранить это отрицание путем каких-нибудь философских соображений о мыслимости и разумности христианской догматики — дело совершенно невозможное, потому что религиозная вера никогда не возникает и не может возникать из диалектической обработки богословских понятий. И пытаться устранить многообразные искажения христианства ссылками на священные первоисточники христианского вероучения — дело также совершенно невозможное, потому что Писание получает свой священный авторитет только в силу предварительной веры в истину христианства, и значит — оно само-то необходимо понимается и судится лишь с точки зрения действительных оснований веры. Поэтому единственный путь к будущему всеобщему соглашению людей заключается в научном решении проблемы о человеке. Из решения этой проблемы возникает всякая религиозная вера, из решения этой проблемы возникает всякое религиозное заблуждение, и, наконец, из решения этой проблемы возникает и всякое отрицание религии, потому что на различных основаниях эта проблема решается совершенно различно.

2. Первым основанием для решения проблемы о человеке служит непосредственное сознание каждого человека, что он представляет собою более, нежели простую вещь природы. По существу этого сознания проблема о человеке естественно решается в на-

правлении спиритуализма. Но так как это сознание находится в решительном противоречии с действительным положением человека в мире, то, опираясь на это положение, конечно, будет так же естественно объяснять человека и в направлении материализма. Неотразимые факты действительности вполне убедительно говорят, что *участь сынов человеческих и участь животных — участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества пред скотом*. Имея в виду эту животную судьбу человека, можно указать в ней достаточное основание, чтобы утверждать известную догму материализма: *все идет в одно место, все произошло из праха, и все возвратится в прах* (Екклез. 3, 19, 20), — тем более можно утверждать эту догму, что говорить о действительной природе человека — значит именно говорить о том, что действительно есть человек, а действительное бытие человека несомненно определяется границами его физического существования. Стало быть, факт самосознания сам по себе, очевидно, весьма недостаточен для того, чтобы на основании его можно было строить какие-нибудь спиритуалистические соображения. Правда, самосознание существует, и показания самосознания безусловно верны, так что если человек сознает, что он более, чем прах, то безусловно верно, что он и действительно более, чем прах; но ведь это может быть верно не в том отношении, что будто человек имеет более, чем материальную природу, а лишь в том отношении, что он есть *прах сознающий и мыслящий*.

В этом положении материализма нет решительно ничего странного и тем более ничего нелепого. Человек действительно не дух; он действительно существует как физический организм, и тем не менее он сознает и мыслит. Как именно возможен несомненный факт человеческого мышления при несомненном же факте физического существования человека — этого мы достоверно не знаем, но во всяком случае при объяснении этой возможности мы не имеем права выходить за точное содержание данных нам фактов. Поэтому все наше объяснение по вопросу о возможности сознания и мышления естественно должно сводиться лишь к простому указанию такого соотношения между данными фактами, которое согласовалось бы с действительной природой фактов и вполне бы отвечало требованиям строго научного мышления. Нам даны, или точнее — мы сами имеем в виду, лишь два капитальных факта, что человек — физический организм и что он сознает и мыслит. Следовательно, все наше объяснение в данном случае по необходимости должно сводиться лишь к решению такого вопроса: в каком именно отношении явления сознания и мышления находятся к физическому организму?

Многие материалисты отвечали и отвечают на этот вопрос построением гипотезы, что будто психическая деятельность состав-

ляет одну из функций физического организма. Но эта гипотеза не отвечает основным условиям научного мышления и скорее представляет собою курьез в науке. На самом деле, конечно, всякая деятельность физического организма может быть только физической и всякий результат физической деятельности может быть только физическим. Следовательно, мир сознания и мысли в действительности представляет собою какой-то *особый придаток* к физической жизни организма, а в таком случае в отношении этого мира, при действительном стремлении к научному объяснению его, необходимо еще предварительно решить два других вопроса: каким именно образом с появлением органической жизни появился удивительный придаток к материальному миру под формою мира сознания и почему именно органическая жизнь представляет собою необходимое условие для появления из ничего мира сознания?

Достаточно только продумать эти вопросы, чтобы ясно представилась вся несостоятельность материалистических гипотез, объясняющих душевную деятельность как функцию физического организма². Но эти гипотезы не выражают собой сущности материализма, и потому опровержение их вовсе не влечет за собой непременно исчезновения материалистических учений. Ведь можно думать, и многие действительно думают так, что сознание принадлежит веществу как одно из коренных его свойств. В таком случае можно решительно утверждать действительную несводимость психических явлений на физические движения и при этом все-таки оставаться на почве материализма; потому что в этом случае душевные явления *по своей природе*, конечно, окажутся не продуктами мозговой деятельности, а самостоятельными отражениями в сфере сознания всякой вообще деятельности вещества, но в силу этого именно все *содержание* душевной жизни, очевидно, целиком будет сводиться на определенную сумму материальных движений, и весь *строй* душевной жизни целиком же будет определяться физическими основами жизни. Значит, вся тайна духа здесь собственно будет лишь тайной особой композиции вещества, — той именно композиции, в силу которой многочисленные миллиарды физических атомов образуют собой один организм — *соборную единицу материи*, так как вместе с организацией физических ато-

² Факт несводимости психических явлений на явления физические утверждается не одними только защитниками спиритуализма, но и многими противниками спиритуалистической доктрины. Для примера можно указать здесь на принципиальную критику материализма у Паульсена. *Введение в философию*, по 2-му изд. русск. перев., с. 84. «Положение, — говорит Паульсен, — что мысли суть собственно не иное что, как движения в мозге, и чувства не иное что, как телесные явления в сосудодвигательной системе, это положение вполне неопровержимо, не потому, конечно, что оно истинно, а потому, что оно абсолютно бессмысленно». Между тем Паульсен не защитник спиритуализма, а один из решительных противников его.

мов необходимо должна осуществляться и такая координация атомных сознаний, в силу которой многочисленные миллиарды их должны образовать собою связанное психическое отражение материального организма в *соборной единице индивидуального сознания*. Эта именно соборная единица сознания и будет тем, что бы можно было назвать душой организма.

Понятно, что при таком объяснении души нельзя говорить о духовной субстанции. И не менее понятно, что если все объяснение человека заключается только в объяснении возможности *душевных явлений* в человеке, то по существу представленной конструкции материалистического объяснения нельзя сделать ни одного серьезного возражения. Но проблема о человеке заключается вовсе не в этом. На самом деле вся суть этой проблемы заключается в объяснении возможности *душевной жизни* человека, — в объяснении того именно обстоятельства, что человеческое самосознание является не просто лишь *идеальным пунктом соотношения* психических явлений, но и *творческой энергией* разумной жизни сознания, и вследствие этого оно является не просто лишь *постоянным субъектом* всех сознательных действий человека, но и *реальной причиной* всех разумных действий его. В этом отношении, если строго держаться границ материалистического мировоззрения, человек представляет собою несомненное чудо для мира.

Для того чтобы яснее понять это чудо, нужно иметь в виду один достоверный факт, который вполне признается всеми материалистами и по какому-то недоразумению отвергается их противниками. Этот факт заключается в том, что процесс самосознания лежит в условиях механической причинности и что он не заключает в себе ни малейшего основания к тому, чтобы устранить или изменить эти условия в отношении мира сознания. Для составления процесса самосознания достаточно простого различения между явлениями внутреннего самочувствия и показаниями внешнего чувства. А так как условия этого различения даны самым фактом существования чувствующего индивидуума в некоторой среде, то, стало быть, процесс самосознания с механической необходимостью должен возникать в каждом живом существе, которое способно ощущать свои состояния, главным образом, конечно, состояния боли и удовольствия, и которое поэтому может стремиться к устранению или задержанию своих состояний путем изменения своих отношений к среде. В таком случае, разумеется, все, что *живет* на земле, то необходимо имеет и свое самосознание, свое *животное я*. Но это *я*, как выражение необходимых отношений между необходимо данными рядами психических состояний, несомненно служит только централизирующим пунктом чисто механической связи психических явлений, и потому в *этом я* животное несомненно является только пассивным субъектом всех своих хотений и действий. Животное

всегда хочет того, чего оно не может не хотеть по состояниям своего организма, и оно всегда поступает так, как его заставляет поступать характер и содержание его необходимых отношений к миру; так что в сфере животной мысли и жизни, при большем или меньшем свете самосознания, в сущности повторяется только бездушная механика мира.

В этом царстве всеобщего механизма существует и человек. Он также имеет свое животное *я*, которое физически страдает и наслаждается, в котором выражается физическое самочувствие организма и которое поэтому необходимо обращается в сторону физических отношений жизни и необходимо же повторяет во свете сознания бездушную механику мира. Но интересы человеческой жизни во всяком случае не исчерпываются интересами физического существования. Человек может желать не только того, что представляется ему полезным или выгодным, приятным или необходимым, но и того еще, что он сам признает для себя достойным предметом своего хотения; и вследствие этого он может стремиться не только к тому, к чему вынуждают его стремиться физические потребности жизни, но и к тому еще, относительно чего он сам полагает, что оно обязательно должно быть осуществлено им, хотя бы этим осуществлением заведомо нарушались интересы его благосостояния и даже подвергалась бы опасности самая жизнь его. Эта оценка хотений как достойных и недостойных обнаруживает в человеке *разумную мысль*, а стремление к деятельности по мотивам такой оценки обнаруживает в нем *свободную волю*, в свойствах же свободы и разума открывается не *животное самосознание* человека, а *чудо его личности*.

Личность обыкновенно отождествляется с сознанием *я*, но это отождествление не отвечает действительному существу психологических данных и, как всякая ошибка, порождает только разные недоразумения³. На самом деле бытие личности опирается не на физическое самочувствие организма, а на сознание ее собственной ценности, и потому оно выражается не самоотделением животного индивидуума от всех других вещей окружающей его среды, а свободным самоопределением личного существа к разумной деятельности в мире. Такое бытие в пределах физической природы действительно представляет собой истинное чудо для мира, так как в ми-

³ В этом отождествлении заключается самое главное основание для мнимо научных опровержений спиритуалистической метафизики, и в нем же заключается самое главное препятствие к положительному оправданию спиритуалистической доктрины. Если в самом деле *быть личностью* значит то же самое, что и *сознать свое я*, то отрицание личности как духовной субстанции действительно становится в полной мере возможным, признание же ее субстанциального существования является по меньшей мере неосновательным; потому что *я* служит только *формой* связи психических явлений и о какой-нибудь *субстанции* оно вовсе не говорит.

ре ничто не имеет никакого значения, так как в нем все определяется всем и ничто не определяется само из себя. Ведь мир не знает разума и не ставит для себя никаких целей. Он одинаково слепо и создает и разрушает, и разрушение в нем так же естественно, как и созидание, потому что жизнь и смерть для него составляют лишь необходимые моменты в механическом движении его сил и, значит, одинаково не имеют для него никакого значения. Равным образом, мир не знает свободы и не стремится к чему-нибудь наилучшему. В нем все определяется соотношением меры и веса, и все необходимо происходит именно так, чему и как суждено в нем быть по роковой механике физических движений. В условиях этой механики, разумеется, нет места оценке и не может быть места выбору. Здесь все должно появляться и исчезать только по власти неумолимой судьбы. Здесь всякая мысль о том, что будто какое-нибудь явление в мире может осуществиться не потому, что оно необходимо должно осуществиться по роковому ходу мировой жизни, а потому, что оно *заслуживает* того, чтобы ему существовать, и вследствие этого оно *обязательно должно быть осуществлено* в бытии, — здесь самая мысль об этом, очевидно, совсем невозможна, так как она явно противоречит действительному порядку мировой жизни, противоречит и самой природе физических отношений. И однако же, в сфере человеческой жизни такие мысли не только возможны и существуют, но и сопровождаются еще деятельным стремлением человека к действительному осуществлению таких явлений, которые признаются заслуживающими осуществления не по силе внешних условий жизни, а по их собственной внутренней ценности.

В этих размышлениях и стремлениях человека мир сознания, очевидно, представляется не только миром особых явлений, но и самостоятельным миром особых деятельностей. Человеческая личность из сознания себя самой строит познание об истинном бытии человека и это познание делает верховным критерием человеческой жизни и достаточным мотивом своей деятельности. Из этого именно познания возникает разумная оценка человеческих хотений как достойных или недостойных того, чтобы человек решился на их осуществление; и этим же самым познанием определяется основной закон духовной жизни человека — закон свободы. Всякое действие, которое в каком-нибудь отношении может выразить собою истинное бытие человека, заслуживает действительного осуществления в бытии, и человек уже по тому одному, что оно — действие истинно человеческое, обязан осуществить его. Наоборот, всякое действие, которое показывает человека в его неистинном бытии и тем самым отрицает его истинное бытие, не заслуживает осуществления, и человек обязан удерживать себя от таких действий, потому что они показывают человека ниже его действи-

тельного достоинства, они обнаруживают в нем только животное⁴. Из этого сознания двойной обязанности — жить по-человечески и удерживаться от жизни, недостойной человека, — возникает исключительный закон человеческой деятельности, так называемый нравственный закон, одно только появление которого в человеческом сознании преобразует собою всю душевную жизнь человека. Этот закон возвышает человека над теми мотивами, которые создаются разными условиями жизни или разными потребностями физической природы, и если прямо не заставляет его жить по истине, то по крайней мере заставляет его судить свою жизнь на основании идеи истинной жизни. А таким путем в сферу человеческой жизни вносится особый нравственный элемент, и душевная жизнь человека превращается в особый сложный процесс духовного развития самой человеческой личности.

Кто имеет в виду мировой процесс этого развития и его положительные результаты, для того не нужно доказывать очевидную самобытность мира сознания. В этом мире все самобытно: и форма его явлений, и содержание их, и закон его существования, и самая основа его. Если в мире материального бытия все существующее *слагается из предсуществующих элементов материи*, то в мире сознания и самые элементы его *творяются самим же сознанием*; и если материальный процесс мирового бытия выражается *механически определенным соотношением причин и следствий*, то психический процесс жизни сознания выражается *логически установленным соотношением целей и средств*; и если материальные результаты мировой деятельности выражаются *законом сохранения материи и силы*, то результаты психической работы выражаются *законом возрастания психической энергии в развитии и реализации ею духовных ценностей*. Кто имеет в виду эти существенные различия между психическими и физическими деятельностями в мировом бытии, у того не может появиться даже и мысли о том, чтобы свести духовное на материальное. Ведь слишком ясно, что в мире на самом деле существуют два ряда совершенно разнородных деятельностей, и потому если в отношении ряда физических деятельностей мы имеем основание утверждать субстанциальную основу этих деятельностей в бытии материи, то ввиду несомненного существования духовных деятельностей мы, очевидно, имеем такое же основание утверждать и субстанциальное существование духа. Отрицать это существование можно лишь при одностороннем представлении мира сознания как мира *явлений*, т.е. значит — как

⁴ По невозможности для человека действий *сверхчеловеческих* всякое отрицание истинного бытия человека, разумеется, возможно только в низшую сторону. Стало быть, для человека возможно только одно из двух: или быть человеком, или же спуститься на ступень животного.

мира психических отражений в форме сознания материальных деятельностей. Если же мир сознания взять во всей полноте его действительного существования — и как мир психических явлений, и как мир духовных *деятельностей*, — то отрицание духа становится по меньшей мере так же невозможным, как невозможно и отрицание материи. Поэтому в научном смысле материализм не может существовать; его настоящий удел — быть легкомысленной верой людей, все философское образование которых создается лишь темным поветрием разных модных взглядов и слов⁵.

3. Действительному содержанию мирового бытия вполне отвечает только дуалистическое представление мира. Хотя это представление, в его обычных конструкциях, и не вполне отвечает всем требованиям научного мышления, однако от него все-таки никаким путем не может отделаться научная мысль, именно ввиду его точного согласия со всеми данными опытной действительности. Существенный недостаток его заключается не в том, что оно противоречит каким-нибудь фактам, а в том, что все философские попытки обработать его в строго научную доктрину постоянно оказывались неудовлетворительными, и дуализм даже по настоящее время все еще продолжает оставаться на ступени ненаучного представления. Дело все в том, что, при научной обработке дуалистического мировоззрения, сами собой возникают два капитальных вопроса: а) вопрос о форме связи духа и тела и б) вопрос о возможности их взаимодействия, — и оба эти вопроса остаются безответными. Если дух действительно разнороден с телом, то его нельзя, разумеется, мыслить в терминах тела, а между тем, в силу несомненной связи его с телом, о нем неизбежно приходится спрашивать, *где же* именно он находится в теле, т.е. приходится мыслить его в терминах протяжения. И если дух действительно разнороден с телом, то он не может действовать на тело, как и тело не может действовать на дух, потому что в противном случае разнородные деятельности, очевидно, могли бы переходить друг в друга, а ведь это так же немислимо, как немислимо и превращение одной субстанции в разнородную другую. Под тяжестью этих недоумений

⁵ В этом духе обсуждают научное положение материализма даже и некоторые из ученых противников спиритуалистической доктрины, напр. Виндельбанд, *История философии*, по русск. перев. Рудина. Спб., 1898, с. 597: «Материализм в научном смысле более не существует; он живет лишь в популярных изложениях, вроде бюхнеровской *Силы и Материи* или, в более утонченной форме, в *Новой и старой вере* Д. Штрауса; он живет также, в виде жизненного взгляда, в тех слоях общества, которые имеют обыкновение судить о результатах науки по последним сочинениям». Он живет еще, прибавим от себя, благодаря неудачной защите спиритуализма, потому что эта защита и до сих пор еще ведется с таких позиций, которые всегда были спорными и, конечно, навсегда останутся спорными, так как с них ровно ничего не видно.

дуализм находится и по настоящее время, и тяжесть этих недоумений естественно представляет его невозможным в науке.

Если в самом деле остановиться на таком соображении, что действительности не может существовать, то ясное дело, что дуализм окажется мыслимым только под формою окказионализма, т.е. под условием признания взаимных отношений духа и тела за чудо внешнего совпадения их разнородных действий при отсутствии между ними всякой естественной связи. В таком случае весь интерес логического мышления, конечно, может сосредоточиваться только на условиях возможности этого чуда, как именно *по случаю* телесных движений могут возникать такие состояния духа, которые отвечают содержанию физических движений, и наоборот — как именно *по случаю* различных деятельностей духа могут возникать такие телесные движения, которые вполне отвечают содержанию духовных деятельностей? Но раз уж признано чудо постоянного совпадения, формальная логика здесь, очевидно, не может более встречать никаких затруднений. Само собой разумеется, что возможность чудесного совпадения разнородных деятельностей несомненно должна опираться на единственный источник всякого чуда в мире — на Божию волю. Так именно и создалась логическая обработка дуалистической доктрины в известных соображениях Гейлинкса. Но если при таком представлении дуализма взаимные отношения между духом и телом действительно становятся как будто понятными, то самый факт существования духа в теле является прямо бессмысленным. Если дух не может действовать на тело, то незачем было его и связывать с телом, потому что при таком условии он, очевидно, совсем не может исполнять какой-нибудь миссии в отношении материального мира, и в то же самое время он, очевидно, совсем не нуждается в теле как в необходимом условии для развития своей собственной жизни. В таком случае его соединение с телом, как не имеющее никакого значения ни для мира, ни для него самого, является совершенно бесцельным и совершенно бессмысленным. Но этой бессмыслицы, разумеется, нет в бытии. Она, как и всякая вообще бессмыслица, возникает лишь из логической потребности связи между бессвязными частями доктрины, и потому она неизбежно требует необходимого преобразования доктрины окказионализма в какую-нибудь другую, более удовлетворительную, доктрину.

По смыслу окказионализма, единственной причиной в мировом бытии является Бог. Он именно создает одни действия по поводу других; Он, стало быть, и развивает оба ряда мировой деятельности, так что о духе и материи логически правильнее будет вовсе не говорить. Если они — не причины, то значит — и не субстанции; значит, они только разные формы божественной деятельности. По-

этому хотя дуализм и отвечает действительному содержанию мирового бытия, однако он все-таки не имеет другого смысла, кроме обозначения *разнородных процессов*, создаваемых деятельностью *одной и той же субстанции*. Такое представление дуализма было выработано Спинозой. В этом представлении действительно разрешается и устраняется та бессмыслица, которая необходимо возникает из доктрины окказионализма. Но и представление Спинозы все-таки не вполне удовлетворяет всем требованиям научного мышления, так как при нем остается совершенно непонятым, как же именно возможна разнородная деятельность в единой мировой субстанции. Эта непонятность естественно вызывает необходимость преобразовать и толкование Спинозы, и оно действительно было снова преобразовано в критической философии Канта.

Благодаря разделению мира бытия как сущего в себе и являемого в познании Кант указал на возможность свести *разнородность* мировых процессов к простому различию в способе их восприятия. Может быть, все различие между *духовным и телесным* сводится только к различию *внешнего и внутреннего*, а так как это последнее различие несомненно указывает не на природу явлений, а именно только на способ их восприятия субъектом, то, может быть, духовное и телесное в существе своем вовсе не различны, а, напротив, совершенно тождественны⁶. В таком случае, разумеется, дуализм не может иметь онтологического значения, и потому все те недоумения, которые необходимо являются при нем, когда его принимают в онтологическом смысле, необходимо должны исчезнуть сами собой, как чистые недоразумения.

В этой решительной развязке со всеми трудностями дуалистического мировоззрения можно указать единственное основание, которое до некоторой степени может, пожалуй, располагать научную мысль к принятию соображений Канта. По существу же дела, эти соображения скорее увеличивают собою ряд серьезных недоумений, чем устраняют их, потому что они объясняют дуализм совсем не из тех оснований, из которых он действительно возникает и которыми он действительно поддерживается. По соображениям Канта, вся сущность дуализма выражается фактом двойного восприятия явлений. Так бы это, наверное, и было, если бы различные формы восприятия не имели места в отношении самого воспринимающего субъекта, т.е. если бы я только другим людям представлялся материальной вещью мира, а сам бы себя воспринимал лишь в качестве мыслящего субъекта известных переживаний. Тогда бы действительно было понятно и ясно, что как во мне самом, так и во всем мире бытия материальное — только субъективный призрак,

⁶ Кант. *Критика чистого разума*, по русск. переводу Н.М. Соколова. Спб., 1897, с. 635–636.

возникающий из чувственной формы внешнего восприятия, и что истинный мир бытия есть лишь мир духовных деятельностей и сил. Но все дело в том, что я и себя-то самого также воспринимаю двойным образом: как материальную вещь и как субъекта известных переживаний; а в силу этого факт двойного восприятия бытия, очевидно уж, не так понятен и прост, чтобы на нем можно было обосновывать кантоновское объяснение дуализма. Для возможности этого объяснения на самом деле требуется такое условие, которого в действительности вовсе не существует, — именно требуется, чтобы я *только в представлении казался себе* материальной вещью мира. При таком условии было бы действительно понятно и ясно, что я представляю себя материальной вещью мира, потому что я созерцаю себя, т.е. воспринимаю себя с такой точки зрения, с которой всякая мысль о бытии необходимо должна выражаться под формой представлений. Но на самом деле я не просто лишь *смотрю* на себя как на материальную вещь, а я воспринимаю себя как *действительную* материальную вещь; и в то же самое время я еще воспринимаю себя как *действительную* причину таких явлений в бытии, на которые, при моем желании, я не могу, однако, посмотреть с точки зрения внешнего восприятия. Значит, *двойная точка зрения* на бытие связана с фактом переживания *двойного рода деятельностей*, а в таком случае дуализм, очевидно, имеет не психологическое значение, а прежде всего онтологическое.

Восприятие говорит нам о двух различных порядках мировых явлений и о двух различных видах мировой деятельности. Научное изучение мира в тех и других явлениях и деятельности приводит к утверждению их разнородности, а это утверждение необходимо разрушает собою всякую попытку отделаться от дуализма на почве гносеологических соображений Канта. Поэтому очень понятно, что научные мыслители нашего времени довольно редко обращаются к этим неудачным попыткам и большею частью пытаются осмыслить дуализм с точки зрения метафизических соображений Спинозы. Ввиду того что факты жизни говорят о несомненном взаимодействии между психическим и физическим, а данные психологического анализа и выводы научной теории познания утверждают невозможность превращения психических процессов в физические или наоборот, современная научная мысль естественно и последовательно приходит к известной *теории психофизического параллелизма*, т.е. к представлению мировой действительности «в виде параллельного хода двух причинных рядов, существующих рядом, но никогда прямо не входящих друг в друга, вследствие различия их членов»⁷. Это представление по существу дуалистично, а

⁷ Вундт. *Лекции о душе человека и животных*, по русск. перев. со 2-го нем. изд., с. 453.

потому если выйти из него к объяснению самой возможности психофизического параллелизма, почему именно ряду психических деятельностей закономерно отвечает ряд физических деятельностей и наоборот, то самым логичным и фактически основательным ответом здесь, очевидно, может служить только утверждение дуализма, т.е. утверждение бытия двух разнородных субстанций духа и материи. Но так как на пути к этому утверждению стоит роковой вопрос о форме связи духа и тела, то, во избежание необходимой постановки этого безответного вопроса, философия нашего времени обыкновенно избегает и того утверждения, которое на самом деле одно только вполне отвечает фактическому содержанию мировой действительности.

Философия стремится к идеалистическому монизму и пытается объяснить закономерную связь мировых противоположностей из деятельности единой мировой субстанции. Для характеристики этих попыток достаточно будет указать здесь на объяснение Фр. Паульсена. Он не маскирует трудной задачи; напротив, он прямо и решительно выставляет действительную сущность мировой тайны, что «противоположность между духом и плотью является одним из самых всеобщих и глубочайших опытов человеческого рода»⁸. Но, опираясь на положение, что «Бог есть субстанция и помимо Его нет никакой субстанции в последнем и абсолютном смысле, нет ничего, что может существовать и быть понимаемым само по себе», — он все-таки отрицает субстанциальность духа и материи и данную в опыте противоположность их переводит на внутреннюю историю самой божественной жизни. «Мы можем думать, — говорит он, — что и в жизни Божества есть внутренние противоположности, только здесь все противоположности и все дисгармонии действительности разрешаются в конце концов в одну великую гармонию, не достигавшую, конечно, до слуха ни одного смертного человека»⁹. Из совокупности этих соображений, мы полагаем, нетрудно увидеть настоящую ценность монизма. Вместо того чтобы опираться на факты, он опирается на логику понятий, и вместо того, чтобы действительно давать объяснение фактов, он отбрасывает их объяснение в непроглядный туман мистицизма. Кажется слишком понятно, что если субстанция по понятию должна быть только одна, факты же говорят нам о разнородных деятельностях в мире, то необходимо отбросить метафизическое понятие, так как оно явно не соответствует действительной истине бытия. Между тем интересы монизма требуют обратного хода суждений: ради того чтобы сохранилось понятие о субстанции, факты непременно должны подгоняться к содержанию гото-

⁸ Введение в философию, с. 253.

⁹ Ibid., с. 137, 253.

вого понятия и мир действительности должен уступить свое место миру умозрительных фикций. Но ведь если бы даже и можно было понять фикцию разнородной деятельности абсолютного, все-таки никаким усилием мысли было бы невозможно объяснить из этой фикции действительного мира вещей и особенно мира психических индивидуальностей. По теории монизма следует мыслить эти индивидуальности как отдельные моменты божественной жизни или как особые проявления абсолютной сущности мира, а на самом деле они существуют как реальные центры сил и как самостоятельные причины реальных действий. Как возможна опытная дата этого существования — с точки зрения монизма это составляет такую же непроницаемую тайну бытия, как и тайна жизни самого Божества. Поэтому можно говорить о монистическом миропонимании буддет явно неверно, так как в условиях монистического мышления никакое объяснение мира в действительности совсем невозможно. Если мы попытаемся выйти из понятия абсолютной сущности мира, для нас окажется совершенно непонятным действительно существующий мир, как мир разнородных деятельностей и особенно как мир психических индивидуальностей; если же мы выйдем из опытно данной действительности существующего мира, то для нас окажется совершенно непонятной его единая сущность, потому что она совершенно исчезнет для мысли во мраке разнородного тождества.

Представление мира, каким он действительно дан в совокупности его разнородных явлений и каким он действительно существует в совокупности его разнородных деятельностей, само по себе служит утверждением дуализма. Мы не можем даже и спрашивать о том, возможен или невозможен дуализм в действительности. Такой вопрос был бы равносильным вопросу о том, возможна или невозможна разнородная двойственность в мировом бытии, а ведь эта двойственность нам несомненно дана, и она действительно существует в мире. Поэтому мы можем спрашивать только о возможности мыслить действительный дуализм бытия — такой вопрос с нашей стороны действительно будет правильным и совершенно естественным. Мы вынуждены ставить этот вопрос, потому что, в силу разнородной двойственности мирового бытия, наша мысль естественно разделяет мир на две отдельные области, и вследствие этого, на основании законов нашего мышления, мы необходимо составляем свои понятия о духе и материи, имея в виду лишь разнородное содержание мирового бытия и совсем не принимая в расчет связанного единства мира. Вследствие этого наши понятия о духе и материи естественно оказываются взаимно исключаящими друг друга, и потому связать их так, чтобы в них мыслить мир как единое целое на самом деле совсем невозможно. По односторонним

понятиям мысли, напротив, необходимо выходит, что мир вовсе не один, а их два: один — материальный, а другой — духовный; так что дух является не постоянным членом материального мира, а только временным гостем в этом мире; он, неведомо как, приходит в наш мир, поживет и снова уходит из него в родную сферу своего особого мира.

Таким именно путем создается господствующий тип наивного мышления о бытии. Логически отдельные области мирового бытия превращаются в фактически отдельные и независимые миры, и в силу этого действительно существующий мир становится прямо немислимым. Нам приходится философски продумывать мировое бытие в детски наивном представлении духа как искусного музыканта на нервных клавишах телесного механизма; и нам приходится научно раскрывать тайну мирового бытия в еще более наивных поисках за действительным *седалищем* духа по разным уголкам того самого телесного механизма, на клавишах которого будто бы разыгрывается духом вся сложная история его жизни. При таком направлении мышления ни форма связи между духом и организмом, ни возможность их взаимодействия друг с другом для нас не только совершенно непонятны, но и совершенно немислимы и, как немислимые, должны быть признаны совершенно невозможными. А между тем мы знаем о духе только в условиях его физического существования, и мы достоверно знаем, что невозможное в мысли взаимодействие духовного и материального в действительности все-таки существует. После этого, разумеется, вовсе не мудрено прийти к такому заключению, что или наше понятие о духе неверно, или наше понятие о материи неверно, или же, наконец, оба наши понятия неверны; и в таком случае нам необходимо, конечно, исправить эти понятия, чтобы привести их в полное согласие с нашим же собственным достоверным познанием о существующей действительности.

Мы можем пересмотреть все основания дуализма и прежде всего можем предположить, что неверно наше понятие о духе, что дух — не субстанция, а только явление бытия. В таком случае мы можем построить доктрину материализма. Но так как эта доктрина не может объяснить нам духовной деятельности в мире, то она, стало быть, не удовлетворяет условиям истинной доктрины, и потому строить ее в качестве научной теории миробытия было бы простым недоразумением. Поэтому мы можем предположить, что неверно наше понятие о материи, что материя — не субстанция, а только представление духа, и в таком случае мы можем построить доктрину спиритуалистического монизма. Но так как эта доктрина не может объяснить нам материальной деятельности в мире, то и она, стало быть, так же неудовлетворительна, как и доктрина

материализма. Ввиду этого мы можем допустить наконец, что оба наши понятия не верны, и можем попытаться построить доктрину идеалистического монизма; но так как эта доктрина не только не объясняет нам нашего мира, но и покрывает еще туманом непостижимости даже и то, что нам ясно в нем, то в научном отношении она еще более неудовлетворительна, чем односторонние доктрины материализма и спиритуализма. Таким образом, в конце концов у нас все-таки остается одно только дуалистическое представление мирового бытия. Значит, это именно представление и нужно обработать в научную доктрину о мире, а в таком случае наши понятия о духе и материи, очевидно, нужно оставить неприкосновенными и только попытаться дополнить их теми элементами, которые были отброшены при их образовании по закону логической абстракции.

Мы опытно знаем, что мир разнороден, и опытно знаем, что он один; потому что та разнородность, о которой мы знаем, непосредственно дана в нас же самих, а мы ведь не так существуем, чтобы наше тело находилось в одном мире, а наш дух существовал бы в другом. С тех самых пор, как мы появились на свете, мы и телом и духом своим принадлежим одному и тому же миру, и у нас нет решительно никаких оснований думать, чтобы мир когда-нибудь потерял нас. Такая потеря могла бы случиться только под условием двух обстоятельств. Мир мог бы нас потерять, если бы мы по смерти своей перестали существовать, т.е. превратились в ничто, в небытие; и он также мог бы нас потерять, если бы наш дух, по смерти нашего тела, ушел из него в какой-нибудь особый мир. Но первое из этих условий совсем невозможно, потому что все, что есть, то вечно есть — смерть изменяет только условия существования, уничтожить же самое бытие существующего она не может. Второе же из этих условий весьма невероятно, потому что если наш дух сейчас может существовать в этом мире, то зачем же ему оставлять этот мир после нашей смерти? Мнимую необходимость этого переселения можно утверждать лишь в силу наивного представления о форме связи духа и тела. Кто наивно смотрит на тело как на материальную квартиру духа, для того неизбежно, конечно, возникает недоуменный вопрос: где же будет существовать наш дух, когда будет разрушена его телесная квартира? неужели во гробе, если человек похоронен? и неужели в желудке хищного зверя, если человек будет съеден зверем? и неужели он сгорит вместе с телом, если человек погибнет в огне? Наивная мысль неизбежно встречает целую массу таких вопросов, на которые она не в состоянии дать никакого ответа, и вот все эти безответные вопросы сразу уничтожаются одним соображением: бессмертный дух, по разрушении его брэнной квартиры, порвет

всякую связь с нашим материальным миром и уйдет в свой особый духовный мир.

Но все эти недоуменные вопросы могут быть устранены и другим путем. Их можно вполне удовлетворительно разрешить на основании тех опытных данных, которые мы имеем о физической жизни духа. Мы знаем, что пределы одушевления в мире необходимо раздвинуть, по крайней мере на все ступени животного царства. Если на основании этого знания мы поставим вопрос: откуда появляются души животных? — то ни один спиритуалист, вероятно, никогда даже и не подумает опровергать такого ответа на вопрос: они являются оттуда же, откуда являются и тела животных, — они *рождаются*, т.е., значит, не приходят в наш мир из какого-нибудь другого мира, а прямо возникают в нашем мире вместе и одновременно с телом своим. Мы знаем, что между человеком и животными существует неизмеримая духовная разница, но в отношении способа происхождения между ними никакого различия нет. Человек, как и всякое животное, первоначально дан в зародышевом семени. Это семя планомерно развивается, и в его развитии постепенно осуществляется духовно-телесный организм человека. Ведь самый факт *планомерного развития* ясно показывает, что зародыш *живет*. Ведь если бы он был сначала безжизненным, то никакие внешние силы и никакие благоприятные условия никогда бы не заставили его развиваться и никогда бы не сделали его живым. А на этом основании и можно и нужно сказать, что человеческий дух появляется в мире не после того, как материальная природа физико-химическим путем приготовит ему телесное помещение, а, напротив, он сам-то именно и создает для себя свое тело. Возможность для него этого физического творчества теперь совершенно понятна. Эта возможность определяется именно тем обстоятельством, что ни в один момент своего существования в мире он не бывает бестелесным. Он появляется в бытии с телом материального семени и в течение всей своей жизни необходимо находится в деятельных отношениях к материальному миру.

По силе своего телесного существования человеческий дух естественно оказывается доступным для разных физических воздействий на него со стороны материального мира, а эти физические воздействия естественно же вызывают и его самого на физическую деятельность в мире. Первым делом его, под влиянием этого вызова, и является именно создание материального организма как необходимого орудия для развития деятельной жизни в мире. Конечно, в деле этого создания дух — не свободный художник. Мы знаем, что в мире существуют определенные типы органического развития и что образование каждого индивидуального организма всегда совершается лишь в общих пределах известного органиче-

ского типа¹⁰. Но есть основание думать, что разные типы органического развития определяются типическими особенностями в строении той самой зародышевой плазмы, которая составляет первоначальное тело духа, и потому необходимое создание организма по заранее определенному плану все-таки естественно должно соответствовать типическим особенностям и природным силам духа. Мы знаем, что у многих видов животного царства организм служит только удобной *средой* для пассивного восприятия внешних воздействий и для такой же пассивной реакции на них; и у многих видов он является *орудием* произвольной деятельности в мире, причем у животных он является орудием познания мира и приспособления к нему, а у человека — даже орудием изучения мира и господства над ним. С известной точки зрения это различие живых отношений к миру, разумеется, легко можно объяснить, как на самом деле часто и объясняют его, одним только различием в физической организации видов. Но кто имеет в виду, что эта самая известная точка зрения давно уже уничтожила всякую грань между человеком и животными в анатомо-физиологическом отношении, для того именно с этой самой точки зрения можно сделать весьма ясным и весьма убедительным, что физический организм — не причина интеллектуального развития, а только орудие его, т.е., другими словами, он не причина духа, а собственное произведение его. Дух создает себе такой организм, которым он в состоянии пользоваться, и он так именно пользуется своим организмом, как по своей природе он может им пользоваться. Поэтому именно и возможно такое явление, что, несмотря на существенную близость между физической организацией человека и физической организацией некоторых обезьян, между человеком и обезьяной в интел-

¹⁰Относительно простейших видов органической жизни в биологии известны наблюдения и установлены факты, что зародышевое ядро, находясь в состоянии об-наруженной жизни, бывает устойчиво *только в протоплазме своего вида*; что, в случае перемещения ядра из протоплазмы одного вида в протоплазму другого вида, оно всегда вырождается и что, наконец, в протоплазме своего вида даже отдельные части искусственно разделенного ядра более или менее скоро возрождаются в самостоятельные живые ядра, но всегда *только с специфической формой своего вида*. Ввиду этих опытов и наблюдений даже биологу с явно материалистической тенденцией приходится утверждать такое положение: «Мы не можем сделать вывода о *единстве* элементарной жизни; наоборот, мы констатируем, что элементарная жизнь амебы, например, весьма отлична от жизни гromии; поэтому когда мы говорим о живых веществах, т.е. о таких веществах, совокупность реакций которых, при благоприятных обстоятельствах, выражает элементарную жизнь той или иной пластыди, то естественно должны признать существование *большого числа таких веществ, но отнюдь не одного...* Жизненные проявления у различных видов пластыд существенно отличаются друг от друга; поэтому мы принуждены допустить *столько химически различных протоплазм, сколько имеется различных видов пластыд*». Ле Дантек. *Живое вещество*, по русск. перев. Агафонова, Москва, 1898, с. 20, 21, срав. 110, 111. По поводу этих суждений невольно можно припомнить здесь библейское учение о творении, *Бытия* 1, 11; 21, 24.

лектуальном отношении все-таки существует неизмеримая пропасть. В этом случае, очевидно, сказывается неодинаковая возможность пользоваться одинаковой организацией, т.е. сказывается несомненное различие самих психических энергий¹¹.

При этом взгляде на организм как на произведение духа само собой устраняется то недоумение, которое неизбежно возникает при наивном представлении дуализма. Если только верно, что организм связан с духом не *пространственными*, а *динамическими* отношениями, то в нем, значит, нельзя отыскивать какого-нибудь седалища духа. А если только по отношению к духу устранить вопрос, где он помещается в организме, то форма связи между духом и телом окажется настолько же ясной, насколько вообще может быть ясной для мысли закономерная связь какой бы то ни было деятельной причины с постоянным условием ее деятельности. Дух несомненно является самостоятельной причиной своеобразных деятельностей в мире, тело же несомненно составляет постоянное условие его деятельности; оно — не носитель духа и не форма его существования, оно именно только данное условие его деятельности. Поскольку это условие дано как постоянное и необходимое, дух

¹¹ Это положение представляется очевидным даже и для некоторых поборников известной гипотезы Дарвина. На вопрос о том, можно ли допустить, чтобы человек постепенно развился из низших типов животного царства, Вундт решительно отвечает: *да*; а на вопрос о том, можно ли допустить, чтобы какие-нибудь виды или даже только отдельные особи из настоящего животного царства перешли когда-нибудь границу, отделяющую их от человека, он так же решительно отвечает: *нет*. Но решительное *да* у Вундта обосновывается более чем странно. «Без сомнения, — говорит он, — шаг от ассоциации к действительному мышлению больше, чем какой-либо другой шаг во всем духовном развитии; но коль скоро достигнута ступень логического мышления и свободного творчества фантазии, открывается путь и к тому безграничному умственному прогрессу, который рано или поздно по необходимости должен привести к культуре в исторической жизни» (*Лекции о душе человека и животных*, с. 374). Но ведь в этом, собственно, и заключается вся суть вопроса, как и почему именно человек достиг до исходной ступени безграничного прогресса — до ступени логического мышления и свободного творчества фантазии — и почему же не могут достигнуть этой ступени какие-нибудь виды животных? Причина этого заключается не в условиях жизни, потому что они совершенно одинаковы и для человека и для животных; причина этого заключается и не в различии физической организации, потому что в этом отношении разница между человеком и животными настолько ничтожна, что она никаким путем не может объяснить собою неизмеримой духовной пропасти между ними; причина этого заключается в том, что у животных *недостает духовных функций человека*, — и это соображение Вундта совершенно верно. Он совершенно справедливо говорит: «Не физические препятствия мешают животному говорить, как иногда полагали; способность артикуляции речи у многих животных была бы достаточно велика, чтобы дать мысли внешнюю форму, если бы только не было недостатка в самой мысли; поэтому на вопрос, отчего животные не говорят, вернейшим будет известный ответ: *потому что им нечего сказать*» (*Лекции*, с. 371). Значит, коренное различие между человеком и животным несомненно заключается в том, что они не одинаково пользуются своими физическими органами как орудиями духа, а ведь это различие гораздо более глубокой природы, чем различие между *высшей и низшей ступенями* развития, так как и самые-то эти ступени в конце концов, очевидно, сводятся все к тому же коренному различию.

находится, конечно, в необходимой зависимости от него; но поскольку он, в качестве деятельной причины, может действовать и на самые условия своей жизни, он, по самой необходимости своего существования при данном условии, необходимо приспособляет это условие к цели развития своей жизни в мире. Отсюда естественно становятся возможными две различные точки зрения на тело: как *данное условие существования* человеческого духа тело является *внешним* по отношению к духу, а как *созданное самим же духом орудие* его произвольной деятельности оно является *своим* духу и составляет *собственное* тело духа. Дана духу телесность, создается же духом телесный организм.

В этом положении заключается все, что можно и нужно сказать о взаимных отношениях между духом и телом. Если нам трудно удовлетвориться этим положением, то лишь в силу традиционной привычки нашей к известному способу мышления. Мы настолько сжились с представлением тела как помещения для духа, что нам непременно хочется мыслить взаимные отношения между духом и телом под формой пространственного воззрения. А так как это желание в действительности неисполнимо, то нам уж естественно приходится только недоумевать о том, где же в самом деле находится дух, если он не занимает определенного места в каком-нибудь уголке физического организма? Между тем преодолеть это недоумение нам было бы очень нетрудно, если бы мы поближе стояли к действительным фактам и умели бы поглубже продумывать их. В этом случае достаточно подумать даже о самом известном факте: где, напр., находится моя мысль, мое чувство, мое желание? В тот момент, когда я мыслю, моя мысль *несомненно существует*, и в то же самое время несомненно, что она *нигде не находится*. Ведь ее нет в моей голове — там только вещество мозга; ее нет и во всем моем организме — там кости и жилы, мускулы и нервы, а мысли там нет; ее вообще не может быть ни в одном пункте пространственного мира, и тем не менее она все-таки несомненно есть, она несомненно существует. Достаточно только подумать об этом существовании, чтобы с очевидной ясностью можно было понять, что в мировом бытии не все может быть мыслимо под категорией пространства, что в мире существуют такие факты, относительно которых совершенно невозможно спрашивать, где они находятся. И все-таки эти непространственные факты неразрывно связаны с пространственными организмами, так как они или возникают по поводу физических движений, или вызывают собою ряд физических движений. Если только продумать эту взаимную связь разнородных фактов, то можно сделать очень понятной и взаимную связь между духом и телом. Может быть, и не привычно для мысли, но странного или непонятного нет решительно ничего в том, что дух не помещается в организме и не занимает какого-ни-

будь места в пространстве, что действительная связь его с телом — не связь пространственных отношений, а только связь взаимодействия.

4. Мы знаем духовную жизнь в физических условиях ее развития и можем говорить о духе как о постоянной составной части лично данного мира. Но в жизни человеческого духа развиваются такие формы духовной деятельности, которые несомненно не принадлежат нашему миру. Эти исключительные формы выражаются фактами свободы и разумности. Обыкновенно мы свыкаемся с этими фактами и совсем не пытаемся продумывать их. Нам кажется, что если человек имеет цельное разумение бытия с точки зрения его оснований и целей, то этому так и следует быть, потому что человек разумен; и если у человека существует мотивация воли по идейному принципу смысла жизни, то и этому также следует быть, потому что человек свободен. Между тем представлять бытие с точки зрения его оснований и целей — значит то же самое, что и творить идею бытия, а мотивировать деятельность принципом смысла жизни — значит то же самое, что и творить само бытие по содержанию своей идеи о нем. Поэтому быть свободным и разумным — значит быть таким существом, которое все условия своей деятельности имеет *в себе же самом* — в глубине собственного ведения и в полноте собственной силы, значит быть таким существом, которое имеет силу и власть *из себя самого* ставить и осуществлять все свои цели, это значит — *быть существом безусловным*. А ведь человек вовсе не такое существо. Он подчинен миру внешних условий и связан законом необходимых отношений, он ограничен и в мысли, и в жизни, и тем не менее он все-таки действительно вводит в мировое бытие творческие силы свободы и разума. Правда, что он не творит идей бытия, но в стремлении постигнуть эти идеи он все-таки творит познание о них, и правда, что он не творит бытия из небытия, но, по мере своего познания истины о бытии, он все-таки стремится осуществить эту истину как свое собственное дело. В этом творчестве познания истины и жизни по истине он, очевидно, является живым и истинным образом безусловного бытия, т.е. того именно бытия, которое одно только и может иметь свободу и разум как действительные свойства своей природы. Человек, понятно, только *образ* безусловного бытия, потому что он только ищет истину и только стремится к свободе; но он все-таки живой и истинный образ безусловного бытия, потому что, в условных пределах своей ограниченной природы, он ведь действительно осуществляет в мире подлинные свойства этого бытия.

Это особенное положение человека в мире, в качестве истинного образа безусловного бытия, имеет огромное значение для философского разъяснения всей тайны бытия. Но так как идея безуслов-

ного бытия, обыкновенно, принимается лишь за простую логическую фикцию, то мысль о человеке как о действительном образе такого бытия естественно должна представляться до невозможности странной. Кто находит в идее безусловного бытия одно лишь логическое отрицание тех условий, в которых бытие дано для мысли и в которых оно действительно существует, тот уж, понятно, должен воображать, что в своем утверждении мысли о человеке как об истинном образе безусловного бытия мы совершенно оставляем реальную почву опытной действительности и забираемся в такие дебри умопомрачающего тумана, где, как говорится, ум за разум заходит, где совершенно исчезает всякая логика и теряется всякая мысль, откуда нельзя даже и возвратиться к действительному миру иначе, как только благодаря случайному вспоминанию об известном библейском учении. Вероятно, найдутся даже и такие мыслители, которые в этом случае могут серьезно опираться на такой пренаивный метод проверки, как опрос достоверных свидетелей: а что, мол, в самом деле, не сознает ли себя кто-нибудь из людей действительным образом безусловного бытия — образом Божиим? И раз положительно дознано, что не только обыкновенные люди, но даже и сами святые подвижники не имели такого сознания, то значит — самое очевидное дело, что такого сознания и нет совсем, и потому говорить о человеке как об истинном образе безусловного бытия, не в смысле простого повторения библейского известия, а в смысле опытно данного наличного факта, — значит говорить лишь вздорную выдумку.

Тем не менее мы все-таки говорим об этом. Мы имеем в виду не отдельные явления человеческого самосознания, а самую природу самосознания, природу человеческой личности, природу тех деятельностей, которыми создается и развивается в мире духовная жизнь человека. Поэтому для нас совершенно безразличен вопрос о том, сознает или не сознает себя человек образом безусловного бытия. Мы утверждаем гораздо больше; мы утверждаем, что он *есть* образ безусловного бытия, потому что он не в сознании только своим, но и на самом деле существует как свободно-разумная личность.

Мы уже достаточно говорили о том, что личность — не пассивный субъект известных переживаний, а творческая причина разумных деятельностей. Значит, выяснить ее действительную природу можно только путем определенного указания тех реальных оснований, по силе которых оказывается возможной в мире свободно-разумная деятельность. Попытаемся же теперь дать себе ясный и точный отчет в мышлении этой возможности.

Мы опытно знаем бытие лишь в реальности существующего мира, а мир мы опытно знаем лишь в связанной совокупности отдельных существований. Эти существования именно потому, что они

связаны между собою и взаимно обуславливают друг друга, все необходимо находятся в границах внешних условий. Стало быть, ни одно из этих существований не может развивать свободно-разумной деятельности, т.е. не может определяться само из себя, а необходимо должно действовать только по силе внешних определений. Этого неизбежного механизма в мировой деятельности, конечно, не может устранить известная разнородность мирового бытия, потому что все составные части мира, хотя бы и совершенно различные по своей природе, находятся в одних и тех же условиях мирового существования, а вследствие этого они могут действовать только в различных формах или различным образом, но уж ни в каком случае не по различным законам. И мы действительно знаем, что душевная жизнь животных всецело стоит под законом механической причинности. Животное — только пассивный субъект своих переживаний; оно лишь необходимо повторяет в сознании, что дано в его организме, и потому все различие между миром сознания и миром физическим здесь исключительно сводится лишь к разнородным выражениям одного и того же механического процесса жизни.

Таким образом, все наше знание о природе мира принципиально отрицает самую возможность свободы, и все наше знание о ходе мировой жизни положительно утверждает закон механической причинности в качестве действительного закона бытия. Однако невозможная в мире свобода в действительности все-таки существует в нем, и это обстоятельство неизбежно создает в нашем мышлении мира самое глубокое противоречие. Ведь если действительно существуют в мире факты свободной деятельности, то мы уж никаким путем не можем утверждать, что будто свобода невозможна в мире; а между тем это бесспорно верно, что она действительно невозможна в мире, так как мир есть связанная совокупность условий существования и, стало быть, по самой природе мира, в нем может исключительно царить лишь закон механической необходимости. Но если верно, что свобода невозможна в мире, то каким же образом она существует на самом деле и как же можно связать признание ее невозможности с признанием ее существования? Решение этого вопроса, по самому существу его элементов, прежде всего и естественнее всего можно свести к решению дилеммы: или свобода действительно невозможна в мире и в таком случае ее нет совсем; или же, напротив, она действительно существует в человеческой деятельности и в таком случае, значит, неправда то, что будто она невозможна в мире. При такой постановке вопроса логически точное обсуждение и решение его, очевидно, не может представлять собою никаких затруднений. Мы решительно не можем отказаться от своего теоретического признания невозможности свободы, так как мы не можем иметь другого познания о мире, кроме того, ко-

торым принципиально отрицается свобода. Поэтому нам остается только решительно отрицать свободу. Так обыкновенно и поступают строго-логические умы в своем решении поставленной дилеммы.

Многие считают за очевидную истину, что если рассматривать человеческую деятельность в связи с теми условиями, в которых она совершается, то по существу своему она будто бы несколько не отличается от деятельности животного. Дело в том, что вместе со всеми другими животными человек несомненно находится под властью одних и тех же всемогущих чувствований — боли и удовольствия, — и что эти чувствования, действительно с механической силой внешнего принуждения, заставляют его и думать, и хотеть, и действовать. На этом именно основании будто бы и можно сказать, что человек по необходимости изучает окружающий мир, так как в различных отношениях к миру заключается постоянный источник его страданий и наслаждений; и что, в меру своего познания об этом источнике, он по необходимости строит различные идеалы жизни, так как в принудительной смене противоположных чувствований сама собою осуществляется противоположность идеи и действительности; и что, наконец, он по необходимости стремится к достижению намеченных идеалов жизни, так как властное чувство страдания неизбежно заставляет его искать себе желанного счастья в мире. С этой точки зрения, разумеется, все грандиозные продукты культуры, и все произведения искусства, и даже самая наука представляют из себя лишь особые средства для наилучшего приспособления к миру. Благодаря своему умению создавать эти средства человек несомненно отделяется от мира животных неизмеримой пропастью. Он действительно — не пассивный автомат; он не повторяет из века в век одну и ту же определенную схему жизни, а последовательно развивает свою жизнь, поэтому он создает и имеет свою историю. Но поскольку его деятельность определяется условиями его существования, он не может не действовать и не может не развивать свою деятельность применительно к совокупности данных условий. А вследствие этого весь прогресс его жизни все-таки представляет из себя лишь особую нить общей ткани мировой жизни, так что вся его произвольная деятельность ни в малейшей степени не выходит и не может выходить из общих границ мирового механизма.

Нет никакого сомнения в том, что эта точка зрения на человеческую деятельность в полной мере логична. В самом признании свободы как невозможной в мире заключается очевидная логическая необходимость признавать свободу за иллюзорную идею, возникающую только путем логического отрицания того условного бытия, которое существует на самом деле; а в этом отрицании свободы заключается очевидная логическая необходимость подвести

человеческую деятельность под общий закон механической причинности. Но как ни очевидна эта логическая необходимость детерминизма, факты действительности все-таки еще более очевидны и более принудительны, чем самая ясная логика наших понятий о них.

Капитальный факт действительности заключается не в том, что мы имеем идею свободы, а в том, что мы сознаем себя свободными, — в том, что сознанием свободы выражается действительная природа человеческой личности и что это сознание в отношении человека действительно основополагает собою закон деятельности, которая на самом деле может осуществляться человеком как деятельность свободная. Из сознания себя как личности человек выносит такой мотив своей деятельности, который в условиях космического механизма решительно не имеет для себя никакого основания и никакого смысла. Этот мотив заключается в сознании человеком своей нравственной обязанности. Основанием этого мотива служит идея бытия, *долженствующего быть*, а эта идея возникает из оценки человеческой деятельности как *истинной* или *ложной*, а эта оценка определяется сознанием соответствия или несоответствия между природой человеческой личности и фактическим содержанием человеческой жизни. Ведь действительность сама по себе, конечно, не может быть ни истинной, ни ложной, она — просто действительность, и о ней можно сказать только, что она существует. Даже если рассматривать ее в отношении к человеку, она все-таки может допускать не разумную, а только чувственно-рассудочную оценку ее, т.е. о ней можно говорить как о приятной или неприятной, как о полезной или вредной, но уж ни в каком случае нельзя обсуждать ее как истинную или ложную. Стало быть, оценка действительности с точки зрения истины имеет значение не вообще по отношению к мировой действительности, а только по отношению к действительности, создаваемой самим человеком, и потому именно положительным основанием этой оценки, очевидно, может служить только двоякая действительность самого человека. Такая двоякая действительность, конечно, существует в отношении каждой вещи. Она выражается действительностью того, что *есть* данная вещь, и действительностью того, что она *делает*. Но если бы действительность человеческих поступков стояла в полном соответствии с действительной природой человеческой личности и если бы при этом для человека совсем не существовало бы даже и *возможности* поступков, не соответствующих его действительной природе, то двоякая действительность человека, конечно, не могла бы давать никакого основания для противоположной оценки его поступков как истинных или ложных. Поэтому существование такой оценки, очевидно, указывает если уж не прямо на фактическое несоответствие между тем, что действительно есть человек, и

тем, что он действительно делает, то по крайней мере на возможность такого несоответствия. Только под условием мысли об этом несоответствии отдельные факты человеческой деятельности могут представлять собою истинную или ложную действительность и, таким образом, могут давать положительное основание для мысли о долженствующем быть, и эта мысль наконец может вводить в мировое бытие закон нравственной обязанности. Следовательно, мотив нравственной обязанности исключительно определяется только разумным самосознанием человека, т.е. собственной природой человеческой личности; и потому в каждом действии, которое совершается человеком по сознанию нравственной обязанности совершить его, человек действует *из себя самого* как первая причина своего поступка и, следовательно, как причина *свободная*¹².

Но если для человека действительно возможен такой мотив деятельности, который определяется не условиями существования, а только собственной природой человеческой личности, то уж никакие условия существования, очевидно, не могут быть определяющими условиями человеческой деятельности, а их делает такими условиями только собственная воля самого человека. Этим мы не хотим, разумеется, сказать, что будто деятельность человека совсем не зависит от физических условий его существования. Она несомненно зависит от этих условий, но только эта зависимость не мешает человеческому сознанию свободы и не исключает действительной свободы человека. Свободы нет лишь там, где нет сознания свободы. В том, напр., что необходимо переживается человеком как физической вещью мира, или в том, что необходимо случается с ним по механической силе физических причин, разумеет-

¹² Детерминизм допускает две капитальные ошибки: а) он несправедливо утверждает, что будто все мотивы человеческой деятельности возникают из внешних условий существования человека, и б) он неправильно определяет отношение мотива к действию как отношение механической причины к своему следствию. По суждению Шопенгауэра (*Свобода воли и основы морали*, по 2-му изд. русск. перев. Черниговца, с. 50–51), «отвлеченный, состоящий из одной голы мысли мотив есть такая же определяющая волю внешняя причина, как и мотив, заключающийся в одном реальном, наличном объекте; следовательно, он есть такая же причина, как и всякая другая, и даже так же, как остальные, постоянно реален, материален, так как всякий раз в конце концов основывается на где-либо и когда-либо полученном извне впечатлении». В тексте мы разъясняем и устраняем обе эти ошибки. Среди тех мотивов, по которым человек может действовать, несомненно находится один мотив, совершенно независимый от каких бы то ни было условий жизни; следовательно, эти условия не могут усиливать его и не могут заставить человека действовать по нему. Поэтому если человек принимает его как действительное основание своего поступка, то он совершенно свободен в своем принятии его, как свободен и в своем действии по нему. А если он действительно свободен в принятии мотива нравственной обязанности, то, уж конечно, свободен и в том, что может не принимать его, т.е., значит, свободен и в том, что может действовать по всяким другим мотивам хотя бы даже в видах достижения условных целей жизни.

ся, нет свободы. Все такие явления человеческой жизни несомненно связывают человека общей цепью мировой необходимости и несомненно заставляют его действовать по общему закону механической причинности. Но, переживая все, что необходимо случается с ним, он в то же самое время и делает все, чтобы устранить эту необходимую зависимость. Эта его деятельность организуется в особый вид сознательно-произвольной работы по логически установленным мотивам и с рассудочно-творческим построением целесообразных средств, она — деятельность несомненно свободная. Мы можем взять даже такой, по-видимому подневольный, труд человека, каким является, напр., труд земледелия, но даже и в этом труде мы никогда не найдем *механического следствия физических причин*, а найдем лишь творческое дело человеческой мысли, т.е. найдем лишь несомненный продукт человеческой свободы. Ведь на самом деле физическое ощущение голода может с необходимостью вызывать только одно явление: оно может заставить человека не землю пахать, а немедленно же искать себе пищи, т.е. искать съедобных плодов и корней, чтобы по утолении голода человек мог мирно отдыхать, пока не появится у него новая нужда в питании. Если же человек не удовлетворился таким круговоротом жизни и взялся за обработку земли, то *причиной* этого было не физическое ощущение голода, а собственное желание человека устранить возможные голодовки и его же собственная творческая мысль, открывшая способ к действительному осуществлению этого желания; так что не мир, собственно, *принудил* человека к этой работе, а сам человек *придумал* для себя эту работу, *чтобы сделать себя независимым от мира*. Следовательно, эта работа на самом деле вовсе не подневольный труд; она опирается на сознание и желание свободы, и в ней фактически обнаруживается действительная свобода человека.

Конечно, эта работа несомненно зависит от данных условий существования человека, но дело-то ведь вовсе не в том, что она зависит от этих условий, а в том, что эти условия определяют собою не происхождение работы, а только ее содержание. Если бы, например, человек не жил на земле, то он уж, понятно, не мог бы обрабатывать землю, но из того обстоятельства, что он живет на земле, никаким путем не следует того, что будто он не может не обрабатывать землю, т.е. никаким путем не следует того, что будто существование на земле и обработка земли находятся между собою в соотношении механической причины и ее необходимого следствия. Для сознательно произвольной деятельности человека мир представляет собою только внешнюю область, он именно дает только реальные *поводы* для фактического обнаружения человеческой свободы; потому что всякая сознательно-произвольная деятельность человека строится не по закону механической связи причин

и следствий, а по закону логически установленного соотношения целей и средств, логикой же этого построения совершенно исключается принцип механической необходимости. Ведь по силе этого принципа человек мог бы только воспроизводить в своей мысли существующую действительность и мог бы только повторять в своей деятельности целесообразный порядок механических приспосабливаний к среде. Между тем из элементов существующей действительности он проектирует новую действительность и сам же находит необходимые средства для осуществления творческих проектов мысли. Можно ли объяснить эту творческую деятельность человека как необходимое следствие внешних условий жизни? Можно, пожалуй, если можно признать за несомненное, что данные условия существования принуждают человека не к тому, чтобы он подчинялся им, а к тому, чтобы он стремился к изменению их. Но признать за несомненное это положение, в сущности, значит не иное что, как признать за бесспорную истину такую немыслимость, что будто мировые условия механической необходимости *принуждают человека к тому, чтобы он сознавал себя свободным и действовал по сознанию свободы*¹³.

Вся вообще культурная деятельность человека ближайшим образом опирается на умственное творчество его, а это творчество определяется его стремлением к свободе, а это стремление возникает из его сознания свободы. Там, где условия существования имеют значение причин, человек и действует с пассивным сознанием необходимости, и все его действия несомненно являются следствиями не зависящих от него условий — причин. Там же, где он по собственным планам преобразует окружающую его действительность, он всегда действует с активным сознанием свободы, и все его действия в этом случае являются не следствиями физических причин, а творческими произведениями его собственной мысли и воли, т.е. являются несомненно свободными. Мы можем нарочито выбирать самые необходимые действия из области культурных работ человека, и все-таки, при анализе отношения их к усло-

¹³ В мышлении этой немыслимости и действительно иногда полагается мнимой научная задача философии в отношении проблемы свободы. Фулье (*Свобода и необходимость*, по русск. перев. Николаева, Москва, 1900, с. 1) объясняет: «Проблема состоит в следующем: найти в самих законах нашей зависимости то, что практически делает нас независимыми, что порождает в нас практическое чувство нашей независимости, и таким образом *найти переход к свободе в самых недрах необходимости*». Свобода и необходимость взаимно исключают друг друга. Поэтому примирение существования свободы с законом мировой необходимости является настоятельной потребностью философской мысли и действительно составляет великую задачу философии. Но такая постановка проблемы, по которой вся суть ее будто бы заключается в том, чтобы *объяснить* свободу из необходимости, не имеет для себя решительно никакого основания; и трудно даже понять, как могла появиться в мысли такая логически невозможная постановка вопроса?

виям физического существования, мы не получим ни малейшего основания к тому, чтобы считать их на самом деле необходимыми по физической силе данных условий. По этой силе они собственно являются только возможными, и если человек осуществляет их в действительности, то не в силу какой-нибудь внешней необходимости, а лишь в силу его собственного признания их нужными, потребными для него по его собственным соображениям. Природа, напр., заставляет человека защищаться от нападения диких зверей, и она же дает ему необходимые средства защиты — камни и палки, но она вовсе не принуждает его создавать себе луки и стрелы или каменные топоры и ножи, как она не принуждает его делать себе сабли и пушки или строить пароходы и железные дороги, и вообще не принуждает его делать больше того, чем сколько может создаваться самою природой. Все культурные приобретения человека — дело его собственного творчества. Он творит, конечно, в рамках определенных условий и применительно к данным условиям жизни, но эти условия только указывают ему, где он может проявить свое творчество. Он творит, потому что может творить и потому в каждом факте своего творчества он сам является первой и единственной причиной всего, что он делает.

Таким образом, не одна только моральная деятельность человека по закону нравственной обязанности, но и всякая вообще сознательно-произвольная деятельность его, из каких бы побуждений она ни выходила и к каким бы целям она ни направлялась, в действительности является свободною. Значит, свобода — не просто лишь отрицательная идея ума, а живой факт человеческого сознания и реальный закон человеческой деятельности. А в таком случае наше мышление о бытии, очевидно, является незаконченным. Мы знаем бытие лишь в качестве мира условных существований, т.е. мы знаем его таким, что оно может только отрицать свободу. Между тем свобода в действительности существует. Ясное дело, что фактом ее существования нам дан элемент *другого бытия* — такого именно бытия, которое не входит в состав мировых вещей, потому что этим составом только отрицается свобода; значит, фактом ее существования нам действительно дан элемент *безусловного бытия*. Но так как мы знаем о существовании этого элемента лишь благодаря сознанию и деятельности одной из вещей мира, то, утверждая существование другого бытия, мы этим самым утверждаем и другое значение нашего мира: *он является откровением того другого бытия, которым основополагается действительность свободы в мире*. Ведь свободы вообще несомненно бы не было, если бы вся полнота бытия исчерпывалась только существованием нашего мира; и свободы несомненно не существовало бы в мире, если бы, при существовании другого бытия, он и сам был, однако, самосущим бытием, так как причинность свободы несомнен-

но противоречит его природе и всеобщему закону его деятельности. Поэтому именно, если только свобода действительно существует в мире, то мир действительно является откровением другого бытия, и в таком случае, нам кажется, совершенно понятно наше суждение о человеке как об истинном образе безусловного бытия.

Все основания этого суждения лежат в точных границах опытно данной действительности, и мы не ввели в это суждение ни одного элемента, которого бы нельзя было взять из области положительных знаний. Мы достоверно знаем, что человек — и *явление* и *сущность*, и *вещь* и *личность*; и мы пытались объяснить человека материалистически и построили материалистическое объяснение в такой форме, в какой оно может представляться наиболее основательным. Но убедительность фактов и логика умозрительных соображений последовательно уводили нас все дальше и дальше от материализма и приводили к другому построению научных данных о мире и человеке. Мы *знаем* мировую действительность в двух рядах разнородных явлений и под двумя законами разнородных деятельности. Мы *знаем* в условном бытии человека деятельный элемент безусловного бытия, и вследствие этого мы *действительно знаем* в человеке образ вечной сущности Единого Безусловного. Поэтому удивляться следует не тому, что мы заговорили об этом образе, а, напротив, тому, что другие совсем не говорят о нем, как будто в самом деле он дан не в природе человеческой личности, а только в известных словах катехизического учения о человеке.

5. Мы начали с рассуждений о мире и узнали, что такое мир, но бытия мы не узнали и мира не объяснили, потому что на пути к этому знанию и объяснению пред нами неизбежно возникает новый вопрос: что же такое то безусловное бытие, которое открывается в мире, и как же именно следует мыслить его откровение здесь?

Можно думать, и многие думают так, что безусловное бытие составляет *реальную основу* всего и что оно раскрывается в мире *процессом саморазвития*. Так можно думать в силу того обстоятельства, что мировую действительность мы собственно знаем только в процессе осуществления мировых явлений. В мире все происходит и исчезает, в нем все только является, а явление представляет собою только действие или состояние того, что является; стало быть, помимо явлений, должно же существовать что-нибудь, что могло бы создавать их и являться в них. Но как ни основательно такое соображение, его все-таки невозможно обратить на мышление безусловного бытия; потому что, по духу этого соображения, безусловное, очевидно, окажется лишь *неведомым нечто*, которое существует и является и составляет весь мир познаваемой нами действительности. Но такой результат онтологических соображений вовсе

не отвечает положительным данным научного познания о мире. На самом деле мы говорим о *безусловном бытии* не потому, что структура нашего ума заставляет нас непременно обращаться к мышлению *субстрата* явлений, а потому, что в мировой действительности мы положительно знаем реальный элемент безусловного бытия. Следовательно, в мышлении этого бытия мы имеем дело не с идеей ума о неведомом нечто, а с определенным фактом опытной действительности, и потому мы положительно знаем не только о том, что безусловное бытие *есть*, но и о том еще, что оно есть именно бытие *свободное*, и, значит, *разумное*, и, стало быть, *личное*.

Объективировать в этом бытии неопределенную идею субстрата явлений мы, конечно, имеем совершенно достаточные основания, потому что личность несомненно заключает в себе те элементы, мысль о которых выражается идеей субстрата, — элементы постоянства и неизменности в бытии среди изменчивого мира явлений. Однако первая же попытка вывести мировую действительность как ряд деятельных состояний самосущей Личности с полной очевидностью показывает, что отождествление идеи субстрата мировых явлений с идеей безусловного бытия неизбежно приводит к ряду нелепостей. Дело в том, что наш мир представляет собою мир различных явлений и мир разнородных деятельностей, мир вещей и мир человеческих личностей. А если в направлении идеалистического мышления мы еще, пожалуй, можем превратить все вещи мира в *наши* представления, то себя-то самих мы уж никаким усилием мысли не можем разрешить в состояние постороннего для нас сознания. В силу же этой невозможности для нас скорее мыслимо обратное положение, что не наша личность является одним из фокусов отражения в деятельности безусловного бытия, а, напротив, безусловное бытие составляет только одну из *наших* идей о бытии, потому что непосредственно мы сознаем и знаем бытие только в себе самих, и всякое наше познание о другом бытии развивается только из познания нами условий нашей же собственной деятельности.

Эта самостоятельность человеческой личности делает идею всеединого субстрата мировых явлений совершенно бесполезной фикцией мысли, так как при этой самостоятельности все наше познание о составе и содержании мировой действительности находится в решительном противоречии с мышлением такого субстрата мира. Поэтому если наш мир, при существовании в нем человеческой свободы, действительно не может быть всецело объяснен из него самого, то он теряет свое абсолютное значение и в том именно содержании, в каком он объясняется из другого бытия, несомненно зависит от этого другого бытия. Но если именно личность, существованием которой, собственно, и открывается действительность

безусловного бытия, не может быть выведена из него как явление из своей основы, то отношение нашего мира к свободно-разумному бытию самосущей Личности, очевидно, имеет другой характер. Мы не можем, конечно, определить это отношение под формою положительного знания о мире, потому что положительных данных для такого познания мы не имеем и не можем иметь; но, за отклонением гипотезы мира как *явления* безусловной сущности, для нашего мышления здесь остаются возможныими всего только два предположения: или мировое бытие связано с безусловным бытием *отношением взаимодействия*, или оно связано с ним *отношением произведения к своей абсолютной причине*. Для вероятности первой гипотезы достаточно объяснить лишь простую возможность реальных взаимодействий между мировым и безусловным бытием. Однако всякая попытка установить эту возможность логически разрешается в нелепость. Мы не можем, конечно, мыслить взаимодействий условного и безусловного бытия в качестве необходимого онтологического процесса, потому что в таком случае безусловное бытие, очевидно, перестало бы быть свободным бытием и просто вошло бы в состав мирового бытия как одно из условных существований. Но мы не можем мыслить и свободы взаимодействий, потому что свободно может действовать одно только безусловное бытие, а если свободно действует только оно одно, то, значит, мировое бытие, собственно, не взаимодействует с безусловным бытием, а просто лишь подчиняется творческой силе самосущей свободной причины, и в таком случае оно уж ни в одной своей части не может действовать по закону свободы, а может только воплощать в себе деятельность безусловного бытия. Следовательно, логика дуализма, в сущности, приводит к тем же самым результатам, к каким приводит и логическое построение монизма. Она приводит к невозможности мыслить бытие, не отрицая свободы в безусловном бытии или самостоятельности в мировом бытии.

Поэтому преимущественная степень вероятности остается за последним предположением, по которому отношение мирового бытия к безусловному бытию представляется связью творения с его абсолютной причиной. Это самое отношение, как известно, утверждается христианским откровением в качестве догматического учения веры, но в качестве логически возможного предположения оно несомненно лежит в собственных границах человеческой мысли, и сама же человеческая мысль может установить достаточные основания его вероятности. Существенное достоинство этого предположения заключается в том, что оно не требует перетолкования фактов и в логическом отношении вполне удовлетворительно объясняет ту самую действительность, которую мы опытно знаем. С точки зрения этого предположения прежде всего исчезает логическая необходимость отыскивать призрачные основания для непре-

менного отрицания человеческой свободы. Свобода действительно непостижима, если мировым бытием исчерпывается вся полнота бытия; и человека действительно приходится мыслить не тем, что он есть, если необходимо толковать его природу и жизнь в терминах условного существования. Но этой необходимости на самом деле вовсе не существует, потому что человеком открывается истина безусловного бытия, а с точки зрения этой истины он оказывается совершенно понятным во всех действительных свойствах его природы и жизни. Он подчиняется закону необходимости, потому что все, зависимое от другого бытия, этим самым уж и связывается посторонней силой, хотя бы в том только отношении, в каком оно является зависимым. А так как человек и весь мир вообще самым бытием своим обязаны воле Безусловного, то все их существование естественно и связано законом необходимости, так что они уж не могут не быть и не могут не действовать, как велит им действовать их ограниченная природа. Для физической природы эта деятельность является исключительно механической, т.е. именно такой, которая определяется *только зависимостью* ее бытия от воли и мысли Творческой Силы. Для человеческой личности, кроме общих законов механической жизнедеятельности, возможен и существует еще закон свободы, т.е. такой способ деятельности, который определяется не тварностью человека, а *существенным сходством* его личности с природой Творческой Силы. Есть ли что немислимое в том, что Безусловное осуществило в бытии свой собственный образ? и есть ли что непонятное в том, что все, существующее в мире, связано законом необходимости? В условиях теистического мышления открывается самая полная возможность к строго логическому развитию цельного миропонимания. Теизм освещает все факты мировой деятельности и устраняет все противоречия мысли. Поэтому в нем заключается конечный пункт всех онтологических изысканий.

Все другие онтологические доктрины представляют из себя лишь *отдельные моменты* в последовательном развитии онтологического мышления, и потому ни одна из них всецело не отрицается теизмом, а, напротив, все они включаются им как неполные выражения одной и той же действительной истины бытия. Если материалистический монизм все объясняет из принципа механической необходимости, то теизм не отрицает этого объяснения, а только утверждает, что в нем высказывается неполная правда; потому что, кроме механических движений материи, в мире существует и свободная деятельность человеческого духа. Равным образом если идеалистический монизм, опираясь на двойственное содержание мировой действительности, при несомненной, однако, связи ее в единое целое, видит в ней откровение безусловной сущности, все производящей из себя и снова все возвращающей в себя,

то теизм не отрицает и этого объяснения мира, а только утверждает опять, что в этом объяснении высказывается далеко не полная правда о мире; потому что хотя мир и действительно является откровением Безусловной Сущности, однако он все-таки не может быть разрешен нашей мысли ни в последовательный процесс ее саморазвития, ни в сложный ряд ее деятельных состояний. И если, наконец, дуализм, опираясь на самостоятельность мирового бытия, создает из него второе безусловное, то теизм не отрицает и дуализма; он снова лишь повторяет свое прежнее утверждение, что здесь также не высказывается полная правда о бытии, потому что мир действительно имеет самостоятельное существование, но его самостоятельность все-таки несомненно условна. Таким образом, для теизма все онтологические доктрины являются отчасти истинными и ни одна из них не является безусловно ложной. В научно-философском отношении теизм возвышается над всеми философскими доктринами, потому что он обнимает собою все истинное содержание всех онтологических доктрин, и вследствие этого он дает возможность не только логически мыслить, но и действительно разумно осмыслить бытие как единое целое. С теистической точки зрения бытие, разумеется, всеедино, потому что *единое* Безусловное есть абсолютная причина всего и *все* есть откровение единого. Этим именно отношением всего к единому и определяется универсальный смысл мирового бытия. Если бы мы стали рассматривать мир как замкнутую полноту бытия, то в нем совсем бы не оказалось никакого смысла, так как все, что совершается в нем, совершается не по каким-нибудь разумным основаниям, а только по необходимости слепого случая. Правда, в мире живет человек, и человек может действовать по основаниям и целям, и он действительно создает себе разные цели жизни, начиная от цели физического наслаждения и кончая целью нравственного усовершенствования. Но если рассматривать человека с точки зрения мира, то никакая деятельность его, даже и нравственная, не может быть целью его существования; потому что ведь природа, конечно, не имела намерения, чтобы непременно создать человека, и, стало быть, что бы он ни делал, он одинаково не выполняет этим какой-нибудь мировой цели и его существование одинаково не имеет никакого смысла. Это бессмыслие исчезает лишь вместе с познанием мира как откровения безусловного бытия, потому что самое это познание мира является уж прямым определением его особого назначения, именно — чтобы он служил действительным откровением Безусловного. Поэтому существование мира имеет смысл, и существование человека в мире имеет исключительный смысл. Со стороны мирового бытия, собственно, один только человек имеет сознание о безусловном бытии, и он же только один может возвыситься до ясного познания о бытии безусловного; стало быть, он

только один и может созерцать в мировом бытии откровение безусловного бытия, он же, стало быть, и может осуществить всеобщую цель мирового бытия. Но признание этого *единственно возможного* смысла в существовании мира и человека, составляя необходимое звено в онтологическом построении теизма, в то же самое время составляет и единственный пункт, с точки зрения которого эта доктрина неизбежно вызывает собою ряд глубоких недоумений.

Дело в том, что если цель мирового бытия действительно заключается в том, чтобы оно служило откровением безусловного бытия, то мировой процесс по существу своему, очевидно, должен быть религиозным процессом или религиозный процесс в человечестве по своему значению должен быть мировым. Сущность религии действительно отвечает этой универсальной задаче бытия. В самом деле религия заключается в том, что человек *как бы видит и слышит в мире Бога* и, вследствие этого, *живет как бы в присутствии Бога*. Значит, религия действительно представляет собою тот самый реальный факт в мировом бытии, который указывается онтологией теизма в качестве предвечной цели бытия. Поэтому хотя непосредственно религия и возникает лишь в человеческом духе, однако она имеет не субъективно-человеческое, а объективно-мировое значение, да в развитии религиозного процесса и на самом деле участвует все мировое бытие. Все, что возбуждает религиозное чувство или волнует религиозную мысль человека, т.е. именно все то, что заставляет его видеть и слышать в мире живое присутствие Бога, этим самым и участвует в религиозной жизни его; и все, что побуждает человека к деятельности и что именно делает человека как бы в присутствии Бога, этим самым и участвует в религиозной деятельности его; так что если справедливо то положение, что без человека в мире не могло бы существовать религии, то не менее верно, конечно, и другое положение, что человек не имел бы той религии, какую он имеет, если бы он не был связан с миром как его составная часть. Поэтому религиозный процесс — несомненно мировой процесс, и, стало быть, посредством этого процесса действительно может фактически осуществляться универсальная истина бытия. Но в том естественном содержании, в каком исторически раскрывался и раскрывается в человечестве универсальный факт религии, он не только не выражает собою вечного смысла бытия, а скорее, напротив, является положительным доказательством его очевидного бессмыслия.

Дело в том, что если бы современному человеку даже и хотелось увидеть Бога в мире, то во всяком случае ему несомненно не захотелось бы жить в присутствии Бога, потому что на самом деле он живет не по вечному смыслу всецелого бытия, а только по индивидуальному случаю своего появления в мире. Такая жизнь естественно представляет ему мир совсем с другой стороны: вместо

откровения Бога он видит в нем только источник своего физического счастья, и вместо осуществления всеобщей цели мирового бытия он преследует только свою собственную цель, так что вся его деятельность в собственном смысле имеет значение не для мирового бытия, а исключительно только для него самого. Поэтому хотя он и может усматривать в мире живое присутствие Бога, однако это видение с его стороны не более, чем вынужденное признание несчастного раба, который не делает того, что ему следует делать, и при этом все-таки неотразимо уверен в том, что его таинственный Повелитель незримо наблюдает за ним и доподлинно знает всю сокровенную правду о нем. В таком откровении, разумеется, нет никакого смысла. Если только правда, что мир служит откровением Бога, то положение человека в мире должно быть совершенно другим. Ведь свободно-разумная личность может дать незримо больше, чем простое признание Божия бытия, и она может иметь неизмеримо больше, чем только обладание физическими благами мира. Если только правда, что по самой природе своей она является реальным образом Бога, то, значит, и в жизни своей она может проявить этот образ — может сделаться живым подобием Бога. Поэтому если действительно верно, что Бог создал человека, то Он затем, конечно, и создал его, чтобы человек, как нравственная личность, дал то, что он может дать, и имел то, что он может иметь, именно по природе своей нравственной личности; так что конечным основанием создания мира и человека, очевидно, могло служить не желание Бога *сделать лишь ведомой истину своего бытия*, а нравственное желание Его *раскрыть в чувственном мире вечные совершенства свои* и чрез это самое раскрытие *сделать человека и весь мир вообще участниками своих божественных совершенств*, т.е. основанием создания мира и человека, очевидно, могло служить не одно только безмерное могущество божественной воли, но и неизмеримое богатство божественной любви. Поэтому именно если человек не может исполнить *этого* своего назначения в мире, т.е. если он не может явить собою *живой образ Бога* и чрез это сделать мир действительным участником божественных совершенств, то как собственная жизнь человека, так и существование всего мирового бытия несомненно не имеют никакого смысла.

Это несомненное бессмыслие мирового бытия неизбежно, конечно, вызывает на детальную поверку всех наших предыдущих рассуждений. Уж правда ли в самом деле, что мировое бытие предвечно имеет какой-то особый смысл? может быть еще, миром представляется вся полнота бытия и какого-то другого бытия в действительности и нет совсем? Уж правда ли в самом деле, что человек является более, чем простою вещью физического мира? может быть, в нем вовсе и нет ничего, чем бы он не был обязан механиче-

скому творчеству мировой силы? Все эти вопросы естественны и неизбежны, но в ответ на них мы все-таки можем повторить только свои предыдущие рассуждения. В этих рассуждениях мы имели в виду чисто научную цель — обнять и выразить в мысли всю мировую действительность во всей полноте ее разнообразного содержания, и наше представление мировой действительности вполне точно соответствует ее опытно данному содержанию. Можно, конечно, устранить это представление, и сделать это вовсе не трудно. Для этого нужно лишь предварительно *истолковать* некоторые факты действительности и сделать из своих перетолкований соответствующие выводы, т.е. для этого необходимо лишь втиснуть мировую действительность в рамки заранее составленных понятий о ней. Но это сочинительство, понятно, не дело науки и не дело философии, и не наше было дело перетолковывать факты, чтобы установить желательное представление бытия. Мы принимали мир таким, каким он опытно дан и каким он действительно существует; мы лишь пытались воспроизвести его в системе ясных понятий. В этом именно и заключается дело науки и дело философии, и, если только иметь в виду это важное дело, можно бесспорно надеяться на составление такого понятия о мировой действительности, за истину которого будет ручаться сама же объективная действительность. В противном случае у нас решительно потеряется всякий критерий достоверности нашего знания. Если мы будем вгонять бытие в рамки наших понятий о нем, то что же может ручаться тогда за истину наших понятий? неужели только *логика* сочиненных понятий и гипотетических соображений? Но ведь *эта* логика — простая паутина, которую каждый человек всегда может выткать, как ему заблагорассудится.

Опираясь на опытно данные факты мировой действительности, мы снова можем повторить только, что существует материя и существует дух, и что в человеческом духе фактически даны реальные элементы безусловного бытия самосущей Личности, и что наш мир не имеет абсолютного значения, а является откровением безусловного бытия. На этом основании мы можем спрашивать не о том, существует ли какой-нибудь смысл в мировом бытии, а только о том, почему же он на самом деле не осуществляется в нем и что же именно требуется для того, чтобы он действительно был осуществлен в бытии.

Сама по себе такая постановка вопроса, конечно, не определяет собою ни тех причин, которыми создается наличное состояние мирового бытия, ни тех условий, при которых могло бы измениться это состояние. Но вопрос, во всяком случае, утверждает ненормальное состояние мирового бытия и таким образом указывает реальное основание для мысли о спасении. Несомненно, что эта мысль может возникнуть и из других оснований. Несомненно, что

она большею частью возникает из известных условий человеческой жизни и в существенном содержании своем обыкновенно сводится лишь к простому желанию человека изменить эти условия. В этом случае она, разумеется, не может иметь другой ценности, кроме условной ценности всякой вообще утилитарно-практической идеи. Но если эта же самая мысль возникает из представления мировой действительности в ее основании, содержании и цели, то в этом случае она, очевидно, имеет *мировое* значение и потому уж необходимо получает *религиозный* характер, а вместе с этим характером и ценность и смысл религиозной идеи. С точки зрения оснований и целей мирового бытия не имеет решительно никакого значения, страдает или не страдает человек от холода и голода и мучат или не мучат его разные лихорадки. На то ведь и дан ему творческий ум, чтобы он соображал свои отношения к миру и умел бы избегать физических страданий. Поэтому реальное основание идеи спасения заключается не в том, что человеку не так живется на земле, как ему хочется жить, и ценность этой идеи заключается не в том, что человеку грезится счастье рая. Объективное основание идеи спасения заключается в том, что по вине человека мировое бытие не достигает того назначения, которое определяется положением его как откровения безусловного бытия, и потому безусловная ценность этой идеи заключается в том, что дело спасения одинаково требуется как вечной правдой Бога, так и предвечным смыслом всего мирового бытия.

III. Происхождение в мире зла и условия возможности спасения

1. Философские опыты теодицеи и коренной недостаток этих опытов. 2. Библейское известие о начале зла и о падении первого человека. 3. Анализ библейского учения о сущности зла и о неизбежных последствиях его. 4. Исследование и определение необходимых условий, при которых могло бы совершиться освобождение мира от зла. 5. Познание невозможности естественного освобождения от зла и, определенный этим познанием, путь апостольской веры в истину христианского откровения.

1. Мир есть откровение Бога, и мир не служит откровением Бога. Оба эти положения относятся к одному и тому же налично-данному миру, а потому, в случае признания их одинаково истинными, они обязательно должны быть связаны между собою как частные суждения одной и той же сложной мысли о мире. Между тем они представляются нам взаимно исключающими друг друга, и вследствие этого наше мышление в них мирового бытия на самом деле может выражаться только круговой сменой одних и тех же утверждений и отрицаний. Мы можем выходить из того положения, что мир не служит откровением Бога, и в таком случае это положение, очевидно, будет представлять из себя совершенно достаточное основание для такого предположительного вывода, что, *может быть, мир вовсе и не есть откровение Бога.* Однако, при желании уничтожить гипотетический характер этого вывода и выразить его под категорической формой достоверного познания о мире, мы вполне основательно можем прийти к совершенно другому суждению, что, по всем фактическим данным нашего познания о мире, он наверное есть откровение Бога. Стало быть, в нашем мышлении мира мы с одинаковым правом можем выходить и из этого суждения, и в таком случае оно в свою очередь, конечно, будет также представлять из себя совершенно достаточное основание для совершенно другого гипотетического вывода, что *на самом деле, может быть, мир еще и служит как-нибудь действительным откровением Бога.* Однако, при точной проверке этой гипотезы, мысль снова и необходимо возвращается к своему прежнему положению, что мир не служит откровением Бога; и таким образом все

наше мышление о мире в конце концов, очевидно, может сводиться лишь к простому вопросу естественного недоумения: если мир, по своему происхождению и назначению, действительно есть откровение Бога, то почему же на самом деле он не является Его откровением в духовно-творческом развитии своей деятельности?

На этот вопрос имеется очень ясный и очень определенный ответ в религиозно-нравственном сознании человека. В том, что мир не выполняет своего назначения, человек считает виновным себя самого. По собственному суду его нравственного сознания он является совсем непригодным для осуществления предвечной цели мирового бытия, потому что он имеет не настолько чуткую душу, чтобы ощущать в мире живое присутствие Бога, и он совсем не обладает такими нравственными совершенствами, чтобы мог являть собою миру живое подобие Бога. Это сознание человеком своей непригодности является всеобщим фактом религиозно-нравственного опыта во все времена и у всех людей, и в этом сознании своем люди, конечно, нисколько не ошибаются. Ведь в этом сознании выражается лишь то, что действительно переживается человеком и что им действительно испытывается, на что он действительно способен и к чему на самом деле он совсем непригоден; так что если он непосредственно сознает свою непригодность для осуществления предвечной цели мирового бытия, то, стало быть, он и действительно непригоден к этому делу, и в таком случае вопрос о том, почему именно мир не служит откровением Бога, очевидно, не может допускать никакого другого решения, кроме данного ему всеобщим опытом человеческой жизни. Но на самом деле это решение приводит к новому кругу логических противоречий и вызывает собою новое глубокое недоумение, а вследствие этого психологическая невозможность другого решения вопроса в действительности неизбежно падает пред логической необходимостью думать непременно иначе. Необходимость эта вызывается тем, что, на основании непригодности человека к осуществлению мировой цели, мы можем связать наши несогласимые суждения о мире, очевидно, лишь в таком положении: мир действительно есть откровение Бога, *но только откровение неудачное.* А это положение, под словесною формою мысли, заключает в себе совершенную бессмыслицу, потому что если мы можем говорить о мире как о действительном откровении Бога, то лишь в смысле действительного создания его Богом по идее божественного самооткровения. В силу же такого мышления непригодность нашего мира к осуществлению божественной идеи о нем, очевидно, касается не одного только мира, но вместе с миром касается и Бога. Она именно свидетельствует не только о том, что мир недостоин Бога, но этим самым она также свидетельствует и о том, что будто божественная идея мира оказа-

лась ложной идеей и что божественное творчество поэтому оказалось совершенно напрасным.

Насколько это свидетельство может представляться неотразимым, об этом весьма убедительно говорит печальная школа религиозных мыслителей, которые ввели осуждение Бога даже в свое исповедание веры. Для древних индийских мыслителей, созерцавших мир в его наличном бытии и в его отношении к Богу, казалось до очевидности ясным, что Вечный и Неизменный, создавая наш мир, уклонился от своей истинной, ему свойственной, жизни и впал в роковое заблуждение; можно даже сказать о нем, что Он совершил несомненное преступление, потому что создание такого мира, каким действительно является наш мир, можно считать только за несчастную ошибку и за роковой грех божества¹. Ясное дело, что эти мыслители не в состоянии были отыскать какого-нибудь другого выхода из логического круга несогласимых суждений, кроме признания нашего мира за неудачное откровение Бога, и потому они остановились на этом положении, как бы на действительном познании всей подлинной сущности мира. Конечно, они хорошо понимали, что такое познание совершенно разрушает божественность Бога, потому что оно само собою ведет к неизбежной постановке дилеммы: или Бога совсем нет, или же мир находится совсем в другом отношении к Богу; но они предпочли оставаться при слепой вере в Бога, потому что никакие поиски разумной веры на самом деле никогда еще не выводили философскую мысль из круга глубоких противоречий.

Наиболее широкий путь, по которому шла в этих поисках религиозно-философская мысль древнего мира, несомненно, открывался дуалистическим представлением бытия. Людям хотелось не только отделить, но именно противопоставить мир Богу, чтобы сделать Бога совершенно непричастным к наличному злу мирового бессмыслия. В этих именно видах они ставили мир в положение независимого бытия и мыслили его таким бытием, которое по самой природе своей неспособно к единению с Богом и, стало быть, может только противодействовать всему божественному. Таким опозорением мира они, конечно, надеялись спасти от крушения свою религиозную веру в Бога как в премудрого и всемогущего зиждителя нравственного миропорядка; но если им действительно иногда удавалось это спасение веры, то, несомненно, лишь путем многих вынужденных недомолвок и даже путем явных противоречий. Ведь самый факт религиозной веры составляет решительное противоречие дуалистическому представлению бытия, потому что весь жиз-

¹ Характеристика брамаизма у преосвященного Хрисанфа <Ретивцева>, *Религии древнего мира <в их отношении к христианству>*, т. I, <Религии Востока: Китая, Японии, Индии, Ирана. Буддизм. СПб., 1873>, с. 245.

ненный смысл религии выражается непосредственной уверенностью человека, что Бог недалеко от него и что он поэтому может иметь живое отношение к Богу. Стало быть, противопоставляя Богу мировое бытие, древние поборники дуализма естественно должны были при этом исключать человека из мира, а так как на самом деле человек живет в мире и, стало быть, несомненно, принадлежит миру, то, с целью выделить его из враждебного Богу мира, они вынуждены были представлять себе человека бесплотным духом, лишь временно заключенным в темницу материального тела. Но само собою разумеется, что такое представление о человеке несколько не устраняет того религиозного соблазна, с которым вынуждена была бороться религиозная мысль. Ведь если человек действительно есть дух, заключенный в темницу тела, то сам собою возникает вопрос: кто же именно заключил его в эту темницу и за что же он заключен сюда? А на этот вопрос человек сам отвечает сознанием своей виновности пред Богом и в этом ответе, очевидно, снова возвращает к себе все свои глубокие недоумения: как могло случиться, что Божие творение оказалось не достойным Бога? Неужели же в самом деле Бог ошибся в своем создании человека?

Философы-дуалисты не столько разрешали эти недоумения, сколько старались убежать от них. Пользуясь исконным преданием народов о бывшем падении первого человека под влиянием преступных внушений со стороны злого искусителя, языческие апологеты религиозной веры возвели этого самого искусителя в самосущего врага Бога и сделали его безначальным владыкою всего материального мира. Таким путем они как будто и в самом деле объяснили существование зла и ненормальное положение человека в мире. По их представлению выходило, что зло необходимо должно существовать в мире, потому что мир есть порождение самосущего зла; и человек естественно должен страдать от владычества зла, потому что, по существу своей духовной природы, он, несомненно, является истинным творением доброго Бога, и только по обольщению злого искусителя совершилось его отпадение от родной ему области Божия царства, и он очутился в несвойственных ему условиях материальной жизни. Такое объяснение зла и морального сознания человеческой виновности пред Богом действительно гармонирует с известным преданием народов, и потому это объяснение было широко распространено в религиозной философии многих древних народов, и оно даже по настоящее время существует в догматическом учении многих языческих религий. Но если кто-нибудь и когда-нибудь считал это объяснение за некоторую теодицею, то, конечно, лишь потому, что оно отодвигает и закрывает собою религиозные недоумения, несколько, однако, не разрешая их. Ведь кто действительно ищет религиозной веры в Бога, для того, разумеется, важно знать вовсе не о том, как именно

человек очутился под властью зла, а главным образом и даже исключительно о том, как именно Бог мог потерять человека, особенно если эта потеря совершилась по воле его совечного врага и, значит, вопреки собственной воле всемогущего Бога. Кто действительно ищет этого знания, тот уж, понятно, не может удовлетвориться подозрительной гипотезой самосущего зла, потому что эта гипотеза нисколько не выводит философскую мысль из круга логических противоречий и метафизических несообразностей, и потому очень понятно, что еще в пределах древнего языческого мышления были сделаны весьма решительные попытки устранить эту несостоятельную гипотезу и оправдать религиозную веру совершенно другим путем.

Дуалистическое противоположение Бога и мира нисколько не обеспечивает жизненных интересов религиозной веры, а выделение человека из мира и представление материальной природы в качестве особого бытия самосущего бессмыслия нисколько не удовлетворяют даже элементарным требованиям философского мышления. Ввиду этого, несмотря на широкое распространение дуализма в религиозной метафизике древних — культурных и современных — необразованных народов, из седой старины того же самого востока, который создал типические образцы религиозно-философских доктрин дуализма, выступает целый ряд мыслителей совершенно другого направления и указывает на возможность другого выхода из круга логических противоречий в теистическом мышлении мирового бытия. Так, например, известные творцы вероучительной системы китайской религии смотрели на мир как на истинное произведение Бога и признавали наличное состояние мира совершенно достойным Бога. Конечно, они не думали отвергать существующего в мире зла, но при обсуждении факта его существования они считали обязательным принимать во внимание и существующее в мире добро. Если бы наш мир представлял из себя только физическое безобразие и нравственную порочность, то не могло бы существовать никакого спора о том, что он действительно — нелепый продукт бессмыслия и царство самосущего зла. Но так как он заключает в себе и красоту художественной картины и добродетельную жизнь хороших людей, то в этих качествах своих он, несомненно, является творением великого Бога и царством самоценного добра. А если то добро, которое действительно существует в мире, положительно свидетельствует о благодати и премудрости Бога, то, значит, всякое зло, которое люди делают или переживают здесь, обнаруживает собою только собственную человеческую глупость, и потому факту его существования в мире не следует придавать самостоятельного значения. На самом деле оно ведь существует не в царстве Бога, а является в злых людях и ограничивается только настоящим миром явлений; между

тем как добро, несомненно, имеет вечную ценность, потому что добродетельные люди даже и по смерти своей не перестанут существовать, а переселятся на небо и будут вечно находиться в присутствии Бога².

Это учение Конфуция и его последователей представляет собою типическое выражение оптимистического мирозерцания. Китайские мудрецы стремились возвыситься над всеми противоречиями мысли благодаря разделению в мире вечного и временного. С точки зрения предвечного основания мира они совершенно правильно полагали, что добро имеет вечный смысл и вечную ценность, и потому если только в мире действительно существует добро, то бытие мира в этом самом добре несомненно и вполне соответствует его предвечному основанию и цели, потому что нельзя же в самом деле считать добро за *ничто* в силу того лишь одного обстоятельства, что в мире существует и зло. Ведь если уж необходимо выбирать между добром и злом, что именно из них следует считать за ничто, то и философская мысль и простой нравственный смысл человека вполне согласно и вполне убедительно могут удостоверить, что ничто есть именно зло. Но как ни бесспорна эта глубокомысленная аргументация, она в последовательном развитии своем все-таки приводит не к оправданию теистического взгляда на мир, а лишь к признанию решительной невозможности теистического мышления о мире. Мы можем, конечно, вполне допустить, что зло происходит только из человеческого невежества и что оно совершенно не имеет никакого смысла и никакого значения; но ведь оно все-таки существует, и тот же самый нравственный смысл, которым утверждается ничтожество зла, с безусловной силой непосредственной очевидности утверждает и отрицательное значение его, что оно именно существует *не в исполнение воли Бога, а вопреки Его воле*. В таком случае как же можно говорить о действительном согласии мира с предвечным основанием и целью его? На самом деле мы, очевидно, не можем выступить здесь из круга противоречивых суждений. С одной стороны, мы имеем полное основание думать, что пока существует в мире добро, хотя бы под формою одних только нравственных стремлений к нему, оно всегда и решительно будет доказывать собою действительность вечного смысла в бытии. Но с другой стороны, мы необходимо должны утверждать, что пока существует в мире зло, оно всегда и решительно будет доказывать собою, что вечный смысл мирового бытия в действительности не осуществляется. Следовательно, по существу действительного зна-

² Мы представляем доктрину Конфуция и его последователей по статье проф. Леджа в сборнике лекций и статей иностранных ученых и публицистов — *Религиозные верования с древнейших времен и до наших дней*, русск. перевод В.А. Тимирязева. Спб. 1900, с. 63–79.

чения зла, мы, собственно, можем говорить не о ничтожестве его, а только о том, чтобы оно действительно никогда не существовало в бытии.

Конфуций, несомненно, понимал справедливость этого положения, потому что он, несомненно, ограничивал существование зла областью мира явлений. Признаваемая им религия является единственной в мире религией, которая говорит лишь о небесном жилище добродетельных людей и совершенно не знает никакого ада³. Очевидно, по эсхатологии этой религии, царство добра раскрывается во времени и существует в вечности, а зло хотя и проявляется в злых людях, однако вместе с ними оно совершенно уничтожается и потому в вечность не переходит. Такое представление о зле и добре вполне отвечает интересам оптимистического мировоззрения Конфуция. Но, как ясный и отчетливый ум, китайский мудрец, разумеется, хорошо понимал, что для оправдания этого представления требуется положительное знание о том, что злые люди, исчезая с лица земли, действительно исчезают из мирового бытия, т.е. совершенно уничтожаются. Между тем это уничтожение в действительности прямо немыслимо, и потому, систематически умалчивая о загробной участи порочных людей, Конфуций только и мог ограничиться своим знаменательным молчанием⁴.

Но это молчание, естественное и возможное для спокойно-рассудочного благочестия таких мудрецов, как древние моралисты школы Конфуция, является трагическим и невозможным для пытливых носителей критической мысли, требующих цельности и законченности всякого познания, ясности и отчетливости всякого разумного убеждения. Поэтому совершенно понятно, что в истории европейской философии построение теодицеи было с давних пор

³ Конфуций никогда не выдавал себя за какого-нибудь посланника неба и не был основателем какой-нибудь новой религии. Связанная с его именем религия в действительности принадлежит ему лишь в том смысле, что последователи его признавали народную религию в том именно объеме обрядов и верований, в каком она признавалась Конфуцием.

⁴ По словам проф. Леджа, относительно загробной участи добродетельных людей по религии Конфуция, «во всяком случае считается, что они живут на небе и в присутствии Бога» (цит. соч. с. 76); относительно же будущей судьбы дурных людей эта религия «ничему не учит, — во всей Конфуциевой литературе нет ни слова по этому интересному вопросу, и в ней нет следа ни ада, ни чистилища» (с. 77). Проф. Ледж констатирует этот факт и не делает отсюда никаких выводов. Мы думаем, что учение о загробной жизни добродетельных людей и упорное молчание о посмертном существовании злых людей со стороны практического мудреца-моралиста — факт огромной важности; и мы думаем, что несколько не ошибаемся, если придаем ему то значение, которое указывается в тексте нашего исследования. В интересах оптимистического мировоззрения требуется непременно думать так, что злые люди по смерти своей нигде не будут существовать, что они совсем уничтожаются. Но за правду этого предположения ничто не может ручаться, и потому вопрос о том, будет или не будет существовать зло в пределах загробного мира, очевидно, должен оставаться открытым, т.е. совсем не должен подниматься. Так именно и относится к этому вопросу религия Конфуция.

переведено на другой путь. Древние греческие мыслители вполне точно и определенно уяснили себе, что при существовании противоположности доброго и злого теистическое миропонимание становится решительно невозможным; потому что если Бог действительно не желает зла, то появление его в мире *вопреки воле Бога*, очевидно, может доказывать собою только одно из двух, что или Бог совершенно не предвидел возможности его появления, или же Он не в состоянии был предупредить его, а в том и в другом случае Он одинаково, понятно, лишается своего божеского достоинства. Вследствие этого для значительного большинства греческих мыслителей было совершенно безразлично, исчезнет ли когда-нибудь зло из мира или же навсегда останется в нем. Они поразились глубоким недоумением от самого появления в мире зла, факт же его появления, конечно, не сделается *не бывшим* от того, что зло впоследствии будет уничтожено в бытии. Поэтому очень понятно, что проблема теистического миропонимания в истории греческой философии сводилась не к решению вопроса о том, можно ли по каким-нибудь основаниям надеяться на будущее исчезновение зла, а к решению вопроса о том, как бы можно было *мыслить наличное существование зла без противоречия правильному понятию о Боге* и, значит, без решительного отрицания религиозной веры в Бога? В силу же такой постановки проблемы, конечно, заранее определялся логический путь к оптимистическому обоснованию мнимой теодицеи, потому что если задача мысли исключительно полагается лишь в том, чтобы избежать в мышлении бытия всяких противоречий, то ясное дело, что решением задачи будет именно такое представление бытия, по которому существующие в нем противоречия могли бы мыслиться вовсе несуществующими.

Такое решение и было выработано греческой философией. Желая избежать противоречий в своем мышлении бытия, греческие мыслители отвергли существенную противоположность между злом и добром и признали для человека естественную необходимость зла. По их почти общему мнению, существование зла определяется несовершенством человеческого разума. По самой природе своей человек необходимо стремится к благу, а между тем от природы он вовсе не знает своего истинного блага, и потому в поисках за ним он всегда может ошибаться и всегда может стремиться к достижению всяких мнимых благ. В силу этих именно ошибочных стремлений своих человек и может поступать вопреки воле Бога, но само собою разумеется, что все такие поступки его могут выражать собою не какое-нибудь *враждебное противодействие* Богу, а лишь простое *уклонение от Божия закона жизни* в силу обольщения лжи по неведению истины. Поэтому все зло греха, собственно, заключается в ошибках ума и в ошибочных действиях человека, и потому зло одновременно является и злом и не-злом:

оно — зло, поскольку мешает человеку достигать истинного познания о своем подлинном благе, и оно — не зло, поскольку в нем выражается неизбежное следствие человеческой ограниченности⁵.

Таким путем древнегреческие мыслители надеялись совершенно избежать известных соблазнов теистического миропонимания. В своих соображениях они, очевидно, опирались на тот достоверный факт, что никто не желает себе несчастья и никто не стремится к страданию ради страдания. Если и случается иногда, что человек сам наживает свое несчастье, то это всегда бывает лишь в силу ошибки, — именно в силу того, что, вместо действительных результатов своей деятельности, человек рассчитывает на достижение результатов воображаемых, т.е. ошибается в своих расчетах. И если даже бывает иногда, что человек прямо ищет своей смерти и по собственной воле находит ее, то и это бывает лишь в силу ошибки: кто ищет смерти, тот, конечно, не смерти желает, а желает избавления от муки страданий, но, ожидая в смерти своего избавления, он при этом, очевидно, не принимает в расчет, что смерть на самом деле не уничтожит его жизнь, а, напротив, только задержит ее на переживании той самой муки, от которой он желает избавиться, так что он, значит, ищет себе смерти только потому, что ошибается в своих расчетах. Если бы он заранее знал, где ему придется ушибиться, он бы заранее в этом месте соломы постелил; и если бы он мог взглянуть на себя самого и на все бытие вообще с точки зрения вечности, он бы мог предвидеть все объективные результаты своих поступков и, наверно, никогда бы не пожелал иметь своим уделом близкое подобие вечной смерти — вечную пустоту бездеятельной жизни. Ввиду этого греческие моралисты, несомненно, имели совершенно достаточное основание для своего определения зла как состояния неведения. Они рассматривали отклонение от нравственного закона жизни как *добровольный выбор человеком пути гибели*, и потому для них не могло быть никакого сомнения в том, что это отклонение — дело неведения, что оно возможно для человека лишь в силу его незнания о том, куда в действительности приведет его путь уклонения. Правда, у человека есть моральное сознание, и, по существу этого сознания, он несомненно знает тот путь, на котором ему следует искать своего действительного блага, но ведь он знает об этом пути лишь под формою сознания своего нравственного долга осуществлять в мире Божию волю;

⁵ Решение проблемы зла в греческой философии прекрасно выражается суждением неоплатоника Саллюстия, *De diis et mundo cap. 12: διαρτάνει μὲν ἢ ψυχή δι' ἐφίετα ἀγαθῶν, πλάνηται δὲ περὶ τὸ βυαδὸν δι' ἡμ' ἰβρίτην ἐστὶν ὁμοία...* — душа грешит, потому что желает блага, но заблуждается относительно блага, так как она не первая сущность, т.е. не Бог. Этим суждением можно выразить в общем совершенно согласное мнение Сократа и Платона, Ксенофана и Демокрита, и мыслителей сократического направления, и мыслителей школы стоиков.

так что определенных указаний на то, чего именно от него требует Бог, *от природы* он вовсе не знает, и потому в своих поисках Божией воли он всегда может по ошибке вообразить себе, что Бог требует от него такого поведения, какого на самом деле Он вовсе не требует, или что Он не требует от него такой жизни, какой в действительности Он именно требует. Стало быть, происхождение в мире морального зла *психологически* несомненно можно объяснять из невольных ошибок человеческой мысли, и в таком случае существенную задачу теодицеи *логически* совершенно основательно можно сводить к решению вопроса о том, есть ли что-нибудь недостоинное Бога в естественной ограниченности человеческого разума?

Само собою разумеется, что при такой постановке вопроса весь соблазн религиозных недоумений совершенно должен исчезнуть, потому что жаловаться на то, что, несмотря на свою разумность, человек все-таки может ошибаться, в сущности значит не иное что, как жаловаться на то, что человек есть человек, а не Бог. Ведь на самом деле несвойственно ошибаться одному только Богу, в деятельности же всякой ограниченной сущности ошибка вовсе не составляет какого-нибудь противоречия ее природе, и стало быть — о всякой ошибке здесь можно говорить лишь как о *нежелательной*, но ни в каком случае нельзя ее считать *нестественной*. Поэтому, определяя зло как ошибку, как невольное отклонение от истины по одному только неведению ее, можно действительно устранить все *логические* противоречия в *теистическом мышлении* мирового бытия, и потому очень понятно, что греческая философия стремилась оправдывать истину теистического миропонимания именно с точки зрения этого определения зла. Конечно, греческие философы-моралисты не могли и не думали отрицать, что добровольный выбор человеком жизненного пути и действительное следование его по избранному пути всегда и обязательно совпадают только по отношению к злу, т.е. человеку достаточно только пожелать сделать недоброе дело, и он действительно может сделать его; между тем как если он имеет самое ясное представление об истинном содержании нравственной жизни, и теоретически вполне признает вечную, реальную ценность нравственной деятельности, и вследствие этого выбирает для себя именно путь нравственной жизни, то в его безусловной власти, собственно, только и находится один этот выбор, потому что жить нравственной жизнью он в действительности может и не иметь власти. Ввиду этого философы-моралисты, разумеется, не могли и не думали отрицать, что для исчезновения зла и для утверждения добра недостаточно одного только ясного познания о добре, потому что зло на самом деле является совершенно естественным для человека, добро же оказывается для него делом сверхчеловеческим. Но они стояли на такой точке зре-

ния, которая заставляла их принципиально *извинять* существование зла, и потому его существование несколько не мешало им набрасывать на мировую действительность искусственный мираж оптимизма и признавать мировую жизнь за действительное произведение вечного разума. Платон, например, решительно утверждал роковую необходимость зла в пределах нашего мира, но это утверждение, само по себе, несколько не противоречило его знаменитому положению, что «добровольно никто не бывает злым»⁶. Демокрит несколько не скрывал факта не редких противоречий между умственным развитием человека и действительной жизнью его, что именно «многие не учившиеся разуму, живут по разуму, и многие из тех, которые ревнуют о наилучших помыслах, совершают самые постыдные дела»; но он легко мог относить этот факт на счет слабой убедительности человеческих познаний и потому спокойно мог оставаться при своем убеждении, что «причиной греха бывает только незнание наилучшего»⁷. Для Аристотеля не подлежало никакому сомнению, что зло создается человеческой волей в прямую противоположность добру и что божественный ум в человеке бессилён преодолеть в нем его животную волю, но справедливость этих суждений несколько не разрушает его принципиально-го положения, что «Бог и природа ничего не совершают напрасно»⁸, и потому ему было очень не трудно прийти к такому соображению, что зло хотя и *не соответствует* божественному плану мироздания, однако оно все-таки *может содействовать осуществлению* этого плана, и значит — оно существует не напрасно в мире, и стало быть — оно вовсе не делает нашего мира недостойным Божия величия.

Таким образом, оптимизм греческих мыслителей создавал несомненную возможность теистического миропонимания, но создавал эту возможность *только путем примирения Бога со злом*. На самом деле другого выхода из того положения, в котором на долю религиозной веры остается лишь бездна сомнений и недоумений и на долю философской мысли, требующей смысла в бытии, вместо указаний определенного смысла, остается лишь непосильная борьба с фактом мирового бессмыслия, в собственных пределах человеческой мысли нет и не может быть. Ведь мысль не может устранять существующих фактов; она может только раскрывать их взаимную связь и может только удовлетворяться теми объяснениями данной действительности, к которым приводит ее мышление действительных фактов. Поэтому, пока она может думать о мире, что существующие в нем недостатки несколько не мешают ему быть воистину

⁶ В Тимее. *Op. cit.* II, p. 245: *κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδαίς.*

⁷ Burchard, *Democriti abderitae philosophiae fragmenta — fragm.* 27, 9.

⁸ De cielo 1, 4.

космосом, т.е. вполне достойным Божия величия, она с логической необходимостью развивает религиозную веру в Бога в качестве *истинного миропонимания*. И даже в том случае, когда она логически продумывает факт существования зла и, вследствие этого, превращает космос в арену борьбы двух противоположных сил — божественной-космической и материальной-акосмической, она все-таки с логической необходимостью развивает религиозную веру в Бога в качестве *истинной философии человеческого духа*. Но лишь только она начинает продумывать факт существования человека в его вероятной зависимости от Бога и в его несомненном подчинении злу, как немедленно же возникает пред нею естественный призрак атеизма в неизбежном признании мирового бессмыслия. Ввиду этого совершенно понятно, что, при всей неудовлетворительности оптимистического мировоззрения, оно все-таки постоянно притягивало к себе философскую мысль, потому что, уложенное в рамки логического мышления, оно действительно устраняет грубые противоречия мысли и действительно вносит в мировое бытие по крайней мере хоть некоторый призрак смысла. И поэтому же очень понятно, что оптимизм даже и в настоящее время многими считается за единственный путь к философскому построению цельного мировоззрения и, по связи этого мировоззрения с теистическим миропониманием, за единственный путь к философскому обоснованию теизма, т.е. очень понятно, что философское *обоснование теизма* даже и теперь еще не редко достигается только *путем оправдания зла*.

Само собою разумеется, что оптимистическое мировоззрение нашего времени строится гораздо шире и глубже, нежели как оно строилось в философии древнего мира. Греческие мыслители утверждали свой оптимистический взгляд на мир, собственно, не на основании каких-нибудь познаний о мире, а напротив — в прямое исправление своих действительных познаний о нем, именно ввиду явного противоречия в содержании этих познаний⁹. Между тем современная философская мысль стремится вывести оптимистиче-

⁹ С этой точки зрения в период новой философии развивал оптимистическое мировоззрение знаменитый Лейбниц, *теодицея* которого представляет собою простое повторение и всего круга идей, и всей аргументации древних греческих мыслителей. Вместе с Платоном он объяснял происхождение морального зла из умственной ограниченности человека и всю сущность зла полагал в ошибочном действии человека по содержанию ложного представления о цели (*Theodicee*, p. I, § 33, 64). Но вместе с Аристотелем он же допускал, что подлинной причиной зла является свободная воля людей и что зло составляет прямое отрицание добра; и вместе же с Аристотелем он полагал, что зло имеет свою *добрую сторону*, как условие, содействующее наиболее яркому освещению действительной красоты добра и, стало быть, содействующее нашему миру быть наилучшим из всех возможных миров (*ibid.*, § 34, p. II, § 121, 125 и др.). Понятно, что такая теодицея могла пользоваться успехом только <у> последних мистиков схоластического образования.

ское представление мира из научного познания о мировой жизни как о процессе непрерывного образования физических миров и прогрессивного развития духовных человеческих сил¹⁰. Это познание, во всяком случае, доказывает нам, что, с теистической точки зрения, мир постепенно только становится тем, чем он должен быть по божественной мысли о нем; и потому, на основании этого познания, можно утверждать оптимистический взгляд на мир, насколько не отвергая действительного несоответствия между наличным состоянием мира и предвечным планом божественного творчества. В этом случае логическая обработка оптимистического мировоззрения, очевидно, будет определяться выяснением соотношения между различными точками зрения на мир. Мы, по логической необходимости самого понятия о Боге, должны принимать за несомненное, что Бог представляет себе мир не в отдельных моментах его существования, а в его цельном бытии, т.е. Он представляет себе мир как вполне осуществленную свою идею, как совершенно законченное бытие. Поэтому для божественного разума, несомненно, представляется до очевидности ясным, что ни одна ступень мирового развития в действительности не составляет отрицания божественной воли, как, напр., не составляет ее отрицания то обстоятельство, что человек не сразу из ничего появляется на свет, а в течение определенного времени постепенно организуется в человека в утробе своей матери. Но мы, конечно, — не боги, а люди; мы переживаем и знаем мировое бытие только в процессах его развития, т.е. мы, несомненно, знаем его, как *несовершенное*, как далеко еще *не законченное*, и потому оно естественно представляется нам не соответствующим его идее, так как оно и на самом деле в настоящее время *пока еще* не соответствует ей. Стало быть, зная божественную идею мира и имея в виду несоответствие нашего мира этой идее, мы, конечно, можем только осудить наш мир как действительно не соответствующий божественной мысли о мире; но, зная мировую жизнь как историю непрерывного прогресса, мы все-таки не можем считать это несоответствие действительным злом мирового бытия¹¹.

¹⁰ С этой точки зрения утверждается «истинный оптимизм» и развивается «теистическое мировоззрение» у Imman. Herm. Fichte, *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung*, Leipz., 1873.

¹¹ Ульрици. *Бог и природа*, т. II <Казань, 1868>, с. 272–273: «Если понимать мир как творение Божие, следовательно — как отличное от Него, и по самой своей сущности условное, относительное, конечное и временное, являющееся, развивающееся, которое есть только то, чем оно бывает, и поэтому только в конце своего развития может достигнуть возможного для него совершенства, то из этого следует, что мир представляет собою необозримо великий процесс развития, который повсюду идет вперед, от несовершенного к совершенному, хотя, может быть, и не везде одинаково быстро... Из этого следует, что на пути к совершенству чрез область еще несовершенного, негармонического, несоразмерного именно это несовершенство и

Для оправдания мира, с нашей человеческой точки зрения, очевидно, требуется, чтобы далекое будущее было нашим настоящим, т.е. чтобы *конец* мирового развития приходился в *середине* или даже в *самом начале* мирового процесса. Но разум, понятно, не может предъявлять такого нелепого требования, потому что в мышлении бытия, как единого целого, для разума слишком ясна неразрывная связь настоящего со всем прошедшим и со всем будущим. Ведь и нефилософ, конечно, может ясно понять, что все те духовные ценности, которыми владеет современное человечество, потому только и приобретены нами, что над их приобретением работал весь род человеческий за все время его существования на земле. И все будущие успехи духовной культуры вплоть до того умопредставляемого момента, когда действительно осуществится наконец всеобщая цель мирового бытия, не будут исключительным достоянием будущих поколений, потому что эти поколения сами по себе никогда бы ничего не достигли, если бы не стояли за ними ряды предыдущих работников. Стало быть, мы — естественные наследники прошедшего и естественные участники будущего. Все, чем мы владеем теперь, принадлежит не нам только одним, но и всем нашим предкам, и все, чем овладеют будущие поколения людей, будет принадлежать не им только одним, но вместе с ними и нам. Можно ли после этого нам гордиться тем, что в развитии наших духовных сил мы, несомненно, превосходим наших отдаленных предков? И можно ли нам жаловаться на то, что будущие поколения людей Наверное уйдут далеко вперед и мы окажемся в таком же отношении к ним, в каком стоят по отношению к нам наши отдаленные предки? Такая гордость и такая жалоба могли бы доказывать собою только наше неразумие. Ведь было бы очень смешно, если бы, например, какой-нибудь каменщик, которому пришлось положить последний кирпич при сооружении великого здания, стал бы на этом основании воображать о себе, что будто он только один и осуществил гениальный план архитектора, все же остальные рабочие лишь понапрасну изнуряли себя бесполезной работой. Точно так же было бы смешно думать и о последнем поколении людей, которому суждено будет завершить процесс мирового развития, что будто одно лишь это поколение осуществит Божию мысль о мире, весь же остальной род человеческий будет

должно быть *чувствуемо как неприятное, как зло, как страдания и боль*. Это представление мировой жизни как непрерывного процесса развития и определение зла как чувства и познания недостигнутой цели Ульрици делает основанием теодицеи. «Я думаю, — говорит он (с. 275), — что для веры достаточно, если будет доказано, что зло, страдания и смерть по принципу заключаются в самом понятии мира как творения Божия и потому несколько не противоречат божественной благодати и любви... По крайней мере в самом понятии развития, восходящего от несовершенного к более совершенному, лежит уже то, что низшие ступени всегда более несовершенны».

лишь родом печальных неудачников. На самом деле и настоящее не исключительно наше, и будущее не исключительно будущих людей; все, что достигнуто или будет достигнуто людьми, очевидно, принадлежит или будет принадлежать всему роду человеческому и даже всему Божию миру вообще, так что если только действительно придет такое время, когда Божия мысль о мире действительно будет осуществлена в бытии, то ее осуществление, несомненно, будет принадлежать всему роду человеческому и будет иметь существенное значение для всего Божия мира вообще.

Но придет ли когда-нибудь это время? С точки зрения идеи прогресса как всеобщего закона мировой жизни, оно непременно должно прийти, в реальном же значении идеи прогресса для нас не может существовать никакого сомнения. Ведь мы действительно находим эту идею в раскрытых пред нами страницах истории мира, и значит, рассматривая мир как творение Божие, мы действительно имеем в этой идее самое достоверное познание о божественном плане мироздания. В этом познании мы видим и, на основании его, можем положительно утверждать, что Бог создал мир не как осуществление, а как осуществителя своей мысли, т.е. на мир следует смотреть не как на художественную панораму Божиих действий, а как на процесс живого раскрытия Божия дела в постепенном развитии собственной жизни мира. Стало быть, если бы духовная сторона мировой жизни представляла собою действительную историю постепенного усовершенствования, то никакие недостатки мирового существования не могли бы сделать мирового бытия недостойным божественного творчества, потому что в этом случае всякие недостатки, очевидно, были бы только временными состояниями относительного несовершенства и мы имели бы несомненное право думать, что мир переживет эти состояния свои в дальнейшей истории своего развития. Но в том именно и заключается великий соблазн теистического миропонимания, что духовная сторона в мировом бытии на самом деле занимает совсем другое положение. Мы знаем, что в человеческой жизни существует не просто лишь недостаток полного совершенства, но что в ней существует также и несомненное противоречие моральному сознанию в осуществлении не должествующего быть, и в ней существует даже прямое отрицание вечного смысла в бытии, т.е. отрицание духа и отрицание Бога, и утверждение исключительной силы и ценности материальных начал бытия. Такое развитие человеческой жизни составляет подлинное зло нашего мира, и в нем заключается несомненная вина человека.

Можем ли мы рассчитывать на будущее исчезновение этого зла и можем ли мы надеяться на будущее снятие с человеческого рода этой вины? Надеяться на это, в естественных границах и условиях человеческого существования, мы не имеем никаких оснований,

потому что хотя история человеческой жизни и является процессом развития духовных сил человека, однако это развитие вовсе не определяет собою непременно усовершенствования человеческой жизни. На самом деле оно одинаково может быть направлено и к поддержанию, и к разрушению нравственных устоев жизни, и при этом отрицание нравственных устоев жизни всегда и немедленно может быть проведено в действительную жизнь, как положительное содержание злой человеческой деятельности, между тем как признание этих устоев непосредственно ведет лишь к расширению и углублению нравственного сознания человека и в действительности может сказываться не столько усовершенствованием его жизни, сколько страданием его за жизнь вопреки сознанию и признанию им идеалу нравственного совершенства. По крайней мере до настоящего времени история непрерывно подтверждала этот самый ненормальный порядок жизни. Мир никогда еще не видал людей, которые были бы совсем неповинны в утверждении или распространении зла на земле, отрицателей же нравственного добра и всяких ученых апологетов мирового бессмыслия он уже не мало видел и, вероятно, еще больше увидит; потому что борьба зла и добра давно уже перешла из области практической жизни в область философской мысли и стала борьбой враждебных мировоззрений, а ведь если жизнь может порождать только недобрых людей или даже неисправимых злодеев, то мысль, несомненно, может создавать и вооружать на разрушительную деятельность прямо непримиримых врагов добра. Значит, по всему тому, что мы знаем об отношении зла и добра к факту развития духовных сил человека, мы не можем возлагать на это развитие оптимистическую надежду будущей победы над злом. Напротив, пользуясь широким опытом прошедшего и настоящего, мы скорее можем допустить в завершении наличного строя мировой жизни полное осуществление пророческих слов Христа, что едва ли в то время будет существовать вера на земле (Лук. 18, 8, срав. Матф. 24, 12), т.е. именно, конечно, живая вера в истину открытого и осуществленного Христом вечного смысла жизни.

Увлеченные идеей прогресса, современные защитники оптимизма обыкновенно совсем не обращают внимания на возможность и действительность *духовного* служения злу. Между тем факт этого служения имеет огромное значение. Он решительно уничтожает собою религиозно-философский оптимизм, а вместе с ним, стало быть, уничтожает и то единственное основание к философскому мышлению бытия, с точки зрения которого мы можем утверждать в нем несомненную действительность разумных оснований и целей. Конечно, оптимизм безусловно прав в своем основном положении, что существование в мире добра служит положительным доказательством предвечного смысла в мировом бытии. Но он бес-

силен в своем отрицании другого заключения, что факт существования в мире зла служит таким же положительным доказательством очевидного бессмыслия мира. Между тем факты, как *факты, одинаково доказательны*. А вследствие этого, имея в виду противоречивое содержание фактов зла и добра, мы, очевидно, можем прийти не к оправданию теистического мировоззрения, а лишь к противоречивому утверждению тех самых основных положений о мире, которые были установлены нами в качестве результата наших онтологических изысканий, что мир есть откровение Бога и в то же самое время он не служит откровением Бога. Всякая попытка возвыситься над этим противоречием неизбежно приводит к отрицанию одного из противоречивых суждений, но ни одного из этих суждений мы не можем отвергнуть, хотя в то же самое время мы не можем и оставаться при них. В этом случае дело, конечно, не в том, что мысль не выносит и не может выносить ясно сознанного противоречия; главное дело здесь в том, что *это* противоречие резко и грубо нарушает самые глубокие и самые жизненные интересы разумного сознания в человеке, потому что оно — не просто лишь логическое противоречие в собственной деятельности мысли, а прежде всего реальное противоречие природы и жизни человека; и вследствие этого оно не просто лишь *приводит человеческую мысль к невозможности логического мышления о мире*, а сверх того еще наполняет всю душевную жизнь человека переживанием глубоких сомнений и недоумений и даже *прямо угрожает человеку решительным отрицанием всякого смысла в жизни*. Поэтому именно люди чуткой души всегда стремились во что бы то ни стало преодолеть это противоречие, чтобы спасти свою веру в Бога и веру в истину вечного смысла жизни. Отсюда именно и возникло благочестивое стремление людей оправдывать Бога пред немощным судом человеческой мысли¹². Но само собою разумеется, что никакого смысла в бытии не появится от того, что, вопреки очевидной действительности, мы упорно будем настаивать на его мнимой наличности; и вера в Бога нисколько не сделается основательной от того, что, во имя нравственной потребности в ней, мы сделаем из нее решительное отрицание наших достоверных познаний.

Коренной недостаток всех философских построений теодицеи заключается именно в том, что эти построения создают самое решительное противоречие между религиозной верой и научным по-

¹² Жизненно-практические мотивы к признанию нашего мира, как наилучшего из всех возможных миров, прекрасно выражаются признанием Паульсена (*Введение в философию*, с. 434): «Я не мог бы жить, не мог бы дышать свободно и действовать в мире, который был бы не чем иным, как чудовищной, бесчувственной и бездушной машиной; поэтому я не могу верить, что он таков, *поэтому я верю*, что он есть проявление Всемудрого и Всеблагого, даже если глаза мои не могут видеть Его и рассудок мой не может Его постигнуть».

знанием мира и потому вместо действительной поддержки веры на самом деле приводят только к очевидному подрыву ее. По всем фактическим данным нашего познания о составе и содержании мировой действительности, мы можем считать мир за собственное творение Бога, а метафизический дуализм древнего мира, ради мнимого спасения религиозной веры, считал необходимым представлять мировую действительность в качестве немыслимого бытия самосущего бессмыслия. Равным образом, по всем фактическим данным нашего познания в области истории и психологии человека, мы можем представлять себе мир только лежащим во зле, между тем философский оптимизм древнего и нового мира, во имя спасения религиозно-нравственных интересов человеческой жизни, считал и считает необходимым придумывать всякие извинения злу, как будто оно вовсе не зло. Само собою понятно, что такие построения теодицеи не могут выдерживать даже и самой снисходительной критики, и потому, если бы кто наивно вообразил себе, что будто религиозная вера и философия вечного разума могут опираться лишь на такие слабые основания, тот, понятно, в силу критической оценки этих оснований, мог бы только отвергнуть и религию и метафизику¹³. Между тем жизненные интересы человека на самом деле, конечно, требуют не того, чтобы он обольщал себя воображаемым смыслом бытия, а того, чтобы он действительно осуществил всеобщую цель мирового бытия, т.е. жизненные интересы человека могут быть обеспечены не признанием бытия самосущего зла или не отрицанием в мире наличности зла, а исключительно только действительным освобождением мира от зла. Вследствие же этого правильная постановка космологической проблемы несомненно и исключительно может быть сделана только в духе религии.

Религия совершенно правильно говорит, что Бог всегда и безусловно прав, и потому она совершенно правильно обнадеживает человека явлением ему Божией правды как действительного примирения всех противоречий бытия в действительном осуществлении Божией мысли о бытии. Если она может неправильно сообщать человеку Божию мысль о мире или может неправильно указывать ему способ осуществления этой мысли в мире, то эти ошибки не касаются правильности того пути, на котором стоит религия. Все-таки для устранения глубоких недоумений веры и мысли она не от-

¹³ Следует, конечно, заметить, что и тот, кто способен понять и обсудить действительные, объективно-реальные, основы религии и положительные данные метафизики, в свою очередь может только осудить странные человеческие оправдания Бога и может лишь повторить сделанные именно по поводу таких оправданий спра-ведливые вопросы библейского Иова (13, 7-8): *надлежало ли вам ради Бога говорить неправду, и для Него говорить ложь? Надлежало ли вам быть лицеприятными к Немю, и за Бога так препираться?*

рицает существующего противоречия в бытии, а требует лишь такого познания Божией правды, при котором, несмотря на полное и решительное признание наличного бессмыслия в мировом бытии, могли бы, однако, исчезнуть все недоумения мысли. При наличности такого познания космологическая проблема, конечно, перестала бы существовать, потому что мировое бытие было бы тогда насквозь прозрачно и вся Божия тайна мира была бы как день ясна. А потому если не существует такого познания, то единственная задача религиозно-философской мысли естественно должна заключаться именно в том, чтобы непременно достигнуть его.

2. По давнему преданию разных народов, зло появилось на земле вместе с первым падением человека. В настоящее время это предание возмещается только религией в качестве основного догмата веры, но на самом деле оно весьма ясно и весьма решительно подтверждается и одним мировым фактом, именно — фактом морального сознания человеческой виновности пред Богом; потому что каждым актом этого сознания человек осуждает себя как нарушителя Божией воли, т.е. в каждом акте этого сознания он в собственном и точном смысле осуждает себя за свое отпадение от Бога. Такое осуждение, разумеется, было бы совершенно невозможно, если бы у человека при этом не было другого сознания о том, что преступление божественного миропорядка не составляет неизбежного следствия мировой необходимости, а что оно создается собственной мыслью и волею самого человека и что в собственной человеческой жизни оно вытекает не из какого-нибудь недостатка человеческой природы, а всякий раз возникает лишь из эгоистического желания человека возвести свою ограниченную волю в единственный закон мирового существования, чтобы сделать себя целью не только для себя самого, но и единственной целью всего мирового бытия, не исключая даже и самого Бога. Если бы не было в человеке такого сознания, то он и не мог бы, конечно, подчинять свою деятельность верховному суду Божией воли, т.е. не мог бы осуждать или одобрять свои поступки с точки зрения безусловной нормы жизни. А если в основе нравственного самоосуждения действительно лежит сознание о свободном нарушении человеком божественного миропорядка, то, значит, — факт зла, несомненно, тождествен с фактом падения, и потому первым виновником зла в мире, несомненно, было то существо, которое первое отступило от Бога на свою собственную волю, и значит — первое появление зла на земле, несомненно, выражается первым падением человека. Стало быть, давнее предание об этом падении мы вполне основательно можем рассматривать как историческое свидетельство о действительном событии, а вследствие этого едва ли кому-нибудь покажется странным, если со всеми недоумениями нашего философско-

го мышления о мире мы обратимся к библейскому изложению предания о падении.

По библейскому учению, Бог непосредственно осуществил в бытии собственно не мир, а только безвидный хаос элементов мира (Быт. 1, 1–2). Но всемогущая сила божественного творчества сообщила природе этого хаоса неизменный закон планомерного развития, и потому, как только появился хаос, в нем последовательно стало совершаться то самое, что говорил о нем Бог (Быт. 1, 3, 6–7, 9, 11, 14–15, 20, 24), т.е. в необходимых процессах своего механического творчества слепая природа стала постепенно осуществлять то самое, что предвечно заключалось в божественной мысли о мире¹⁴.

¹⁴ Библия определенно указывает, что дело миротворения было исполнено в течение шести дней. Но если эти дни имеют какое-нибудь сходство с нашими днями, то, конечно, в отношении одной только периодической смены вечера и утра, а не в отношении продолжительности времени от утра и до вечера; потому что продолжительность нашего дня определяется лишь временем однократного оборота земли вокруг своей оси, а между тем в первый день творения, по библейскому изложению последовательного хода миротворения, нашей земли еще не было на свете. С точки зрения библейской космологии первобытный хаос сначала, несомненно, организовался в сплошную, нераздельную массу и образовал из себя только одно материальное тело бытия; потому что распадение мировой материи на множество отдельных планетных миров, по библейскому указанию, совершилось только на второй день творения (Быт. 1, 6–8), земля же наша была устроена только на третий день (1, 9–13), а вся вообще материя нашего планетного мира организовалась в солнечную систему только на четвертый день творения (1, 14–16) и потому в этот же только четвертый день творения, по тому же библейскому указанию, было наконец достигнуто и упорядочение суточной смены наших дня и ночи (1, 17–19). Стало быть, первые дни творения ни в каком случае не могли быть нашими днями, и стало быть, несомненно, что они были совсем особые дни. Что же это были за дни?

Опираясь на всеобщие законы физики и механики, мы можем представить себе начальный процесс мироздания как сложный процесс интеграции и дезинтеграции хаотической массы в непрерывном перераспределении материи и движения. Уже в силу одного только взаимного притяжения материальных элементов хаоса в нем неизбежно должно было совершиться механическое образование устойчивых материальных масс, и наибольшая из этих устойчивых масс неизбежно должна была оказаться центральным пунктом всемирного тяготения. То есть все рассеянные элементы хаоса, как и связанные группы этих элементов, неизбежно должны были упасть на эту наибольшую массу и именно на центр этой массы, и таким образом из подвижной совокупности их непременно должно было возникнуть шаровидное материальное тело. Но само собою понятно, что множество элементов, падающих на один и тот же центр и по одной и той же прямой, на самом деле не могут упасть в один и тот же пространственный пункт. А потому при организации хаоса в материальное тело крайние элементы его, очевидно, должны были отбрасываться, и потому их отношение к центру всеобщего тяготения в действительности должно было выражаться равнодействующею двух противоположных движений — центростремительного в силу притяжения и центробежного в силу отталкивания. Вследствие же этого, несмотря на связанную цельность первобытного шара, на экваторе его по закону центробежного движения, очевидно, все-таки должен был мчаться могучий поток материи, и мощное движение этого потока естественно должно было явиться безмерным источником физической энергии света, хотя нашего солнца тогда еще и не было. В таком случае однократный оборот всемирного шара вокруг своей оси естественно должен был создать

Поэтому на всех ступенях своего последовательного развития природа неизменно оказывалась достойной своего Творца, и сам Бог неизменно одобрял ее как *хорошую* (Быт. 1, 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25), и сам же Он дополнил ее творческую деятельность созданием на земле первых людей. По библейскому сообщению, чело-

на его полюсах первую смену вечера и утра и, стало быть, действительно образовать один день. Но насколько именно был продолжителен этот первый день творения, мы, конечно, никогда не узнаем, потому что мы никогда не узнаем всех планетных миров вселенной и, стало быть, никогда не вычислим всей мировой массы вещества. Однако для некоторого удовлетворения человеческой любознательности по этому неразрешимому вопросу мы можем осветить по крайней мере действительную грандиозность этого вопроса в существующих опытах вычислений продолжительности *второго* дня.

Согласно библейскому учению, всемирный шар в его универсальном единстве успел сделать только один оборот вокруг своей оси и образовать только один день, а потом в подвижных массах материи экваториального пояса сила центробежного движения преодолела силу центростремительного движения, и эти массы на второй день творения были разбросаны в пространстве по касательным своего движения, и таким образом возникло множество отдельных мировых тел, конечно связанных между собою одним центром всеобщего тяготения и неизменно подчиненных тому же самому закону физической эволюции, который только что был осуществлен в деятельности всемирного шара. Тогда же, в этот второй день творения, выделилась и материальная масса нашей солнечной системы, но эта масса в своей сложной громаде опять-таки просуществовала только один день, потому что в дальнейший период третьего и четвертого дней она в свою очередь снова распалась на систему отдельных тел нашего планетного мира. Этот мир нам до некоторой степени известен, и мы можем строить в отношении его некоторые научные гипотезы. Зная массу каждой отдельной планеты нашей системы и допуская в минувшем такую плотность материи, при которой сложная, т.е. недифференцированная, масса всей нашей системы занимала пространство в орбиту теперешнего движения земли, Бабине вычислил, что для суточного обращения этой массы вокруг своей оси, по теперешнему измерению времени, нужен был 3181 год (у Спенсера, *Основные начала*, Спб., 1897, с. 410). Конечно, это вычисление ни в малейшей степени не может претендовать на астрономически точное измерение действительной продолжительности второго дня творения, потому что действительного распределения материальных масс и их движений за период этого дня мы уж теперь не в состоянии учесть. Но, в качестве условной гипотезы, это вычисление все-таки может дать нам некоторое понятие о том, насколько продолжителен был *второй день творения*, если бы только продолжительность его измерялась суточным обращением недифференцированной массы нашей солнечной системы и если бы эта масса находилась в тех самых условиях, которые хоть и произвольно, но все-таки ничуть не вразрез с известной суммой наших положительных астрономических знаний допускаются гипотезой.

И это же самое вычисление может дать нам некоторое понятие о том, насколько продолжителен был *первый день творения*, продолжительность которого, несомненно, должна была измеряться суточным обращением вокруг своей оси *недифференцированной массы всех планетных миров вселенной*, так как никакого другого измерения времени тогда еще не могло быть. Во всяком случае, если некоторые астрономы и геологи, в пределах своих условных предположений, говорят о десятках и даже о сотнях тысяч лет, потребных для образования нашего мира, то в этих речах, разумеется, по существу дела не может быть ничего положительно достоверного, но зато в них на самом деле нет и ничего невероятного; и во всяком случае в них нет решительно ничего такого, что бы стояло в действительном противоречии с подлинной догмой библейского вероучения.

век был создан Богом не посредством механических сил природы, а новым непосредственным актом Божественной силы, образовавшей из земли физической организм человека и сообщившей ему особую душу по собственному образу Божия бытия (Быт. 1, 26–27). Этим осуществлением в бытии Божия образа закончилось все дело миротворения (Быт. 2, 2–3), так что в свободном самооткровении Бога посредством творения и для творения, очевидно, вполне осуществилась та Божия мысль, которая служила предвечным основанием мирового бытия и в которой поэтому выражается вечная цель бытия. И библейская история положительно уверяет нас, что в начальный период своего существования мир действительно соответствовал этой цели творения.

По сказанию Библии, первые люди живо ощущали в природе реальное присутствие Бога, и слышали голос Его, и могли даже беседовать с Ним (Быт. 3, 8–10). Поэтому все их отношения к природе сначала определялись не какими-нибудь практическими мотивами, а исключительно только живым созерцанием в ней истинного Божия храма. Несмотря на то что в самом превосходстве своей духовной природы они получили власть над всем, что есть на земле (Быт. 1, 25), они все-таки не думали о фактическом осуществлении этой власти и несколько не заботились о том, чтобы поработить себе окружающую природу и сделаться царями земли. Напротив, чувствуя в мире живое присутствие Бога, они в силу этого сознавали и свою обязанность пред Богом непременно охранять первобытную красоту Божия дела и всеми силами содействовать поддержанию в природе того нормального порядка жизни, на котором они ясно видели печать божественной силы и премудрости (Быт. 2, 15). Поэтому ничто живое тогда еще не испытывало никаких страданий от человека, и сам человек еще не знал тогда никаких страданий жизни. В то исключительное время, по библейскому сообщению, человек умел довольствоваться самою скромною долей: он не думал о сооружении крепкого жилища, не помышлял о приобретении имущества и не считал даже нужным прикрывать свою наготу какими-нибудь одеждами; он непринужденно питался хлебными зёрнами и древесными плодами и прикрывался лишь тенью того сада, плодами которого питался (Быт. 1, 29; 2, 25). Это мудрое умение человека жить при самом ограниченном круге действительно необходимых потребностей, несомненно, определялось тем обстоятельством, что человек смотрел на природу лишь с точки зрения тех религиозных волнений, которые создавались в нем ощущением Божия присутствия в мире. Он видел, например, около себя животных и считал себя обязанным изучать их природу и жизнь, но не потому, что имел в виду как-нибудь воспользоваться ими, а потому, что самое присутствие их

около него он считал за особое дело Божией воли, нарочито приведшей их к человеку именно затем, чтобы, по библейскому выражению, он нарек имена им (Быт. 2, 19, 20), т.е. чтобы он изучил их и в устройении их природы и жизни узнал бы творческую волю и мысль единого мирозидателя. Значит, первобытный мир действительно осуществлял предвечную цель своего бытия и действительно являлся живым откровением Бога; потому что первобытная природа сначала видела в человеке не эгоистичного царя-завоевателя, а только доброго хранителя и промыслителя своего и сама она, как живая среда действительного проявления Божией силы, сначала была для человека не источником счастья или несчастья его жизни, а исключительно только необъятным храмом его чистого служения Богу.

Но эта первобытная гармония мирового бытия с предвечным планом божественного миротворения с течением времени была нарушена, и нарушена прежде всего в сфере духовного мира. Библейские сообщения об этом мире весьма небогаты, потому что ни истории его создания, ни истории его жизни Библия совсем не касается. Но те мимоходные библейские указания, которые относятся к этому миру, все-таки дают нам совершенно достаточные основания для того, чтобы судить об условиях существования бесплотных духов и на основании этих условий осветить, по крайней мере, *психологическую* историю первого преступления. Библия говорит нам, что Бог даже *и в ангелах своих усматривает недостатки* (Иова 4, 18). Это показывает, что бесплотные духи пока еще не достигли той, возможной для них, высокой ступени нравственного совершенства, которой они непременно должны достигнуть по творческой мысли о них; а отсюда необходимо следует думать, что творческое мановение божественной воли осуществило их в бытии не в состоянии законченного совершенства, а лишь в состоянии нравственной чистоты и духовной силы к действительному осуществлению божественной идеи духовного бытия. Поэтому жизнь бесплотных духов, несомненно, должна подчиняться закону развития, и в силу свободного творчества жизни среди них естественно должно существовать как разнообразие духовных служений, так и различие степеней духовного совершенства. Смотря по господствующему содержанию своих впечатлений, одни из бесплотных духов, например, могут более всего поражаться Божиим всемогуществом, и потому в созерцании Божия творения они естественно будут стремиться к благоговеющему созерцанию божественной *силы* Всемогущего; другие, созерцающая премудрое устройство вселенной, могут более всего стремиться к разумению сокрытых в Божием уме конечных *начал* бытия; третьи, в сознании своего бытия как святого Божия дара

могут иметь центральным предметом своего мышления признание Божией *власти* над ними и над всем бытием вообще; иные, по силе созерцания нравственных совершенств божественной природы, преимущественно могут служить благоговеющими исповедниками Божия *господства* над всеми возможными ступенями тварного совершенства; иные, в созерцании полноты божественных совершенств, могут более всего поражаться царственным величием Бога и потому естественно могут желать, чтобы каждая вещь в мире и прежде всего сами они были достойными *престолами* Божией славы. Словом, вселенная может вызывать много различных впечатлений и чувств, и каждое чувство может определять собою сообразный с ним вид духовного служения Богу. Но чувством, конечно, определяется только вид духовного служения Богу, а не степень его энергии, потому что и самое чувство может иметь различные степени энергии, — это зависит от доброго желания и свободного усердия к его разумному воспитанию. Поэтому если допустить различие в этом усердии, то среди бесплотных духов, очевидно, должны существовать не только разные виды духовного служения Богу, но и различные степени личного духовного совершенства. И библейское учение действительно указывает на существование этих различий.

Библия, как известно, различает *ангелов* и *архангелов*. Это различие, при единстве природы бесплотных духов, конечно, не может быть изначальным установлением божественной воли, потому что царство духов — царство разумной свободы, а это царство даже и в отношении самого Бога исключает возможность такого распоряжения в нем, чтобы Он ни за что ни про что одних его членов сделал властными, а других подчиненными. Если уж в этом царстве действительно существует различие высших и низших, то оно, несомненно, существует здесь не в силу внешнего подчинения одних другим, а лишь в силу нравственного превосходства одних над другими, так что оно лишь постепенно могло образоваться здесь как неизбежный результат неодинакового развития духов. Наиболее энергичные духи, разумеется, должны были достигнуть и наибольшего развития своих сил, а в силу этого, совсем независимо от собственного желания, они естественно могли оказаться примерными образцами жизни для наименее сильных духов и, по собственному желанию этих последних, могли сделаться вождами-руководителями их как в деле совершенного познания Бога, так и в деле непрестанного служения Ему. Такой порядок жизни в сфере духовного мира вполне достоин Божией правды и вполне сообразен с природой разумного духа. Поэтому, нисколько не рискуя ошибиться, мы можем вполне допустить, что духовно-начальственное положение в сфере бесплотного мира оп-

тельно мог подумать о том, что ему приходится делить свою великую славу с единым верховным Владыкой бытия; потому что он не мог, конечно, не видеть, что мир бесплотных духов с любовью почитает в нем только своего великого вождя пред Богом и мудрого руководителя к Богу и что вся та великая слава, которою он был окружен, собственно, принадлежит не ему, а лишь тому великому Божию служителю, каким он действительно был и каким он продолжал еще, понятно, считаться, когда зародилась в нем преступная гордость. Поэтому, ввиду охватившего его чудовищного эгоизма, он естественно должен был почувствовать тайную зависть к Богу, и в силу этой зависти у него естественно должно было появиться такое желание, что для него было бы весьма хорошо, если бы Бога совсем не было. Но он достоверно знал, и не мог не знать, что Бог существует, потому что, претендуя на божеское достоинство, он все-таки положительно знал, что он — вовсе не Бог, что своим ограниченным бытием он в действительности обязан лишь творческой силе истинного, самосущего Бога¹⁷. И так как об этом не менее его достоверно знали и все другие бесплотные духи, то существование Бога, естественно, оказалось для него непреодолимым препятствием к достижению его гордой мечты. А между тем эта мечта успела завладеть всем его существом, и он жил только этой мечтой и не думал отказываться от нее. Поэтому, видя в Боге препятствие к ее осуществлению, он уж, естественно, стал думать не о бесконечной благодати Бога и не о всемогущей силе Его, а исключительно только о том, что Его существование является для него

¹⁷ С точки зрения философии, не знающей никаких промежуточных ступеней между абсолютным и ограниченным, можно вполне допустить, что бесплотные духи, как существа ограниченные, приобретают свое познание о Боге тем же самым путем, каким приобретает его и человеческий дух, т.е. чрез познание откровения Бога в собственной природе тварного духа. Но с той же философской точки зрения не подлежит и не может подлежать никакому сомнению, что бесплотные духи, как существа, не связанные с материальным телом, по самой природе своей имеют пред человеком то огромное преимущество, что они совершенно не могут усомниться в истине Божия бытия. Они свободны от условий физического бывания, — они не рождаются и не умирают, не знают смены возрастов и не испытывают на себе влияния времен. Вследствие же этого они даже и гипотетически не могут мыслить себя произведениями мирового бытия, т.е. они даже и гипотетически не могут встать на точку зрения феноменалистического мышления о бытии и, таким образом, усомниться в субстанциональной природе своей духовности. А так как на самом деле они все-таки появились в бытии и знают начальный момент самого появления бытия, то бытие самосущего Духа составляет для них даже гораздо более очевидную истину, чем какую, например, составляет для нас существование нашей земли до времени нашего появления на ней. Мы — не свидетели своего появления на свет, мы знаем об этом появлении только на основании данных опыта и соображений ума: мир же бесплотных духов является именно свидетелем появления своего на свет и одновременно является свидетелем появления в бытии материального хаоса, так что бесплотные духи видели творческую деятельность Бога и, как бессмертные, они навсегда остаются при своем видении.

единственным препятствием, из-за которого он не может достигнуть божеской чести. И вот он увидел в Боге своего врага и воспылал к Нему чувством непримиримой ненависти.

Под влиянием этого чувства, если только о характере павшего духа можно судить по всем дальнейшим действиям его в человеческой истории, он, вероятно, разразился дерзкой хулой на Бога, вероятно именно — постарался приписать Богу все те нравственные недостатки, которые выросли из его собственной гордости и исказили в нем его богосозданную природу. По крайней мере, иначе совершенно невозможно объяснить, хотя бы только и относительный, успех его замыслов. По косвенным библейским указаниям (напр., *Ефес. 6, 12*), он, несомненно, увлек за собою немалое число бесплотных духов¹⁸. А ведь для того, чтобы чистые духи при положительном знании их о своем существовании как о свободном даре Божией благодати могли все-таки пристать к явному врагу Бога, для этого необходимо, чтобы в них самих возбудилось враждебное чувство к Богу. Стало быть, виновник их падения успел возбудить в них это чувство, и в таком случае не может подлежать никакому сомнению, что он шел к своей цели путем клеветы. Если мы поставим вопрос: как в самом деле добрые духи могли вдруг оказаться неблагодарными в отношении Творца своей жизни? — то психологически здесь возможен только один ответ: они могли оказаться неблагодарными по отношению к Богу лишь в одном и единственном случае, если именно каким-нибудь образом им пришло на мысль и они уверились в том, что будто Бог создал их только ради Себя самого, чтобы было над кем Ему властвовать и было бы кому славословить Его. Такое представление об основаниях божественного творчества, разумеется, может определять собою не чувство благодарности, а скорее чувство нерасположения к Богу, потому что оно представляет Бога в недостойном Его свете корыстных побуждений, т.е. оно прямо лишает Бога его божественности. А если мы поставим вопрос: каким образом добрые духи могли вдруг оказаться враждебными Богу? — то психологически и здесь также возможен только один ответ: они могли сделаться врагами Бога лишь в том единственном случае, если им пришло на мысль и они себя уверили в том, что будто, в пределах своей природы и сил, они могли бы достигнуть гораздо более высокого положения, чем какое они занимают в действительности, если бы только Богу угодно было поставить их в наиболее благоприятные условия жизни, но что Ему будто бы не угодно этого сделать из опасения потерять в них своих по-

¹⁸ У св. Иоанна Дамаскина (*Точное изложение православной веры, II, 4*) даже прямо утверждается мысль, что «за ним последовало и с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему ангелов». Эта мысль хотя положительно и не подтверждается библейскими данными, но, во всяком случае, она нисколько не противоречит им.

корных рабов. Такое представление о Боге естественно, конечно, могло определять собою только враждебное чувство к Нему, потому что, выставляя Бога таким существом, которое *по нежеланию добра* своим разумным созданиям *намеренно препятствует* им в достижении их насущных целей, оно тем самым, конечно, выставляет Бога явным врагом своих созданий, и вследствие этого оно уж естественно должно вызывать собою такое именно отношение к Богу, какое возможно только в рассуждении *личного врага*. Следовательно, имея в виду те необходимые условия, при которых действительно могло совершиться падение духов, и соображая возможную наличность этих условий с точки зрения того преступного настроения, которым был охвачен первый виновник падения, нам кажется, мы имеем достаточно веские основания, чтобы определить, по крайней мере, психологически-вероятный процесс древней небесной катастрофы.

Эта катастрофа, вероятно, совершилась таким образом, что первый ненавистник божественного миропорядка, прикрываясь мнимой любовью к своим собратиям и будто бы ратуя за их интересы, искусно забросил в них ложную мысль о действительных основаниях божественного творчества, что будто Бог создал мир только в удовлетворение своему эгоизму; и затем он, вероятно, забросил в них другую ложную мысль, что будто, при других условиях существования, они могли бы достигнуть такой высокой степени совершенства, что были бы достойными божеской славы; и наконец, еще он забросил в них третью ложную мысль, что будто насущные интересы их жизни, как жизни свободно-разумных существ, не только чужды, но и совершенно противны Божиим намерениям, так что в Боге они будто бы имеют лишь своего бессердечного повелителя и потому в сущности оказываются лишь роковыми жертвами Его мнимой тирании. Первая из этих мыслей, разумеется, достаточно сильна, чтобы в принявшем ее духе она могла подорвать собою веру в безусловную святость Бога и, в силу этого, поколебать в нем чувство благоговейного поклонения Богу; и вторая мысль, конечно, также достаточно сильна, чтобы в принявшем ее духе она могла возбудить чувство самолюбия и могла бы направить его мысль к мятежным мечтам о новых условиях жизни; и наконец, третья мысль также достаточно сильна, чтобы возбудить в принявшем ее духе чувство протеста против несообразного с его природой мнимого гнета и таким образом вызвать в духе чувство вражды к Богу. Само собой понятно, что можно не принимать этих мыслей, потому что весьма легко можно разоблачить их грубую лживость; но если уж кто принял эти мысли, о том можно прямо сказать, что он пал, потому что принять эти мысли значит то же самое, что и определить себя на путь бессмысленной вражды к Богу.

По библейскому свидетельству, часть бесплотных духов действительно примкнула к своему мятежному руководителю и образо-

вала из себя гордое сонмище открытых врагов Бога. Но превратные замыслы их честолюбивого вождя все-таки не оправдались при этом восстании на Бога, потому что он не в состоянии был увлечь за собою всего духовного мира. По словам библейского учения, «произошла на небе война; Михаил и ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе, и низвержен был великий дракон, древний змей, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним»¹⁹. Очевидно, среди лучшей части бесплотного мира лукавые происки искусного соблазнителя не только не нашли себе никакого сочувствия, но и вызвали прямое негодование. Разумные духи, очевидно, вполне понимали, что, при каких бы условиях они ни существовали, они никогда не сделаются равными Богу — это именно потому, что они могут существовать только *в условиях*, т.е. могут быть только ограниченными. Поэтому для нравственно-чистых разумных духов было до очевидности ясно, что в своем Боге-Творце они имеют вечный и единственный образ бесконечного совершенства, так что если они действительно желают идти по пути нравственного усовершенствования, то в этом случае для них, несомненно, возможен только один путь — путь возможного уподобления Богу, потому что всякое отклонение от Бога, как отклонение от реального образа истинного совершенства, есть отклонение к пустоте, т.е. к совершенной потере нравственного существования. На этом основании чистые духи, естественно, могли высказать только свое решительное осуждение по поводу ложных представлений о Боге и об их собственном тварном величии. А так как их бывший вождь упорно настаивал на своем представлении, то они, естественно, увидели в своей жизни первую печальную необходимость начать обязательную борьбу с первым заблуждением. По библейскому известию, энергичным защитником истины тогда выступил один из вождей духовного мира — архангел Михаил, около которого и соединились все небесные защитники истины. Обе стороны, как выражается апостольское слово, тогда *воевали друг против друга*, т.е. каждая из них старалась доказать свою правоту, и виновник падения *не устоял* в этой духовной борьбе, т.е. не мог доказать свою ложь. Однако, вместо того чтобы сознаться в своем заблужде-

¹⁹ Апок. 12, 7–9. Откровение ап. Иоанна имеет в виду сообщить о том, *чему надлежит быть* (1, 1; 4, 1). Но апостол созерцает судьбы христианской церкви в открытой ему перспективе всей мировой истории всего Божия дела, и потому приведенное нами место из его Откровения относится не к будущему, а к прошедшему времени. Это будет для всякого совершенно ясно, если приведенные слова Апокалипсиса мы сопоставим с некоторыми другими местами Свящ. Писания, и особенно с известными словами И.Христа: *Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию* (Лук. 10, 18) — и также с указанием ап. Иуды (в его соборном послании, ст. 6) на ангелов, не сохранивших своего достоинства и *оставивших свое жилище*.

нии и тем показать, что он лишь *неволью ошибся*, по ограниченности своего несовершенного ума, он с упорством дикой ненависти к Богу все-таки продолжал повторять свою ложь и таким образом ясно показал всему бесплотному миру, что он вовсе не ошибся, а *намеренно выдумал* свою ложь. Поэтому защитники истины могли без всякого затруднения проникнуть в скрытую им тайну его непримиримой ненависти к Богу. Они поняли, что Бог мешает гордому духу быть единственным высшим существом для мира и что он потому именно и старался отвлечь их от Бога, чтобы заменить собою Бога для них; они поняли это обстоятельство и вместо божеской славы и чести покрыли своего бывшего вождя позором *клеветника*.

В сфере духовного мира клеветнику было нечего делать. После разоблачения его замыслов он уж, конечно, не мог рассчитывать на успех своей пропаганды и потому перенес свою преступную деятельность в пределы нашей земли. Здесь также находились свободно-разумные существа и благоговейные чтители Бога, это были первые люди. По библейскому рассказу (Быт. 2. 9, 17, 3, 22), они жили в особом саду, посредине которого росли два дерева: одно называлось *деревом жизни*, потому что с ним было связано Божие обещание, что, питаясь его плодами, люди не увидят смерти; а другое называлось *деревом познания добра и зла*, потому что с ним была связана Божия заповедь — не есть от плодов его под опасением смерти²⁰. И люди были настолько послушны Божией воле, что

²⁰ Штраус, *Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampfe mit d. modern. Wissenschaft*, Bd. II, S. 28–29, весьма резко возражает против действительности и даже только против возможности этой заповеди. Дело в том, что содержание райской заповеди не налагает на человека какой-нибудь *нравственной обязанности*, оно только определяет собою *внешнее отношение* человека к одному из райских деревьев; и по форме своей райская заповедь является не *мотивированным требованием* известного образа жизни, а только *решительным запрещением* возможных поступков без всякого объяснения, зачем это нужно. На этом основании Штраус и думает, что райская заповедь недостойна Бога, как высшего нравственного существа, и унизительна для человека, как свободно-разумного существа, потому что своим *безапелляционным характером* она связывает разум и волю человека и ставит слепое повиновение выше свободно-разумного действия. Ввиду того что это критическое соображение Штрауса для многих представляется очень серьезным и важным, мы считаем нелишним выяснить здесь истинное значение райской заповеди. Штраус судит Божию заповедь с точки зрения *ниоткуда не известного*, первобытного совершенства людей. Между тем содержание райской заповеди, очевидно, вполне оправдывает собою известное утверждение св. Феофила Антиохийского (*ad Authol.* II, 25): *τῆ δὲ βουτῆ ἡλικία ὁ Ἀδὰμ ἔτι νηπιός ἦν*, т.е., соответственно его действительному возрасту, Адам еще был *ребенком по уму*. Следовательно, ему нельзя еще было дать такую, например, положительную и достойную Бога заповедь, как: *будь совершен, потому что Я совершен*, так как она была бы выше его морального и умственного развития и, следовательно, оказалась бы непонятной для него. Между тем для приучения его воли подчиниться закону, т.е. для выработки в нем *нравственной воли*, непременно следовало дать ему такую заповедь, которая бы не связывала его разума и воли, а только приучала бы его волю подчиняться определенному правилу жизни, т.е. делала бы его волю разумной волей. Райская заповедь и была именно такою заповедью. Она была взята из области чувственных

даже усилили содержание данной им заповеди и порешили не только не есть плодов запрещенного дерева, но, во избежание соблазна, совсем и не прикасаться к нему (Быт. 3, 3). Этих-то самых искренних служителей Бога диавол и решил погубить.

В видах достижения своей цели диавол, конечно, не мог подействовать на людей путем духовного внушения им преступных желаний; потому что, при их несомненном желании быть послушными Божией воле, недобрые мысли хотя и могли, конечно, появиться у них, однако не могли настолько привиться к ним, чтобы сделаться достаточными мотивами для начала преступной деятельности. Поэтому диавол решил подействовать на людей особым путем, — не путем внутреннего голоса их собственной мысли, а путем внешнего голоса физической природы. Он именно поразил однажды Еву необычайностью такого события, что во время ее прогулки по райскому саду с нею вдруг заговорил змей. Разумеется, присутствие животных в раю несколько не могло показаться удивительным Еве, но то обстоятельство, что животные могут говорить, естественно должно было изумить ее, потому что такая способность животных, несомненно, должна была представиться ей *совершенно неожиданным открытием*²¹. Поэтому весьма по-

интересов и отношений и, значит, вполне соответствовала первобытно-младенческому состоянию людей; и она вовсе не была запрещением *без всякого объяснения*, потому что на самом деле в ней точно указано то основание, в силу которого человек мог ясно понять, что ему действительно следует принять и исполнять ее: *ибо в день, в который ты вкусишь от запрещенного дерева, смертью умрешь*. Штраус понимает это *предупреждение божественной любви* в смысле угрозы Бога за нарушение Его *ничем не мотивированной* заповеди, и нужно заметить, что это понимание библейского текста действительно было и поныне остается всеобщим и единственным. Но мы надеемся ниже выяснить, что никакой угрозы здесь Бог не высказал, а Он только предупредил человека о том, что *естественно и неизбежно* должно будет последовать за нарушением данной человеку заповеди.

²¹ По поводу этого *открытия*, разумеется — в известных кружках любителей, и до сих пор еще продолжают раздаваться грубые насмешки императора Юлиана-отступника, что будто, по библейскому учению о падении людей, в блаженное первобытное время даже змеи умели разговаривать и жаль только, что Библия не сообщает о том, на каком именно языке змей разговаривал с Евой. Впрочем, некоторые проницательные критики библейского учения, как, например, *Stuedel, Kritik d. christlichen Religion*, Stuttgart, 1881, S. 194, не стесняясь уверяют, что будто, по библейской истории падения людей, змей, *несомненно*, говорил *по-еврейски*. Ввиду этих школьных изощрений мнимо-критического остроумия мы считаем нелишним заметить здесь, что роковую беседу Евы со змеем Библия утверждает как факт, но она не считает этого факта событием *заурядным, естественным*, а считает его событием *необыкновенным*, произведенным исключительной силой могущественного падшего духа. Конечно, если можно категорически заявлять, что «существование диавола во всяком случае относится к области басен», то библейское объяснение беседы змея, несомненно, будет только древним остатком мифологического творчества. Но для Библии существование диавола не подлежит никакому сомнению, и потому библейское объяснение беседы змея представляет собою далеко не то же самое, что и мифологическое расширение действительных границ природы.

нятно и весьма естественно, что она заинтересовалась этим открытием и, под влиянием этого интереса, могла спокойно выслушать и стала серьезно обдумывать такое сообщение змея, которое она с решительным негодованием всегда бы и несомненно отвергла, если бы только оно возникло в качестве ее личного соображения. Собственно, разговор ее со змеем начался, в сущности, безобидным вопросом мнимого неведения. Змей будто бы слышал, что Бог предоставил людям рай и в то же время запретил им пользоваться плодами его, и вот он будто бы не знает, как ему следует относиться к этому странному слуху, — правду ли ему говорили или нет? Жена ему разъяснила правду, что на самом деле они пользуются плодами всех райских деревьев, кроме одного только дерева познания добра и зла, так как употребление плодов этого дерева Бог действительно запретил им под опасением их смерти. Таким образом беседа сама собою перешла к факту Божией заповеди, и змей воспользовался этим обстоятельством, чтобы оболгать Божию заповедь и высказать свою клевету на Бога: «Нет, — возразил он жене, — не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как Боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 4–5).

В этих словах змей прямо не высказал, почему именно Бог запретил людям питаться плодами с дерева познания; но он весьма искусно показал жене, как будто ему положительно известно, что употребление плодов запрещенного дерева способно сделать богатыми людей и что всеведущий Бог, конечно, хорошо знает это обстоятельство и потому данная Им заповедь, стало быть, представляется удивительно странной, опасение же людей, как бы они в самом деле не умерли от нарушения заповеди, является прямо напрасным. Благодаря этому хитрому сплетению мнимого знания и притворного удивления, змей естественно вызвал доверие к своим словам и естественно же добился такого результата, что жена несколько не возмутилась его сообщением, а, напротив, отнеслась к нему с большим вниманием и вполне серьезно стала обдумывать его. По библейскому рассказу (Быт. 3, 6), жена увидела, что запрещенное дерево *хорошо для пищи*, т.е. оно видимо ничем не отличалось от других деревьев, плодами которых питались люди и относительно которых жена по опыту знала, что они действительно приносят хорошие плоды, и жена также увидела, что запрещенное дерево *приятно для глаз*, т.е. в нем совсем не было таких признаков, которые могли бы указывать на смертоносное свойство его

На самом деле это библейское объяснение, с точки зрения самой Библии, является объяснением различных фактов в природе из двух разных порядков мирового существования. Такое объяснение, при научно-философском изучении природы, не только вполне понятно, но оно только одно и отвечает опытно данному содержанию мировой действительности.

плодов, так что на вид оно было вовсе не страшно, а, напротив, даже очень красиво, и на него было приятно смотреть. Стало быть, это обследование запрещенного дерева явно говорило в пользу змея, и стало быть — жена имела достаточное основание поверить ему, что дерево в самом деле не смертоносно и что опасаться смерти от вкушения его плодов людям действительно нечего. А между тем его название прямо наводило на мысль, что оно может сообщать людям познание о добром и злом, познание же это, во всяком случае, не страшно, оно только в высшей степени желательно. Поэтому жена набрала плодов запрещенного дерева, поела их сама и накормила ими своего мужа.

Таким образом, виновником в мире зла, по библейскому учению, несомненно, является разумное Божие создание — высший дух на небе и первая пара людей на земле. Следовательно, библейским учением решительно утверждается то самое положение, которое всегда приводило философскую мысль к целому ряду глубоких недоумений и всегда делало невозможным строго-философское построение теистического миропонимания. Знал ли Бог, что его разумное создание окажется недостойным Его и даже сделается враждебным Ему? И если Он знал об этом, то мог ли Он предупредить это событие? И если мог, то почему же не предупредил, а если не мог, то зачем же Он создал мир, если только Он действительно знал, что цель Его творчества не будет достигнута? Кто пришел раз к этим вопросам, тот уже не может освободиться от их властной силы над ним, и никакой священный авторитет никогда не заставит его отбросить свои недоумения. Между тем библейское учение — не философская доктрина; оно вовсе не имеет в виду поставленных нами вопросов, как естественных недоумений человеческой мысли, и вследствие этого оно совсем не дает прямого ответа на эти вопросы в смысле научного согласования своих утверждений с принципиальным понятием о Боге. Следовательно, философская мысль по необходимости должна искать этого согласования путем самостоятельной философской спекуляции.

На основании понятия о Боге, как о всеведущем и всемогущем, мы обязательно должны думать, что Бог предвидел появление зла и что Он всегда мог предупредить его появление, если бы только Он не хотел допускать его. Значит, на основании этого понятия о Боге, мы весьма легко можем прийти к известному примирению Бога со злом. Мы можем думать, что действительное существование зла выходит из идеи его существования в божественном плане миротворения, т.е. мы можем думать, что Бог сам хотел существования зла, только, разумеется, хотел его не как постоянного бытия, а лишь как временного момента в мировом бытии, — такого именно момента, который нужен лишь в качестве содействующего условия к положительному развитию добра и который поэтому не-

пременно должен исчезнуть из бытия, как только добро сделается абсолютным принципом мирового существования²². Однако это возможное для мысли объяснение зла решительно опровергается его действительным значением в человеческой жизни, и потому оно не может быть принято в качестве истинной формулы бытия. Зло могло бы содействовать добру лишь в том единственном случае, если бы область его существования ограничивалась только областью человеческих представлений, т.е. если бы люди только боролись с ним, как с искушением, и никогда бы не осуществляли его в действительности. Тогда бы оно нисколько не разрушало собою божественного миропорядка, и тогда бы о нем действительно можно было сказать, что идея его входила в божественный план мироздания, потому что все частные представления о нем в человеческом духе тогда бы действительно только содействовали воплощению Божией мысли о мире в точном осуществлении конечной цели мирового бытия. Но ведь на самом деле человек переживает зло: он или страдает от зла, или погибает во зле, и, во всяком случае, он не только борется со злом, но и создает то самое зло, против которого он обязан бороться. При таких обстоятельствах зло, очевидно, не содействует развитию добра, а только разрушает его, и потому именно Бог не может хотеть его существования, так как в этом случае хотение зла в сущности было бы нехотением того, что действительно Бог хотел создать. Но почему же в таком случае Он допустил его появление в мире?

Решение этого вопроса логически совершенно естественно может приводить к построению такого соображения: если Бог действительно не может хотеть существования зла, а зло между тем существует в мире, то значит — Бог не предвидел его появления, потому что иначе Он, несомненно, предупредил бы катастрофу первого падения, и никакого зла тогда бы не существовало и не

²² Ed. Hartmann, *Religion d. Geistes*, 2-te Aufl., S. 186—187: «С одной стороны Бог должен не только допускать, но и положительно хотеть того, что мы определяем как зло, потому что бытие имеет лишь то, чего Он хочет; но с другой стороны, Он должен хотеть зла не как такого бытия, которое должно существовать и оставаться, а лишь как такого бытия, которое должно быть побеждено и оставаться, а лишь как такого бытия, которое должно быть побеждено и оставаться, а лишь как такого бытия, которое должно быть побеждено и оставаться... В этом нет ошибки, если зло считается за богожеланное и богоустановленное; ошибка будет лишь в том, если вместо ступени процесса, хотя и необходимой, но все-таки назначенной к уничтожению, оно будет считаться за конечную цель божественной воли». — Такое примирение Бога со злом логически последовательно привело Гартмана к пантеистическому представлению мировой действительности, как премудрой игры Бога в диалектический процесс развития Им своих совершенств. Но это же самое объяснение зла нередко высказывалось и мыслителями теистического направления, причем некоторые из них даже пытались представить его в качестве богословского учения христианской веры, как, напр., Schenkel, *Grundlehren d. Christenthums aus d. Bewusstsein d. Glaubens*, Leipzig., 1877, S. 228—229.

могло существовать. В пользу этого соображения отчасти может говорить и то обстоятельство, что зло, по библейскому учению, имеет своим основанием личную свободу разумных созданий, так что оно не вытекает из цепи необходимых причин, а всякий раз вступает в мировой процесс, как такое событие, которое, по природе тварного бытия, несомненно, является только возможным. Но если бы всеведущий Бог не мог положительно предвидеть того, что действительно получится из Его творений, то Он не имел бы никакого основания создавать мировое бытие, потому что при этом условии Он явно рисковал бы не исполнить своих намерений и мог бы по ошибке явиться причиной такого бытия, которого лучше было бы совсем не творить. Следовательно, ограничением божеского всеведения, в сущности, утверждается только предвечная нелепость мирового существования, но для объяснения его действительной нелепости вовсе не требуется того, чтобы мир непременно явился в бытии путем божественного творчества. Утверждая действительность этого творчества, мы можем утверждать только предвечную разумность мирового бытия, утверждая же эту разумность, мы решительно не можем допустить, чтобы действительным основанием божественного творчества служило только гадательное предположение Бога, не окажется ли мир и на самом деле таким, каким Бог желал его видеть. Если мир действительно является Божиим творением, то Бог, несомненно, созерцает его как свое законченное дело, и потому в процессе мирового бытия не может быть решительно ничего такого, чего бы не было в Божием созерцании мира²³.

Мы не имеем божественного ведения и не можем объять мирового бытия в Божием созерцании всей его действительности. Мы видим только, что в мире существует зло и что его существование противоречит нашему понятию о Боге; и отсюда у нас неизбежно

²³ Свобода не исключает собою возможности предведения; потому что свободная деятельность, хотя она и развивается не по силе механической связи причин и следствий, все-таки не представляет собою бессвязного ряда случайностей, а является вполне закономерной цепью отдельных поступков по силе разумной связи оснований и целей. Если бы мы знали, что есть в человеке, т.е. знали те интересы, которыми живет человек, и вдобавок к этому знанию могли бы еще определить всю ту механически-необходимую цепь внешних событий, которыми будут выражаться условия его жизни, то мы могли бы заранее определить и все те чувства, которые будут волновать его, и все те мысли, которые возникнут у него, т.е. мы могли бы заранее указать весь процесс его духовного развития со всеми переменами его настроений и со всеми мотивами его стремлений. Но мы не обладаем таким предвидением, потому что мы не имеем всеведения. Бог же, конечно, знает свое творение, и потому Он может предвидеть даже и то, что, по природе тварного бытия, является только возможным. Правда, мы не в состоянии точно определить истинность оснований божественного предведения, но мы в состоянии понять действительность предведения, как единственное основание божественного творчества.

возникают серьезные недоумения, потому что мы и в самом деле не можем иначе мыслить мир, как только в противоречивых формулах. Но при всей ограниченности нашего разума, мы все-таки можем понять, что творческая идея мира, по которой он осуществлен в бытии, и объективное созерцание всей мировой истории в Божием уме несколько не отрицают друг друга, так что божественный ум, мыслящий идею мира и созерцающий его действительность, одновременно созерцает в нем не только появление и существование зла, но и действительное осуществление предвечной идеи бытия.

3. Кто принимает истину теистического мировоззрения, тот в этой самой истине имеет для себя положительное основание думать, что в будущем нашего мира, несомненно, осуществится предвечная идея мирового бытия. Но при наличии тех противоречий мысли, которые неизбежно возникают из факта существования зла, эта вера в неведомое будущее логически может состояться лишь в том случае, если будет точно определен тот путь, которым действительно могла бы осуществиться Божия мысль о мире. А для точного определения этого пути необходимо предварительно выяснить, почему именно зло существует в мире. Ведь обстоятельность его появления, насколько мы разъяснили их, ни в малейшей степени не определяют собою, чтобы оно *появилось и необходимо продолжало существовать*. Напротив, если зло действительно вошло в мир только чрез свободную деятельность разумных существ, то, кажется, совершенно естественно думать, что оно и может существовать лишь до того времени, пока разумным существам будет угодно его поддерживать; а как только они пожелают его отвергнуть, то оно совершенно исчезнет из мира, и мир снова будет таким, каким он был до появления в нем зла. Между тем библейское учение прямо и решительно отвергает эту оптимистическую мечту, и притом отвергает ее не только по отношению к прошедшему и настоящему, но и по отношению ко всему будущему процессу мировой жизни, т.е. оно отвергает ее безусловно. По словам апостола, зло не может исчезнуть из мира по одному только желанию людей уничтожить его, потому что *наклонность к нему, по крайней мере — в человеке, имеет значение физического закона жизни* (Рим. 7, 21–23). Но чем, собственно, определяется это необходимое существование зла, — ясного и подробного ответа на этот вопрос апостольское учение нам не дает.

Между тем этот вопрос существенно важен, и, конечно, не трудно понять, в чем заключается его особенная важность. Если верно, что зло, раз введенное в мир свободной волей разумных существ, потом уж действительно не может исчезнуть из мира, то само собою понятно, что осуществление конечной цели мирового

бытия может быть достигнуто только путем какого-нибудь чуда, т.е. таким исключительным путем, который лежит вне естественного хода мировой жизни и потому совершенно не может быть отнесен в естественных границах человеческого мышления. Если же существование или не существование зла всецело зависит от свободной воли разумных существ, то для построения веры в будущее уничтожение зла, конечно, не требуется никакого другого основания, кроме действительного факта свободы, и в таком случае вся задача философской мысли по отношению к теистическому пониманию мира, очевидно, будет состоять лишь в определении тех условий, при которых действительно могло бы осуществиться предвечное назначение бытия. Следовательно, в зависимости от того, как и чем объясняется существование зла, возможно признание или отрицание не только библейского взгляда на зло, но и всей вообще сущности библейского вероучения в его подлинном, *сверхъестественном* содержании; потому что вся сущность библейского учения, несомненно, выражается учением о Божием спасении мира от зла, а это учение можно сделать понятным и вероятным исключительно только в познании о невозможности *естественного* уничтожения зла. Но правда ли, что мир не может сам собою освободиться от зла, и почему же именно он не может освободиться от него? Этот вопрос во всяком случае решается не одинаково.

По известному богословскому мнению, человек совершил три великие зла: а) бесконечно оскорбил беспредельно-великого Бога, б) заразил грехом все свое существо и с) вызвал гибельные последствия греха как в своей собственной природе, так и в природе внешней. В этих великих злах обыкновенно и указывается роковая причина для *необходимого* ряда всех последующих зол. Но если кто вздумает обсудить это положение в точки зрения библейского рассказа о первом падении людей, тот наверное никогда не уяснит себе, когда же именно человек совершил эти великие зла и откуда же, собственно, обрушились на него все гибельные последствия греха? На основании всех наших сведений о настроении диавола и о характере его деятельности мы можем положительно утверждать, что заведомо ложное сообщение его о мнимых свойствах заповещенного дерева имело своею целью привести жену к такому заключению, что Бог дал людям первую заповедь будто бы только по нежеланию им добра; и таким образом оно имело своею целью вызвать в людях чувства вражды к Богу. Но если мы будем точно следовать библейскому рассказу, то нам будет до очевидности ясно, что Ева совсем не сделала того заключения, на которое, несомненно, толкал ее змей, потому что она вовсе не имела враждебного чувства к Богу, когда решила преступить Его заповедь. Ведь на самом деле она обсуждала на свою погибель только ложное сооб-

щение змея и совсем не обсуждала Божию заповедь. Она видела, что запрещенное дерево ничем не отличается от других райских деревьев, и с этой точки зрения она совершенно правильно полагала, что употребление плодов запрещенного дерева не может угрожать ей какими-нибудь страшными последствиями, встать же при этом на другую точку зрения она, видимо, совсем позабыла. По крайней мере, Библия не дает нам решительно никаких оснований думать, что Ева обсуждала вопрос: почему именно Бог дал людям свою заповедь и почему Он сказал Адаму, что преступление заповеди приведет его к смерти? Если бы она поставила себе этот вопрос, то она, несомненно, дополнила бы свое соображение, и в таком случае бесспорный факт ее благоговейного отношения к Богу непременно бы заставил ее построить такое суждение: запрещенное дерево *само по себе*, правда, не может быть смертоносным; но Бог все-таки не может говорить неправду, и если Он сказал, что от вкушения запрещенных плодов последует смерть, то значит — она и на самом деле последует; но в таком случае она, стало быть, последует не от того, что дерево смертоносно, а от того, что употребление плодов этого дерева запрещено Богом, т.е. смерть последует не от самого вкушения запрещенных плодов, а только от преступления Божией заповеди. В этом суждении Ева, очевидно, встала бы на другую точку зрения, — она именно стала бы обсуждать сообщение змея не с точки зрения своих соображений о действительных свойствах запрещенного дерева самого по себе, а лишь с точки зрения, данной им относительно дерева, Божией заповеди, и эта правильная точка зрения с логической необходимостью привела бы ее наконец и к правильной оценке ложного сообщения змея. Ева легко поняла бы тогда, что если запрещенное дерево ничем не отличается от других деревьев и является исключительным только в силу данной о нем Божией заповеди, то само по себе оно, очевидно, одинаково не может ни смерти причинить, ни познания дать, а как смертью угрожает преступление заповеди, так и познание может быть достигнуто людьми только путем неуклонного сохранения данной им заповеди. Следовательно, она ясно увидела бы, что змей ошибся, и ясное разумение этой ошибки составило бы для нее логически совершенный и психологически необходимый мотив, чтобы решительно отвергнуть заведомо ложное сообщение змея и сохранить Божию заповедь.

Но в своем разговоре с лукавым искусителем Ева хотя и упоминала о Боге, однако думала только о себе самой, и хотя она упоминала о Божией заповеди, однако думала все-таки не о заповеди, а только о мнимых и действительных свойствах запрещенного дерева. Поэтому она не приняла во внимание всех условий, при которых запрещенное дерево могло бы сделаться или средством к действительному познанию доброго и злого, или же орудием не-

минуемой смерти, и она сама же вполне чистосердечно объяснила, как именно это случилось с ней. *Змей*, — говорит, — *обольстил меня* (Быт. 3, 13). Очевидно, она *обольстилась* необычайно легкой возможностью достигнуть божеского ведения о добром и злом. Значит, в момент совершения своего преступления она думала о божеском ведении, как о той великой цели, которой она действительно желала бы достигнуть, и думала об указанном ей средстве, при помощи которого, по словам змея, она будто бы могла ее достигнуть; и вот, обольщенная легкой достижимостью высокой цели, она совсем даже и не подумала о том, насколько указанное ей средство может соответствовать достижению предположенной цели. Следовательно, она преступила Божию заповедь только по несчастной ошибке, т.е. *не на зло Богу, не в видах намеренного противодействия воле Его*, а лишь на мнимое добро себе самой, именно в видах достижения того высокого ведения, которого люди, несомненно, желали и к которому они, несомненно, стремились, но которого в действительности они пока еще не имели²⁴.

Последующая история первого падения служит вполне ясным подтверждением этого представления о нем. По библейскому рассказу, люди наелись плодов запрещенного дерева, «и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3, 7). Эта поспешная работа людей о скорейшем прикрытии своей наготы весьма убедитель-

²⁴ Если библейскую историю грехопадения продумывать с известной традиционной точки зрения, то желание первых людей достигнуть божеского ведения можно, пожалуй, объяснить их необычайной гордостью, и, таким образом, можно перевести это желание на желание их сделаться равными Богу. Но, мы думаем, нетрудно понять, что это объяснение решительно не соответствует ни существу того ведения, которого домогались первые люди, ни живости того религиозного настроения, которым, несомненно, характеризовалась первобытная жизнь людей. Ведь первые люди, согласно точной букве свящ. текста, домогались не вообще божеского ведения, а только божеского ведения *о добром и злом*. Желание этого ведения для них было не только совершенно естественно, но они даже не могли не иметь этого желания, потому что оно психологически необходимо должно было возникать из их благоговейного стремления быть достойными Бога. Свободно-разумные деятели, созерцавшие мир как великое Божие творение, и имевшие в мире храм для своего чистого служения Богу, и не знавшие никаких других интересов жизни, кроме глубоких интересов религиозно-нравственного чувства, первые люди к одному только и могли действительно стремиться — к теоретическому познанию всего нравственно совершенного, чтобы иметь возможность воплощать его в мире свободной деятельности своей воли, и к теоретическому познанию всего положительно дурного, чтобы не вводить в процесс мировой жизни какого-нибудь факта, который мог бы нарушить совершенство Божьего создания и был бы недостойным самого человека как Божия служителя в мире. Каким мотивом руководилась Ева в своем желании достигнуть божеского ведения (*и только одного ведения*) о добром и злом (*и только о добром и злом*)? Несомненно, не мыслию о равенстве с Богом, а только мыслию о достойном служении Богу, потому что к достижению *этого* знания никакого другого мотива не существует, и даже придумать его совсем невозможно.

тельно показывает, что они еще не сознавали того, что они совершили преступление, потому что иначе, конечно, у них явилась бы мысль не о том, что они — *наги*, а прежде всего мысль о том, что они — *преступники*, и значит — прежде всего они устыдились бы не наготы своей, а своего греховного оболыщения, — того именно, что они так легковерно поддались грубому обману и так легкомысленно нарушили Божию заповедь. Но библейская история ясно и положительно говорит, что сначала они устыдились только своей наготы. Стало быть, это чувство стыда хотя и появилось у них в несомненной зависимости от совершенного ими преступления, однако все-таки до сознания ими своей преступности; так что его появление нужно рассматривать не как *первое следствие* грехопадения, а как *прямое продолжение* того самого греховного процесса, который только что пред этим выразился нарушением Божией заповеди. Опираясь на очень ясную, хотя и сложную, психологию этого процесса, мы можем считать за несомненное, что после того, как люди поели плодов запрещенного дерева, они естественно стали ожидать для себя какого-то особого чудесного прозрения, и это наивное ожидание естественно позволило им заранее усладить себя блаженством божеского ведения. Очень понятно, что в таком приподнятом настроении они могли видеть в себе только будущих обладателей наивысшего совершенства; и не менее понятно, что с этой точки зрения они и буквально хотели смотреть на себя, т.е. и на самом деле они самодовольно осматривали себя, т.е. они попросту любовались собой, как будущими совершенствами. Но это приятное занятие, по закону контраста, психологически необходимо приводило их к одной мысли, которая совсем не гармонировала с их настроением и от которой по этому самому они совершенно не могли отделиться. Они хотели смотреть на себя как на особые, высшие существа, а на самом деле видели в себе только физическую природу животных. Само собою разумеется, что они и раньше видели себя, и хорошо знали внешнее устройство своего организма, и хорошо также знали, что в физическом отношении они вовсе не отличаются от многих животных. Но раньше это обстоятельство несколько не смущало их, потому что они еще не имели никакого желания видеть в себе больше того, чем сколько действительно находили в себе. Теперь же, когда они ожидали существенной перемены в своем положении, *открылись глаза у них обоих и узнали они, что наги*, т.е. у них явилась неотвязная мысль, что они весьма сходны с обыкновенными животными, и эта мысль, возвращая их из приятного мира мечты в мир наличной действительности, тем самым как бы *унижала* их и вследствие этого была неприятна им. Поэтому они и устыдились своего действительного положения, — устыдились не того, что и

на самом деле могло бы их сделать простыми животными, а устыдились самой мысли о близости их к миру животных; и вследствие этого именно они и поспешили скрыть от мира и от себя самих свое несомненное сходство с животными, чтобы только отделить себя от этого мира и не видеть того, что говорило им об их ничтожестве²⁵.

Но в состоянии оболыщения люди не могли долго находиться. По мере того, как время проходило, а чудесное прозрение все не являлось и не являлось, их вера в это прозрение естественно должна была рушиться; потому что, утомленные напрасным ожиданием, они не могли наконец не смутиться тяжелым предчувствием возможной ошибки и не могли не поставить себе тревожного вопроса, — не ждут ли они такого чуда, которого на самом деле вовсе не будет? По обстоятельствам этого сомнения, они естественно должны были обратиться к тому событию, которое послужило основанием их напрасных надежд; и по обстоятельствам своего тревожного положения, они естественно должны были обратиться к тому вопросу, которого раньше не догадались поставить себе: можно ли достигнуть божеского ведения при помощи такого внешнего средства, как употребление в пищу древесных плодов? И первые люди, вероятно, поставили и решили этот вопрос, потому что, по библейскому рассказу, в них исчез туман оболыщения, и они *услышали голос Господа Бога, ходящего в раю* (Быт. 3, 8). Очевидно, они припомнили, что дерево познания в их соображениях представлялось только *деревом познания*, а на самом деле оно — не только дерево познания, но и, кроме того, еще *запрещенное Богом дерево*, так что, желая достигнуть божеского ведения, они думали достигнуть его путем преступления Божией заповеди. По-

²⁵ Библейское выражение — *открылись глаза у них обоих и узнали они, что наги*, — насколько нам известно, всегда и всеми объясняется и объясняется в смысле возникновения у людей чувства *половой* стыдливости. Мы уклоняемся от этого объяснения, потому что в предшествующих обстоятельствах падения, щеприятного объяснения, потому что в предшествующих обстоятельствах падения, по библейскому тексту, мы не находим для такого объяснения решительно никаких оснований. Нам кажется, что в том состоянии оболыщения, в котором, несомненно, находились первые люди после нарушения ими Божией заповеди, появление у них плотской страсти было бы чудом, потому что, при данных обстоятельствах, мы безусловно не в состоянии объяснить возможности ее появления. Правда, что в это время человек уже был преступником, но ведь из того преступления, которое он совершил, плотская страсть не может возникнуть; а между тем, если в этом отношении человек может стыдиться, то, конечно, не физических движений самих по себе, а только своих мыслей, своих чувствований, своего плотского настроения, т.е. он может стыдиться только унижения своего духа до рабского желания его служить материальной страсти. Могло ли возникнуть у первых людей именно в то время, когда они нарушили Божию заповедь, это плотское настроение? Мы думаем, что не могло, потому что это настроение создается не физическими движениями самими по себе, а душевным расположением в сторону этих движений, именно только воображением плотского ума и обращением чувства к известным картинам большого воображения.

этому они сознали теперь, что они — преступники, и это сознание поразило их чувством ужаса. В силу их глубокого благоговения пред Богом, они не могли себе простить своего забвения о данной им заповеди, и в силу их глубокого сознания вины этого забвения, они не могли просить себе прощения у Бога. Поэтому для них страшно было близкое присутствие Бога, и они решились убежать от лица Божия. *Скрылся*, — говорит священный историк этой великой драмы, — *Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая* (Быт. 3, 8).

У нас не может быть никакого сомнения в том, что несчастные преступники желали убежать не от суда, а именно только от лица Божия, потому что чувство Божия присутствия несомненно должно было увеличивать собою их душевную муку²⁶. По чувству стыда перед Богом за свое преступление, они естественно должны были желать теперь, чтобы всеведущий Бог, зная об их преступлении, оставил бы их на произвол судьбы и они могли бы умереть, не испытав невыразимого страдания от возможной встречи их с Богом, пред которым они были виновны и с которым уже более не смели беседовать. Но в той чаще сада, куда они скрылись, Адам ясно услышал обращенный к нему Божий вопрос: *где ты?* Из этого вопроса можно было понять, что Богу нужен не рай, а только человек, и что, стало быть, несмотря на его падение, Бог все-таки не изменил своего отношения к нему и не желает его оставить. А между тем человек резко изменился и, по своему душевному состоянию, решительно не мог находиться в прежних отношениях к Богу. Поэтому что же теперь было делать ему, ввиду ясного желания Бога непременно увидеть его? Он не смел показаться Богу, и в то же самое время он не смел сказать Богу о своем преступлении, и потому он решил ответить: *голос Твой я услышал в раю, и убоился, потому что я наг, и скрылся* (Быт. 3, 9–10). Конечно, Адам вполне сознавал, что он — преступник, и стало быть — в душе своей он прямо называл себя именем преступника, но сказать об этом Богу для него было мучительно тяжело, и потому совершенно естественно, что он хотел избежать этой муки, и совершенно понятно, что в своем ответе Богу он не высказал той главной правды, под тяжестью которой он действительно погибал. Но Бог ждал правды и потому новым вопросом: *не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?* — Он сам помог человеку вынести боль и стыд преступника от собственного рассказа его о своем преступлении тому самому Святому, пред которым он был виноват. Адам поведал Богу о своем преступлении и рассказал, как оно совершилось: «Жена, которую Ты мне дал,

²⁶ Мысль св. Иринея Лионского. *Против ересей*, кн. III, гл. 23, 5.

она дала мне, и я ел». И жена последовала примеру своего мужа, и также чистосердечно созналась, и рассказала, как именно случился с ней грех: «Змей обольстил меня, и я ела» (Быт. 3, 11–13).

Этой короткой беседой и ограничилось первое отношение людей к Богу после преступления ими Божией заповеди. Самая характерная и самая замечательная черта этой беседы, несомненно, заключается в том, что люди не просили себе прощения у Бога. Для нравственной характеристики первых преступников это обстоятельство имеет такое большое значение, что нам непременно следует его выяснить. Ведь люди вполне откровенно признали перед Богом факт совершившегося преступления; и свою боязнь Бога, как и стремлением убежать от Него, они явно показали, что сознают и признают себя виновными в том, что Божия заповедь была ими нарушена; и они еще ранее знали, что вина этого нарушения непременно приведет их к смерти. Почему же в таком случае они не просили себе помилования? Такое поведение с их стороны, разумеется — *при полном сознании ими своей виновности*, возможно и необходимо лишь в том единственном случае, если они сами признавали свое преступление *совершенно неизвинительным*. В этом случае они не могли даже и думать о помиловании, потому что самая мысль о помиловании является очевидным извинением вины. Ведь для того, чтобы, при сознании своего преступления, они все-таки могли просить себе прощения в нем, для этого безусловно необходимо, чтобы они размышляли таким образом, что как ни велико их преступление, а все-таки оно еще не так велико, чтобы его невозможно было простить; так что если Бог не простит им его, то это будет не потому, что их преступление неизвинительно, а единственно лишь потому, что Бог, видимо, — не такое существо, которое желает и может прощать. Следовательно самим себя простить. И если бы только нужно было предварительно самим себя простить. И если бы только они сами простили себя, то несомненно, что и пред Богом они стали бы тогда оправдывать себя и стали бы умолять Его о прощении. А если на самом деле этого не было, то значит — они не могли простить себе своего преступления, и в таком случае весьма нетрудно понять, чем, собственно, определялась для них эта нравственная невозможность. Очевидно, они думали не о том, что они погибали, а только о том, что они — виновны пред Богом, т.е., другими словами — они думали не о себе, а только о Боге; стало быть, они любили Бога больше себя, и потому-то именно они не могли простить себе своего преступления²⁷.

²⁷ Относительно первой беседы с Богом падших людей с давних пор существует другое представление, что будто люди старались извинить свое преступление, что муж обвинял жену, а жена — змея и что косвенно, значит, они будто пытались возложить ответственность за нарушение ими Божией заповеди на самого же Господа Бога. Мы не принимаем этого соображения богословской прозорливости, потому что

Имея в виду библейскую историю первого падения и принимая в особенное внимание высокое нравственное настроение первых преступников, всякий естественно может спросить: да чем же, собственно, они могли нанести бесконечное оскорбление беспредельно-великому Богу? Неужели только тем, что они нарушили Его заповедь? Но ведь Божия заповедь непосредственно имела в виду не послушание человека Богу ради прославления Божия имени, а нравственное воспитание человеческой воли ради собственного благополучия людей. По библейской формуле заповеди Бог не сказал человеку: не ешь от плодов запрещенного дерева, потому что иначе *Я накажу тебя смертью* за это; а Он сказал: не ешь от плодов запрещенного дерева, потому что иначе *ты умрешь*. Т.е. Бог *не угрожал наказанием* за нарушение Его заповеди, а лишь заранее предупреждал человека о том, что *необходимо последует*, если данная ему заповедь будет нарушена ими. Стало быть, исполнение заповеди нужно было не Богу, а только людям в интересах их нравственного усовершенствования, и стало быть — преступлением заповеди человек мог только себя погубить, нанести же этим преступлением бесконечное оскорбление Богу он вовсе не мог. Ввиду этого совершенно понятны те резкие возражения, с которыми неизбежно встречается проповедь об этом оскорблении и которые совершенно несправедливо обращаются, к сожалению, и на библейский рассказ о падении людей. На самом деле Библия решительно ничего не говорит об этом невозможном нанесении какой-то обиды Богу, и на основании библейского текста можно только осудить это недоброе измышление схоластического богословия. Каждый, разумеется, может понять, что беспредельное величие Бога безусловно исключает собою возможность в Его жизни всяких аффектов. Человек может быть равнодушным к Богу, и может ненавидеть Его, и может даже желать оскорбить Его, но это желание только и может быть *желанием человека*, потому что Бог может увидеть в этом желании не оскорбление Себе, а лишь нравственное безобразие того человека, который имеет такие желания, и явное безумие того человека, который думает оскорбить Вели-

здесь, очевидно, переносится на первых людей то нравственное уродство, которое стало возможным и отчасти действительно стало существовать лишь среди их потомков. Ведь библейский текст ни единого слова не говорит о том, что муж *обвинял* жену и что жена *обвиняла* змея. Из библейского текста мы можем видеть только, что и муж и жена безусловно правдиво рассказали Богу, как именно совершилось нарушение Его заповеди. Если бы люди старались оправдываться, то безуспешность их оправдания неизбежно бы вызвала с их стороны ропот озлобления на Бога, а ведь на самом деле этого не было. И если бы люди действительно старались извинить свое преступление, то было бы прямо немисливо, чтобы при таком настроении их Бог дал им свое первое обетование о спасении, когда они решительно были недостойны его, а ведь это обетование на самом деле было дано.

кого, когда Он безмерно выше всех, и следовательно — никогда и никак Он не может быть оскорблен никем²⁸.

Но если преступлением заповеди человек действительно не обидел Бога, потому что не мог он обидеть Его, то что же он сделал противного Богу и в чем же, собственно, заключается его вина пред Богом? По этому вопросу для нас пока очевидно только одно, что человек уже был преступником, когда он нарушил Божию заповедь, так что это нарушение было не началом греха, а только первым осуществлением греховного настроения в человеческой деятельности. Для нас очевидно это потому, что первые люди, как нам известно, совершенно не имели враждебного чувства к Богу и если нарушили Его заповедь, то вовсе не из желания противодействовать воле Его. На самом деле они желали только достигнуть божеского ведения о добром и злом, а в этом желании с их стороны нет решительно ничего преступного. Правда, они думали осуществить свое желание путем употребления в пищу запрещенных плодов, и правда, что в этом случае они действительно нарушили Божию заповедь, но ведь всякое преступление, которое не является целью человеческой деятельности и совершается без всякого намерения совершить его, не может быть поставлено в вину человеку. А люди нарушили Божию заповедь именно без всякого желания и намерения непременно нарушить ее. Следовательно, это нарушение может быть поставлено им в вину только по какой-то особой причине, т.е. не потому собственно, что они поели запрещенных плодов, а потому, что, поевши плодов дерева познания, они согрешили каким-то образом *независимо от того, что употребление этих плодов было запрещено им*. Поэтому для определения действительной вины первого падения людей нам, очевидно, следует прежде всего выяснить и определить, что именно такое случилось с людьми, когда они нарушили Божию заповедь?

Мы знаем, что в момент преступления Божией заповеди люди имели неправильное представление о запрещенном дереве. Они думали, что плоды этого дерева имеют особое магическое свойство давать познание о добром и злом. И мы знаем, что люди не ограничились только составлением своего ложного мнения о запрещенном дереве, но захотели и сами достигнуть желанного знания именно этим путем, т.е. при помощи плодов запрещенного дерева. Они захотели, чтобы их высокое положение в мире зависело не

²⁸ Библия говорит иногда о Божием гневe, о Божией ярости и о Божием мщении. Эти выражения, понятно, говорят не о внутренних настроениях Бога, а лишь о нравственной оценке человеческих поступков с точки зрения Божиих заповедей. Т.е. они, собственно, говорят о том, чего могли бы заслуживать люди, если бы только Богу угодно было судить их судом человеческим? Люди тогда несомненно заслуживали бы только гнева и мщения.

от свободного развития ими своих духовных сил, а от физического питания их известными плодами, значит — они, в сущности, захотели того, чтобы их жизнь и судьба определялась не ими самими, а внешними материальными причинами. И это свое желание они осуществили на самом деле. Они действительно обратились к помощи запрещенного дерева в той именно полной уверенности, что мнимо-волшебная сила его плодов, без всякой работы с их стороны, механически делает их более совершенными. В этих расчетах своих они, конечно, грубо ошиблись, но факт исполнения ими своего намерения все-таки совершился, и потому несомненная ошибочность их расчетов ни в малейшей степени не изменяет собою действительного значения и смысла их рокового поступка: *своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности.* В качестве свободно-разумных деятелей они могли находиться и действительно находились в живом, непосредственном отношении к божественному Духу, а в качестве материальных существ они могли быть и действительно были естественными посредниками между Богом и материальным миром; потому что материальный мир, создававший и поддерживавший их физическую природу, служил в них целям духовного развития и нравственного усовершенствования, значит — он был участником их жизненного служения Богу, и значит — он вступал через них в живое общение с Богом и одухотворялся в них. Теперь это положение люди уничтожили. Вместо того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цели мирового бытия, они, напротив, сами обратились к помощи мира, чтобы он своими механическими силами осуществил бы за них их предвечное назначение. Этим неразумным поступком они унизили себя до положения простых вещей мира и обессмыслили все мировое существование. Ведь на самом деле в пределах материального мира одни только люди являются действительными образами Бога, и в одной только нравственной жизни людей слепой материальный мир может подчиняться разумному закону свободы и может развивать безусловные ценности духовного совершенства. А люди подчинили закон свободы закону механической причинности и поставили свое духовное совершенство в причинную зависимость от употребления каких-то плодов. Ясное дело, что они извратили нормальный порядок мирового существования, и ясное дело, что, в силу этого извращения, мир должен был оказаться напрасным творением Бога.

Отсюда становится совершенно понятным, в чем именно заключалось первое преступление людей. Оно заключалось в том,

что суеверным употреблением в пищу древесных плодов люди разрушили истину божественной идеи бытия и сделали совершенно бесцельным как свое личное существование, так и существование всей материальной природы. Стало быть, для сущности первого преступления главное значение имеет не то, что люди поели запрещенных плодов, а то, что они суеверно поели древесных плодов с целью сделаться через это более совершенными. Они одинаково были бы преступниками, и именно такими же преступниками, какими они сделались, если бы и не преступили Божию заповедь, а употребили с указанной целью какой-нибудь другой материальный предмет, если бы, например, ради приобретения высшего знания они вздумали бы смачивать свои головы водой из Евфрата или носить на своих головах какие-нибудь райские ветки. Но сами по себе они, вероятно, никогда бы не создали суеверного отношения к материальным вещам. Это отношение у них явилось только под влиянием обольщения со стороны диавола, диаволу же было необходимо искушать их не каким-нибудь другим материальным предметом, а именно только деревом познания добра и зла, потому что он, несомненно, имел в виду сделать их не суеверами, а намеренными преступниками Божией заповеди ради намеренного противления Богу по чувству враждебного отношения к Нему. Поэтому совершенно понятно, что люди создали суеверное отношение именно к дереву познания добра и зла, и отсюда совершенно понятно, почему именно первое преступление людей оказалось *вместе с тем* и преступлением Божией заповеди, и отсюда наконец совершенно понятно, почему именно преступление Божией заповеди, хотя люди и не имели намерения преступить ее, было, однако, несомненным преступлением людей.

Обольщенные ложным представлением о запрещенном дереве, люди извратили нормальное взаимоотношение мира и личности и заняли в мире совсем не то положение, в котором они действительно были поставлены Богом. Это нарушение божественного миропорядка естественно должно было повлечь за собой их неизбежную гибель. Но так как, по всем обстоятельствам дела, это преступление было только несчастной ошибкой с их стороны, потому что они сами же испугались своего преступления и сами же осудили его как неизвинительное, то глубоко понятно великое сообщение библейской истории, что Бог не оставил преступных людей и не изменил своего отношения к ним. Великий в силе и бесконечный в любви, Он тотчас же явился на помощь людям, как только они сознали свое преступление. Это сознание ясно показывало, что по отношению к людям диавол не достиг своей цели, что падшие люди хотя и оказались недостойными Бога, однако они все-таки Ему только одному хотели принадлежать и Его только

одного они признавали как превечного Владыку бытия. Отсюда естественно, конечно, должна была возникнуть печальная история человеческих страданий, и всеведущий Бог предвидел эту историю: Он видел, что в лице своего могущественного искусителя люди приобрели себе непримиримого врага и что этот враг их теперь уж не успокоится до тех пор, пока не истребит в них последнюю искру их благоговейной любви к Богу; и в то же самое время Он видел, что падшие люди способны к добру и желают быть добрыми и что поэтому те из них, которые не пожелают сделаться врагами Бога, будут глубоко страдать за свою любовь к добру, и страдать совершенно напрасно: и вот Он благоволил заранее предупредить людей о той нравственной борьбе, которая неминуемо ожидает их. *Вражду положу — сказал Он змею, — между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее* (Быт. 3, 15). Это не значит, разумеется, что Бог захотел *создать* вражду между царством добра и царством зла. Такая вражда уже явилась, и создавать ее было нечего. Божие слово, очевидно, говорит только о предмете вражды, что сам Бог именно составит предмет вражды между добрыми людьми и злыми духами, что люди станут бороться за свою принадлежность Богу, а падшие духи — за уничтожение Божией власти над людьми. Следовательно, Божия речь змею заключает в себе прямое утверждение, что, несмотря на падение людей, Бог все-таки признает их своими людьми и делает их в мире преступления своими поборниками.

Библия не указывает нам, что именно почувствовали несчастные преступники, когда они услышали ясную Божию волю, что они остаются *Его* людьми. А между тем божественная любовь еще не ограничилась этим снисхождением к людям, она также проявилась и положительной заботливостью о них. Вместе с благожелательным предупреждением людей, что им непременно придется бороться за Него, Бог явил им и богатый источник нравственных сил для борьбы. Он дал людям положительную надежду, что их борьба со злом будет не бесконечной, потому что у них явится такой Потомок, который сокрушит гордую голову змея. Когда это будет и как это будет, — Бог не сказал; но, чтобы люди не составили себе какой-нибудь ложной мысли о будущем поражении зла, Он заранее предупредил их, что сами они не увидят этого события, что, напротив, их постигнут теперь труды и болезни и они должны будут возвратиться в землю, из которой взяты (Быт. 3, 16–19). Этим предупреждением своим Он предохранял людей от возможных обольщений и разочарований и вместе с тем укреплял их на мужественную борьбу со злом. После этого предупреждения люди не могли соблазниться разными бедствиями жизни, и даже в самую тяжелую минуту страданий они не могли усомниться и не

могли подумать о Боге, что будто Он изменил своему вечному слову и отказался от них. Бог сказал им все, чему надлежит быть и что действительно будет, и уже не предведение Бога, конечно, было причиной того, что над ними прежде всего стало оправдываться именно Божие предупреждение об их страданиях.

Люди сами поставили себя в зависимость от внешнего мира, и потому совершенно естественно, что они оказались именно в таком положении, в какое они сами и добровольно поставили себя. Они прежде всего увидели, что и рай и дерево жизни в действительности принадлежат не земле самой по себе, а лишь тому порядку жизни на земле, который изначально был установлен Богом; так что при том порядке жизни, который они сами ввели своим суеверным поступком, ни рая, ни дерева жизни более уже не было на земле. Вследствие этого они увидели, что действительная зависимость от мира является совсем не такой, в которой они желали бы находиться. На самом деле эта зависимость требовала от них много тяжелого и упорного труда на одно только добывание хлеба и доставляла им много мучительной скорби из-за одной только напрасной потери труда. Они узнали, что можно посеять хлеб, а вырастут лишь «терние и волчцы»; они узнали и труд, и печаль и болезнь, и наконец, им пришлось испытать последнее выражение их зависимости от мира — возвратиться в землю, из которой они были некогда взяты. Как существа физические, они всегда, разумеется, подчинялись физическому закону жизни и всегда, стало быть, жили только разрушением физической основы жизни²⁹. Но до времени своего падения они имели в своем распоряжении благодатное дерево жизни, при помощи которого им нетрудно было восстанавливать запасы физической энергии, и потому они могли наблюдать явление смерти только в окружающей их

²⁹ Физический закон жизни весьма точно выражается известным афоризмом Клода Бернара: *La vie est la mort — жизнь есть смерть*. Каждое физическое движение и каждое душевное состояние, как размышление, волнение, стремление, словом — всякое проявление жизни всегда и неизбежно влечет за собою известную трату физической энергии и, стало быть, всегда и неизбежно влечет за собою необходимое разрушение живого организма. При ограниченном круге явлений жизни это разрушение, конечно, может быть весьма незначительным и может скоро восстанавливаться, так что какое-нибудь гигантское дерево, например, весьма легко может просуществовать многие десятилетия. Но чем шире и разнообразнее круг явлений жизни, тем значительнее, понятно, должны быть и траты физической энергии и тем, стало быть, труднее для организма возмещать эти траты. Поэтому, при огромном богатстве и разнообразии человеческой жизни, даже при самых благоприятных внешних условиях, смерть все-таки неизбежно должна наступать от истощения сил, потому что процессом жизни поглощаются гораздо больше сил, чем сколько организм в состоянии их выработать. Собственно говоря, человек ежесекундно умирает, и смерть, по самой природе физической жизни, является не прекращением жизни, а только последним моментом ее.

природе, а сами они могли бы вечно существовать³⁰. После же их падения эта возможность бессмертия для них перестала существовать. Они подчинили свою душевную жизнь физическому закону механической причинности и, значит, ввели свой дух в общую цепь мировых вещей. Вследствие же этого, они естественно могли теперь жить лишь тою жизнью, которая возможна и существует по собственной природе физического мира, а при этих условиях смерть является неизбежной. Значит, смерть не откуда-нибудь совне пришла к людям, *в качестве, например, Божией кары за грех*; она пришла к ним сама собою, *как естественное и необходимое следствие* того преступления, которое совершили люди. На самом деле того мира, в котором люди пожелали жить и в который они действительно вступили фактом своего преступления, Бог не создавал и не хотел создавать, и все явления, которые существуют в этом мире *как в мире преступления*, существуют не по творческой воле Бога, а только по механическим силам физической природы. Тот же мир, который действительно был создан Богом, человек уничтожил своим преступлением.

4. Материальная природа, конечно, не изменилась от того, что люди не устояли в истине своего назначения. Библия нам говорит только, что, в силу падения людей, *все творение (πάσα ἡ κτίσις)* подчинилось *суете* (Рим. 8, 20, *ματαιότητι*, т.е. напрасному, бессмысленному существованию — бессмыслию), т.е. потеряло разумную цель своего бытия, перестало соответствовать разумному основанию бытия. В содержании же своем мир несомненно остался таким же, каким он был и до падения человека; и он несомненно управляется теми же законами, которые изначально принадлежат его природе как деятельные силы творческой божественной воли. Изме-

³⁰ Froschammer. *Mysterium Magnum d. Daseins*. S. 32: «В области современного естествоведения едва ли еще может быть какое-нибудь сомнение в том, что страдания, болезни и смерть существовали на земле до появления человека». На этом основании Фрошаммер усматривает ошибку в известном утверждении ап. Павла, что «одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5, 12), и из этой мнимой ошибки выводит самое решительное заключение, что откровение представляет собою лишь продукт спекулятивной работы ума. Но библейское учение решительно не указывает даже и отдаленного намека на то, что будто не только человек, но и все вообще животное царство на земле имело возможность бесконечного существования. Такое бессмертие было бы явно бессмысленно, потому что животные только живут, а не совершенствуются, т.е. они совсем не создают таких ценностей, на развитие которых им не хватило бы временного существования. Поэтому они *не нуждаются* в бессмертии, и поэтому прямо немыслимо, чтобы оно когда-нибудь принадлежало им. По выражению одной неканонической книги, «Бог смерти не сотворил», *но только по отношению к человеку*, потому что Он только его одного «сделал образом вечного бытия Своего» (Прем. Сол. 1, 13; 2, 23). Человек, однако, подчинился смерти, и апостол объясняет нам, как именно возникло это подчинение и как «смерть перешла во всех человек».

нился, собственно, один только человек, но и он изменился не в существе своей природы, а только в соотношении ее элементов. Он не потерял ни ума, ни чувства, ни свободной воли своей и сохранил ту же самую физическую организацию, с которой осуществила его в бытии премудрая Божия воля. И тем не менее он все-таки действительно стал совсем другим человеком, потому что его падение осуществило в нем то роковое противоречие тела и духа, которое, как *наличный закон его греховной природы*, подчинило его *физическому закону греха* (Рим. 7, 18–23; 8, 5–8; Гал. 5, 17) и одновременно поставило его в ненормальное отношение и к Богу, и к миру.

Греховность уничтожила в человеке то высокое душевное настроение, которое наполняло его жизнь ясным видением Бога и исключало для него возможность быть недовольным природой. Для греховного человека, напротив, было тяжело чувствовать Божью близость, и вследствие этого многие явления природы, которые прежде восхищали его чувством религиозного восторга, теперь стали вызывать в нем чувство религиозного страха, и он естественно должен был избегать того, чего прежде искал и желал, — избегать возможности встретиться с Богом в природе. А между тем другое, *не-религиозное*, созерцание природы могло быть только созерцанием его собственного положения в природе, т.е. созерцанием той подлинной зависимости от нее, которой он прежде не замечал и не знал. Поэтому такое созерцание природы естественно должно было вызывать в нем новое чувство страха, — именно страха физического, потому что многие явления природы теперь уже необходимо оказывались для него неприятными или вредными, и вследствие этого он естественно должен был избегать этих явлений и избегать даже возможности встретиться с ними. При таких обстоятельствах, очевидно, у него сами собой возникали две разные задачи жизни. Ему нужно было сделать факт своего падения *единственным* в его жизни, т.е., *несмотря на все неизбежные последствия этого факта*, ему нужно было установить такое отношение к Богу, которое вполне бы соответствовало Божью признанию человека за поборника правды и добра на земле. И в то же самое время, *виду неизбежных последствий падения*, ему необходимо было обезопасить себя, т.е. необходимо было установить такое отношение к природе, при котором никакие непредвиденные случайности не могли бы нарушать его мирный покой и тем более не могли бы угрожать его существованию на земле. Но соединить такие задачи, из которых одна обязательно требует от человека не смотреть на то, что по другой ему необходимо иметь в виду, — значит — неизбежно вызвать в человеческой жизни роковую коллизию обязанности и необходимости.

С точки зрения своего назначения в мире человек, конечно, обязан видеть в себе только свободного носителя разумного духа, а

потому он обязан так неуклонно следовать своей нравственной цели, чтобы никакие болезни его смертного тела и даже прямая опасность неминуемой смерти не могли бы подавлять собой его нравственной личности. Но если бы он действительно перестал существовать, то все равно, понятно, исполнять его назначение в мире тогда было бы некому, и значит — его погибель на самом деле могла бы подтверждать собой не истину божественного творчества, а лишь несомненное бессмыслие мирового существования. Поэтому, насколько не отвергая религиозной основы жизни, человек может, однако, *оправдывать* все свои заботы о сохранении своей жизни и даже может положительно утверждать эти заботы как одну из своих нравственных обязанностей. Между тем эта мнимая обязанность в действительности выходит не из религиозного самоопределения человека, а лишь из познания им своей необходимой зависимости от мира, и потому она фактически определяет собой такую внешнюю деятельность человека, которая не имеет решительно никакого отношения к его нравственному сознанию и совсем даже не может подлежать какой-либо нравственной оценке. В видах охранения своей жизни, например, человек может убивать нападающих на него хищных зверей, и может вообще истреблять всех опасных для него хищных животных, и даже может истреблять всех и всяких животных, хотя бы они только косвенно могли наносить ему вред, уничтожая, например, засеянное им поле и угрожая ему будущим голодом. И в тех же самых видах сохранения своей жизни человек может нуждаться в рабочей силе животных, или в шерсти их, или в молоке и мясе их, и вследствие этого он может не только приручать полезных ему разных животных, но и прямо поработать их себе до самовластного распоряжения их жизнью и смертью. Можно ли сказать об этой деятельности человека, что она составляет исполнение его *нравственной обязанности* по отношению к себе самому? Всякому ясно, что нет. Всякому понятно, что истреблять животных и поработать их себе человек не обязан, а только вынужден к этому силою обстоятельств, и потому вся эта культурная деятельность его лежит вне сферы данного ему назначения и характеризует собой только ненормальное положение *человека-вещи*. Ведь при этой деятельности нет и не может быть места для религиозного созерцания природы и для нравственного отношения к ней. На самом деле вместо созерцания великого и совершенного Божия творения здесь явно выступает опытно-разумное познание мира как источника благоприятных или враждебных человеку явлений, как суммы полезных или вредных ему вещей; и поэтому вместо нравственного отношения к природе в нарочитом создании наилучших условий для творческого проявления ее сил здесь открыто является животн-эгоистическое и утилитарно-практическое отношение к ней в стремлении овладеть ею и пере-

создать ее применительно к велениям физической нужды. Следовательно, давать этой деятельности религиозную санкцию было бы явной ошибкой, но в то же самое время и отрицать эту деятельность во имя религиозной основы жизни, очевидно, было бы не меньшей ошибкой, потому что она существует не по желанию человека отрицать истину религиозного мировоззрения, а исключительно только по желанию его сохранить свою жизнь и избежать невольных страданий жизни.

Ясное дело, что после падения людей, когда именно существенно изменилось их положение в мире, они уже не могли восстановить в себе нормального соотношения *вещи и личности*; потому что прямые интересы их существования неотразимо ставили перед ними чисто физические цели жизни и неизбежно подчиняли их деятельность чисто животному закону борьбы за существование. При таких обстоятельствах для полного согласования жизни с истиной религиозно-нравственного сознания людям, очевидно, следовало бы размышлять таким образом, что для них лучше не существовать, чем существовать, лишь бы только во всем, что окружает их, они видели разумную Божию силу и во всем, что случается с ними, они видели святую Божию волю. Но, имея в виду свою неизбежную участь, они по необходимости должны были думать, что религиозно-нравственное отношение к природе *для них* совершенно не имеет никакого значения, потому что всякое развитие жизни для них может иметь только один конец — они умрут, и всякая их деятельность будет окончена. Поэтому совершенно естественно, что нравственная личность, умевшая прежде подчинять себе животную особь ради духовно совершенной жизни, не могла уже более подчинять ее себе, когда этим подчинением требовалось совершенное уничтожение человека. А в силу этого совершенно естественно, что люди должны были оказаться в круге противоречий жизни; потому что, вынужденные жить по закону физических потребностей, они все-таки должны были судить свою жизнь по нравственному закону духовного совершенства. Вследствие же этого они одновременно должны были и осуждать, и оправдывать себя, — осуждать себя за всякий поступок, который противоречил истине их предвечного назначения, и оправдывать себя в каждом поступке, который вполне соответствовал их действительному положению в мире.

Мы не знаем, как именно переживалось это противоречие в мысли и жизни первых преступников. Но библейская история человечества, во всяком случае, не оставляет никакого сомнения в том, что люди довольно скоро узнали о решительной невозможности для них освободиться от этого противоречия и что эта невозможность довольно скоро определила собой человеческую жизнь как историю вольного и невольного пребывания человека во тьме

заблуждений. По сообщению книги Бытия 3, 22–23, в жизни первого человека было такое событие, что о нем «сказал Господь Бог: вот Адам стал, как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял бы также от дерева жизни и не вкусил бы, и не стал бы жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят». Это событие, по библейскому контексту, совсем не связано с так называемым Божиим судом над людьми. После библейского сообщения о признании людей за поборников добра на земле, и о данном им обещании относительно будущей победы над злом, и о предупреждении их относительно трудов, болезней и смерти следует библейская заметка о новых отношениях мужа и жены (Быт. 3, 20) и затем еще вторая библейская заметка об одном замечательном событии в их новой жизни, что именно *сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их* (ст. 21). Значит, люди успели уж некоторое время прожить в новых условиях жизни, и, во всяком случае, они уж успели увидеть нужду, ради сохранения своей жизни предавать смерти ни в чем не повинных пред ними животных. И вдруг после этого они были изгнаны из Едемского сада. Вполне естественно поставить вопрос: чем было вызвано это изгнание? уж не желанием ли Бога наказать людей за преступление Его заповеди? Библейский текст, в подчеркнутых нами выражениях, вполне ясно отвечает на этот вопрос. Очевидное дело, что люди готовы были забыть, что Едемский сад только *был* для них раем, а сам по себе он — вовсе не рай и что поэтому хотя дерево жизни и продолжало еще расти в этом саду, однако оно уж не могло более предохранять их от смерти; и в силу того, что они готовы были забыть об этом обстоятельстве, они готовы были повторить свое преступление, т.е. готовы были суеверно поесть плодов дерева жизни, чтобы приобрести себе вечную жизнь и таким образом избавить себя от печальной необходимости непременно бороться с природой за свое существование. В предупреждение этого преступления Бог и выслал их из Едемского сада и страхом видения херувима с пламенным мечом заставил их держаться вдали от бывшего дерева жизни (Быт. 3, 24). Ясное дело, что противоречие сознания и жизни глубоко тяготило еще первых людей, и они несомненно желали бы разрешить это противоречие в пользу нравственного отношения к природе, но для осуществления этого желания не в состоянии были придумать никакого другого средства, кроме неудавшейся попытки нового преступления. Относительно же потомков Адама и Евы библейские сведения прямо указывают, что явное несоответствие между истинной религиозно-нравственным сознанием и действительностью наличного положения людей последовательно привело к совершенному подавлению в людях нравственной личности.

Конечно, дети Адама и Евы были несколько не виновны в преступлении своих родителей, но так как они родились в мире преступления, то им естественно пришлось жить той самой жизнью, которая существует лишь по собственным законам материального мира, т.е. определяется только физической природой жизни. Вследствие же этого они с первого дня своего рождения должны были почувствовать на себе тяжелое бремя физической нужды, и с первым же пробуждением в них сознательного мышления они должны были узнать роковую необходимость во что бы то ни стало бороться с нуждой. Уступая же силе этой необходимости, старший сын Адама совсем отверг мировую цель человека и подчинил все свои отношения к природе и к Богу одним только материальным интересам своей борьбы с нуждой. По библейскому сообщению о первом братоубийстве (Быт. 4, 3–8), единственным основанием этого преступления послужило, как известно, неодинаковое отношение Бога к жертвоприношениям Каина и Авеля. По каким-то признакам, о которых Библия не упоминает, братья догадались, что жертва Авеля была принята Богом, а жертва Каина была отвергнута, и вследствие этого «Каин сильно огорчился, и поникло лице его». У него просто явилось чувство ненависти к брату. В течение некоторого времени он, видимо, пытался еще бороться с этим чувством, но так как религиозно-нравственные мотивы в нем были гораздо слабее животной-эгоистических влечений, то, очутившись в поле наедине с своим братом, он в конце концов все-таки не удержался от злого поступка — «восстал на Авеля, брата своего, и убил его». Это преступление ясно показывает, что Каин огорчился, собственно, не тем, что его дар был отвергнут Богом, а лишь тем, что одновременно был принят дар его брата. Стало быть, то обстоятельство, что он оказался недостойным Бога, его несколько не смущало, и, стало быть, он приносил свою жертву Богу не как чистый дар своего благоговейного преклонения пред Ним, а как воображаемую взятку, за которую он надеялся получить себе особую милость от Бога. Иначе его *огорчение*, несомненно, выразилось бы только в сознании им своего духовного несовершенства, и потому, вместо ненависти к своему брату, он бы увидел в нем только пример, которому следует подражать. Если же на самом деле Авель, вопреки своему желанию, явился для Каина ненавистным соперником, то ясное дело, что Каин мог усматривать это соперничество не в стремлении своего брата к нравственному усовершенствованию жизни и не в желании его быть действительно достойным Бога, а лишь в тех последствиях Божия снисхождения к Авелю, которыми мог бы воспользоваться и сам Каин, если бы только не существовало на свете Авеля. Ведь своим нравственным достоинством, конечно, мог пользоваться только

Авель и больше его никто. Значит, в этом отношении для Каина было совершенно безразлично, владел или не владел Авель каким-нибудь духовным богатством. А вот если бы случилось, что Бог стал бы помогать ему и он сделался бы богатым материальными благами, то это — совсем другое дело, потому что и помощью Бога, и материальными благами мог бы воспользоваться и Каин. Ввиду этого, ожидая будущих материальных успехов своего брата, он и возненавидел его, и, может быть, ввиду действительных успехов Авеля убил его. Он убил человека, который так же нуждался в Божией помощи, как и он, и которому поэтому Бог мог бы оказывать свою сильную помощь как будто *в мнимый ущерб ему*; он устранил претендента на Божию помощь, чтобы самому оказаться единственным претендентом на нее.

Очевидно, религиозные воззрения Каина были так далеки от истины, что одно только решительное порабощение духа материальными интересами жизни может до некоторой степени объяснить эти воззрения в первом сыне Адама. Между тем эти воззрения для естественного человеческого мышления были типическими, потому что в зависимости от действительного положения человека в природе как одной из вещей природы *необходимое* содержание человеческого мировоззрения, очевидно, может создаваться только мышлением *необходимых* отношений человека к мировому бытию, мир же этих необходимых отношений в действительности ограничивается только миром материального бытия. Вследствие этого вся сущность человеческого мировоззрения совершенно естественно может сводиться только к одному простому соображению: ввиду того что с природой необходимо бороться, ее непременно следует победить. А для того чтобы действительно можно было победить ее, необходимо достоверно узнать, что именно существует в мире и как именно легче всего и вернее всего можно сделать все существующее полезным именем человека. Стало быть, религиозное отношение к Богу может даже совсем не входить в сферу ограниченного мировоззрения человека-вещи; и мы можем прямо сказать, что если бы только Каин сумел вычислить и имел бы в своем распоряжении все элементы для решения своей практической задачи, то он наверное стал бы думать о Боге как об очень далеком существе, в котором он совсем не нуждается и к которому поэтому он может совсем не иметь никакого отношения. Но дело все в том, что беспомощное невежество, бессильное создать идею Бога, имеет, однако, достаточную силу для того, чтобы заставить человека молиться Богу, а потому религией в действительности не только *необходимо выражается* нравственное мировоззрение человеческой личности, но *может выражаться* и рассудочно-утилитарное мировоззрение человека-вещи. В этом

последнем случае только религия, конечно, перестает быть действительным выражением подлинной истины бытия и становится простым измышлением человеческого невежества, потому что в этом случае она, очевидно, вводится человеком не по сознанию им своей истинной цели и истинного суда над собой, а лишь по желанию его воспользоваться Божией силой в качестве могущественного средства для достижения чисто физических целей жизни. Каин и создал религиозное отношение к Богу именно в значении этого средства, и вследствие этого он уже не просто лишь *пал* на пути к своей истинной цели, но он положил начало совершенному *отпадению* от Бога.

Само собой понятно, что в то отдаленное время, когда еще только закладывались первые основания культуры, каждый шаг человека в его освободительной борьбе с природой несомненно стоил ему огромных усилий, и потому нет ничего удивительного в том, что каждый значительный успех свой в этой области человек наивно превозносил до размеров чуда, т.е. произведения силы божественной. Однако такие чудеса на самом деле приписывались Богу только до тех пор, пока человек сознавал себя слабым и беспомощным. Когда же он почувствовал себя достаточно обеспеченным и мог не только бороться за жизнь, но и наслаждаться жизнью, всякие материальные успехи явились для него особого рода подмостками, на которые он мог забираться лишь для самодовольного возвышения себя самого. Так, например, Каин нуждался в Боге и желал почитать Его, потому что без особого содействия Его всемогущей силы он не надеялся даже на простое сохранение своей жизни (Быт. 4, 13–14). Один же из его ближайших потомков, довольный своим богатством и сильный изобретением металлических орудий из меди и железа, напротив, с гордостью мог заявлять о себе, что будто он сумеет защитить себя в семьдесят раз лучше, чем бы это мог сделать для него всемогущий Бог (ст. 19–24, сн. 15). В этом хвастливом заявлении самодовольного Ламеха, очевидно, заключается прямая насмешка над человеческой верой в Бога и над истиной религиозного служения Богу. Очевидно, по мере того как люди переставали нуждаться в Боге, они уже не хотели более и думать о Нем, потому что никаких нравственных отношений к Нему они не имели. И библейские сведения действительно раскрывают пред нами «великое разращение человека на земле» (Быт. 6, 5). Было время, когда люди перестали думать о своем назначении в мире. Они с пренебрежением отбросили религиозно-нравственные задачи жизни и все свои жизненные интересы свели только к физическому удовольствию, к желанию грубых наслаждений и к свободному удовлетворению этих желаний; так что, по библейскому выражению (Быт. 6,

3), они были *плоть*, и в них решительно не было ничего такого, что могло бы указывать на истину их происхождения от премудрого и всесовершенного Бога. По библейскому сообщению, тогда во всем человеческом роде нашлось только одно семейство, которое не успело еще подчиниться инстинктам животного существования и могло еще несколько тревожить людей напоминанием о Боге (Быт. 6, 8–10). Но и это единственное семейство несомненно, конечно, погибло бы в волнах всеобщего растления, если бы только, как утверждает Библия, сам Бог не вмешался в историю человечества и не омыл бы оскверненную землю волнами потопа, в которых погибло все, что напрасно жило и что угрожало даже погубить Божие дело в мире.

По библейскому сообщению, Бог спас от гибели одно только праведное семейство Ноя, да и это единственное семейство Он спас только условно. Бог именно только освободил семейство Ноя от вредного влияния развращенных людей, взять же его из мира противоречий или восстановить для него нормальные условия первобытной жизни людей даже и сам Бог не мог, потому что Ной был не победитель зла, а напротив — побеждаемый злом, и потому спасение его семейства, благодаря внешнему содействию божественного всемогущества, ввиду очевидного бессмыслия всей истории человечества от времени Адама и до всемирного потопа, было бы совершенно правильным осуждением Божией правды и любви как явной несправедливости и очевидного недоброжелательства ко всему погибшему человечеству. Ведь, опираясь на Свое всемогущество, Бог, несомненно, мог бы не допустить падения первых людей, но Он не захотел подавлять их свободы, потому что не Ему же было уродовать в людях Свой собственный образ. И после падения первых людей Он несомненно мог бы отобрать у Адама всех его детей и, тотчас же по рождении их, поставить их в те самые условия жизни, в которых находился Адам до своего падения; но Он не захотел допустить, чтобы созданный Им человек действительно был создан напрасно и, хотя бы в отдаленном потомке своем, не победил бы то зло, которому он позволил восторжествовать над собой³¹.

³¹ Ввиду того что невозможность *механического* спасения Богом людей для многих представляется весьма неясной и даже совсем непонятной, мы считаем нелишним сделать более подробное объяснение этой невозможности. Спасти первых людей путем сохранения для них тех условий жизни, в которых они находились до своего падения, было невозможно потому, что гибель их заключалась не в том, что они оказались смертными, а в том, что они оказались преступными. Значит, пока они *сознавали* свое преступление, для них безусловно был невозможен рай именно в силу сознания ими своей преступности. А если бы случилось так, что они *забыли бы* о своем преступлении, то этим самым они бы только подтвердили свою греховность, и стало бы — для них опять-таки был бы невозможен рай в силу их нравственной

Между тем Ной так же не победил зло, как и все другие праведники, которые раньше его ходили пред Богом и боролись со злом и ушли из мира, не увидев спасения. Ввиду этого совершенно понятно, что Бог явил Свое спасение Ноем именно только в смысле освобождения его от развращающих влияний среды, потому что Он несомненно спасал не лично Ноя и семейство его, а вообще людей, то есть Он вообще спасал Свою вечную мысль о человеке.

Для этого спасения Бог избрал такое средство, которое позволило Ноем встать *почти* в первобытные условия нравственной жизни. Ноем повелено было спасти не только свое семейство, но и все роды животных, так что во время наводнения он обязан был питать животных и заботиться о них и потом выпустить их на свободу (Быт. 6, 19–21; 8, 17). Значит, в своем ковчеге Ной поневоле повторил историю райской жизни Адама, и значит — по выходе из своего корабля он снова мог начать историю человеческой жизни с того самого нравственного момента, с которого началась история допотопной жизни после Божия благословения людей на многострадальную борьбу со злом. Но в новом мире были те же условия жизни и те же условия борьбы со злом, в которых жило и человечество допотопного мира. Люди знали нужду и знали страдания, и по необходимости обращались в сторону физических условий и отношений жизни, и по необходимости же оказывались в круге противоречий жизни. Для того чтобы облегчить людям переживание этих противоречий, Бог снял с человеческой совести все те ненормальности, которые *необходимо* возникают из условий физического существования человека. Он именно допустил заветательные стремления человека в отношении физической природы, т.е., помимо *нравственного владычества* над природой, Он допу-

неспособности приблизиться к тому состоянию, которым выражалась их первобытная жизнь в раю. Следовательно, вернуть себе потерянный рай первые люди безусловно не могли — *не потому, что этого Бог не хотел, а потому, что этого не допускало и не могло допускать их собственное нравственное состояние.*

Но дети Адама и Евы не были повинны в их преступлении и не могли *сознавать себя* преступными только на том основании, что их родители были преступники. Поэтому несомненно, что, одинаково сильный создать человека и возрастить младенца, Бог мог бы взять детей Адама *из состояния греховности* и поставить их в нормальные условия нравственного развития. Но для этого, разумеется, необходимо а) согласие Бога на гибель первых людей, б) согласие первых людей уступить Богу свои права на детей и навсегда отказаться от надежды спасения и с) согласие детей оставить своих родителей в состоянии гибели. Если мы допустим, что первые два из этих условий могут как-нибудь считаться хотя бы только возможными, то осуществить третье необходимое условие все-таки никаким путем не возможно. Ведь если бы дети Адама и Евы на самом деле порешили, что пусть, мол, их отец и мать погибают за сделанное ими преступление, то этим самым они, очевидно, показали бы только, что они совершенно недостойны рая, и стало бы — они несомненно потеряли бы его.

стил и возможность *физического господства* над ней³². Но, при естественном желании человека удалить от себя самую возможность нужды и страданий, действительные границы необходимости легко могут заменяться границами воображаемыми, и необходимостью на самом деле могут оправдываться совершенно свободные действия человека. Из желания удалить нужду естественно возникает желание счастья, а из этого желания, когда оно принимается за положительную цель человеческой жизни, само собой возникает подчинение религиозно-нравственного принципа жизни условным интересам физического существования, т.е. само собой возникает и полное искажение религиозной истины, и решительное извращение нравственной обязанности. Это именно зло погубило потопом людей, и оно же опять развилось в новой истории человечества, и оно сделало эту историю, в сущности, простым повторением истории погибшего мира. Библия сообщает о новом избрании Богом одного праведного семейства для хранения истины религиозно-нравственных заветов (Быт. 12, 1–3), и о даровании Богом особого кодекса религиозно-нравственных законов для народа, происшедшего от избранного Им семейства, и о посольстве к этому народу целого сонма избранных людей для нарочитого воззвания Божией воли. Но все эти божественные вмешательства в судьбы человеческой истории в действительности имели только одно значение, что в людях не угасла истина религиозно-нравственного сознания, да и этот результат достигался не столько нравственной силой закона и убедительной правдой вдохновенного пророческого слова, сколько физической силой материальных наград и материальных лишений (Лев, 26, 3–45; Второз. 28, 1–45; Суд. 2, 7–15, и др.).

Мы уже знаем теперь, что такое сохранение религиозно-нравственной истины было явлением совершенно естественным и, пожалуй, даже единственно возможным, потому что, в условиях наличного положения человека, нравственная обязанность сама по себе, т.е. чистая, безусловная, не имела и не могла иметь для людей решительно никакого значения. Слушая нравственные требования положительного закона, люди, разумеется, должны были судить свою жизнь с точки зрения этих требований. Но, обсуждая самые эти требования с точки зрения их положительного значения

³² В благословении первых людей было сказано Богом: «Наполняйте землю и обладайте ею, и *владычествуйте* над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1, 28). В благословении семейству Ноя было сказано: «Наполняйте землю; *да страшатся и да трепещут* вас все звери земные, все птицы небесные, все, что движется на земле, и все рыбы морские; *в ваши руки отданы они; все движущееся, что живет, будет вам в пищу: как зелень травную, даю вам все*» (Быт. 9, 1–3).

для личных целей человеческой жизни, они видели только, что «*всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику, как клянущемуся, так и боящемуся клятвы*» (Еккл. 9, 2; срав. Иова 21, 23–26). В силу этого безразличия нравственной правды и неправды для конечного результата человеческой жизни религиозно-нравственный принцип естественно и неизбежно должен был терять свою живую силу и уступать свое место принципу утилитарно-практическому, потому что в условиях временного существования этот последний ставит человека как цель для себя, между тем как религиозно-нравственный принцип, при этих именно условиях, определяет его лишь в качестве средства для достижения какой-то посторонней, неведомой ему цели. Поэтому всякий человек, желавший судить свою жизнь судом Божией правды, ни в каком случае не мог освободиться от критической мысли, что «это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем» (Еккл. 9, 3); и поэтому же ради оправдания смысла нравственной деятельности он не мог не думать и не мог не желать, чтобы смерть была только естественным переселением его в новую жизнь. Он мог бы, конечно, вполне успокоиться, если бы у него было основание сказать, что со смертью человека «возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл. 12, 7); потому что тогда было бы для него совершенно ясно, что не всем и всему — одна участь, что умершие люди только «в глазах неразумных казались умершими и исход их считался погибелью, и отшествие от нас уничтожением», на самом же деле «они пребывают в мире» (Прем. Солом. 3, 2–3). Но библейское учение — не продукт соображений человеческого разума, а истинное откровение Бога, и оно имеет самое веское доказательство своей божественности: оно не знает *естественного перехода* в новую жизнь, оно совершенно не знает бессмертия.

Конечно, библейское учение признает душу неразрушимую. В то время как тело человека обращается в прах, дух его, по библейскому выражению (Быт. 37, 35), уходит в преисподнюю, т.е. не перестает существовать, а только выходит из сферы живых отношений бытия; потому что *в могиле нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости* (Еккл. 9, 10). Души умерших людей не имеют никакого отношения к той жизни, из условий которой они выступили, других же условий жизни они совершенно не имеют. Поэтому вместе с потерей своего земного существования они теряют возможность не только принимать участие в том, что делается под солнцем, но даже иметь жизненное отношение к живой сфере чисто духовного бытия и даже иметь религиозное от-

ношение к вездесущему Богу: «Не преисподняя славит Тебя, — говорится в книге пророка Исаии, — не смерть восхваляет Тебя, не нисшедшие в могилу уповают на милость Твою» (38, 18; ср. Пс. 87, 11–13). Само собой разумеется, что душа не может потерять своего сознания, и душа умершего человека несомненно имеет его, но с лишением деятельной жизни сознание не творит более ни мыслей, ни чувств, ни стремлений, и значит — оно уж ничего более не освещает душе, и потому единственным содержанием его при таких обстоятельствах, очевидно, может служить только самый факт невозможности жить, факт совершившейся смерти. Ввиду этого загробное существование человеческого духа в Библии представляется как удаление его «в страну мрака, каков есть мрак тени смертной, где нет устройства, где темно, как самая тьма» (Иова 10, 22).

Это библейское учение о посмертной участи человеческого духа, ввиду совершенно правильного взгляда на религию как на положительную и, в сущности, единственную основу нравственной деятельности, издавна вызывало большое смущение среди апологетов ветхозаветного откровения. Они вполне соглашались, что учение о бессмертии, «столь полезное для всякой религии и потому заключающееся во всех системах язычества, в иудейской религии было совершенно отброшено», но, опасаясь возможного заключения, что будто на этом основании иудейская религия должна быть признана самой грубой и низменной из всех религий древнего мира, они постоянно старались придумывать всякие извинения для этого мнимого недостатка в божественном откровении. Одни, например, полагали, что будто в период появления древнейших священных книг «человеческий разум еще не успел созреть для понятия о загробной жизни»; другие же позволяли себе догадываться, что сообщение учения о бессмертии такому грубому народу, каким был еврейский народ, «могло бы дать ему повод к суевериям»; третьи, наконец, просто обращались к отрицанию факта и, путем всяких натяжек, старались доказывать, что будто иудейская религия всегда проповедовала учение о загробной жизни людей и что поэтому, стало быть, она ничуть не ниже всех языческих религий³³. На самом деле, однако, за исключением *неканонических* книг Премудрости Соломоновой и третьей Ездры, все ветхозаветные священные книги безусловно отрицают посмертную жизнь человека; и поэтому именно иудейская религия была не только не ниже всех других религий древнего мира, но она только одна из всех религий действительно была истинной религией, потому что она только одна строго и неуклонно возвещала

³³ Runze. *Unsterblichkeit und Auferstehung*. Berl., 1894, S. 182–184.

людям совершенную истину. Правда, конечно, что с отрицанием загробной жизни человека его нравственная деятельность теряет для него всякую реальную ценность, но если и на самом деле человек не живет по смерти, то было бы, очевидно, крайне нелепо требовать, чтобы Библия поддерживала нравственную энергию в людях при помощи ложного создания человеческого суеверия. Следовательно, прежде чем строить различные соображения о том, почему именно библейское учение не говорит о посмертной жизни человека, необходимо еще предварительно поставить вопрос: правда ли, что человек живет по смерти?

И с точки зрения библейского учения о человеке, и с точки зрения современных научных знаний о психофизической жизни человека мы можем отвечать на этот вопрос только отрицательно. И наука, и Библия одинаково знают о человеке — не как о духе, лишь временно *поселенном* в храмине материального тела, а как о духе, изначала *осуществленном* в условиях материального существования. Стало быть, с уничтожением этих условий, т.е. с наступлением смерти, не одно только тело человека подвергается разложению, но сначала еще *сам человек разлагается на свои составные элементы* и умирает собственно не тело и не дух человека, а именно *человек*. Стало быть, он перестает существовать в качестве человека, стало быть — говорить о посмертной жизни его — значит то же самое, что и говорить о жизни несуществующего³⁴. Ввиду этого совершенно понятно, что библейские авторы, как совершенно свободные от языческих заблуждений человеческого мышления, в действительности никогда не думали и не могли думать о смерти как о некоторой естественной перемене условий жизни. На самом деле они и думали, и желали себе только спасения от смерти, и потому они жили не надеждой бессмертия, а именно только надеждой этого спасения от смерти: *Ты не оставишь души моей в аде, и не дашь святому Твоему увидеть тление* (Пс. 15, 10), — это убеждение ветхозаветного праведника служило тогда единственным оправданием веры в действительную разумность жизни.

Правда, относительно исконности этого убеждения, как и относительно центрального значения его в религиозной системе ветхозаветного иудаизма, библейская критика иногда приходила к

³⁴ Это положение прекрасно выяснили древние христианские мыслители. Св. Иустин Мученик, *Отрывок о Воскресении*, гл. 8, говорит: «Разве душа сама по себе есть человек? Нет, — она душа человека. А тело разве может быть названо человеком? Нет, оно называется телом человека. Ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком». Срав. рассуждения Афинагора, *De resurrectione*, cap. 15, и Тертуллиана, *De resurrectione carnis*, cap. 34.

сомнению и нередко даже высказывала прямое подозрение, что будто идея воскресения была усвоена евреями только под культурным влиянием религиозно-философских идей парсизма; так что до времени плена вавилонского она будто бы не только не была жизненным нервом ветхозаветной религии, но совсем даже и не существовала в ней. Однако это подозрение совершенно неосновательно. Если уж действительно определять культурно-исторический генезис идеи воскресения, то ведь и относительно парсизма нужно также спросить, откуда могла в нем возникнуть эта великая идея. А в случае постановки такого вопроса, путем сравнительного изучения различных религий и культур, можно вполне убедительно доказать, что идея воскресения на самом деле служит не продуктом спекулятивной работы культурных умов, а древнейшим остатком от единой первобытной религии людей. Дело в том, что, несмотря на всеобщее господство в человечестве естественной веры в посмертную жизнь, у всех культурных и некультурных народов земли существует, однако, и такое понятие о смерти, по которому она является вовсе не переходом человека в новую жизнь, а, напротив, временною остановкой или временным прекращением человеческой жизни. Так, напр., в языках всех европейских народов вполне согласно передается одно и то же общее воззрение на смерть, что она именно есть только *усупие=сон* и что умерший человек, собственно, является только *усопшим*. Откуда могло возникнуть это удивительное воззрение, когда на самом деле те же самые европейские народы и также совершенно согласно исповедуют общечеловеческую веру в действительность посмертной жизни людей?

В ответ на этот вопрос мы прежде всего с полной уверенностью можем утверждать, что загадочное сближение смерти и сна, несомненно, возникло независимо от культурного влияния христианских идей, потому что это сближение существует также и у народов совершенно других рас и других культур, и даже у совершенно диких народов. Так, напр., африканское племя бушменов, при всем убожестве своего наивного мирозерцания, имеет, однако, в своем языке и глубокомысленную поговорку несомненного философского характера: «Смерть есть лишь сон»; и такого же взгляда на смерть держится дикое австралийское племя тасманийцев; и, наконец, это же самое воззрение на смерть встречается и у диких индейских племен Северной Америки³⁵. Если мы примем во внимание широкое распространение этого воззрения, и особенно если мы примем во внимание факт существования этого воззрения даже в мирозерцаниях диких народов, то в этом одном

³⁵ Спенсер. *Основания социологии*. СПб., 1898, т. I, с. 97, и след.

факте мы будем иметь неопровержимо ясное доказательство своего положения, что толкование смерти как сна действительно представляет собой уцелевшее выражение исконного убеждения людей, так как оно ни в каком случае не могло войти в обиход дикарского мышления путем внешних влияний на это мышление со стороны культурной мысли. Ведь на самом деле один только первый человек на земле и только при первом случае смерти мог по неведению смешать ее с глубоким продолжительным сном. Всякая же дальнейшая возможность этого смешения даже и у первого человека, хотя он и не был еще научен горьким опытом жизни, все-таки неизбежно должна была исчезнуть пред зловещим фактом посмертного разложения тела. А потому если в современных языках культурных и некультурных народов существует странное определение смерти как сна, то это определение, очевидно, имеет в виду не описание факта смерти, а конечное истолкование смысла этого факта. Т.е. это определение, собственно, говорит не о том, что можно иногда по ошибке принять смерть за сон, а о том, что было такое время, когда люди, хорошо зная посмертное разрушение человека, тем не менее, однако, были непоколебимо уверены, что это разрушение лишь временно и что умерший человек снова возвратится к своей прерванной жизни подобно тому, как теперь уснувший человек пробуждается от сна к своей прерванной деятельности.

Такое время действительно было. Из памятников Древнего Египта мы знаем о той трогательной заботливости, с которой относились древние египтяне к бранным останкам своих мертвецов. В зависимости от различного общественного положения и имущественного благосостояния умершие у них или тщательно засушивались, или искусно бальзамировались, и во всяком случае всегда они бережно упрятывались в хорошо устроенные могилы, или в прочные склепы, или даже в гигантские пирамиды, чтобы никакие земные бури не нарушали их безмятежного покоя и они могли бы спокойно лежать в своих могильных приютах в полной целости и неприкосновенности. Эта нежная заботливость о посмертном сохранении тела определялась у египтян их религиозной верой в будущее воскресение людей. Они видели смертное разрушение человека, но по вере в спасение не видели в этом разрушении окончательной гибели его и думали, что умерший человек хотя и перестал пока жить, однако впоследствии он все-таки возвратится к жизни и снова будет прежним живым человеком. И вот для того, чтобы дать своим мертвецам возможность этого возвращения, они с особой тщательностью и заботились о том, чтобы сохранить их бранные останки, так как, в случае разрушения их

тел, оживать впоследствии было бы уж нечему, и значит — умершие не возвратились бы к жизни³⁶.

С течением времени эта древняя вера египтян затемнилась в массе разных, эсхатологических и космологических, измышлений и наконец даже совершенно утратилась. Но она, несомненно, не была продуктом самостоятельного религиозного творчества египтян, потому что мы находим ее, в качестве основной религиозной догмы, и у таких народов, которые, в силу географических условий и расовых особенностей, стояли вне культурных влияний нашего Старого Света. С открытием Америки стало известно, что вера в будущее воскресение людей была широко распространена среди обитателей Нового света и что она выражалась здесь не только определенным циклом особых похоронных обычаев, но и вполне выработанным кругом богословско-эсхатологических представлений. Так, напр., мексиканцы были уверены, что умершие люди должны будут снова восстать, и поэтому, «когда кости их покойников были достаточно сухи, они складывали их в особую корзину и подвешивали эту корзину к ветке какого-нибудь дерева для того, чтобы умершим не пришлось потом разыскивать свои кости в будущий день воскресения». В духе этой же веры и перуанцы, объясняя некоторые наивные обычаи своего житейского обихода, наивно говорили своим испанским собеседникам: «Для того чтобы нам не пришлось искать повсюду наши ногти и волосы в то время, когда будет пробаст суетни и суматохи, мы кладем их заранее в одно место, чтобы они могли быть собраны без хлопот, самым удобным образом; с этою же целью мы стараемся даже плевать в одно место всякий раз, когда это оказывается возможным»³⁷.

Откуда могла возникнуть эта ясная вера старинных аборигенов Америки? Нам кажется, что теория заимствования несколько не поможет решению этого вопроса; потому что если даже американцы и заимствовали идею воскресения из религиозных идей Старого Света, то самый факт существования у них этой идеи не в качестве умозрительной догмы философского мировоззрения, а в качестве практической идеи общенародной веры и религиозно-обрядовой жизни служит достаточным доказательством того, что время возможного заимствования ими идеи воскресения несомненно уходит в ту неведомую глубину веков, на которую падает и первое заселение Америки. А в эту же самую неведомую глубину веков мысль о воскресении уходит и в пределы Старого Света. Ведь на самом деле в истории Древнего Египта мы можем приблизительно указать

³⁶ Поэтому именно «для египтянина не могло быть высшего наказания, как уничтожение его трупа, так как сохранение последнего было необходимым условием его бессмертия». (Спенсер. *Основания социологии*, т. I, с. 102.)

³⁷ У Спенсера. *Указ. соч.*, с. 104.

только время искажения этой мысли, а не время ее появления. Мы именно можем сказать только, что идея воскресения несомненно древнее известных умозрительных учений египтян о тайнах загробного мира и о круговом обращении мировой жизни в переселениях душ, но когда и как появилась у них эта идея, — нам неизвестно. Однако, имея в виду ее несомненную древность и принимая во внимание *общечеловеческие* элементы в разнообразных учениях о смерти и о посмертной судьбе человека, мы без особенного риска ошибиться можем отнести время появления идеи воскресения к самой начальной эпохе первобытного человечества, — к той именно доисторической эпохе, когда вопреки роковому закону смерти *все* человечество согласно было уверено в том, что «смерть есть лишь сон».

В таком случае идея воскресения, очевидно, представляет собой не только древнейшее, но и самое первое выражение человеческой веры в истину библейского известия о Божием обетовании спасения людей. Ведь если в самом деле люди по необходимости знали роковую правду о смерти, т.е. знали, что умерший человек вовсе не спит в своей могиле, и тем не менее все-таки убежденно утверждали противное тому, что они достоверно знали, то само собою разумеется, что логическая возможность такого утверждения могла опираться у них не на какие-нибудь знания, а исключительно только на глубокую веру в то, что смерть навсегда будет уничтожена и что умершие люди снова возвратятся к жизни; а между тем в естественных границах человеческого мышления никаких оснований для составления этой глубокой веры в действительности нет и не может быть. Стало быть, если вопреки своему знанию роковой правды о смерти люди все-таки верили, что она есть лишь сон, то в этом случае они несомненно стояли в тех самых фактических условиях, о которых сообщается библейским известием, т.е. в этом случае они могли опираться не на какие-нибудь счастливые догадки хотя бы и весьма уважаемых авторитетов, а исключительно только на свое безусловное доверие к чудесному сообщению первых людей о полученном ими Божием обетовании; потому что без такого заверения людей божественным авторитетом им никогда бы даже и на ум не пришло считать смерть за сон.

Значит, идея воскресения действительно служила когда-то первым и общечеловеческим толкованием Божия обетования о спасении людей. Но непрерывное господство смерти и неисполняемость надежды на ее уничтожение постепенно затемнили и устранили собою это первобытное толкование, и, на смену идеи воскресения, изнемогшая в сомнениях религиозная мысль создала человеку совершенно другую идею, именно — идею посмертного спасения его в царстве загробного мира. Однако эта новая идея в действительности лишь очень медленно овладевала религиозным сознанием

человечества и окончательно не овладела им даже и по настоящее время. Мы знаем, напр., что пред самым появлением христианства, когда философская мысль энергично разрабатывала грандиозную идею апокатастасиса, каждый набожный римлянин, веруя в жизнь загробного мира, с глубоким трепетом, однако, видел в нем только свирепого Оркуса, который властно держит «бледные души, не щадя ни добрых, ни злых». Эта печальная эсхатология, очевидно, еще не успела уклониться от первобытной правды библейского откровения, потому что и по библейскому учению смерть безразлично царит над добрыми и злыми и спасение доброго человека заключается вовсе не в смерти его, а в освобождении от смерти; но идея воскресения успела уж исчезнуть из религиозного сознания римлян, и потому, в отличие от библейского Иова с его несокрушимой верой в будущую жизнь воскресения, верующий римлянин в действительности мог жить только своею беспросветною верой в безжизненный аид. И таких странных эсхатологий, в которых мысль о бессмертии является на положении единственного жизненного убеждения человека, а между тем представление в них загробного мира остается существенно верным изначальному библейскому представлению о нем, можно немало еще указать и в настоящее время, хотя бы только в религиозных воззрениях разных некультурных народов, потому что теперь уж они только одни пока еще не искусились в диалектической обработке своих первобытных идей и понятий. Для примера можно указать здесь на индийское племя гурунов, которые верят, что «загробный мир с его охотой и рыбной ловлей, с его превосходными томагавками, одеждами и ожерельями, походит на земной, но души стонут и плачут там день и ночь». Можно также указать еще и на верование негритянского племени басутов, по мнению которых в царстве загробного мира «тени бродят спокойно и молча, не ощущая ни радостей, ни печалей»³⁸.

Таким образом, от первобытного осмысленного убеждения всего человечества, что «смерть есть лишь сон», в конце концов осталась всечеловеческой одна только эта приточная пословица, которая потому только, конечно, и сохранилась во всех человеческих языках, что она всеми народами получена из одного и того же источника, именно получена ими в наследство от первых людей. Поэтому, хотя многие народы и не думали уже более о смерти, как о временном прекращении человеческой жизни, однако они все-таки продолжали еще повторять о ней привычную притчу, так как в этой притче они несомненно имели выражение хотя и забытой ими и совершенно неведомой им, однако все-таки несомненно родной для них, старинной мудрости. В действительности неуклонными

³⁸ Тейлор. *Первобытная культура*, СПб., 1896, т. 2, с. 144–145.

проповедниками этой мудрости, в пределах древнего мира, оставались одни только священные писатели еврейского народа, знавшие печаль загробного существования и утверждавшие животворную надежду будущего воскресения из мертвых. Но для мира, потерявшего эту надежду, они были только безвестными глашатаями маловероятной мечты. Ведь для того, чтобы человек действительно мог жить надеждой будущего спасения от смерти, ему необходимо иметь какое-нибудь положительное ручательство за истину этой надежды. Между тем, зная всеобщий и необходимый закон смерти, люди древнего мира вовсе не знали и не могли знать закона воскресения из мертвых. А потому для них было совершенно естественно смущаться невольным вопросом скорбного недоумения: *когда умрет человек, то будет ли он опять жить* (Иова 14, 14)? Ведь смерть, как естественное и необходимое следствие греха, может считаться бессмысленным отрицанием жизни только в отношении человека действительно святого, действительно достойного Бога. Люди же на самом деле все без исключения повинны в грехе (Пс. 52, 3–4), и на земле еще не было такого человека, который мог бы сказать о себе: «Я очистил сердце мое, я чист от греха моего» (Прит. 20, 9). Стало быть, желание людей, чтобы смерть была уничтожена, в сущности, вполне равносильно желанию их, чтобы в мире преступления был введен такой порядок жизни, который на самом деле решительно невозможен в нем, и невозможен именно по вине самих людей. Для уничтожения смерти люди непременно должны сделать ее бессмысленной, а для того, чтобы сделать ее бессмысленной, они непременно должны победить зло и оправдать вечный смысл своей жизни. Пока не исполнено это условие, все «неправо умствующие» люди могли совершенно правильно рассуждать: «Коротка и прискорбна наша жизнь, и нет человеку спасения от смерти, и не знают, чтобы кто освободил из ада. Случайно мы рождены, и после будем как не бывшие: дыхание в ноздрях наших — дым, и слово — искра в движении нашего сердца. Когда она угаснет, тело обратится в прах и дух рассеется как жидкий воздух; и имя наше забудется со временем, и никто не вспомнит о делах наших; и жизнь наша пройдет как след облака, и рассеется как туман, разогнанный лучами солнца и отягченный теплотою его. Ибо жизнь наша — прохождение тени, и нет нам врат от смерти: ибо положена печать и никто не возвращается» (Прем. Солом. 2, 1–5).

5. В жестокой правде этого рассуждения апостолы нашли для себя непреложное основание для уразумения неведомой им тайны Христа. Они поняли, что человек не имеет и не может иметь никакого оправдания пред Богом (Рим. 3, 20), потому что религиозно-нравственный закон обрядов и заповедей, исполнением которого

мог бы похвалиться несмысленный человек, в действительности существует не для того, чтобы человек мог искать себе какого-нибудь оправдания за неделание указанных в законе преступлений, а только для того, чтобы осуждать человека за каждое преступление нравственных заповедей (Рим. 4, 15). Дело в том, что религиозно-нравственный закон человеческой жизни, касаясь всех тайников души человека, подвергает суду и осуждению не одно только внешнее поведение его, но и все помышления и чувства, и все пожелания и склонности его, а вследствие этого исполнение безусловного закона добра, во всей его абсолютной полноте, было бы действительно возможно для человека лишь в том единственном случае, если бы он действительно мог создать в своей жизни совершенное подобие жизни божественной. Если, например, мы представим себе такого идеального человека, который во всю свою жизнь, при огромном множестве всяких добрых дел и святых помышлений, имел за собой всего только одно и единственное дурное помышление, то в этом идеальном представлении мы будем иметь пред собой не образ совершенного человека, а, напротив, — образ повинного осуждению несчастного грешника; потому что «кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак. 2, 10; Гал. 3, 10). Ведь единственное дурное помышление человека не может сделаться *хорошим* от того, что все другие помышления этого человека были хорошими, а если оно не может из дурного сделаться хорошим и останется дурным, то значит — человек повинен в нем, а если он повинен в нем, то значит — он подлежит осуждению за него. Безусловный закон добра не взвешивает добрых и недобрых дел человека и не судит по стрелке весов, чего в человеке больше — добра или зла; он просто лишь указывает человеку, *все ли, что было и есть в человеке, было и есть в нем согласно закону добра или не все?* Если оказывается, что при огромном множестве всяких добрых дел и святых помышлений у человека все-таки было одно и единственное дурное помышление, то закон и отмечает простую наличность этого факта и тем самым указывает, что *не все* в человеке было согласно с законом добра, что в жизни человека, стало быть, этот закон не выполнен. Поэтому если бы человек подвергся суду по закону, то само собой разумеется, что он не мог бы найти себе оправдание в том самом законе, которого он не выполнил, так как на суде его спросили бы вовсе не о том, сколько он сделал добрых и сколько недобрых дел, а только о том, почему не вся его жизнь служит осуществлением одного только закона добра, — и в отношении этого вопроса человек необходимо оказался бы безответным. Все те добрые дела, которые он сделал, он *должен был* сделать, и, следовательно — никакой заслуги в этих делах он не имеет, а то единственное недоброе помышление, которое он имел в себе, он *не должен был*

иметь, и, следовательно — оправдать себя в том, что он имел в себе это недоброе помышление, он никаким образом не может³⁹.

Невозможность такого оправдания пред Богом ясно показала апостолам, что люди собственно нуждаются не в мудром учителе истинной жизни, а в Спасителе их от жизни неистинной — от той самой жизни, которую они фактически ведут и которая вовсе не заслуживает того, чтобы ее действительно стоило вести человеку. Если бы человек сам собой мог прекратить эту неистинную жизнь, то для него, конечно, требовалось бы только простое откровение истинного закона жизни, и тогда свободным исполнением этого закона жизни он мог бы осуществить свое подлинное назначение в мире и тем самым мог бы оправдать свою наличную жизнь на земле в качестве свободно-разумной нравственной личности. Тогда, разумеется, никакого спасителя было бы не нужно людям: *если законом оправдание, то Христос напрасно умер* (Гал. 2, 21). Но познание истинного закона жизни в действительности служит только к решительному осуждению человека, потому что это познание делает его *сознательным* преступником истины (Рим. 7, 9–13), и в силу этого он уж не только оказывается недостойным жизни, но и становится еще виновным в прямом отрицании той самой жизни, ради осуществления которой он только и призван к бытию. Поэтому в познании истинного закона жизни, помимо обязанности оправдать свою жизнь, человек необходимо налагает на себя еще

³⁹ В нашей общественной жизни это всегда и бывает так. Привлеченный к ответственности преступник никогда не может оправдываться тем, что он совершил всего только одно преступление, между тем как в своде законов указываются тысячи преступлений, в которых он совсем невиновен. То обстоятельство, что он действительно не виновен во множестве преступлений, имеет для него только одно значение, что он не подвергается суду за них, между тем как то обстоятельство, что он совершил одно преступление, все-таки делает его преступником закона и подвергает его суду по закону. И в этой практике жизни всякий вполне признает и правду закона, и правду суда по закону. Однако в отношении религиозно-нравственной жизни обыкновенно считается совершенно нормальным понимать нравственную преступность человека в условно-ограниченном смысле, — не в смысле нарушения человеком всего нравственного закона, а именно только в смысле нарушения им одного из частных требований закона; так что, при значительном количестве добрых дел, грехи будто бы могут являться лишь едва заметными пятнами на светлой одежде праведности. Из этого представления о нравственной преступности весьма легко может возникнуть и в действительности, как известно, весьма часто возникает явно безразличная надежда людского невежества, что будто можно *заслужить, замолить, покрыть грех избытком будущих добродетелей*. На самом деле нравственный — Божий закон — *безусловный, вечный закон*, и потому относительно всякого нравственного преступления можно думать только словами известного моралиста-философа: «Для греха не существует никакого извинения, он *есть* грех и остается им». (Fichte. *System der Sittenlehre*, S. W., Bd. IV, S. 174.). А между тем это невозможное оправдание необходимо для человека. Оно необходимо ему не для того, чтобы освободить его от какого-нибудь наказания за неисполнение нравственного закона, а для того, чтобы он мог осуществить предвечную истину бытия и чрез это мог бы сделать разумным как свое личное существование в мире, так и существование целого мира.

другую невыполнимую обязанность — освободить себя от всякой вины своей против истины жизни, если на самом деле он живет вопреки закону. Между тем это освобождение от вины во грехе для человека в действительности безусловно невозможно. Даже и сам Бог может только *простить* человека, т.е. может только освободить человека от *наказания* за вину его против истины жизни, сделать же так, чтобы *виновный* человек был *невиновным*, даже и сам Бог этого не может сделать, потому что для этого было бы необходимо превратить неправду в правду и зло считать за добро, т.е. для этого было бы необходимо, чтобы и сам Бог явился таким же поборником лжи, каким является человек. Поэтому хотя в познании истинного закона жизни люди несомненно приобретают себе самое верное средство для оправдания своей жизни, однако это средство для них, в сущности, оказывается совершенно недействительным, потому что и при ясном познании истинного закона жизни они все-таки не в состоянии исполнить своего назначения в мире. А если они не в состоянии сделаться достойными жизни, то само собою разумеется, что никакая Божия милость не в состоянии даровать им этого несуществующего достоинства.

Ясное дело, что оправдать свою жизнь может только сам человек, и ясное дело, что оправдать ее он может не иначе, как только неуклонным выполнением религиозно-нравственного закона жизни. Если же это оправдание жизни для человека в действительности невозможно, а между тем ему не желательно думать о себе, что будто он напрасно родился и жил на земле с живым человеческим сознанием, то ему остается только совершить над собой невероятное чудо и невозможное дело: если он непременно должен уничтожить в себе всякую свою виновность против истины жизни, то для *уничтожения* в себе этой виновности он не имеет никакого другого средства, как вместе с виной своей уничтожить и себя самого, но так уничтожить, чтобы *после своего уничтожения он все-таки оставался живым, только уж достойным жизни*. Ведь пока живет человек, всякая вина его остается в нем и на нем, и если в течение всей своей жизни человек сделает только один и единственный грех, то этот единственный грех все-таки является его вечным грехом; потому что никакая высокая праведность никогда не может превратить греха в добродетель, и даже сам Бог может только простить человека, сделать же *прощенного грешника* человеком *святым* даже и сам Бог не может. Но как только человек умирает, то вместе с ним естественно умирает и всякая виновность его, *ибо умерший освободился от греха* (Рим. 6, 7); потому что грех существует в человеке, человек же с минуты своей смерти перестает существовать. Значит, если бы только он мог снова явиться живым, то он, очевидно, явился бы в жизнь из небытия, и значит — если бы только он действительно умер *для уничтожения в себе своей*

виновности, то он действительно явился бы в жизнь человеком новым. Старая виновность его осталась бы на том человеке, который несправедливо жил и не пожелал быть грешником, и умер, и уж более не существует. Но, к несчастью для человека, если он умрет, то уж навеки умрет и не может снова явиться в жизнь, а потому, уничтожив свою виновность в уничтожении себя самого, он, очевидно, не прекратил бы этим вопиющего бессмыслия жизни, а только закончил бы свою бессмысленную жизнь бессмыслием смерти.

Ввиду этого бессмыслия смерти человеку остается только сказать себе: *какая мне польза, если мертвые не воскресают! Станем есть и пить: ибо завтра умрем* (1 Кор. 15, 32). Но хотя человек несомненно имеет естественное право жить так, как ему хочется жить и как ему можно жить по данным условиям жизни, однако он в то же время носит в себе и идеальное сознание себя как нравственной личности, а это сознание налагает на него обязанность жить так, как ему следует жить именно в качестве нравственной личности. Это идеальное сознание живет в человеке, и оно живет в нем не по какому-нибудь корыстному расчету его — не для создания, напр., идеальной красоты его жизни в интересах его самозаслаждения, а только в силу живого убеждения его, что оно выражает собой действительную истину его жизни. Ведь если кто смотрит на идеал нравственной личности как на приятную мечту человека о своем воображаемом величии, для того достаточно только увидеть, что фактическое осуществление этой мечты, в условиях наличной жизни, требует от человека бесконечных страданий полного самоотвержения, чтобы он мог искренно посмеяться над своей роскошной мечтой и над своим неразумным желанием осуществить ее в жизни. Пред ней действительно преклоняются и ее действительно осуществляют только люди, непоколебимо убежденные в том, что идеал нравственной личности представляет собою не какое-нибудь создание человеческой мечты о возможном величии человека, а подлинное выражение вечной истины о человеке; так что осуществление этого идеала становится для человека не просто только желательным в интересах достижения мечтательной красоты жизни, а непременно должно быть достигнуто человеком ради его безусловной истинности, т.е. ради того именно, что всякий человек, имеющий несомненное *право жить* на земле по случаю своего рождения, делается *достойным жизни* только в осуществлении нравственного идеала человеческой личности. Но человек подчинен условным теням физической жизни и поневоле создает себе иллюзорную жизнь по физическим определениям внешних условий жизни. Поэтому совершенный идеал нравственной личности в действительности выражает собой не *образ* наличного существования человека, а одну только безусловную *норму* той совершенной жизни, какую должен вести человек, независимо от всех условий

его наличного существования, и потому загадочное сознание без-условного идеала условной жизни человек фактически носит в себе только для осуждения себя. В силу же нравственной необходимости этого самоосуждения он естественно должен спросить себя: зачем, собственно, он носит в себе идеальное сознание вечной истины жизни, когда на самом деле он не в состоянии осуществить эту истину? И если только на этот вопрос невозможно дать никакого другого ответа, кроме простого указания на реальную жизнь: смотри вот и сам откровенно суди, зачем ты живешь на земле и зачем ты носишь в себе идеальный образ нравственного совершенства, — то при убеждении в несомненной истине нравственного идеала как подлинного выражения природы духа и действительного определения универсальной цели бытия человек не может не почувствовать того страшного бессмыслия жизни, которое он поддерживает и своим разумом и волей, чтобы одною половиной своей природы возвратиться в землю, а другую уйти в какой-то неведомый шеол или в мифологический подземный аид. И в силу сознания этого бессмыслия жизни он не может не понять глубины апостольского вопроса и не может не поставить его: *бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти* (Рим. 7, 24)?

Настоятельная необходимость этого избавления и решительная невозможность его ясно раскрыли пред человеческой мыслию апостолов чудодейственную тайну Христова дела в мире. Они поняли своего Учителя как истинного Спасителя мира, Который, в наличных условиях человеческой природы и жизни, страдал страданием всех людей, ясно сознающих великую ложь своей жизни и переживающих в себе глубокое мучение этого сознания, и Который умер смертию всех людей, искренно желающих уничтожить в себе всякое преступление против истины жизни и не имеющих для этого уничтожения никакого другого средства, кроме уничтожения себя самих в бессмыслии смерти, и Который наконец воскрес из мертвых и своим воскресением осуществил в мире спасительный закон всеобщего воскресения.

IV. Христианское учение о спасении как о богочеловеческом деле Христа — Сына Божия

1. Человеческая жизнь И. Христа как действительное явление в мире Божией правды. 2. Крестная смерть И. Христа как искупительная жертва за грехи всего мира. 3. Воскресение И. Христа из мертвых как Божие осуществление единственной возможности к действительному освобождению от греха и от всех следствий его. 4. Свободное участие людей в Божием деле и Божие участие в земной жизни людей. 5. Будущее откровение в мире Божия царства.

1. В лице И. Христа, по евангельскому изображению Его жизни и по апостольскому свидетельству о Нем, люди увидели первого победителя зла. Рожденный от жены и подчиненный суду закона (Гал. 4, 4), т.е. человек, как и всякий вообще действительный человек, Он жил в тех же самых природных условиях жизни, в каких жил и живет весь род человеческий со времени первого грехопадения. Голод и жажда (Мф. 4, 2 ср. Лк. 4, 2; Мр. 11, 12; Мф. 21, 18; Иоан. 4, 7), физическое утомление (Иоан. 4, 6) и душевные скорби (Лк. 12, 50, Иоан. 12, 27, 13, 21, Мф. 26, 37), потребность в сочувствии близких людей (Мф. 26, 38, ср. Мк. 14, 33–34) и холодное равнодушие даже со стороны ближайших родственников (Мр. 6, 2–6 ср. Лк. 4, 23, ср. Мф. 13, 54–58; Иоан. 7, 5), — все это было знакомо Ему наравне с другими людьми, и все это по отношению лично к Нему покрывалось еще исключительным подвигом Его непрерывного мученичества. В ответ на свои заботы о религиозном просвещении людей Он встретил злобную ненависть со стороны обличаемых Им невежд и даже прямые покушения на Его жизнь со стороны многочисленных изуверов (Иоан. 5, 16, 7, 19, 11, 53; Лк. 4, 23–30; Мф. 12, 14, ср. Мр. 3, 6), и перенес действительное осуждение Его на позорную смерть, и пережил возмутительное глумление даже над самым позором крестной смерти Его (Мф. 27, 33–43, Мр. 15, 29–32, Лк. 23, 35–37). Между тем и физические лишения, и нравственные страдания, и незаслуженные гонения от сильных врагов, и самая смерть на кресте выпали на долю Его многострадальной жизни не по какому-нибудь роковому стечению случайных обстоятельств, т.е. не потому, что какая-нибудь злая судьба, вопреки Его собственным помышлениям и желаниям, сделала Его несчастным неудачником в жизни. На самом деле Он имел в своем

распоряжении самое могущественное средство, чтобы приобрести Себе рабское поклонение людей, потому что Он мог кормить людей и мог спасти их от всяких несчастий; и люди Его народа, несомненно, были бы весьма рады увидеть Его на царском престоле Его знаменитого предка. Но Он сам отверг это желание людей (Иоан. 6, 15) и Сам не пожелал сделаться властелином мира (Мф. 4, 8–10, ср. Лк. 4, 5–8); потому что над преходящими рядами земных человеческих царств Он ясно видел вечное Божие царство и желал только одного, чтобы в людях оправдалась истина этого царства (Мф. 6, 33). Люди же на самом деле вовсе не знали этого царства и совсем не искали правды его — в этом именно и заключается вся тайна глубоких человеческих страданий И. Христа.

До начала евангельской проповеди люди вовсе не знали о том, что такое Божие царство, и где оно находится, и когда оно откроется, и как оно откроется. Они всегда жили такую жизнь, что не составляли собою Божия царства, и если все-таки думали войти в это царство, то обыкновенно представляли его таким образом, что будто оно находится где-то вне их и для того, чтобы войти в него, им следует лишь перешагнуть за рубеж своего человеческого существования и, по милости Божией, очутиться на небе. Это было грубое заблуждение, которое решительно губило людей и губило Божие дело в людях, потому что, наивно представляя себе, что они живут *только в мире, а не в Божием царстве*, люди этим самым отторгали мир от Божия царства и делали его царством греха, царством дьявола. Христос разрушил это грубое заблуждение людей и открыл людям неведомую им истину. Он разъяснил, что о Божием царстве нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там, что всем, желающим найти его, можно только сказать о нем: *вот царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17, 20). Ведь не какой-нибудь отдельный уголок мира, а весь Божий мир есть Божие царство. Ведь если кто созерцает мир религиозною мыслию, для того небо — престол Бога и земля — подножие ног Его (Мф. 5, 34–35) и вся жизнь на земле есть проявление Божией благодати и премудрости (Мф. 5, 45, 6, 28–29, 10, 23, ср. Лк. 6, 35, 12, 27–28, 12, 6–7). Стало быть, люди на самом деле *сейчас* живут в Божием царстве. Если же никому из людей этого вовсе не думается, то это лишь потому, что люди сами разрушают правду мира как Божия царства явной неправдой своей жизни в мире. Но с этой неправдой жизни, где бы ни существовал человек, т.е. на небе или на земле, он все равно не сделается членом Божия царства и, стало быть, все равно не увидит его. Поэтому всякий человек, действительно желающий увидеть Божие царство, очевидно, должен стремиться не к тому, чтобы заменить землю небом или вообще существующий мир каким-нибудь другим миром, а к тому, чтобы изменить себя самого в другого человека, — в такого именно человека, который был бы истинным *человеком от*

Бога; так, чтобы нравственным совершенством его человеческой жизни действительно бы доказывалось, что люди — не порождения земли, а творения Божии, и таким образом его человеческой жизни прославлялся бы небесный Отец людей (Мф. 5, 16). Только под условием такого изменения люди могут *увидеть*, что они действительно живут в *Божием* мире — в Божием царстве, и под этим же только условием они могут получить действительное основание думать о своей вечной жизни, так как Божие царство несомненно вечно, как вечен сам Бог.

Но для того, чтобы человек воистину стал человеком от Бога и воистину стал членом вечного Божия царства, ему нужно не только признавать Бога своим Богом, но и положить в Боге подлинно вечную цель своей жизни, потому что все временные цели жизни характеризуют собою только временную жизнь и, значит, насколько не требуют того, чтобы человек существовал вечно. Поэтому если человек думает о вечной жизни, а сам между тем преследует только временные цели жизни, то он никаким образом не может получить себе вечную жизнь, именно потому, что в этом случае он на самом деле стоит вне вечной жизни и работает только для смерти. Вечная жизнь есть божественная жизнь, и потому единственной вечной целью человеческой жизни, очевидно, может служить только нравственное усовершенствование человека по вечному образу совершенного Отца (Мф. 5, 48), так как для достижения этой цели человеку действительно недостаточно никакого множества веков. Следовательно, поставив себе эту бесконечную цель, человек уж в силу одной только постановки ее, очевидно, становится на путь вечной жизни; но в таком случае для того, чтобы действительно иметь вечную жизнь, он уж не должен сходить с единственного пути этой жизни и не должен переходить с него на путь временной жизни, потому что идти одновременно двумя противоположными путями — дело, разумеется, совершенно невозможное. В силу этого, даже самые необходимые потребности, как, например, потребность в пище или в одежде, очевидно, могут озабочивать наследника вечной жизни только как *неотложные нужды текущего дня* (Мф. 6, 25, 34), так как желание человека обеспечить себе возможное удовлетворение этих потребностей на завтрашний день равносильно постановке им временной цели жизни, т.е. равносильно переходу его на путь неминуемой смерти. Ведь если в самом деле человек сегодня заботится о завтрашнем дне и завтра будет заботиться о новом завтрашнем дне, то само собою понятно, что в действительности он и будет жить только короткими днями своих материальных забот, и в таком случае он ничего не сделает такого, что несомненно принадлежало бы вечности.

Таким образом, путь вечной жизни необходимо требует от человека физических лишений. Помимо того что материальные бла-

га имеют только условную ценность и не могут быть унесены человеком в вечную жизнь, они еще могут положительно препятствовать достижению вечной цели человеческой жизни, потому что они могут привязывать к себе человека и могут представляться ему гораздо более ценными, чем истинные ценности нравственного совершенства. Ввиду этого изменение ветхого человека прежде всего и обязательно требует от него изменения ложных отношений к материальным благам временной жизни. Человек должен понять, что ему нет решительно никакой пользы приобрести хотя бы даже весь мир, а себя самого погубить (Лк. 9, 25). Он должен понять, что душа человека не только для него самого, но и безотносительно, т.е. по своей собственной безусловной ценности, неизмеримо выше целого мира (Мф. 16, 26, Мр. 8, 37); потому что одним только человеком может святиться в мире Божие имя, и в нем же может открыться Божие царство, и чрез него же Божия воля может сделаться на земле таким же реальным законом жизни, каким она является теперь только на небе (Мф. 6, 9–10, ср. Лк. 11, 2). Конечно, убеждение в этой истине само по себе не может еще переродить человека и не может сделать его истинным человеком от Бога; но оно все-таки может заставить его смотреть на свои желания материальных благ как на *соблазны* для него, и вследствие этого оно, по крайней мере, может заставить его осудить себя в осуждении своих неразумных желаний. Кто же возвысился до этого осуждения себя, тот в глубине своей совести, разумеется, не может не согласиться с тем, что если глаз, напр., соблазняет его, то глаз — не весь человек, и потому лучше вырвать и бросить его, чем подчиниться соблазнам зрения и погубить себя самого; и равным образом — если рука, например, соблазняет его, то и рука не составляет всего человека, и потому лучше отсечь и отбросить ее, чем иметь здоровую руку и пользоваться ею для совершения преступлений (Мф. 5, 29–30, ср. 18, 8–9, ср. Мр. 9, 43, 45, 47). Кто дошел до этого сознания нравственной необходимости подчинить свою физическую жизнь духовному закону истинной жизни, тот не может не понудить себя к нравственной борьбе с собою самим, чтобы силою собственной воли привести себя на путь в царство небесное; потому что, по причине человеческой греховности, это царство теперь только *силою берется*, и только *употребляющие усилия восхищают его* (Мф. 11, 12; Лк. 16, 16).

С этим великим учением о Божием царстве Христос обратился к людям, и люди не поняли истины Его проповеди. В своей притче о сеятеле (Мф. 13, 3–8, 18–23, Мр. 4, 3–8, 15–20, Лк. 8, 5–8, 11–15) Он сам говорит о том, как именно влияла на людей Его неустанная проповедь. Одни слушали слово о царстве Божием, совсем не понимая его; другие понимали его, но, подавленные обольщением богатства и житейскими наслаждениями и всякими заботами, отно-

сились к нему совершенно равнодушно; третьи с радостью принимали его, но лишь в качестве теоретического учения, так как жить по нему и страдать за него были не в состоянии; и только некоторая часть людей слышала и разумела и *впоследствии* ввела его в жизнь. Причин этой умственной слепоты и нравственной несостоятельности людей было много, но главная из них, по указанию Спасителя, несомненно заключалась в недостаточной силе человеческой веры в Бога (Мр. 11, 23–24, ср. Лк. 17, 5–6). Дело в том, что люди привыкли обращаться к Богу со всякими просьбами о *мнимых* нуждах своих и по давнему опыту знают о том, что Бог не всегда помогает им. Отсюда они, естественно, привыкли руководиться житейским правилом, что на Бога нужно надеяться, а самим не *плошать*; и отсюда им крайне трудно было помириться с тем, что им не нужно собирать себе сокровищ земли. Они знали, конечно, те примеры из жизни природы, которыми убеждал их Христос в истине божественного промысла о мире, что птицы небесные не сеют, не жнут, и нет у них ни хранилищ, ни житниц и, однако же, *Бог питает их и ни одна из них не забыта у Бога* (Лук. 12, 24, 29); и что полевые лилии не трудятся, не прядут и, однако же, *Бог так одевает их*, что и Соломон во всей славе своей не одевался с такой роскошью (Мф. 6, 28–29). Но, не умея различать своих действительных и мнимых потребностей, они вовсе не думали о себе, что Бог знает их действительные нужды и что Он всегда может подать им все необходимое для жизни. Напротив, считая себя более ценными и более близкими к Богу, чем птицы и полевые цветы, они, однако, в отношении себя самих менее всего верили в действительность Божия промысла, и потому у них естественно выходило такое положение, что будто человек решительно не может обойтись без лишних запасов на многие годы. В силу же этого даже и те немногие люди, которых действительно захватывала внутренняя сила Христовой проповеди, сами собой не в состоянии были освободиться от тревожных опасений за свою наличную жизнь и должны были просить своего Учителя: *умножь в нас веру* (Лк. 17, 5). Большинство же слушателей И. Христа прямо *смеялись над Ним* (Лк. 16, 14) и в ответ на призыв Его к покаянию, по крайней мере — в начальный период Его проповеднической деятельности, думали только о народной пословице: *врач! исцели себя самого* (Лк. 4, 23), т.е. попробуй сам так жить, как Ты учишь нас жить, и тогда будет ясно Тебе, что люди живут не в Божием царстве, а на удаленной от Бога земле. Но жизнь И. Христа была самым решительным опровержением этой неправды и самым решительным доказательством истины его неземного учения.

В Евангелии рассказывается об одном замечательном событии из детской жизни И. Христа. По сообщению евангелиста Луки (2, 41–50), отрок Иисус, когда Ему было двенадцать лет, пришел в Иерусалим на праздник Пасхи и, незаметно для своей матери, ос-

тался в Иерусалиме, когда мать Его вместе с Иосифом оставила город и отправилась домой. По дороге в Назарет путники хватились пропавшего Ребенка и сначала искали Его между родными и знакомыми, а потом должны были воротиться в Иерусалим и там целых три дня с великою скорбию искали Его и наконец, к удивлению своему, нашли Его там, где, видимо, совсем даже и не думали искать Его, — в Иерусалимском храме. Он сидел посреди учителей, выслушивал и расспрашивал их и сам давал им такие ответы, которые приводили в удивление Его слушателей. Он чувствовал Себя в Иерусалимском храме как *в родном доме Отца своего* и смотрел на свою религиозную беседу с иудейскими учителями именно как *на одно из дел родного Отца своего*. Поэтому на естественный упрек материнской заботливости, что Он заставил Иосифа и мать свою провести из-за Него несколько мучительных дней, Он совершенно спокойно ответил: *зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу моему* (ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι)? По замечанию евангелиста, ни Иосиф, ни мать Христа не поняли этого ответа, а только запомнили его. Но ответ положительно удостоверяет, что им не нужно было беспокоиться о пропавшем ребенке, потому что они должны были знать, где им следовало искать его. Стало быть, еще в ранние годы своего детства Христос обнаруживал исключительную чуткость к высшим вопросам религиозной жизни, и в те же самые ранние годы Он, очевидно, сознавал свои отношения к Богу особым и исключительным образом, именно как отношения Сына к Отцу. Об этом Он несомненно говорил и матери своей, и всем домашним своим, и все они несомненно знали о том, что Он считает Бога Отцем своим и Божие дело считает за личное дело свое. Но, вероятно, никто из них, не исключая даже и матери его, не придавал серьезного значения детским речам необыкновенного Ребенка, и потому именно случилось такое обстоятельство, что Его три дня с великою скорбию искали по улицам города и не подумали заглянуть на двор иерусалимского храма, очевидно совсем не ожидая найти Его там¹.

¹ Такое отношение к И. Христу со стороны Его названного отца и действительной матери как будто не вполне согласуется с евангельским известием об обстоятельствах Его рождения. По словам евангелиста Луки (1, 28–35), ангел Гавриил возвестил деве Марии о рождении ею сына, который родится по действию Духа Святого и наречется Сыном Божиим, и Мария ответила на это благовестие смиренным послушанием Божией воле: *се, раба Господня; да будет мне по слову твоему*. По сообщению евангелиста Матфея (1, 18–25), ангел Господень явился во сне Иосифу и объявил ему, чтобы он не соблазнялся принять Марию, жену свою, потому что она родит младенца от Духа Святого, и этот младенец должен быть назван Иисусом, так как *Он спасет людей своих от грехов их*, и Иосиф поступил, как повелел ему ангел Господень. Невозможно думать, чтобы Иосиф и Мария забыли об этих чудесных событиях, но равным образом невозможно думать и то, чтобы они понимали спасение Богом своего народа в смысле христианского учения о спасении людей. Все евангельские

Это замечательное событие настолько ярко освещает действительные основы Христова Евангелия, что при его освещении мы можем в достаточной степени понять и чудо нравственной личности И. Христа, и чудо необыкновенной жизни Его. О двенадцатилетнем ребенке, разумеется, невозможно думать, чтобы он мог привести кого-нибудь в удивление своим знанием религиозных учений, т.е. своей внешней ученостью; и тем более, конечно, невозможно думать о нем, чтобы он мог составить свою собственную богословскую доктрину и мог бы удивлять людей оригинальностью своих богословских соображений. Если двенадцатилетний Иисус, беседуя в Иерусалимском храме с иудейскими учителями, своими вопросами и ответами им приводил их в удивление, то несомненно, что Он удивлял их тем самым, чем Он и впоследствии удивлял своих слушателей, чем Он и до сих пор продолжает удивлять огромную массу людей, читающих возвещенное Им Евангелие. Он удивлял и удивляет людей не какими-нибудь учеными словами рассудочных соображений, а глубокой жизненной правдой каждого сказанного Им слова, — той именно чистотой и глубиной своего религиозного одушевления, в силу которых книжные учения, известные всем и каждому лишь в логической системе определенных представлений и понятий ума, в Его сознании одухотворяются и оживают и воплощаются в реальные факты Его собственной жизни. Он жил тем, что говорил людям, и потому все поучения Его неизменно являются полными духа и жизни. Эта именно полнота живой силы в Его словах, в период Его общественного служения, сделала Его учителем, имеющим власть учить людей (Мф. 7, 29; Мар. 1, 22). И эта же самая полнота живого отношения к религиозным вопросам и жизненного разума их, очевидно, привела в изумление и слушателей Его во время пасхальной беседы Его с иудейскими учителями, когда Ему было всего лишь двенадцать лет

данные непрерываемо доказывают, что ни ближайшие ученики И. Христа, ни ближайшие родственники Его не имели никакого понятия о том Божием царстве, о котором говорил Христос. Даже после того, как Он уже выступил на дело своего общественного служения и заявил себя человеком сильным в слове и деле, братья Его все-таки не веровали в Него (Иоан. 7, 5), и единственным основанием их неверия служило только решительное нежелание И. Христа выступить в роли политического деятеля. Следовательно, в родной семье И. Христа несомненно понимали Его мессианское достоинство в смысле народно-иудейских представлений о Мессии. А если и мать Его, и названный отец Его, вполне веруя в Его мессианское достоинство, понимали, однако, это достоинство в смысле национальных воцелений иудейского народа, то все обстоятельства пасхального путешествия И. Христа в Иерусалим, когда Ему было только двенадцать лет от роду, становятся совершенно понятными. В высшей степени понятно, что двенадцатилетний мальчик, думавший и говоривший о Боге и совсем не помышлявший о политике, для Марии и Иосифа являлся *пока еще* не тем, чем, по их мнению, Ему суждено было сделаться; и потому в высшей степени понятно, что они не поняли ответного слова Его о доме и о делах Отца своего, потому что, веруя в Него как в Мессию, они, однако, ожидали увидеть в Мессии совсем не такого деятеля, каким на самом деле явился Христос.

от роду. Он не учился у книжных людей, но Он с ранних лет, видимо, глубоко интересовался религиозными вопросами и хорошо знал, что говорят о них «книги», и знал еще больше того, — Он знал, о чем следует *спрашивать* книги и о чем они действительно говорят людям. Такое отношение к вопросам религиозной жизни и особенно такое разумение книжных учений о ней в двенадцатилетнем ребенке несомненно является изумительным, потому что оно несомненно превосходит всякий возможный уровень детского развития. Но еще более изумительно то, что для самого Христа это необыкновенное разумение было делом совершенно обыкновенным, потому что оно служило лишь простым изложением Его собственной внутренней жизни. Из того ответа, который Он дал своей матери, мы вполне ясно видим, что с ранних лет своего детства Он не только жил мыслию о Боге по сознанию своих человеческих обязанностей к Богу, но и жил *творческой мыслию и деятельною волею самого Бога по сознанию своих сыновних отношений к Богу.*

Это исключительное самосознание И. Христа прежде всего объясняет собою все содержание Его «Евангелия». *Мое учение не Мое, — говорит Он иудеям, — но посланное Меня* (Иоан. 7, 16); *что Я слышал от Него, то и говорю миру* (8, 26). На основании своих близких, именно сыновних отношений к Богу Он знал и возвестил миру добрую весть о Божией любви к людям. Он говорил, что Бог благ и что во всем бытии Он, собственно, один только благ (Мф. 19, 17), что Он благ даже к неблагодарным и злым (Лк. 6, 35) и что нет воли Его на погибель людей (Мф. 18, 14), что, напротив, Он ждет обращения к Нему рода человеческого, чтобы принять его в общение любви своей, как только любвеобильный отец может обратно принять к себе своего блудного, но раскаявшегося сына (Лк. 15, 11–32). Сообщая это известие об Отчей любви, Христос указывал на доступный каждому человеку опыт религиозно-нравственной жизни, как на единственное доказательство истины Его сообщения: *кто хочет творить волю Его* (т.е. волю Отца), *тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я сам от себя говорю* (Иоан. 7, 17). Стало быть, действительным источником, из которого было получено Христом это известие, служил Его собственный опыт божественной жизни, и стало быть — оценивать это известие можно было не какими-нибудь соображениями внешней премудрости, а исключительно только духовным опытом действительной жизни в Боге. Между тем слепые люди, руководимые слепыми вождями, настолько далеко ушли от пути истинной жизни, что совсем утратили в себе чувство живой любви к Богу (Иоан. 5, 42) и заменили это чувство внешним служением Богу ради напрасного достижения внешней праведности (Матф. 23, 13–28). Само собою разумеется, что такие люди не могли понять истины Христова Евангелия, и вот мотив проповеднического служения Иисуса Хри-

ста, — одновременного служения Богу исполнением Его дела в мире и служения людям обращением их на путь истинной жизни.

Это служение свое Христос считал за единственную цель своей жизни. Он сам говорил о Себе, что Он на то и родился, чтобы свидетельствовать об истине (Иоан. 18, 37), и что Он затем и пришел в мир, чтобы взыскать и спасти погибшее (Мф. 18, 11). Мысль об исполнении Божией воли в совершении Божия дела в мире, по собственному выражению И. Христа, была Его пищей. *Моя пища, — говорил Он своим ученикам, — есть творить волю посланного Меня и совершить дело Его* (Иоан. 4, 34). Ради совершения Божия дела Он добровольно принял на себя труды и лишения скитальческой жизни (Мф. 8, 20), ходил по городам и селениям и повсюду возвещал людям благую волю Отца своего и повсюду призывал людей к покаянию (Матф. 9, 35; 4, 17). И в зависимости от того, как именно люди относились к Его проповеди, так и Он относился к людям. Он не смотрел на лица людей, не различал их по общественному положению или по имущественному состоянию; все люди делились в Его глазах только на спасаемых или погибающих. Кто верил в истину Его слов и во имя Его с верою обращался к Отцу, тот был дорогим для Него, и хотя бы то был ненавистный мытарь или презренная блудница, все равно — тот становился родным для Него. *Кто будет исполнять волю Отца Моего небесного, — сказал Он однажды народу, — тот Мне брат, и сестра, и мать* (Мф. 12, 50, ср. Лк. 8, 21). Этим равнением людей Он нередко оскорблял грешные человеческие самолюбия и нередко вызывал враждебное отношение к Себе, но Он никогда и никого не судил судом человеческой правды, а всегда и всех судил только судом Божией любви. Бог для всех один, и ко всем Он одинаково относится. Значит, пред Богом ни один человек не имеет никакого преимущества пред другим человеком, и потому самый последний из людей по суду человеческому и может быть более достойным Божия царства, чем какой-нибудь могущественный властелин земного величия. Поэтому нравственное учение И. Христа, основанное на отношении людей к Богу и Бога к людям, естественно было учением о всеобщем братстве людей (Мф. 23, 8, 9). Кто действительно желает быть членом Божия царства, тот, по Его наставлению, пусть будет слугою для всех (Лк. 22, 25–26); и хотя бы в его услугах стал нуждаться враг его племени, пусть он не думает отказывать, а непременно пусть поможет ему (Лк. 10, 30–37); и хотя бы у кого явились даже личные враги, пусть он думает не о мести, а о Божией любви к людям, и к добрым и к злым, и потому пусть он даже и к личному врагу своему относится, как к брату, — молится за него и благоволит ему, любит и благословляет его (Мф. 5, 43–45, Лк. 6, 35–36).

Такое учение, разумеется, безусловно противоречит эгоистическим основам человеческой жизни, и потому самолюбивые люди не только не вразумились живым примером И. Христа, но и нашли в Его жизни даже прямые основания для жалких обвинений Его в мнимом нечестии. Все ханжи и лицемеры иудейской интеллигенции прямо возмущались тем, что Он — *друг мытарей и грешников* (Мф. 11, 19, ср. Лк. 15, 1–2); а Он не только беседовал с недостойными детьми Авраама, но открыто благоволит и язычникам (Мф. 8, 5–13, 15, 22–28) и открыто же ходил с проповедью евангельской истины даже в города и селения самарян (Иоан. 4, 39–40; Лк. 9, 52–56). Иудеи никак не могли понять этого безразличного отношения к человеческим званиям и состояниям, и никак не могли они примириться с тем, что членами Божия царства могут сделаться все добрые люди из всех народов земли. Поэтому на глубокую всеобъемлющую любовь И. Христа они отвечали только грубой руганью: Он безумствует (Мр. 3, 21, Иоан. 10, 20), Он беснуется (Мр. 3, 30), Он самарянествует (Иоан. 8, 48), Он язычествует (7, 35) — это обычные приговоры иудейского мнения о великом учении Христа.

Сколько эти приговоры доставили нравственных страданий И. Христу, — об этом известно только Ему одному, потому что евангелисты не нашли возможным изобразить нам Его душевные муки из-за иудейских глумлений над святыней проповедуемой Им истины. Но ослепленные иудеи не поняли истины Его учения и не почувствовали нравственной высоты Его проповеди даже и в необычайном величии страшной смерти Его на позорном кресте. Во время Его проповеднического служения, среди кротких наставлений и правдивых обличений, они слышали от Него поразительное слово любви Его к ним: *если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир* (Иоан. 12, 47). И верный этому слову, во время своих мучительных крестных страданий, Он собрал свои угасавшие силы, чтобы принести свою предсмертную молитву Отцу о прощении своих мучителей: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23, 34). Однако ни самоотверженная жизнь Его, всецело посвященная Им на исполнение в людях Божией воли, ни святая смерть Его, неповинно принятая Им за одно только дело бескорыстной любви Его к Богу и к людям, решительно ничего не сказали ни уму, ни сердцу Его жестоких мучителей. Как при жизни Его они старались уверить себя и других, что Он — *не от Бога*, что Он — *грешник* (Иоан. 9, 16, 24), так и после смерти Его они старались уверить Пилата, что Он — *обманщик* (Мф. 27, 63). На самом же деле, по Его собственному выражению, Он был только человеком не от мира сего, и мир сей отвергал и ненавидел Его, потому что всем своим учением и особенно своею непорочною жизнью Он неопровержимо доказывал миру, что дела его злы (Иоан. 7, 7).

В сознании нравственной чистоты своих побуждений и действий Христос спокойно мог отдать свою жизнь даже на суд явных врагов своих, и те, при всем своем желании унижить и оскорбить Его, могли, однако, ответить лишь вынужденным молчанием на Его вопрос: *кто из вас обличит Меня в неправде* (Иоан. 8, 46)? Очевидно, в Его жизни они не знали ни единого факта, который бы являлся противоречием Его нравственному учению; иначе они, конечно, воспользовались бы таким фактом и несомненно обличили бы ненавистного им человека, что он только обольщает невежественную толпу народа ради пустой славы своего бесплодного учительства. Но они промолчали, хотя в это самое время они усиленно подыскивали благовидные поводы, чтобы осудить Христа на смертную казнь, да и самый вопрос И. Христа был именно спокойным ответом на эти искания их. Очевидно, они ни в чем не могли обвинить Его, и потому молчание их, в сущности, говорит о том же самом, о чем свидетельствуют и ученики Христа, что *Он не сделал никакого греха* (1 Петра 2, 22) и что поэтому *в Нем нет греха* (1 Иоан. 3, 5). Конечно, это неимение греха, со времени первого падения людей, было и остается явлением необычным для человека; потому что даже самые великие праведники в роде человеческом могут являться праведными, собственно, не по нравственной чистоте своей жизни, а только по нравственному сознанию и осуждению ими своей греховности (1 Иоан. 1, 8–10). Но в лице И. Христа в мире неправды действительно явился праведник в собственном смысле этого слова, потому что, никогда не следуя внушениям человеческой плоти и крови, Христос действительно возвысился над всеми искушениями зла и действительно раскрыл в Своей человеческой жизни такую полноту нравственного совершенства, которая возможна только в жизни истинного человека от Бога. Он не искал воли Своей, а хотел лишь того, чего хотел небесный Отец Его, и Он не имел Своего собственного дела на земле, а совершал лишь вечное дело Отца Своего. Поэтому Его жизнь на земле в подобии плоти греха явилась не только нравственно совершенной жизнью безгрешного человека, но она явилась совершенным воплощением мысли и жизни самого небесного Отца Его, так что Он имел полное основание сказать о Себе: *видящий Меня видит посланного Меня* (Иоан. 12, 45) и *видевший Меня видел Отца* (Иоан. 14, 9).

В полноте этого исключительного откровения божественной жизни Христос явился и остается первым и единственным из людей, действительно победившим зло мирового существования и вполне осуществившим Божию мысль о бытии. Благодаря именно тому, что в Его человеческой жизни Бог действительно был явлен (*ἐφραναθή*) во плоти, и оправдан (*ἐδικαώθη*) в Духе, и показан (*ᾤφθη*) ангелам (1 Тим. 3, 16), мир преступления, настолько удалившийся от Бога, что его обитатели могут серьезно сомневаться

даже и в том, существует ли Бог над ними, снова явился действительным откровением Бога. Факт святой жизни И. Христа — факт мировой истории. О нем нельзя сказать, что он не имеет мирового значения; потому что, пока будет существовать мир, в нем будет существовать и евангельское известие о божественной жизни Христа, а пока будет передаваться это известие, до тех пор во свете нравственной личности Христа для всех нравственно чутких людей будет блистать вечный образ Бога, никогда и никем прежде не виданного и никому в живой полноте своего божественного бытия прежде не известного (Иоан. 1, 18; 17, 25–26). Следовательно, одним уже тем, что Христос жил в мире, Он вполне оправдал Божие дело создания мира, потому что для этого оправдания только и требуется, чтобы мир соответствовал предвечной цели своего бытия, т.е. чтобы он служил действительным откровением Бога.

Само собою разумеется, что это оправдание смысла мирового существования нисколько не уничтожает в мире зла и не спасает мира от зла. На самом деле, конечно, люди могут созерцать во Христе живой образ Бога и при этом все-таки подчиняться злу и погибать во грехах своих. Поэтому святая человеческая жизнь И. Христа, собственно, говорит лишь о том, что, *несмотря на существующее в мире зло*, мир все-таки осуществляет божественную идею бытия. Значит, фактом Своей непорочной жизни Христос явил только *оправдание Бога* в Его творческой деятельности, а не *оправдание людей пред Богом* в их уклонении от Божия закона жизни. Напротив, если бы все дело Его заключалось только в совершенном осуществлении нравственного закона истинной жизни, то Он принес бы с Собою только вечное осуждение людям.

Человек не может всецело подчинить себя духовному закону нравственной жизни и не может совершенно освободиться от греха. Поэтому в период проповеднической деятельности И. Христа даже лучшие из людей, способные и умевшие глубоко чувствовать истину евангельской проповеди, в действительности могли только смущаться этой, неожиданной для них, истиной. Они живо чувствовали свою нравственную несостоятельность, они ясно видели, что нравственно переродиться для них так же невозможно, как невозможно старому человеку войти в утробу матери своей и снова родиться во второй раз (Иоан. 3, 1–4); и потому, соглашаясь с истиной Христовой проповеди, они естественно должны были мучиться неизбежным вопросом: неужели Бог, желая спасти людей, действительно требует от них такой совершенной жизни, которая несомненно непосильна для них и требование которой, стало быть, неминуемо осуждает их на несомненную гибель? По существу нравственного учения И. Христа как учения о крестном пути людей в Божие царство, они вполне понимали, что религиозная задача человеческой жизни не может сводиться к простой возможности

для человека оправдаться пред Богом во всех неправдах жизни; потому что всякое извинение неправды выходит только из нравственной несостоятельности человека и является только прямым утверждением его несправедности. Между тем уничтожить в себе всякую неправду и спасти себя фактическим вступлением в Божие царство человек не имеет никаких средств, и Сам Христос положительно удостоверил, что *человекам это невозможно* (Мр. 10, 27). Значит, принимая истину Христова учения о Божием царстве, люди действительно могут находить себе в этой истине только суд и осуждение. Но дело И. Христа было не делом суда, а делом спасения мира от зла. Он не только сообщил людям вечный закон истинной жизни и не только указал им действительный путь этой жизни, но и дал им действительное оправдание пред Богом без всякого извинения их грехов и создал им новые условия жизни без всякого изменения условий их наличного существования.

2. Грех никогда и ни в каком случае не может быть извинен человеку, потому что всякое извинение греха, в сущности, может быть только примирением с ним, а вовсе не освобождением от него². Для того чтобы человек действительно мог освободиться от греха, он непременно должен уничтожить его в себе, т.е. он непременно должен сделать грех таким событием в своей жизни, которое *могло существовать* и действительно *было*, но которое теперь *уж не существует* и более *не может существовать*. В этом случае несомненно виновный пред Богом в своем бывшем служении греху, человек, однако, явился бы и несомненно достойным пред Богом в своей победе над грехом и в уничтожении своей греховности; потому что его бывшее служение греху, как именно только бывшее, выражало бы собою не действительное содержание его наличной жизни, а только простое воспоминание его об его прошедшей жизни, и потому всякая вина его во грехе по отношению к его наличной жизни, очевидно, была бы только *бывшей* его виной в *уничтоженном* грехе. Стало быть, в этом случае бывший некогда грешник в действительности оказался бы только совершенным праведником. Значит, в случае действительной победы над грехом человек несомненно восстал бы из состояния падения и несомненно спас бы себя от неизбежной гибели. Но возможен ли для человека этот спасительный случай?

² На какие бы обстоятельства человек ни ссылался в свое оправдание при отступлении от нравственного закона жизни, он все равно, конечно, не может сделать своего греховного дела праведным делом. Поэтому именно думать так, что будто те или другие обстоятельства жизни могут вполне или до некоторой степени *извинять* человека в его греховных поступках, — значит, собственно, допускать такое положение, что будто при некоторых условиях и обстоятельствах жизни можно вполне или до некоторой степени *мириться* с фактами греховной деятельности, хотя эти факты и должны признаваться совершенно нежелательными.

Ввиду того что человек не только может подчиняться своим греховным влечениям, но и способен побеждать в себе эти влечения, логически совершенно мыслимо, что путем постепенного упражнения нравственной воли он может развить свою нравственную свободу до такой высокой степени, что для него наступит полная невозможность грешить. Однако если бы этот мыслимый идеал нравственного совершенства действительно был осуществлен в человеческой жизни, то действительность его все-таки не могла бы быть мыслима в отношении человека, потому что о человеке все-таки нельзя бы было сказать, что он уж действительно более не может грешить. Нельзя было бы сказать этого потому, что факты нравственных падений, хотя бы они и оказались в этом случае только бывшими, все-таки неопровержимо доказывали бы собою, что человек на самом деле может грешить, и стало быть — пока он живет в настоящих условиях жизни, в которых он несомненно может грешить, отрицание этой возможности по отношению к нему прямо и безусловно немыслимо. Вследствие этого в наличных условиях человеческой жизни действительность совершенной победы над грехом может утверждаться не на основании нравственной жизни человека, а исключительно только на основании праведной смерти его за истину нравственной жизни; потому что об одном только умершем человеке можно действительно утверждать, что он уж ни в каком случае более не может грешить; а потому, если бы человек принял смерть за свою любовь к Богу и за свою верность Божью закону жизни, то этим самым он действительно доказал бы в отношении себя совершенное бессилие зла, так как в этом случае его смерть за добро, очевидно, была бы величайшим победным торжеством добра³. Но само собою понятно, что требовать от человека такой победы над грехом, в сущности, значит не иное что, как требо-

³ Смерть вообще прекращает существование греха, но прекращение греха и уничтожение его, разумеется, не одо и то же. Если человек умирает, потому что его смерть пришла, то он умирает, конечно, во грехах своих, так как в этом случае грех перестает существовать не потому, что человек уничтожил его, а только потому, что перестает существовать сам грешный человек. Значит, естественная смерть человека освобождает мир, собственно, не от греха, а только от грешника, потому что вина во грехе, который не был побежден нравственной силой добра, а прекратился сам собою, за смертью человека естественно остается на мире, в котором был осуществлен грех. Эта вина естественно осталась бы на мире и в том случае, если бы человек ради избежания греха захотел добровольно прекратить свою жизнь; потому что фактом самоубийства вообще может подтверждаться только совершенное бессилие человека освободиться от тех условий жизни, при которых ему не хочется жить, и в данном случае фактом самоубийства также подтверждалась бы не сила нравственной воли человека, а напротив — полное владычество греха над человеком вопреки его воле. Значит, *действительное уничтожение греха может создаваться одной только мученической смертью человека за его любовь к нравственному добру*. В этой именно смерти все грехи человека становятся его бывшими грехами, и всякая вина за все, сделанные им, грехи является его бывшей виною, потому что в момент своей мученической смерти он уж — не грешник, а, напротив, торжествующий победитель греха, бессильного подчинить его себе.

вать от него, чтобы он принес себя в жертву за грех, т.е. чтобы он одержал такую победу над грехом, которая, как приобретенная ценою его собственной жизни, не имела бы для него решительно никакого значения, да и вообще являлась бы делом совершенно бессмысленным. Ведь на самом деле своею праведною смертью человек может уничтожить не вообще грех и всякую вину за грех, а только свой личный грех и свою личную вину за грех. Стало быть, если ради уничтожения греха необходимо должен погибнуть и сам победитель греха — праведный человек, то эта погибель человека одинаково не может служить ни к достижению личных целей человеческой жизни, ни к достижению общих целей мировой жизни. Значит, она именно может быть только совершенно бессмысленным спасением человека от греха путем собственной гибели человека.

Стремиться к такому спасению от греха ни один здравомыслящий человек, разумеется, не может. Вследствие же этого не одни только обыкновенные, грешные люди, но и самые великие подвижники нравственной жизни в действительности могут лишь бороться с грехом и могут побеждать в себе отдельные искушения греха, уничтожить же свою греховность и снять с себя всякую вину свою за грех даже и самые великие праведники не могут; потому что для этого уничтожения требуется не просто лишь побеждать в себе отдельные искушения греха, но совсем и не испытывать никаких искушений его⁴. А для того, чтобы не испытывать никаких искушений греха, очевидно, нужно уничтожить самую возможность греховных искушений. Между тем эта возможность определяется не только собственной греховной природой человека, но и живой связью его со всеми другими людьми и со всем миром вообще как с областью развития греха. Стало быть, для уничтожения возможности греховных искушений человеку нужно не только преобразовать себя самого, но преобразовать также и весь мир, в котором он живет, т.е. для этого ему нужно или сделать явно невозможное дело, или же возвращаться иначе в круг бессмысленного положения: он несомненно может уничтожить свой грех, но только своей мученической смертью за правду; и он всегда может спасти себя от мученической смерти за правду, но только ради того, чтобы в конце концов все-таки погибнуть вследствие своей греховности. Из этого положения, предоставленного себе самому, человек, очевидно, не

⁴ По христианскому нравственному учению грехи человека могут быть грехами мысли, слова и дела. Грех мысли есть именно то самое, что с психологической точки зрения может быть названо искушением во грехе. Поскольку человек может победить свою греховную мысль, т.е., при полной возможности осуществить ее, может, однако, в действительности не осуществить ее, он — победитель греха. Но поскольку он все-таки может иметь в себе греховные помышления, он несомненно стоит под властью греха, потому что самый факт греховных помышлений ясно говорит о том, что грех еще живет в человеке, что он еще не уничтожен им.

мог бы выйти и никогда бы не вышел из него. Но его спасла от гибели крестная смерть И. Христа, уничтожившая всякий грех человека, действительно желающего уничтожить свой грех, и срывающая с человека всякую вину во грехе, который сознается и осуждается человеком как грех, но тем не менее все-таки остается на нем по невозможности уничтожить его.

Ввиду того что сам Христос не сделал и не имел на Себе никакого греха, Его смерть не была необходимой для Него, потому что она является необходимой лишь в качестве необходимого следствия человеческой греховности. Люди, собственно, умирают лишь потому, что со времени первого преступления они подчинили свою духовную природу закону материального существования, и вследствие этого они могут существовать лишь по закону физической жизнедеятельности материального мира. Между тем в человеческой природе И. Христа этой ненормальности не было: в Нем не дух служил по природе смертному телу, а тело являлось органом нравственной жизни по природе бессмертного духа. Поэтому именно Он мог не умереть, т.е. другими словами — Он не мог умереть по общей необходимости смерти для всех остальных людей. Тем не менее, однако, Он принял смерть, и принял именно мученическую смерть за истину своего нравственного служения Богу духом и истиною. Это подчинение физическому закону смерти, по Его собственному объяснению, было необходимым средством для достижения особой цели Его деятельности как деятельности обетованного Божия Христа. Мы знаем, что со времени первого же апостольского исповедания Его Христом — Сыном Божиим Он ясно и положительно стал говорить Своим ученикам и апостолам, что Ему *должно* много пострадать и быть убиту (Мф. 16, 15–21), потому что Он за тем и пришел в мир, *чтобы отдать душу свою для искупления многих* (Мф. 20, 28). Следовательно, Его мученическая смерть, по ясному слову Его учения, была необходима, собственно, не по отношению к Нему Самому, а по отношению к миру, зараженному грехом. Очевидно, она представляла собою то самое дело, которое нужно было совершить миру грешных существ для уничтожения своих грехов, но которого в действительности мир не мог совершить, так как оно уничтожило бы собою не только всякую неправду в мире, но и весь живой мир самих грешников. Поэтому именно для уничтожения в мире греха Христос отдал Свою собственную безгрешную жизнь. *Я отдаю Мою жизнь*, — говорил Он иудеям, — *чтобы опять принять ее, никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее* (Иоан. 10, 17–18). На это самопожертвование Он указывал как на дело исключительной Божией любви к миру, — как на дело Божия спасения мира смертью единородного Сына Божия. *Бог*, — говорил он в объяснение Своей смерти тайному ученику Своему Никодиму, — *так возлюбил мир, что от-*

дал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Иоан. 3, 16). Следовательно, по собственному слову Его учения, Он добровольно принес Себя в испупительную жертву, чтобы Своею неповинною смертью спасти от гибели жизнь грешного мира и таким образом исполнить святую волю Отца Своего.

Это значение крестной смерти И. Христа как искупительной жертвы за грехи мира представляет собою основной догмат апостольского вероучения. Вся сущность апостольской проповеди заключается в изложении веры апостолов, что кровь Иисуса Христа, Сына Божия, очищает нас от всякого греха, потому что в Своей крестной смерти, именно как Сын Божий, Он явился действительным умиловливанием за грехи наши, и не только за наши грехи, но и за грехи всего мира (1 Иоан. 1, 7; 2, 2). По учению апостолов, смерть И. Христа потому именно и совершилась, что она еще прежде создания мира была назначена Богом для искупления человека от преступлений его суетной жизни (1 Петр. 1, 18–20; Ефес. 1, 3–7; Апок. 13, 8). Именно еще прежде создания мира Богу подлинно было ведомо, что в мир войдет грех и что вследствие этого мир делается недостойным своего Творца и даже бросит тень несовершенства на благую и премудрую творческую деятельность Его; и тем не менее Бог все-таки осуществил Свою мысль о создании мира, потому что единородный Сын Божий также еще прежде создания мира благоволил принять на Себя будущий грех его (Евр. 10, 5–10), и потому в определенное время Он действительно явился в мир для уничтожения греха Своею жертвенною кровью (Евр. 1, 2–3). В силу особой цели Его явления в мире оно естественно было не каким-нибудь чудесным откровением Его в полноте Его божественной славы, а, напротив, явным самоуничижением Его в человеческом рождении от Девы Марии; потому что рожденный от нее Младенец Иисус и есть именно Спаситель мира — единородный Сын Божий (Гал. 4, 4–5; 1 Иоан. 4, 9–15), который *предал Себя за нас в приношение и жертву Богу* (Ефес. 5, 2), *чтобы избавить нас от всякого беззакония* (Тит. 2, 14).

Предупреждая возможные возражения против веры в Иисуса от Назарета как в обетованного Божия Христа и против веры в обетованного Божия Христа как в собственного и единородного Божия Сына, апостолы указывали на откровение Иисусом от Назарета неведомой миру тайны действительного спасения мира от зла и на фактическое осуществление этого спасения в собственном лице И. Христа. Изумительное содержание Христова Евангелия, служащее для одних соблазном и для других безумием, несомненно, не могло быть создано человеческой мыслию, да и вообще оно не могло быть создано ограниченной мыслию какого бы то ни было тварного существа; потому что, по апостольскому утверждению, не

только грешные люди, но даже и святые Божие ангелы не имели никакого понятия о том, каким образом грешный мир мог бы освободиться от грехов своих (1 Петр. 1, 12; Ефес. 3, 10), хотя на основании Божия промысления о мире, и особенно о роде человеческого, они, разумеется, нисколько не сомневались в том, что спасение мира возможно и что оно непременно осуществится в мире. И оно действительно было возможно и действительно совершилось в мире. Оно было возможно не силою праведных дел человека, а исключительно только силою крестной жертвы Христа, т.е. силою того самого дела, о необходимости которого впервые возвестила людям евангельская проповедь Иисуса от Назарета и которое Иисус от Назарета действительно совершил как свое собственное дело на земле (Рим. 3, 19–26). Значит, в содержании евангельской проповеди людям возвещается не какое-нибудь измышление человеческого ума, а безусловная истина Божией премудрости (1 Кор. 2, 6–8), и потому Иисус от Назарета, возвестивший людям эту сокровенную тайну Божия ума, очевидно, возвестил ее не человеческим умом, и стало быть — если Он принял на Себя дело спасения мира, то принял его несамозванно (Евр. 5, 5–10).

На основании этих положений можно вполне серьезно доказывать, и апостолы усиленно это доказывали, что *Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых и что сей Христос есть Иисус* (Деян. 17, 3), Которого иудеи по неведению распяли, но о Котором апостолы достоверно знали, что Он действительно есть Христос — Сын Божий. Дело в том, что Он не просто лишь сообщил им истинное учение о спасении, но и фактически явил им на Себе Самом истину действительного спасения людей; потому что, распятый на кресте и несомненно умерший, Он воскрес из мертвых и многие дни являлся тем, *которые с Ним ели и пили* (Деян. 10, 41), и они своими собственными глазами *видели славу Его как славу едиnorodного от Отца* (Иоан. 1, 14), и видели чудное вознесение Его, и испытали наконец спасительную силу благодати Его, так как Он переродил их и сделал их другими людьми с новыми силами духа и с новыми средствами для победоносной борьбы за истину Божия царства в мире. Если бы Он только сообщил людям истинное учение о спасении, во имя истины этого учения пожелал бы принести Себя в искупительную жертву за грехи мира и если бы затем произошло все то, что и действительно произошло на виду у всех людей, т.е. что Он умер на кресте и положен во гроб и потом тело Его таинственно исчезло из гроба, то на этом основании *обязательно было бы нужно признавать Его за истинного учителя о спасении мира и, имея в виду Его непорочную жизнь и неповинную смерть, можно было бы верить в Него как в действительного Спасителя мира*. Если же на самом деле было так, что Он и открыл людям истину в качестве познания ума и в то же самое время осу-

ществил эту истину как факт действительности, то для апостольского ума было одинаково принудительно и признавать истину Его учения о способе действительного спасения мира от зла, и исповедовать Его самого как действительного Спасителя мира; потому что в этом случае подлинным содержанием религиозной мысли апостолов, очевидно, служило не теоретическое разъяснение истинного понятия о спасении, а фактическое познание действительности спасения, т.е. значит — фактическое познание действительности крестной жертвы Христа.

Понятие об истине без познания ее фактической действительности, разумеется, может быть только вероятным, и факт действительности без познания его смысла и значения в общей связи всех других действительных фактов естественно может представляться для мысли только невозможным. Поэтому апостолы Христа, пока они не знали о том, каким образом могло бы совершиться действительное спасение мира, не верили в действительность Христова воскресения и старались объяснить Его посмертные явления им как обманы чувств, как привидения. Когда же они уразумели, что спасение мира действительно не может совершиться никаким другим путем, кроме того, о котором им говорил Христос, т.е. кроме крестной жертвы за грех со стороны едиnorodного Сына Божия, то непонятные факты для них стали совершенно понятными, и потому с этого времени посмертные явления живого Христа не только чувственно воспринимались апостолами как факты, но и признавались ими за действительные явления воскресшего Христа, т.е. за действительные факты. По силе же связи с этими фактами теоретическое познание апостолов об истине Христова учения о спасении мира создавало в них не веру во Христа как в действительного совершителя спасения, а положительное знание о Нем как о действительном Спасителе мира, принесшем Себя Самого в искупительную жертву за грех, и воскресшем из мертвых, и севшем одесную Бога Отца вечным первосвященником и ходатаем за всех грешников всего преступного мира. Поэтому именно апостолы и могли так решительно заявлять своим слушателям: *мы видели и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру* (1 Иоан. 4, 14), *ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия* (2 Петр. 1, 16; срав. Деян. 2, 32; 4, 20; 5, 30–32; 13, 31).

Все другие люди, конечно, по отношению к этому пункту апостольской проповеди находятся в другом положении. Как не бывшие очевидцами Христова величия, они, разумеется, не могут положительно знать, что Христос действительно совершил Своею крестною смертью дело спасения мира. Но они могут обсуждать Христово учение о спасении мира, и исторически удостоверенное

желание И. Христа совершить дело этого спасения, и также исторически удостоверенный факт мученической смерти Его на кресте, и, наконец, положительное свидетельство Его учеников о воскресении и прославлении Его; и если только на основании своих обсуждений они могут прийти к утверждению Христова учения о спасении мира как учения безусловно истинного, то, ввиду всех исторических фактов евангельской и апостольской истории, они не могут не верить тому, что Христос действительно явился в мире истинным Спасителем мира. Неверие действительно возможно, и даже более того — вера в истину апостольской проповеди безусловно невозможна, когда подвергается сомнению или прямо отрицается основной пункт апостольского вероучения — учение о спасении мира. Если, напр., мы можем по-язычески думать, что уничтожение греха для человека совершенно не нужно, потому что Бог может простить человеку все грехи его за какие-нибудь личные добродетели самого человека или просто по своему безграничному милосердию, и что простого прощения грехов совершенно достаточно для того, чтобы человек был спасен от греха, то мы уж, конечно, не можем верить в истину апостольской проповеди; потому что в этом случае никакой жертвы за грех со стороны человека, очевидно, не требуется, а вследствие этого учение И. Христа о спасении мира жертвоприношением едиnorodного Сына Божия неизбежно должно представляться нам вопиюще нелепым созданием богословского мышления, и евангельское сообщение Христа, что Он именно принесет Собою спасительную жертву за грех, неизбежно должно казаться нам чудовищно странным выражением религиозной экзальтации; а вследствие этого, наконец, и апостольское свидетельство о воскресении Христа естественно должно представляться нам совершенно не заслуживающим никакого доверия. И равным образом если мы можем по-язычески думать, что бессмертный дух человека, по смерти его, освободившись от оболочений грешного тела, может сам собою встать на путь истинной жизни и может воистину сделать все грехи своей настоящей жизни только бывшими грехами его бывшей жизни, то по тем же самым основаниям мы и в этом случае, конечно, неизбежно придем к тем же самым заключениям. Но если, напротив, мы достигнем таких оснований, с точки зрения которых Христово учение о спасении мира явится для нас несомненно истинным и единственно истинным, то, хотя бы апостолы и ничего не говорили о воскресении Христа, мы на основании одного только собственного сообщения Его о действительном совершении Им дела спасения могли бы верить в Него как в действительного Спасителя мира. Правда, в этом случае степень состоятельности нашей веры была бы весьма невысока; но так как самым фактом ее несомнен-

ной возможности безусловно снимается всякая невероятность с апостольского свидетельства о воскресении и прославлении Христа, то содержанием этого свидетельства мы не только дополнили бы основное содержание нашей веры, но и повысили бы степень ее состоятельности до полной уверенности в ее истине, т.е. до решительной невозможности отрицать ее. Ведь на самом деле апостольское свидетельство вполне гармонирует с положительными основаниями христианской веры: с познанием единственной возможности действительного спасения мира и с евангельской историей жизни и личности Христа. Следовательно, по существу того, что мы достоверно знаем и что можем признавать за истину в учении и жизни И. Христа, мы не можем иметь ни малейшего основания к тому, чтобы отвергать апостольское свидетельство о Нем. Признавая же это свидетельство именно как свидетельство очевидцев, мы тем самым получаем в нем фактическое доказательство полной истины веры, т.е. получаем доказательство самого высокого возможного характера; потому что для того, чтобы ослабить значение или совсем опровергнуть это доказательство, недостаточно лишь голословно сказать, что апостолы не могли видеть и потому не видели воскресшего Христа и не были очевидцами Его величия, а необходимо предварительно опровергнуть самые основы христианской веры.

На самом деле христианская вера, даже и у самих-то апостолов, возникла не из видений воскресшего и прославленного Христа, а из познания истины Христова учения и дела, из познания той именно истины, что для уничтожения в мире греха действительно необходима искупительная жертва за грех и что сам Христос, как истинный победитель греха, действительно может служить этой искупительной жертвой. Следовательно, посмертные явления И. Христа, собственно, не создали собою апостольской веры в Него как в истинного Спасителя мира, а только повысили степень состоятельности их веры, потому что они показали апостолам фактическую действительность того, что по содержанию рациональных оснований веры логически могло утверждаться ими лишь в смысле простой возможности. Поэтому и апостольская проповедь о Христе встречала себе полное доверие лишь со стороны людей, которые знали, почему именно можно верить во Христа как в Спасителя мира, так как это знание затем уж само собою показывало людям, что апостолы могли быть свидетелями-очевидцами действительного величия Христа и что если они возвестили миру об этом величии, то возвестили только о том, что они действительно видели, что совершилось на самом деле. И поэтому же сами апостолы, удостоверяя свою проповедь о Христе чудом Его славного воскресения, самое это чудо, однако, объясняли

чудом спасительного креста Христова. Вся сущность их проповеди заключалась в известии об очищении грехов по искупительной силе крестной смерти Христа: повинный во грехе, человек повинен смерти (Иак. 1, 15; Рим. 6, 23), но Христос заменил Собою всех преступных людей и добровольно принял на Себя их необходимую смерть (1 Иоан. 3, 16; Рим. 8, 32; Ефес. 5, 2; 2 Кор. 5, 21; Евр. 2, 9); поэтому каждый человек, желающий заменить свою необходимую смерть неповинной смертью Христа, омывается живою кровию Его и очищается от всех грехов своих (Евр. 9, 12–14; Апок. 1, 5), а вместе с этим очищением всех грехов человека сама собою, конечно, устраняется и всякая вина его за эти грехи (1 Иоан. 2, 2; 4, 10; Рим. 3, 24–25; Кол. 1, 14), и потому всякий человек, омывший себя жертвенной кровию Христа, является совершенно новым созданием Божиим с новой надеждой и силой действительного оправдания пред Богом (1 Кор. 5, 7–8; 2 Кор. 5, 17; Ефес. 2, 10; 4, 24; Кол. 3, 9–10). Этим содержанием апостольской проповеди и определилось основное содержание религиозной веры христиан.

Древние христианские учителя в изложении своего вероучения обыкновенно ограничивались благочестивым призывом христиан к благоговейному созерцанию святого образа Христа и к разумению тайны святого креста Его: «Будем взирать на Господа Иисуса Христа, кровь Которого дана за нас... будем внимательно смотреть на кровь Христа и познаем, как ценна пред Богом кровь Его, потому что, пролитая ради нашего спасения, она всему миру приобрела благодать покаяния»⁵, — в этом поучении св. Климента Римского сокращенно выражается все христианское богословие. Христианство усвоилось, очевидно, не как доктрина, а как живой факт религиозной истории мира, т.е. оно усвоилось не сухой логикой человеческого рассудка, а живым сознанием нравственных сил и потребностей духа, и потому оно было совершенно понятно для тех людей, которые в глубине своего духа мучительно жаждали Божией правды, в совести же своей только обличали себя в очевидных неправдах жизни. Кто сознавал свою греховность и свою неспособность освободиться от греха, для того это самое сознание делало совершенно понятной необходимость искупительной жертвы за грех. И кто слышал апостольскую проповедь о святой жизни И. Христа, и мог живо представить себе поразительную картину крестных страданий Его, и мог благоговейно преклониться пред подвигом добровольной смерти Его ради уничтожения греха, для того самое величие евангельского образа И. Христа слу-

⁵ Из первого послания к Коринфянам св. Климента Римского, гл. 21, 7. Срав. выразительное поучение св. Игнатия Антиохийского в его послании к Ефесянам, гл. 1, и к Траллийцам, 2, 9.

жило совершенно достаточным основанием веры, что Его неповинная смерть действительно была искупительной жертвой за грехи людей. Поэтому в логической обработке христианской веры для самих верующих-христиан не могло быть никакой нужды, и поэтому же христианские учителя стремились не к рассудочному объяснению и оправданию своей веры, а лишь к возможно точному изложению ее по духу и букве новозаветных писаний. В полном согласии с откровенным учением, они смотрели на крестную смерть И. Христа как на предвечно принятое Богом средство для спасения грешного мира, потому что естественным путем мир не может спастись, и Бог нарочито дал совершиться обороту мировой истории, чтобы только показать людям эту самую невозможность. Поэтому, когда стало достаточно ясным, что люди сами собой не могут войти в Божие царство и не могут сделать в отношении себя закона необходимой смерти законом бессмысленным, Бог явил тогда неизреченное богатство Своей любви и премудрости и спас мир от гибели жертвоприношением Своего едиnorodного Сына⁶. Избрание Богом такого именно способа спасения мира древние христианские богословы объясняли из сущности спасения как *искупления* мира, потому что искупление в том именно и состоит, что Бог сохраняет жизнь грешного мира, уничтожив его грехи, в силу которых он необходимо является повинным смерти, смертию Своего Сына. Следовательно, из понятия искупления прямо и очевидно выходит, что смерть Богочеловека была необходима, — не в силу, разумеется, какой-нибудь обязанности Бога непременно спасти грешный мир, а в силу свободного изволения Его на спасение мира; так что дело спасения, несомненно, было делом сво-

⁶ Отношение Бога к миру, под точкою зрения христианского учения о Боге как о Творце и Спасителе мира, прекрасно раскрыто в одном из древнейших памятников христианского глубокомыслия — в *Послании к Диогнету*, автор которого сам называет себя «учеником апостольским». «Бог, — говорится в этом послании (гл. 8, 9), — всегда был, есть и будет милостив, благ, незлобив и истинен, и Он один только благ... Если Он попустил нам в прежнее время следовать, по собственному нашему произволу, беспорядочным страстям, увлекаться удовольствиями и похотями, то не потому, чтобы Он увеселялся нашими грехами, — Он только терпел это. Он не благоволил о том неправедном времени, а приготовлял настоящее время праведности, дабы мы, убедившись в прежнее время из собственных наших дел, что мы недостойны жизни, ныне удостоились ее по Божией благодати, и, показавши, что сами собою мы не можем войти в царство Божие, ныне получили эту возможность от Божией силы. Когда исполнилась мера нашей неправды и совершенно обнаружилось, что в воздаяние за нее следует ожидать наказания и смерти, когда пришло время, которое Бог по беспредельному человеколюбию и по единой любви Своей предположил явить наконец Свою благодать и силу, тогда Он не возненавидел нас, не отверг, не вспомнил нашего зла, но с долготерпением снес его и *Сам принял на Себя наши грехи*. Он предал Сына Своего в искупление за нас, — Святого за беззаконных, невинного за виновных, праведного за грешных, нетленного за тленных, бессмертного за смертных».

бодного Божия изволения, но, раз уж Бог благоволил принять на Себя совершение этого дела, Он не мог совершить его никаким другим путем, как только вочеловечением и смертью Своего божественного Сына⁷.

Для верующих христиан, пришедших в совершенное понимание Христовой истины, все это было совершенно понятно. Но древним христианским учителям приходилось не только исповедовать и проповедовать свою веру, а приходилось также и защищать ее от разных издевательств со стороны язычников, для которых мысль о спасении мира крестною смертью едиnorodного Сына Божия представлялась совершенным безумием. Язычник, мысливший погибель грешника как Божие наказание за грех, естественно мыслил и спасение грешника как Божие освобождение его от заслуженного наказания. В силу же такого мышления о спасении он совершенно не мог понять, зачем бы нужно было или угодно было Богу принять на Себя смерть за грехи людей, когда от Его собственной воли всецело зависит простить людям все их грехи и не наказывать их, как от Его же собственного могущества всецело зависит сохранить людям жизнь, если уж разрушение их смертного тела действительно является несчастьем для них. Разъяснять таким людям, что прощение грешника не есть его оправдание пред Богом и что, прощая грешника, Бог этим вовсе не очищает его грехов и, стало быть, вовсе не спасает его, а только изъявляет свое желание на спасение его, — разъяснять это было бы совершенно бесполезно, потому что при своем понятии о спасении как о простом изменении внешнего положения человека язычник и оправдание пред Богом, очевидно, мог понимать лишь в смысле внешнего признания грешника свободным от наказания за грех, т.е. мог соображать лишь таким образом, что если грешник освободился от наказания за грех, то это и значит, что он оправдался пред Богом. Ввиду этого для защиты основного христианского догмата апологетами христианства, в сущности, ничего другого не оставалось, как только представить свою веру разумною даже и с точки зрения языческого понятия о спасении. Апологеты и действительно обратились к этому способу

⁷ Обстоятельное и в высокой степени основательное развитие этой мысли сделано в глубокомысленном трактате св. Афанасия Александрийского *О воплощении Бога Слова*. «Смерть (разумеется — Сына Божия), — говорит здесь великий учитель церкви, — была необходима; непременно надлежало быть смерти за всех людей, потому что надлежало быть уплате общего долга, лежавшего на всех людях. Ради этой именно цели Слово, по природе своей бессмертное, восприняло смертную плоть, чтобы принести ее, как свою собственную плоть, в жертву за всех людей, т.е. чтобы принять своею плотью смерть за всех» (*О воплощении*, гл. 20, ср. 6, 9, 66, а также второе слово *Против ариан*, гл. 7; сравн. также рассуждение св. Григория Нисского в его *Катехизисе*, гл. 32); а в качестве откровенного основоположения к отеческим соображениям нужно иметь в виду известную молитву И. Христа: «Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел» (Иоан. 12, 27).

защиты. Они рациональным путем стали доказывать язычникам, что христианское учение об искупительном значении крестной смерти Богочеловека не заключает в себе ничего нелепого даже и в том случае, если спасение грешного человека, вместо действительного очищения его грехов, понимается в смысле прощения его; потому что Богу, по милосердию Его, несомненно свойственно прощать грехи, но именно потому, что Он — Бог, Он не может прощать их несправедливо. А между тем Он был бы, очевидно, несправедлив, если бы Он освободил от наказания того самого грешника, в наказании которого мы сами признаем Его праведным. Следовательно, в деле спасения людей непременно должны осуществиться и Божия любовь, и Божие правосудие. А так как требования любви и правосудия явно противоположны, то непосредственно осуществиться на самих грешниках они одновременно, разумеется, не могут. Ведь любовь непременно требует простить грешника, правда же непременно требует наказать его, и притом наказать его соразмерно тому преступлению, которое совершил он; а преступление его является преступлением против самого Бога, значит — оно является таким великим преступлением, которое никогда не может быть смыто никакими страданиями грешника, и, стало быть, по необходимости должно оставаться вечным преступлением его, и стало быть — по необходимости же должно определять собою вечное наказание его. Поэтому, несмотря на Божию любовь к людям, они все-таки непременно должны бы были погибнуть, если бы Божие милосердие не нашло особого средства спасти их чудом искупительной жертвы едиnorodного Сына Божия. Эта безмерная жертва вполне покрывает собою все преступления людей, и потому, вполне удовлетворяя Божию правосудию, она действительно открывает место для всепрощающей Божией любви и, значит, действительно делает возможным Божие спасение людей. Следовательно, христианское учение о спасении мира крестною смертью едиnorodного Сына Божия не заключает в себе решительно ничего нелепого. Напротив, в этом учении совершенно правильно указывается единственная возможность действительного спасения людей, так что независимо от того, верит или не верит человек в крестную смерть Иисуса Христа как в искупительную жертву за грех со стороны едиnorodного Сына Божия, он вполне все-таки может принять христианское учение о спасении как учение несомненно истинное, потому что истина его определяется не догматическим содержанием христианской веры, а общими началами человеческого разума.

Таким путем христианские апологеты могли с несомненным успехом защищать свою веру от возражений языческих мыслителей. Они делали христианство понятным, не выходя из круга общечеловеческих идей и понятий. Благодаря этому грубое суждение языческой философии, что будто христианская проповедь есть только

людей, падало само собою, как совершенно неосновательное, а вместе с этим суждением, конечно, устранялось и существенное препятствие к спокойному осуждению христианской веры. Кто соглашался с христианским учением о способе возможного спасения мира, для того принципиально решался вопрос о возможности действительного воплощения истинного Сына Божия, и вследствие этого для него становилось возможным говорить об основаниях веры во Христа как в воплотившегося Сына Божия, и таким образом для него становилось наконец возможным понять и принять христианскую веру в спасительное чудо креста. Значит, юридическое оправдание христианского учения о спасении из понятия о Божием правосудии являлось одинаково полезным и в апологетических, и в миссионерских целях, а потому древние христианские учителя, по обстоятельствам своего времени вынужденные быть и неустанными защитниками своей веры, и ревностными миссионерами ее, весьма охотно и весьма часто обращались к этому оправданию и в борьбе с язычниками, отвергавшими самую мысль об искупительном жертвоприношении едиnorodного Сына Божия, и в борьбе с разными еретиками, отвергавшими или действительность воплощения Сына Божия, или действительное равенство Его с Богом Отцом. Из понятия греха как оскорбления бесконечной правды можно логически правильно вывести понятие о необходимости бесконечной жертвы за грех, а из понятия о такой жертве можно логически правильно вывести понятие о божественной природе Искупителя, а из понятия об Искупителе как о действительной жертве за действительные грехи людей можно логически правильно вывести понятие о действительности страданий и смерти Его. Вся эта связанная цепь логически возможных обоснований христианского учения о лице и деле И. Христа вполне ясно показывает, почему именно юридическое представление этого учения издавна пользовалось особенным сочувствием христианских богословов и с течением времени оказалось даже господствующим в системах христианского вероучения. Это потому именно и вышло так, что юридическое представление Христова дела довольно рано появилось в христианской литературе и, ввиду его практической пригодности, рано же сделалось весьма популярным, так что богословская мысль в течение веков естественно свыклась с ним как с общепринятым мнением — тем более что для многих людей, которые подошли к христианству путем этого представления, оно и действительно казалось вполне правильным представлением христианского вероучения. Между тем на самом деле оно не только не выражает собою сущности христианского догмата, но и делает его прямо невероятным.

По общему учению новозаветных писаний, значение крестной смерти И. Христа заключается в том, что ею очищаются все грехи

людей и что, в силу этого именно очищения грехов, с верующего во Христа человека снимается всякая вина за сделанные им, но жертвенною кровью Христа омытые и уничтоженные всякие грехи его. Если это значение Христовой жертвы мы будем рассматривать с точки зрения ее юридического понимания, то оно окажется для нас совершенно непонятным; потому что, по юридическому представлению дела спасения, люди погибают, собственно, не потому, что вследствие греха они оказались неспособными осуществить цели и смысл своего бытия, а потому, что они подверглись Божью осуждению за грех, т.е. они погибают, собственно, не от греха, а именно только от Божией кары за грех; и потому ради спасения людей, очевидно, требуется только отвратить от них праведный гнев Божий, и это самое дело совершил Богочеловек Христос, так как Своєю крестною смертью Он принес за грехи людей бесконечное удовлетворение Божью правосудию. Для мысли об очищении грехов здесь, очевидно, нет и не может быть места. Но так как эта мысль составляет подлинное содержание апостольской веры и так как она неизменно исповедуется церковью в учении о возрождении и всыновлении Богу людей по силе крестной смерти И. Христа, то в изложении и объяснении Христова дела в мире этой мысли непременно должно быть место. Отсюда для христианских богословов, понимающих Христово дело в смысле юридического представления о спасении безмерными заслугами Христа, неизбежно возникает неразрешимый вопрос: каким образом перенесение Христом Божией кары за грех не только освобождает людей от наказания за их грехи, но и совершенно очищает эти грехи, т.е. делает людей не только оправданными грешниками, но и действительно святыми людьми?

Для правильного решения этого вопроса в духе и смысле апостольского вероучения и древней церковной веры христиан, очевидно, нужно обратиться к апостольскому разъяснению догмата о спасении, что именно спасение людей совершается не простым удовлетворением Божью правосудию помимо людей, а праведною жизнью самих людей, по силе, однако, живой веры их в действительность искупительной жертвы Христа. Но, в границах юридического представления о деле Христа, для мысли о живой вере в Него и о праведной жизни людей опять-таки нет и не может быть места; потому что если можно сказать, что «Господь Иисус Своими страданиями и смертью принес за нас правду Божией плато, не только совершенно полную и удовлетворительную за долг наш, но и преизбыточествующую, и таким образом не только искупил нас от греха, но и приобрел нам вечные блага», — то, верит или не верит человек во Христа и праведно или не праведно он живет на земле, для будущего спасения его в данном случае это совершенно безразлично; так как ведь долги его Богу все-таки уплачены и пра-

восудный Бог не может же, конечно, утаить от него эту плату и не может несправедливо потребовать от него, чтобы он во второй раз еще уплатил тот долг, который в действительности Ему уже уплачен крестною смертью Христа. Таким образом, здесь выходит положение до невозможности нелепое, что будто люди спасаются не потому, что они достойны спасения, а только потому, что Богу угодно было излить на них всю полноту Своей благодати и что будто спасение людей заключается не в том, что они могут явиться собранием истинных Божиих святых, а только в том, что они могут быть свободными от Божия наказания за грех.

Это нелепое положение безусловно извращает и христианское понятие о спасении, и общечеловеческое понятие о Боге и превращает все дело Христа в какое-то чудовищно-странное самоистязание Бога ради прекращения Его же собственного гнева на людей. Ввиду этих недостатков совершенно понятно, что юридическая теория искупления, когда несчастным самовластием римского первосвященника она из условного богословского мнения превратилась в безусловную церковную формулу христианского догмата⁸, оказалась камнем соблазна и преткновения для множества мыслящих христиан и сделала врагами церковно-христианского вероучения множество людей, которые на самом деле вовсе не желали отказываться от христианства. Напр., известные рационалисты XVI века — социниане — во всех своих еретических заблуждениях были только несчастными жертвами своих неудачных попыток осмыслить значение крестной смерти Христа. Они не могли помириться с теорией, которая в своем логическом развитии явно игнорирует собственную праведность человека, а в своем практическом приложении в сфере церковной жизни освящает даже позорную торговлю отпущением грехов за счет сверхдолжных заслуг И. Христа. В противовес этой теории они естественно стремились выставить значение собственных дел человека, а так как это значение, по юридической теории искупления, логически сводилось к нулю, то для того, чтобы утвердить несомненную ценность добродетельной жизни, они решились отвергнуть юридическую теорию искупления; а для того, чтобы отвергнуть эту теорию, они не нашли никакого другого средства, как совсем отвергнуть искупительное значение смерти Христа. Социнианские богословы приписали совершение спасения нравственным силам самого человека, хотя и при содействии Божией благодати, так что крестная смерть И. Христа, по их богословским соображениям, была не искупительной жертвой за грехи людей, а только исключительным свидетельством Божией готовности прощать людям все согрешения их и оказывать им благодатную помощь для достижения вечной жизни и царства небес-

⁸ Определением папы Климента IV в 1343 г.

ного. Таким представлением Христова дела они, очевидно, не только разрушили христианский догмат спасения, но и открыли широкий путь к решительному отрицанию всей христианской догматики; потому что если в самом деле Божие участие в спасении людей ограничивается только простым показанием Божией готовности содействовать их действительному спасению, то для такого показания вовсе не требуется пришествия в мир Божия Сына, так как Бог может показать Свою любовь к людям и простым явлением Своего спасения обыкновенному человеку, который действительно был бы верен Ему и был бы неизменно послушен Ему, даже до перенесения за Него крестных мучений. Ведь в таком явлении Божия спасения и без воплощения Божия Сына было бы каждому ясно, что Бог действительно желает спасти людей и что люди действительно могут достигнуть спасения. Следовательно, отрицание догмата искупления логически необходимо приводит богословскую мысль и к отрицанию догмата о лице Иисуса Христа, а с отрицанием догмата о лице Христа неизбежно должна разрушиться вся христианская религия в божественной — сверхъестественной — стороне ее вероучения и церковно-богослужебного культа. И социнианские богословы действительно пришли к этому разрушению христианства, хотя на самом деле они думали и желали не разрушить христианство, а, напротив, утвердить его как абсолютно истинную, вечную религию.

Со времени XVI века умственное развитие европейских народов, конечно, весьма далеко подвинулось вперед, но степень христианского просвещения их за это время ничуть не повысилась. Теперь уж *невольное* разрушение христианства стало почти общим уделом всех так называемых рационалистов, т.е. людей, неспособных слепо повторять слова внешних авторитетов, а желающих осмыслить свою христианскую веру, чтобы исповедовать ее с полным убеждением в ее истине. И главная причина этого явления заключается в том, что мнимо-церковная санкция юридической теории спасения обязательно заставляет смотреть на крестную смерть И. Христа как на кровавую плату за людские грехи и значит — необходимо заставляет понимать христианский догмат искупления в смысле простого выкупа Христом неоплатных Божиих должников. Между тем, с усилением нравственных мотивов в правосознании современного человека, такое понимание христианского догмата теперь уж не может быть согласовано не только с апостольским раскрытием сущности и условий дарованного Христом спасения, но и с элементарными требованиями общечеловеческого здравого смысла. Ведь рассуждать таким образом, что Бог не может без наказания простить грешников, и в то же самое время утверждать, что Он все-таки прощает грешных людей, наказавши за их грехи не их самих, а Своего едиnorodного Сына, — значит

прямо отрицать в Боге то самое правосудие, на понятии о котором только и утверждается юридическая теория спасения. Какое же, в самом деле, правосудие в том, что заведомый грешник получает оправдание в своих грехах, потому что за грехи его был наказан заведомый праведник? Пусть этот праведник был едиnorodный Сын Божий, и пусть Он Сам и добровольно принес Себя в искупительную жертву за грех, — этим нисколько не выражается и не доказываются Божие правосудие, потому что все равно здесь неизбежно возникают вопросы глубокого недоумения: каким образом Бог мог согласиться на принесение Его собственным Сыном искупительной жертвы за чужие грехи? Ведь для этого Ему нужно было перевести Свой праведный гнев с действительно виновных пред Ним людей на Своего непорочного Сына, а как возможен в Боге этот гнев на невинного? И как возможно этой карой невинного удовлетворить неподкупное Божие правосудие, когда оно несомненно должно требовать кары именно того, кто действительно повинен в смерти? Под давлением этих вопросов современная религиозно-философская мысль естественно не может помириться с юридической теорией спасения, потому что она естественно находит в этой теории решительное отрицание правильного понятия о Боге как о существе все совершенном и, стало быть, действительно правосудном⁹. А так как христианское учение об искупительном значении крестной смерти И. Христа в догматических системах христианского вероучения по традиции объясняется только в духе и смысле юридического представления Христова дела, то современные философы христианского мира в своем подавляющем большинстве решительно отрицают догмат искупления и тем самым разрушают христианскую религию, хотя на самом деле, и опять-таки в своем подавляющем большинстве, они и желают быть, и воображают себя убежденными исповедниками подлинного учения Христа.

Из этого ненормального положения можно выйти только одним путем — путем тщательного изучения христианского вероучения в первоисточниках новозаветного откровения. Таким путем можно действительно показать и доказать, что И. Христос «никогда не говорил, будто Его кровь только *покупает* прощение грехов и что будто Его неповинная смерть только *уплачивает* собою заслуженную смерть грешников»¹⁰. Но этим же самым путем можно также показать и доказать, что именно Христос признавал Свою смерть делом искупления многих, т.е. сам Он приписывал Своей смерти то именно значение, на действительности которого всегда

⁹ Carriere, *Jesus Christus und d. Wissenschaft d. Gegenwart*, S. 71: «Бог, заставляющий страдать невинного, чтобы облагодетельствовать грешников, конечно, не был бы Богом любви, как и Богом справедливости, Он был бы только кровавым идолом». Ср. также Spig, *Moralität und Religion*, S. 137–138.

¹⁰ Carriere, *Op. cit.*, S. 72.

настаивала и настаивает христианская церковь как на утверждении истины христианской религии. Значит, догмат искупления несомненно является догматом самого И. Христа, и потому отрицать этот догмат на том основании, что он будто бы не принадлежит к собственному вероучению Христа, на самом деле совершенно невозможно; отрицать же его на том основании, что он будто бы противоречит правильному понятию о Боге и о спасении от греха, можно, во всяком случае, не прежде, чем будет выяснено искупительное значение Христовой смерти по собственному учению Христа. В этом отношении мы опять можем вполне ясно и точно показать, что Спаситель признавал Свою добровольную смерть не жертвой карающего Божия правосудия, а жертвой спасающей Божией любви; потому что, по слову Спасителя, Бог именно по любви Своей к миру отдал Своего едиnorodного Сына, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную. Значит, в деле спасения грешного мира раскрылось безмерное чудо божественного самоотвержения не только со стороны едиnorodного Сына Божия, но и со стороны самого Бога Отца, потому что если Сын Божий, принимая на Себя человеческую природу и осуждая Себя по человечеству на добровольные страдания и смерть, этим самым жертвовал вседовольством и всеблаженством Своей предвечной божественной жизни, — жертвовал Собою Самим, то и Бог Отец, благословляя великое самопожертвование Своего божественного Сына, этим самым, очевидно, и со Своей стороны также приносил безмерную жертву, — именно жертвовал Своим собственным и единственным Сыном. Стало быть, невозможно думать и нельзя говорить, что в крестных страданиях и смерти воплотившегося Сына Божия карающее правосудие Бога Отца встретилось с Сыновней любовью к миру, потому что на самом деле здесь одна и та же общая любовь к миру Бога Отца и Бога Сына согласно осуществила вечную Божию правду чудом согласного самоотвержения Божеских Лиц.

Нужно ли было в действительности это безмерное чудо? Не могли Бог спасти людей одним лишь мощным словом Своего всевластного повеления? На эти вопросы мы уже ответили всеми нашими предыдущими рассуждениями по вопросу о сущности спасения и об условиях его возможности. Мы показали, что спасение заключается не в том, чтобы грешный человек избежал Божия наказания за грех, а в том, чтобы он примирился с Богом, т.е. перестал быть грешником и сделался бы истинным человеком от Бога. Поэтому для достижения спасения он нуждается не в прощении его грехов, а в полном уничтожении их, дело же этого уничтожения для него является делом совершенно невозможным. Вот это самое невозможное и все-таки необходимое дело, по христианскому учению, и совершил Христос Спаситель Своею крестною смертью; и мы по-

казали, что Его мученическая смерть за верность Божию закону жизни действительно составляет величайшую победу над злом и действительно может уничтожить собою всякий грех человека. Теперь вопросом некоторого недоумения для нас может служить лишь вопрос о том, почему именно одержанная Христом победа над злом является не только Его личной победой, но и победой над злом всякого человека, верующего в Него, т.е. каким именно образом крестная смерть Иисуса Христа может действительно уничтожить собою все и всякие грехи людей, когда сами-то люди вовсе не уничтожают своих грехов и даже не имеют никакой возможности их уничтожить? Но это серьезное недоумение прекрасно разрешается апостольским учением о лице Христа. По объяснению апостола, мы имеем во Христе *искупление кровию Его, ибо, —* говорит апостол, — *Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли: все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего и все Им стоит* (Колос. 1, 14, 16–17). Из этого учения апостола в высшей степени ясно, что искупительное значение крестной смерти И. Христа определяется особенным отношением Его к миру как божественного Творца мира. Если бы Христос был только обыкновенным человеком, то при всей Его великой праведности Он, конечно, не мог бы спасти грешного мира, потому что в этом случае Он мог бы только желать пострадать за мир, чтобы сделаться *ценою выкупа* за него, но таким путем мир не может быть спасен, так как в этом случае все грехи мира, очевидно, все-таки остались бы на мире и только бы сделались ненаказуемыми. Значит, если бы Христос, как великий праведник, пожелал бы искупить мир Своею смертью и на самом деле умер бы для искупления мира, то смерть Его в действительности не имела бы решительно никакого значения и была бы делом совершенно напрасным. Таким же напрасным делом она, разумеется, оказалась бы и в том случае, если бы Христос был не простой человек, а один из ангелов Божиих и даже самый высший из всех ангелов Божиих, потому что и в этом случае Он мог бы только пострадать за мир, принять же на Себя все грехи мира, т.е. *считать грехи мира Своими грехами и потому именно Своею смертью уничтожить их*, Он бы никаким образом не мог, и значит — Его смерть необходимо оказалась бы для мира делом совершенно бесполезным. Это положение вполне устраняется лишь церковно-христианским учением о божеской природе И. Христа и о творчески-промыслительном отношении Его к грешному миру. Именно потому, что Он — истинный Сын Божий и Бог, Он действительно может быть истинным Творцом всего мира, видимого и невидимого, земного и небесного; и именно потому, что Он — истинный Творец всего мира, Он действительно может принять на

Себя все грехи мира и, значит, Своею смертью Он действительно может уничтожить их.

Конечно, мир сделался грешным по собственной воле согрешивших ангелов и людей, так что Творец мира на самом деле несколько не виновен в том, что в мир вошел грех и что, вследствие этого, мир оказался в состоянии гибели. Тем не менее, однако, при желании спасти Свое погибающее создание Сын Божий имел все-таки несомненное основание, и Он один только имел это основание, принять на Себя Самого все грехи мира, потому что Он именно является виновником самого существования мира. Ведь если бы Он не создал мира, то не существовало бы никакого греха и не было бы никакой гибели от греха. Значит, хотя грех и составляет исказение и извращение Божия творения, однако он все-таки существует лишь потому, что существует Божие творение, которое могло быть искажено и извращено. И значит, хотя Бог и не виновен в происхождении зла и не может отвечать за личные грехи своих разумных созданий, однако Он все-таки один только может отвечать за происхождение и существование мира и за действительность оснований и целей Своего божественного творчества. Эта ответственность, разумеется, несколько не обязывает и не может обязывать Бога непременно спасти от гибели свободных нарушителей Его божественной воли¹¹. Но когда, по собственному изволению святой воли Своей, Он не благоволил обратиться к закону неумолимого правосудия и Сам не захотел уничтожить первых виновников зла, то эта самая ответственность составила для Него совершенно достаточное основание, чтобы явить грешному миру чудо спасающей любви Своей; потому что, на основании Своих творческих отношений к миру, Он во всех преступлениях грешного мира

¹¹ При первом нарушении Божия закона бытия в мире бесплотных духов Бог несомненно мог бы уничтожить возмущившуюся часть Своего творения, и это уничтожение было бы совершенно согласно со всеми требованиями справедливости и нравственности. Ведь о падших ангелах невозможно сказать, что они были *неудачными созданиями* Бога, потому что они по собственной воле своей удалились от Бога и сделались даже врагами Его. Значит, их удаление от Бога, раз уж оно действительно было добровольным, ни в малейшей степени не разрушает собою ни Божией премудрости, открытой в создании мира, ни Божией благодати, открытой в назначении мира. На самом деле оно доказывает собою только *нежелание падших духов* быть участниками божественной благодати и премудрости, а это нежелание само по себе, очевидно, могло давать им право не на удаление от Бога, а только на усердную просьбу их к Богу, чтобы Он уничтожил их, так как они не желают существовать. Но, не желая быть тем, чем они должны были быть, т.е. святыми участниками Божией жизни, они тем не менее все-таки желали существовать, т.е. желали пользоваться Божиим даром бытия, чтобы иметь возможность враждовать с Богом. Стало быть, они не думали обвинять Бога за то, что будто Он напрасно их создал, и потому они не могли бы обвинять Бога и в том случае, если бы Ему угодно было уничтожить их потому, что Бог действительно не напрасно их создал, но так как, удалившись от Бога, они стали существовать напрасно, то Бог также не напрасно мог бы и уничтожить их, как Он не напрасно их создал.

благоволил обвинить Себя Самого как Творца всего мира. Христианское учение о спасении ясно и положительно говорит, что Сын Божий явился в мир для уничтожения грехов, которых на самом деле Он вовсе не совершил, но которые Он благоволил снять с грешного мира и принять на Себя Самого (Иоан. 1, 29), *ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое.* Следовательно, догмат искупления в христианском вероучении неразрывно связан с догматом о творении мира, и потому составить правильное понятие об искупительном значении крестной смерти И. Христа, очевидно, можно не на основании понятия о Боге как о верховном Судии всего мира, а исключительно только на основании христианского учения о Спасителе как об истинном Сыне Божием и как о действительном Творце всего мира.

С точки зрения этого учения можно с полной очевидностью установить и разъяснить, что искупить грешника от гибели не значит — *принести известную плату за его грехи*, а значит — *принять на себя его грехи* и таким образом очистить его от них и что такое очищение грехов может быть совершено исключительно только верховным Творцом всего мира. А так как верховный Творец всего мира создал не одних только людей на земле, но и небесный мир бесплотных духов, то, стало быть, если только угодно Ему, Он может принять на Себя грехи не только людей, но и грехи всех падших духов, и даже грехи первого виновника падения — самого диавола, и все грехи всего грешного мира Он может уничтожить одним и тем же актом Своей добровольной смерти. Поэтому если Христос как истинный Сын Божий и действительный Творец всего мира действительно благоволил явиться в мир и принять на Себя крестную смерть для уничтожения греха, то эта смерть Его несомненно имеет искупительное значение в отношении всего грешного мира, т.е. весь грешный мир она может очистить от грехов и весь его ввести в живое общение Божией любви как святое Божие царство.

Но принять на себя чужие грехи не значит — *отнять их у грешника*, когда на самом деле он улаживается ими и вовсе не желает отказываться от них, а значит — *прийти на помощь грешнику в его борьбе со грехом* и признать его грехи своими собственными грехами в том именно случае, когда он осуждает свои грехи и желает освободиться от них, но при всем своем желании не может победить в себе своих греховных наклонностей. Поэтому крестная смерть И. Христа хотя и несомненно имеет искупительное значение, однако она не искупает грехов в силу того только одного, что она совершенно достаточна для искупления их. В действительности искупление может совершаться лишь совместной деятельностью Бога и грешника. Сын Божий, по силе Своей божественной любви к Своему творению, еще прежде создания

мира был согласен принять на Себя всякий грех всякого грешника. Но для того, чтобы Он мог принять и действительно принял на Себя чужие для Него грехи какого-нибудь грешника, для этого грешник сам должен сознавать свои грехи как свои вины пред Богом, и вследствие этого он сам должен желать и искать себе спасения от грехов. Если он желает и ищет себе спасения от грехов, то Спаситель давно уже пришел в мир, и как всегда живой, вечный Ходатай и Архиерей, Он всегда предлагает Себя всякому грешнику в искупительную жертву за грех. Поэтому если грешник обратится к Нему за помощью и возложит на Него единственную надежду своего действительного спасения, то Он несомненно и примет на Себя все грехи этого грешника, потому что Он затем только и явился в мир, чтобы взыскать и спасти все погибшее. Значит, на обратившемся ко Христу грешнике, в силу принятия на Себя его грехов Творцом и Спасителем мира, не останется более никакого греха, и в то же самое время не останется никакого греха и на Боге — Спасителе мира, потому что всякий, принявший Им на Себя, грех Он заранее уничтожил Своею крестною смертью.

Таким образом, при надлежащем понятии об искуплении на почве апостольского раскрытия этого догмата не только устраняются все те недоумения, которые неизбежно возникают из юридической теории искупления, но и вполне разъясняются все частные пункты христианского учения о спасении. В высшей степени понятно, почему именно для спасения человека, независимо от крестной смерти И. Христа, необходимы еще вера во Христа и нравственно добрая жизнь человека. Это именно потому, что смерть И. Христа в действительности является не платой Богу за людские грехи, а единственным средством к *возможному* очищению людских грехов, и даже не только людских грехов, но и грехов всего вообще преступного мира. Она действительно и безусловно очищает все и всякие грехи, однако грехи лишь тех грешников, которых искупает Спаситель Христос, а Он искупает только тех грешников, которые признают нужду в искуплении своих грехов и веруют в действительность искупительной жертвы Христа. Кто не признает нужды в искуплении, тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него, а потому он естественно остается во грехах своих. И кто признает нужду в искуплении, но не верит в искупительную силу крестной смерти И. Христа, тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него Христом, а потому и он также остается во грехах своих. Напротив, кто желает искупления своих грехов, и верует в действительность Христовой жертвы за грех, и обращается к спасительной помощи Христа, тот, хотя бы даже он вышел из сонмища падших ангелов, и хотя бы даже он был самым сатаной, все

равно может быть очищен и спасен святою кровию Христа; потому что и диавол также — творение Божие, потому что и он также был создан Богом не для погибели, а для жизни вечной в светлом мире Божиих святых¹².

3. Ввиду того что крестная смерть И. Христа служит не выкупом грешного мира от Божия наказания за грех, а единственным средством к очищению грехов всего мира, она, собственно, не избавляет грешника от погибели, а только дает ему действительную возможность достигнуть своего действительного спасения. Всякий грешник, прибегающий к помощи Христа, несомненно очищается Им от всех грехов своих и несомненно *примиряется с Богом* (2 Кор. 5, 19), т.е. из вольного или невольного разрушителя божественного миропорядка он несомненно становится непорочным членом святого Божия царства (Ефес. 2, 19; ср. Евр. 12, 22–23). Но так как это положение достигается грешником не в силу его собственной победы над грехом, а лишь в силу принятия на Себя его грехов Творцом и Спасителем мира, то оно, очевидно, и выражает собою не развитие нравственной воли бывшего грешника до полной невозможности для него грешить, а лишь чудесное дарование ему состояния невинности по собственной милости спасающего Бога (Тит. 3, 4–5; 2 Тим. 1, 9; Рим. 3, 23–27). Благодаря именно чудному самопожертвованию едиnorodного Сына Божия верующий в Него грешник становится в такое положение, в котором находился первый человек в момент своего появления в бытии, так что очищение грехов крестною смертью И. Христа является как бы новым Божиим творением человека (2 Кор. 5, 17) или как бы новым рождением человека, именно — благодатным рождением его от Самого Бога (Иоан. 1, 12–13). Но как первый человек, в начале созданный Богом, в силу духовной свободы своей, был одинаково способен следовать и Божию закону добра, и нравственному беззаконию зла, так же точно и всякий грешник, очищаемый теперь Богом от грехов своих, по той же самой причине остается одинаково способным и к добру, и ко злу. Стало быть, очищение грехов жертвенною кровию И. Христа в действительности не избавляет человека от возможности снова грешить, а между тем эта возможность для искупленного Христом человека прямо равняется решительной невозможности для него сохранить себя чистым от греха. *Если гово-*

¹² Разумеется, совсем другой вопрос, захотят ли падшие духи обратиться к своему Творцу и Спасителю с чистой мольбой искреннего раскаяния. Мы говорим лишь о том, что со стороны Христа Спасителя не может быть никакого препятствия к тому, чтобы Он принял на Себя все великие грехи хотя бы даже самого диавола; потому что Богу не свойственно враждовать с какою-нибудь частью Своего творения и уж тем более, конечно, не свойственно Ему мстить Своему грешному созданию за то, что оно было некогда преступником и даже злонамеренным преступником святой воли своего Владыки и Бога.

рим., — поучает христиан апостол, — *что не имеем греха, обманываем самих себя и истины нет в нас* (1 Иоан. 1, 8). Для первого человека на самом деле было гораздо легче удержаться от греха, нежели для всех последующих людей, потому что мир сначала был только раем, говорившим человеку о Боге и о нравственной красоте добра, после же грехопадения он оказался миром, *лежащим во зле* (1 Иоан. 5, 19), так как и по опыту собственной жизни, и по живому примеру других людей каждый потомок Адама необходимо знает многообразные искушения греха, а вследствие этого он, стало быть, никаким путем не может убежать от борьбы с этими искушениями, и значит — он никаким путем не может найти себе в мире Божия царства.

Ясное дело, что для спасения грешного человека недостаточно только очистить его от грехов, а нужно еще изменить те внешние условия жизни, среди которых живет человек, потому что эти условия не только не содействуют ему в достижении им своего спасения, но и прямо противодействуют этому достижению. Между тем изменить наличные условия человеческой жизни значило бы прямо разрушить все спасительное дело И. Христа. Ведь мир для всех людей один и тот же, а если и в настоящее время далеко еще не все люди думают об оправдании своей жизни и далеко еще не все люди желают того оправдания жизни, которое принес миру Христос Спаситель, то в первый момент появления христианства, конечно, все люди и жили и могли жить только в условиях наличного мира. Поэтому все эти люди необходимо должны бы были погибнуть, если бы только наличный мир неожиданно изменился вместе с обновлением внутреннего человека в лице первого христианина. Тогда, значит, первый христианин, очевидно, оказался бы и первым, и последним, и потому все Божие дело спасения людей в действительности оказалось бы только делом их совершенной погибели. Но если, в интересах Христова дела, изменить внешний мир действительно невозможно по той причине, что не все еще люди нуждаются в этом изменении и не все люди желают его, то и сохранить этот мир также невозможно; потому что оставить в нем хотя бы даже одного христианина значило бы оставить его на новые душевные муки за невозможность увидеть в мире Божие царство, т.е. это значило бы прямо погубить искупленного Христом человека, и притом погубить его не сознанием бессмыслия его ветхой жизни, а сознанием бессмыслия в Христовом очищении его грехов (1 Кор. 15, 19, 31–32). Стало быть, для осуществления Христова дела в мире необходимо и оставить этот мир неприкосновенным и в то же самое время необходимо изменить его, и это исключительное дело божественной премудрости Христос действительно совершил фактом Своего воскресения.

По апостольской проповеди, Христос *предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего* (Рим. 4, 25), потому что по причине Его воскресения из мертвых должны воскреснуть все вообще умершие люди в полном составе всего рода человеческого (1 Кор. 15, 20–22). Такое значение Христова воскресения, конечно, определяется соединением во Христе двух совершенных природ — истинной божеской природы с истинной человеческой. Он — не простой человек, а истинный Сын Божий, благоволивший сделаться истинным человеком; и Свою человеческую природу Он не откуда-нибудь с неба принес, а взял ее от нашей природы путем рождения от Девы, так что по Своему человечеству Он жил в общих материальных условиях человеческой жизни и подчинялся общему закону физического развития людей. Следовательно, во время Своей исторической жизни на земле Он несомненно принадлежал к нашему роду, как плоть от плоти нашей и кость от костей наших, и несомненно принадлежал нашему миру, воздухом которого Он дышал и плодами которого питался, из элементов которого составилось все Его пречистое тело. И это самое тело Свое Он не оставил во власти земли. Хотя для уничтожения греха была нужна только смерть Его, как искупительная жертва за грех, однако Он не только умер, но и воскрес из мертвых, т.е. Он принял Свою человеческую природу в вечное и нераздельное соединение со Своим Божеством. Вследствие же этого Он и теперь, очевидно, состоит членом нашего рода и членом нашего мира, потому что хотя апостолы и свидетельствуют о Нем, что Он вознесся на небо, но это вознесение Его ни в каком случае не может быть удалением Его из нашего мира, так как ведь человеческая природа Его никогда и нигде не перестанет быть нашей природой и материальное тело Его никогда и нигде не перестанет быть частью нашего материального мира. Стало быть, где Христос, там и человеческая природа, там и материальный мир. Значит, Сын Божий, положив спасти Свое погибающее творение, благоволил не только чувственно явиться в мире, но и сделаться *вечным* членом нашего рода и нашего мира. Он именно благоволил вступить в состав Своего творения, и потому, вознесшись на небо, Он не заменил Своим человечеством нашего рода и нашего мира, а объединил под своим богочеловечеством все земное и небесное и таким образом стал не только верховным Владыкой всего бытия, но и вечным животворящим Главою его (Кол. 1, 20; Ефес. 1, 10). Вследствие же этого человеческий род и материальный мир могут быть изменены и могут быть преобразованы, но никогда и никаким путем они уж не могут быть уничтожены — потому именно, что в составе их теперь находится Сам всемогущий Творец бытия.

Между тем, по всем данным научно-философского мышления, наличный процесс мировой жизни непременно будет закончен и наш материальный мир неизбежно будет разрушен¹³. Вместе же с разрушением нашего материального мира неизбежно, конечно, прекратится и существование рода человеческого, потому что люди были созданы для настоящего мира и приспособлены к условиям жизни именно в этом мире. Допустит ли всемогущий Глава бытия эту естественную кончину мира? Откровение прямо и положительно говорит, что наш мир действительно будет разрушен огнем и разложится на свои составные элементы (2 Петр. 3, 10–12), потому что этот мир до самого конца своего существования останется миром, лежащим во зле (2 Тим. 3, 1–5), и, стало быть, подерживать его существование значило бы то же самое, что и содействовать развитию греха в нем. Но мир разрушится, а всемогущий Глава бытия все-таки ни на одно мгновение не останется главою несуществующего тела. В действительности момент разрушения преступного мира будет моментом образования *нового неба и новой земли*, т.е. моментом образования нового мира, в котором будет обитать Божия правда (2 Петр. 3, 13; Апок. 21, 1). И в то же самое мгновение (1 Кор. 15, 51–52) божественный Глава бытия оживотворит все тело своего человечества, начиная от Адама и кончая последним человеком, которому суждено будет увидеть смерть (Иоан. 5, 28; Мф. 25, 32), так что по отношению к роду человеческому Он тогда явится новым Адамом, — не по образу древнего Адама, взятого из персти земной и бывшего физическим родоначальником всего поколения людей, а по новому образу небесного человека, обладающего полнотою животворящего духа и оживляющего весь род человеческого именно по животворящей силе Своего богочеловеческого главенства над миром. По силе этого главенства будущее образование нового мира и всеобщее воскресение умерших людей, собственно говоря, совершатся так же естественно, как естественно совершается теперь явление смерти и как естественно произойдет потом всеобщее разложение матери-

¹³ Научно-философское положение вопроса о будущей судьбе нашего мира в сжатой, но выразительной форме изложено у Спенсера, *Основные Начала* по р<ус>. пер., СПб., 1897, с. 404, 432. На основании научных данных и философских соображений о сущности мирового процесса Спенсер ставит вопросы: «К чему же идут эти изменения (в пределах материального мира)? Будут ли они идти вечно или будет конец им? Может ли в течение всего будущего возрастать разнородность предметов или должна быть степень, дальше которой не могут идти дифференциация и интеграция материи и движения? Может ли всеобщий метаморфоз беспредельно продолжаться все в одном и том же направлении или он идет к какому-нибудь окончательному состоянию, не допускающему дальнейшего изменения в том же направлении?» И на эти вопросы дает ответ: «Мы неизбежно принуждены принять вторые половины этих альтернатив. И наблюдения конкретных процессов, и абстрактное исследование вопроса показывают нам, что эволюция имеет предел, которого не может перейти».

альных тел. Ведь при всеобщем разорении нашего мира творческая деятельность всемогущего Сына Божия, разумеется, останется несокрушимой и неизменной; а так как Его всемогущая сила теперь находится в составе мировых сил, то одновременно с процессом физического разрушения, стало быть, несомненно будет совершаться в мире и процесс богочеловеческого творчества Христа, а потому последний момент мирового разорения в действительности, стало быть, естественно окажется моментом завершения Христова дела в мире.

В настоящее время спасительное дело И. Христа пока еще только совершается в мире. Его крестная смерть, как единственное средство к действительному очищению грехов, составляет необходимое условие к достижению человеком своего действительного спасения. Но так как большинство человечества пока еще не пользуется этим условием, то наш мир естественно пока еще продолжает оставаться миром греха. А вследствие этого даже и те люди, которые веруют в действительность крестной жертвы И. Христа и прибегают к спасительной помощи Его, на самом деле не достигают своего спасения, потому что в мире греха они на самом деле могут только бороться со грехом и страдать от греха, и притом страдать от него без всякой надежды когда-нибудь увидеть здесь полное уничтожение его. Такое положение христиан, как известно, еще в период апостольской проповеди служило основанием для возражений против истины христианской веры в действительность Христова спасения мира (2 Петр. 3, 3-4); но христианское учение о будущей жизни вполне устраняет эти легкомысленные возражения как основанные на грубо-невежественном представлении Божиих отношений к миру. Самое дело И. Христа ясно показывает, что *Бог есть любовь* (1 Иоан. 4, 8) и что все отношения Его к грешному миру проникнуты духом всепрощающей любви, так что святая Божия воля не желает погибели не только людей, почитающих и боящихся Бога, но и людей, неблагодарных по отношению к Богу и даже слепых ненавистников всякой мысли о Боге и о всем божественном. Поэтому наличный мир, несмотря на его заражение грехом, все-таки оставляется неприкосновенным как необходимое поле для возрастания числа спасаемых, факт же христианского спасения переносится в условия другого мира, который откроется в назначенное ему время и на веки вечные заменит собою ныне существующий мир (Рим. 8, 18; 1 Кор. 2, 9; 2 Кор. 4, 17; 5, 1-2; 7, 1). Когда совершится это будущее откровение нового мира, тогда всякий умерший человек снова делается живым чрез новое соединение духа и тела; и так как новый мир будет образован из элементов разрушенного мира исключительно только животворящей силой неразрушимых останков мира — божественных тела и крови И. Христа, — то он естественно и будет истинным миром Христова царст-

ва, а потому всякий человек, желающий иметь Христа своею испу-
нительною жертвою и действительно очищенный жертвенною кро-
вью Христа, несомненно войдет в этот мир Его и наконец найдет
там свое действительное спасение. Там уж более не будет греха,
там откроется новосозданный Христом вечный храм Богу, и в нем
будет свободно царить лишь вечная воля небесного Бога Отца. По-
этому все люди, желающие и способные быть *царями и священни-*
ками Бога и Христа (Апок. 1, 6; 5, 10; 20, 6), естественно найдут
наконец в этом храме полное удовлетворение всех своих духовных
стремлений. Те же люди, которые остаются теперь враждебными
Христу или даже просто только не веруют в Него, естественно мо-
гут принести в этот храм вечной славы и силы Христа одну только
земную ветхость свою, а потому они могут, разумеется, только по-
жалеть о своем невольном пробуждении от безмятежного покоя
смерти. Но как праведные ревнители Бога не могут и не будут пе-
чальиться о том, что Бог медлит теперь совершением спасения их,
так и все грешники не могут и не будут потом жаловаться на Бога,
что будто Он поспешил с откровением Своего царства и не дал им
времени одуматься, чтобы войти в разумение Его истины.

На самом деле время для разумения дано. Божия воля была
ясно возвещена людям в евангельской проповеди И. Христа и
вполне обстоятельно была раскрыта в апостольской проповеди о
Божием спасении людей. В одну из торжественных минут Своей
человеческой жизни, когда Спаситель открыто объявил перед
иудеями Бога Отцом Своим и таким образом показал Себя равным
Богу, Он в самых ясных и точных выражениях возвестил Своим
слушателям: «Наступает время, и настало уже, когда мертвые услы-
шат глас Сына Божия и, услышав, оживут; ибо как Отец имеет
жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе,
и дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын че-
ловеческий. Не дивитесь сему, ибо наступает время, в которое все,
находящиеся во гробах, услышат глас Сына Божия и изыдут тво-
рившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение
осуждения» (Иоан. 5, 25-29). Эта ясная проповедь о воскресении
в то время сильно смущала богословское суемудрие саддукеев, и
в жизни Спасителя был такой случай, когда саддукеи пытались
представить Ему идею воскресения как совершенно несообразную
со здравым человеческим смыслом. Они именно предложили Спа-
сителю такой казуистический вопрос: «Учитель! Моисей сказал:
если кто умрет, не имея детей, то брат его пусть возьмет за себя
жену его и восстановит семья брату своему. Было у нас семь брать-
ев; первый, женившись, умер и, не имея детей, оставил жену свою
брату своему; подобно и второй, и третий, даже до седьмого; после
же всех умерла и жена. Итак, в воскресении, которого из семи
она будет женою? ибо все имели ее» (Мф. 22, 24-28). Очевидно,

они полагали, что в духовно-телесном составе своей природы человек не может иначе жить, как только жизнью, которою он теперь живет, т.е. со всеми отправлениями своего телесного организма и со всеми отношениями, которые определяются физическими нуждами тела. Отсюда жизнь по воскресении им естественно представлялась лишь простым повторением настоящей человеческой жизни, а так как это повторение, разумеется, ни в каком отношении не может улучшить будущую жизнь человека сравнительно с его настоящей жизнью, то они и отвергали воскресение умерших как несогласное с Божиим определением относительно спасения людей. Но, в своем решении представленного Ему вопроса, Спаситель прямо объявил саддукеям, что они *весьма заблуждаются*, потому что телесная природа человека несколько не помешает ему жить в Божием царстве такую же духовную жизнь, какую живут лишь Божие ангелы, мысль же о воскресении умерших не только не разрушает Божией воли о спасении людей, но и есть именно мысль Самого Бога. *О воскресении мертвых*, — сказал Спаситель, — *не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых* (Мф. 22, 31–32; срав. Мр. 12, 26–27; Лк. 20, 37–38).

Смысл этого вопроса и решения его совершенно ясен. В то время когда Бог говорил с Моисеем из купины, великих патриархов еврейского народа давно уже не было на свете. Между тем Бог называет Себя Богом именно этих умерших людей, и, таким образом, Он, стало быть, представляет их живыми людьми, потому что Он не есть Бог мертвецов, но Бог живых. А так как на самом деле патриархи умерли, то, представляя их живыми людьми, Бог, очевидно, указывает этим не на то, что их бессмертные души неразрушимо сохраняются по смерти, а на то, что сами они в действительности *живы пред Ним*, т.е. Бог, очевидно, представляет их *воскресшими из мертвых*, и этим именно представлением Своим Он, стало быть, утверждает несомненную действительность их будущего воскресения. Такое утверждение в наших условиях временного созерцания, разумеется, совершенно невозможно, потому что будущее для нас не факт, а только мысль о возможном факте, и потому, на основании мысли о *будущем* воскресении людей, мы не можем представлять себе умершего человека в *действительности* воскресшим из гроба. Но для Бога, свободного от условий временного созерцания, не существует и не может существовать разделения фактов действительности на бывшие, настоящие и будущие, потому что Он, как сверхвременный, созерцает всю полноту бытия как один сложный факт цельной действительности, и потому все явления прошедшего, настоящего и будущего Им всегда и налично созерцаются как одинаково реальные состо-

яния многоразличного сущего. Такое созерцание для Бога совершенно естественно, потому что все, что существует, или прямо творится Богом, или по крайней мере допускается Им, т.е. все существующее *еще прежде, чем быть*, всегда и необходимо составляет *факт* Его собственной мысли и воли. На этом основании еще прежде создания мира Бог созерцал уже факт будущего падения людей и, стало быть, созерцал факт необходимой смерти Авраама, Исаака и Иакова, потому что хотя эти факты и не составляют осуществления Его творческой воли, однако они все-таки вошли в бытие не вопреки Его воле — они были допущены Им. И так же точно, еще прежде создания мира, Бог созерцает факт будущего воскресения людей, потому что действительность этого факта была предвечно определена непреложным советом Его же собственной воли. По учению Спасителя, воскресение умерших есть именно Божие спасение погибших людей, так что Отец, посылая Его на спасение грешного мира, затем именно и послал Его в мир, чтобы Он был для мира воскресением и жизнью. *Воля пославшего Меня Отца*, — говорит Он, — *есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видевший Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день* (Иоан. 6, 39–40). Стало быть, без воскресения от смерти для человека нет возвращения к вечной жизни, и потому всякий умерший человек оказался бы навеки погибшим, если бы Спаситель не явился воскресением его в последний день существования мира.

Таким образом, вполне очевидно, что истина Божия спасения людей, по учению Спасителя, осуществится лишь вместе с открытием будущей жизни и что действительность будущей жизни Самим И. Христом утверждается не на основании бессмертия души человеческой, а на основании необходимости всеобщего воскресения людей. Душа человека, разумеется, бессмертна, но она — только душа человека, а не сам человек. Значит, хотя после смерти его душа и будет сохраняться вечно, сам-то он при этом все-таки не будет существовать, и потому какой же для него смысл в несомненном бессмертии его души? Действительная глубина жизненного смысла заключается не в бессмертии души человеческой, а только в воскресении человека от мертвых, когда именно человек явится к жизни не духовной половиной себя самого, а целым живым человеком, каким он действительно существует, потому что под этим только условием он может быть действительным человеком и, стало быть, под этим только условием он может быть действительно живым. Ввиду этого совершенно понятно, что апостольское вероучение признает отрицание воскресения

умерших за прямое отрицание единственной возможности к действительному спасению людей. По объяснению великого апостола, если бы не было воскресения умерших, то христиане были бы самые несчастные из людей, потому что, призванные быть членами Божия царства, они в этом мире греха могут только страдать за свое желание быть верными своему призванию, и, веруя во Христа как в своего Спасителя, они в этом мире греха на самом деле могут только надеяться на спасение, получить же его не могут. Наряду со всеми другими людьми они в действительности несут на себе все неизбежные следствия греха и необходимо подчиняются всеобщему закону смерти, так что если не будет воскресения умерших, то они, стало быть, крестились во Христа только затем, чтобы, вопреки своим надеждам на вечную жизнь, сделаться вечными мертвецами. Очевидно, их вера во Христа в таком случае оказалась бы совершенно напрасной верой, и проповедь о Христе оказалась бы только человеческой клеветой на Бога, будто бы явившего людям спасение Свое, на самом же деле ровно ничего не сделавшего для них. Но проповедь о Христовом спасении мира — непреложное слово истины, потому что Христос не только умер, но и воскрес из мертвых, а если Он воскрес, то ясное дело, что Он — только *начаток умерших*; так как Он воскрес, разумеется, не потому, что Ему Самому непременно надлежит быть вечным человеком, а потому, что *тленному сему надлежит облечься в нетление и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор. 15, 12–20, 29–32, 53).

Конечно, если бы Христос был только праведным человеком, который лишь за свою высокую праведность был удостоен благодатного всыновления Богу и которого Бог, в наказание Своей правды и милости, благоволил воскресить из мертвых и озарить неприступным светом Своей божественной славы, то Его воскресение и прославление, разумеется, не могли бы иметь никакого влияния на судьбу всех других людей; потому что в этом случае Его воскресение из мертвых и для Него-то Самого было бы только чудом Божией милости, а чудо всегда и непременно является исключительным фактом в природе, т.е. в каждом отдельном случае оно может совершиться лишь по особым основаниям божественной премудрости и по особому изволению всемогущей воли Бога. Следовательно, по самым условиям своего происхождения оно не может отменить собою всеобщего закона природы и необходимо должно оставаться единичным фактом. А вследствие этого если бы святой и милостивый Бог воскресил одного человека из мертвых, то из этого вовсе бы не следовало, что Он уж обязан *потому* воскресить из мертвых и всех других людей, т.е. из чуда никаким путем не может выходить такого положения, что будто все вообще

люди непременно должны воскреснуть из мертвых, *потому что* один из людей воскрес. За великую праведность Христа Бог, несомненно, мог воскресить Его из мертвых; и если бы нашлись другие великие праведники, то всемогущий Бог, конечно, мог бы также и их воскресить из мертвых, но не потому, что Он предвзрительно Христа воскресил, а потому, что они сами по себе оказались бы достойными Его милости, так как основанием чуда воскресения здесь, очевидно, служило бы не достоинство человеческой природы, а личное нравственное достоинство тех праведных людей, над которыми совершилось бы от смерти к жизни совершенно независимо от того, что праведный человек — Христос — воскрес, так что Его воскресение было бы таким же единичным фактом, как и воскресение всякого другого лица, над которым Богу угодно было бы явить чудо Своего всемогущества. Между тем и Сам И. Христос, и апостолы Его ставят будущее воскресение умерших людей *в причинную зависимость* от факта Его воскресения. Спаситель прямо говорит: *Я живу, и вы будете жить* (Иоан. 14, 19), т.е. Он прямо ставит будущую жизнь людей в зависимость от Своей собственной жизни. И апостол поясняет эту зависимость весьма выразительной параллелью причин смерти и воскресения: *Как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых; как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут* (1 Кор. 15, 21–22).

Выходя из этой замечательной параллели, мы можем весьма близко подойти к разумению тайны божественной личности Иисуса Христа и можем вполне ясно и точно раскрыть спасительную силу Его воскресения. Апостол весьма выразительно учит, что фактом Христова воскресения в мир так же точно введен закон воскресения умерших, как фактом преступления первого человека в него был введен закон неминуемой смерти. А так как закон смерти был, собственно, введен не личным преступлением первого человека, а греховной порчей в нем общей природы людей (Рим. 5, 12–14), то и закон воскресения умерших, стало быть, может быть введен в мир не личной праведностью какого-нибудь отдельного человека, а только восстановлением достоинства общей природы людей. Ввиду этого, признавая Христово воскресение действительным основанием и первым выражением общего закона воскресения умерших, мы должны, очевидно, признавать во Христе такого человека, который, будучи истинным собственником человеческой природы, не носил, однако, индивидуальной человеческой личности, так что Его праведность была праведностью не отдельного человека, а праведностью природы человеческой, совершенно независимо от того, кто именно, в частности, имеет

эту природу. Такое признание в отношении единого безгрешного Праведника — Христа действительно возможно, потому что, и по собственному Его свидетельству о Себе, и по вере в Него учеников Его, Он был человеком, спшедшим с неба и сущим на небе (Иоан. 3, 13), — Он именно был вочеловечившимся Сыном Божиим, и в Нем субстанциально обитала вся полнота Божества¹⁴. Поэтому, при двух совершенных природах, Он естественно имел только божеское лицо Сына Божия, человеческой же личности в Нем не было и не могло быть, так как человеческая личность выражается

¹⁴ Колос. 2, 9: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*. Ввиду широкого распространения известных суждений, что будто «в древнейших первоисточниках христианства учение о божестве Христа совсем еще не высказывалось так решительно, как оно было высказано впоследствии»; и что будто «именно в посланиях апостола Павла Христос еще является неопределенным существом, занимающим неопределенное положение между небом и землей, между Богом и человеком или вообще между существами, подчиненными Высочайшему Существому, — является первым ангелом, первосозданным, но, во всяком случае, созданным»; и что будто «лишь церковь ясно отождествила Его с Богом, сделала Его исключительным Сыном Божиим, определила Его отличие от ангелов и людей и дала Ему монополию вечной, несозданной сущности» (Feuerbach, *Wesen d. Christenthums*, S. 270–271), — ввиду широкого распространения ныне этих ложных суждений мы считаем нелишним осветить приведенный текст из послания к Колоссянам с точки зрения истории философской терминологии. Дело в том, что апостол, предупреждая Колоссян о том, чтобы кто не увлек их «философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (2, 8), очевидно, знал между ними таких христиан, которые были знакомы с греческой фило-софией (с философией по преданию человеческому) и даже способны были увлекаться ею. Поэтому, в противовес этой ложной философии по стихиям мира, он излагает в своем послании истинную философию по Христу, причем для выражения христианских истин пользуется специальными терминами греческой философии, как *πλήρωμα*, *ὑπόστασις* и *σῶμα*. Термин *σῶμα* у греческих мыслителей обозначал реальность, сущность, действительное, объективное бытие в отличие от представления, призрака, бытия только воображаемого. Так, напр., по Дидиму пифагорейцу, стоики думали, что добродетели неотделимы одна от другой и что они *τὰς αὐτὰς τῷ ἡγεμονικῷ μέρει ψυχῆς καθ' ὑπόστασιν, καθὼ δὲ καὶ σῶμα πᾶσιν ἀρετῆν εἶναι τε καὶ λέγεται*, т.е. добродетели по существу тождественны с владычественною частию души, почему именно всякая добродетель и есть и называется... телом? Разумеется, нет. Понимая добродетель как сущностное, коренное свойство самой природы духа, стоики смотрели на разные виды добродетели как на положительное содержание бытия, между тем как порок (*κακία*), с точки зрения оснований и целей бытия, они рассматривали как недостаток, отсутствие, лишение добродетели, как призрак-небытие. Следовательно, всякая добродетель есть *σῶμα*, — это значит, что всякая добродетель есть действительное, подлинное, истинное содержание бытия. Такое значение термина *σῶμα* еще яснее раскрывается из сообщения Секста Эмпирика, *Adversus mathematic. VII, 38*, что те же стоики говорили: *ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμα ἐστὶ, τὸ δὲ εἰρηδες ἀσώματος βλήρουε*, т.е. истина есть... тело? Разумеется, нет. Истина есть само объективное бытие, сам предмет существующий, тогда как истинное (*τὸ ἀληθές*), т.е. мышление истины или признание за истину, имеет лишь субъективную природу и субъективное значение. Таким образом, в приведенном тексте апостольского послания слово *σωματικῶς*, очевидно, означает не телесно, а истинно, действительно, объективно, сущностно, субстанциально, т.е. в этом тексте, посредством специального философского термина, апостол самым точным образом формулирует христианскую веру в И. Христа как Бога по природе.

не фактом самосознания, а фактом свободного самоопределения к разумной жизни, самоопределение же это во Христе было предвечное (Иоан. 6, 38; 18, 37), стало быть — божеское. На этом основании все, что было в Его человеческой жизни по нуждам человеческой природы, то и принадлежало, конечно, только Его человечеству; все же, что было совершено Его человеческой природой по свободному определению Божеской ипостаси Его, то и принадлежит Ему именно как Богу, хотя фактически было совершено только человеческой природой Его. Он мог, напр., страдать только Своим человечеством, но так как Его человеческие страдания были еще предвечно Им приняты на Себя как Божиим Сыном, то они и были именно страданиями Самого Божия Сына; и Он мог пролить на кресте только Свою человеческую кровь, но так как это пролитие крови было еще предвечно Им принято на Себя как Божиим Сыном, то оно и было именно пролитием крови Самого Господа Бога (Евр. 5, 8; Деян. 20, 28). По единству божеской ипостаси в обеих природах Его, человеческое в Нем принадлежит и Его Божеству, и божеское в Нем принадлежит и Его человечеству, так как ипостасию Его человеческой природы является именно Его божеская ипостась. Следовательно, человеческая природа получила в Нем такое достоинство, какого сама по себе она не имеет и не может иметь, — она стала собственным телом Бога; и так как, в силу Своего воскресения из мертвых, Он принял эту природу в вечное единение с Собою, то она, стало быть, и остается в Нем вечным телом Бога. Но она принадлежит не Ему только одному, а всему человечеству, и потому если Он принял ее в вечное единение с Собою, то этим самым Он, очевидно, приобщил вечности и весь род человеческий в полном составе его; потому что всякий отдельный человек имеет в себе не часть человеческой природы, а всю эту природу, и Христос сделал вечной в Себе не какую-нибудь индивидуальную человеческую личностью, а именно всецелую природу людей. Стало быть, после Христова воскресения из мертвых каждый человек является носителем вечной природы — не потому, что он сам по себе есть тело Христово или что все вообще люди составляют тело Христово, а потому, что каждый человек носит ту самую природу, которую Христос сделал вечной природой; так что по своей человеческой природе, как единосущный Христу, каждый человек необходимо является членом вечного тела Христова.

Таким образом, вечное богочеловечество И. Христа делает для нас совершенно понятным непостижимый иначе закон воскресения, а этот закон вполне объясняет собою и непостижимую иначе необходимую всеобщность воскресения. Если бы Христос был обыкновенным человеком или если бы, при истинной божеской

природе Своей, Он принял на Себя человеческую природу под формой индивидуальной человеческой личности, то чудо Его воскресения тогда ограничилось бы только Им одним и в крайнем случае оно могло бы служить лишь фактическим доказательством того, что воскресение умерших действительно возможно. Но для того, чтобы эта возможность на самом деле стала действительностью, тогда, очевидно, потребовался бы особый акт божественного чудотворения и этот акт сделал бы для нас совершенно непонятным, зачем именно Богу угодно будет воскресить непременно всех умерших людей, т.е. не одних только христиан, но и всех язычников, и не одних только праведников, но и всех грешников? Ответить на этот вопрос традиционной ссылкой на Божие правосудие, что каждому человеку следует воздать по делам его и что праведники поэтому воскреснут затем, чтобы вечно блаженствовать, грешники же воскреснут затем, чтобы вечно мучиться за грехи свои, ответить таким образом, — значит только осложнить непонятный вопрос соблазном глубокого недоумения. Ведь на самом деле мы и простого грешного человека, разумеется, никогда бы не похвалили за такое, напр., дело, как если бы он вынул из могилы труп своего врага, чтобы по всей справедливости воздать ему то, чего он заслужил и не получил во время земной жизни своей. Тем более, конечно, великому и дивному в любви Своей Богу не было бы никакой славы и чести в том, что Он воскресил бы умерших грешников только затем, чтобы показать над их жалким убожеством Свою абсолютную силу и власть. Такого мотива в правосудном Боге наверно не может существовать, и потому с этой точки зрения вопрос о всеобщности будущего воскресения умерших, очевидно, безусловно неразрешим. Мы вполне ясно и вполне удовлетворительно можем разрешить этот вопрос только при свете апостольского учения о Христовом воскресении — не как о доказательстве возможности воскресения, а как о фактическом основании его необходимой действительности. При свете этого учения для нас совершенно понятно, что грешники воскреснут не ради того, чтобы получить воздаяние за грехи свои, а, наоборот, потому именно они и получают воздаяние за свою грешную жизнь, что они непременно воскреснут из мертвых. Воскресение же их необходимо потому, что, несмотря на всю свою грешную жизнь, в силу Христова воскресения они все-таки являются собственниками вечной природы и, стало быть, необходимо принадлежат вечности. Их воскресение произойдет как естественное и необходимое следствие того великого чуда, которое воскресший Христос осуществил в мировом бытии фактом Своего вечного богочеловечества.

При этом объяснении силы Христова воскресения у нас может возникнуть только одно серьезное недоумение. Ввиду именно господства над людьми всеобщего закона смерти у нас совершенно ес-

тественно может возникнуть ряд серьезных вопросов: почему именно люди умирают, если они действительно сделались собственниками вечной природы? Неужели вечное богочеловечество Христа, если только оно действительно осуществилось в мировом бытии, может хотя бы на одну только секунду оставаться недействительным фактом? Ведь, по-видимому, с тех пор как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же (2 Петр. 3, 4), т.е. положение человека в мире как будто нисколько не изменилось. Где же в таком случае реальная сила Христова воскресения? В чем же она проявляется теперь? Однако все эти недоуменные вопросы могут быть решены вполне удовлетворительно, если только мы будем рассматривать их под точкою зрения Христова дела в мире. О Христе проповедуется, что Он совершил спасение людей, и что для совершения спасения Ему надлежало быть убиту и воскреснуть из мертвых, и что фактом Своего воскресения из мертвых Он создал для людей вечную жизнь. Само собою разумеется, что Он создал вечную жизнь не ради того, чтобы люди оставались вечными грешниками, а именно ради того, чтобы они получили возможность достигнуть своего спасения от греха. Поэтому вечность *наличной* жизни вполне бы соответствовала цели Христова дела в мире только под тем единственным условием, если бы в ней совершенно был уничтожен грех. Между тем этого соответствия между целью вечности и наличным содержанием человеческой жизни в действительности не существует, и до тех пор, пока не будет отнята возможность развития греха, такого соответствия, очевидно, и не будет существовать. В силу же этого, хотя вечная жизнь действительно дарована людям и уж теперь не может быть отнята у них, однако *наличная жизнь ни в каком случае не может быть вечной жизнью людей*, потому что не только положение грешных людей, но даже и положение праведников в этой жизни одинаково не соответствует вечной цели Христова дела в мире. Стало быть, вечная жизнь непременно должна быть *другою* жизнью людей, и значит — для того, чтобы увидеть вечную жизнь, людям нужно выйти из настоящей жизни, т.е. им непременно надлежит умереть (Евр. 9, 27). Ввиду этого совершенно понятно, что естественное владычество смерти нисколько не уничтожает собою силы Христова воскресения, так как смерть на самом деле доказывает собою лишь то, что люди не могут вечно жить своею настоящею жизнью, доказывает же собою то, что будто они не сделались и не могут сделаться носителями вечной природы, смерть, во всяком случае, не может. В этом отношении христианская проповедь с поразительной ясностью указывает те необходимые условия, при которых люди несомненно могут сделаться носителями вечной природы; и христианская проповедь вполне авторитетно свидетельствует, что эти условия действительно осуществлены Хри-

стом. Поэтому хотя смерть и продолжает еще царить над людьми, однако, по христианскому учению, она уже потеряла свое страшное жало, так как силою Христова воскресения действительно уничтожен наконец ужас ее вечного бессмыслия.

До времени Христова воскресения смерть была и могла быть только лишением жизни. Конечно, люди не мирились с этим значением смерти и думали уходить в могилу с надеждой на загробную жизнь своего бессмертного духа. Но загробное существование, во всяком случае, не могло оправдывать этой надежды людей; оно могло лишь исправить естественную ошибку человеческой мысли в определении того значения, которое на самом деле имеет физический организм человека. Теперь, пока человек живет в ожидании неминуемой смерти, он естественно желает думать и действительно думает так, что тело — только временная квартира для духа или даже темница для него и что смерть будто бы является освобождением духа из этой невольной темницы. Но когда действительно придет его смерть, она именно и откроет ему несомненную правду библейского сказания, что тело — изначальное условие жизни человеческого духа и необходимое орудие его деятельности; что человеческий дух создан для жизни в материальном мире и потому всю свою жизнь он может творить лишь при посредстве своего материального тела; что при этом только посредстве он может приобретать все свои знания о мире и при этом же только посредстве он может действовать в мире и оказывать влияние на мир; так что с разрушением своего материального тела он, стало быть, решительно не может иметь никаких отношений к миру. Правда, по самой природе человеческого духа, ему несомненно принадлежит творческая энергия сознания, так что для того, чтобы сознать, он не нуждается в посредстве материального тела, и значит — разрушение материального тела не может погасить в нем света его сознания. Но так как все *предметы* его сознания и даются ему, и творятся им только в живом процессе его деятельных отношений к миру, а эти отношения вместе с разрушением материального тела необходимо прекращаются, то значит — хотя по смерти он и не лишается сознания, однако он может иметь в сознании лишь то, что было в его законченной жизни, т.е. по разлучении с телом он может, собственно, не жить, а только вспоминать свою минувшую жизнь, потому что воспоминание о жизни, разумеется, в таком же смысле может быть названо жизнью, в каком, напр., воспоминание об обеде может считаться за действительный обед. И так как до времени воскресения из мертвых И. Христа не было и не могло быть никакой надежды на то, чтобы дух умершего человека мог создать себе новое тело и мог бы снова вступить в деятельные отношения к миру, то все умершие люди и находились тогда в одном и том же положении бессильных существ (Ис. 14, 10; Иов.

30, 23), подавленных одним и тем же мучительным сознанием дальнейшей невозможности жить (Екклес. 9, 4–5). Тогда действительно было «всеу и всем одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы» (Екклес. 9, 2). И это бессмысленное положение, разумеется, так бы и осталось навеки неизменным, если бы в загробном мире человеческих душ не появилась душа умершего человека с ипостасью Божия Сына.

По словам апостольского послания, душа умершего на кресте Спасителя не только являлась в печальной темнице человеческих душ, но и возвестила им истину Божия спасения мира (1 Петр. 3, 18–20). И так как она действительно не осталась в темнице душою умершего человека, а возвратила себе из гроба умершее тело свое, то в проповеди о воскресении Спасителя умершие люди наконец в первый раз могли получить себе прочную надежду и положительное свидетельство, что для них временною была не жизнь, а лишение жизни и что они действительно могут снова образовать из себя мир живых людей. Эта надежда, конечно, сама по себе составляет творческий элемент жизни, потому что она позволяет духу умершего человека не только вспоминать свою минувшую жизнь, но и создавать представление о своей будущей жизни; в зависимости же от этого представления дух естественно может создавать и воспитывать в себе и новые чувства, и новые желания, т.е. он действительно может создавать себе *загробную жизнь*. Само собою разумеется, что и сфера чувствований, и сфера желаний, как и сфера представлений, образуют своим содержанием собственно внутреннюю жизнь человеческого духа, но так как эта внутренняя жизнь выходит из познаний объективной действительности, то она естественно и необходимо может развиваться духом умершего человека лишь в определенном отношении к известной ему действительности. Умершие именно знают о своей будущей жизни только из проповеди Спасителя и из факта Его воскресения из мертвых, а потому, ожидая себе будущей жизни, они уж не могут, конечно, не думать о всемогущем виновнике ее и, стало быть, не могут не иметь определенного отношения к Нему. Ввиду этого, кто ожидает себе будущей жизни как своего спасения от гибели, тот естественно и увидит во Христе, по смерти своей, только своего Спасителя, и потому он может за гробом относиться к Нему лишь с чувством благоговейного поклонения — может молиться Ему, и стремиться к Нему, и соображать все условия своей будущей жизни из познания своего спасения Христом. Если же кто во свете познания о будущей жизни может ясно увидеть только бесконечный позор своей прошедшей жизни, тот естественно и увидит во Христе только вечного Судью своего, и потому он не может, конечно, ожидать откровения

будущей жизни без чувства страха и стыда за свое недостойнство. Значит, и для праведного и для грешного человека смерть перестала теперь быть роковым лишением жизни. Со времени Христова воскресения из мертвых всякий умерший человек, сколько бы он ни заблуждался во время земной жизни своей, за гробом все-таки прежде всего узнает ту совершенную правду, что желает или не желает он, а век настоящего мира все-таки неизбежно окончится, и потом несомненно откроется вечный день Господень, и люди снова будут призваны к жизни во свете этого непрерывного дня.

4. Как верховный Творец всего мира, Спаситель совершил Собою очищение грехов, и, как истинный Бог, принявший нашу человеческую природу в вечное единство Своей божеской ипостаси, Он даровал людям вечную жизнь. Но послужит ли вечная жизнь действительно во спасение людям или же она явится для них жизнью в погибель — это всецело будет зависеть от того, какими люди войдут в нее. Кто может сделаться чистым от греха и найдет в себе способность и силу жить духовною жизнью чистого ангела, того несомненно обрадует вечность как условие непрерывного развития нравственных сил, как возможность действительного воплощения нравственных идеалов жизни. Кто же поработил себя власти земли, о земле только думает и землею живет и не допускает ничего, что выходит за пределы земли, того вечность будущей жизни, скорее всего, конечно, поразит чувством ужаса, так как она представится ему непрерывным отрицанием желательных для него условий жизни, т.е. она, стало быть, окажется для него бесконечной необходимостью жить одним лишь мучительным томлением невозможной смерти. Во всяком случае, будущую судьбу свою каждый человек может сам избрать, хотя именно только избрать, а не создать, потому что законы существования будущего мира от него так же совершенно не зависят, как и законы существования наличного мира. Если в наличном мире он может свободно распоряжаться своею жизнью лишь под условием действительного познания мира и условий существования в нем, то само собою понятно, что и в отношении будущего мира всякое построение идеалов и целей жизни может иметь для человека действительное значение лишь под тем же самым условием достоверного познания о будущем мире и о действительных условиях жизни в нем. Это познание дано теперь людям. До появления христианства люди естественно были опутаны в этом отношении тьмою заблуждений, потому что будущий мир в то время был лишь предметом человеческих желаний, на самом же деле его не существовало, и люди тогда напрасно только искали свою будущую судьбу в несуществующем мире. Теперь будущий мир действительно существует, потому что его создал Спаситель Христос фактом Своего воскресения из мертвых; и по-

тому, если кто желает избрать свою будущую судьбу, тот действительно может избрать ее теперь; но ясное дело, что он может ее избрать только одним путем — путем свободного отношения к учению и делу И. Христа.

Конечно, может быть, еще и в настоящее время найдутся не только отдельные люди, но и целые народы, которые совсем даже и не слышали о явлении Богочеловека Христа и о спасении Им грешного мира. Такие люди, понятно, не могут знать, что именно такое представляет собою будущий мир и что именно требуется для того, чтобы человек действительно мог создать в нем бесконечную жизнь. Поэтому здесь одна лишь могила может открыть человеку, что он по неведению готовился к такой жизни, которой в действительности вовсе не будет. Возможность заранее узнать истину о конечной судьбе мира и человека и заранее же достоверно определить свое потустороннее будущее существует лишь для человека, знающего евангельское известие о Христе. Но хотя это известие ныне проповедуется во всех уголках земли, где только имеются последователи Христа, однако познание христианской истины приобретает далеко не всеми людьми, которым возвещается эта истина. На самом деле человек совершенно свободен и предположить в евангельском известии возможную истину, и прямо отвергнуть это известие как заведомую ложь. Если, напр., он пожелает судить христианскую проповедь с точки зрения таких воображаемых истин, как известные гипотезы деизма и пантеизма, материализма и атеизма, то он может, понятно, только отвернуться от христианства, потому что всем своим содержанием оно безусловно отрицает те мнимые истины, с точки зрения которых он стал бы судить его. Если же при этом условии он все-таки обратился бы к исследованию христианского вероучения, то уж не с целью, разумеется, узнать, правду или неправду оно говорит, а лишь с целью непременно опровергнуть его как религиозное суеверие, потому что истину он утверждает лишь в системах доктрин, принципиально несогласных с христианским вероучением. Следовательно, даже для одного только беспристрастного исследования христианского вероучения от человека требуется некоторый акт добровольного самоотвержения — тот именно акт философской свободы ума, по которому всякое чужое мнение допускается как возможно истинное, все же собственные мнения, верования и даже познания, в случае столкновения их с чужим убеждением, предполагаются далеко еще не так очевидными, чтобы в них невозможна была никакая ошибка. Допускать такое предположение для человека, разумеется, весьма тяжело, потому что независимо от страданий мелкого самолюбия при необходимости сознаваться в ошибочности того, во что человек верил и чему он с убеждением учил других людей, здесь необходимо должно являться еще и более глубокое страдание

высшего порядка, — именно страдание за потерю того духовного капитала, которым живет человек и обойтись без которого он никаким образом не может. Вследствие этого, несмотря на то что серьезно-внимательное отношение ко всякому чужому убеждению и сомнение в достоверности собственных знаний составляют для человека нравственную обязанность в разумном служении его истине, не всякий человек и далеко не всегда согласен и может принести духовные жертвы своего научного беспристрастия; и потому совершенно понятно, что для внимательного отношения к христианству и для *серьезного предположения найти в нем действительную истину* в человеке, имеющем несогласные с христианством мнения и убеждения, нужна исключительно высокая умственная честность, нужен именно высокий подвиг христианского самоотвержения. А между тем этого подвига далеко еще не достаточно, чтобы человек сделался христианином.

Если мы сумеем отрешиться от всех религиозных и философских учений, и от научных гипотез, и от ходячих мнений и если, допуская предположение, что в христианстве может заключаться действительная истина, мы сумеем остаться только с положительными фактами всеобщего опыта, то путем научного исследования всех данных в опыте, несомненных фактов мировой действительности мы можем логически вполне точно установить несомненную истину основных христианских идей. Мы можем выходить из бесспорного факта, что содержание мировой действительности складывается не только из механических деятельностей материального движения, но и, кроме того, еще из своеобразных деятельностей процесса сознания, и что ходом мировых явлений, по крайней мере у нас на земле, заведует не только слепая судьба, но и ведение человеческого разума, и что, при механической смене явлений, в мире существует, однако, благодаря человеку, живое стремление к свободе, и что при механическом повторении одних и тех же фактов в мире существует, однако, благодаря человеку, несомненный прогресс жизни в постепенном развитии духовных сил и в накоплении духовных ценностей. И мы можем далее констатировать общеизвестный факт, что духовное в мировой действительности опытно дано и существует не отдельно от физического, а именно воплощено в физическом бытии; так что, при всей разнородности духовного и физического, оба эти элемента, однако, составляют один общий мир сложной действительности, в котором абсолютные по природе начала свободы и разума связаны непрерывно целью зависимости от механических процессов физической природы. Думаем, что факт этой зависимости не допускает никаких догадок и предположений. Он прямо и с полной очевидностью показывает, что наш мир, по крайней мере в своем духовном содержании, является не самобытным, а составляет откровение другого бытия, и именно та-

кого бытия, которому принадлежит свобода и разум как существенные свойства его природы. Это положение по существу своему всегда исповедовалось богословием всех религий и всегда же утверждалось большою частью философских доктрин, так что мы не делаем в нем решительно никаких открытий — мы лишь утверждаем его не в качестве религиозного верования и не в качестве философской гипотезы, а в качестве опытного данного положительной науки, потому что в нем действительно выражается лишь фактическое содержание опытных данных. На самом деле, рассуждая научно, мы гораздо скорее можем усомниться в субстанциальной природе нашего собственного духа, нежели в объективном бытии самосущей Личности, реальным откровением которой является все духовное содержание мирового бытия в исключительных свойствах абсолютной природы — в свободе и разуме. Если же возможно и существует в действительности отрицание бытия Абсолютного Духа, то оно, во всяком случае, возможно и существует не на основании изучения природы мировой действительности, а исключительно только на основании содержания мировой жизни, потому что это содержание действительно противоречит признанию нашего мира за откровение абсолютного бытия. Но, признавая факт этого противоречия, мы, очевидно, можем только засвидетельствовать его несомненную странность, устранить же его путем отрицания духовного элемента в мировом бытии мы ни в каком случае не можем, потому что ведь это противоречие нами непосредственно переживается как действительное противоречие нашей собственной природы и жизни. Ввиду этого человеческая мысль в общем всегда признавала наличность противоречия в мировом бытии и всегда пыталась найти условия к действительному примирению мира и разума; но единственно правильное решение этой проблемы было дано только христианством.

Весьма не трудно понять, что христианское учение о творении мира составляет вполне точное объяснение к реальному познанию о природе мировой действительности как об откровении абсолютного бытия; и что христианское учение о происхождении в мире зла составляет вполне точное объяснение к нашему реальному познанию о мировой жизни как о выражении ненормального соотношения между физическим и духовным элементами мирового бытия; и что христианское учение о спасении действительно указывает нам те самые необходимые условия, которые одни только могут быть признаны совершенно достаточными для полного восстановления нарушенной гармонии бытия. Не трудно понять, напр., теоретическую истинность таких положений, что мир преступлений может сделаться свободным и чистым от греха только одним путем, если верховный Творец всего мира примет все грехи его на Себя Самого; и что божественный Творец всего мира может

по изволению своему принять на Себя все грехи его, конечно, только затем, чтобы уничтожить их; и что для уничтожения грехов не существует никакого другого средства, кроме мученической смерти за истину добра. Не трудно понять, что все умершие люди могут быть возвращены от смертной гибели к жизни только одним путем, если божественный Искупитель мира сделает вечною смертную природу людей; и что сделать вечною смертную природу людей Искупитель может только одним путем, если, по уничтожении греха Своею искупительною смертью, Он Сам воскреснет из мертвых и сделается в пределах нашего мира вечным Богочеловеком. Обо всем этом весьма не трудно понять, что все это безусловно верно. Но правда ли, что распятый Христос есть верховный Творец всего мира и действительный Искупитель его? Этот вопрос для нашего теперешнего познания, очевидно, должен оставаться открытым.

Правда, в жизни и в учении И. Христа мы можем найти вполне солидные основания для признания Его действительным Спасителем мира, но эти основания, конечно, не могут составить собою *положительного знания* о том, что Он именно действительный Спаситель мира; потому что для положительного знания действительности требуется установить по крайней мере возможность ее восприятия человеком; воспринять же божескую природу И. Христа и всю вообще божественную сторону Его спасительного дела в мире для человека, разумеется, совершенно невозможно. Поэтому все основания, которые могут быть приведены человеческим умом для признания божеского лица и дела И. Христа, в действительности могут служить лишь основаниями *веры* в Него как в истинного совершителя Божия спасения мира. Но вера, даже необходимо определяемая всеобщими законами ума, может говорить лишь о всеобщей необходимости известного содержания мысли, нисколько не доказывая собою действительной истины этого содержания; так что если бы основания христианской веры во Христа были даже раскрыты с такой полнотой и глубиной, что логически ими определалась бы не только полная возможность веры во Христа, но и решительная невозможность неверия в Него, то они сами по себе все-таки не доказали бы действительной истины христианской веры, т.е. не превратили бы христианскую веру в положительное знание. На самом деле здесь всегда будет возможно такое положение: *я не могу не верить* в истину христианской проповеди, и в то же самое время *я не могу знать*, правду ли она говорит или неправду, т.е. при полном сознании невозможности неверия здесь всегда, однако, будет возможно и естественно некоторое сомнение в вере. Очевидно, преодолеть это сомнение человек может только новым актом добровольного самоотвержения, именно путем свободного отрицания естественных прав критической мысли признавать за истину

только положительное знание опытных фактов и путем свободного признания истины в разумном содержании вполне основательного верования. Но если христианское вероучение составляет для мысли только теоретически интересную научную проблему, то никаких оснований для отказа мысли от идеала научного знания, очевидно, не может существовать, и потому вопрос об истине христианской веры, несмотря на всю ее основательность, в этом случае может совершенно спокойно оставаться навеки открытым. Прямая необходимость в решении этого вопроса может быть создана лишь нравственно-практическим отношением к христианской вере, если именно человек находит в содержании христианской веры вполне основательное решение существенно важных для него практических вопросов жизни. Тогда жизненный интерес христианской веры, понятно, исключит собою возможность безразличного отношения к ней, а действительная основательность ее научно-философских и исторических доказательств составит вполне солидное и вполне достаточное основание для отказа критической мысли от невозможной опытной проверки ее. Но как невозможно требовать и ожидать, чтобы каждый человек непременно жил духовными тревогами жизни, так невозможно, стало быть, ожидать и обязательного признания каждым человеком истины веры во Христа. Признать эту истину, по утверждению самого христианства, могут одни лишь действительные поборники вечных интересов духа (1 Кор. 2, 12–15; срав. 2 Кор. 4, 3–4).

Кто действительно может тревожиться вопросами о духе и вечности, и может возвыситься до серьезного критического отношения к своим религиозным верованиям или философским убеждениям, и может беспристрастно исследовать христианское учение о мире и человеке и о Божиих судьбах в истории мира, и, наконец, может по достоинству оценить положительные основания христианской веры, для того проповедь о Христовом спасении мира действительно явится только евангелием, т.е. Божиим благовестием людям. Дело в том, что истину христианского учения о спасении он может сделать для себя вполне очевидной, а вследствие этого вопрос о том, совершилось или не совершилось в действительности Божие спасение мира, для него, в сущности, окажется лишь вопросом о том, ожидать ли ему явления в мире другого Спасителя Христа или же исторический Иисус от Назарета и был именно действительным совершителем Божия дела в мире. При такой постановке вопроса о христианстве естественная логика разумной веры во Христа, очевидно, определяется сама собою. Можно допустить, что исторический Христос не был действительным Спасителем мира, но при этом все-таки не может подлежать никакому сомнению, что будущий действительный Спаситель мира непременно должен будет явиться лишь точной копией историче-

ского И. Христа. Он именно может явиться лишь в подобии плоти греха и, значит, непременно скроет свою божескую природу под чувственной природой святого человека; и Он может возвестить миру лишь то же самое истинное учение о Божием царстве; и Он может совершить лишь то же самое необходимое дело, т.е. будет распят и умрет за грехи всего мира и воскреснет из мертвых для спасения мира от гибели; словом — он может только повторить всю историческую жизнь, и учение, и дело евангельского И. Христа. Следовательно, наличные условия христианской веры в будущем ни в каком случае не могут измениться, а между тем Божие дело спасения мира, как простое подражание мнимо естественному факту, в таком случае, очевидно, оказалось бы совершенно бессмысленным; потому что тогда из двух Христов людям пришлось бы, конечно, сделать выбор, который именно из них был бы действительным совершителем Божия дела и который простым самозванцем, и никто бы, разумеется, никогда не подумал, что в самозванстве может быть виновен оригинал, а не копия его. Поэтому со стороны Бога, наверное, не будет явления другого Христа; а так как спасение мира возможно исключительно только посредством такого дела, которое действительно было совершено историческим Христом, то исторический Христос, стало быть, и был действительным совершителем Божия спасения мира.

Для того, кто пришел бы к этому убеждению веры, из этого самого убеждения было бы вполне очевидно, что вечная жизнь, как создание божественного Спасителя мира, создана именно Спасителем Христом и потому войти в эту жизнь — значит не иное что, как войти в собственное царство Христа. А так как не войти в нее человек, безусловно, не может, то, стало быть, во свете своего христианского познания о будущей жизни он действительно может заранее определить всю свою будущую судьбу. Ведь он не может, конечно, пожелать себе зла, — не может именно пожелать, чтобы в будущем мире он оказался чужим для всемогущего Хозяина мира, так что ему не нашлось бы у Него ни места, ни дела и он оказался бы в положении нежеланного гостя в чужом доме без всякой, однако, возможности куда-нибудь скрыться из него. Поэтому он может добровольно *избрать* себе, очевидно, только одну судьбу — быть достойным членом Божия царства, чтобы в свое время явиться не чужим, а своим в него. Но избрать себе эту судьбу, разумеется, далеко еще не то же самое, что и действительно получить ее; потому что для того, чтобы явиться своим человеком в будущем царстве Христа, очевидно, так же мало достаточно простого знания о нем, что Он создал людям вечную жизнь, как и в обычных условиях нашей человеческой жизни недостаточно лишь знать о том, кому принадлежит в городе извест-

ный дом, чтобы на этом основании можно было считать себя своим в этом доме. Кто действительно желает явиться своим в будущем царстве Христа, тому следует предварительно сделаться своим для Самого Христа, а для этого он должен, очевидно, непременно обратиться ко Христу, т.е. непременно должен всецело отдать себя в распоряжение Его божественной силы и воли. Ведь на самом деле один только Христос может принять человека в Свое вечное царство и Он же только один может достоверно сказать человеку, что именно следует делать ему, чтобы наследовать вечную жизнь. А потому для человека, желающего наследовать себе вечный удел Божия спасения, естественно не может существовать никакого другого пути к исполнению этого желания, как только молитвенно просить Христа о принятии его в свое вечное царство и послушно вступить на тот истинный путь вечной жизни, который действительно был указан Христом.

В принятии Спасителем грешного человека, разумеется, не может быть никакого сомнения, потому что Он зовет в Свое царство всех людей (Мр. 16, 15–16; Мф. 28, 19) и никого, приходящего к Нему, не отвергает от Себя (Иоан. 6, 37). Но от всех Своих последователей Он, безусловно, требует, чтобы они на самом деле были последователями Его, так что могли бы добровольно идти за Ним скорбным путем Его крестного подвига. *Если кто хочет идти за Мною*, — говорит Он, — *отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мф. 16, 24). Такое требование со стороны Спасителя, разумеется, совершенно понятно. Кто приходит к Нему в надежде на вечную жизнь, тот уж по этому самому должен определить свою настоящую жизнь как момент своей вечной жизни, а в силу этого определения он, очевидно, обязан подчинить свою настоящую жизнь принципу вечного существования. Значит, он уж не может сказать, что его настоящая жизнь имеет значение сама по себе, а будущая откроется сама по себе и что в настоящей жизни он может пожить, как ему хочется пожить, а в будущей он постарается принять на себя обязанность хотеть лишь того, что ему непременно следует делать по новым условиям будущего мира. У одного и того же человека, понятно, не две жизни, а только одна жизнь, и, со времени Христова воскресения, именно вечная жизнь. Она лишь по необходимости должна развиваться теперь в условиях двух разных миров: здесь она должна развиваться в условиях борьбы человека за свою нравственную свободу, в будущем же мире она будет развиваться в условиях действительной нравственной свободы человека. Но в будущем мире замрет или будет развиваться не какая-нибудь новая жизнь, а именно та самая жизнь, которую человек получил при своем рождении, т.е. знает — та именно жизнь, которую человек теперь живет. Поэтому

его настоящая жизнь ни в каком случае не может иметь самостоятельного значения. Она, несомненно, представляет собою лишь временной период его вечной жизни, и потому ставить для нее самостоятельные цели, т.е. такие цели, которые совсем не зависят от цели вечного существования человека, значит то же самое, что и разрушать вечную цель, стало быть — отвергать вечную жизнь, и стало быть — оставаться лишь в условиях преходящего периода жизни. Значит, истинный поборник вечной жизни со Христом может ставить для себя условные цели жизни лишь в качестве прямых или косвенных средств к достижению вечной цели, и он постольку именно может ставить для себя условные цели, поскольку они могут служить для него такими средствами. Он не может, напр., жить для того, чтобы есть и пить, хотя приобретать себе пищу и питье, чтобы поддерживать свою жизнь, для него совершенно естественно и необходимо; или он не может, напр., жить для того, чтобы заботиться о приобретении себе богатства, хотя приобретать богатство, чтобы иметь возможность оказывать помощь нуждающимся, вполне сообразно с вечной целью жизни. Следовательно, всякая деятельность человека должна быть судима по истине его вечного существования, и потому, кто действительно имеет в виду свою вечную жизнь, тот естественно должен отрешиться от всего того, что может связывать его духовную свободу и его самого может превратить в такое же преходящее явление мира, как и все те удовольствия, которыми здесь поработается человек. Отречься же от всех удовольствий мира — значит именно *отвергнуться себя*, потому что стремление к удовольствию живет в человеке как необходимая потребность его природы.

Весьма понятно, что человеку трудно бороться с собой, и потому весьма естественно, что эта борьба с собой является могущественным препятствием для нравственной решимости человека действительно отвергнуться себя. А между тем подвиг христианского самоотвержения далеко еще не исчерпывается внутренней борьбой человека с привычными искушениями его мнимо ценных желаний. Ввиду того что человек живет не один, а в обществе людей, он необходимо, конечно, должен считаться с людьми, потому что своим поведением он может не просто лишь влиять на других людей, но и существенно затрагивать их материальные интересы. В силу же этого для него крайне трудно избежать невольных столкновений с другими людьми, и прежде всего, конечно, мучительных столкновений с его же собственными домашними. Следуя, напр., завету своего Спасителя, он может не собирать себе соковиц на земле и терпеливо переносить всякие материальные нужды. Между тем домашние его могут находить всю цель своей жизни только в наслаждении материальным богатством, и, во вся-

ком случае, они могут глубоко страдать от лишения материальных удовольствий; а вследствие этого он естественно должен будет явиться для них врагом их благополучия и, значит, их личным врагом. Само собою разумеется, что вынести эту вражду, при виде страданий близких людей и при сознании себя действительным виновником их страданий, далеко не всякому человеку по силам, а между тем уступить нехристианскому настроению своих близких и сделаться заботливым служителем их материального счастья для христианина значит — изменить христианской истине и поддерживать заведомую ложь. Спаситель прямо говорит: *кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь больше, нежели Меня, не достоин Меня* (Мф. 10, 37; срав. Лк. 14, 26). Любовь к родителям и детям, конечно, не исключает верного служения Христу, но если она является поводом к разрушению Христова дела в мире, она, очевидно, делает человека недостойным Христа и в действительности может причинять собою один только вред. Если бы, по любви своей к родителям и детям, человек позаботился о том, чтобы сделать их истинными христианами, то он явил бы действительную любовь к своим близким, потому что этим он послужил бы делу вечного спасения их. Если же, по чувству своей родственной любви, он должен поддерживать ложные интересы своих домашних, то в этом нет любви, потому что заведомо содействовать вечной гибели своих родных, разумеется, не значит действительно любить их. Следовательно, при столкновении своих христианских убеждений с ложными потребностями своих домашних истинный христианин, несомненно, обязан принять на себя муку разделения с родными именно по чувству любви своей к ним.

Но в условиях несправедливой жизни настоящего мира люди менее всего могут оценить истинное величие христианской любви. Высокий подвиг христианского самоотвержения, если только он каким-нибудь образом нарушает чьи-нибудь житейские интересы, даже со стороны близких людей может считаться за выражение безумия, и даже близкие люди могут сделаться врагами человека, отказавшегося от тех интересов, которыми живут они, и осудившего ложь той несправедливой жизни, которую ведут они. В людях же посторонних, так или иначе задетых христианским судом над их ложною жизнью, такая вражда психологически даже прямо неизбежна; а ведь она не только нравственно тяжела для христианина, но и положительно опасна для него по грубой силе озлобленных людей, потому что в слепой борьбе за свою довольную жизнь и за покойный сон своей совести люди всегда и вполне солидарны, и всегда они могут уничтожить своего врага, так как побороть истину ложь иначе не может. Поэтому верный последо-

ватель Христова учения должен быть всегда готов принести на алтарь своей веры даже и самую жизнь свою. Принести эту жертву, конечно, может только сверхчеловеческое мужество, но Спаситель делает ее обязательной для каждого христианина, когда обстоятельства требуют от него принесения этой жертвы. Предупреждая Своих последователей о возможности для них мученической смерти, Спаситель настойчиво убеждает их не бояться убивающих тело и не страшиться потери жизни, потому что, по словам Его, всякий, кто пожелает спасти себя от смерти путем отречения от Него, в действительности погубит себя, а всякий, кто, по-видимому, погубит себя за исповедание своей веры в Него и в Евангелие, на самом деле спасет себя (Мф. 10, 28, 39; срав. Иоан. 12, 25; Мр. 8, 35). Правда этого убеждения, разумеется, вполне очевидна. Кто действительно убежден в истине будущей жизни, тот, хотя бы он даже и не верил во Христа, все равно, конечно, сочтет себя нравственно обязанным не изменять этой истине ради временного сохранения своей наличной жизни. Дело лишь в том, что, имея в виду огромную тяжесть мученического подвига при немощи человеческой природы, пожалуй, очень немногие отступники от истины могут избежать, вполне естественного в этом случае, искушения извинить свое преступление непосильностью для них чрезмерного подвига. И каждый человек, который именно по-человечески стал бы обсуждать обстоятельства такого отступничества, вполне бы согласился с тем, что оно действительно может быть признано извинительным; потому что *ожидание* будущего освобождения от страданий никаким путем не может уравновесить собою *действительности* наличных страданий и *ожидание* будущей жизни никаким путем не может уравновесить собою *потерю* наличной жизни. Однако же, по суду И. Христа, это справедливое извинение человеческих немощей на самом деле вовсе не справедливо. Спаситель прямо говорит: *Кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим небесным* (Мф. 10, 33; Лк. 12, 9); *кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет во славе Отца своего со святыми ангелами* (Мр. 8, 38; Лк. 9, 26). Значит, кто — по страху ли гонений от врагов Христа, или просто из угождения детям века сего — прямо ли отречется от своей веры во Христа, или же только не посмеет открыто засвидетельствовать свою веру в Него, тот, хотя бы и желал оставаться тайным христианином, в действительности перестает им быть и не есть христианин. Действительным наследником вечной жизни, по выражению Спасителя, может быть только человек, *претерпевший до конца* (Мф. 24, 13), и потому именно Спаситель настойчиво убеждал Своих учеников, чтобы они спа-

сали свои души терпеливым перенесением всяких страданий даже до мученической смерти за Него (Лк. 21, 12–19).
Апостолы и в учении, и в жизни своей всегда были верны этому завету своего божественного учителя. Они проповедовали, что И. Христос, как верховный Вождь людей во спасение, оставил Собою пример людям, чтобы они следовали по стопам Его (1 Петра 2, 21). Поэтому, подражая сами Христу (1 Кор. 11, 1), они и других поучали, что всякий человек, желающий действительно быть достойным Христа, должен непременно сделаться сообразным Ему, т.е. непременно должен создать в себе то же самое душевное настроение, которое одушевляло И. Христа в Его смиренном служении Богу (Филип. 2, 5–8), и должен превратить свою настоящую жизнь в тот самый подвиг непрерывного самоотвержения, которым подвизался Спаситель во время земной жизни Своей (Гал. 5, 24; 6, 14; 1 Тим. 6, 11–14; Евр. 12, 1–4). Если кто не имеет в себе Христова настроения, тот, по апостольскому учению, и не принадлежит Христу (Рим. 8, 9); и если *кто говорит: я познал Его, но заповедей Его не соблюдает, тот, по слову апостола, лжец, и нет в нем истины* (1 Иоан. 2, 4). Христианин не может любить обольщенный мир и не может участвовать в темных делах его, потому что он — сын духовного света, озарившего ему вечную жизнь во Христе и сделавшего для него настоящую жизнь на земле лишь временным странствованием его к вечному царству на небе (1 Иоан. 2, 15–17; Ефес. 5, 8; Евр. 12, 22–24). В силу этого, свободный подражатель святой жизни И. Христа, он уж естественно должен являться здесь и добровольным участником в неповинных страданиях Христа, потому что он ведь только *странник* в мире, т.е. чужой для мира, и стало быть — мир не может любить его. Поэтому апостолы прямо говорили верующим, что им *суждено страдать* (1 Фессал. 3, 3; срав. Филип. 1, 29) и что избежать этой участи, оставаясь верными последователями Христа, они не могут. Ведь истина, конечно, не может не обличать заблуждения, и свет не может рассеивать сумрака ночи, а христианская вера есть именно истина и свет, и потому, внесенная в мир, она естественно может только обличать его о грехе, и о правде, и о суде, а уж никак не согласоваться с языческим обиходом человеческой жизни в мире (2 Кор. 6, 14–16). Поэтому если бы разделить свою жизнь и мысль между Христом и Велиаром, то он, очевидно, не пошел бы по следам Христа и потому, считая себя христианином, он в действительности не был бы им. Апостол решительно предписывает «не сообщаться с тем, кто, называясь братом (т.е. братом по вере во Христа, значит — христианином), остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пья-

ницей, или хищником; с таковым даже и не есть вместе» (1 Кор. 5, 11); потому что он не только не брат по вере, а, напротив, прямой разрушитель святыни веры, так как своею порочною жизнью он явно *попирает Сына Божия и Духа благодати оскорбляет* (Евр. 10, 29). Значит, христианин не тот, кто верит во Христа и желает услаждаться грехом, а тот, кто по вере во Христа желает бороться со грехом, чтобы действительно победить в себе грех; так что не только призраки мирских наслаждений, но и прямые страдания за истину христианской веры не могут заставить его изменить своей вере (Рим. 8, 38–39). Для христианина верно слово и всякого приятия достойно, что если он умрет со Христом, то с Ним и оживет, и если он страдает сейчас, то потом с Ним царствовать будет, а если он отречется от Христа, то и Христос потом отречется от него (2 Тим. 2, 11–12; срав. Иоан. 12, 26).

Ясное дело, что для того, чтобы быть христианином и членом Божия царства, недостаточно лишь исповедовать апостольскую веру во Христа, а непременно нужно и жить по истине апостольской веры, как и, наоборот, недостаточно лишь стремиться к жизни по содержанию евангельских заповедей во имя их практической пригодности для жизни людей, а непременно еще нужно и верить во Христа как в истинного Спасителя мира и в действительного Творца вечной жизни, т.е. нужно исповедовать апостольскую веру в Него¹⁵.

¹⁵ Неразрывная связь в христианстве догматики и этики, веры и жизни для многих весьма неясна и многими даже совсем отрицается, потому что в своих этических воззрениях, сравнительно с евангельским учением И. Христа, люди большею частью стоят на диаметрально противоположной точке зрения. В то время как Спаситель судил настоящую жизнь истиной Своего догматического учения о Божием спасении мира и на основании этой именно истины утверждал действительность и обязательность Своих нравственных заповедей, многие современные последователи Его, наоборот, смотря на Его нравственные заповеди лишь с точки зрения их пригодности для настоящей жизни людей и потому определяют их действительность и обязательность не безусловной истиной Христова вероучения, а исключительно только условиями и целями своей временной жизни на земле. Эта перемена критерия морали вполне естественно делает ныне возможным существование таких христиан, которые, безусловно, отрицают догматическое учение И. Христа и считают себя христианами только на том основании, что они признают евангельское нравоучение весьма полезным для блага людей. И эта же самая причина делает ныне возможным существование таких христиан, которые, по вере в истину догматического учения И. Христа, признают Его нравоучение несомненно истинным, но в то же время полагают, что оно невыполнимо в настоящих условиях человеческой жизни и, стало быть, вовсе не обязательно для людей. При таком искажении, с одной стороны, чистоты евангельской веры и, с другой — строгости христианской морали весьма естественно, что миру современного христианства совсем неведомы те великие волнения религиозной мысли и чувства, которыми жил христианский мир в течение первых веков.

Теперь очень многие образованные люди не видят, например, в богословских движениях соборного периода решительно ничего другого, кроме греческого пристрастия к диалектической игре в слова. А на самом деле в этих движениях совершалась великая работа живой религиозной мысли по самым насущным вопросам веры.

Конечно, христианская вера может быть непонятной для человека, но ее можно исследовать и обсудить при содействии другого лица, и, во всяком случае, к ней можно прийти таким же путем, каким вообще человек может приходиться к составлению своих верований и убеждений. Относительно христианской жизни дело совсем другое, потому что она требует от человека огромной нравст-

Тогда христианская мысль деятельно работала по каждому вопросу веры, чтобы непременно разрешить его в самом точном согласии с евангельским известием о Божием спасении мира; так что если появлялось такое мнение, которое в каком-нибудь отношении колебало или даже могло только колебать истину этого известия, то оно волновало всю христианскую церковь, и все христианское общество энергично восставало на защиту апостольской веры в истину Христова Евангелия. Поэтому совершенно понятно, что сознательным разрушителям христианской веры тогда не было и не могло быть места в христианской церкви, потому что церковь заключала в себе одних только исповедников истинной веры апостольской. Ныне стало совсем другое дело. Современное христианское общество гораздо скорее, пожалуй, взволнуется не тем, что среди него появится какой-нибудь заведомый разрушитель христианства, а тем, что естественная и полномочная охранительница апостольской веры, церковная власть, исполняя свою священную обязанность, назовет христианскому обществу о светлой заре христианства и скажет какому-нибудь еретика, что он — не истинный христианин и что поэтому церковь не может иметь с ним ничего общего.

Это же самое положение следует отметить и в отношении строгости христианской морали. Древнее христианское общество настолько ревниво относилось к нравственной чистоте своих членов, что всякое проявление безнравственности и уж тем более, конечно, малодушное отречение от Христа ради каких-нибудь житейских выгод или даже по страху мучительной смерти глубоко оскорбляло и возмущало всех христиан и вызывало неминуемое исключение виновного христианина из братского состава церковной общины, если только он не приносил достойных плодов искреннего раскаяния. Тогда бывали даже такие случаи, что снисходительное отношение церковной власти к нравственным недостаткам слабых христиан казалось недостойным истины и величия христианской церкви, как, напр., раскол монтанистов, наводило иногда печальные расколы в церкви, как, напр., расколники были не вавациан и донатистов. Конечно, это явление было печальное, и раскольники были не правы, но они были не правы не в том, что ложно представляли себе значение евангельского нравоучения, а в том, что они не по-евангельски относились к человеческим немощам слабых христиан и несправедливо обвиняли церковную власть в мнимом потворстве греху. На самом деле нравственный идеал человека, данный живым образом И. Христа и обстоятельно раскрытый в апостольских наставлениях, тогда всеми без исключения признавался обязательною нормой жизни для каждого христианина, и потому всякое отступление от этого идеала тогда всеми единодушно осуждалось как недостойное христианина, и церковная власть в действительности никогда не признавала никаких *извинений* греха, а всегда, напротив, указывала всякому грешнику на единственный для него путь ко Христу — путь *покаяния*. Тогда не было и не могло быть места для потворства греху, когда за всякое грубое оскорбление нравственного чувства христианское общество неумолимо карало виновного своим негодованием и суровым обличением, а церковная власть отлучала его на своем негодованием и даже на всю его жизнь от приобщения тела и крови Христовых. Ныне действительно стало другое дело. Если в нравственной сфере церковной жизни теперь и возможны какие-нибудь протесты, то уж, во всяком случае, против слабости церковной власти, а скорее против мнимой суровости ее требований, хотя бы, напр., относительно постов или даже относительно того самого таинства, лишения которого было истинной карой для древнего христианина, т.е. отчасти таинство евхаристии, чтобы современные христиане хотя бы один раз в год, но обязательно приступали к этому таинству.

венной силы, а занять эту силу у близких и знакомых своих он, разумеется, не может. Ввиду этого если крестный подвиг христианской жизни, несомненно, может оказаться по силам лишь самому ограниченному числу необычайных подвижников духа, то что же остается делать всем людям, которые и желали бы сделаться нравственно совершенными, да не могут побороть в себе боли нужды и лишений и особенно — страха мучений и смерти? Все такие люди, очевидно, должны бы были погибнуть, если бы они действительно были оставлены в мире под роковым законом греха. Но Спаситель приходил в мир, чтобы освободить людей от рабства закону греха, и потому в борьбе со грехом на самом деле участвует не одна только слабая воля людей, но и сила всемогущей воли Бога — Спасителя мира. По учению И. Христа, люди, предоставленные себе самим, не только не могли бы воспользоваться дарованным им средством к спасению, но не могли бы и обратиться к этому средству, совсем даже не могли бы заметить его. Дело спасения, как его действительно совершил Христос, настолько несогласно с обычными религиозными верованиями и философскими убеждениями людей, что даже для простой мысли о возможной справедливости Христова учения о спасении человек нуждается в содействии Бога. *Никто*, — говорит Спаситель, — *не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня* (Иоан. 6, 44). Тем более, конечно, нужно это влияние свыше для религиозной веры во Христа, т.е. для того, чтобы человек не только мог согласиться с истинной Христова учения о спасении мира, но и мог бы признать Самого Христа за истинного Сына Божия и за действительного Спасителя мира. Поэтому на известное исповедание ап. Петра Спаситель прямо ответил, что не плоть и кровь внушили апостолу это исповедание, а Сам Отец небесный озарил его человеческий ум

Мы уклонились от евангельского критерия нравственной истины, и потому евангельский нравственный закон представляется нам не безусловным законом жизни, а просто лишь идеальным законом, исполнение которого настолько именно можно считать обязательным для нас, насколько мы можем *приспособить* его к нашим условиям жизни. Вследствие этого мы весьма легко извиняем себя во всяких нравственных недостатках и даже в прямых пороках, извиняем на том основании, что мы ведь совсем не идеальные люди и потому грешить для нас самое естественное дело. В этом случае мы, очевидно, забываем, что ведь и евангелие-то Христа на этом же самом стоит, что мы именно не ангелы, и что апостольское учение это же самое утверждает, что в своей настоящей жизни мы действительно не можем сделаться безгрешными. Однако ни евангельское, ни апостольское учения не допускают никаких оснований для извинения греха, потому что и Христос, и апостолы Его видят в человеке гораздо больше, чем сколько мы сами в себе видим. Они видят, что человек может по крайней мере *желать* не грешить и что он, во всяком случае, может *бороться* со грехом. А так как нравственный закон, по учению Христа, является не идеальным, а действительным законом жизни в Божием царстве, то, если только человек имеет в виду свою вечную жизнь, он уж *непрерывно обязан* бороться со грехом, т.е. обязан жить и судить свою настоящую жизнь именно по закону вечной жизни в Божием царстве.

светом истинного познания божественной тайны Христа (Мф. 16, 15–17). И апостол, проповедуя людям распятого Христа и призывая людей к вере в Него, как известно, приписывал успех своей проповеди не убедительности своего вдохновенного слова, а исключительно только благодатному воздействию свыше. *Никто*, — говорит он, — *не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор. 12, 3; срав. 2, 1–5). Тем более, конечно, нужна человеку благодатная помощь для деятельной борьбы его со грехом и для действительного осуществления им в настоящем мире грехом святого закона истинной жизни. *Без Меня*, — говорит Спаситель в прощальной речи Своим ученикам, — *вы не можете сделать ничего* (Иоан. 15, 5). Поэтому ради совершения спасения людей Он дал Своим ученикам торжественное обещание, что Он встанет к ним в такое же точно отношение, в каком находится виноградная лоза к своим ветвям, и что в этом же самом отношении Он будет стоять и ко всем верующим в Него по слову их, и что Он не изменит этого отношения до скончания века (Иоан. 15, 1–4, сн. 17, 20–21; Мф. 28, 18–20). По силе этого обещания всякий человек, верующий во Христа, очевидно, находится совсем в другом положении сравнительно с человеком, который не знает Христа или не верует в Него. Подобно именно тому, как виноградная ветвь, отделенная от лозы, засыхает и ни на что не годится, в органическом же единстве с лозой живет и плодоносит силою целой лозы, так и всякий верующий во Христа человек, ничтожный в бессилии собственной воли, может, однако, праведно жить и приносить действительные плоды духовного совершенства божественною силою своего Спасителя — Христа.

Может быть, кому-нибудь покажется непонятным, почему и как именно возможен этот переход божественной силы Спасителя в собственную живую силу верующего в Него человека. Но логически мысль об этом переходе совершенно ясна, потому что она с очевидною необходимостью возникает из учения о лице И. Христа, что Он именно есть Сын Божий и что Он принял нашу человеческую природу в вечное единство с Своим божеством. По силе Своего вечного богочеловечества Он, несомненно, является вечным членом нашего рода и мира; а по силе Его действительной принадлежности к нашему роду и миру в составе мировых сил, очевидно, находится теперь и собственная сила Его божества. Конечно, эта живая сила не имеет ни малейшего сходства с физическими силами материального мира, потому что ее деятельность разумно определяется вечными безусловной свободы; но раз уж она действительно находится в составе мировых сил, то она, очевидно, находится и в определенном соотношении с ними, т.е. она или свободно содействует им, или же, напротив, свободно противодействует

вует им. А так как в составе мировых сил находятся и личные силы человеческих душ, то ясное дело, что богочеловеческая сила Христа может свободно взаимодействовать и с этими силами, т.е. она может или соединять свою деятельность с естественной деятельностью человеческого духа, или разрушать человеческую деятельность как враждебную собственной цели Христа. Возможность такого взаимодействия мы, разумеется, не можем *наглядно представить* себе потому, что всякое взаимодействие между нами, по материальным условиям нашего физического существования, может совершаться лишь чрез внешнее посредство нашей физической природы; так что хотя мы и можем содействовать друг другу в развитии личной духовной жизни каждого из нас, однако это содействие возможно лишь под формою *внешнего влияния* одного человека на другого, а не под формою *непосредственного соединения* духовной деятельности одного человека с духовной деятельностью другого человека. Мы не можем, напр., так соединить наши однородные чувства, чтобы из них получилось одно могучее чувство, или так соединить наши индивидуальные воли, чтобы из них составила одна несокрушимо энергичная воля. Между тем Христос, как Богочеловек, может действовать и физическою силою Своей материальной природы, и духовною силою Своего Божества, а потому для Его богочеловеческой деятельности не может существовать тех ограничений, которые необходимо существуют для человека. Он может не только влиять на людей, но и прямо объединять человеческую деятельность со Своею божественною деятельностью, так что одно и то же дело человеческой жизни действительно может одновременно совершаться как личными силами самого человека, так и божественною силою Христа. Если бы, напр., человек, во имя истины Божия царства и ради спасения себя, захотел победить в себе какую-нибудь греховную привычку, то это дело по цели своей, очевидно, было бы тождественно с богочеловеческим делом Христа, и потому Христос, как Спаситель всех человеков, также бы, конечно, захотел, чтобы этот человек действительно победил в себе свою греховную привычку. Значит, в этом случае личное дело человека одновременно оказалось бы и собственным делом Христа; и потому если бы человек, при искреннем желании своем освободиться от своей греховной привычки, не нашел бы, однако, в себе достаточной энергии, чтобы на самом деле преодолеть ее, то бессилие человеческой воли, при этом условии, не могло бы разрушить собою хотения всемогущей воли Христа; а так как хотение человека и хотение Христа в этом случае было бы одно и то же, то стало быть — исполняя хотение своей божественной воли, чтобы немощный человек действительно освободился от своей греховной привычки, Христос, очевидно, и

явил бы Свою деятельную силу именно *в немощах этого самого человека* (2 Кор. 12, 9), т.е. Он соединил бы Свою божественную силу с естественной силой немощной воли человека и человек исполнил бы Его силою дело личного хотения своего, так как оно одновременно было бы и делом хотения Христова.

Таким образом, подвиг христианской жизни, при всей его несомненной тяжести для немощного человека, не может, однако, быть непосильным для христианина, потому что дело спасения человека не только его личное дело, но вместе с тем оно и Божие дело; и оно одновременно совершается как личными силами ищущего спасения человека, так и божественною силою Спасителя мира — Христа. Подвиг при этом, конечно, так и остается подвигом. Он безусловно необходим для воспитания энергии воли, для развития нравственной личности человека, так что если бы он совершенно был снят с человека, т.е. если бы верховная воля сделала так, что человеку ничего бы не стоило отказаться от своих греховных привычек и сделаться святым исполнителем евангельских заповедей Христа, то человек оказался бы в таком случае не свободно-разумным членом Божия царства, а лишь простою игрушкой во власти назначенной ему свыше судьбы. Такие святые Богу, конечно, не нужны, потому что в царстве свободы и разума они совершенно невозможны. Открывая Свое вечное царство, Бог призвал в свободу людей, бывших вольными и невольными рабами греха (Иоан. 8, 34, 36), и потому, кто имеет в виду свою вечную жизнь как духовную жизнь в условиях Божия царства, тот именно должен свободно отрешиться от греха и свободно же сделаться человеком от Бога, т.е. он именно должен сам нести на себе тяжелое бремя своей борьбы со злом. Спаситель не отменил эту борьбу, а только сделал возможным победоносный исход ее; потому что до времени Его пришествия в мир она, несомненно, была непосильной людям, со времени же Его пришествия *сверхчеловеческая* тяжесть ее пала и падает на волю и силу Самого Спасителя. Он знает о немощах человеческой природы и сострадает людям, вынужденным страдать за добро, и всегда готов оказать свою милость и помощь всякому человеку, действительно изнемогающему под тяжестью своего жизненного креста (Евр. 4, 15–16; 2, 18; 1 Кор. 10, 13). Значит, Своею божественною силою Он вполне обеспечивает для каждого человека возможность действительной победы над злом, и потому ссылаться на свои человеческие немощи, в извинение своих нравственных недостатков, христианин, очевидно, ни в каком случае не может. Такая ссылка со стороны христианина, в сущности, могла бы доказывать собою только одно, что он на самом деле вовсе не верит в действительность своего спасения Христом; потому что если бы он верил в истину своего спасения

Христом, то он верил бы и в действительность спасительной помощи Христа, так как всякое сомнение в этой помощи для него было бы так же нелепо, как, напр., нелепо было бы, если бы какой-нибудь человек усомнился в действительном существовании на свете врачей и медицинской науки только на том единственном основании, что, несмотря на молву об их существовании, он все-таки страдает от постигшей его болезни. Для того чтобы болезнь излечилась, требуется не только существование врачей, но и желание больного лечиться у них, т.е. нужно, чтобы больной обратился к врачу и действительно воспользовался бы теми средствами, употребление которых врач признал бы полезным для него. То же самое, в сущности, имеет значение и по отношению к нравственным болезням человеческой природы. Врач этих болезней — Спаситель мира, и потому, кто желает излечиться от них, тот, стало быть, должен обратиться именно к Нему; и если кто верит, что Он действительно может исцелить нравственную порчу человека, и на основании этой веры действительно обращается к Его помощи, тот уж по этому самому, очевидно, должен пользоваться теми именно средствами, которые для исцеления нравственной порчи были указаны Спасителем Христом.

Всем нравственно *больным* людям, как пораженным одною и тою же болезнью греха, Спаситель указывает одно и то же средство к исцелению от болезни, именно — крещение водою по вере в Него, во имя совершающих спасение трех лиц Божества (Мф. 28, 19; Мр. 16, 16); и всем нравственно *слабым* людям, как страдающим от одной и той же причины, именно — от слабости воли для энергичной борьбы со злом, Спаситель указывает одно и то же средство к воспитанию нравственной энергии воли — таинство тела и крови Своей (Иоан. 6, 51–55). Эти средства, в условиях сравнительного изучения христианства наряду с естественными продуктами религиозного творчества, весьма легко могут быть приняты критической мыслию за обычные во всех языческих религиях формы религиозного кудесничества, и некоторые действительно смотрят на христианские таинства как на прямые аналогии языческих мистерий. Но этот взгляд совершенно неправилен. На самом деле как центральный догмат христианской религии — догмат о Божием спасении мира — никогда не был ведом языческому миру и составляет специальный и исключительный догмат одного только христианства, так и христианские таинства не имеют ничего общего с языческими мистериями, а являются специальными установлениями одной только христианской религии; потому что они ведь составляют не *прибавку* людей к Божию делу в мире, а *изложение* этого самого дела как *богочеловеческого* процесса мировой истории по силе *факта* пришествия Спасителя в мир. В кре-

щении сообщается человеку спасительная сила Христовой смерти (Рим. 6, 3; Кол. 2, 12), т.е. все грехи человека, принявшего крещение по заповеди Спасителя, принимаются на Себя Спасителем мира, и потому человек совершенно очищается от всех грехов своих и, в силу этого, *облекается во Христа*, т.е. становится членом Его царства (Гал. 3, 27). Конечно, божественная сила Спасителя в каком случае не может быть связана какими-нибудь чувственными условиями, и Сам Спаситель для очищения грехов человека вовсе не нуждается в том, чтобы верующий в Него человек непременно принял троекратное погружение в воду. Но что необходимо Спасителю как Богу, в том, по самой природе своей, естественно нуждается человек, потому что для человека мысль и жизнь — не одно и то же и простое признание веры вовсе не составляет для него обязательного правила жизни.

Человек может соглашаться с истиной веры, но это согласие, само по себе, естественно делает веру только достоянием его мысли. Для того чтобы вера могла иметь для него жизненное значение, она непременно должна перейти из сферы ума в сферу религиозного чувства и нравственной воли человека, так чтобы он не только мыслил сообразно с признанной истиной веры, но и считал бы себя обязанным жить по вере. Принять на себя такую обязанность он может, конечно, лишь в том единственном случае, если она сама собою определится для него из соображения психологических потребностей. Но по силе этого соображения психологически в нем, собственно, может определиться не сознание его *действительной обязанности*, а лишь сознание его *добровольной решимости* следовать в жизни истинному правилу веры. Т.е. он сам себе может поставить такую задачу, чтобы жить, напр., по духу евангельских заповедей И. Христа; но если бы добровольно или по силе внешних обстоятельств он вздумал отказаться от своей решимости, то этот отказ в таком случае имел бы своим единственным следствием только простое признание с его стороны голого факта, что он совершенно напрасно поставил себе такую задачу, относительно которой жизнь прямо показала ему, что выполнить ее он не в состоянии. С таким настроением он, понятно, не может сделаться христианином, потому что это настроение — вовсе не религиозное. От всякого исповедника всякой религии на самом деле требуется гораздо больше, — именно требуется, чтобы человек *добровольно принял на себя действительную нравственную обязанность* непременно исполнять все заповеди религиозной жизни. А так как принятие всякой обязанности психологически выражается не тем, что человек *сам себе* дает известное обязательство, а тем, что он дает это обязательство *другому лицу*, в данном случае именно — Богу и Христу, то как

вообще принятие какой бы то ни было обязанности в отношении другого лица, так и принятие на себя нравственной обязанности жить по заповедям известной религии психологически необходимо требует со стороны человека какого-нибудь внешнего удостоверения, т.е. требует какого-нибудь условного знака, который служил бы видимым свидетельством того, что человек действительно становится исповедником принятой им религии, т.е. что он действительно обязуется жить по ее заповедям.

Психологическая необходимость этого свидетельства в области религиозной жизни настолько велика, что без него человек даже не может быть и уверен в том, что он действительно находится в религиозном общении с Богом. Поэтому совершенно понятно, что всякая религия, как живое выражение этого общения, всегда и обязательно указывала человеку какой-нибудь внешний обряд, посредством исполнения которого он мог бы вступить в состав исповедников известной религии. И поэтому же совершенно понятно, что христианская религия также ответила на эту нужду человека и также установила внешний обряд, посредством которого всякий верующий во Христа человек мог бы свидетельствовать о своей действительной принадлежности Христу. В этом случае Спаситель указал, собственно, не новый обряд, а предложил Иоанново крещение водою. Оно было в практике Иоанна Крестителя религиозным обрядом, удостоверявшим действительность покаяния людей и действительную готовность их принести плоды, достойные покаяния; но Спаситель благоволил соединить с этим обрядом действительное усвоение каждому человеку спасительного значения крестной смерти Своей, и потому в христианстве оно уже стало не просто только внешним обрядом религиозной веры, а истинным таинством божественной деятельности И. Христа. В то именно время, как принятием крещения по заповеди Христа человек удостоверяет искренность своей веры в Него и свидетельствует о своей нравственной обязанности жить и судить себя по вере своей, Спаситель снимает с этого человека все грехи его и действительно принимает его в вечное царство Свое; так что христианское крещение является осуществлением в действительности того самого дела, возможность которого Спаситель создал для людей фактом своей искупительной смерти. Поэтому помимо крещения человек не может быть принят Христом и не может войти в царство Его (Иоан. 3, 5) — не потому, что воля и сила И. Христа связаны исполнением внешнего обряда, а потому, что сам-то человек не может иначе засвидетельствовать свое действительное подчинение Христу, как только путем внешнего удостоверения этого подчинения. А так как эта невозможность одинаково касается всех вообще людей, то для всех людей Спаситель и установил

крещение как один общий символический знак, удостоверяющий добровольное вступление человека в состав Его исповедников и последователей; и так как в царство Его могут вступить одни только исповедники и последователи Его, то Он и принимает в него именно только тех людей, которые приняли таинственное крещение по заповеди Его.

Следовательно, крещение со стороны человека удостоверяет его *обещание Богу доброй совести* (1 Петра 3, 21), со стороны же Спасителя оно дарует грешному человеку искупление его грехов и таким образом открывает ему действительный путь к достижению им своего вечного спасения. Но так как идти по этому пути для немощного человека слишком трудно и даже совсем невозможно, то Спаситель не оставляет его Своею божественною силою и дает ему возможность сделать свою человеческую жизнь истинною ветвью жизни божественной. Эту возможность Спаситель дает человеку в таинстве тела и крови Своей. Под видом хлеба и вина человек принимает собственное живое тело и кровь И. Христа (Мф. 26, 26–28; Иоан. 6, 51), а потому, претворяя в себя это тело и кровь, он становится истинным членом собственного тела Христова (Рим. 12, 5; 1 Кор. 6, 15; 12, 27), а в силу этого реального соединения с пречистым и животворящим телом Христовым он делается живым храмом и органом проявления той самой богочеловеческой жизни и силы, которою живет и действует в мире Спаситель Христос (Рим. 6, 17, 19–20; 2 Кор. 6, 15–16; Филип. 2, 13; Ефес. 2, 21–22). Чудо этого таинства — преложение хлеба и вина в тело и кровь И. Христа, — разумеется, исключительно совершается только божественною силою собственного духа Христова, но действительная сила этого таинства — реальное приобщение человека к живому телу Христову и действительное откровение в человеке божественной силы Христа — зависит от свободного отношения к Нему самого человека. Кто, например, не верит во Христа, тот не может, конечно, верить и в действительность таинства евхаристии, а потому если бы он приступил к этому таинству, то Христос, понятно, не воссоединил бы его с Собою, т.е. не дал бы ему Своего тела и крови, и он принял бы только видимые хлеб и вино. Кто же верит во Христа и желает быть единым с Ним и по силе этого именно желания приступает к таинству евхаристии как действительному способу живого единения со Христом, того и на самом деле Христос воссоединяет с Собою, и воссоединяет именно такую же реальную связь, каковую соединены между собою ветвь и виноградная лоза; так что, с принятием тела и крови Христовых, человек действительно вступает в сферу собственной жизни и силы Иисуса Христа, и Христос действитель-

но является деятельным участником в личном подвиге человеческой жизни.

Конечно, живая деятельность в мире божественной силы И. Христа не подлежит исследованию и, стало быть, не может допускать в свою пользу никаких положительных доказательств. Наряду с людьми, которые по личному опыту своей жизни могут решительно утверждать о себе, что они могут все преодолеть и все совершить силою укрепляющего их Христа Иисуса (Филип. 4, 13; срав. Рим. 8, 35–37), найдется целое множество людей, которые, напротив, могут решительно засвидетельствовать о себе, что, несмотря на свое крещение во Христа и на участие в таинстве тела и крови Его, они все-таки остаются на самом деле такими же немощными людьми, как и люди, не имеющие никакого отношения ко Христу. А вследствие этого, наряду с людьми, для которых не существует никакого сомнения в истине ясных слов И. Христа: *ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нем* (Иоан. 6, 56), в действительности находится немало людей, для которых эти слова, как необычайно странные, представляются понятными только в переносном смысле. В пользу такого понимания может отчасти говорить и явное противоречие между чувственным восприятием хлеба и вина и мыслию о теле и крови И. Христа, и может отчасти говорить кажущееся несоответствие между таинством предложения евхаристических видов и действительным ростом человеческой природы И. Христа в исторический период Его земного существования. Но противоречие между восприятием таинства и мыслию о сущности его в данном случае ничуть не выше тех противоречий, в которых *естественно* вращается человек, всегда и все воспринимающий не так, как оно действительно есть, а лишь так, как по субъективным условиям чувственного восприятия оно необходимо представляется ему. Несоответствие же между таинственным предложением евхаристических видов и живым образованием подлинных тела и крови И. Христа, т.е. тех именно тела и крови, в которых Он действительно жил на земле и с которыми вознесся на небо, это несоответствие — только кажущееся. Ведь на самом деле не куча питательных материалов в свое время создала Христа, как и нас теперь создает, как и вообще создает все, что живет на земле, а каждое живое существо своей собственной внутренней энергией претворяет разные питательные материалы в собственное живое тело свое. Мы даже и о себе самих не можем сказать, что будто для этого претворения нам непременно требуется сложный пищеварительный аппарат, потому что ведь и аппарат-то этот создан тою же энергией нашего духа и тем же путем претворения внешних элементов в наше собственное тело. Если же в общих условиях мировой жизни *совершенно естественным,*

хотя и непонятным для нас, образом действительно и непрерывно совершается таинство физического творчества духа, то почему же всемогущий и вездесущий Дух Христов не может преложить евхаристических хлеба и вина в Свое собственное живое тело и в Свою собственную кровь? Если верно, что Христос — Богочеловек и что Он живет в нашем мире, то чудесного и непонятного в таинстве евхаристии, по существу, нисколько не больше того, чем сколько мы имеем чудесного и непонятного в таинстве нашей собственной жизни и в таинстве жизни природы вообще.

Гораздо скорее против действительности таинства евхаристии можно указывать на факты действительной немощи христиан. Но в таком случае, разумеется, необходимо доказать, что христианин остается совершенно беспомощным в своей жизни, несмотря на то что он ищет себе божественной помощи Христа именно в тех самых условиях, в которых эта помощь ему действительно была обещана Христом. Между тем это обстоятельство не подлежит исследованию и, стало быть, не может допускать никаких доказательств, потому что одна только личная совесть человека может решить, с каким душевным настроением он на самом деле относится к Христу. Если бы, напр., оказалось, что он живет переходящими интересами временной жизни и только *между прочим* помышляет иногда о вечности, как бы ему там не остаться ни с чем, то суетность его надежд на божественную помощь Христа в этом случае совершенно понятна, потому что с такими помышлениями и стремлениями он, очевидно, остается вне сферы божественной жизни и силы Христа. Другое бы дело было, если бы он шел по следам Христа, т.е. если бы он желал той именно жизни, которая действительно создается Христом, и в этом именно случае оказался бы совершенно беспомощным под тяжелым бременем своей жизни как непосильного для него подвига непрерывного самоотвержения; потому что в этом случае его беспомощность несомненно была бы роковым фактом для логики его христианской веры. Но каждый человек может сам только сказать о себе, действительно ли он взял на себя бремя крестного подвига и пал под тяжестью этого бремени, или же, ссылаясь на свои немощи, он совсем даже и не думал о том, чтобы действительно отвергнуться себя и всецело отдаться на божественную волю Христа? Во всяком случае, найдется огромное множество христиан, которые нисколько не затруднятся ответить на этот вопрос полным осуждением себя. Для живого нравственного сознания дело не в том, что люди не в силах нести на себе тяжелого бремени креста, а в том, что у них нет никакого желания изменить свою жизнь, и они скорее могут искать себе божественной помощи для целей своего земного благополучия, нежели для исполнения Божия дела в мире. Поэ-

тому, вместо того чтобы стремиться к действительному соединению со Христом и жить одною с Ним вечною жизнью, они скорее желают, наоборот, соединить Христа с собою, чтобы Он помогал им Своею божественною силою в земных иллюзиях их личного счастья.

Это противоречие веры и жизни, разумеется, вполне естественно и совершенно понятно. Естественно и понятно оно потому, что христианство отрицает настоящий мир и человеческую жизнь в этом мире во имя истины вечного Божия царства; но христианин все-таки не переносится в это царство, а только устаивается его, и божественная сила Христа Спасителя не действует на него с механическою необходимостью физической причины, а только содействует нормальному развитию его нравственной свободы и усиливает его духовную энергию, когда эта энергия направляется на достижение той же самой истинной цели, которая составляет вечную цель божественной деятельности Христа. Поэтому христианин не является сразу совершенным, а может только достигнуть нравственного совершенства, — он может только сделаться святым. На пути к этой цели, именно по человеческой немощи своей, он может и останавливаться, может даже и падать в борьбе со своею греховностию. Но поскольку он имеет в себе *искреннее желание* быть верным последователем И. Христа, христианство не отвергает его за эти падения. Оно лишь обязательно требует от него, чтобы он не разрушал своими падениями Божия дела в мире. Оно именно обязательно требует от него, чтобы он никогда не извинял себе своих нравственных падений, а так бы прямо и признавал их за падения, т.е. признавал бы их за действительную измену свою христианскому идеалу жизни, и таким образом в самых падениях своих, осуждая себя, как грешника, он утверждал бы истину своей христианской веры как обязательного для него закона жизни. При таком настроении он уж не может, конечно, заведомо утверждать какое-нибудь греховное состояние как цель своей деятельности, и потому он не может извращать истинного соотношения между верой и жизнью. По вере своей и по совести своей, несмотря на все свои падения, он все-таки останется на том самом пути, который Спаситель указал ему как путь в вечную жизнь. Поэтому христианство вполне признает, что такой грешный христианин несколько не лишается надежды спасения и остается достойным Христовой милости к нему. *Если исповедуем грехи наши, — говорит апостол, — то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды* (1 Иоан. 1, 9). В этом случае христианин, очевидно, нуждается не в какой-нибудь новой искупительной жертве за грех, а только в новом очищении себя вечной жертвой И. Христа, и потому именно

покаяние во грехе составляет для него единственный путь к новому действительному очищению своих грехов.

5. По христианскому учению, пока существует настоящий мир, в нем неизбежно будет существовать и зло, потому что оно создается и поддерживается не столько религиозным невежеством и нравственной испорченностью людей, сколько прямою ненавистью к Богу и решительным упорством во лжи со стороны мира преступных духов. Было время, когда люди были достойными Бога, но злая воля мятежного духа порешила сделать их враждебными Богу, и они действительно не устояли в истине своего положения и разрушили Божию мысль о бытии. Это преступление было совершено ими только *в состоянии обольщения*, и потому, сделавшись преступниками Божией воли, они на самом деле все-таки не сделали врагами Бога; но так как своим преступлением они все-таки разрушили план и цель божественного творчества, то само собою разумеется, что в своем преступлении они явились совсем не такими людьми, которых Богу угодно было создать и которых Он действительно создал, и что материальный мир, в силу их преступления, оказался совсем не тем совершенным бытием, которое служило действительным осуществлением божественной идеи бытия. На самом деле и преступные люди, и бессмысленный мир преступления были созданы не Богом, а врагом Его — дьяволом; так что, несмотря на то что дьявол не достиг своей цели, — не вложил именно в сердце людей свою дикую ненависть к Богу, он все-таки сделал из Божия мира другой — не Божий мир, и поскольку он именно сделал этот не Божий мир, он естественно и является *князем мира сего* (Иоан. 14, 30) и *богом века сего* (2 Кор. 4, 4). Правда, Бог не оставил своего творения. Ввиду того, что грешный человек, по крайней мере в желании своем, остался почитателем и служителем Бога, Бог Сам явился в царстве мира и века сего, *чтобы разрушить дела дьявола* (1 Иоан. 3, 8) и спасти от гибели своего грешного почитателя. И несомненно, что дьявол не ожидал и не мог ожидать этого чуда Божией любви, потому что о Божиим намерении явить это чудо не было известно даже и ангелам. Тем не менее, когда Бог действительно явил это чудо, дьявол несколько не поразился им. Напротив, в решительном ослеплении своего гордого ума, он осмелился даже приступить ко Владыке бытия и, с явным желанием унижить и оскорбить Его, осмелился даже с видимым злорадством прямо указать Ему на то, что он именно, дьявол, является полновластным князем и богом мира и века сего (Мф. 4, 8–9; срав. Лк. 4, 5–7). Очевидно, он вполне был уверен в непоколебимой силе своего владычества над миром и, в силу этой уверенности своей, мог даже самодовольно

вообразать о себе, что будто он может отнять человеческую жизнь у воплотившегося Сына Божия и таким образом может с великим позором и навсегда удалить Его из пределов своего темного царства.

В этих расчетах диавол ошибся. Сын Божий действительно был опозорен злыми людьми и по Своему человечеству действительно умер на кресте, но смерть не удалила Его из нашего мира. Он воскресил Свое человечество и таким образом навеки остался в мире *превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в веке сем, но и в будущем* (Ефес. 1, 21). Следовательно, одним уже тем, что Он остался в мире, Он *отнял силы у начальств и властей* враждебного Ему сонмища падших духов и, по выражению апостола, *властно поверг их позору*, как ничтожных лжецов; потому что в Нем фактически открылась всему разумному миру истинная сила и власть действительно Владыки и Бога (Колос. 2, 15). Тем не менее, однако, по слову откровения, диавол не смирился пред совершившимся фактом, а порешил еще продолжать свою упорную борьбу с всемогущим Царем, чтобы снова овладеть отнятым у него царством. По известной притче Спасителя, он усиливается испортить Божию ниву пшеницы и сделать ее полем плевел своих (Мф. 13, 24–25, 27–39), и для этого, по слову апостольского учения, он не только обольщает людей материальными благами мира (Деян. 5, 1–4), но и возбуждает прямые гонения на истинных служителей Бога (1 Петр. 5, 8–9; срав. Апок. 2, 9–10). Люди, по слепоте своего невежественного ума, конечно, могут заблуждаться и могут иногда думать, что Бога нет совсем, но верить в Бога и враждовать с Ним они ни в каком случае не могут; и вследствие этого, по своему нравственному бессилию, они могут, конечно, уклоняться от Божия закона жизни, но хвалить себя за то, что они дурно живут, они ни в каком случае не могут. Поэтому всякая *вражда* к Богу и к божественному со стороны людей совершенно неестественна, и если в действительности она бывает в людях, то в этом случае люди подчиняются влиянию того, кому такая вражда действительно свойственна, т.е. влиянию князя, *господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления* (Ефес. 2, 2). Этот «князь» располагает еще огромным миром всех добровольных грешников (1 Иоан. 3, 8–12), и потому он еще может свободно выражать свою ненависть к Богу стремлением разрушить Божие дело спасения мира путем усиленного развития и распространения зла на земле.

По слову христианского откровения, из мира грешного человечества вместе с церковью святых, желающих облечься в нравственные совершенства И. Христа, будут выступать также и гордые

люди с резко выраженными качествами падшего духа, — люди, которые *презирают начальства, дерзки, своевольны и не страшатся злословить высших* (2 Петр. 2, 10). Эти люди, *развращенные умом и невежды в вере*, благодаря своему наглому характеру, всегда будут идти впереди людей, разумеющих истину и любящих добро, и потому они со временем доведут человечество до полного разрушения всех нравственных устоев жизни, и семейной и общественной, и заразят ядом своего бесчинства даже верующее общество самих христиан (2 Тим. 3, 1–8). Вопреки ясному наставлению Спасителя, что Он только один — Учитель людей (Мф. 23, 8), и вопреки ясному убеждению апостолов, что *истина в Иисусе* (Ефес. 4, 21), и что в Нем только одном *сокрыты все сокровища премудрости и ведения* (Колос. 2, 2–3), и что поэтому никто не может положить другого основания религиозной веры и надежды людей, кроме положенного Самим Христом и данного именно во Христе (1 Кор. 3, 11), *гордые люди поврежденного ума* (1 Тим. 6, 5) не захотят более иметь во Христе своего единственного учителя, но *по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху* (2 Тим. 4, 3). В силу такого распутства ума, зло естественно будет развиваться в людях и естественно же вызовет свое неизбежное следствие. Водимые страстию ненасытного себялюбия, опорочившие разум и поправшие голос совести, люди примутся истреблять друг друга: друг друга будут предавать и возненавидят друг друга; и восстанет народ на народ, и царство на царство, и наступит такая великая скорбь, какой еще не было от начала мира (Мф. 24, 10; 7, 21). Но даже и великая скорбь не образумит людей. Хотя среди ужасов всеобщей резни они несомненно будут вспоминать о христианской вере во Христа и несомненно будут желать, чтобы Христос действительно пришел к ним на помощь, но, *по причине умножения беззакония* (Мф. 24, 12), они будут желать себе другого Христа, который льстил бы их слуху и был бы для них сильным царем непременно от мира сего. Поэтому многие бессовестные искатели приключений воспользуются тогда людским ожиданием Христа и будут выдавать себя за Него; и найдутся между ними такие искусные чародеи, которые *дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных* (Мф. 24, 24), т.е. людей, которые останутся верными почитателями истинного Бога Христа; и наконец даже откроется такой человек греха, сын погибели, который поставит себя выше всего, называемого Богом или святынею, *так что в храме Божием сядет он как Бог, выдавая себя за Бога* (1 Фессал. 2, 3–4), и этот именно человек окажется как раз таким человеком, пред которым тогда пожелает преклониться все развращенное поколение людей (Апок. 13, 7–8). А между тем этот человек греха обратится к лю-

дям с явной хулой на Бога, чтобы хулить имя Его, и жилище Его, и живущих на небе (Апок. 13, 6); и люди настолько будут увлечены его гордым безумием, что поверят ему, что настоящий Бог — не тот, которого они считали Владыкой неба и земли, а тот, о котором они думали как о враге великого Бога, т.е. люди поверят своему гордому богохульнику — царю, что настоящий Бог — это сатана, давший их царю силу свою, и престол свой, и великую власть (Апок. 13, 2–4). И таким образом, по слову откровения, в будущем настанет даже такое время, когда в мире явно откроется безбожное царство сатаны; но вместе с этим царством наступит наконец и неизбежная гибель мира.

Из этих сообщений новозаветного откровения всякому вполне очевидно, что христианская религия может, собственно, рассчитывать лишь на самое скромное положение в мире. Чудное дело Бога Спасителя, христианство должно бы было являться свободным делом познания и жизни всего человечества, а между тем люди далеко еще не избавились от власти тьмы, и потому истинно-христианское мировоззрение, даже в собственных недрах самого христианского общества, в действительности имеет не только своих убежденных поборников, но и самых решительных противников. Время от времени появляются гордые глашатаи человеческой мудрости и с достоинством поучают христианский мир своими заявлениями, что будто они переросли христианскую веру и могут ясно видеть крупные недостатки даже в моральном учении Христа¹⁶. Такие глашатаи в христианстве и ранее часто бывали, и всегда они будут, и всегда же, конечно, будут находиться люди, для которых вся истина заключается в том, чтобы усладить себя наивною верой, будто они и в самом деле переросли бесконечную высоту христианской веры, так как об этом доподлинно узнали и всему миру поведали самые авторитетные ученые. Это явление в свое время было предсказано Христом и Его апостолами, и потому в нем нет и не будет ничего неожиданного, как не будет ничего неожиданного даже и в том, что со временем повсюду оскудеет христианская вера и со всех сторон раздадутся победные клики торжествующего неверия. Конечно, по самому существу своей веры, как веры в истину действительного спасения мира, христианин естественно может думать только о торжестве своей веры, потому что истина непобедима и Божие дело не может быть уничтожено никакими силами ада. Но если Бог совершил дело любви Своей и предоставил людям самим избрать себе вечную жизнь или смерть, то видимое противоречие между верой в действительность Божия спасения мира и фактом действительного разрушения

¹⁶ Steudel, *Kritik d. Religion*. S. 220–226.

людьми этого самого спасения на самом деле нисколько не может смущать совесть и мысль христиан. Если бы еще не было дано в откровении пророческого изображения земной судьбы христианства, то можно было бы смущаться широким развитием неверия и, пожалуй, даже можно было бы сомневаться в истине христианской веры, если ей действительно суждено постепенно терять ряды своих исповедников. Но истина пророческих указаний относительно развития неверия вполне гарантирует собою истину этих указаний и относительно вечного торжества христианской веры в будущем откровении Божия царства.

По сообщению христианского откровения, даже и в период богохульного царствования антихриста развращенные люди не будут оставлены без всякого вразумления. Предстоящая катастрофа мировой гибели в действительности даст о себе знать такими переменами физических условий жизни, что при всем ослеплении своим люди не могут, однако, не узнать в них очевидного наступления конца мира. Прежде всего неожиданно поразят людей жестокие гнойные раны, и раны эти одновременно поразят всех без исключения ратоборцев антихриста (Апок. 16, 2). Одновременность, неожиданность и всеобщность этой напасти вполне убедительно, конечно, покажут людям, что в мире совершается что-то неладное; и физическая природа к этому вполне докажет затем укажет людям, что в мире действительно совершается нечто неладное, потому что неожиданно изменится вид и состав морей, и вода в них сделается как бы кровью мертвеца, и все одушевленное действительно умрет в них (Апок. 16, 3); а потом и в реках и в источниках вода также неожиданно сделается кровавою, и людям, по выражению пророка, дано будет пить кровь (Апок. 16, 4, 6). Эти грозные признаки наступающей смерти вскоре затем дополнятся таким угрожающим признаком, который уж не оставит ни малейшего сомнения в том, что именно ожидает наш мир: температура воздуха на земле неожиданно поднимется до такой высоты, что воздух будет жечь людей огнем (Апок. 16, 8), и люди в мучительных страданиях от раскаленного воздуха по необходимости должны будут почувствовать страшный признак наступающего мирового пожара¹⁷. Но, по сообщению откровения, даже и

¹⁷ Это пророческое изображение будущей судьбы нашего мира в существенной своей части повторяется и в научных соображениях по этому вопросу. Спенсер (*Основные начала*, с. 440–441) указывает на выведенный Гельмгольцем термический эквивалент движения Земли в пространстве: «Если бы земной шар был внезапным толчком остановлен в своем движении по орбите, то этим толчком было бы произведено количество теплоты, равное тому, какое произошло бы от сожжения 14 шаров сплошного каменного угля, из которых каждый равен объемом земному шару. При самой невыгодной оценке теплоемкости массы земного шара, т.е. предполагая, что вся эта масса имеет такую же теплоемкость, как вода, она все-таки нагрелась бы от

очевидная опасность неминуемой гибели тогда не заставит людей образумиться. Великий пророк, которому дано было созерцать последние картины истории мира, видел все царство антихриста и слышал, как люди этого царства, сжигаемые раскаленным воздухом, хулили имя Бога, имеющего власть над всеми язвами, и не вразумились, чтобы воздать Ему славу (Апок. 16, 9). Очевидно, в безумном увлечении своим чародеем-царем они всю надежду своего спасения возложат только на его сатанинскую силу и великую власть, в Боге же будут видеть только своего личного врага, как будто Он на то лишь одно и способен, чтобы поражать людей всякими язвами. Между тем антихрист бессилен будет остановить стихийный процесс мирового разорения.

В то время как раскаленный воздух будет жечь людей как бы *пламенеющим огнем* (2 Фессал. 1, 8), солнце померкнет (Мф. 24, 29), и наступит мрак на земле, и среди этого мрака богохульные люди, по изображению пророка, будут кусать от боли языки свои и тем не менее все-таки будут хулить Бога небесного от страданий своих и язв своих и не раскаются в делах своих (Апок. 16, 10–11). Очевидно, они все еще будут надеяться на могущественную силу антихриста, но питать в себе эту надежду им уж придется недолго; потому что в темном пространстве небес пред ними выступит светлый образ Сына Человеческого (Мф. 24, 30; сра. Апок. 14, 14), и они узнают тогда истину отвергнутого ими Христа и сознают все безумие своей вражды к Нему, и потому *восплачутся* при этом видении *все племена земные* (Мф. 24, 30). Но даже и в то время, по слову новозаветного пророка, антихрист еще попытается удерживать людей во власти сатаны и попытается еще сделать их врагами Бога до самого последнего конца. Ради этого он созовет всех царей земли на мнимую войну с Сыном Человеческим и отчасти успеет в своих замыслах; потому что даже и в эти последние дни существования мира найдутся слепые поклонники его могущества, которые и в самом деле соберутся на ука-

этого толчка до 14 200 градусов Фаренгейта; поэтому вся она совершенно расплавилась бы и большая часть ее обратилась бы в пар. А если бы остановившаяся Земля упала на Солнце — как это, разумеется, и было бы, — то от толчка ее о Солнце развилось бы количество теплоты, в 400 раз большее». По поводу этих вычислений Гельмгольца Спенсер делает замечание: «Существует сила, о которой полагают, что ее действие должно напоследок привести Землю к падению на Солнце. Эта сила — сопротивление эфирной среды. Сопротивление эфира должно, как полагают, замедлять движения всех тел Солнечной системы: и некоторые астрономы утверждают, что результаты этого замедления видны уже и теперь в относительной близости между орбитами тех планет, которые известны издавна. А если происходит замедление, то должно, хотя и в очень далеком будущем, настать время, когда постепенное уменьшение орбиты земного шара доведет его до падения на Солнце; и хотя количество движения массы, которое превратится тогда в молекулярное движение, будет меньше цифры, даваемой вычислением Гельмгольца, но все-таки будет достаточно велико, чтобы привести вещество земного шара в газообразное состояние».

занное им место, чтобы воевать с Богом Вседержителем (Апок. 16, 13–14, 16). Однако день этого безумного собрания безумных людей будет именно великим днем Бога Вседержителя, когда во всех концах вселенной раздастся голос: *совершилось* (Апок. 16, 17), и все люди увидят Сына Человеческого, *грядущего на облаках небесных с силою и славою великою* (Мф. 24, 30). Земля исчезнет тогда в страшном пламени всемирного пожара, и божественная сила Христа Спасителя мгновенно преобразует хаос разоренных стихий погибшего мира в новый славный мир Божия царства.

Этот момент открытия Божия царства будет моментом открытия вечной жизни людей. Все те люди, при жизни которых совершится погибель мира, разумеется, должны будут погибнуть в пламени мирового пожара. Но именно в этот момент всеобщего разорения материальных стихий бессмертному духу человеческому, как собственнику вечной человеческой природы, Христос возвратит силу творчества жизни, и дух каждого человека мгновенно образует себе новое тело применительно к условиям существования нового мира. Поэтому все люди, захваченные мировым пожаром, собственно, не умрут, а только *изменятся*, потому что момент внешнего уничтожения их пламенем мирового пожара совпадет с творческим моментом внутреннего преобразования ими своих настоящих тел в новые тела. Все же люди, которые когда-либо жили на земле и уснули сном смерти, мгновенно восстанут от этого сна, т.е. души их мгновенно образуют себе новые тела, и они, стало быть, *воскреснут* из мертвых (1 Фессал. 4, 13–16; 1 Кор. 15, 51–52). Мысль об изменении живых людей, при образовании нового мира, ясно определяется общими законами человеческих отношений к миру, и потому, при логической обработке этой мысли, никаких недоумений не может быть. Мысль же о воскресении умерших людей несколько не связана с наличными законами мирового существования, и потому, при логической обработке этой мысли с точки зрения наличных законов природы, она всегда вызывала серьезное недоумение: как воскреснут умершие и с каким именно телом они возвратятся к жизни? Дело в том, что материальный организм умершего человека разлагается на свои составные элементы, и эти элементы могут быть рассеяны по всему лицу земли. Весьма сомнительно, конечно, чтобы ограниченный дух человека мог следить за судьбой *каждого атома* своего бывшего тела, и еще более сомнительно, чтобы в одно мгновение ока он мог собрать все эти атомы со всех концов земли. В силу же возможности и основательности этого сомнения, даже в период апостольской проповеди христианства находились некоторые христиане, которые понимали учение о воскресении в смысле аллегории и совершенно отвергали действительное возвращение к жизни умершего человека в сложном составе его психофизической природы (1 Кор. 15, 2; 2 Тим. 2,

17–18). По поводу этого заблуждения древние христианские учителя, как известно, старались усиленно доказывать, что воскресение тела безусловно необходимо с точки зрения Божия правосудия; потому что жизнь будущего века явится только простым следствием жизни настоящего века, а свою настоящую жизнь человек ведет не в качестве бесплотного духа, а в качестве духа, существующего в материальных условиях физической природы. Тело здесь участвует и в подвигах духовной жизни, и в служении человека греху. Поэтому было бы явно несправедливо, если бы один только дух наследовал вечную жизнь и тело не приняло бы никакого участия в блаженстве или страданиях будущей жизни когда и страдать и блаженствовать человек будет именно за свою настоящую жизнь.

По существу этой аргументации вопрос о будущем теле воскресения, очевидно, разрешается сам собою. Та самая необходимость, которая требует воскресения тела, обязательно требует, чтобы воскресшее тело было именно тем самым человеческим телом, с которым человек жил на земле и с которым он умер. В таком случае, разумеется, логическая последовательность мысли необходимо должна требовать такого заключения, что в состав воскресшего тела должна будет войти не только материальная масса умершего тела, но и вся вообще материальная масса, которая входила в состав человеческого организма за все время его земного существования: так как иначе воскресшее тело хотя и будет тем же самым, с которым человек умер, но оно уж не будет, конечно, тем же самым, с которым он действительно жил на земле. Между тем человек вовсе не знает сейчас своего бывшего тела: ни где оно находится, ни что оно представляет из себя, так что фактически он вполне подтверждает сейчас то затруднение, которое издавна смущало человеческий ум в мышлении возможности воскресения. Если в самом деле воскресшее тело будет именно тем самым, с которым человек жил на земле, то как же найдет и узнает дух все рассеянные элементы его? Древняя вера выходила из этого затруднения только мыслию о Божием всемогуществе. Христианские учителя именно указывали, что если мы можем мыслить чудо творения из ничего, то тем более мыслимо для нас чудо воскресения из мертвых; потому что где бы ни находились рассеянные элементы человеческого тела, они, во всяком случае, существуют, и стало быть, нет ничего невозможного в том, что по мановению Божией воли тело воскресшего человека составится из тех же самых элементов, из которых прежде состояло живое тело его¹⁸. Таким путем серьезное недо-

¹⁸ Образцом богословско-философских соображений о чуде воскресения может служить рассуждение св. Иустина Мученика, *О воскресении*, фрагмент № 6. «Так как, — рассуждает философ, — атомы неразрушимы, то нет ничего невозможного в том, чтобы они снова сошлись и соединились в том же самом порядке и положении и составили бы то же самое тело, которое прежде состояло из них. Подобным обра-

умение древней богословской мысли действительно было устранено, и вопрос о том, как воскреснут умершие, был положительно решен христианскою верою в чудо божественного всемогущества. Но это решение, вполне удовлетворявшее собою богословскую мысль древнего времени, не может, конечно, считаться удовлетворительным для современной научной мысли.

Дело в том, что, в силу механического круговорота физической жизни, вполне возможно такое явление, что телесный состав умершего человека может войти по частям в телесный состав бесчисленного множества других людей. Тело умершего человека, например, может войти в состав растения, а растение может войти в состав тела животного, а тело животного может войти в состав тела человеческого. Такой круговорот материи непрерывно совершается от начала творения мира и будет совершаться до последнего конца мировой жизни. Поэтому в полной мере возможно, что одни и те же элементы материи последовательно побывают в телесном составе многих миллионов людей, и в полной мере возможно, что в телесном составе какого-нибудь современного человека нет ни единого атома, который в течение минувших веков и тысячелетий не входил бы в состав живого тела какого-нибудь другого человека. Следовательно, в момент будущего воскресения умерших, если только дух человека непременно должен будет соединиться с тем самым телом, с которым он жил на земле, на одни и те же элементы телесной организации могут явиться сотни и тысячи разных претендентов, и могут даже оказаться такие люди, телесный организм которых весь без остатка будет разобран по частям его первоначальными хозяевами. В таком случае с каким же телом восстанут из гроба эти умершие собственники чужого имущества? Ясное дело, что при таких обстоятельствах даже и Божие всемогущество не может пособить человеку, потому что ведь Бог не может же, конечно, обделить одного человека, чтобы составить тело другому человеку. А вследствие этого если в день воскресения действительно должны будут возвратиться к жизни все вообще умершие люди, между тем как одни и те же элементы материи могут оказаться одновременно принадлежащими целому множеству различных людей, то ясное дело, что воскресение умершего человека, несомненно, может совершиться не только чрез восстановление его прежнего тела, но и чрез образование его духом своего физического тела совершенно независимо от тех материальных элементов, которые

зом, например, если мозаик сделает из камней образ животного и эти камни потом распадутся, или от времени, или по собственной воле художника, то он, имея те же самые кусочки, может собрать их и, расположив их в надлежащем порядке, может снова составить из них то же самое изображение животного. Неужели же Бог не может снова соединить отделившиеся друг от друга части тела и не может образовать тело, тождественное с телом, которое Им же Самим и было ранее создано?»

во время земной жизни человека последовательно входили в состав его материального организма.

При таком способе воскресения умерших тело воскресшего человека, понятно, может оказаться не тем же самым, с которым человек жил на земле. Но это тождество на самом деле ни с какой точки зрения не может считаться необходимым. По крайней мере те богословские соображения, которые обыкновенно приводятся в доказательство этой необходимости, на самом деле ровно ничего собою не доказывают. В этом случае обыкновенно указывают на факт воскресения И. Христа, оживившего то самое тело Своё, которым Он умер на кресте и которое было положено во гробе. Но ведь этот факт, определивший собою необходимость всеобщего воскресения умерших, всю совокупность тех обстоятельств, при которых он действительно совершился, доказывает, собственно, не то, что человек непременно должен будет воскреснуть из мертвых с тем именно материальным составом тела, с которым он умер, а лишь то одно, что для вечной жизни будущего века человеку требуется не отложение материального тела и не облечение в какое-нибудь другое *нематериальное* тело, а непременно новое соединение человеческого духа именно с *материальным* телом. В том, что такое соединение действительно произойдет в мире будущего века, христианина безусловно удостоверяет то самое обстоятельство, что Спаситель воскрес из мертвых не с каким-нибудь особенным телом, а именно с материальным телом; потому что воскресшее тело Его было то самое тело, с которым Он родился, и жил, и добровольно принял свои крестные мучения и смерть. Стало быть, тождество умершего и воскресшего тела Спасителя дает нам положительное основание сказать, что при откровении будущей жизни человек непременно будет иметь материальное тело и что поэтому *для него нет и не может быть никакой необходимости явиться в день воскресения не с тем же самым телом, с которым он жил во время своего земного существования*. Т.е. другими словами: если уж в день воскресения человек непременно будет иметь материальное тело, то *всего естественнее* для него иметь именно свое прежнее тело, и потому всякий человек, тело которого *уподобилось телу Спасителя*, т.е. не подверглось тлению или по крайней мере не поступило в круговорот мировой жизни и не сделалось временною собственностью многих других людей, *навверное воскреснет с своим прежним телом*; но только он воскреснет с этим телом не в силу того, что будто бы иначе он уж совсем и не может воскреснуть, а лишь в силу того одного, что у него будет возможность иметь свое прежнее тело, и он не будет иметь никаких оснований к тому, чтобы

заменить материальный состав своего прежнего тела *таким же другим составом*.

Следовательно, фактом воскресения И. Христа определяется только необходимость воскресения умерших людей, но не определяется *необходимое* тождество воскресшего тела с умершим телом. Необходимость этого тождества нисколько не определяется и теми моральными соображениями, на которые по преимуществу указывали древние богословы как на обязательно требующие воскресения того самого тела, с которым человек жил на земле. Они указывали на вечные следствия временной жизни и действительности этих следствий надеялись доказать, что в отношении тела они бы совершенно несправедливы, если бы именно тело воскресшего человека было не то же самое, в котором человек действительно служил на земле развитию добра или зла. Но опасение несправедливости в данном случае было совершенно напрасно. Ведь тело само по себе не может делать ни добра ни зла, и не может оно само по себе ни страдать, ни блаженствовать. Ощущение различных деятельности и состояний тела, как состояний боли или удовольствия, принадлежит сознающему духу человека, и произвольный выбор телесных состояний, как мотивов и целей практической деятельности человека, всецело принадлежит свободно-разумной личности его. Поэтому, имея в виду справедливое соотношение временной жизни и вечных результатов ее, нужно спрашивать, очевидно, не о том, в каком *теле* воскреснет человек, — в том ли самом, в котором он жил на земле, или в другом, а о том, какой именно *человек* наследует вечные результаты наличной жизни, — тот ли самый, который, *живя в теле, делал доброе или худое* (2 Кор. 5, 10), или другой? Если бы воскресший человек был не тем, который жил на земле, то это действительно было бы разрушением всего дела спасения, потому что в таком случае воскресение было бы не спасением погибшего человека, а созданием нового. Если же воскресение будет не созданием новых людей, а возвращением к жизни именно тех самых людей, которые жили на земле и умерли, то вопрос о тождестве воскресшего тела и умершего ни с богословской, ни с нравственно-юридической, ни с научно-психологической точек зрения, очевидно, не имеет решительно никакого значения.

На самом деле тождество человека создается исключительно только единством его личности. В телесном составе своем, пока он живет, он ни единой секунды не остается неизменным, потому что физическая жизнь его совершается только путем физиологического обмена веществ, и вследствие этого за время земной жизни своей человек на самом деле может сменить несколько телесных организмов. Может ли он жалеть о том, что материальные элементы, которые, несомненно, входили в состав его организма, вышли

из этого состава, а, напротив, элементы, которые не были его телом, вошли в состав его тела? И может ли он требовать, чтобы все те элементы, которые когда-либо входили в состав его телесного организма, обязательно были возвращены ему, потому что иначе он уж будет не тем самым человеком, который жил и грешил или делал добро? Ничего этого, понятно, не может быть; потому что, при всех изменениях своего тела, сам человек всегда остается одним и тем же, и то тело, с которым он уходит в могилу, в действительности является ничуть не менее его собственным телом, чем то тело, которое он получил в день своего рождения от матери своей, хотя тело смерти, если только человек переживет период своего младенчества, будет вовсе не то же самое тело, с которым он родился на свет. И потому, если бы в день воскресения, по голосу всемогущего Сына Божия, он получил возможность и силу образовать себе новое тело, то это новое тело его было бы ничуть не меньше его собственным телом, чем то тело, с которым он умер, хотя бы на самом деле оно и было не тем самым телом, с которым он умер.

Конечно, в силу вековой привычки мысли к представлению обязательного тождества между умершим и воскресшим телом по их материальному составу, может найтись немало людей, для которых очень трудно будет перейти к нашему представлению о воскресении. Но во всяком случае наше представление в полной мере согласуется с новозаветным учением о воскресении, как оно в полной мере согласуется и с научным познанием о сущности человека и о сущности процесса человеческой жизни. На вопрос о том, как воскреснут мертвые и в каком теле придут, апостол дает совершенно ясный ответ: *безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет, и когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно... Так и при воскресении мертвых* (1 Кор. 15, 35–37, 42). Из этого ответа вполне очевидно, что богочеловеческою силою И. Христа смерть является отложением временной жизни для получения вечной жизни и что состояние этого отложения в отношении к будущему состоянию человека в день воскресения наглядно выражается отношением посеянного зерна к выходящему из него растению. О смысле и значении этого наглядного выражения, разумеется, не может быть никакого спора, потому что если бы оно неточно выражало собою апостольскую мысль, то апостол никогда бы, конечно, и не указал на него. А потому событие будущего воскресения людей мы, очевидно, можем и должны представлять себе именно в духе и смысле данного апостолом представления о нем. Представление же апостола ясно говорит не о том, что будто человеческие души в день воскресения моментально вселятся в свои *прежние* тела, мгновенно созданные для них всемогущею силою Бога, а о том, что по данной им силе от Бога они мгновенно *разовьют* свою собственную творческую

деятельность и *сами образуют* себе свои будущие тела; так что воскресение, стало быть, произойдет путем мгновенного повторения того же самого творческого процесса жизни, которым образуются живые тела людей и в настоящий период их земного существования. Ведь растение в самом деле создается не внешнею силою природы помимо зерна, а развивается изнутри умершего зерна творческою силою семенного зародыша. Следовательно, если так именно, по апостолу, будет и при воскресении умерших, то вполне очевидно, что погребение умершего человека действительно является не положением в землю *будущего тела* его, а лишь временным упокоением *голоого зерна* будущей жизни в задержанной деятельности творческого духа. Когда наступит час, назначенный Богом, творческие силы будут возвращены умершим людям, и они из элементов ли своих *прежних* тел или из других элементов образуют себе *новые* материальные тела как необходимые орудия живых отношений их к новому миру.

Когда придет этот час всеобщего воскресения? Об этом никому не известно. По слову Спасителя, этот час будет определен личною волею Бога Отца, и потому он известен только Его *личному* ведению (Мф. 24, 36; срав. Мр. 13, 32). Но совершит воскресение и преобразует наш мир, по воле Бога Отца, Творец и Спаситель мира — Богочеловек Христос. Поэтому день воскресения в новозаветном откровении обыкновенно называется днем Господним, днем Христовым, днем Сына Человеческого (Лк. 17, 22–26; 1 Кор. 1, 8; Филип. 1, 6, 10; Фессал. 5, 2). В этот именно день откроется вечная сила и слава Его, — сила в том, что Он сотворит все новое, и слава в том, что все живое увидит и признает тогда, что Он — воистину Господь, и потому преклонится пред Ним всякое колено небесных и земных и преисподних (Филип. 2, 10–11). Но так как со времени первого преступления не все Его творение одинаково служило и служит Ему и даже не все Его творение одинаково относилось и относится к Нему, то день откровения державной силы Его естественно будет днем суда Его над всем миром духов и людей. До времени наступления этого дня зло еще будет царствовать в мире, и хотя все верные исповедники Христовой истины, повторяя известные слова молитвы Господней, всегда просили и будут просить Бога о том, чтобы наступило в мире царство Его, однако оно еще не может наступить, пока не уничтожится настоящий мир греха и не явится новое небо и новая земля¹⁹. Поэтому люди, спасенные Христом, по выражению апостола, пока еще *спасены в на-*

¹⁹ Имея в виду сущность христианского спасения, как богочеловеческого процесса всеобщей истории мира, еще Тертуллиан совершенно правильно указывал (*De anima*, сар. 56) на логическую необходимость признавать, что, *nulli patet coelum, terra adhuc salva*, что только *cum transactione mundi reserabuntur regna coelorum*^e.

дежде (Рим. 8, 24), т.е. они могут пока только верить в свое спасение, а не видеть его (2 Кор. 5, 7), и в этом положении они должны будут находиться до времени второго пришествия Христа²⁰. Как только исчезнет наличный мир греха и все умершие люди наконец восстанут нетленными на новой земле, все они в то же мгновение увидят сходящего на землю Спасителя, окруженного сонмом всех Своих ангелов (Матф. 25, 31). Это именно схождение Спасителя и будет фактическим оправданием веры и исполнением надежды христиан, и потому все те люди, которые действительно веровали во Христа и, в надежде на вечную жизнь, старались идти по следам Его, естественно будут обрадованы славным явлением своего Избавителя и естественно устремятся навстречу к Нему. Тогда их новые удобоподвижные тела дадут им возможность подняться на воздух и стоять на облаках, и они встретят своего Господа в пространстве небес на пути Его славного шествия и с этого момента навсегда уж останутся с Ним (1 Фессал. 4, 16–17). Господь примет их с приветом благословения и присоединит их к Своему царству, дотоле состоявшему только из сонма святых Его ангелов (Мф. 25, 34), так что с этого момента ангельский собор и человеческий лик соединятся вместе под великою державою всемогущего Царя, и вместе они будут торжествовать в Его царстве вечную победу добра над злом.

Подробных сведений о будущем торжестве святых новозаветное откровение нам не сообщает, потому что в отношении духовного торжества, разумеется, нет и не может быть какой-нибудь однообразной формы выражения. Каждый человек, в меру своего личного духовного развития, будет и мыслить, и чувствовать, и действовать, взирая открытым лицом на славу Господню и сам, по слову апостола, преобразуясь в тот же образ от славы в славу (2 Кор. 3, 17–18; срав. 1 Иоан. 3, 2); потому что духовная жизнь заключается не в механическом повторении одних и тех же явлений жизни, а в свободном развитии творческих сил разумного человеческого духа, и потому будущая вечная жизнь Божиих святых, несомненно, может заключаться лишь в вечном свободном творчестве и в неустанном достижении человеком все новых и новых ступеней духовного совершенства. Поэтому в день откровения

²⁰ Иоан. 6, 40; Мф. 19, 27–29; 1 Петр 1, 3–5; Кол. 3, 3–4; 1 Фессал. 3, 12–13. Вполне ясное и определенное учение И. Христа и апостолов Его о совершении спасения именно в последний день, т.е. в день откровения славы Христовой, всегда исповедовалось христианскою церковью как непреложное слово истины, и это исповедание считалось некоторыми древними богословами даже за отличительный признак истинного христианина. Так, например, св. Иустин Мученик, *Dialog*, сар. 80, говорит: *οἱ λέγοντες, ἅμα τῷ ἀποδησέειν τὰς ψυχὰς ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ἐπιλαμβάνετε αὐτοὺς χριστιανούς*, т.е. тех, которые говорят, что будто тотчас по смерти души берутся на небо, вы за христиан не считайте.

вечной жизни будущего мира общими пока могут быть лишь внешние условия будущей жизни, а также и благодарное чувство довольства этими условиями. Там именно отнимется всякая сила у зла и уничтожится всякое обольщение греха, потому что в день воскресения люди освободятся наконец от своего подчиненного отношения к миру и явятся такими, какими назначила им сделаться Божия воля в день создания их прародителей. По сообщению откровения, новые материальные тела их одухотворятся и сделаются бессмертными (1 Кор. 15, 44, 46, 54), так что люди потом умереть уже не могут (Лк. 20, 36), и им не нужно будет заботиться о подержании своей жизни, и даже самая потребность питания тогда упразднится (1 Кор. 6, 13). В силу же этого одухотворения тел никаких физических страданий тогда, очевидно, не будет существовать. Люди не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной (Апок. 7, 16), и стало быть — тогда уже нельзя будет господствовать над ними, устрашая и поражая их муками голода или жажды или вообще какими бы то ни было физическими пытками. Поэтому тогда отрет Бог всякую слезу человека, и не будет в Его царстве ни плача, ни вопля, ни болезни (Апок. 21, 4), и не войдет в Его царство никакой соблазн греха (Мф. 13, 41). По той же самой причине, по которой в мире воскресения невозможно будет подавить человека страхом физических мучений, невозможно будет и обольстить его представлением какого-нибудь физического удовольствия; потому что одухотворенное тело его не в состоянии будет возбуждать плотских страстей, как не в состоянии оно будет и удовлетворять таким страстям. Ввиду этого все материальные ценности там неизбежно должны будут потерять свое значение и естественно перестанут служить предметом человеческих желаний. Люди не будут тогда ни покупать, ни продавать, так как все, что можно было бы купить или продать, так окажется никому и ни на что не пригодным. Богач увидит там, что с золотом ему нечего делать, и бедный приглашает тогда, что он совершенно напрасно ранее завидовал бывшему богачу, и у бывшего вора тогда исчезнет всякое желание заниматься кражами никому не нужных сокровищ. Значит, тогда исчезнут все вообще ненормальные явления жизни, которые неизбежно возникают теперь на почве материальных интересов физического довольства.

Вместе с недугами физической жизни в мире воскресения исчезнут наконец и все нравственные недуги людей. Там отнимется возможность сомнений и недоумений и навсегда исчезнет всякое беззаконие гордого своеволия. Теперь человек *разумет отчисти*, и если может созерцать в мысли будущее, то лишь *гадательство*, и если может сквозь тусклое стекло (1 Кор. 13, 9, 12). Поэтому,

даже при искреннем желании своем верить в истину христианского откровения, он все-таки может колебаться в вере, потому что он может встречать непреодолимые затруднения в рассудочном мышлении ее таинственных догматов. Тогда же прекратится нужда в сомнительных гаданиях человеческой мысли, потому что все предметы христианской веры тогда окажутся фактами существующей действительности, и человек увидит истину мыслимого и ожидаемого так же ясно и неотразимо, как он может видеть теперь только наличную действительность представляемых вещей. Такое непосредственное отношение к новой действительности естественно отнимет у человека всякую возможность сказать, что будто ее нет совсем, и потому, если он может теперь спокойно жить своими отношениями к миру, совершенно забывая о Боге, или даже сомневаясь в Его бытии, или даже совсем отвергая Его бытие, то в Божией действительности нового мира он уже ни в каком случае не может забыть о Боге; потому что все его жизненные отношения там естественно будут определяться одним неотразимым фактом, именно — чувственным видением божественной славы И. Христа, и одною неотразимою мыслию, именно — сознанием невозможности такого положения, чтобы эта слава была невидима для него. Поэтому самый дерзкий хулиатель Бога, когда, вопреки своей воле, он встанет из гроба и очутится пред лицом Христа и, при всем желании своем, не найдет решительно никакой возможности куда-нибудь скрыться от лица Его, падет ниц пред Ним и исповедует тогда все невежество и бесчинство своей мысли и воли. Поэтому даже и сам диавол тогда ясно увидит, что все гордые замыслы его окончательно разрушены, и что никого уж он более не может смутить или обольстить, и никому уж он более не может показаться сильным вождем и царем; потому что в день, когда Спаситель *придет прославиться во святых Своих и явиться дивным во всех веровавших* (2 Фессал. 1, 10), даже изначальные соратники диавола ясно увидят, что диавол — лжец, а Бог истинен, что на самом деле все от Бога и Богу принадлежит, а у диавола не было и нет ничего, и он — только жалкий отщепенец от Божия царства. Вследствие этой неизбежной потери своей силы и власти даже сам диавол тогда вынужден будет наконец склониться пред очевидным фактом, что он совершенно напрасно боролся с Богом, так как никакой возможности продолжать эту безумную борьбу для него уже более не будет; и потому в день своего великого позора он по необходимости должен будет признать себя навеки побежденным и по необходимости же должен будет покориться наконец действительно Владыке всего сущего (1 Кор. 15, 24–25, Евр. 10, 12–13).

Таким образом, с откровением нового мира зло будет решительно побеждено и совершенно уничтожено, потому что зло за-

ключается в разрушении Божией мысли о бытии, а это разрушение в будущем мире воскресения окажется совершенно невозможным. Там уж невозможно будет невольное разрушение божественного миропорядка по неведению истины, потому что истина тогда явно откроется в наглядном созерцании мирового бытия как Божия создания и Божия царства. И там невозможно будет намеренное отрицание Божией воли по чувству ненависти к Богу, потому что явление Христовой силы и славы вполне изобличит безумие этого чувства и с полной очевидностью докажет явное безумие безнадежной борьбы с Богом; так как, вопреки всем усилиям вражеской злобы, всемогущий Бог все-таки осуществит Свою вечную мысль о бытии и действительно воцарится в мире, а враги Его, с потерей настоящего мира преступления, не в состоянии будут даже укрыться куда-нибудь от позора своего поражения и должны будут оставаться лицом к лицу пред Богом в день явления Его царственной силы и славы. Следовательно, условия будущей жизни, несомненно, окажутся совершенно отличными от условий настоящей жизни. Если в настоящее время нравственное добро отстаивает свое существование лишь путем страданий своих поборников, то в будущем мире оно, напротив, сделается единственной силой, способной вызывать светлую радость жизни. При живом обращении с Богом Спасителем люди постоянно будут иметь пред своими глазами истинную полноту божественного совершенства, и потому они естественно будут жить свободным стремлением к отображению в себе этой полноты, так как выше этой цели жизни нет и не может быть никакой другой цели, а условия достижения этой цели тогда естественно определятся из самих условий жизни. Спаситель тогда явится *видимым* Главою своей церкви; Он всегда будет жить с людьми и всегда будет принимать непосредственное участие в их жизни, — будет просвещать их ум, и укреплять их лучами любви своей, и вводить их в живое общение с Богом — Отцом Своим. Тогда, объединенная благодарным чувством благоговейной любви к Богу и Спасителю, вся торжествующая церковь Христова действительно представит из себя как бы одно живое тело одной божественной Главы; потому что, при полном сохранении всех индивидуальных особенностей каждого члена церкви, все они создадут, однако, такой гармоничный мир духовных сил и нравственных стремлений, который явится полным и совершенным откровением бытия и жизни Бога, так что Бог тогда будет, по выражению апостола, все и во всем (1 Кор. 15, 28; сра. Колос. 3, 11; Ефес. 1, 16–23).

Но жизнь будущего века, как свободное создание Бога Спасителя, явится завершением Его спасительного дела в мире. А между тем люди не все исповедуют Христа, да и те, которые исповедуют

Его, не все живут надеждою на славное пришествие Его. Поэтому что же тогда будет со всем этим миром грешного человечества? Само собою разумеется, что грешные люди не устремятся навстречу Христу, потому что они не посмеют этого сделать. Когда они увидят Его, идущего на землю, то в их сознании мгновенно осветится вся их прежняя жизнь, и они вспомнят все дела свои и все помышления свои (1 Кор. 4, 5; срав. Рим. 2, 16) и на этом основании увидят в Спасителе только верховного Судию своего. Тогда, в ясном сознании своей греховности, даже люди, искренно почитавшие Христа своим Господом, не посмеют присоединиться к торжествующему обществу тех людей, которые умерли еще до первого явления в мире Христа, но жили глубокою верою в будущее явление Его, и тем более не посмеют они присоединиться к торжествующему обществу тех христиан, которые жили в мире подвигом мученической жизни за Христа и потому ожидали Его второго пришествия как желанного дня своего спасения. Тем не менее Христос все-таки сойдет на землю, и все люди по необходимости должны будут оказаться пред лицом Его (Мф. 25, 32; Рим. 14, 10). Тогда, по учению христианского откровения, совершится наконец праведный суд Божий и определится вечная судьба всякого грешника.

Собственно говоря, самое пришествие И. Христа будет Божиим судом и осуждением всякого грешника, потому что фактом этого пришествия будет ясно показано всем и каждому, что мир есть Божий мир, и что все существующее в мире есть Божие творение, и что все разумное в существующем может жить и развиваться лишь в направлении свободного познания и отображения Бога как полноты вечной жизни и бесконечного совершенства. Ввиду этого все грешные люди, как и все падшие духи, уклонившиеся от истинной жизни и даже враждовавшие с ней, с откровением в мире Божия царства сами увидят, что они находятся вне его, и сами же увидят, что создавать жизнь, несообразную с Божиим царством, как в силу особых условий будущей жизни, так и особенно в силу чувственного присутствия в мире самого Бога и Творца всего мира, никакой возможности не будет. А между тем они все-таки должны будут существовать, и сами они вполне ясно увидят, что как не в их власти было прийти в бытие, так не в их же власти будет и прекратить свою жизнь. Следовательно, они должны будут существовать такую жизнь, сравнительно с которою смерть была бы только желанным благодеянием для них. И в этом положении Христос мог бы, конечно, оставить их, так как ведь они сами признают себя недостойными Божия царства и сами же они осудят себя на вечную скорбь и тесноту жить мучительным желанием невозможной смерти. Но христианское откровение положительно го-

ворит, что, несмотря на правдивый суд человеческой совести, Христос все-таки и Сам еще непременно будет судить весь мир ангелов и людей, *потому что Он — не только Верховный Творец всего мира, но и действительный Спаситель его*. Об этом прежде всего говорит Сам Христос в своей речи о воскресении умерших. «Как Отец, — говорит Он, — воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет: ибо Отец и не судит никого, но *весь суд отдал Сыну, потому что Он есть Сын Человеческий*» (Иоан. 5, 21–22, 27; срав. Деян. 10, 42). Это основание, в силу которого Бог Отец передал свою верховную власть суда над миром своему божественному Сыну, вполне ясно показывает, что последний Божий суд над миром будет не просто лишь судом абсолютной божественной правды, но и праведным судом великой божественной любви, — той именно самоотверженной любви, которая сделала Сына Божия истинным Сыном Человеческим. Пред судом Божией правды всякий грешник, конечно, есть только существо, недостойное Бога, и потому если бы судить всех грешников судом неумолимого правосудия, то следовало бы не только отвергнуть их от лица Божия, но и нарочито предать их особенным казням, так как закон правды обязательно требует соответственной кары за грех. В действительности, однако, самое сосольство в мир едиnorodного Сына Божия и все Его спасительное дело в мире вполне убедительно доказывают, что у нелицеприятного Бога милость выше суда и что в мире не может найтись такого великого грешника, который не мог бы надеяться на безмерное милосердие Христа.

Во время своего земного служения делу спасения мира Спаситель заявил однажды иудейским ревнителям правды законной, что *Он имеет власть на земле прощать грехи* (Мф. 9, 6), и в подтверждение этой власти своей Он действительно нередко прощал людей, — прощал и таких людей, которые пользовались только дурной репутацией за свою низкую жизнь, прощал и таких людей, которые, несомненно, подлежали суровому суду закона, и, наконец, даже таких людей, которые прямо несли на себе жестокую кару закона. Женщина, взятая в любодеянии, как об этом совершенно верно заявляли иудейские законники, подлежала смерти чрез побиение камнями, и тем не менее Спаситель сказал этой женщине: *Я не осуждаю тебя, иди и впредь не греши* (Иоан. 8, 11). Благоразумный разбойник и сам вполне признавал, что, осужденный на страшную смерть, он принял только достойное по делам своим, и, однако же, Спаситель сказал этому разбойнику: *ныне же будешь со Мною в раю* (Лк. 23, 43). Правда, это было на земле, когда женщина-грешница могла еще исправиться и сделаться совсем другим человеком и когда разбойник, исповедавший

уничженного Христа Господом и Царем своим, действительно оканчивал свою земную жизнь совсем не тем человеком, который совершал свои злодеяния. Но мы знаем, что свою великую проповедь примирения и прощения Спаситель не ограничил земным миром одних только живых людей. Умерший плотью, но живой духом, Он возвестил евангелие спасения и миру умерших людей, и притом возвестил это евангелие не одному миру умерших праведников, но и всем людям, *некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению во дни Ноя, во время строения ковчега* (1 Петр. 3, 20), т.е. тем самым людям, которые совершенно угасили в себе образ Божий (Быт. 6, 3, 5, 12) и не пожелали раскаяться в позоре своих преступлений даже во время грозного предостережения, данного им построением Ноева ковчега. И мы знаем из сообщения апостола, что Спаситель возвестил этим людям евангелие Своего божественного дела не затем, чтобы повергнуть их в ужас при мысли о неизбежном возвращении к жизни на вечную муку, а затем, *чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом* (1 Петр. 4, 6), т.е. затем, чтобы, окончив в волнах потопа свою плотскую преступную жизнь, они могли бы, однако, возвратиться к жизни другими людьми, именно — людьми, способными к духовной жизни в Божием царстве.

О результатах евангельской проповеди Спасителя в загробном мире человеческих душ мы не имеем положительных сведений, потому что откровение об этом ничего не говорит. Но, имея в виду самый факт евангельской проповеди и спасительную цель ее, мы все равно не можем сомневаться в истине такого положения, что если бы все души всех умерших людей ответили бы на голос Спасителя чувством искреннего раскаяния и все бы единодушно сказали Ему: помяни нас, Господи, когда придешь в Свое царство, то все они тогда и услышали бы в ответ божественное обетование Христа: вы будете со Мною в раю. И потому в день воскресения все загробные слушатели И. Христа, во главе с Адамом — своим родоначальником, с понятною радостью устремились бы навстречу сходящему на землю Спасителю, так как этот день в таком случае, очевидно, был бы для них днем исполнения Христова обетования, — днем несомненного спасения их. Значит, при условии всеобщего обращения ко Христу, для всего человеческого рода, жившего до времени Христова воскресения из мертвых, спасение, несомненно, возможно, хотя до этого времени все люди, несомненно, умирали во грехах своих, и в истории дохристианского человечества был даже такой исключительный период жизни, когда *весь род человеческий, за исключением восьми человек, состоял из одних только нераскаянных грешников*. С явлением на

землю Спасителя мира условия *возможности* спасения, конечно, существенно изменились, потому что людям воссиял во Христе свет истины и жизни и на помощь им вступила и остается в мире божественная сила Спасителя Христа; но внешние условия *действительного совершения спасения* остались все-таки неизменными и после Христа, и потому, при наличности истинного света в мире, множество людей на самом деле все-таки остается во тьме и, при наличности божественной помощи к праведной жизни, люди все-таки могут падать в своей борьбе со злом и на самом деле никогда не могут освободиться от греха. Существует ли для них возможность спасения, если они оканчивают свою настоящую жизнь, в сущности, такими же грешными людьми, какими и раньше всегда уходили в могилу люди дохристианского мира? И по логике аналогии, и по собственному слову Христа Спасителя, несомненно, существует. Не могут же, в самом деле, современники Ноя быть счастливыми только потому, что они позорили Бога своими беззакониями до времени пришествия Христа; и не могут же люди христианского периода мировой истории быть несчастными только потому, что они живут после пришествия Христа. Все люди одинаково составляют творение Его, и все они одинаково дороги Ему; и потому Он не только обрадовал даром Своего спасения умерших грешников дохристианского мира, но и всему последующему миру грешных людей Он даровал Свое божественное утешение надежды, что они могут получить от Него прощение грехов в день второго пришествия Его. Он говорит: *всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа Святого не простится человеку — ни в сем веке, ни в будущем* (Мф. 12, 31–32; срав. Мр. 3, 28–29; Лк. 12, 8–10). Если же хула на Духа Святого не может быть прощена человеку ни в сем веке, ни в будущем, то ясное дело, что всякий грех, который *может быть прощен* человеку, может быть прощен ему не только в настоящем веке, но и в будущем. Ведь условия прощения в этом случае будут совершенно однородны с теми условиями, при которых Спаситель благоволил проповедать Божие спасение «сущим в темнице духам», так как ведь умершие люди могут, конечно, исправиться не в период своего загробного существования, а только по воскресении своем в вечную жизнь, и стало быть — если только не напрасна была евангельская проповедь в аду, т.е. если только умершие люди дохристианского мира действительно могут войти в Божие царство, то само собою разумеется, что они могут войти в него не за дела свои праведные, а исключительно только по собственной милости спасающего Бога, т.е. исключительно только в силу Божия прощения грехов. Но ведь таким путем, очевидно, может вступить в

Божие царство и все вообще грешное человечество, если только Богу угодно будет простить его.

Конечно, с нравственно-педагогической точки зрения это очевидное положение может показаться весьма соблазнительным. Еще великий апостол, по преимуществу раскрывавший людям тайну Божия спасения даром, встречал иногда нелепое возражение несмысленных людей, что будто учение о Божием даре спасения делает совершенно безразличным, как человек живет на земле — хорошо или худо, и что будто ввиду этого оно неизбежно должно усиливать порочные наклонности в людях и даже вызывать в них прямое глумление над истиной самого дела спасения; потому что всегда могут найтись такие безрассудные люди, которые нисколько не постыдятся высказать свое кощунственное соображение, что будто человеку даже следует проводить на земле порочную жизнь, чтобы дать потом возможность Богу прославиться на всемирном суде Его бесконечностью Своего милосердия (Рим. 3, 7–8). Но истина, конечно, не может бояться глумления несмысленных людей, и не может она, конечно, принести вред от того, что некоторые люди могут исказить ее требования и употребить во зло свое познание о ней. Кто действительно верит во Христа, для того живой источник нравственной энергии во всяком случае заключается не в мысли о *Страшном Суде Христовом*, а в мысли о *превышающей разумение любви Христовой* (Ефес. 3, 19), так что он может бояться Христова суда над собой лишь в том одном отношении, что, при своей греховной нечистоте, он может явиться недостойным Христа и Христос может отлучить его от живого общения с Собой. Это отлучение для него страшнее всякого наказания, потому что жизнь со Христом для него выше всякой награды (Филип. 1, 21–23), и потому он может создавать свою жизнь во Христе, очевидно, не по желанию небесных наград и не по страху адских мучений, а исключительно только по нравственной потребности своей чистой, благоговейной любви ко Христу. Такой человек, разумеется, никогда не допустит безнравственной мысли о том, что будто люди могут *грешить в надежде на Божие милосердие*, потому что в этой надежде он может утверждать только несомненную истину своей веры, что по великому милосердию Спасителя Христа люди могут *спасти от греха*. Следовательно, кто обращает Божие милосердие в повод к распутству, тот вовсе не знает Христа и вовсе не думает о Божием милосердии, — он просто кощунствует *по невежеству безумных людей* (1 Петра 2, 15); и уж само собою разумеется, что поставить его на путь истины и сделать его добродетельным может не устрашение его будущей грозой всемирного суда, а только духовное просвещение его нравственным светом Христовой истины. При этом просвеще-

нии никто и никогда бы не погряз позором кощунственного глумления великой любви Христовой к миру и к людям, и все люди, несмотря на свои нравственные немощи и многие грехи, все-таки согласно бы работали и стремились к Богу *именно по силе неложной надежды своей на великое милосердие Христа*; потому что, несомненно, дана Ему всякая власть на небе и на земле (Мф. 28, 18) и Он, несомненно, имеет верховную власть прощать грехи, как в настоящем веке, так и в будущем.

При втором пришествии Своем, когда соберутся пред Ним все народы *от края небес до края их* (Мф. 24, 31), Он произведет Свой праведный суд, начиная *с дома Божия* (1 Петра 4, 17), т.е. с людей, принадлежавших на земле к составу церкви Его. Христианам известна святая воля Владыки, и они первые должны будут сказать Ему, что именно они сделали с теми талантами Божией благодати, которые были дарованы им по силе их веры во Христа. Конечно, все, что они могут сказать о себе, вполне известно всеведущему Христу, но добровольные признания их, собственно, нужны будут не для Него, а для них же самих, как всемирное откровение в них Божией истины и милости. От многих христиан тогда уведает мир о необычайных подвигах нравственной силы, и многие христиане расскажут тогда о чудесных делах своей пламенной веры, и многие христиане поведают миру о плодотворных действиях в них благодатной силы молитвы, — и во всех этих христианах тогда, очевидно, прославится Христос как бесконечно богатый Своей благодатию, и потому каждый из них получит наконец свой венец правды по своему труду (1 Кор. 3, 8; срав. 2 Тим. 4, 8). Но понятно, что не все христиане — подвижники веры и соратники Христа. Многие — и может быть, даже большинство христиан — должны будут сказать о себе, что они ничего доброго не сделали и богаты только своими грехами; и многие — именно все умершие в младенческом возрасте — совсем ничего не скажут о себе, потому что они совсем ничего не успели сделать — ни доброго ни злого. Эти последние, конечно, будут нисколько не повинны в том, что они ничего не успели сделать за свою короткую жизнь, и потому Спаситель, несомненно, привлечет их к Себе и с любовью благословит их на вечную жизнь в Своем царстве, чтобы они научились там разумению истины и возросли на служение вечному добру. Что же касается безответных грешников, то они, разумеется, могут ждать только осуждения себе. Но великий Судия, как истинный Сын Человеческой жизни и внутреннее все условия и обстоятельства человеческой жизни и внутреннее настроение своих грешных последователей и, если только найдет в них что-нибудь доброе, Сам укажет миру на это доброе в людях, и Сам Он окажет людям божественное снисхождение Свое, пото-

му что в безмерной полноте Своей творческой и спасающей любви Он не может дать напрасно погибнуть в немоющем человеке святому семени добра. Ведь Он потому именно и создал мир, что в мысли созерцал его весьма хорошим, и для того именно Он и являлся в мире, чтобы спасти в нем все хорошее, как предвечное дело Свое и вечное достояние Свое. Поэтому Ему ли при уничтожении плевел зла уничтожить вместе с ними и посеянную Им же Самим пшеницу добра? Он не может этого сделать, потому что Он не может желать погубить добро (Иоан. 6, 40). А вследствие этого во всяком, *способном к добру*, грешном последователе Своем Он, несомненно, спасет эту нравственную способность к добру — тем более что все беззакония всякого грешника тогда уж совершенно будут уничтожены.

По слову апостола, *мировой огонь испытает дело каждого, каково оно есть: у кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду, а у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, если именно сам он способен к добру, он сам спасется, но так, как бы из огня* (1 Кор. 3, 13–15). Вечную ценность и вечное значение в мире имеет одно только нравственное добро, и потому оно только одно может перейти и действительно перейдет в вечность будущей жизни. Все же злые дела людей, несомненно, погибнут вместе с погибелью настоящего мира, и в новый вечный мир перейдут не дела, а именно только люди, совершившие их и повинные суду и осуждению за них. Все эти виновные люди, конечно, никаким путем не могут быть спасены от гибели, если на самом деле в них не окажется душевного желания добра и не останется действительной способности развивать добро, т.е. если на самом деле они и явятся *ни с чем*, и окажутся решительно неспособными жить по вечному закону истинной жизни. Но если, несмотря на язву своих многочисленных прегрешений, они еще сохраняют в себе некоторые живые черты Божия образа и явятся пред Спасителем-Судией хотя и весьма недостойными, но все-таки Его детьми, а не детьми врага его — дьявола, то Спаситель, ради истины в них святого образа Своей неизреченной славы, всех их может милостиво призвать к Себе, и тогда фактом помилования Своих грешных последователей Он еще раз дивно прославится в мире как бесконечно богатый Своею милостию.

По учению христианского откровения, спасительную милость святого суда Его могут испытать на себе не одни только грешные христиане, но также и миллионы исповедников всех других религий (Рим. 2, 12–15). Все эти люди, конечно, могут сказать о себе только одну печальную правду, что они и жили в неведении истины, и умерли во лжи; потому что многие из них совсем даже и не слышали о Христовом спасении мира, многие же хотя и слышали об этом спасении, однако все-таки не пришли к познанию Спаси-

теля Христа, так как не в состоянии были поверить в истину христианской проповеди о Нем. Ввиду этого никто из них не служил Христу, и никто не ожидал откровения царства Его, и все они явятся пред лицом Его совершенно чужими для Него. Но подлинно праведен и милостив будет всемирный суд Христов. В ответ на скорбное признание всех язычников, что они совершенно не знали Его и что Он может считать их только совершенно чужими для Себя, Спаситель изумит всех исполнителей естественного нравственного закона Своим божественным благословением за верное служение Ему. *Алжал Я, — скажет Он, — и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне* (Мф. 25, 35–36). Люди, по словам евангелия, будут бесконечно поражены этими словами Великого Судии, потому что на самом деле они никогда не видали Его, но Он Сам объяснит им эту дивную правду Своей божественной милости к ним (Мф. 25, 37–40), и из Его собственного объяснения люди узнают тогда, что всякий человек, любящий правду и делающий добро, тем самым истинно служит Богу, потому что исполняет в жизни святую волю Его; и что поэтому, хотя не все люди знают Христа и не все принадлежат Ему, Сам Он, однако, знает всех людей и всякое доброе дело, кто бы ни сделал его, Сам Он считает за дело доброго служения, оказанного лично Ему. На этом основании, в день Своего великого суда над людьми, многим из тех, которые во имя Его пророчествовали и именем Его многие чудеса творили, Он может сказать: *Я никогда не знал вас* (Мф. 7, 22–23), и, наоборот, многим из тех, которые никогда на земле даже не слышали о Нем, но по голосу совести следовали Божью закону жизни, Он может сказать: *придите, благословенные Отца Моего*. Значит, в день откровения Своего вечного царства Он спасет, очевидно, все вообще доброе в людях, какую бы религию они ни исповедовали.

Может быть, это положение кому-нибудь покажется странным и, пожалуй, даже соблазнит какого-нибудь простодушного исповедника христианства вопросом недоумения: если действительно могут спастись не одни только христиане, но и язычники, то зачем же существует христианская религия и какое же преимущество быть христианином? На этот вопрос всегда можно ответить словами апостола Павла относительно ветхозаветного преимущества быть иудеем: *великое преимущество во всех отношениях* (Рим. 3, 2). Ведь христианство — не доктрина, а Божие дело спасения мира. Один только Христос может очистить все беззакония грешника, и Он же только один может принять оправданного Им грешника в Свое вечное царство. Между тем об этом знают не все люди, а одни лишь христиане, и потому идти к своей цели прямым путем, очевидно, могут они лишь одни. И мало того, что они знают истинный

путь оправдания, — им, кроме того, еще, по силе их жизненно-религиозных отношений ко Христу, даны все божественные силы, содействующие достижению ими вечного царства, тогда как язычники и верного пути к вечной жизни не знают, и никакой помощи к праведной жизни не имеют. Стало быть, сравнительное положение христианина и язычника весьма точно может быть выяснено огромною разницей в положении двух человек, которые оба попали в одно и то же опасное болото, но из которых один знает верный выход из болота и на пути к этому выходу еще поддерживается рукою сильного проводника, другой же не знает выхода из болота и потому поневоле должен бродить по нему, рискуя ежеминутно погибнуть. В настоящее время люди все одинаково находятся в опасном болоте неправедной жизни, и Бог всем им без различия желает спасения. Ради этого Он для всех них создал истинный путь спасения, и всем Он готов помогать в совершении спасения, но всем богатством Его силы и милости на самом деле могут пользоваться теперь одни только христиане. Стало быть, если язычники не знают истинного пути в Божие царство и не могут пользоваться божественною помощью Христа, то в этом заключается великое несчастье для них; и потому христианин, по заповеди Христа о любви к Своим ближним, должен не завидовать тому, что в конце концов, именно в день воскресения, и язычники все-таки явятся пред лицом Христа и могут быть с любовью приняты Им, а жалеть о том, что они теперь-то не знают Христа и по неведению ходят опасными путями жизни без благодатного содействия Его.

Спасение — от Христа, и Он может помиловать всякого грешника, которого найдет заслуживающим Своей милости. В день воскресения пред Ним предстанут не только люди, не знавшие Его, но и все личные враги Его, начиная от распявших Его иудеев и кончая последним противником Его в лице антихриста, и от Его божественной власти всецело будет зависеть, если Он пожелает явить Свое спасение даже и некоторым врагам Своим. В божественном предведении всей истории Своего дела на земле Он заранее знал, что люди будут гнать Его последователей, как гнали и Его Самого, и что они будут возводить всякие злые хулы на многострадальную церковь Его и даже на Него Самого, но что не всегда они будут делать это по сознательной вражде своей к истинному и божественному. Пред началом Своего крестного подвига Он сообщил Своим ученикам: *наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу* (Иоан. 16, 2), т.е. в обольщении своим мнимым знанием воображаемой истины люди будут отвергать действительную истину Его учения и всеми силами будут стараться разрушить Его божественное дело на земле, и при этом все-таки будут воображать, что на самом деле они будто бы отвергают не истину, а только несомненное заблуждение, и многие

при этом будут вполне искренно верить, что будто они даже обязаны бороться с христианством в силу своих религиозных обязанностей по отношению к Богу. Такими именно врагами Христа и христианства были прежде всего иудеи, неустанно гнавшие и наконец предавшие крестной смерти Христа; и такими же врагами были римские язычники, думавшие залить живой огонь христианской веры кровию неповинных исповедников Христа; и такими же врагами являются теперь некоторые ученые и философы, с печальным рвением истощающие весь обширный запас человеческого зла глаголов для поругания Христа и христианского откровения. Все эти враги Христа в день всемирного суда Его по необходимости, разумеется, предстанут пред Ним, и в наличной действительности Его вечного царства все они ясно увидят свое заблуждение. Весьма возможно, конечно, что между ними найдутся такие люди, которые даже и пред лицом победителя Христа искренне пожалеют не о том, что они грубо заблуждались в своих отношениях к Нему, а, напротив, только о том, что истина вовсе не согласуется с земными соображениями их человеческой премудрости, что она именно, к несчастью, является совсем не такой, какую они представляли ее себе и какую они желали бы видеть в действительности. Но не может быть никакого сомнения в том, что найдутся между ними и такие люди, которые пожалеют именно о том, что они заблуждались, и которые поэтому глубоко устыдятся за печальную борьбу своего мнимого ведения против подлинной истины Христово учения и дела. В силу же возможности этого различия в душевном настроении людей Христос не может, конечно, одинаково отнестись ко всем без различия побежденным врагам Своим. Если на всемирном суде Его пред Ним действительно окажется такой человек, который будет жалеть не о том, что он — ложь, а, напротив, о том, что Бог праведен, то ясное дело, что такой человек не будет иметь в себе духа истины и самое настроение его, как безусловно греховное, безусловно исключит собою возможность оправдания и помилования его. Стало быть, он, несомненно, будет осужден и отвергнут Христом как совершенно недостойный и неспособный к жизни в Божием царстве. Но если бы все земные враги Христа действительно пожалели о своих заблуждениях и действительно устыдились бы земной вражды своей к вечной истине, то в этом случае для них осталась бы еще возможность помилования по собственному слову Христа, что *будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления, какими бы ни хулили* (Мр. 3, 28), и что *даже всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет* (Лк. 12, 10). Это ясное слово не оставляет никакого сомнения в том, что Спаситель может простить всякие беззакония грешника и что Он может помиловать даже личного врага Своего, так что весь вопрос может заключаться лишь в том, *пожелает ли* Он помиловать та-

кого человека, в отношении которого, именно для Него одного, как Судии и Спасителя мира, существует возможность помилования?

На этот вопрос положительно отвечает пророческое слово апостола Павла относительно «тайны» судьбы богоизбранного народа, т.е. относительно тех именно людей, *которые, по собственному слову апостола, убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся, которые препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и чрез это всегда наполняют меру грехов своих* (1 Фессал. 2, 15–16). Относительно этих самых людей в дали неведомого людям будущего апостол видит «время», когда ожесточение их наконец прекратится и весь Израиль, по обетованию Божию, будет спасен Избавителем от Сиона, *ибо дары и призвание Божие непреложны* (Рим. 11, 25–29). Когда наступит это время, апостол не говорит, но если действительно *весь* Израиль будет помилован, то он может быть помилован только на всемирном суде Христовом, когда исчезнет всякое ослепление человека и иудеи сами увидят и горько расскаются в том, что они имели ревность по Боге не по разуму (Рим. 10, 2). Тогда, очевидно, исполнится крестная молитва И. Христа о прощении Его хулителей и мучителей, потому что от Его именно воли будет зависеть тогда, осудить или помиловать всех врагов Его, а Сам Он желает только спасения людям, и никогда Он не может пожелать погубить человека, если на самом деле Он может помиловать его. Поэтому Он не перестанет быть Богом Спасителем даже и на всемирном суде Своим и, кого только может помиловать, всех помилует (Рим. 11, 31), и весь мир увидит и прославит тогда превосходящую разумение любовь Его.

Но, помимо людей, в день откровения царства Его пред Ним явятся и все падшие духи. Относительно диавола и соратников его выражения новозаветных писаний настолько определены, что, при всей несомненной образности их, в них положительно все-таки утверждается одна совершенно ясная мысль, что диавол и соратники его будут осуждены и навсегда будут оставлены вне Божия царства. О людях в Писании говорится, что если они окажутся достойными Божия царства, то они и войдут в царство, уготованное именно для них, а если они окажутся достойными осуждения, то они пойдут в огонь вечный, уготованный, собственно, не для них, а только для диавола и ангелов его (Мф. 25, 41). Конечно, это выражение не может означать, что будто диавол и ангелы его были созданы Богом для вечной гибели и что будто Сам Бог приготовил для них мучение вечного огня. Оно, очевидно, заключает в себе мысль о таком извращении нравственной природы падших духов, в силу которого они сделались решительно неспособными к праведной жизни и потому никогда не обратятся

к ней. Такое положение в полной мере мыслимо и психологически совершенно возможно, потому что для падших духов, как сознательных противников божественного миропорядка, познание действительной истины о Боге, очевидно, не может составлять достаточного основания для свободного стремления к истинной жизни по Боге. Ведь они и теперь, без всякого сомнения, знают, что всемогущий Бог действительно существует и что Он — действительный Творец и единственный Владыка бытия; и тем не менее это знание нисколько не мешает им стремиться к разрушению Божией воли и всеми силами бороться с Богом за воображаемую свободу всякого беззакония. Стало быть, и в день всемирного суда Христова, так как на этом суде для них откроется не больше того, чем сколько они знают теперь, существенно может измениться только внешнее положение их, а не сами они. Тогда именно всемирное явление божественной славы и силы Творца и Спасителя мира *обязательно заставит их* признать себя побежденными, и они *вынуждены будут* примириться с фактом своего поражения и не будут уж более противиться Богу *по решительной невозможности противиться Ему*; словом, все падшие духи тогда по необходимости должны будут покориться Христу. Но эта покорность — именно потому, что она будет вынужденной, — сама по себе, разумеется, не может вызвать в них ни одного доброго чувства и ни одного доброго желания, так что хотя они и перестанут быть злыми, однако в силу этого одного они еще вовсе не сделаются добродетельными. Они могут не делать зла и при этом все-таки быть совершенно равнодушными к добру, и даже более того — при внешней необходимости отказаться от всякой злой деятельности, они могут прямо мучиться сознанием невозможности продолжать в будущем мире свою богоборческую работу.

Такое положение и мыслимо и возможно; и раз уж Писание положительно утверждает, что диаволу и ангелам его уготован вечный огонь, то он, очевидно, уготован для них именно этим положением, и он уж, очевидно, будет для них именно вечным огнем неутолимых желаний их бессильной воли. Ведь сколько бы ни прошло веков и тысячелетий, к тем условиям, в которых окажутся все ангелы и люди в день всемирного суда Христова, существенно ничего не прибавится, и потому если эти условия окажутся недостаточными для вразумления и исправления Божиих врагов, то значит — их уж ничто и никогда не вразумит и не исправит, и они уж веки вечные должны будут мучиться всемирным позором своего поражения. Эта вечная мука, при обычном представлении ее — не как неизбежного следствия злой настроенности падших духов, а как Божией кары за их минувшую злоую деятельность — естественно возмущает человеческую мысль как безмерно резкое

выражение беспощадной жестокости Бога, и на этом основании действительность этой муки нередко отрицается в пользу идеи восстановления всего мирового бытия в его первобытное состояние. Но мысль о страшной Божией каре, несомненно, ложная мысль, потому что она безусловно противоречит и предвечной цели божественного творчества, и историческому восстановлению этой цели в спасительной деятельности И. Христа. На самом деле Бог желает только добра Своему творению и только спасает свое грешное создание, погибает же, кто погибает, всякий сам от себя; и потому, жалея всякое погибшее Божие создание, мы не можем, однако, обвинять за его гибель никого другого, кроме него самого. Это обстоятельство в рациональной обработке христианской эсхатологии обыкновенно опускается из виду, а между тем, кажется, весьма нетрудно понять, что оно имеет существенно важное значение; потому что, имея в виду это обстоятельство, мы совершенно не можем продумать реального значения идеи апокатастасиса. Ведь в полной мере понятно и ясно, что для восстановления всего мирового бытия в первобытное состояние требуется не только согласие Бога на это восстановление, но и свободное желание самих добровольных грешников действительно возвратиться к изначальной истине бытия. А так как, по учению Писания, падшие духи окажутся совершенно неспособными к праведной жизни и подчинятся Христу не свободно, а только по силе необходимости, то каким же образом может осуществиться в действительности идея всеобщего восстановления?

Древние поборники этой идеи могли указать в этом случае только на один путь к действительному осуществлению своей великой мечты. Ориген и его последователи, как известно, смотрели на будущие мучения добровольных грешников как на Божию кару за все их бывшие грехи, и потому они предполагали в этих мучениях совершенно достаточное средство для вразумления и исправления всякого нечестивца. Но кто имеет в виду истинную природу добра, тот, разумеется, нисколько не затруднится понять, что здесь и причина будущих мучений указана совершенно неверно, и педагогическое значение их предположено совершенно неправильно. На самом деле нравственное добро всегда и совершенно свободно, и никогда оно не может быть осуществлено путем насилия, хотя бы даже и со стороны самого Господа Бога. Для того чтобы быть добродетельным, нужно уметь ценить вечную истину добра, и нужно свободно желать его как своего верховного блага, и нужно свободно стремиться к нему как к своей единственной цели. А какое же здесь признание истины добра и какая же здесь свобода в желании и стремлении к добру, если к деланию его в действительности может обратиться падших духов одна только же-

стокая сила адских мучений? При этом условии, конечно, если бы даже диавол и стал делать угодное Богу, то дело его все-таки не могло бы иметь нравственного значения, потому что, как всякое вообще вынужденное дело, оно вошло бы, очевидно, в обширную область механически необходимых явлений и, стало быть, совсем бы вышло за пределы моральной оценки.

Идея апокатастасиса, несомненно, имеет высокую внутреннюю ценность, и несомненно, что в сфере рациональных соображений можно вполне основательно утверждать будущую реальность этой идеи; потому что с психологической точки зрения, действительно, одинаково мыслимо и одинаково возможно как то, что падшие духи в конце концов вразумятся и обратятся к суду Божия милосердия, так и то, что они останутся совершенно чуждыми Богу и выразят лишь такую покорность Ему, которая, в сущности, будет с их стороны лишь необходимой покорностию неумолимой судьбе. Но именно потому, что одинаково мыслимо и одинаково возможно и то и другое положение, мы уж не можем отступать от ясных указаний новозаветного откровения, что в явлении будущего мира осуществится именно вторая возможность, т.е. что падшие духи останутся навеки неисправимыми. А вследствие этого мы, очевидно, можем ставить вопрос не о том, прекратятся ли когда-нибудь будущие мучения падших духов, потому что в этом отношении отрицательный ответ откровения не допускает никакого сомнения; а мы можем ставить вопрос лишь о том, все ли падшие духи останутся навеки неисправимыми и все ли они действительно погибнут для Божия царства, потому что ясного и точного ответа на этот вопрос мы в откровении не имеем. Правда, в апостольских писаниях сообщается мысль, что согрешившие ангелы, связанные узами адского мрака, находятся в мучительном ожидании Божия суда над собой (2 Петра 2, 4; срав. Иуды, ст. 6); и правда, что на суд великого дня безразлично явится все вообще Божие творение, т.е. и добрые ангелы, и люди, и падшие духи; но так как обязательное явление на суд вовсе не влечет за собою неперменного осуждения судимого, то и явление на всемирном суде Христовом всех без исключения падших духов само по себе еще нисколько не доказывает, что все они обязательно будут осуждены Христом. Во всяком случае некоторые факты евангельской истории дают вполне достаточное основание думать, что нравственное состояние падших духов весьма неодинаково и что многие падшие духи еще в самом начале спасительной деятельности И. Христа вполне сознали всю вину своего великого преступления и совершенно отказались от всякой враждебной деятельности по отношению к Богу. В этом отношении особенно замечательно исцеление Спасителем гадалинского бесноватого. Те *многие* духи, которые одержали

этого несчастного человека, не только не направили его бежать от Спасителя, а, напротив, позволили ему *издалека* увидеть Его, и прибежать, и поклониться Ему, и заставили его сказать *Сыну Бога Всевышнего*: «Заклинаю Тебя Богом, не мучь меня» (Мр. 5, 6–7), «умоляю Тебя, не мучь меня» (Лк. 8, 28). Спаситель видел, что не простой человек признает в Нем Сына Бога Всевышнего и что не простой человек заклинает и умоляет Его об освобождении от муки, и потому спросил бесноватого: «Как тебе имя?» — и бесноватый ответил: «Легион имя мне, потому что нас много» (Мр. 5, 9), т.е. своим ответом бесноватый показал, что его обращение к Спасителю принадлежит, собственно, не ему, а сонму одержавших его нечистых духов. И вот, *все бесы* и *много* упрашивали Спасителя, чтобы Он «не высылал их вон из страны той» (Мр. 5, 10, 12), именно — чтобы Он *не повелел идти им в бездну* (Лк. 8, 31), а позволил бы войти в большое стадо свиней, и Спаситель дал им на это свое позволение. В этом случае, правда, бесы не умоляли Спасителя о прощении и спасении их, но они все-таки прямо отказались от всякой борьбы с Ним и, в трепетном ожидании заслуженной ими муки, сами обратились к Нему с неотступной мольбой, по крайней мере о временном помиловании их. Такими соратниками, которые бегут навстречу Сыну Бога Всевышнего, чтобы умолять Его о помиловании, диавол ни в каком случае, разумеется, не мог быть доволен, и уж после этого случая он, наверное, не мог ими пользоваться как своими ангелами для утверждения своей власти в мире. А потому эти и подобные им падшие духи хотя и окажутся на всемирном суде Христовом в общем сонме всех падших духов, однако по своему нравственному настроению они, очевидно, резко будут отличаться и от диавола, и от *деятельных* ангелов его; так что, по нравственному настроению их, на самом деле не будет решительно ничего невозможного в том, что всепобеждающая сила любви Христовой вновь зажжет в них погасший огонь добра и Великий Судия, к великому изумлению всех святых ангелов Своих и всех праведных людей, увидит в бывших нечистых духах злобы поднебесной не только побежденных врагов Своих, но и светлое создание святой воли Своей. Кто же посмел бы тогда сказать Спасителю — Сыну Бога Всевышнего: я не хочу, чтобы Ты спасал бесов, и пусть же они, нечистые, веки вечные мучатся? Наверное, никто бы не посмел. Наверное, даже и сам диавол был бы только поражен чудом превышающей разумение любви Христовой, сказать же что-нибудь против спасения своих бывших клеветников даже и он бы, наверное, ничего не посмел.

При своем появлении в мире христианство оказалось чужим для мира, и апостол с глубокою скорбью должен был засвидетельствовать пред небом и землей: *мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие* (1 Кор. 1, 23). С тех пор прошло уже почти девятнадцать веков, но мир очень мало изменился в своем отношении к христианству. Все равно и теперь христианская проповедь о распятом Спасителе мира для многих представляется великим соблазном и многим кажется очевидным безумием. И это нередко кажется так не одному только внешнему миру, но и многим людям, которые выходят из среды самих христиан, и даже таким людям, которые желают считать себя последователями Христа и поборниками учения Его. В объяснение этого обстоятельства мы изложили все известные соблазны христианской веры и указали общий корень этих соблазнов в отсутствии положительных оснований для признания истины веры. Дело в том, что содержание истины может быть сообщено человеку, но мыслить истину этого содержания человек может лишь на основании познания о том, что оно и на самом деле заключает в себе истину. Ради этого все содержание сообщаемой истины нужно привести в органическую связь с содержанием всех тех познаний, которыми уже владеет человек и которые имеют какое-либо отношение к предмету сообщаемой истины; так чтобы новая истина стала не только совершенно понятной уму, но и стала бы вполне очевидной для ума именно по силе очевидности его прежних познаний. При таком порядке раскрытия и усвоения человеком неизвестной ему прежде истины само собою понятно, что и догматическое учение христианского откровения именно ради того, чтобы оно могло быть раскрыто и усвоено человеческим умом как действительная истина, также должно быть приведено в органическую связь со всем миром человеческой мысли о сущем, т.е. со всем миром человеческих познаний о Боге, о мире и человеке. Между тем эти познания, при появлении христианства, были настолько несродны миру христианских идей, что из них решительно невозможно было не только выяснить истину христианского учения, но и просто лишь сделать это учение хоть сколько-нибудь понятным для мысли. Поэтому совершенно естественно, что и для иудеев, и для язычников христианство одинаково представлялось как невероятное учение о невозможном деле. И поэтому же совершенно естественно, что апостолы преимущественно обращались к нравственному смыслу людей: *близко к тебе слово нашей проповеди, в сердце твоём и в устах твоих* (Рим. 10, 8) — это обращение апостола Павла вполне точно характеризует собою обычный метод церковно-апостольского раскрытия и доказательства христианской истины.

Древние проповедники христианства старались будить в людях нравственные потребности и стремления духа и делали христианство близким именно сердцу людей. Но интересы сердца, понятно, не устраняли и не могли устранить собою интересов мысли. Кто принимал христианство верою чистого сердца, для того изменялось не значение познания, а только отношение познания к вере, именно — вместо того, чтобы составлять условие возможности веры, познание истины принятой веры становилось нравственной обязанностью верующего человека, и потому верующий-христианин все-таки не мог убежать от невольных соблазнов ума. Даже в период апостольской проповеди, в эту исключительную эпоху великих чудес и знамений и силы, находились такие христиане, которые глубоко смущались основным догматом апостольского вероучения, что распятый Христос есть истинный Бог и что после крестной смерти Своей Он воскрес из мертвых и положил начало обществу воскресению людей. В мышлении этого догмата христиане естественно встречались с тревожными вопросами недоумения: кто это восходил на небо, чтобы оттуда Христа свести, т.е. другими словами — как это возможно, чтобы истинный Бог воплотился? или: кто это сходил в ад, чтобы Христа из мертвых возвести (Рим. 10, 6-7), т.е. другими словами — как это возможно, чтобы умерший человек воистину воскрес из мертвых? И так как на оба эти вопроса, по религиозно-философским понятиям того времени, можно было ответить только отрицательно, то еще в период апостольской проповеди естественно возник неразрешимый конфликт веры и разума, науки и откровения, и тогда же определились все те существенные искажения христианского вероучения, от которых христианство не может освободиться и по настоящее время.

Между тем это освобождение возможно, потому что познаваемое Бога (*τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ*, — Рим. 1, 19) может быть сделано вполне очевидным для мысли, и в своей очевидности оно может составить непоколебимое основание для познания истины церковно-апостольского вероучения. Конечно, христианская вера при этом так и останется верой, и странно было бы думать о невозможном превращении сверхчувственного содержания веры в опытную истину положительной науки. Но тем не менее мы все-таки можем вполне основательно ставить вопрос об истине христианской веры, потому что мы можем научно выяснить мировую действительность положительных оснований этой веры, и вследствие этого мы можем сделать христианскую веру не безотчетным исповеданием непостижимых формул, а совершенно ясным и совершенно разумным объяснением всей совокупности наших познаний о мире. При таком представлении теоретического содержания веры по крайней мере никогда уж более не может быть никакого спора о том, в чем именно заключается подлинная сущность христианства, так как

при этом представлении не может быть решительно ничего непонятного в том, что христианство учит о воплощении Бога, и о крестных страданиях и смерти Его за грехи сотворенного Им мира, и о будущем откровении в мире Божия царства силою умершего и воскресшего Богочеловека — Христа. Все это учение христианства на самом деле совершенно понятно и ясно, и в христианстве на самом деле нет ни единого догмата, которого нельзя было бы осветить светом ясного разума. Христианская вера, конечно, так и остается верой, но в свете научно-философских изысканий о конечной истине бытия христианин по крайней мере может понять и может выяснить, почему именно он верит так, как учат его верить церковные формулы веры. Он может связать религиозные идеи этих формул с точными фактами научного знания о сущем, и потому он может, стало быть, в чисто научном смысле иметь положительное основание для религиозной веры своей в истину сверхразумного содержания христианского откровения.

XX век

Иван Четвериков

Из лекций по общей психологии

Лекция 9 апреля

Понятие личности. Эмпирическая личность и ее виды. Иерархия личностей. Единство и тождество личности. Реальная личность Т. Липпса. Идеальная личность как носительница эмпирической и как условие ее единства и тождества.

Когда мы говорили о конечных целях и основных мотивах, определяющих волевою деятельность, то видели, что источник волевой деятельности находится в личности. Цели конечные ее — раскрытие богатства содержания, которое *implicite* находится в личности. Поэтому необходимо прежде всего остановиться на том, что такое личность. В истории психологии мы встречаемся с определением личности как единства и совокупности переживаний, которые (переживания) в определенный момент времени выступают в сознании. Эта точка зрения высказана Юмом. «Я» есть пучок перцепций, связка, объединение отдельных переживаний, возникающих в сознании. «Я хочу, мыслю, чувствую и т.д. ...» — Совокупность этих переживаний и составляет то, что называется личностью. Если присмотреться к переживаниям, из которых слагается личность, то увидим, что они разнообразны; нет абсолютного единства личности; они (переживания) распадаются на несколько групп, почему можно говорить о многих личностях в душе человека.

1) Существует ряд переживаний, обусловленных связью человека с физическим миром. Посредствующим началом здесь является наше тело. Тысячи переживаний возникают из влияния тела и мира физического на сознание. Совокупность этих переживаний образует физическую личность человека. Существуют особые типы людей, живущих особо близко к природе жизнью. Они живут физической личностью, которая представляет из себя как бы семя, носимое ветром. Физические процессы в мире отражаются сейчас же на личности этих людей. Вся жизнь их стоит в неразрывной связи с природой. Типы этих людей выведены в романах Кнута Гамсуна. Таков, например, Глан в романе «Пан». Пробуждение весны

в природе пробуждает силы и в Глане, и жизнь его стоит в тесной связи с жизнью физической природы.

2) Но человек связан тысячами нитей с людьми, с социальной средой. Отношение человека к человеку и жизнь его в определенной социальной среде вызывают ряд психических переживаний — желаний, стремлений и т.д. Все эти переживания в совокупности образуют социальную личность человека, которая также распадается на несколько личностей: классовую, сословную. Судья, например, может говорить преступнику: как человек я вас прощаю; но как судья я вас осуждаю. Здесь ярко выражено столкновение двух личностей. Существование, затем, судов чести, как отдельных и самостоятельных организаций говорит о том, что есть классовая этика, честь, что в свою очередь свидетельствует об особой социальной личности.

3) Человек, далее, живет не только социальными переживаниями. Он живет в культурной среде, и его задача — творить культуру. Совокупность переживаний, обусловленная жизнью в культурной среде, образует культурную, или «духовную» (Джемс), личность человека. Итак, существуют личности: 1) физическая, 2) социальная, 3) духовная. Каждая является источником стремлений, волевых актов, и бывает часто так, что волевые акты, обусловленные разными личностями, являются взаимно исключаящими. Физическая личность влечет к физическим радостям, а культурная или даже социальная личность противодействует стремлениям физической личности. Получается конфликт многих личностей в сознании. Такой конфликт переживается человеком болезненно, вызывает духовную муку. Задача человека — уничтожить конфликт личностей, приведя их к гармонии. В истории культуры мы встречаем различные попытки уничтожить этот внутренний диссонанс. Прежде всего, с точки зрения Сократа, задача человека состоит в подавлении стремлений, и прежде всего — физических стремлений. Когда один чужестранец, путешествуя, встретился в Афинах с Сократом, он сказал ему: Сократ, я вижу на лице твоём тысячи пороков и страстей. — Сократ ответил: ты прав, но я господин над ними всеми. Затем у стоиков также идет речь о подавлении стремлений. Но этот ответ на вопрос об избежании внутреннего диссонанса является малоудовлетворительным. В новых попытках берется одна личность и делается центром внимания, а другие устраниваются с поля зрения. В эвдемонизме выдвигается физическая личность, а остальные должны находиться в подчинении последней. Но осторожность эвдемонизма вне сомнений. В практической жизни обычно выдвигается социальная личность. Получается в этом случае наивотвратительнейший тип людей в футляре, живущих последними распоряжениями, не имеющих своего мнения. Но и этот выход односторонен. Есть, наконец, люди, считающие необ-

ходимым жить культурной личностью и подавить личность физическую с ее стремлениями к радостям жизни и социальную, бежать в пустыню от социальных стремлений и физических потребностей. Но так как три указанные личности даны в человеке естественно, то подавление хотя бы одной из них ведет к искажению психики. Необходимо, сохраняя их, привести их к гармонии и единству. Ни эвдемонизм, ни грубый аскетизм, ни личность в футляре не могут считаться удовлетворительным решением вопроса. Человечество мучается проблемой объединения дисгармонии. Решение ее — вне нашей задачи. Наша задача — установить факт чисто психологический: неудовлетворенность разрозненностью личностей и стремление объединить их в одно. Это свидетельствует о том, что эти три личности не могут существовать самостоятельно, противодействуя друг другу, а составляют одно целое. Стремление к единству — основное стремление в жизни личности; откуда же берется источник этого стремления к единству? Но раньше определим жажду единства. Она двоякого рода: 1) чтобы все в данный момент существующие переживания были объединены (представляли единство) — это статическое единство личности и 2) чтобы я (вообще индивидуум) не изменял своим убеждениям, чтобы личность в процессе жизни оставалась единою — это динамическое единство личности.

В современной психологической литературе встречается отрицание единства личности¹. С точки зрения французского психолога Рибо и русских (некоторых) психологов, например Бехтерева, в единицу времени в человеке существуют не одна, а две личности: 1) сознательная и 2) подсознательная. Обе эти личности могут одновременно проявляться в сознании и быть источником стремлений. Отрицая тождество личности, Рибо в подтверждение приводит ряд фактов. Прежде всего в качестве доказательства фигурирует чрезвычайно распространенный, сделавшийся шаблонным, рассказ, как одна истеричная больная под влиянием известных причин впала в обморочное состояние и после обморока забыла все, что знала раньше: не узнавала родных, не умела читать, писать и проч., так что ее нужно было учить всему сначала. Она быстро все усвоила и жила второй личностью, иными интересами. Эта новая жизнь продолжалась недолго. Под влиянием второго обморока больная забыла вторую личность и вспомнила все, что было до первого обморока. Она живет интересами дообморочной жизни. Дальнейшая жизнь этой женщины представляет смену личностей. В описаниях Рибо поражает неточность этих описаний. Нет указаний на то, как легко и быстро женщина после обморока усвоила все. Есть возможность думать, что она усвоила все скорее нормальной личности, следовательно, остались у нее прежние следы. Рибо гово-

¹ В первом и во втором смысле.

рит, что интересы ее были отличны во вторую эпоху жизни, но в чем было отличие, он не указывает и оставляет открытым вопрос о том, существенны эти отличия или же есть связь между интересами новыми и старыми. Все эти факты настолько неточно описаны, что из них нельзя строить новых выводов относительно изменения личностей. Но факт тот, что человеческое сознание 1) требует единства в каждый данный момент; 2) оно требует, чтобы я не изменял убеждениям (требование тождества). Эти два стремления остаются основными. Где их источник? Та смена личностей, на которую указывают Рибо и другие психологи, говорит лишь о смене содержания личности. И поэтому личность — физическую, социальную и духовную можно назвать эмпирической — это единство содержания. Но почему эмпирическая личность является единой? Почему в ней есть стремление к единству? Очевидно, за эмпирической личностью нужно искать источник единства с точки зрения Т. Липпса, — душу, совокупность сил, источник энергии. Одна основная энергия, единая душа человека является источником единства эмпирической деятельности человека. Эту личность Т. Липпс называет реальной личностью, чтобы уяснить факт эмпирической личности. Эта личность есть гипотетическое понятие, нужное для объяснения указанных фактов (как и душа у Липпса есть лишь гипотетическое понятие при объяснении психических явлений). Но нельзя ли путем анализа вскрыть в фактах эмпирической личности другую личность? В анализе эмпирической личности мы встречаем стремление к идеалу. Оно обуславливает процесс культурного творчества в человеческой жизни, то, что называется прогрессом. Идеал истины, с точки зрения которого оцениваются все познания (?), идеал правды, с точки зрения которого оцениваются стремления, требует признать источник, который находится в идеальной личности человека. Истина и правда — две стороны одного идеала, две стороны одного стремления в личности. Есть единая идеальная личность в человеке, которая проявляется в форме стремления к двуликой правде. Эта идеальная личность есть источник единства статического и динамического, как человек требует. Но человек непрерывно развивается, в своей эмпирической стороне он неизбежно прогрессирует. И требование оставаться верным себе относится не к эмпирической, а к идеальной личности. Я всегда должен оставаться верным идеалам.

Идеальное единство состоит не в подчинении одной эмпирической личности другой — в этом случае получится однобокая личность, — а в подчинении идеальной личности всех эмпирических личностей. Эта личность есть умопостигаемое «я», которое проявляется в эмпирическом (Кант). Отношение между ними не причинное (каузальное), а отношение творческой личности. В психологии мы различали два метода исследования — наблюдение и самонаблюдение. Наблюдение совершается под категорией причин-

ности, оно ищет причинных связей. Самонаблюдение ищет того, что скрывается за эмпирической личностью человека, ищет творческую личность.

Лекция 62. 12 апреля [1]912 г.

Мы видели, что психическая жизнь определяется одним основным мотивом; он в человеческой личности. Но из рассмотрения личности видели, что она — нечто сложное, и основной мотив должен распадаться на частные мотивы. Каковы же они? Основной мотив — это мотив эгоистический, который состоит в стремлении к радости личной жизни. Что же разумеется под радостями личной жизни? Ответы разные. Тогда как одни под личными радостями разумеют радости эмпирической жизни, другие — радости эстетического характера и, наконец, радости идеальной личности, это радость, по Достоевскому, небесной гармонии. Но если присмотреться к психической жизни человека, то можно увидеть, что он руководится в волевой деятельности жаждой личной радости, но это не единственный мотив, определяющий жизнь личности. Кроме личной радости является еще один мотив, это то, что называется ценностью личности. Уже у ребенка можно подметить этот мотив: ребенок проявляет каприз — это первый проблеск сознания личности и ее ценности. Как у него проявляется сознание личности, так уже и проявляется каприз. Это показывает, что для него проявление своей воли ценнее всего. Итак, сознание ценности своей личности — новый мотив, определяющий волевою жизнь человека. Эти два мотива у взрослого человека непрерывно проявляются и часто сталкиваются. Человек, например, дал слово выполнить какое-либо дело, но за выполнением его следуют неприятности, которых он старается избежать. Исполнение его утверждает ценность личности, но в то же время идет против радостей жизни; ценность личности, но в то же время идет против радостей жизни; отсюда столкновение. Оба мотива самостоятельны и независимы. Если бы человек руководился только личными радостями, то его жизнь должна получить эвдемонистический характер; если же человек руководится сознанием ценности личности, то получается индивидуализм, представителем которого является Ницше. Но оба мотива не могут удовлетворить человеческой психики. Эвдемонизм никогда не удовлетворяет человека, а индивидуализм [ведет] к проявлению жажды самоубийства; для Ницше, например, индивидуализм кончился психической смертью. Предпочтение одного мотива ведет к разложению личности. Эти факты свидетельствуют, что кроме этих двух мотивов человеческая жизнь определяется новыми мотивами. Если эти два мотива не удовлетворяют человеческой психики, то потому, что человек не может жить одиночно,

он связан с окружающими людьми, с социальной средой, в результате чего возникает социальная личность. Для Ивана Карамазова страдания других были страданиями для него. Федор Сологуб по той же причине отказался от эвдемонизма; последний был у него то эстетическим, то заключался в высшей радости гармонии. Но за Достоевским [он] пришел к мысли, что эвдемонизм не удовлетворяет человека, и пришел к социальной личности, — пусть небесная гармония может доставить радость, но сознание страданий других личностей вызывает страдания моей личности, поскольку она связана с окружающими людьми.

Когда была речь об источниках знания, то мы различали их три: 1) внешнее восприятие, 2) внутреннее восприятие, доставляющие материал для знания физического и психического миров. Но откуда я знаю психическую жизнь окружающих людей? Этот материал является результатом того своеобразного акта, который Т. Липпе называет вчувствованием: когда мы свою личность и личные переживания вкладываем в чужую личность и она становится чужой. Но эта чужая личность и переживания ее связаны с моей личностью и моими переживаниями. Я необходимо связан с душой окружающих, и всякая чужая личность находит отзыв в моей личности. Отсюда стремление к радости окружающих меня. Это альтруистический мотив, он так же необходим в жизни человеческой личности, как и мотив эгоистический. Но так как не только мои переживания связаны с чужими переживаниями, но и моя личность связана с личностями окружающих меня, то рядом стоит новый мотив — сознание ценности чужой личности. Эти мотивы — сознание ценности чужой личности и сознание ценности моей личности — стоят в тесной связи друг с другом. Чем грубее человек по отношению к другому, тем более он груб к себе, чем более поработает других, тем более он раб себе; тот может уважать чужую личность, кто сам уважает себя. Получается вывод, что [так как] мотив сознания ценности чужой личности не всегда проявляется, то он как будто не необходим для психики. Но это неверно. Если обратимся к истории мотивов человеческой личности, то увидим, что эти мотивы развиваются постепенно, но развитие это обусловлено законом необходимости. Так, мотивы эгоистический, ценности своей личности, альтруистический и ценности чужой личности не со стороны приходят, а развиваются из природных задатков. Если обратимся к эмпирической психологии и в особенности ассоциативной, то все мотивы там исчерпываются этими четырьмя. Но так ли? [Мы] уже видели, что в личности можно различать две стороны: эмпирическую личность и идеальную; если подойти со стороны внешнего наблюдения, то встретимся с пучком перцепций (эмпирической личностью), если же со стороны внутреннего самонаблюдения, то встретимся с идеальной личностью, стремящейся к идеалу двули-

кой правды-истины. Те мотивы, которые мы рассмотрели, лежат в эмпирической личности, но и идеальная личность заключает в себе стремления к идеалам, они новы и отличны от предыдущих мотивов. Все предыдущие мотивы всегда преследуют пользу — цель практического характера, имеют целью личное или чужое благо, или уважение своей или чужой личности. Но если присмотримся к жизни личности, то встретимся с стремлениями, которые не преследуют пользы. Чтобы определить точнее стремления идеальные, обратимся к художественным произведениям. Брандт (Ибсена) отказывается от жены и сына, высших благ эмпирической личности, он отказывается от общины — от социальной личности, и стремится в горы, чтобы построить там храм неведомому Богу. Это порыв, не преследующий ни своей, ни чужой пользы, это стремление, которое вызвано идеалом и называется идеальным. И в обыденной жизни человека можно иногда встречаться с такими порывами; неясно осознанные идеалы влекут человека к самопожертвованию; это стремление, требующее самопожертвования, это героическая воля — порыв — новый волевой акт, источник которого в новых мотивах. Итак, мотивы разделяются на: 1) лежащие в эмпирической личности и 2) в идеальной личности человека. Вот мотивы, которыми определяется жизнь психической личности.

Учение о свободе воли. Свобода, как воля, имеющая основание в идеальной личности человека... — Психогенезис. Основные положения психогенезиса. Формы развития. Причины развития.

Что такое надо разуметь под свободой воли? Современная психология отвечает различно на этот вопрос. Это зависит от того, что точно не установлено, относительно чего в волевых актах можно говорить о свободе. Как известно, в волевых актах мы различали внутреннее хотение и внешнюю деятельность. Психологи не определяют, о свободе чего они будут говорить: о свободе ли внутренне-го хотения или о свободе внешней деятельности, — и часто смешивают то и другое. В предыдущих лекциях было показано, что внешняя деятельность есть простое воспроизведение инстинктивных движений. А если это так, то о их свободе не может быть и речи. Мы вонне действуем так, как позволяет нам наша физическая природа, наш организм. Очевидно, когда говорят о свободе воли, то следует иметь в виду свободу внутренних хотений. В чем же теперь заключается свобода? Ответы опять даются различные. 1) Одни эту свободу понимают как свободу выбора или целей, на которую направляется наше хотение, или мотивов. 2) Другие эту свободу относят к самому акту хотения, к волевому акту в чистом виде, к решимости. О свободе выбора в стремлениях не может быть и речи. Все мотивы, так сказать, даны человеческой психике. Если же в обыденной жизни, по-видимому, и производится выбор мотивов или целей, то

в таких случаях обычно руководствуются логическими законами, которые все же носят отпечаток необходимости, если не внешней, то внутренней. Значит, в этом случае свобода обуславливается естественной внутренней логической необходимостью. Следовательно, свободу нужно искать в акте решимости. Как понимать эту решимость? Некоторые свободу полагают в том, что я могу поступить так или иначе. Обыкновенно [такие] представители говорят: «Я могу поступить в данном случае так, но я мог бы поступить и иначе». В этом сознании, что я могу поступить так или иначе, и заключается свобода. Разберем детальнее, что обозначает эта фраза. Обратимся к обыденной жизни, здесь мы также встретим аналогичные рассуждения. Заурядный профан может так сказать о погоде прошедшего дня: «Вчера была такая (ясная) погода, но она могла быть и другой». Специалист по метеорологии, наоборот, укажет нам основание, что вчера не могла быть иная погода, чем была, может убедить профана в метеорологии, что погода вчерашнего дня и должна быть именно такою. В таком случае он (профан) принужден будет сознаться в своем незнании метеорологических законов. Таким образом, сама по себе фраза профана о погоде только свидетельствует о незнании этим лицом причин, определяющих погоду. Такое же толкование приложимо и к вышеприведенному рассуждению и пониманию о свободе воли. Такую фразу можно только тогда сказать, когда субъект не знает причин своей деятельности. Человек не знает причин внешней деятельности, которые привели меня к такому или иному действию, и потому говорит, что он волен поступать так или не так. Если бы психолог показал нам, что наши внешние проявления зависят от таких-то и таких причин, мы вынуждены были бы отказаться от этой фразы. Это выражение основывается на незнании причин. Тогда защитники говорят, что в этом положении заключается другой смысл. Говорят, что вышеприведенное утверждение обозначает не незнание причин, а то, что моя внутренняя деятельность не зависит от каких-либо причин, она произвольна. Это сознание независимости от внутренних причин и есть свобода. Как видим, свобода отождествляется с произволом.

Но в мире нет ничего бесосновательного. Если что-либо не зависит от моих причин, то оно зависит от случая. История культуры показывает, что в жизни человечества были периоды, когда всю жизнь подчиняли только всеильному року. Таковое убеждение царило в Древней Элладе. Рок, случай слепой царил над жизнью грека. Случай господствует в судьбе человека. Но такая система не выдерживает критики прежде всего с философской точки зрения. Слепой рок не может господствовать над нами.

В чем же заключается свобода внутреннего волевого акта? Теодор Липпс под свободой понимает такие волевые хотения, которые не зависят от внешних причин. Есть такие состояния человека, ко-

торые целиком зависят от внешних условий. Таково, например, состояние гипноза. Все внутренние желания в этом случае не свободны. Развитие человеческого организма вызывает соответствующие стремления и хотения, которые, разумеется, не свободны. Но есть такая деятельность, такие хотения, которые вытекают из моего «я». Не внешние условия, не органические изменения, а сама личность является источником некоторых хотений. Такие хотения свободны. Защитники детерминизма (отрицатели своей воли) задают в этом случае Липпсу такой вопрос: а что же такое представляет из себя личность? Она состоит из ряда переживаний. А переживания и их характер зависят от среды, от воспитания, от врожденных условий (наследственности). Ибсен говорит, что каждый человек — призрак прошлого. Все прошлое живет в нашей личности. Всякий несет в себе труп прошлого. Вся личность человека, следовательно, зависит от внешних причин. Значит, и мои хотения зависят от внешних условий, они обусловлены и потому не свободны. Липпс в ответ на такое заявление указывает на явления вменяемости. Если бы не было свободных хотений, тогда остается необъяснимым наличный факт вменяемости. Человек, правда, зависит во многих отношениях от окружающих условий, но сама личность привносит и нечто свое. — Первое положение ответа Липпса не отвечает прямо на вопрос детерминистов. Вторая же часть не указывает точно, в чем же заключается свобода. Наша задача теперь отыскать такие хотения, которые зависят от человека, которые лежат в той стороне психики, которая не зависит от наследственности, которую можно назвать априорной.

В человеке обычно мы уже различили две личности: эмпирическую, зависящую от наследственности и окружающей среды, которая является проявлением личности идеальной; у Канта известная под именем умопостигаемого «я» ноуменальная личность. Стремления этой личности направляются к идеалу правды. Но самые проявления таких стремлений зависят от характера эмпирической личности. Таким образом, во всякой личности следует разграничивать: а) стремление к идеалу и б) способы их обнаружения. Самые стремления обуславливаются идеальной личностью, а не внешними причинами, но характер и способ выражения этих стремлений обуславливаются и зависят от внешних обстоятельств. В стремлениях выражается свобода, но самая форма обуславливается и наследственностью, и средой.

Человек, следовательно, и свободен, поскольку его стремления определяются идеальной личностью, и не свободен, так как самое проявление этих стремлений обусловлено. Свобода является конечным идеалом и, как всякий идеал, поэтому неосуществима в реальной эмпирической действительности.

На этом, к сожалению, и закончим курс общей психологии и перейдем к прикладным дисциплинам.

Семен Франк

О понятии и задачах философской психологии

Из всех заблуждений человеческого ума самым странным мне всегда казалось то, что он мог дойти до мысли сомневаться в своем собственном существе или рассматривать его только как приобретенный продукт внешней природы, ведомой нам лишь из вторых рук, — через посредство того самого духа, который мы отрицаем.

Лотце

I

Будущий историк нашей современной духовной культуры, вероятно, с удивлением отметит как один из характернейших ее признаков отсутствие в ней какого-либо определенного и признанного учения о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе сущего. Гегель некогда удивлялся «зрелищу народа без собственной метафизики». Еще более, быть может, изумительна возможность отсутствия и той части метафизики, которая касается вопроса о существовании самого человека и разъясняет человеку его жизнь; замечательно, что в течение относительно длительных периодов (измеряемых несколькими десятилетиями) человечество, по-видимому, способно терять научный интерес к себе самому и жить, не понимая смысла и существа своей жизни. Так, по крайней мере, обстоит дело с нашей эпохой, начиная с момента, когда единственным официально признанным философским учением о человеческой жизни стала так называемая эмпирическая психология, которая сама объявила себя «психологией без души». Не замечательно ли, в самом деле, что со времени по меньшей мере «Микрокосма» Лотце вплоть до работ Бергсона, лишь в наши дни обративших на себя внимание, не появилось, кажется, ни одного заслуживающего упоминания научно-философского произведения о природе души?

Когда в настоящее время заинтересовываешься этим — казалось бы, не слишком специальным! — вопросом и ищешь каких-либо указаний и поучений в современной литературе (как это пришлось делать автору этих строк), то с изумлением и почти с отчаянием убеждаешься, что такой литературы вообще почти не существует. Находишь богатый запас глубоких мыслей и ценных соображений в древней философии — у Платона, Аристотеля, сто-

иков и Плотина, в христианской философии (бл. Августин!), в мистической литературе средних веков и нового времени (достаточно упомянуть глубокомысленное учение Каббалы и родственные ему идеи Якова Бёме, С.-Мартена и Баадера); уже гораздо беднее идеями по этому вопросу признанные школьной традицией классические авторитеты так называемой «новой философии»: здесь уже как будто начинается пустыня, лишь изредка прерываемая такими богатыми оазисами, как Лейбниц, Шеллинг и Мэн-де-Биран. Со времени же Шеллинга и Мэн-де-Бирана идет почти сплошная пустыня и приходится питаться едва ли не одними воспоминаниями.

Конечно, сторонники нынешней эмпирической или даже «экспериментальной» психологии скажут, что то, что мы называем пустыней, есть хотя и скромная по виду, но плодородная нива, возвращенная после того, как планомерными усилиями опомнившегося научного сознания была выкорчевана и выполота роскошная, но бесплодная и ядовитая растительность старой «метафизики». Мы оставляем здесь в стороне спорный вопрос о возможности и значении так называемой «метафизики» (напомним лишь в этом отношении, что наше время явственно приступило к перерешению этого вопроса). Если бы было доказано, что старые учения о душе были произвольны и ненаучны и что новой науке удалось заменить их действительно точным и обоснованным знанием, то был бы действительно обнаружен прогресс в этой области. И мы охотно готовы признать, что сама идея *опытного* психологического знания — только при достаточно глубоком и ясном понятии «опыта» — есть действительно ценное достижение XIX века, по сравнению с господствовавшей в XVII–XVIII веках в этой области бесплодной рационалистической схоластикой. Но дело тут вообще не в относительной ценности двух разных *методов* одной науки, а в простом *вытеснении одной науки совсем другою*, хотя и сохраняющей слабые следы родства с первой, но имеющей по существу совсем иной предмет. Мы не стоим перед фактом смены одних учений о душе другими (по содержанию и характеру), а перед фактом совершенного устранения учения о душе и замены их учениями о закономерностях так называемых «душевных явлений», оторванных от их внутренней почвы и рассматриваемых как явления внешнего предметного мира. Нынешняя психология сама себя признает естествознанием. Если мы избавимся от гипноза ходячего, искаженного значения слов и вернемся к их истинному, внутреннему смыслу, то мы легко поймем, что это значит: это значит, что современная так называемая психология есть вообще не *психология*, а *физиология*. Она есть не учение о душе как сфере некой внутренней реальности, которая — как бы ее ни понимать — непосредственно, в самом опытном своем содержании, отделяется от чувственно-предметного мира природы и противостоит ему, а именно учение о при-

роде, о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях сосуществования и смены душевных явлений. Прекрасное обозначение «психология» — учение о душе — было просто незаконно похищено и использовано как титул для совсем иной научной области; оно похищено так основательно, что когда теперь размышляешь о природе души, о мире внутренней реальности человеческой жизни как таковой, то занимаешься делом, которому суждено остаться безмянным или для которого надо придумать какое-нибудь новое обозначение. И даже если примириться с новейшим, искаженным смыслом этого слова, нужно признать, что, по крайней мере, три четверти так называемой эмпирической психологии и еще большая часть так называемой «экспериментальной» психологии есть не чистая психология, а либо психо-физика и психо-физиология, либо же — что точнее уяснится ниже — исследование явлений хотя и не физических, но вместе с тем и не психических.

Мы не хотим здесь поднимать вопроса о ценности этих привычных уже для нас наук; более того, мы не сомневаемся, что, несмотря на смутность понятий, лежащую в их основе и препятствующую их нормальному развитию, они делают в своей области нечто ценное и полезное. Одно лишь несомненно: живой, целостный внутренний мир человека, человеческая личность, то, что мы вне всяких теорий называем нашей «душой», нашим «духовным миром», в них совершенно отсутствует. Они заняты чем-то другим, а никак не им. Кто когда-либо лучше понял себя самого, свой характер, тревоги и страсти, мечты и страдания своей жизни из учебников современной психологии, из трудов психологических лабораторий? Кто научился из них понимать своих ближних, правильнее строить свои отношения к ним? Для того чтобы в настоящее время уяснить себе человеческую жизнь, свою и чужую, нужно изучать произведения искусства, письма и дневники, биографию и историю, а никак не научную литературу психологии. Достоевский и Толстой, Мопассан и Ибсен, — Флобер, Геббель, Амиель в своих дневниках и письмах, — Карлейль, Моммзен и Ключевский — вот единственные учителя психологии в наше время^а, тогда как в ученых трудах по психологии мы лишь изредка, как случайные дары, найдем живые и ценные мысли, да и то лишь постольку, поскольку их авторы, как личности с самостоятельной жизненной психологической интуицией, произвольно и как бы противозаконно возвышаются над официально установленной плоскостью «научного» обсуждения вопросов. Чаще уже нужный материал действительной психологии найдется среди талантливых клинических наблюдений над душевнобольными; и характерно, что, быть может, самое ценное и интересное в современной психологической литературе заимствуется ею у психопатологии, поскольку последняя ос-

новывается на живых наблюдениях над личностями и характерами как живыми целыми.

II

Из последних указаний ясно, что и наше время, конечно, не вообще лишено интереса к человеческой душе и сущности человеческой жизни. Да и было бы совершенно невероятно, чтобы этого не было. То, что в настоящее время отсутствует и отсутствие чего мы болезненно ощущаем, есть именно научное, чисто теоретическое познание существа человеческой души. И так как интерес к этому предмету, вообще говоря, никогда не может исчезнуть у человека, то за отсутствием научного его удовлетворения он выражается в иных формах. Характерное для последних десятилетий пробуждение религиозного сознания и религиозных интересов привело и к возрождению религиозных учений о душе — ибо религиозное сознание, конечно, прежде всего ставит вопрос о смысле и назначении человеческой жизни. Это религиозное возрождение само по себе можно и нужно только приветствовать. Не говоря уже о том, что оно имеет свою собственную очевидную ценность, оно весьма существенно даже для успеха чисто научного знания, ибо ведет к расширению и углублению человеческого опыта. Ничто не характеризует так ярко поверхностности, непродуманности ходячего научного эмпиризма, как его непонимание и принципиальное недопущение им некоторых основных форм опыта. Позитивистический эмпиризм, в сущности, недалеко ушел от того анекдотического схоластика, который запрещал усматривать через телескоп пятна на солнце, потому что у Аристотеля ничего не сказано про них. Вопреки этим предубеждениям, именно с точки зрения эмпиризма должно было бы быть ясно, что всякое расширение и углубление опыта ведет к обогащению знания. И в этом смысле нужно сказать: для того чтобы познавать человеческую душу, нужно прежде всего иметь ее опытно, нужно научиться опытно ее переживать — и именно этому научает религиозное сознание. Лишь религиозный человек способен иметь подлинное живое самосознание, ощущать в себе «душу живу»; или, быть может, вернее сказать: религиозность и самосознание в этом смысле есть именно одно и то же. Прославленное в учебниках психологии самонаблюдение просто невозможно там, где нет никакой «самости» как особого объекта, где в непосредственном живом сознании мир внутренней жизни не выделен как особая, специфическая реальность от чувственно-предметного бытия. Вне этого условия не существует само-наблюдение, а остается лишь наблюдение единичных, оторванных от своей родной стихии, душевных процессов, создаваемых лишь на чуждом им по существу фоне внешне-предметного мира, о чем мы

уже говорили. Поэтому как философия вообще, так и в особенности философия души — то, что в единственно подлинном смысле заслуживает названия психологии, — издавна и постоянно питалась религиозными интуициями, зависела от живых опытных достижений религиозного сознания. Начиная с Упанишад, с Гераклита и Платона и кончая Достоевским, Ницше и Эдвардом Карпентером, подлинные успехи психологии были обусловлены обостренным религиозно-нравственным сознанием.

Тем не менее — и к этому мы ведем здесь речь — религиозная интуиция никогда не может сама по себе вытеснить научное знание и заменить его собою — так же, как в других областях знания никакое несистематическое, чисто жизненное опытное знакомство с предметом не делает ненужным научную, систематически-логическую обработку этого сырого опытного материала. Форма научного знания, переработка опыта в логическую систему понятий, в строгую последовательную связь оснований и следствий есть единственный практически доступный человеку способ достигнуть максимума осуществимой достоверности, точности и полноты знания. Это есть великий способ проверки и очищения знания, отделения в нем истины от субъективных мнений, придания ему внутренней ясности и обозримости. Вне этого условия знание, даже поскольку оно истинно, не имеет общедоступного критерия истинности, и ему угрожает всегда смешение с субъективной фантастикой; или, в лучшем случае, будучи самоочевидным и достаточно достоверным для самого субъекта интуиции, оно лишено верных, прочных путей для его передачи другим людям, и его усвоение зависит от непроверимых случайностей таинственного пути непосредственного духовного заражения. При всей относительности и производности значения научного знания — в условиях человеческого сознания, для которого живая интуиция есть лишь нечастый и недлительный дар, так что большая часть нашей умственной жизни проходит лишь в стремлениях к ней или воспоминаниях о ней, — научное знание — знание, которое мы в другом месте назвали отвлеченным¹, — есть единственная форма общедоступной и общеобязательной объективности. Его можно было бы сравнить с правовым порядком общественной жизни человечества, который тоже питается исключительно живыми, не поддающимися нормировке социальными чувствами и при отсутствии последних превращается в пустой и мертвящий формализм, но отсутствие которого, при условиях земной, порочной человеческой природы, ведет не к углублению и оживлению социальных связей, а лишь к деспотизму или анархии. Прекраснодушный романтизм, презирающий объектив-

¹ О всей этой теме см. наше исследование: *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания*, в особенности гл. VI, VII, IX и XII^б.

ные нормы и желающий предоставить совершенную свободу живому чутью личности, при фактических свойствах человеческого существа ведет и в практической, и в теоретической жизни лишь к удалению человека от объективной Правды.

Но именно наше время в области философии и прежде всего — чтобы вернуться к нашей теме — в области познания души заражено таким романтизмом. Мы считаем большою опасностью для всей нашей духовной культуры, что столь важная и насущная область знания в наше время развивается лишь в форме, которая была кем-то удачно обозначена как *philosophie irresponsable*. Опасность заключается прежде всего в возможности реакции здорового чутья простой, общедоступной объективной реальности, — реакции, которая, как это всегда бывает, может повести слишком далеко, вырвать пшеницу вместе с плевелами и вернуть нас к слепоте материализма и позитивизма. Именно ради обеспечения доверия к высшему источнику человеческого знания — к живой религиозной интуиции — здесь необходима известная умеренность; необходимо прекращение опасных и высокомерных толков о банкротстве науки и забота о сохранении, а не разрушении того моста, который соединяет область высшей Истины с нормальной будничной сферой среднего человеческого сознания и который мы имеем в лице научного знания.

В двух формах происходит, в области учений о душе, это устранение научного знания: в форме наивной фальсификации науки через безотчетное, сумбурное ее смешение с религией и мистикой и в форме сознательного отрицания науки. Первое мы имеем в столь популярных ныне оккультических и теософских учениях о душе, которые сами именуют себя сокровенной наукой («*Geheimwissenschaft*» Штейнера!). В настоящее время, конечно, уже невозможно относиться с огульным отрицанием, как к сплошному суеверию и шарлатанству, ко всей области упомянутых учений: слишком много здесь оказалось проверенных фактов и слишком ясна связь их с интереснейшими достижениями официально признанной научной психологии (гипноз, «подсознательное» и пр.). Интерес к этой области обнаруживают теперь все живые, непредвзятые умы, субъективно, по своим симпатиям и умственным привычкам, совершенно далекие от нее. И огульное отрицание и высмеивание есть здесь обычно лишь признак высокомерной, псевдонаучной узости. За всем тем остается несомненным, что так, как по большей части ведутся исследования этого типа, они представляют невыносимую смесь объективных наблюдений с субъективной фантастикой и, главное, основаны на грубейшем смешении науки с мистикой, одинаково искажающем ту и другую и ведущем к какому-то противоестественному супранатуралистическому материализму. Тонкая, своеобразная, ни с чем не сравнимая область

духовной жизни, достижимая лишь нечувственному внутреннему созерцанию, рассматривается здесь как что-то видимое, осязаемое, материальное, над чем можно производить внешние эксперименты, что можно даже взвешивать и фотографировать; и именно в силу этой ложной рационализации по существу сверхрационального действительно рациональный момент всякого знания — точность понятий, последовательность и обоснованность мышления, отграничение доказанного и объективного от сомнительного и непроверенного — становится совершенно невозможным; и шарлатаны и легководы имеют здесь в силу самого метода, в силу основных предпосылок исследования неизбежный перевес над добросовестными и осторожными людьми.

По существу гораздо опаснее, потому что внутренне гораздо глубже и более серьезна, та форма устранения научного знания, которая представлена в современной литературе о душе и природе человека или просто пренебрегающей научной стороной знания, или сознательно ее отвергающей. Мы не можем, конечно, требовать от мыслителей-художников, раскрывающих нам тайны человеческой души, вроде Достоевского, Толстого, Ибсена, или от мечтателей и проповедников, вроде Ницше, Метерлинка, Карпендера, чтобы они непременно занимались наукой или придавали своим размышлениям и наблюдениям научную форму. Это было бы нелепым педантизмом и неблагодарностью к ним: ибо плоды их духовного творчества достаточно ценны так, как они есть, и дают богатейшую пищу и научной мысли. Опасность начинается там, где такая литература или принимается за возмещение научного знания, или сама выступает с таким притязанием. Где философия открыто отождествляется с поэтическим вдохновением, религиозной верой или моральной проповедью — как это имеет место, например, у Ницше, который видит в философии не искателя истины, а «законодателя ценностей», или у одного новейшего талантливого русского мыслителя, который решительно отрицает какую-либо связь философии с наукой и отождествляет ее с чистым, автономным творчеством, аналогичным искусству², — там совершается настоящее философское грехопадение; это есть подлинный философский декаданс, не менее губительный оттого, что им руководит противоположный его фактическому итогу мотив возвышения философской мысли, освобождения ее из рабского и несвободного ее состояния. Внутренний психологический мотив этого направления открыто высказан в прагматизме, этом характернейшем симптоме философского кризиса нашего времени: оно ищет не истины, а полезного, нужного, жизненно ценного для человека. Не нужно быть кабинетным ученым или бездушным педантом, чтобы считать это

² Н.А.Бердяев. *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*. М., 1916.

направление ложным и вредным и утверждать, что человек имеет не только право, но и обязанность искать объективную истину, независимую от его желаний и мечтаний. При всей ценности идеала живой, цельной, жизненно-плодотворной правды, которая предносится самым глубоким представителям этого умонастроения, ошибочность и опасность этой точки зрения состоит в том, что психологическое ударение в ней падает не на понятие *правды* и ее внутренние признаки, а на моменты жизненности и плодотворности. В этом таится великая опасность релятивизации и субъективизации понятия правды, освобождения мыслящей личности от подчинения сверхличным объективным нормам.

Как бы то ни было и как бы кто ни решал для себя общий вопрос о природе и ценности истины, мы решительно утверждаем, что учение о душе и человеческой жизни — то, что обычно зовется устарелым именем «метафизики», искаженным ложными, лишь исторически накопившимися ассоциациями, — есть не искусство, не проповедь и не вера, а знание, или что оно, по крайней мере, возможно и нужно *также* и в форме *точного научного знания*. Конечно, философия — и в частности философия души — есть, в силу особенностей своего предмета, своеобразная наука, с своим особым методом и характером, — наука, отличная, например, от математики и опытного естествознания; ее назначение — быть именно посредницей между сверхнаучной областью религии, искусства, нравственности и областью логического знания; роль интуиции в ней особенно велика, да и по характеру своему эта интуиция не совпадает с интуицией частных наук. Но ведь и в пределах самих последних мы встречаем в отношении значения и характера интуиции глубокие своеобразия: достаточно напомнить, как глубоко отлична история, имеющая своим предметом конкретную форму человеческой жизни во всей ее целостности, от абстрактных наук. Но если и в отношении истории, ввиду этого ее своеобразия, и противниками, и сторонниками ее высказывалось мнение, что она не есть наука, то в настоящее время, к счастью, никто не будет отрицать возможности научной истории из-за того, что момент художественного творчества явно соучаствует в исторической интуиции, и никто тем самым не будет считать историка свободным от общих требований научного познания истины. Мы требуем аналогичного отношения и к философии, и в частности — здесь мы снова и окончательно возвращаемся к нашей теме — к философской теории о природе души и человека. Между крайностью позитивистически-рационалистического понимания науки, для которого требование «научной психологии» означает требование сосредоточиться лишь на том в душевной жизни или вокруг нее, что может быть измерено, сосчитано и чувственно воспринято, и обратной крайностью отождествления учения о душе с художественным или рели-

гиозным вдохновением, — мы избираем трудный, но, думается, единственно плодотворный путь объективной науки, вместе с тем, по своему характеру и методу, адекватной своеобразию, глубине и значительности своего предмета. Мы хотим не проповедовать, не веровать и не творить создания искусства, а *познавать*; но мы хотим познавать не проявления жизни души во внешне-предметном мире, не чувственно-телесную оболочку ее, а само ядро, само существо душевной жизни как таковой.

III

Но здесь мы должны посчитаться с одним возражением или сомнением, которое, как мы предвидим, давно уже созрело в сознании многих читателей. Да возможно ли вообще — спросят нас — научное познание такой проблематической, запытной области, как человеческая душа? Не есть ли не только всякое суждение о ее природе, но даже само допущение ее существования — мнение и вера, обреченные навсегда оставаться произвольными? Исследования о сущности человеческой души с самого начала, конечно, должны рассчитывать на скептический прием: при господствующих привычках мысли в них заранее склонны будут видеть произвольные и потому бесплодные умствования. Мы считаем невозможным и излишним опровергать здесь это предубеждение, поскольку оно опирается на общую мысль о невозможности никакой «метафизики» или «онтологии». В другой работе³ мы пытались показать, что, напротив, всякая философия — хочет ли она того или нет — по существу не может быть ничем иным, как онтологией; и кто знаком с современной философией, тот знает, что в этом утверждении мы не одиноки. Но если бы каждое онтологическое исследование должно было начинаться с систематического оправдания возможности онтологии, то оно никогда не могло бы начаться, и из-за обсуждения предварительных методологических вопросов не было бы представлено самое убедительное доказательство возможности онтологии, которое состоит в ее *осуществлении*.

Следующее простое соображение показывает, что мы действительно вправе оставить в стороне общий вопрос о возможности «метафизики». Допустим, что этот вопрос должен быть решен отрицательно; что из этого следует в отношении нашей частной темы? Говоря вообще, из этой общей посылки как таковой можно сделать два разных вывода: или что такой предмет, как «человеческая душа», принадлежит к области непознаваемого, или же — если бы оказалось, что фактически этот предмет познаваем, — что он относится не к области «истинного бытия», «сущности» или

³ Предмет знания, 1915.

«вещи в себе», а к области явлений или имманентного, «кажущегося» бытия. Поэтому мы имеем право предложить принципиальным противникам метафизики не отнестись с самого начала с предубеждением к исследованию о сущности человеческой души, так сказать, не затыкать заранее своих ушей, а внимательно и не предвзято обдумать соображения, касающиеся этой частной темы, и если эти соображения окажутся убедительными, признать и обосновываемый ими вывод; общие гносеологические убеждения таких читателей заставят их тогда лишь придать этому выводу значение не абсолютной истины, а истины относительной, имеющей силу лишь для человеческого сознания и по его законам. *Содержание* самих выводов, конечно, ничуть не изменится от этих новых общих скобок, в которые оно будет поставлено.

Ведь очевидно, что утверждение о непознаваемости души есть вывод из *двух разных посылок*, одна из которых утверждает, что лишь то познание может быть достоверным, которое опирается на опытные данные, а другая — что такой предмет, как «душа», никогда не дан нам в опыте и принадлежит к области трансцендентного. Повторяем: мы оставляем здесь в стороне, вне спора, первую, большую посылку. Но тем внимательнее мы должны отнестись ко второй, меньшей.

Кем и когда было действительно доказано, что «душа» всегда остается для нас чем-то скрытым, недоступным опыту? «Всеразрушающий» Кант касается этого частного вопроса лишь мимоходом, и притом имея в виду только строго определенное, господствовавшее в его время, понятие души и ее познания. Из того, что им была разрушена бесплодная и скучная схоластика так называемой «рациональной психологии» вольфовской школы, еще не следует ведь, что им заранее были опровергнуты все иные возможности психологии как учения о душе. В позднейшей же литературе, если мы не ошибаемся, не встречается достаточно авторитетного и убедительного общего рассмотрения этого вопроса, которое действительно обосновывало бы обсуждаемое положение. Скорее положение это образует род догмата, который укрепился исторически и, как предвзятое утверждение, лежит уже в основе всего дальнейшего построения психологии. Не ясно ли, во всяком случае, что это положение уже опирается на определенное, заранее принятое *понятие души*? Не ясно ли, следовательно, что тому или иному решению вопроса о трансцендентности или имманентности «души», о доступности или недоступности ее опыту, должно предшествовать *определение* самого понятия души или — что то же самое — некоторое уяснение существа того предмета, который мы называем «душой»?

И вот мы утверждаем, что понятие души как некоего безусловного трансцендентного объекта какой-то китайской стеной отделен-

ного от всех опытных данных душевной жизни, решительно несо-
стоятельно. Окончательное доказательство этого утверждения мо-
жет явиться лишь результатом всей совокупности соображения о
природе души; но предварительное его обоснование возможно уже
теперь, путем ссылок на довольно элементарные данные непосред-
ственного опыта.

Мы знакомимся с человеком, о котором ранее ничего не знали.
Отдельные его суждения и поступки дают нам представление о не-
которых содержаниях его душевной жизни, т.е. о «душевных явле-
ниях», в нем происходящих; но мы еще совершенно не знаем, *что
это за человек*. И вдруг какое-нибудь одно суждение, им произне-
сенное, одно его действие, иногда одна его улыбка или один жест
сразу говорят нам, с кем мы имеем дело: мы ясно узнаем в этих
проявлениях уже не те или иные отдельные душевные пережива-
ния человека, а само *существо его души*; и свидетельством этого
является то, что отныне мы можем предвидеть все его поведение и
отношение к вещам. Другой пример. Если мы прослушаем какое-
либо музыкальное произведение, то мы, по общему правилу, име-
ем опытное представление лишь о соответствующем душевном со-
держании, именно музыкальном настроении, его автора. Но если
мы внимательно вслушаемся в то, что нам дано, например, в Пя-
той или Девятой симфонии Бетховена (а может быть, уже в от-
дельных их темах), то мы узнаем большее: мы узнаем то, что мы
вправе назвать *душой* самого Бетховена; с непререкаемой очевид-
ностью мы воспримем ту глубочайшую основу душевной жизни
Бетховена, из которой истекла вся его жизнь, с ее трагическим
одиноким, с ее бурными страстями, гордыми подъемами и ис-
ключительными упоениями. Еще один пример, быть может для
большинства более убедительный. С тех пор как каждый из нас по-
мнит себя, он имеет сознание по крайней мере некоторых из своих
душевных переживаний. Но показаниями многих выдающихся
людей удостоверено, что лишь гораздо позднее, в юношеском или
даже зрелом возрасте, появляется у человека, как что-то совер-
шенно новое, сознание своей личности, своего «я» как особой ре-
альности. Это сознание имеет по большей части характер внезап-
ного откровения, неожиданного опытного раскрытия особого, ра-
нее не замечавшегося мира внутренней жизни как целостного
единства⁴. Во всех этих случаях мы имеем опытное знание «души»
как чего-то отличного от единичных душевных явлений. Конечно,
в отдельных случаях суждения такого рода могут оказаться или не
вполне адекватными своему предмету, или даже просто ложными.
Но ведь от ошибок не застраховано никакое вообще опытное суж-

⁴ См. соответствующие признания Жан-Поля Рихтера, Новалиса и Шеллинга,
приведенные у Вейнингера, *Пол и характер*, гл. VIII.

дение человека: ошибаться, даже в простом констатировании фак-
тов, может и самый точный и добросовестный естествоиспытатель,
но никому не придет в голову вывести отсюда, что опытное естест-
вознание невозможно. Для нас было здесь существенно лишь отме-
тить показания непосредственного опыта, которые говорят нам,
что мы можем иметь опыт не только об отдельных душевных явле-
ниях, но и о самой душе. Кто никогда не пережил указываемых на-
ми или аналогичных им случаев опытного познания души, тот, ко-
нечно, будет сомневаться в их возможности; но, думается, все лю-
ди их переживали, и лишь предвзятые теории заставляют их или
отрицать, или же искусственно перетолковывать такие непосред-
ственные свидетельства опыта.

В чем состоят эти предвзятые теории? Мнение о невозможности
опытного познания души заключает в себе обычно, насколько мы
видим, два утверждения. С одной стороны, предполагается, что в
опыте нам непосредственно дано лишь множество отдельных явле-
ний, но никогда не дано, а всегда лишь примышляется нами объ-
единяющее их *целое*. Поэтому нам доступны лишь душевные явле-
ния, но недоступна душа, как *единство*, объемлющее это множе-
ство. С другой стороны, под душой предполагается начало, которое
лежит где-то в глубине и опытно проявляется лишь в отдельных
своих «явлениях», а не в своей «сущности». Как мореплавателю до-
ступна лишь поверхность океана, движение его волн, а не таинст-
венная глубина морского дна, так и нам доступен лишь поверхно-
стный слой нашей «душевной жизни», а не скрытый от наших взо-
ров в недостижимой глубине ее центр и носитель — «наша душа».

Первое допущение есть мысль, которая была правильно обозна-
чена как психическая *атомистика*. К счастью, в настоящее время
вряд ли найдется образованный психолог, который разделял бы ее.
Предположение, что душевная жизнь складывается из обособлен-
ных, независимых друг от друга элементов — вроде того, как дом
строится из отдельных кирпичей, — опровергается любым внима-
тельным и непредвзятым восприятием душевной жизни, в котором
последняя всегда обнаруживается как слитное целое. В сущности,
все, что мы воспринимаем в себе, носит характер некоторого обще-
го «самочувствия», целостного душевного состояния; и всякое мно-
гообразие, подмечаемое нами в этом целом, дано именно только на
почве целого и столь глубоко укоренено в нем, что без него совер-
шенно непредставимо. Но, может быть, возразят: пусть в каждый
момент конкретно воспринимаемое явление есть не обособимый
отдельный элемент душевной жизни, а сама «душевная жизнь» как
целое; все же она не тождественна целостности «души», ибо под
душой мы разумеем единство, объемлющее все множество *сменя-
ющихся* душевных состояний, весь временный поток душевной
жизни человека от его рождения до смерти. Это возражение кажет-

ся на первый взгляд весьма убедительным; в действительности же оно тоже исходит из предвзятого взгляда на характер единства, присущий душевной жизни. Это единство — не такого рода, как механическое целое, слагающееся из суммы своих частей и потому, очевидно, не могущее присутствовать в каждой отдельной своей части. Напротив, это есть некоторое первичное единство, данное сразу в своей целостности и потому не требующее для своего обнаружения обзора всей совокупности своих временных проявлений. В каждый данный миг и во всяком единичном душевном явлении присутствует (правда, с большей или меньшей актуальностью и явственностью) душевная жизнь как единство целого; ведь для того, чтобы, напр., определить «характер» какого-нибудь человека, т.е. своеобразие его душевного строя как целого, нет надобности знать жизнь этого человека от колыбели до могилы. Это типичное свойство душевной жизни, в силу которого она как целое присутствует в каждое свое мгновение, заключено уже в ее *сверхвременности*. Единство душевной жизни дано нам не только как единство одновременных ее состояний, но и как единство процесса, т.е. совокупности сменяющихся состояний. Наше душевное переживание есть по самому существу своему единство *процесса*, т.е. сверхвременное единство движения или смены. «Миг настоящего», как идеальная точка, образующая рубеж между будущим и прошлым, есть абстрактное математическое понятие, а не конкретное данное душевного опыта. Конкретное «настоящее» душевной жизни имеет всегда некоторую, правда, точно неопределимую, длительность, которая дана сразу, т.е. как единство; и опять-таки отдельные состояния, из смены которых состоит этот процесс, даны и мыслимы лишь на почве самого процесса как целого. Правда, эта длительность по общему правилу много короче всей душевной жизни человека; но в ней нет никаких точных граней; актуально *переживаемое* непрерывно и незаметно сливается с тем, что находится за его пределами, без скачка и резкой грани переходит в одном направлении в *вспоминаемое*, в другом — в *предвосхищаемое*, так что мы не можем — и даже не вправе — ясно отделить одно от другого; поэтому то, что действительно нам дано, не исчерпывается ни одним лишь «мигом» настоящего, ни даже краткой длительностью живого «душевного настоящего»: последнее есть лишь самая яркая или светлая часть данного, которая через полосу постепенно уменьшающейся освещенности и сумеречности сливается с темным фоном прошлого и будущего. Вот почему более внимательное наблюдение дает нам право сказать, что в каждом переживаемом миге потенциально заключена, с большей или меньшей ясностью, полнота всей нашей душевной жизни. Если мы все же — как в приведенных выше примерах — различаем между восприятием отдельных душевных явлений и восприятием душевной жизни или

души как целого, то это различие имеет лишь относительное значение: это есть различие между первичными и производными или как бы между центральными и периферическими (с точки зрения душевного единства) душевными состояниями. Подобно тому, как в физическом организме характер и силы целого присутствуют в каждой его части и как бы пропитывают ее, но все же в разной степени — в сердце и мозге больше, чем в оконечностях, в корне дерева больше, чем в отдельном листе, — так и в организме душевной жизни мы различаем центральные части от периферических, хотя во всех частях потенциально присутствует сила и характер целого.

Итак, «душа» в этом смысле — как единство или целостность душевной жизни — вовсе не есть что-то далекое, таинственное, недостижимое для нас. Напротив, она есть самое близкое и доступное нам; в каждое мгновение нашей жизни мы сознаем ее, вернее сказать — мы есмь она, хотя и редко замечаем и знаем ее. «Душа» в этом смысле есть, говоря меткими словами Лотце, *то, за что она выдает себя*, — наше собственное существо, как мы ежемгновенно его переживаем. Эта душа есть не «субстанция», «бессмертная сущность», «высшее начало» и пр., — словом, не загадочная, мудреная вещь, о которой мы часто узнаем только из книг и в которую можно верить и не верить, а просто то, что каждый человек зовет самим собой и в чем никому не приходит в голову сомневаться. Поэтому, утверждая, что душа существует и познаваема, мы ничего не предпрещаем о ее сущности, кроме того — очевидного для всякого непредвзятого сознания — факта, что наша душевная жизнь есть не механическая мозаика из каких-то душевных камешков, называемых ощущениями, представлениями и т.п., не сгребенная кем-то куча душевных песчинок, а некоторое единство, нечто первично-сплошное и целое, так что, когда мы употребляем слово «я», этому слову соответствует не какое-либо туманное и произвольное понятие, а явно сознаваемый (хотя и трудно определяемый) факт.

По большей части, однако, под «душой» и утверждающие, и отрицающие ее существование и познаваемость понимают не непосредственно данную целостность душевной жизни, а какое-то глубже лежащее и не столь явственное и бесспорное начало, лишь производным проявлением которой признается непосредственно переживаемая душевная жизнь. Так, никто не может отрицать, что наша эмпирическая душевная жизнь в известной мере подчинена жизни нашего тела или находится в некоторой связи с ней, так что верующие в бессмертие души должны утверждать, наряду с этой душевной жизнью, особое начало, не подверженное действию тела и совершенно независимое от него. Точно так же тот, кто признает свободу воли, способность души властвовать над своей жизнью, побеждать эмпирические мотивы человеческого поведе-

ния, должен признавать это высшее или более глубокое начало, которое не совпадает с опытно данным потоком душевной жизни. И спор о существовании и познаваемости «души» есть спор о душе именно в этом ее смысле, как особого начала, *отличного* от самой душевной жизни, тогда как спор о душе в первом смысле для непредвзятого и умелого наблюдателя есть в значительной мере лишь спор о словах.

Мы оставляем здесь в стороне вопрос, существует ли в действительности в составе нашей душевной природы такое особое, высшее начало, которое, как таковое, называется «душой» в отличие от ее проявлений в форме душевной жизни. Этот трудный вопрос, конечно, не может быть решен мимоходом, в пропедевтическом, вступительном разъяснении общих задач учения о душе, а принадлежит к самому содержанию этого учения. Здесь мы остановимся лишь на методологическом утверждении противников теории «души»: все равно, существует ли или нет такое высшее начало, оно, по распространенному мнению, неизбежно непознаваемо для нас, ибо лежит за пределами нашего опыта.

Душа в этом смысле — говорят нам, — не совпадая с душевными явлениями (даже в смысле целостной душевной жизни), а будучи лишь предполагаемой их причиной, тем самым не может быть предметом *опыта*. Это возражение основано на совершенно предвзятом, никогда никем не доказанном и не доказуемом понятии опыта. Опыт представляется здесь в виде созерцания каких-то *плоских картинок* — созерцания, которое дает нам представление лишь о поверхностном слое вещей, лишь о переднем плане сущего и оставляет скрытым и недостижимым глубину, задний фон и источник предметов.

Мы оставляем здесь в стороне «внешний опыт», хотя это явно неверно и в отношении его. Но кто, при внимательном отношении к делу, не увидит, что это понятие опыта дает совершенно извращенное, почти до карикатурности ложное изображение *душевного опыта*? Кто когда-либо доказал, что мы можем усматривать в себе лишь внешний, поверхностный слой нашей душевной жизни и никогда не можем усмотреть более глубоких и первичных, а потому труднее достижимых и обычно скрытых сил и оснований этой жизни? Напротив, присматриваясь к характеру душевного опыта, мы непосредственно замечаем в нем типическую черту некоторой *глубинности*: в душевном опыте нам доступна не одна поверхность, не одни лишь явления, как бы всплывающие наружу, но и более глубоко лежащие корни или источники этих явлений. Когда мы говорим, что «глубоко заглянули» в свою или чужую душу, что мы знаем кого-либо «насквозь», то в этих метафорических выражениях мы высказываем тот характер душевного опыта, в силу которого он способен не только скользить по поверхности душевной жизни,

но и проникать в нее, т.е. непосредственно усматривать не только следствия и производное, но и основания и действующие силы душевной жизни. Поэтому противопоставление «души», даже как «высшего начала», душевным явлениям, будучи — как мы увидим это далее — в известном смысле и до известной степени вполне правомерным и необходимым, не должно пониматься в смысле резкой, совершенной разграниченности того и другого, в смысле какого-то разрыва между двумя сторонами нашей душевной жизни. Напротив, характер сплошности, слитности, присущий нашей душевной жизни вообще, сохраняет силу и в этом измерении ее — в направлении глубины: переход от ее «поверхности» к ее «глубине» есть переход постепенный, и мы не можем отделить шелуху души от ее ядра: в самом поверхностном явлении уже соучаствуют и более глубокие слои душевной жизни. Наша душевная жизнь не абсолютно прозрачна, но и не абсолютно непроницаема: созерцая поверхностные душевные явления, мы имеем перед собой не густой занавес, который нужно было бы поднять, чтобы увидеть глубину сцены, а скорее дымку, сквозь которую вырисовываются или *могут* вырисовываться контуры заднего плана. Это необходимо уже потому, что сама эта дымка не плоска, а имеет *пластические* очертания, с выпуклостями и углублениями, так что уже в лице ее самой мы имеем дело с ближайшими, более доступными слоями того, что находится в глубине. Поэтому спор о существовании этой высшей души может иметь смысл лишь как спор о *характере* этих более глубоких слоев и сил душевной жизни, о степени их однородности или разнородности с поверхностными явлениями душевной жизни, о степени их самостоятельности и независимости от последних. Замечаем ли мы в составе нашей душевной жизни участие некоторого иного, высшего начала, как бы вмешательство некоторой посторонней нашему эмпирическому существованию силы, или нет — есть вопрос, требующий внимательного или беспристрастного обсуждения. Но этот вопрос относится уже к существу, к самому содержанию исследования человеческой души, и никак нельзя заранее доказать, что ничего подобного мы заметить *не можем*.

IV

В последних соображениях мы уже несколько чересчур углубились в само *содержание* учения о душе. В самом широком, ничего не предвосхищающем смысле под понятием «души» следует разуметь просто *общую природу душевной жизни как таковой* — совершенно независимо от того, как мы должны мыслить эту природу. И под учением о душе, или *философской психологией* — так мы можем и будем называть намечающуюся здесь науку, чтобы хоть

косвенно восстановить истинное значение названия «психологии» и вернуть его законному владельцу после упомянутого его похищения, непосредственно уже неустраняемого, — мы должны разумеет именно общее учение о природе душевной жизни и об отношении этой области к другим областям бытия, в отличие от так называемой «эмпирической психологии», имеющей своей задачей изучение того, что называется «закономерностью душевных явлений». В этом смысле философская психология стоит выше спора между различными философскими направлениями в психологии, выше противоположности между «метафизиками» и «эмпиристами» или «критицистами», ибо эти споры и противоположности составляют само ее содержание. Паскаль глубокомысленно заметил, что презрение к философии есть само уже особая философия. По аналогии с этим можно сказать, что даже отрицание «души» или ее познаваемости есть особое философское учение о душе, ибо оно явно и бесспорно выходит за пределы компетенции эмпирической психологии как естественной науки о законах душевных явлений. Даже психическая атомистика и теория «эпифеноменов» — даже представление о душевных явлениях как о разрозненных искорках, там и сям вспыхивающих в качестве побочных спутников известных процессов в нервной системе, — есть философское учение о душе, хотя по существу ложное, чрезвычайно скудное и — что для нас здесь главное — не осознавшее самого себя (ибо, поскольку оно осознано бы себя, даже оно должно было бы признать в душевной жизни особую, специфическую реальность, требующую в этом своем качестве общего описания ее природы). Суть дела заключается в том, что — поскольку мы вообще не совершенно слепы и замечаем самый факт душевной жизни — мы — хотим ли мы того или нет — должны иметь и то или иное мнение об общей природе этой области, — мнение, по необходимости предшествующее изучению соответствующих единичных явлений и определяющее задачи, характер и метод этого изучения. И фактически философская психология лишь в скудной и по своему внутреннему смыслу не осознанной форме всегда существовала; существует она и в нашу эпоху, потерявшую сознательный интерес к ее проблемам (или скорее здесь надо говорить о недавнем прошлом). Она рассеяна, например, в вступительных или заключительных соображениях учебников и исследований по «эмпирической психологии», в рассуждениях «о задачах и методах психологии» (часто наивно воображающих, что можно говорить о задачах и методах науки, не имея обобщающего, философского знания о ее предмете), во всякого рода «введениях в психологию» и рассуждениях об общих вопросах психологии (достаточно вспомнить литературу о «психологическом параллелизме»!) и — last not least⁵ — в общих философских и гносеологических трудах.

Необходимость и законность философской психологии в этом широком общем смысле настолько очевидна, что на нее не стоит тратить лишних слов. Гораздо полезнее кажется нам остановиться на общих условиях современного философского развития, в силу которых философская психология в планомерном и методическом ее осуществлении становится неотложным и насущным требованием времени, — требованием, в значительной мере уже осознанным.

V

Недалеко еще то время — многим оно представляется еще дьящимся и поныне, — когда казалось, что единственной общей философской наукой может быть лишь так называемая «теория познания», заменившая собою и общую метафизику или онтологию, и натурфилософию, и философское учение о душе. Единственным строго научным — именно непосредственно и первично данным — объектом философии представлялась с этой точки зрения лишь природа человеческого сознания или знания; все философские вопросы сводились к одному — к вопросу об отношении человеческого сознания к тому, что ему предносится как объективная реальность или предметный мир. Философия — так любили говорить — должно быть, по примеру Сократа (вернее сказать, — заметим мы от себя в скобках — по примеру не очень глубокого цитцероновского понимания сократизма), сведена с неба на землю: вместо того, чтобы исследовать абсолютную истину или мир истинного бытия, она должна заниматься изучением необходимых, в силу природы человека, человеческих представлений об истине и бытии и исчерпываться этим изучением. Теория познания, так понимаемая, должна была быть чем-то промежуточным между общей онтологией и философской психологией, сразу заменяющим и то и другое. Однако, по мере дальнейшего размышления о природе этой своеобразной универсальной науки, стало обнаруживаться, что точное логическое определение этой промежуточной области знания совершенно невозможно и что всякая попытка в этом направлении неизбежно ведет к разрушению или по крайней мере реформе самого замысла этой науки. Движущей силой этого внутреннего кризиса, характеризующего все развитие современной философии⁵, был вопрос об отношении «теории познания» к психологии. Одни — люди «здорового смысла», воспитанные на позитивистическом и натуралистическом образе мыслей, — додумывая вопрос до конца в одном направлении, приходили к заключению, что теория

⁵ См. нашу статью «Кризис современной философии», *Русская Мысль*, 1916 г., сентябрь.

познания попросту тождественна эмпирической психологии, т.е. образует часть последней. Ибо если мы ничего не знаем, кроме человеческого сознания, и так называемое «знание» или «познание» есть лишь явления сознания, то и теория познания есть психология. Этот взгляд грозил вообще самостоятельному существованию философии; нетрудно было также подметить, что в основе его лежала догматическая метафизика, лишь как бы вывороченная наизнанку и совершенно извращенная. Считать данные психологии первоосновой всякого знания — значило слепо верить в производное и частное, отрицая достоверность его общих и первых оснований. Если реальность вообще для нас проблематична, на чем основано наше убеждение в реальности человека и его сознания? Если законы логики, понятия закономерности и причинности и т.п. впервые должны быть *выведены* из психологии, то как осуществима сама психология? Поэтому другие мыслители пошли по прямо противоположному пути, и этот путь стал главным руслом современного течения философии. Согласно этому течению, теория познания должна быть резко отграничена от психологии и признана первичной в отношении ее. Но последовательное проведение этого взгляда приводит — и, можно сказать, принципиально привело — к разрушению самого замысла «теории познания»⁶. Ибо *познание* есть отношение человеческого сознания к истине и бытию, и если мы не хотим догматически исходить из частного факта человеческого сознания, то мы должны признать основной философской наукой не исследование человеческого познания, а исследование *знания* в смысле наиболее общего и логически первого *содержания знания*. Содержание же знания, взятое как таковое, то есть вне отношения к факту его познаемости человеком или процессу его познания, есть не что иное, как само бытие или сама истина. Так теория *познания* превращается в теорию *знания*, а теория знания, додуманная до конца, — в теорию истины или бытия, и гносеология снова становится сознательно тем, что бессознательно есть всякая философия, — общей онтологией.

Это течение выводит общую философию на ее исконный, единственно верный и плодотворный путь. Но мучительно-болезненный процесс искания и нахождения этого пути — через отрешение человеческой мысли от прикованности к субъективной стороне знания, к человеческому сознанию — обусловил в наши дни новый кризис — кризис психологии или, точнее говоря, философской проблемы человека как *субъекта*. Развитие так называемой «эмпирической психологии» как естественно-научного исследования душевных явлений в рамках общего предметного мира, т.е. как ча-

⁶ Как это мы показали в другом месте. См. нашу упомянутую в предыдущем примечании статью.

стной науки о явлениях объективной природы, идет, правда, своим путем, столь же мало обеспокоенное судьбами философии, как и все остальное опытное естествознание. Но *философское* сознание продолжает мучиться непреодолимым угрызением интеллектуальной совести, напоминая, что победа общей философии, выведшая ее на верный путь, была достигнута уничтожением, как бы идейным убийством человеческого сознания как живого *внутреннего* факта бытия и что это убийство все же незаконно. Как бы противоречив ни был замысел старой психологической теории познания, в нем было все же верным то, что человеческое сознание есть для нас не только как бы внешнее, объективное содержание знания — вроде кислорода, солнечной системы или истин математики — факт, впервые устанавливаемый наукой как систематическим теоретическим знанием объективной действительности, а некая самодовлеющая, внутренне и первично данная нам реальность, истинно слитая с самим *субъектом* знания. Признавать душевную жизнь только как частную область *мира объектов* — значит не замечать целого мира — внутреннего мира самого живого субъекта. Между тем именно этот субъект, как живая, конкретная реальность, исчез, как бы испарился в процессе (вполне законного с общей точки зрения) очищения философии от психологизма. Субъект, как живая человеческая личность или душа, сперва утончился, превратившись в чистую абстракцию «гносеологического субъекта», «сознания вообще» и т.п., а потом и совсем испарился, сменившись «царством объективной истины», внесубъективным содержанием знания. Грех этого идеального человекоубийства тяготеет над современной философской мыслью. Нужно воочию проследить почти судорожные и бесплодные усилия современной гносеологии спасти утраченную сферу субъективности, как бы оживить убитого, — какие мы их видим в противоположенных, вычурных построениях, например, Мюнстерберга или Наторпа⁷, — чтобы понять всю остроту, с которой современная научная мысль переживает кризис философской психологии. Уже прозаическая, чисто научная, чуждая всяких более интимных эмоциональных запросов проблема *познания* требует возрождения философской психологии. Недостаточно заменить теорию познания теорией истины и бытия, как бы правильна и необходима ни была сама по себе эта замена; на почве возрожденной общей философии снова возникает старый, теперь уже на своем надлежащем месте, вполне законный и неустрашимый вопрос: как же человек, живое индивидуальное человеческое сознание достигает этой объективной, сверхиндивидуальной истины? После того как была сломлена гор-

⁷ Münsterberg. *Grundriss der allgemeinen Psychologie*. 1900; Natorp. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. 1912..

дыня психологического антропологизма, гордыня, в силу которой человек наивно принимал себя и свое сознание за абсолютную и первичную основу истины и бытия, *проблема человека* возникает перед нами снова, правда, уже как проблема производная, но вместе с тем все же не как частная проблема науки о действительности или природе, а как общефилософская проблема *живого и непосредственного субъекта, соотносительного миру эмпирической действительности.*

Но когда вопрос так поставлен, когда уяснилось, что собственная проблема *теории познания*, в отличие от общей онтологии, есть проблема философской психологии или антропологии, тогда становится очевидным, что она есть лишь *частная* проблема этой науки, касающаяся лишь одной из сторон жизни человека. Человек ведь не только познает действительность: он любит и ненавидит в ней то или иное, оценивает ее, стремится осуществить в ней одно и уничтожить другое. Человек есть живой центр духовных сил, направленных на действительность. Это внутреннее, субъективное отношение человека к действительности, эта *направленность* человеческой души на мир, образующая самое существо того, что мы зовем нашей жизнью, — как бы это ни показалось странным на первый взгляд, — оставалась совершенно вне поля зрения обычной так называемой «эмпирической психологии». В действительности это было не только естественно, но и неизбежно. Психология, как естествознание, знает душевные явления — как мы это уже не раз указывали — лишь с той их стороны, с которой они стоят в связи с миром внешней, объективной действительности. Дело тут совсем не в противоположности между так называемым внешним наблюдением и самонаблюдением. Для обычной позиции психологии и самонаблюдение есть внешнее наблюдение в том смысле, что это есть наблюдение явлений как объектов, противостоящих наблюдающему субъекту и как бы отчужденных от него. Человек как живое духовное существо в этой позиции раздваивается на субъект и объект; при этом познающий субъект есть лишь чистый, теоретический взор, чистое внимание, тогда как сама душевная жизнь разворачивается перед этим взором как отчужденная от него внешняя картина. Поэтому для такого созерцания неизбежно должно ускользать познание *живого субъекта как такового*; его предметом может быть лишь то, что вообще может отчуждаться от субъекта, — разрозненные, оторванные от живого центра единичные явления душевной жизни, как бы оторванные листья древа жизни, лишенные внутренней связи с его корнями. Объективное наблюдение (включая в него и обычное так называемое самонаблюдение, которое было бы точнее назвать наблюдением собственных душевных явлений) есть анатомическое вскрытие трупа или анатомическое наблюдение отрешенных от живого су-

щества души его выделений или отмерших тканей, а не действительное наблюдение внутренней, субъективной *жизни*. Между тем живое отношение человека к действительности — все многообразие явлений любви и ненависти, утверждения и отрицания, стремления и отталкиваний — есть именно та жизнь, которая может быть лишь действительно *внутренне* наблюдаема в самом ее переживании, в неразложимом единстве живого знания⁸, а не объективно изучаема через внешнее анатомирование или психологическую вивисекцию. Возьмем для примера такое общераспространенное и важное явление внутренней человеческой жизни, как влюбленность. Что может в нем наблюдать так называемая эмпирическая психология? Она прежде всего набросится, как на самое легкое и доступное, на внешние, физические симптомы этого явления — отметит изменения кровообращения, питания, сна у наблюдаемого лица. Но, памятуя, что она есть все-таки психология, она перейдет и к наблюдению «душевных явлений», она констатирует изменения самочувствия, резкие смены состояний душевного возбуждения и упадка, бурные эмоции приятного и тягостного характера, в которых обычно проходит жизнь влюбленного, господство в его сознании представлений, относящихся к любимому лицу и его действиям, и т.п. Поскольку психология при этом мнит, что в этих констатированиях она выразила, хотя бы неполно, само *существо* влюбленности, — это есть насмешка над влюбленным, *отрицание* душевного явления, предлагаемое как его описание. Ибо для самого влюбленного все это — лишь симптомы или последствия его чувства, а не оно само. Его существо заключается примерно в живом сознании исключительной ценности любимого лица, в эстетическом восхищении им, в переживании центрального значения его для жизни влюбленного — словом, в ряде явлений, характеризующих *внутренний смысл* жизни. Уяснить эти явления — это значит сочувственно *понять* их изнутри, симпатически воссоздать их в себе. Влюбленный встретит себе отклик в художественных описаниях любви в романах, найдет понимание у друга как живого человека, который сам пережил подобное и способен перенестись в душу друга; суждения же психолога покажутся ему просто непониманием его состояния — и он будет прав. Ибо одно дело — описывать единичные, объективные факты душевной жизни, в которых выражается или проявляется субъективное внутреннее отношение человека к миру, а другое — уяснить само это отношение, его *живой смысл* для самого субъекта. Мы встречаем здесь то же коренное различие, какое существует между эмпирической психологией и теорией познания, в смысле философско-антропологической проблемы. Никакими ощущениями, чувствами, представлениями

⁸ О понятии живого знания см. нашу книгу «Предмет знания». 1915, гл. XII.

нельзя объяснить, ни к каким психическим явлениям такого рода нельзя свести само познание как переживание или уловление субъектом смысла познаваемого.

Жизненные явления такого порядка в новейшей философии были впервые намечены в идее предметной направленности, или интенциональности, оказавшей такое сильное влияние на всю современную гносеологию и психологию. Замечательно, что лишь неожиданный и счастливый случай обогатил новейшую философскую мысль этой плодотворной идеей, которая на наших глазах совершает и отчасти уже совершила крупнейший переворот в психологии и теории познания. Этот счастливый случай состоял в том, что один из талантливейших современных психологов, по религиозным убеждениям верующий католик, Франц Brentano, прошел основательную школу средневековой философской мысли. Понадобилось углубление в религиозный онтологизм средневековой мысли, чтобы через идею «интенции» впервые *поставить* в современной философии саму проблему философской психологии или антропологии, чтобы подойти к человеческой душе не извне, как к совокупности явлений, совершающихся в известном внешнем порядке и сопутствующих известным фактам внешнего мира, а изнутри, как к живой личности, жизнь которой состоит в ряде отношений субъекта к миру и бытию⁹.

С этим движением, выросшим из самодовлеющей потребности внутреннего обновления философии и психологии, счастливо встретилось и сочеталось течение, родившееся из кризиса механистического натурализма, из потребности освободить от предвзятых, искажающих философских теорий, философию оправдать и тем самым использовать для общего мирозерцания своеобразную позицию исторического и общественного знания. В ценном учении Виндельбанда и Риккерта, в еще более глубоком и живом, хотя логически менее стройном и потому менее оцененном учении Дильтея прежде всего уяснилась совершенная несостоятельность обычной эмпирической — точнее, натуралистической — психологии перед лицом проблем и основных понятий истории и обществоведения. Обнаружился замечательный парадокс современного состояния так называемого «гуманитарного» знания: историки (в самом широком смысле), исследователи социальной жизни человека (экономисты, государственоведы, этнографы, «социологи» и пр.) не

⁹ Как известно, большинство наиболее глубоких современных психологов, по крайней мере немецких, прямо или косвенно отразили это влияние философской психологии Brentano: Штумпф и Гуссерль, Пфендер и Липс последнего периода, Мейнонг и Г. Шварц — философские дети или внуки Франца Brentano; косвенно — через влияние Гуссерля, бесспорное несмотря на полемику с ним, — учением Brentano определены и ценные достижения «вюрцбургской» психологической школы¹⁰.

могли никаким образом, даже в минимальной степени, использовать столь прославленные успехи эмпирической психологии, которая, казалось бы, должна была давать прочное основание для их построений, и должны были пользоваться самодельной психологией, созданной для их собственного употребления¹⁰. Наука о человеке в его духовной жизни безнадежно раздвоилась на обществоведение и натуралистическую психологию и потеряла единый основополагающий центр. Школа Виндельбанда — Риккерта пытается внести реформу своим учением о ценности как основополагающем философском понятии; это учение, правда, внесло больше путаницы, чем ясности, в теорию знания и общую философию, но подчеркнуло действительно существенный и забытый момент, необходимый для философской психологии¹¹. У Дильтея философско-исторический интерес к живой человеческой личности и проблемам ее жизни привел к построению первой программы психологии как науки, основанной на подлинном внутреннем наблюдении¹², к созданию особой «науки о духе»¹³, основанной на внутреннем «понимании» (*Verstehen*) в смысле живого знания, в противоположность отвлеченно-логическому постижению (*Begreifen*) наук о предметной действительности типа естествознания. Эти учения впервые дают надежду найти ответ на философские вопросы, поставленные развитием общественно-исторического знания, или, по крайней мере, свидетельствуют о том, что понятия сама законность и важность этих вопросов.

Так, с двух разных сторон, современное научное развитие неопровержимо свидетельствует о потребности в философской психологии в указанном выше смысле и ставит ее на очередь. Но само осуществление этой задачи еще впереди; оно требует еще не выполненного пересмотра ряда господствующих философских понятий, действительного уяснения лишь вдалеке, как бы в тумане брезжащих горизонтов нового или, вернее, забытого мира внутренней реальности человеческого духа.

¹⁰ Мы оставляем в стороне явления, в которых обнаружилось в самих гуманитарных науках влияние ложного натурализма, — философско-исторические концепции типа учения Бокля или — в наше время — Лампрехта. По своему значению явления этого рода принадлежат в исторической науке к уже преодоленному прошлому. Философия здесь, как обычно, отстала от практически уже осуществленного развития специального знания и должна его догонять.

¹¹ Независимо от нее то же понятие, в совсем ином обосновании, было намечено в определенных учением Brentano теориях Эренфельса и Мейнонга.

¹² В его статье «*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*». — *Sitzungsber. der Berl. Akad. der Wissenschaften*, 1894.

¹³ <Dilthey W.> *Einleitung in die Geisteswissenschaft*. <Leipz.>, 1883.

VI

Мы резюмируем здесь кратко намеченную предыдущими соображениями программу задач и методов философской психологии. Общей задачей философской психологии является познание не единичных душевных явлений, а природы «души». Под душой же — ближайшим образом, до более точного уяснения и обоснования этого понятия — разумеется общая, родовая природа мира душевного бытия как качественно своеобразного целостного единства. Метод этой науки есть самонаблюдение в подлинном смысле, как *живое знание*, т.е. как имманентное уяснение самосознающейся *внутренней жизни субъекта* в ее родовой, «эйдетической» сущности, в отличие от внешне-объектного познания так называемой «эмпирической психологии». Коротко говоря: философская психология есть научное *самопознание* человека, в отличие от познания отделенных от внутреннего существа человека как субъекта и понятных, как предметные процессы, единичных душевных явлений. Это есть научное выполнение завета *יָוֹדֵי שֶׁעַלְתֶּם*. Но так как познание логической или родовой сущности какого-либо предмета необходимо связано с уяснением и его отличия от всего остального, и его положительных отношений к другим объектам, то философская психология тем самым имеет и задачу определить место «души» в общей системе сущего, ее отношение к иным областям бытия. В обеих этих своих задачах философская психология есть *не естествознание, а философия*: она изучает не реальные процессы предметного бытия в их причинной или какой-либо иной «естественной» закономерности, а дает общее, логическое уяснение идеальной природы и строения душевного мира и его идеального же отношения к другим областям бытия.

Онтологически намечающаяся здесь своеобразная область знания опирается на признание особой области бытия — бытия, раскрывающегося в *самопознании*, в отличие от бытия, образующего объект *миропознания* и *Богопознания*. Под миропознанием мы разумеем совокупность всех *реальных наук* — наук о конкретно-временной предметной природе в широком (кантовском!) смысле последнего понятия. Объектом Богопознания также в широком смысле слова является царство Логоса, или идеального бытия, — сфера истины, красоты, добра и их высшего источника, или первоединства. Этот мир образует предмет познания логики и высшей онтологии (первой философии), математики, этики, эстетики и религиозной философии. Но существо человека и его внутреннего мира не исчерпывается ни тем, что человек с некоторой своей стороны входит в состав природы и в этом качестве есть объект естествознания (включая сюда и эмпирико-натуралистическую психологию), ни тем, что, с другой стороны, он есть как бы лишь экран или фон для

проявления или уловления идеальных содержаний, которые даны в лице самих *объектов* логики, математики, эстетики, этики и религии. Кроме этих двух сторон, в человеке есть еще третья, промежуточная сторона, в силу которой он есть то живое существо, тот *конкретный носитель реальности*, который *может вступить* в эти два отношения к двум разным сферам или сторонам бытия. В лице таких областей бытия, как наука, искусство, нравственность, общественная жизнь, религия, — взятых не со стороны объектов, на которые они направлены, и не со стороны их связи с природой и процесса их внешнего осуществления, а в их собственном внутреннем существе, как форме человеческого сознания или человеческой жизни — мы имеем конкретное выражение этой собственной, внутренней природы человека, которая образует предмет его *самопознания*. Этим дается оправдание тому давнишнему, общепризнанному в прежней философии и лишь ныне забытому убеждению, что в состав философии, наряду с теологической и космологической проблемой, входит и проблема *антропологическая*. В силу этого также уясняется, что эта антропологическая проблема не только не разрешается, но даже и не ставится ни в физических, ни в психологических исследованиях о человеке, которые строятся по типу естествознания и, следовательно, рассматривают его жизнь лишь как совокупность явлений природы.

В этом онтологическом разьяснении мы вышли уже за пределы вступительных формальных указаний. Предварительные, чисто методологические соображения здесь необходимо кончаются. Они помогают лишь навести мысль на сознание какого-то пробела, наметить идеал новой области знания. Заполнение этого пробела и даже действительное, окончательное доказательство осмысленности и осуществимости этого идеала новой науки может дать лишь исследование существа самого предмета.

Вячеслав Иванов
Anima

I. ЭКСТАЗ И РЕЛИГИЯ

К исконным формам религиозного опыта принадлежит состояние близкой к безумию восхищенности и охваченности Богом — душевное событие, которое на время расщепляет внутренний мир личности на две эксцентрические сферы. Прежняя воля смолкает, преодоленная и низвергнутая как бы извне проникающей в человека чужой волей. Прежнее «я» сменяется более могущественным «я», которое едва ли уже можно назвать человеческим: восхищенный, возвращаясь из своего оглушения к самосознанию, воспринимает его носителя как проникшее в него божество и говорит ему «Ты».

Если дистанция между Богом и человеком, в представлении верующего, остается и после этого грозового соприкосновения неумаленной, то их взаимоотношение становится качественно чем-то иным, чем то, что древние италики называли словом «religio», — чем-то более содержательным и интимным, чем робкая оглядка и благоразумная предусмотрительность, чем правовая или магическая связанность, награда или принуждение, исходящие от богов. Привступает новый элемент как зародышевый зачаток того, к чему позднейшая созерцательность стремится под именем «unio mystica» — мистическое единство. Отныне богословской рефлексии дана возможность истолковывать слово «religio» в более духовном смысле, выводя его из слова «religare», соединять.

Религия становится более интимной, когда человек научается говорить «Ты» тому, присутствие чего он ощутил в своей собственной груди, — будь то как внезапное посещение, будь то как то постоянное пребывание, которое его древнейший предок с священным трепетом почитал в царе и провидце. Что же, собственно, случается с человеком, одержимым божеством, при благоприятном течении описанного испытания, т.е. в случае, когда «энтузиастический пафос», как это переживание называется по-гречески, завершается гармоническим аккордом «катартического» исцеления?

II. ANIMA КАК МЭНАДА

Поскольку можно серьезно говорить о противоположности между Animus и Anima — как это делает Анри Бремон, усматривая в нем даже «le dogme fondamental de la psychologie mystique»^a, — о своеобразии их сожительства и о всех его неровностях и кризисах, которые, оставляя в стороне соответствующие намеки в мистической литературе, подслушали и разгласили не только поэты, как Поль Клодель (впервые рассказавший притчу об «Animus и Anima»^b), но и ученые, как К.Г. Юнг, — то вряд ли удивит допущение, что экстатические состояния, предполагающие повышенную восприимчивость, надо рассматривать как действия женского начала нашего духовно-душевного существа. Ведь и в оргиастических культурах элемент экстаза представлен главным образом женщинами.

В такие мгновения Anima, по-видимому, убегает от опеки мужского «я», а последнее погружается в некоторого рода самозабвение. Тогда она блуждает, подобно Психее сказки; она похожа и на мэнату, в диком безумии призывающую Диониса. Как Ева восстает из тела Адама во время его сна, так подлинная жизнь Anima пробуждается лишь, когда заглох огонь очага наших целесообразно и рассудочно действующих, регулирующих и сдерживающих душевных сил. Развивающееся в ней тогда сомнамбулическое влечение решительно берет верх над сознательной частью нашего существа и вызывает паралич или летаргию Animus'a; и тем она начинает уже совсем походить на бешеных мужеубийц мифа. Ибо, если в большинстве мифологем нельзя не подметить отражение обрядов, то это еще в большей мере относится к психологии, обосновывающей миф. Итак, мы различаем двоякое в этом влечении: оно должно быть эротическим, так как вырывающаяся из пут Anima сознает, что она лишена целостности, — и вместе с тем антиэротическим, потому что она страстно сбрасывает с себя свою прежнюю связанность.

III. ANIMA и ANIMUS

Но кто же — возлюбленный Anima, бегущий от нее, как Эрос от Психеи, зов которого неудержимо гонит ее, как мэнату, в горную пустынь? Кто он, не как создание сновидения веры, а как нечто уже наличное, хотя лишь потенциально, во внутреннем мире, одновременно и данное, и заданное? Конечно, это есть ее единственная половина, т.е. именно та же мужская часть нашей личности, от которой она, негодуя, отвернулась и замкнулась не столько из-за его сурового деспотизма, сколько из-за того, что он был не более божествен, чем она сама^b. Поистине, нечто божественное должна

женщина прозреть и прогрезить в муже, чтобы любить его. Он был несвободен, сам того не сознавая в своем самодовольстве; она же чувствовала себя как-то и где-то скованной и кощунственно униженной. Он искал достижимого, она вождела невозможного. Он был благоразумным, умно ограничивая себя; она же была то грезящей и как бы отсутствующей, то бунтующей и смелой. Он, казалась, забыл все то, темная память о чем наводила на нее тихую скорбь, вдохновляла на песнь и молитву, подстрекала к дикому возмущению. Она втайне обвиняла его в никогда не совершенной, недоказуемой измене. Она гневалась на него за то, что он не принес ей спасения.

Жажда спасения принадлежит, как думают некоторые мыслители (так, напр., Эдуард Гартман и Древес), к существу религиозного переживания; быть может, мы вправе сказать: она есть собственно душевное начало в религии. Как, по Павлу, вся тварь стонет и мучится, ожидая своего освобождения сынами Божиими, так и Anima в человеке жаждет действия духа, которое освободило бы ее «от стыда и греха, от муки и нужды», восстановило бы ее достоинство, открыло бы ее высшее бытие. Она хочет найти своего брата и супруга, Animus'a, но в преображенном инобытии, озаренного ему присущим сиянием, которое он потерял в земных делах и заботах. Когда он снова соберет свою потерянную, расточенную силу и даст воссиять своему истинному лику, он вознесет ее к себе и сочетается с ней, как со своей сестрой и невестой, возрожденной в девственной чистоте и красоте. Бесчисленные мифы и сказки о плененной, заколдованной, спящей девице, о зачарованной розе и ее спасителе повторяют все тот же мотив об Anima, жаждущей спасения.

IV. О САМОСТИ

Anima испытывает предмет своего влечения как прирожденное ей благо высшей ценности, которое неведомо как, как будто волшебством, ускользнуло от нее, — как лучшую часть себя самой, потеря которой обрекла ее на бытие тоски и полубезумия, — но, вместе с тем, как нечто, что не есть она сама, как потусторонний свет, который некогда притекал к ней из полноты жизни и любви бесконечно близкого ей и все же бесконечно превышающего ее существа, животворя ее и даруя ей блаженство, но который теперь, заслоненный облачным покровом Animus'a (его улавливающим и к ней не пропускающим), уже не доходит до нее своими солнечными лучами.

Anima в своем ясновидении ведаёт, что это истинное «я» человека, сам человек в его скрытом, глубочайшем существе — божествен; и это глубочайшее существо пробуждает ее томление в

образе извне приближающегося к ней спасителя. Она воспринимает его явление, которое она созерцает в экстазе, как откровение трансцендентной ей сущности и включает его в круг представленной своей веры. Но все такого рода встречи, как бы многообразно они ни отражались в воображении, сопровождаются одним постоянным симптомом: Anima узнает являющегося, как если бы она давно уже его знала; и, узнавая его собственное лицо, она созерцает в нем и себя самое, и своего Animus'a, и еще третьего, с кем они оба изначала были связаны и кто связывал их между собой. Блаженно сознает она отныне свое собственное существо, еще недавно столь разорванное, собранным в единое целое и как бы возрожденным в столь совершенном примирении и осуществлении, что последняя тень раздора и противоречия, нужды и безумия рассеивается в утренней заре покоя самопознания в Боге.

Напротив, отношение Animus'a к его первичному корню, к его загадочному внутреннему существу — поскольку он вообще признает реальность последнего и не считает его уже заранее пустым понятием — либо направлено на познание, либо носит магический характер; в обоих случаях Anima вытесняется из сферы внутренней жизни, где ее соучастие как раз и необходимо. Чисто идеальное восприятие Абсолютного в человеческом духе (о конкретном познании могла бы идти речь только при целостности сознания) влечет опирающегося на себя самого Animus'a к идеалистическому самоотвержению в мире, построенном по его собственному образу. Из магической же попытки извлечь из мистических глубин «я» как бы его божественного двойника, чтобы через его наставление и посредство найти доступ в духовный мир, вытекает некоторого рода гнозис, который, однако, без соучастия Anima не может достичь реального единения с сверхчувственным. В отношении этой попытки имеют силу слова Павла: «Какая польза в знании тому, у кого нет любви?»

V. TRANSCENSUS SUI

Спасительное чудо, которого жаждет Anima, есть возрождение Animus'a — в Боге — как Бога. Это желание достигает в экстазическом переживании своего высшего напряжения, после чего наступает осуществление — совершается чудо. Anima обретает усмотрение таинства, совершающегося в самости за облачным покровом Animus'a, в чистом эфире внутренней самости — таинства обожения человека, которое вместе с тем есть вочеловечение Бога.

Способность созерцать это таинство, хотя бы под покровом символического сновидения, есть именно знак целительного и благословенного восхищения, «ортомании», «праведного безумия» Пла-

тона, к которому стремилась античная катартика и телестика. Это есть «экстаз», «выход из самого себя», в собственном смысле слова. Это выхождение за пределы себя самого, которое неоплатоники мыслили как восхищенность, примерно совпадает с Августиновым «*transcensus sui*», поскольку в обоих случаях речь идет о внутреннем озарении, в силу которого «я», сполна углубившись в свою первичную самость, находит в себе нечто еще более глубокое, чем его собственная последняя глубина; в бессилии и благоговении «я» узнает и признает в нем нечто, с чем человек — будь то даже всечеловек, как совокупность всех человеческих потенций и энтелехий, — уже не может бороться, что он уже не может приписать своему идеальному миру и чему он безусловно имеет сказать и должен сказать: «Ты еси». Выход за пределы себя самого, переход за крайние границы собственной имманентности означает встречу, в святейшем в человеке, с Богом как с существом абсолютным и существенно от него отличным, хотя и живущим в нем и в невыразимом слиянии теснейшим образом с ним связанным. Отсюда следует, что внутренний человек в своем мистическом завершении, соединяя в себе обе природы, человеческую и Божескую, — должен являться ясновидящему оку *Anima* как Богочеловек и Сын Божий.

Так совершается чудо: из своего погруженного в сон облика сам *Animus* восстает перед восхищенной *Anima* в своем богозамышленном облике, как Богочеловек. Таков смысл отождествления дионисического «миста», в качестве «вакхоса», с Вакхом-Дионисом, или посвященного в египетские мистерии — с Озирисом. Но *Anima* может узреть возрожденного и как божественное дитя; и тогда она сознает себя то его кормилицей (так — вакханки или Гиппа орфического мифа), то Матерью Божией: рождение Христа в человеческой душе есть общеизвестный мотив христианской мистики.

VI. О МИСТИЧЕСКОМ УМИРАНИИ

Как возможно познание абсолютной трансцендентности Бога через внутренний опыт? Не ограничен ли последний, по самому своему определению, имманентными духу содержаниями и не служит ли он только самопознанию духа? Так должен вопрошать «спекулятивный разум», в смысле, который влагает в это выражение теория знания Канта; но мы исследуем сферу сознания, в которой *Animus* уже не единодержавен. Этим не сказано, что эта сфера исключает вообще разум. К мистически восхищенной душе применимо то, что неоплатоник Прокл говорит о Дионисе: Аполлонова монада противодействует его саморасточению без остатка и блюдет его сохранным от разлития во множественность. Если мистиче-

ское переживание обнаруживается как потеря личности и ее обретение вновь, то оно вместе с тем есть жертвенное сожжение и фениксов взлет очищенного вместе с личностью разума (*voûs kavarós*) неоплатоников. Безумие становится здесь, как бы парадоксально это ни звучало, самым глубоким самопознанием. Как же совершается превращение, которое делает восхищенного познающим? Внутренний опыт, которым он познает трансцендентное как таковое, есть опыт мистического умирания.

Мы достигли теперь той береговой полосы, где поток душевных процессов, который мы доселе могли проследовать феноменологически, впадает в темное море несказанного, всемогущего бытия, поглощающего все формы, смывающего все письмена мира с мягкого прибрежного песка души. Есть ли это бытие не только просто противоположное всему обычному бытию, но даже его безусловно истребляющее, подобное окончательной смерти, — еще то же бытие, которое было предметом нашей феноменологии? Перед ее лицом душа чувствует себя неспособной к дальнейшему существованию; поистине, она вливается в темное ничто, если она прежде всего была причастна бытию; или если это и есть истинное бытие, то она раньше была сама — ничто. В смертельном страхе должна она выполнить завет: «умри и возродись»; как могла бы она иначе осуществить то страстно желанное ею возрождение, иное имя которого есть воскресение? Ведь уже в древности мистические посвящения означали предвосхищение смерти.

Ибо надлежит отчетливо отличать это реальное и потому напоминающее смертную агонию стояние лицом к лицу перед трансцендентным бытием, которое сначала открывается душе как небытие, — от того лишь транссубъективного погружения в космическую жизнь, в божественно одушевленное всеединство, которое хотя и прерывает временно наше обособленное сознание, как и нашу личную волю в полукстазе, но не устраняет нашего чувства всеобъемлющего однородного бытия, в которое как бы погружены все вещи. Безболезненны такие душевные состояния духовно-чувственного упоения «наслаждением отдаться»; они не оставляют горького духа смерти, но они и не приводят с собой возрождения. Роковой может быть только стрела любви, которая, как святое копьё античной и христианской легенды, и смертельно ранит, и совершенно исцеляет (и по энтузиастическому восклицанию суфи Джеллаледдинна-эль-Руми, «лишь опьяненный Богом знает, как убивает любовь»). Это есть смертельная молниеносная стрела любящего, поверх противоположности между Творцом и творением возносящего любимого через врата смерти к высшей жизни.

VII. О МИСТИЧЕСКОМ РАЗУМЕ

Но если процесс мистического переживания ведет к пограничному камню, где кончается психологически-субъективное, чтобы уступить место онтологически-объективному, и если это происходит с внутренней необходимостью на особом, только этому переживанию свойственном пути внутреннего познания, то мы имеем полное право говорить о мистическом разуме; этот мистический разум мог бы с не меньшей уверенностью притязать на свою автономию, чем практический разум Канта, с которым он к тому же сходится в непосредственности интуиции и в решительном утверждении трансцендентной реальности личности. Подобно тому, как, по учению Канта (которое мы, впрочем, упоминаем лишь для сравнения), факт морального закона стоит самодержавно и незыблемо со всеми постулатами практического разума, как бы чужды они ни были и ни противоречили спекулятивному разуму, — так же вся психология экстаза, с точки зрения познающего, служит лишь тому, чтобы раскрыть в человеческом сознании объективную данность момента, который предписывает нам, в отношении Бога, исповедание «Ты еси» и который постулирует личность Бога как предусловие нашей собственной личности.

Вера в Бога есть для практического разума моральная необходимость, для мистического разума — необходимость экзистенциальная. Самоубийственная воля ей противоборствовать сперва отражается на Anima и имеет своим последствием разрушение всей духовно-душевной структуры. Вплотную к границе безумия подводит восхождение в грозовую зону экзистенциальных высот, где испытывается сила интеллигентного самоопределения всего, до последней глубины разрыхленного внутреннего человека. В темных переходах лабиринта души, куда влечет экстаз, живет Минотавр и подстерегает путника — двойственный образ ужаса и бешенства. Надлежит миновать опасную тропу, а кто вынужден все же вступить на нее, поступит благоразумно, взяв на дорогу запас живой веры в чистом сердце. Подобно маслу, которым вовемя запаслись благоразумные девы, вера не откажет Anima в своих услугах в ночном царстве.

VIII. БОГОСЛОВСКОЕ

Мистическое переживание есть беззвучный, почти невыразимый словами — разве только словами «да» и «нет» — диалог души с Богом и потому отнюдь не просто пассивное состояние, каким сам мистик нередко его описывает: оно сравнимо скорее с бракосочетанием, в котором все зависит от высказанного «да». Так оно обнаруживается с формальной стороны, как религия, преобразенное во

внутреннее, хотя бы и полусознательное действие. В религиозном же истолковании оно есть акт Святой Троицы в человеке. Этот акт, поскольку он объемлет творение, наталкивается на естественное противодействие со стороны ограждаемой своей инерцией тварности, которая одновременно и хочет, и не хочет своего обожения. Лишь свободное решение человеческой личности, которую ее Творец возжелал создать свободной, может преодолеть ее врожденное влечение бежать от Бога. На этот акт Святой Троицы человек должен ответить соответствующим актом своего целостного духовно-душевного состава, в котором мы различили его Animus, его Anima и его самость. Но эти трое — совсем не лица равного ранга; их надлежит рассматривать как члены организма или как области царства; и притом последний из этих членов — самость, — в котором глубже всего отпечатлелся образ Творца, в своей чисто духовной области более всего удален от внешнего мира и от внешнего человека, как он проявляется в качестве эмпирического характера. Поэтому он первый достигает реального единения с Богом, чтобы затем приобщить к своему новому бытию и остальные два члена триады (*θεωσις* отцов церкви).

Это действие благодати ясно обозначено в следующем месте Иоаннова Евангелия (XIV, 23): «Кто любит Меня (добродетель Anima), тот соблюдает слово Мое (Добродетель Animus'a), и Отец Мой возлюбит его (изольет Свой Дух на него — на целостного, так устроенного человека, живущего в согласии с Богом и своей совестью); и Мы (все трое) придем к нему и обитель у него (в его самости) сотворим». Трансцендентный Бог, наш Отец, живущий во внутреннем небе в мистическом средоточии нашей самости и непрерывно творящий и осящающий его, как солнце животворит и озаряет темную планетную систему, становится нам имманентным (утверждает в нас Свое небесное царство) через посредство Сына, который сходит с Своего неба и становится человеком в нашей самости. Святой Дух, который свидетельствует о томлении твари перед Отцом «воздыханиями неизреченными» (Рим., VIII, 26), носит над Anima, как он изначала носился над водами, и помогает ей пробудить глубоко погребенную в земном сыне самость, чтобы осуществилось его призвание стать сыном Божиим. Как посланника Божия приветствует Anima пробуждающегося, и он отвечает приветствием во имя Отца.

IX. ANIMA ПРИНОСИТСЯ В ЖЕРТВУ

Но если ей вместо страстно жданного предстоит чуждый гость, самовластно выдающий себя за ее спасителя, то она, на мгновение, правда, собирается с силами, чтобы дать ему решительный отпор,

но вскоре же вся сила ее жизни и самосознания рушится: она должна пасть жертвой демону богоборчества, овладевшему изменническим духом. Гретхен не узнает своего Генриха, проникающего в тюрьму ухищрениями Мефистофеля, чтобы освободить приговоренную к смерти; ей жутко перед ним, она не хочет следовать за ним, быть им спасенной. Если бы он позвал ее во имя Божие, она пошла бы за ним. Сходно поведение слабоумной, но духовно чуткой хромоножки в «Бесах» Достоевского в отношении ее отпавшего от Бога возлюбленного, в котором она, в ужасе и отчаянии, в отвращении и гневе, видит убийцу и отвратительного обезьяньего подражателя ее «солнечного сокола». Эта неспособность признать в демонически-затемненных чертах пришельца возлюбленный лик имеет совершенно особую ценность: тем, что Анимэ приносится в жертву, она спасает своего закалывателя своим свидетельством о его подлинном существе, как неколебимая вера Гретхен в благость Фауста спасает Фауста в ином мире. Но на земле судьба ее свершилась: перенесенная в безвоздушное пространство, она не может больше дышать, ибо, чтобы дышать, Анимэ нуждается в Божьем воздухе. Никакая волшебная нить не помогла бы не только покинутой Тезеем, но и отчаявшейся в своем небесном женихе Ариадне бежать из бездонного лабиринта безумия, когда она, проснувшись на пустынном острове и преследуемая сатирами с ночными взорами, должна была бы убедиться в том, что явившийся ей только что в блаженном сновидении Дионис был только призрачным созданием ее томления.

Вся жизнь Ницше есть единое мистическое переживание, выраженное в великих и типических чертах, но прерванное внезапным падением. Его нежная, жаждущая любви Анимэ разбилась об одинокое упорство его богоборческого духа. То было в Sils-Maria: она увидела свою самость в образе приближающегося к ней Заратустры: «То было в полдень: одно стало двумя». Кто это говорит: Анимэ или Анимэ? Анимэ скорее запела бы о том, как двое стали единым существом. Но Анимэ в одно мгновение, с помощью своей быстро отчеканенной формулы, обезличил, обессилил даже «друга из друзей», профанировал его, превратив его в иллюзорную эманацию своего собственного «я», сознающего себя все более божественным, в научно общеизвестное явление психического миража. Но ведь Заратустра был только маской Диониса, которого любила Анимэ Ницше (он называл ее Ариадной); а нельзя любить, не сказав любимому: «Ты еси». Анимэ убеждает безумную, слабодушную, чтобы она не надеялась, что какой-либо бог мог ее полюбить, мог согреть ее, «одинокую», дрожащую «от острых, железных стрел мороза», своими «горячими руками», «жаровнями сердца». Он поучает ее во имя Диониса, вызванного им из музыкальных глубин своего собственного духа, — а это значит (так он быстро

умозаключает) им самим сотворенного: «Будь разумна, Ариадна! У тебя маленькие уши, у тебя мои уши: внемли разумному слову. Не нужно ли сперва ненавидеть друг друга, чтобы любить? Я — твой лабиринт». И Ариадна умнеет на свой лад. От слишком умного Анимэ's она спасается, прячась в свой исконный лабиринт — в лабиринт своей первоосновы — в безумие. На его пороге ее приветствует — подобно темному воспоминанию — видение «распятого Диониса».

Борис Вышеславцев
**Образ Божий в существе
 человека**

Библейская идея «образа и подобия» выражает прежде всего существенное сходство между человеком и Богом. Человек есть «малый бог», микротеос, ибо сказано: «Вы боги и сыны Всевышнего все». Идея богоподобия, конечно, существенна для христианской антропологии и для всякой религиозной антропологии; но она столь же существенна и для всякой безрелигиозной антропологии. Это может показаться весьма неожиданным и странным, и, однако, это так.

«Образ и подобие» как существенное сходство между человеком и Богом есть *аксиома*, никогда не подвергавшаяся сомнению ни в религиозном, ни в безрелигиозном (атеистическом) сознании. Николай Гартман совершенно справедливо указывает, что человек как духовная личность приписывает себе все атрибуты Божества: ум, свободу, сознание ценностей, предвидение и провидение. С этим одинаково согласятся как теолог, так и атеистический философ: Фейербах или Маркс. Вопрос только в том: Бог ли создал человека по своему образу и подобию или человек создал Бога по своему образу и подобию?

Во всяком случае, человек обладает неискоренимой тенденцией ставить себя в известное отношение к Абсолютному, к идеалу, к последней истине, к сущности бытия. Понять человека — значит понять его отношение к Богу. В этом не сомневаются и атеисты. Проблема человека есть *Бого-человеческая проблема*. Над разрешением Бого-человеческой проблемы трудился Фейербах, над нею трудятся современные психологи — Фрейд и Юнг. Бог есть *сверх-я* (Ueber-ich), идеал нашего я, архетип отца — говорят они. Что же, это не так далеко от истины — скажет религиозный философ. Во всяком случае, *Бого-человеческая проблема* налицо, когда дело идет о постижении души во всем ее объеме.

Правда, все дело в том, не есть ли Бог *только* esse in anima^a, *только* субъективная иллюзия, *только* имманентное явление в нашей душе. Но это «*только*» должно быть отброшено как самый дурной психологизм, как объяснение по методу «nichts als»^b, над

которым иронизировал сам Юнг. Абсолютное есть именно то, что бесконечно превышает всякое «только»; это обозначается в нашей душе некоторым знаком и символом, но символом трансцендирующим, указывающим на нечто запредельное. Человек всегда трансцендирует себя и свою душу, на это указывает такое понятие, как «сверхчеловек» или *сверх-я*. Наука в своих исканиях столь же устремлена к трансцендентному, как и этика, и религия в своих стремлениях к идеалу совершенства.

Всякое имманентное представление, образ, символ могут быть заподозрены, подвергнуты сомнению как субъективные, не имеющие «объективного значения»; одно не может быть подвергнуто сомнению: это то, что они «имели в виду» трансцендировать, выразить нечто объективное; *трансцензус* остается несомненным; он указывается жестом — руками, поднятыми к небу, — словом, символическим актом религии или искусства, математическим символом познания. Сводит абсолютное к имманентным представлениям о нем потому бессмысленно, что все символы и идеи абсолютно постулируют трансцензус.

Объяснить идею Бога психоаналитически, как перенос *комплекса «Отца»* на наше высшее я (Ueber-ich) или свести идею Бога к *архетипу* (прообразу) *Отца* — совсем не значит, как это думает Фрейд, свести религию и Бога к субъективной иллюзии, к esse in anima, к чисто имманентным образам и переживаниям. Существование в моей душе, в сознании и подсознании Vaterkomplex и Mutterkomplex, архетипов отца и матери, вовсе не означает, что не существует реальных и трансцендентных моей душе отцов и матерей; не означает, что их бытие сводится к моим комплексам и есть только «бытие в моей душе» (esse in anima). Из того, что архетип anima проецируется на женщину, вовсе не следует, что женщина есть только субъективная иллюзия. Из того, что архетип «Medizinmann» проецируется на врача-аналитика, вовсе не следует, что этот врач не врач, а только «комплекс». Наоборот, в данном случае архетип как будто проецируется особенно к месту. Вообще *архетипы* могут иметь трансцендентное познавательное значение, как и символы, и постоянно его имеют. Все наше познание и действие начинается с архетипов.

Здесь становится ясным весь абсурд *психологизма*: не психологии, но психологизма! Психологическое сведение всего к субъективному и имманентному не имеет никакого права на позу мефистофельской иронии, ибо само становится комичным в своей претензии заподозрить и устранить объективно-истинное и трансцендентное. Подлинная реальность отца и матери вовсе не устраняется тем, что я переношу на них свои психические комплексы и архетипы коллективно-бессознательного; подлинная реальность мира вовсе не устраняется тем, что греки переносили на него архетип ду-

ши и считали его одушевленным существом; наконец, подлинная реальность Абсолютного не устраняется нисколько тем, что на него переносится архетип личности, *архетип Отца*. Мы утверждаем, что этот перенос вполне обоснован, ибо архетип Отца является *адекватным символом* Абсолютного. Существуют глубочайшие основания к тому, чтобы символизировать Абсолютное посредством архетипа личности. В самой личности есть нечто похожее на абсолют: в самом деле, личность существует в себе, через себя и ради себя. То же самое можно сказать об Абсолютном. Личность есть первопричина и конечная цель своих действий — и мы не можем иначе символизировать Абсолютное как поср^едством первопричины и конечной цели бытия. Личность есть изначальная свобода творчества и самоцель. То же можно сказать об Абсолютном: все из него и ради него существует. В одном слове: личность есть самосозидание, самость — и Абсолютное есть самосозидание, самость. *Aseitas*^в — вот в чем они сходны: существование в себе и для себя, *Ap-und-für-sich Sein*. Нет другой парадигмы для Абсолютного.

Так раскрывается идея богоподобия: Бог и человек похожи друг на друга. В этом никто не сомневается: ни легковерные греческие поэты (как указал ап. Павел), ни скептический Ксенофан, ни Фейербах, ни Фрейд и Юнг. Но кто же из них творит другого: Бог человека или человек Бога? Кто первичен, кто архетип, кто *изначально-сущее* и кто *отображение*? Достаточно так поставить вопрос, чтобы устранить недоумение человекобожества. В своем метафизическом вопросе «откуда и куда?» человек стремится *отобразить изначально сущее* и последний смысл бытия. В самом вопросе, в основном самочувствии своем он сознает свою зависимость, свою обусловленность, свою не-изначальность.

Но ежели я столь чудесен,
Откуда произошел — безвестен,
А сам собой я быть не мог...^г

Что человек не сам себя создал — это для него очевидно. Претензия создать Абсолютное означала бы вместе с тем претензию создать весь мир и самого себя. Такая претензия безумна («Рече безумец в сердце своем — несть Бог!»). Человек не творит себя из ничто, а *находит себя* сотворенным и спрашивает в изумлении:

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал?

Из неведомой глубины бытия я возник не своей властью и призван к неведомой цели («Жизнь, зачем ты мне дана?»)^д. Это и есть тайна творения, чудо творения, *чувство сотворенности* с его удивлением, из которого родится размышление, в сущности, вся наука, вся философия, вся теология. Здесь заложено алмазовое основание «онтологического аргумента», составляющего великую

традицию русской философии. Онтологический аргумент есть указание на онтологический фундамент, на «достаточное основание», на *fundamentum bonum*, ибо всякое явление есть *phenomenon bene fundatum* (Лейбниц). Человек возник из *неведомого Абсолюта*, в этом нельзя сомневаться, напротив, здесь лежит незбылемое основание всех сомнений, ибо сомневаемся мы не в фундаменте бытия, а в том, как этот фундамент мыслить и представлять. В каких «идеях», в каких символах и иероглифах лучше выражается Абсолют? Вот в чем вопрос, вот где возможно сомнение. «Враждебная власть» воззвала меня из ничтожества или любовь Отца к сыну?

Вся наша вера в «Откровение» утверждает только, что в некоторых символах (в «символе веры»), в некотором «Слове», в некоторых «догмах» Абсолютное открывается или, вернее — приоткрывается, а в других — скрывается и затемняется. Есть ли это суетная вера или истинная? Если существуют такие «слова» об Абсолютном, которые нечто открывают о нем, то это значит, что есть *соизмеримость* между человеком и Абсолютом, несмотря на всю несоизмеримость между ними; если Бог может что-то говорить человеку и человек может что-то говорить Богу, то между ними существует общность слова, общность Логоса, общность ума. *Богopodobие* — существенное предположение всякой религии, всякого откровения, особенно истинного. Но вот что замечательно: *богopodobие* есть предпосылка всякого знания, всякой науки; ибо если бы математика божественного Архитектора мира *ничего* не имела общего с математикой нашей, то познание мира, астрономическое познание было бы просто невозможно. Но это значит: ни один эксперимент не удался бы, никакая техника не была бы возможна, никакое творчество человека не существовало бы, ибо земной архитектор не мог бы построить посредством своего разума ничего, что могло бы хоть на миг устоять в бытии пред лицом Небесного Архитектора. Творчество человека предполагает предвидение и провидение, а это божественные свойства. Бог есть творец, поэт бытия; но и человек есть творец, поэт культуры — поскольку он культивирует, а не разрушает созданный для него эдем. И если он обладает несовершенной (хотя и воистину богоподобной!) поэзией, если он обладает не абсолютным и даже бесконечно-малым предвидением и провидением, то это лишь доказывает, что он не абсолютен, а абсолютно-подобен, не Бог, но икона Божества.

Богopodobие составляет основную предпосылку для понимания сущности человека. Вне Богочеловеческой проблемы человек немислим, ибо он стоит в существенной связи с Абсолютом, в нем укоренен и утверждён.

Если мы отклоняем первое решение Бого-человеческой проблемы, решение «человечно-божеское», которое объясняет богоподобие тем, что человек создает Бога по образу своему и подобию, то нам остается второе, Бого-человеческое, утверждающее, что Бог создает человека по образу своему и подобию. Первое решение есть имманентное, человек замыкается в своем сознании и отождествляет Бога со своими «понятиями», и «представлениями», и фантазиями о Боге. Последовательно продуманный имманентизм есть солипсизм: существует только мое сознание, мир есть только «мое представление» и Бог есть только «мое представление». Второе решение есть трансцензус. Во всяком искании, во всяком творчестве, во всяком стремлении человек трансцендирует себя. Эрос Абсолютного, стремление в глубину и в высоту есть трансцензус. Человек не изначален и не самодостаточен; есть бытие, которое глубже и выше его. И, однако, он находит в себе отображение и печать последней глубины и высоты. Такова точка зрения христианской антропологии.

С точки зрения святоотеческой антропологии человек есть «икона» Божества, в этом разгадка его таинственной сущности. Но понять ее смысл можно только в том случае, если мы развернем всю иерархическую структуру ступеней бытия, в которую человек вплетен и которую он несет и воспроизводит в себе. В этом смысле Отцы Церкви называют человека микрокосмом, малым миром, содержащим в себе элементы и структуру большого мира, но несущим в себе еще и кое-что другое, выходящее за пределы всего природного и космического.

Человек плюрален, его нельзя свести к одному элементу, к одной субстанции. Материализм так же ложен, как и спиритуализм. Нельзя понять человека также как сочетание двух рядом стоящих субстанций, мыслящей и протяженной, как это делает Декарт. Человек состоит из трех иерархически восходящих ступеней — тела, души и духа. Душа по достоинству выше тела, и она «одушевляет» тело; дух выше тела и души, и он «одухотворяет» тело и душу. Такова концепция ап. Павла, и она является точкой отправления святоотеческой антропологии. Бруннер считает ее точкой зрения естественного здравого смысла, который ближе к истине, чем разного рода научный монизм. И это верно, но лишь в том смысле, что в этом трехчленном делении в стяженной форме дана вся сложная иерархическая структура человеческого существа. Чтобы ее развернуть во всей полноте, необходимо привлечь всю современную науку о человеке: биологию, психологию, философию. Отцы Церкви всегда стояли на высоте науки своего времени; этот метод они завещали и нам, и мы должны стоять на высоте науки своего времени.

«Тело» объемлет не одну, а две ступени бытия: оно содержит в себе физико-химические процессы и, с другой стороны, процессы

органической жизни. В свете современных психологических открытий «душа» потеряла свою простоту: она не исчерпывается сознанием, как и «дух» не тождествен с сознанием. Существует бессознательно-психическое, но и оно имеет две ступени: коллективно-бессознательное и индивидуально-бессознательное. Сознательная душа тоже имеет две ступени: животная душа и духовная (сознательный дух). Наконец, сознательный дух тоже не является вершиной человеческого существа. Есть еще сверхсознание, «глубинное» сверхсознательное Я, «Я сам», или *самость* (Selbst).

Таким образом, в существе человека мы находим семь онтологических ступеней:

- 1) Он есть физико-химическая энергия.
- 2) Он есть энергия «живая», биос, живая клетка.
- 3) Он есть психическая энергия, которая в своей скрытой глубине образует коллективно-бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается индивидуальная душа.
- 4) Он есть лично-бессознательное, которое покоится на фундаменте коллективно-бессознательного.
- 5) Он есть сознание, сознательная душа; и прежде всего недуховная, животная душа, которая определяется как эгоцентрическая установка сознания. Это душа, руководящаяся «интересами» как расчетом удовольствия и неудовольствия, воспринимающая и оценивающая все лишь в соотношении к витальному центру сознания.

6) Человек есть, наконец, духовное сознание, дух, духовная личность, и в этом своем качестве он есть строитель и носитель культуры. Отличие от недуховного, животного сознания состоит в том, что здесь эгоцентрическая установка покидается. Субъективное восприятие и оценка заменяются объективным. Для духа существует не только то, что для витального сознания «полезно» и приятно, но то, что *само по себе*, т.е. «объективно», ценно и истинно. (Утилитаризм и этика «интересов» есть точка зрения животного сознания.) Эта ступень духовного сознания у греческих, а вслед за ними и у латинских Отцов Церкви строго различается от недуховной, животной души, как логическая (словесная) от нелогической (бессловесной), как способность воспринимать и высказывать разумное слово и его объективный смысл. Когда Апостол говорит: «Духовный судит обо всем», — он понимает прежде всего эту способность к всеохватывающему объективному суждению, которая присуща духу.

7) Духовное сознание, сознательное Я, ego cogitans, духовная личность как творец культуры — не есть, однако, последнее, высшее и глубочайшее в существе человека. Об этой последней глубине трудно что-либо сказать, кроме того, что это я сам, человек «в себе», самость. Самость есть последняя и высшая, седьмая мисти-

ческая ступень в существе человека. Для науки, для рационального мышления она недостижима и недоказуема и потому не схватывается психологией, как это Юнг ныне ясно высказал. *Самость* мета-физична и мета-психична, во всех смыслах есть некоторое «мета», последний трансцензус. Только Откровение и мистическая интуиция указывают на эту предельную глубину.

В практической жизни, в познании мира, даже в творчестве культуры она может оставаться совершенно незамеченной.

Поэтому почти постоянно само сознание, сознательное Я, дух, ум (*νοῦς*), духовная личность считалась и считается высшей ступенью в структуре человеческого существа и последним выражением его сущности. Но разум и сознание не есть высшее в человеке: иррациональная и *сверхсознательная самость* есть высшее. Ее ищут и угадывают и выражают на своем странном, парадоксальном языке великие мистики всех времен и народов. Излюбленный символ «сердца» указывает на эту таинственную глубину, доступную только Богу. («Бог один знает тайну сердца», — говорит Библия.) Самость есть «сокровенный сердца человек», *κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος*, homo cordis absconditus. Существует, следовательно, не только Deus absconditus, непостижимый Бог, но существует и homo absconditus, непостижимый человек; и в этой своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом, в глубине «сердца» (*dieu sensible au coeur*)^e. Вот почему в опыте восточного христианства мистика сердца играет такую большую роль. Вот почему Восточные Отцы и за ними русские отшельники дают завет: умом в сердце стоять; или: погрузить ум в глубину сердца. Это показывает, что «ум» не есть последняя глубина и последняя точка опоры.

Иерархическая структура человека показывает нам, что он несет в себе все ступени космического бытия: он есть «мертвая» материя, живая материя, одушевленный организм, животное сознание. Космические элементы и земная животно-растительная жизнь содержатся в нем, проникают его и стоят с ним во взаимодействии. Человек предполагает и содержит в себе все «дни творения» и всю ту космическую иерархию бытия, которая в них развертывается. В этом смысле он микрокосмос, малый мир, связанный с большим миром. Но он еще и нечто большее: микротеос, «малый бог», связанный с Великим Богом. Когда закончено сотворение природы и человека, начинается творчество, исходящее от самого человека, в силу того, что он есть *духовная личность* и свобода. Это и делает его «богоподобным». Шестая и седьмая ступени в существе человека поднимают его *над природой* и ставят его на вершину иерархии. И все же вершина иерархии еще не достигнута. Человек чувствует нечто высшее *над собой*, ради чего он «сублимирует», во имя чего он действует и *приносит жертвы*, во имя че-

го он жертвует даже *собой*. Сам человек есть «жертвенник неведомому Богу», и этот жертвенник он находит в глубине своей самости как последнее слово «самопознания» (*γνώδι δεαυτόν*), как последнюю мудрость вечных Афин. Неведомый Бог изводит его из бездны и возводит к себе. Вот что открывается ему в предельном вопросе: «откуда и куда?» И это изведение и возведение (*ἀναγωγή*) переживаются человеком как двоякая *зависимость*: как сотворенность и как призыв к творчеству (ибо человек творит в настоящем смысле не по капризу и не по произволу, а «по призванию»).

Итак, человек *не начало и не конец бытия* — вот что ему очевидно; не альфа и не омега, не первоисточник и не прообраз — он лишь отображение. Вот почему он не завершает иерархию и не обосновывает ее; он не есть «само священное начало», хотя и стоит к нему всего ближе в космической иерархии. Уже это одно, эта нераздельная связь и близость, ставит проблему «богоподобия». Ее нельзя рассматривать вне иерархической структуры человека, вне космической иерархии.

Иерархическая структура человека есть узел всех проблем его бытия и его назначения. Мы оставляем в стороне всю сложность этих проблем и касаемся здесь только проблемы «образа и подобия». В чем заключается образ Божий в человеке? Не в теле, конечно, а в душе; и не в животной душе, а в разумной: *anima rationalis*, ум (*νοῦς*), логос, дух — вот что богоподобно в человеке. Таково с самого начала общее убеждение Церкви, таково в исходном пункте доктрина восточных и западных учителей Церкви. Ум есть нечто прекрасное, в нем мы имеем то, что существует по образу Творца (Василий Великий). Бог есть ум, и человек есть ум, только потому Бог и мог соединиться с человеком как с тем, что ему наиболее сродно. «В обоих царствует естество ума». Бог есть умный свет, светильник ума, а человеческий ум озаряется от первообраза Света (Григорий Богослов). Образ Божий заключается в *уме*, в духе, в том, что отличается от природы и возвышается над природой (Григорий Нисский). Это обожествление Логоса, ума есть то, что Восточные Отцы вынесли из Афин, сохранили в Византии и передали западному богословию, больше того, всей западной науке и культуре.

С другой стороны, богоподобие человека заключается в его *свободе*. Со всей силой и неумолимой последовательностью это утверждает Макарий Египетский: «Никакие природные существа не свободны — ни солнце, ни луна, ни земля, ни животные; но Бог свободен и человек свободен: «Потому ты сотворен по образу и подобию Божию, что Бог *самовластен* (*αὐτεξούσιος*) и делает, что хочет. Если он захочет, он в силу своей власти пошлет праведных

в геенну и грешников в свое царство. Но этого он не одобряет и не избирает, ибо Господь справедлив. Также и ты *самовластен*, но неустойчив по природе (*τρεπτής φύσεως*), а потому, если захочешь, можешь погибнуть, можешь богохульствовать, отравлять и убивать, и никто тебе не помешает в этом. Но с другой стороны, если кто захочет, то может подчиниться Богу, вступить на путь праведности и властвовать над похотями¹. Богоподобную сущность *свободы* в человеке выдвигает и Григорий Нисский. Она состоит в несвязанности природной силой, в способности *из самого себя* (*αὐτῆξ-ἑαυτοῦ*), *из своей сущности* решать и избирать. Вне свободы нет и ума, ибо нет дара различения и суждения.

Сводя оба момента духовности воедино, Иоанн Дамаскин определяет образ Божий в человеке как *ум и свободу*. Образ Божий лежит, следовательно, не просто «в душе» (ср. грубое определение Тертуллиана)^ж, он лежит в духе. Он лежит в двух высших ступенях человеческого существа (в нашей шкале 6-я и 7-я ступени). Человек есть духовная личность, самосознание, *Я*; и в этом он подобен Богу. Духовная личность есть свет сознания и мощь свободы. И этот «свет» и эта «свобода» не вещи, и не субстанции, и не свойства объектов, — это *мой свет и моя свобода*; больше того — это *я сам*. И когда человек говорит: «я существую», — он подобен именно в этом Богу, который говорит: «Аз есмь сущий». Понять, что такое *я сам*, — значит понять свое богоподобие.

Здесь должны мы коснуться еще нового момента в богоподобии. Личность человека не есть отрешенный дух, отрешенный ум, отрешенная свобода. Это было бы индийским пониманием человека, а не христианским. В христианстве духовная личность есть *воплощенный дух*, воплощенный ум, творческая свобода, свобода воплощения своих идей. Об этом свидетельствует *иерархическое положение* личного духа по отношению к телу и душе, иначе говоря, по отношению к первым ступеням человеческого существа. Дух *властвует* над низшими ступенями в существе человека. И если человек, как указывает еще Григорий Нисский, есть микрокосм и содержит в себе все элементы вселенной, если он сотворен последним в иерархии бытия и потому «объемлет собою всякий род жизни», то в этом именно состоит его иерархическое преимущество, его власть над миром, его способность к творчеству. Отрешенный дух не способен ни властвовать, ни творить. То, что человек обладает телом, через которое он связан с космосом, с природой, составляет не только слабость, но и силу человека. То, что он есть минерал, рас-

¹ S. Macarii Hom. 15. — Migne, P.G., 34, col. 591. XXIII. Здесь намечена тема для будущих исследований: свобода есть онтологическое богоподобие, и оно сохраняется даже в грехе и преступлении. Праведность есть этическое богоподобие, и оно может теряться, ибо наша природа «превратна» и мы можем злоупотреблять даром свободы.

тение и животное, дает ему возможность соприкасаться со всеми ступенями бытия, понимать их, одухотворять и преображать. Красота ума, говорит Григорий Нисский, отражается во всем человеческом составе и «посредством высшего украшается непосредственно следующее за ним», — так совершается иерархическая «сублимация» ступеней бытия, их возведение (*ἀναγωγή*) к высшему в человеке и к Всевышнему через человека.

Человек, как острил Вл. Соловьев, не есть ангелочек, состоящий только из крылышек и головы, и в этом его великое преимущество. Св. Григорий Палама развивает ту же мысль со всею серьезностью: человек сотворен по образу Божию в большей степени, нежели бестелесные ангелы. Почему это так? А потому, что он создан, чтобы *властвовать* (ангелы же, «вестники», созданы, чтобы повиноваться). «В нашей душе есть властвующая и управляющая часть и другая — подчиненная и повинующаяся, как-то: желание, стремление, ощущение и все другое, стоящее ниже ума, что Бог подчинил уму; и когда мы руководимся влечением к греху, мы не только восстаем против *Бога Пантократора* («Вседержителя»), но и против по природе нам самим присущего *автократора* («самообладания»). В силу этого начала власти в нас, Бог дал нам господство над всею землею. Ангелы же не имеют тела, соединенного с духом и подчиненного духу, потому они не властвуют, а лишь исполняют волю Бога». Именно эта особенность в природе человека, то, что он включает в себя низшие ступени бытия, делает его свободой творческой свободой. Вот как это выражает Палама:

«Мы одни из всех тварей, кроме умной и логической сущности, имеем еще и чувственную. Чувственное же, соединенное с Логосом, создает *многообразие наук и искусств и постижений*; создает еще умение возделывать (культивировать) поля, строить дома и вообще *создавать из несуществующего* (хотя и не из полного ничто — ибо это может только Бог). И все это дано только людям. И хотя ничто из того, что создано Богом, не погибает и не возникает само собою, однако, сопоставляемое одно с другим, через нас оно получает другую форму. И невидимое слово ума не только подчиняет себе движение воздуха и становится ощущением слуха, но может даже быть написанным и может быть увиденным в теле и через тело; все это Бог дал только людям, для веры осуществляя телесное пришествие и появление высшего Логоса. Ничего подобного и никогда не бывает у ангелов»².

Мы привели это замечательное место, ибо здесь дана целая православная философия культуры, философия творчества, всецело предопределяющая то направление, по которому ныне движется

² Gregorii Palamae. *Physica, theologia, moralia etc.*, capita 62, 63. — Migne, P.G. vol. 150, col. 1166–1167.

мысль Н.А. Бердяева. И она базируется на идее богоподобия: если Бог есть Творец, то и человек есть творец, «поэт» культуры. Но человек творит не абсолютно, не изначально, не из ничто, он лишь «формирует» из низших элементов, возводя к высшему и воплощая то, что ему «дано свыше». Если Бог воплощается, то и человек воплощается, ибо каждое сказанное слово (Логос) есть воплощение смысла и вся культура, с ее техникой, с ее науками и искусствами, есть воплощенный дух, воплощенная мудрость человека, существующая «по образу и подобию» божественной Премудрости.

Итак, спросим себя еще раз: что же именно в человеке *достойно* (*ἀξιος*) называться образом и подобием Божиим, «иконой» Божества? В чем лежит его человеческое *достоинство*? Ответ будет такой: *духовная личность* обладает этим достоинством, это она «драгоценна пред Богом» как Его образ и подобие. Все великие Отцы Церкви приходят к этому результату, но не все с одинаковой глубиной раскрывают аксиологическое богатство, заложенное в личности, в самости.

Сказать, что богоподобная личность человека есть просто душа, как говорит Тертуллиан, значит почти ничего не сказать; сказать, что эта личность есть «разумное животное», как говорит вслед за Аристотелем Фома Аквинат, значит сказать общее место (в котором, впрочем, кратко намечена иерархическая структура человека). Сказать, что богоподобная личность есть ум, свобода, творчество, власть над низшими силами природы, — значит схватить нечто существенное в личности, но отнюдь не исчерпать ее богатства, не постигнуть ее тайну. В смысле этого последнего постижения Григорий Нисский, пожалуй, возвышается над всеми. Образ Божий в личности получает у него широчайшее, прямо *всеобъемлющее* значение. Так, прежде всего личность способна любить, и в этом ее богоподобие, ибо Бог есть любовь и человек есть любовь. Где нет любви, там искажены все черты образа Божия. Далее, личность стремится к бессмертию, и в этом есть богоподобие, ибо бессмертие человека связано с вечностью Божией. Но всего этого мало: «Образом Божиим в человеке должно быть признано *все*, что отображает божественные совершенства, т.е. *вся совокупность* благ, вложенная в человеческое естество». Средство с Богом состоит в том, что человек «украшен и жизнью, и логосом, и мудростью, и всеми прекрасными и божественными ценностями». И все это богатство личности, говорит Григорий Нисский, книга Бытия выражает в одном *многообъемлющем* слове: сотворен по образу Божию. Вот почему богоподобие всеобъемлюще и не заключается в какой-либо одной черте³.

³ См.: Г.В. Флоровский. *Восточные Отцы IV века*. Париж, 1931, с. 157–159.

Не следует удивляться тому, что образ Божий в человеке по мере того, как мы всматриваемся в него, вырастает до беспредельности и потому как бы теряет определенность. Ведь его прообразом является *само Божество*, само Абсолютное во всей своей беспредельности, во всей неисчерпаемости своих потенций. И личность богоподобна именно в этом: она есть единство (монада), объемлющее «целый мир, полный бесконечности» (Лейбниц). Личность неопределима посредством системы понятий. Последняя тайна личности в них не выражается. Единственное средство ответить на вопрос, что такое личность, это сказать: личность — это *Я сам*. Но понять, что такое «я сам», — это значит понять свою непонятность. Не так-то легко почувствовать, что существует последняя тайна личности: и особенно трудно ее найти в «самом себе». Нас сбивают такие термины, как «самопознание» и «самосознание». Кажется, что познание и сознание являются субъектом, который делает *меня самого* своим объектом. Но именно это невозможно. *Мое* познание и *мое* сознание принадлежат *мне*, но я сам не принадлежу им, это *мои* «принадлежности», *мои* орудия, *мои* функции, которыми сам я далеко не исчерпываюсь. Отождествление *меня самого* с *моим* «самосознанием» и «самопознанием» совершенно уничтожено в современной психологии. Кроме моего *сознания*, существует еще мое *бессознательное*, кроме моего *познания*, существует еще моя *непознаваемость*. «Я сам» возвышаюсь над всеми этими противоположностями, трансцендирую их и потому являюсь *сверхсознанием*. Если «сам Я» вечно ускользаю от всякого опознания и осознания, то в этом заключается мое преимущество, а не мой недостаток: есть во мне нечто *превышающее* всякое познание, и этот избыток тайны составляет своеобразное величие неприступности. «Бог в свете живет неприступном», но и человек в глубине себя самого открывает «свет неприступный». В этом состоит последний и высший, мистический момент его *богоподобия*. Бог трансцендентен, и сам Я — трансцендентен; Бог — сокровенен, и сам Я — сокровенен; существует Deus absconditus, и существует homo absconditus. Существует *негативная теология*, указующая на последнюю тайну Божества; должна существовать и *негативная антропология*, указующая на тайну самого человека⁴.

Этот высший мистический момент богоподобия со всею отчетливостью сформулирован тем Отцом Церкви, который выше всего вознес человека в его «богоподобии», а именно Григорием Нисским. Он рассуждает так: образ должен иметь в себе все существенные черты прообраза; но для Бога существенна непостижимость его сущности, это должно отображаться в непостижимости самого че-

⁴ Классический образец таковой: Brikhadar.-Up. с ее последним «нет, нет» (neti, neti).

ловека как образа Божества. «Кто познал ум Господень?» — говорит Апостол; «Я же добавлю к этому, — говорит Григорий Нисский, — кто постиг свой собственный ум?» Таинственность и непонятность «умной» личности состоит в ее сложном многообразии (*πολυσύνδετος*) и вместе с тем в простоте и «несоставности» (*ἁπλοῦς καὶ ἀσύντετος*) ее последнего единства. Здесь-то и лежит подобие в непостижимости: «Наша духовная природа, существующая по образу Творца, ускользает от постижения и в этом имеет полное сходство с тем, что лежит выше нас; в непостижимости себя самой (*τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀγνώστῳ*), обнаруживая отпечаток природы неприступной»⁵.

Где лежит богоподобие человека в его онтологической структуре? Что богоподобно в существе человека? Обычный ответ берет шестую ступень нашей схемы, берет духовную личность как ум и свободу и говорит: здесь богоподобие, ибо Бог есть тоже дух и тоже личность. Седьмая ступень обычно не замечается. Ее знают только мистики и мистические философы. Лосский правильно указывает в своем последнем произведении³, что самость (*das Selbst*) во мне самом и в Божестве скватывается только мистической интуицией. Упанишады и Плотин хорошо знают трансцендентную самость во всей ее онтологической богоподобности и непостижимости, но у них слабое чувство личности, и потому самость человека и Божества грозят слиться⁶.

В христианстве личность есть высшая ценность, и личности не сливаются, но противостоят друг другу, даже личность Бога и человека. Поэтому можно, конечно, класть центр тяжести «богоподобия» в понятие личности, как это делает, напр., со всею силою и последовательностью Несмелов. Беда только в том, что личность не есть понятие, и если ее брать только на шестой ступени, как ум и свободу, то мы схватим только сравнительно понятное, «умопостигаемое» в ней, а непостижимое в ней, как раз и составляющее центр тяжести, ускользнет от нас.

Шестая ступень понятна только через седьмую, личность только через самость, ибо личность — это не «кто-то» и не «что-то», это прежде всего *Я сам*. В этом состоит последнее слово о личности, и это слово указывает на то, что невыразимо в слове и в понятии, что «постигается в молчании».

Я, как центр сознания, как *ego cogitans*, как «я мыслю, я желаю, я выбираю» (Декарт), как «*Das "Ich denke", das alle meine*

⁵ S. Gregorius Nyssenus. *De hominis opificio*. Cap. XI. — Migne. P.G., T. 44, col. 155.

⁶ В этом мирозерцании низшие ступени бытия в сущности иллюзорны, а потому и личность живая и воплощенная иллюзорна. Реально только Единое и Ум.

Vorstellungen begleitet»⁴ (Кант) — не есть последняя глубина личности. Кто желает удержать и для этой последней термин «Я», тот должен прибавлять «глубинное Я». Но *Я* именно и не есть нечто глубинное и последнее, ибо *сознание* не есть ни глубинное, ни последнее, в этом выражении «Я сам» — самость составляет последнее слово, а «Я» только предпоследнее, и здесь правильно выражается соотношение 6-й и 7-й ступеней. Здесь лежит оправдание того, почему мы выделяем 7-ю ступень в самостоятельную и почему мы усваиваем ей термин «самости», *Selbst, avtós*: над *сознанием* возвышается *сверхсознание*.

Когда мы говорим «Я», мы всегда противопоставляем себе «не-я», противопоставляем себе «ты, он, они, оно». *Я* есть противопоставление и сопоставление, оно есть реляция. А потому оно не выражает того, что стоит по ту сторону всех «сопоставлений», что не релятивно, а безусловно. Когда мы говорим «я, ты, он», мы не касаемся последней глубины личности; лишь когда мы говорим «я сам, ты сам, он сам», мы указываем на то последнее, что составляет сокровенное ядро личности, что не релятивно, а безусловно в ней, что не исчерпывается никакими сопоставлениями и противопоставлениями, а возвышается над ними как последнее единство «монады», как *coincidentia oppositorum*⁴.

Это не малое открытие — почувствовать, что скрывается за этим «я сам», и оно переживается иногда как глубочайшее изумление; но еще большее открытие — почувствовать, что *он* есть тоже *он сам*. В сущности, только любовь открывает чужую самость, если она любит, «как самого себя». Со всею гениальностью своего сердца это выразил Паскаль: если мы любим красоту человека или его *esprit*, это еще не значит, что мы любим *его самого*. Красота может поблекнуть, память и блеск ума могут угаснуть, но настоящая любовь, любовь к *нему самому* не пройдет. Значит, он сам — не в теле, не в душе, не в уме. Где же он? — спрашивает Паскаль. И вся мировая мистика, библейская, евангельская и индийская, отвечает: *в сердце*. Сердце есть символ для выражения предельного, скрытого центра личности, ее «сердцевины». *Самость* есть «сокровенный сердца человек». Этот символ остается наилучшим еще и потому, что означает *любовь* как основную, изначальную и высшую энергию *самости*, как ее центральное излучение⁷.

Сердце центральнее «ума», ибо ум стоит в сердце, а не сердце в уме. И сердце центральнее свободы и действия, ибо все акты рождаются в сердце. *Моя* свобода принадлежит *мне*, а не я принадлежу какой-то безликой свободе. Я свободен тогда, когда чувствую: это я

⁷ В этом вечная правда Платонова Эроса и даже *libido*, понятой как основная энергия самости.

сам решил, сам захотел, сам выполнил, сам возлюбил⁸. Свободно то, что исходит из глубины самости, из этой глубочайшей основы моего существования (*αὐτ-εξ-ἑαυτοῦ*), а вовсе не из «ничто». И я действительно свободен лишь тогда, когда познаю, созидаю и созерцаю то, что больше всего люблю, а не тогда, когда «что ненавижу — то делаю», ибо любовь есть самое полное выражение меня самого.

Сердце есть символ *эмоционального центра*, а эмоция, чувство есть первое движение живой самости и вместе ее последнее слово⁹: не «самосознание» и не «самосозидание» (не Сократ и не Фихте) выражают последнюю глубину самости, а *самочувствие*; и Кант умнее их всех, когда говорит, что человек «в самом себе» (*als Wesen an sich selbst*) не схватывается никаким познанием, не является предметом ни внешнего, ни внутреннего опыта, о нем свидетельствует *только чувство*: «*nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff*»¹⁰ (ср. *Proleg.*, § 46–49). И если прав Паскаль, что «мы знаем истину не только разумом, но сердцем», то это прежде всего относится к истине нашего собственного сокровенного бытия. Многое закрывается для нас, когда мы забываем, что *чувство есть средство глубочайшего постижения*, когда мы доверяем исключительно изысканиям разума, *comme s'il n'y avait que raison capable de nous instruire*¹¹ (Pascal).

Но чувство презрев, он доверил уму,
Вдался в суету изысканий,
И сердце природы закрылось ему,
И нет на земле прорицаний!¹²

Здесь лежит нечто заветное в русской поэзии, в русской философии, в русской психологии, связанное с заветом старцев: умом в сердце стоять. Поэтому Паскаль с его «логикой сердца» нам ближе Декарта, и поправка Баратынского верна: *amo ergo sum*⁰.

Таинственная глубина самости постигается в *самочувствии* и в *чувстве* к чужой самости. Но это особое мистическое чувство (мистическая интуиция, как говорит Лосский), и кто этого чувства лишен, тот погружен в «окамененное нечувствие», тот как бы «не имеет сердца» и не любит ни ближнего, ни *самого себя*, он и не подозревает о том, что такое он сам; ибо сердце угадывается только сердцем, и притом «чистым сердцем», т.е. очищенным от всего, что не есть *оно само* в своей чистой глубине. Такое сердце, и только такое, знает это особое чувство: *блаженство узрения — узрения*

⁸ В этом правильная идея кантовского противопоставления «автономии» и «гетерономии». Неправильно только ограничение самости законом, номосом: закон никогда не тождествен с самостью, а всегда ей противостоит и ее связывает; «неудобносим» для нее.

⁹ Так утверждает преимущественно русская школа в психологии. См., напр.: В.В. Зеньковский. Психическая причинность¹¹.

Бога и узрения ближнего в его богоподобии. Богоподобие любви, со своим символом «сердца», лучше указывает нам на последнюю глубину самости, чем богоподобие ума или даже богоподобие творческой свободы. Последняя ступень человеческого существа (седьмая) не есть ни познающий человек, ни действующий человек — это «сокровенный сердца человек». Вот где последняя глубина и «абсолютотподобность» человека: человек есть *самость* и Абсолютное есть *самость*.

Философия всегда определяла Абсолютное как то, что существует «в себе» и «само по себе». Желая избежать определения Абсолютного как личности, она принуждена была определять Абсолютное как *самость*: *quod in se est et per se concipitur* (Спиноза)¹². Но это и есть сокровенное ядро личности. Личность существует «в себе и через себя».

Когда мы открываем шестую и седьмую ступени в иерархической структуре нашего существа, мы встречаемся с совершенно новым бытием, с новыми онтологическими категориями, которые принципиально возвышают нас над всеми низшими, конструирующими «царство природы». Ибо животная душа, с ее сознанием и подсознанием, с ее телесной обусловленностью, с ее организмом и материей, относится прежде всего к природе, к космосу. Напротив, личность, самость есть «дух», духовное, а не природное бытие. Философия это признает в такой же мере, как и религия. Библия стоит на той точке зрения, что *природа* сотворена принципиально иначе, нежели *дух* человека. Животная душа творится Богом в природе и через природу, но духовная душа человека, делающая его личностью, собственно, *даже и не творится*, а даруется собственным дыханием Божества: «*И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни*» (Быт. 2,7. Ср.: 1,20 и 1,24). Таким образом личность получает *дыхание Божества* и через него становится живой личностью, а не маской, она получает *donum superadditum naturae*¹³, особую харизму быть личностью, особую благодать.

Этот элемент несотворенности, сверхтварности в человеке Восточные Отцы подчеркивают с большой силой и смелостью. Вот как говорит Григорий Богослов:

«Слово Божие, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему *свою жизнь*, потому что послало в него *дух*, который есть *струя невидимого Божества*». В других местах он прямо называет душу человека «дыханием Божиим» и даже «частицей Божества». Здесь-то и лежит несотворенное «подобие», или подобие несотворенности, в человеке. Василий Великий в своем объяснении Шестоднева особенно подчеркивает, что

человек создан иначе, нежели весь мир, он создан «для жизни духовной» и для этого получает от Бога особый *donum superadditum*: в сотворенного человека Бог «вложил нечто от своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное». Иначе говоря, в сотворенном есть нечто несотворенное. Вслед за своим братом и наставником, Григорий Нисский утверждает, что в самом «естестве» человека, в его сущности есть нечто «сверхмирное», дарованное непосредственно Богом, как харизма, и по своей сущности «сродное» Богу: в персть земную вложена жизнь собственным Божественным дуновением; «чтобы земное сопредвознеслось с Божественным и единая некая благодать равночестно проходила по всей твари, при растворении естества с Естеством премирным». «Чтобы соделаться причастником Божиим, необходимо, чтобы в естестве приобщающегося было нечто сродное тому, чего оно причащается»¹⁰.

Это наследие каппадокийцев сохраняется и живет в русском миросозерцании, в русском богословии, у Несмелова, ныне у о. Сергия Булгакова. На Западе оно сохраняется у мистиков, напр. у Эккехардта, как его *Fünklein*. Но в общем западное богословие преимущественно утверждает идею *тварности* человека, в этом его пафос, особенно и, можно сказать, всецело, — пафос современного бартианства. Необходимо, конечно, признать правоту этого утверждения и даже правильность этого пафоса самоуничужения. Но дело в том, что «богоподобие» обосновывает правоту противоположного утверждения и противоположного пафоса. Есть в человеке и *несотворенность*, и она выражена в Писании с такою силою, какую нельзя ослабить никакими толкованиями: «Вы боги и сыны Всевышнего все», — говорит Христос, подтверждая слова Ветхого Завета; но «боги» — значит, нетварные существа, «сыны» — значит, «рожденные, не сотворенные». Апостол говорит, что мы *род* божественный, — значит, в нашем существе есть «врожденная» божественность. И это не какие-либо отдельные тексты: идея Богосыновства и Бого-человечества центральна для христианства. Если мы дети и сыны, а не рабы — значит, мы имеем в себе «рожденность, несотворенность». Если она дается «по благодати» — значит, она тем более божественна.

Мы стоим перед настоящей антиномией: человек *тварен* и *нетварен*. В этом вся изумительность, вся парадоксальность человеческого существа. Великие Отцы Церкви ее отчетливо сознают: человек «вместе небесный и земной, изумительное творение — *созданный бог*». «Человек есть тварь, но имеет повеление стать богом» (Гр. Богослов, Василий Великий). «Тварный бог» есть, конечно, совершенная антиномия; даже «бог» с маленькой буквы

¹⁰ См.: Г.В. Флоровский. *Восточные Отцы IV века*. Париж, 1931, с. 157, 167, 199.

есть уже антиномия; и «бог по благодати» есть антиномия, ибо указывает на зависимость от другого, тогда как «бог» есть именно независимое существо.

И великие поэты, эти «отцы мудрости», сознают антиномию человека:

Я царь, я раб, я червь, я Бог!¹¹ —

антиномию, лежащую в основе всей его жизни и судьбы, всех его взлетов и падений:

И ношусь, крылатый вздох,
Меж землей и небесами!¹²

Всякая теология, односторонне утверждающая тезис или анти-тезис, не понимает того, что предельные понятия или таинственные глубины — всегда диалектичны. В отношении к образу и подобию «диалектическая» теология Барта особенно недиалектична: она просто утверждает тезис тварности и греховности человека и отрицает антитезис.

Между тем русская мысль отчетливо сознает антиномию тварности и нетварности *в самом существе* человека, и притом независимо от грехопадения. Несмелов, напр., выражает эту антиномию так: человек есть, с одной стороны, простая вещь в мире, пространственно-временный одушевленный организм, песчинка в мироздании, насквозь обусловленная, и несвободная, и не самоценная; но, с другой стороны, он есть свободная личность как самоценность, как первопричина и конечная цель всех своих актов, как абсолютное своего рода. В первом смысле человек «тварен»; во втором — он богоподобен и как бы нетварен. Тварная личность есть противоречие. Несмелов говорит, однако, что личность человека «идеальна», он только *должен быть* личностью, *должен быть* первопричиной и конечной целью своих действий (полным «самообладанием», могли бы мы сказать), но на самом деле никогда таковой не является. Личность есть нечто безусловное и абсолютное, и настоящей, полной личностью является только Бог. Человек сознает себя «образом и подобием» абсолютной личности, которая всегда стоит пред ним как Пробраз. Антиномия не решается здесь, но приобретает такой вид: человек есть и не есть подлинная личность.

В миросозерцании Н.А.Бердяева сущность личности, человеческой и божественной, есть свобода. Но тварная свобода есть противоречие. Поэтому в человеке есть как тварное, так и нетварное начало. К утверждению тварности и нетварности в человеке как основной антиномии христианской антропологии приходит и о. Сергий Булгаков в своей богословской системе. Нужно признать, что углубление этой антиномии несравненно важнее, нежели трусливое стремление схватиться за легкие и мнимые решения. Первое

подводит нас к постижению тайны творения; второе закрывает от нас эту тайну.

Прежде всего важно уяснить себе мистерию *творения из ничто*. Она не имеет никаких аналогий в мире человеческого творчества. Творение не есть делание вещей. В чем состоит философский смысл идеи «тварности» и творения? Мы можем наметить такие моменты тварности:

1) Сотворенное есть возникшее заново из ничто (генезис); несотворенное есть невозникшее, вечно сущее.

2) Сотворенное есть зависимое от другого («сам собой я быть не мог»); несотворенное есть независимое, безусловное, существующее само собой. Сотворенность есть обоснованность в чем-то, неизначальность. Несотворенность есть основание, начало.

3) Тварность иноприродна Творцу. Тварь могла бы не быть (контингентна), и в этом смысле есть продукт чистой свободы Творца.

По всей линии этих понятий я сознаю свою «тварность» в смысле зависимости, возникновения, иноприродности, — и, однако, я сознаю вместе с тем свою независимость, вечность, не иноприродность, а родственность Божеству, сознаю свое «богоподобие». Кто говорит: «Я только тварь», — тот сразу и в этом самосознании уже «не только тварь», ибо он себя трансцендирует; кто говорит: «Я конечен», — тот уже вышел в бесконечность, ибо он трансцендировал к иному. Эта способность трансцендировать — богоподобна в человеке, ибо Бог есть трансцендентное. Но эта способность *не абсолютна*, делает его только «богоподобным», но не Богом. В «богоподобии» и заключается вся антиномия, ибо *ничто не подобно Богу*.

Преодоление тварности, обожение есть основная идея христианства («человек есть тварь, но имеет повеление стать Богом»), но эта идея предполагает антиномию тварности, что-то в человеке и даже в Боге, что не мирится с простой «тварностью», что *противоречит* ей. Человек говорит: я бесконечно несовершенен; а Бог говорит: «Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен» (в этом изречении заключается абсолютно парадоксальный постулат преодоления конечности и «тварности»). Человек говорит: я червь и раб; а Христос говорит: вы боги и сыны Всевышнего все. Одним словом: в человеке существует потенция совершенства, потенция обожения, потенция Богосыновства. И эта потенция благодатна, и нетварна, и божественна. И в ней-то именно лежит разрешение антиномии тварности. Ибо *тварность антиномична* и только потому должна быть преодолена *в обожении*. «Бог да будет всяческая во всем»; «да приидет Царствие Твое», «будьте святые, как Я свят» — вот где лежит продолжение антиномии тварности. Но нужно признать открыто, что это не есть логическое решение антиномии. И сама антиномия есть живой трагизм человека, а не логическая про-

блема сочетания понятий. Ее решение есть обетование Царства Божия, обетование обожения и святости, которое мы не можем мыслить в категориях, а только в символах. Что означает «повеление стать богом», мы не понимаем; еще менее мы понимаем, что может означать исполнение этого повеления. Что будет с нами, когда «Бог будет всяческая во всем»? Что будет с нами, когда мы станем его сынами и друзьями? Ведь «сыны» совсем не «иноприродны», сыны совсем не случайны, они подобны Отцу в свободе, в достоинстве личности и в славе.

Богосыновство и усыновление есть единственный символ, предугаывающий решение антиномии тварной личности. Ибо личность не может быть сотворена другой личностью, она может быть только рождена другой личностью. Пока личность есть «только тварь» — она еще не личность (отчасти личность, отчасти не личность), чтобы стать вполне личностью, нужно «родиться свыше». Духовное рождение есть тоже «рождение», а не творение. В «тварности» есть такой момент, который должен быть сохранен: это возникновение и зависимость; и этот момент вполне сохраняется в Богосыновстве. И вместе с тем сын есть *свободная зависимость* от Отца; он есть личность, само-стоятельность. Это решение единственное в своем роде, только мы *не понимаем* мистерию Богосыновства. Символ остается загадочным, и еще более загадочным остается *усыновление* и «рождение свыше», второе рождение. Однако сердцу, чувству, сверхсознанию символы эти говорят бесконечно много¹¹.

Еще одно важнейшее соображение должно быть здесь принято во внимание. Все загадочное и таинственное антиномично; иначе мы имеем не загадочное, а лишь «неизвестное». Творение и тварность загадочны и антиномичны. При этом *антиномия тварности* гораздо глубже лежит, чем мы до сих пор показали. Она есть *антиномия Абсолютного* в его отношении к релятивному. Это древняя антиномия Парменида, Гераклита и Платонова «Парменида». Ее можно формулировать так: 1) существует только вечное и неизменное; преходящее и изменчивого не существует, и 2) существует только преходящее и изменяющееся «все течет»; вечного и неизменного не существует. Эта антиномия целиком присутствует в современной науке, в философии и в мистическом богословии. Если все фундировано в Абсолютном, то *в сущности* существует только Абсолютное, только Бог, а не мир. Если же мир действи-

¹¹ Когда Адам впервые творится Богом, то он *вместе с тем* усыновляется или рождается от Бога, говорит св. Афанасий. И католическое богословие, со всей силой настаивающее на «тварности» человека, понимает, что личность нельзя понять как чистую «тварность»: она *родственна* Богу, «so dass ihr Ursprung aus Gott relativ als eine Zeugung aus Gott bezeichnet werden kann» Ф. — Scheeben <M.Y. Handbuch der katholischen> Dogmatik. II. Bd. Frb., S. 126.

тельно и вполне существует, то Абсолютное стоит рядом с ним, в реляции к нему и само становится релятивным, а не Абсолютным¹². Эта антиномия не замечается только потому, что у нас сейчас отсутствует диалектика Абсолютного. Ее надо искать в «Пармениде» Платона, у Прокла и у Восточных Отцов Церкви, прежде всего у Дионисия Ареопагита.

Как «тварное» может устоять рядом с вечным и Божественным? В чем смысл и судьба этого устояния? Чем больше рациональная теология *говорит* об этом, тем менее мы понимаем. Зачем совершенное творит несовершенное? Какое право быть имеет несовершенное пред лицом совершенного? Вот чудо абсолютно-относительного, чудо Бога и мира — одинаково чудесное в «творении» и в «обожении». Теперь, если человек есть микротеос и микрокосмос, малый бог и малый мир, — то он в себе содержит и переживает это чудо творения. Именно в силу своего «богоподобия» человек видит в себе всю странную несовместимость абсолютно-относительного, несовместимость «червя и бога» и вместе с тем их несомненное совмещение! Настоящая *coincidentia oppositorum*: всякая самость богоподобна, всякая самость живет «за стеной единства противоположностей»¹³.

Всякий, кто погрузится в таинственную диалектику отрицательного богословия (напр., Дионисия Ареопагита), легко заметит, что Абсолютное обозначается преимущественно *антиномически*, в этом и состоит его таинственность. Оно «живет за стеной единства противоположностей» (Николай Кузанский). Но это значит, что в Абсолютном закон противоречия не действует: закон противоречия *предметен*, он говорит: *А есть А, а не В*; но Абсолютное не есть предмет, не есть «нечто», а есть А или В. Поэтому *в нем* закон противоречия лишается смысла. Но тогда и наша *самость*, в своей абсолютоподобности, стоит по ту сторону закона противоречия. «Логика сердца» не есть аристотелевская логика; она «противоречива» и диалектична. Лосский высказал родственную мысль, и она должна быть принята во внимание при попытках логического разрешения антиномии тварности и нетварности.

Антиномию тварности часто смешивают с *антиномией греха*. Но это совсем иная проблема. Судьба «Образа Божия» в грехе и падении составит тему самостоятельного очерка.

¹² *Deus est vox relativa* (Ньютон). Имя Бог есть имя относительное, как и имя Господь (Григорий Богослов). Как Бог может быть сразу и Абсолютным и относительным — в этом и состоит вся антиномия.

¹³ Эту мысль со всей точностью сформулировал Сергей Булгаков в своей книге «Свет Невечерний» (Москва, 1917): «Человек, как живая икона Божества, и есть этот бого-мир, абсолютно-относительное». (См. с. 179.)

Борис Вышеславцев Образ Божий в грехопадении

Человеку свойственно сознательно или бессознательно стоять в известном отношении к Абсолютному: чему-то в своей жизни он придает абсолютное значение. Поэтому не существует последовательного атеизма, но существует идолопоклонство, сотворение себе ложного кумира, ложное абсолютирование. В силу этого не существует и последовательной атеистической антропологии, ибо проблема человека есть Бого-человеческая проблема. Можно вскрыть две установки в отношении к Абсолютному, два аспекта Абсолютного: Абсолютное как первое начало и Абсолютное как конечная цель бытия; оно имеет, таким образом, онтологическое и аксиологическое значение. Если религия ставит своей задачей раскрытие последнего смысла жизни, то она необходимо покоится на предположении, что бытие имеет смысл и ценность, что последний смысл (Логос) укоренен в бытии, есть истинно-сущее и потому побеждает в жизни.

Абсолютное как изначальное обосновывает конечную цель как совершенное. В этом состоит аксиома религии: истинно сущее и должствующее — в конце концов совпадают. Христианский символ Бога Отца наглядно выражает это совпадение, ибо Отец есть для Сына источник его существования и вместе с тем прообраз совершенства («Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен»). Таким образом, отношение между Сыном и Отцом может быть понято, с одной стороны, онтологически, с другой стороны, этически и аксиологически. *Подобие*, существующее между Сыном и Отцом, может быть воспринято онтологически, как существенное и постоянно наличное сходство, в силу того что оба принадлежат к одному и тому же роду («вы род божественный», «вы боги»); но это подобие может быть воспринято с другой стороны этически, аксиологически, нормативно, как *задача* уподобления Отцу, ибо Отец есть прообраз Сына.

Таким образом, в основном христианском символе богосыновства заключены оба значения Образа Божия. Образ Божий в человеке есть *дар* Божий, он *дан* нам, но вместе с тем он *задан*, и есть *задача*, поставленная человеку: нам дано «называться и быть деть-

ми Божиими», и, с другой стороны, мы стоим перед бесконечной задачей, ибо «еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему...» (I Ин. III, 1, 2). В этом тексте соединены два противоположных значения, из которых каждое имеет за собой длинную группу библейских текстов: одна выражает Образ Божий, как ненарушимую онтологическую сущность человека, как неотъемлемый дар Божий (напр., Быт. I, 26–27; V, 1; IX, 6; Прем. II, 23; Сир. XVII, 3; I Кор. XI, 7; Деян. XVII, 28–29; Псал. 82, 6; Ин. X, 34). Другая группа текстов рассматривает «образ и подобие» как этическую задачу, как должествование, как назначение человека (Еф. IV, 24; Кол. III, 10; Рим. VIII, 29; I Кор. XV, 49; 2 Кор. III, 18; IV, 4; Кол. I, 15): будьте святы, будьте совершенны, будьте сынами Божиими, по образу и подобию Отца. Здесь дается другое, динамическое понимание Образа Божия как находящегося в становлении; но то, что становится, возникает и уничтожается, возгорается и потухает. Здесь тотчас чувствуется та возможность полного угасания и исчезновения Образа Божия в человеке, которая возбуждала и продолжает возбуждать глубокие теологические споры. Проблема принимает антиномическую форму: являемся ли мы теперь и всегда сынами Божиими или мы лишь должны стать сынами? Можем ли мы потерять родство и сходство с Отцом Небесным или оно существенно и неотъемлемо и всегда в нас присутствует?

Своеобразное положение, которое занимает православное богословие в этой проблеме, состоит в том, что оно строго различает оба эти значения — «образа» и «подобия», *imago et similitudo*. Так определяются в нашем святоотеческом предании оба еврейских термина: *Be-zalmênû, ki-dmutênû*. Это предание сохраняется во всей греческой патристике от Оригена до Григория Паламы. Ориген интерпретирует текст «сотворим человека по образу нашему и подобию» следующим образом: нужно различать достоинство образа (*imaginis dignitatem*) и совершенство сходства (*similitudinis perfectionem*). Человек поставлен его творцом на известную онтологическую высоту, ибо достоинство в существовании по образу Божию ему дано (*perfectio in initiis data per imaginis dignitatem*), однако совершенство в уподоблении может быть достигнуто только им самим, посредством собственного усилия в подражании Богу (*ut sibi ipse eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione concisceret*). Таким образом, «уподобление» истолковывается Оригеном как этическая задача¹.

¹ Ориген доказывает эти мысли посредством текстов Ин. III, 2–3, и XVII, 21. Конечная цель есть полное единство с Богом, ибо Бог должен стать «всяческая во всем». — Ориген. *О началах*. Кн. III, гл. 6.152. — Migne, 11, Col. 334.

Особенно ясно и строго это различие проведено у Григория Нисского в его проповеди на слова «Сотворим Человека...»: «Образ» (*eikon*) есть онтологическая и субстанциальная сущность человека и означает дух, ум; «подобие» (*omoiosis*) означает этическую задачу и добродетель. Окончательная формула, подводящая итог этим мыслям, принадлежит Иоанну Дамаскину и является для православной теологии основоположной. Ее мы находим у него в «Православной вере» (*De fide orthodoxa*): «Бог сотворил человека Своєю собственной рукой из видимой и невидимой природы по Своему собственному образу и подобию — из земли Он сформировал его тело, но душу, логическую и умную (*logiken kai poegan*), Он дал ему в Своем Собственном дыхании, поэтому мы называем ее божественной иконой (образом)». «По образу означает, таким образом, разум и свободу; по подобию означает возможное уподобление в добродетели»². Это фундаментальное различие образа и подобия еще глубже выражено и последовательно проведено у позднейшего великого византийского богослова Григория Паламы в его оригинальной антропологии. Оно и до наших дней остается основоположной точкой зрения православной теологии. Кирилл Александрийский остается тем единственным греческим отцом Церкви, который отклоняет это различие как необоснованное и рассматривает оба еврейских термина (*Be-zalmênû, ki-dmutênû*) как синонимы.

Существует двойное основание для этого строгого различения «образа и подобия». Во-первых, ясное и решительное противопоставление онтологического и нормативного значения образа в двух группах библейских текстов; во-вторых, что еще важнее, неизбежность этого различения для понимания сущности греха. Ибо возникает вопрос, что происходит с образом Божиим в грехе. Остается ли образ Божий неуничтожимым и неповрежденным в падшем человеке или же он совершенно уничтожается и теряется? Восточная церковь дает следующий ответ: образ (*eikon*) остается неизменным и у грешника; подобие же (*omoiosis*) исчезает³. Гр. Палама выражает результат всей греко-византийской традиции, отвечая на этот вопрос следующим образом: «После грехопадения в раю, когда мы еще прежде телесной смерти испытали духовную смерть, означающую разлуку души с Богом, мы отбросили от себя сходство с Богом, но бытие по образу мы не потеряли»⁴. Эта диалектика должна быть истолкована так: бытие по образу выражает онтологическую зави-

² Joh. Damas. — P.G. Migne, 94, Col. 920.

³ Так утверждают уже Иустин, Иринеи, Климент Александрийский, Василий, Григорий Нисский.

⁴ Gregorii Palamae, *Phys., Theol., Mor. etc. Capita* 39. — Migne. P.G., 150, Col. 1147–1148.

симость от оригинала, ибо образ всегда есть изображение прообраза; но образ и сходство (подобие) нужно различать, ибо может существовать дурной и непохожий образ. Однако образ все же остается всегда изображением, даже самый непохожий, искаженный и злой, поэтому грешник остается все же «образом», даже тогда, если его сходство с прообразом совершенно искажено и потеряно, он остается в таком случае злой карикатурой своего прообраза.

В нашей статье «Образ Божий в существе человека» (*Путь*, № 49) было показано, как Палама в своей оригинальной антропологии отличает человека как воплощенного духа от других бесплотных духов и в этой связи с телом видит не слабость и ущерб человека, но, напротив, его величие и преимущество. Именно благодаря этому человек есть творец культуры, «поэт» жизни и искусства, благодаря этому он есть *автократор*, ему принадлежит великая онтологическая мощь творческой деятельности в чувственном мире, и в этом смысле он есть истинный образ Творца и *Пантократора*. Но ангелы не имеют этого преимущества: они не властвуют, но лишь повинуются; они не имеют культуры и искусства, ибо не имеют плоти; культура есть *воплощение* духа. В этом смысле, говорит Палама, «бытием по образу Божию» мы обладаем в более высокой степени, нежели ангелы, и притом уже теперь и даже во грехе; что же касается уподобления и сходства с Богом, то в этом отношении мы стоим гораздо ниже, нежели добрые ангелы, и в особенности теперь, после грехопадения⁵. Однако этическое совершенство не может быть достигнуто человеком одним, посредством его собственного усилия. Завершение уподобления возможно лишь в силу божественного «озарения», которое исходит от Бога и составляет особую божественную благодать. Злые ангелы лишились этого озарения и этой благодати и находятся во тьме. Так вступает здесь в свои права православное понятие *благодати*, которое никогда не означает «только благодатью» (*sola gratia*), никогда не обесценивает свободы и самоопределения человека, но всегда постулирует сотрудничество человека с Богом, или «*синергию*» (Григорий Нисский, Климент Александрийский).

Это строгое противопоставление образа и подобия, *eikon* и *omoiosis*, *imago et similitudo*, принципиально отрицается в старом протестантизме и в современном бартианстве. Что же касается католического томизма, то здесь оно как бы оставляется без внимания. Однако же, древнейшая греческая традиция онтологического и субстанциального значения образа (*imago*) всегда принципиаль-

⁵ *Ibid.*, 1167. Cap. 64.

но присутствует и сохраняется в католицизме. Поэтому такой католический теолог, как Беллармин, может всецело принять и последовательно защищать православное противопоставление «образа» и «подобия». Напротив, для классического протестантизма это противопоставление представляется опасным и нежелательным, т.к. образ Божий здесь должен иметь только *нормативное* и *этическое* значение.

Согласно протестантской формуле (*Konkordienformel*), образ Божий означает не что иное, как самый этический принцип, как первичную справедливость и праведность (*imago Dei seu iustitia originalis*), которую имел Богом сотворенный человек первоначально в раю и которую он всецело потерял в грехопадении (*defectus seu privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei*). Таким образом, для нашего современного состояния, для всей нашей жизни и всей нашей человеческой истории образ Божий означает не что иное, как бесконечную задачу осуществления праведности, как справедливость, долженствующую быть реализованной. Нет ничего субстанциального в человеке, ничего онтологического, что оставалось бы неприкосновенным для греха, не запятанным грехом. Весь человек испорчен грехом, и весь образ Божий уничтожен. Утверждение постоянной целостности и неприкосновенности образа Божия в существе человека представляется здесь, в этой протестантской концепции, слишком большим возвышением человека, который должен оставаться всегда «прахом и золой»; образ Божий как онтологическая сущность представляется здесь самодостаточностью человека в надежде на себя, которая противоречит истинному смирению и принципу спасения одной верою, одной благодатью (*sola fide, sola gratia*).

Антиномия «тварности», антиномия обусловленности и безусловности, зависимости и свободы, величия и ничтожества человека, который есть сразу «червь и бог»; глубочайшее трагическое противоречие в его существе, здесь, в этой теории, совсем не замечается (см.: *Путь*, № 49, «Образ Божий в существе человека»). Трагическое противоречие в существе человека, которое Паскаль выразил с редкой силой и глубиной, не выступает на первый план. Но существует еще и другая антиномия, которая лежит не в существе человека, но скорее в *искажении* его существа, — это *антиномия греха*, ибо грех есть антиномическое состояние, состояние живого противоречия. Эта последняя антиномия тоже остается здесь незамеченной.

И это тем более удивительно, что величайшая заслуга протестантской и специально бартианской теологии состоит именно в том, что она принципиально выясняет значение греха в антропологии. Сознание греховности составляет основное переживание и пафос протестантского человека. Если «мир весь во зле лежит», то

и человек всецело лежит в грехе. Он насквозь грешен. Нельзя сказать, что он отчасти грешен, отчасти безгрешен. В грехопадении не сохраняется никакой светлой искры в душе (Fünklein Эккехарта). Образ Божий всецело теряется. Таков неумолимый тезис последовательного протестантизма. Можем ли мы его всецело отбросить? Это было бы нелегко сделать. Если существуют «разбойники» и грешники, в которых в последнюю минуту на кресте может вспыхнуть и воссиять образ Божий, то существуют и такие «разбойники», которые до конца остаются насквозь разбойниками и преступниками, которые потеряли не только образ Божий, но как бы и образ человеческий, которые даже совсем не обладают сознанием греха и пребывают если не в спокойствии совести, то поистине в спокойствии бессовестности, в некоторой «демонической эвдемонии». Возможен ли, однако, такой предельный случай? Эту проблему поставил Достоевский и колебался в своем ответе: Раскольникову, несмотря на все усилия его люциферианской диалектики, в сущности, никогда не удавалось достигнуть этого спокойствия бессовестности; напротив, Петр Верховенский постоянно пребывает в состоянии веселого цинизма, «демонической эвдемонии». Да, возможны такие люди, говорит Достоевский, но они в сущности уже не люди, но скорее *бесы*. Так он и назвал свой роман, столь же парадоксально и антиномично, как и Гоголь свои «Мертвые души». Антиномия здесь выступает ясно: это люди, которые уже не суть люди; это души, которые лишены души; «мертвая душа» есть в сущности противоречие.

В особенности теперь, в наш век, перед лицом глубочайшей профанации достоинства человека, мы со всех сторон окружены такими бесами и мертвыми душами. Можно ли, имея этот опыт, всецело отрицать бартианский тезис? Нужно откровенно признать его правоту: в последней глубине и бездне греха образ Божий как бы исчезает совершенно, никакой опыт, ни внешний, ни внутренний, не открывает нам никакого следа богоподобия в таком человеке. В своем *сознании*, во всей своей *жизни*, в своем внешнем поведении, в своей речи, в своем *эмпирическом характере* человек, во всяком случае, может всецело потерять искру божественного света, может угасить в себе образ Божий. Протестантский тезис может быть доказан в глубочайшем трагическом опыте, который отмечается довольно обычными словами: «у него нет совести», «у него нет сердца, это даже не человек».

Этот тезис верен, и все-таки противоположное утверждение тоже должно быть признано верным и может быть доказано: в грехе и в грешнике «образ и подобие» все-таки *всегда и неизбежно присутствуют*. Это может быть показано с двух различных точек зрения:

1) Грех и возможность грешить содержат в себе и выражают столько же «падение», как и «высоту» человека, ибо падение предполагает высоту, которая определяет всю силу падения. Это великая честь для человека, если он признается грешником: камень, растение, животное лишены этой чести, чести вменения и ответственности, ибо только человек есть *ответственное лицо*. Грех есть не только этическое, но прежде всего религиозно-онтологическое понятие: он выражает особое онтологическое противопоставление человека и Бога. Грешить можно лишь перед лицом Божиим, и для этого нужно самому быть лицом. «Тебе Единому согреших», — говорит псалом. Бог и человек здесь противостоят как «я» и «Ты», как две личности. Грех поэтому предполагает богоподобие человека и заключает его в себе, и притом онтологическое богоподобие, ибо только богоподобное существо может грешить, только личность, только свободная и разумная самость; только сын может отречься от Отца, может нарушить и разорвать союз и стать «блудным сыном». Во всем этом непременно сохраняется онтологическое родство. Свобода личности есть источник греха и вместе с тем выражение богоподобия. Без такой свободы Бог один был бы ответственным за все зло, но с такой свободой и через нее человек получает честь ответственности. Богоподобие свободной личности есть условие возможности греха и источник искушений: «будете как боги», и это искушение только потому действительно, что оно покоится на некоторой правде: «Вы боги и сыны Всевышнего все». Оно действительно и для высших духов и для архангела, ибо онтологическое богоподобие может столько же вести к добру, сколь искушать ко злу.

2) В грехе присутствует, однако, всегда и другая сторона богоподобия. Зло, по своему существу, есть искажение и извращение иерархии бытия⁶. В каждом извращении, однако, предполагается и содержится принципиальный порядок ступеней, точно так же, как во всякой деформации идеально предполагается правильная форма; а потому и во всякой несправедливости идеально содержится принцип справедливости, *justitia originalis et debita*. Без «врожденной», «естественной» справедливости человек никогда не мог бы осуждать несправедливость или раскаиваться в ней — в этом римско-католическая теология сохраняет свою правоту⁷. Грех есть

⁶ Проблема зла в своей полноте здесь, конечно, не может быть исследована. Мы можем только указать, что принцип зла есть *извращение порядка*: высшее служит низшему (напр., похоть, ложь), высшее погибает в низшем (напр., болезнь, смерть). В этом заключается правильная мысль в августиновском понятии похоти. Не *libido* сама по себе дурна, но лишь факт извращения, тот факт, что высшие силы духа поставлены на службу низших побуждений, что имеет место в случае лжи. В этом состоит противоположность всякой субстанции.

⁷ См., напр.: Scheeben, *Dogmatik*, II. Bd., S. 207–209.

трещина, человек как бы разбит грехом (*gebrochener Mensch*), но он никогда не разбит настолько, чтобы не быть в состоянии в каждом осколке своего существа узнать и угадать прообраз цельности и «целомудрия». В этом и состоит трагизм и противоречие греха: образ потерянного рая, потерянного богоподобия присутствует и мучит непрерывно, ибо *потерянное не есть уничтоженное*. Если бы мы могли его всецело уничтожить, тогда трагическое противоречие греха было бы аннулировано и «демоническая эвдемония» была бы приобретена. Весь спор о потере богоподобия не замечает этой диалектики потери, лишения, «стерезиса»: потерянное, в сущности, всегда присутствует. Нужно еще обратить внимание на то, что опыт полного уничтожения богоподобия, как он исследован и изображен Достоевским, имеет в сущности всегда в виду лишь предельный случай *сатанинского зла*. Обычное, ежедневное, человеческое, «слишком человеческое» зло есть грех по слабости: *Video meliora, proboque, deteriora sequor* — «Вижу лучшее и одобряю, а следую худшему» (Овидий)^a, «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (ап. Павел). Вот состояние слабости: мы обладаем способностью желать добра, но не обладаем силой его выполнить: «Желание добра есть во мне, но, чтобы сделать оно, того не нахожу». Прообраз справедливости и праведности, таким образом, нормально присутствует и сознается человеком и переживается в глубине сердца как нечто ценное и святое, «ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим» (Рим. 7, 22). Но этот прообраз слишком слаб и бледен, чтобы преодолеть образы фантазии, порожденные низшими инстинктами. Вот психоанализ нормального греховного сознания, нормальной совести греховного человека. Совесть существует здесь в форме отчетливого *сознания* греховности; но она может присутствовать в душе и в другой форме, а именно в форме *бессознательной* вины. В этом случае вся сфера сознания может быть всецело заполнена греховными образами и пожеланиями, и все же священный прообраз может присутствовать еще в бессознательном или в сверхсознательном.

Но если мы перейдем от общечеловеческого состояния греховности к сатанинскому злу, то и здесь мы встретим неумолимую диалектику зла как *извращения*: в мекфистофельском духе всегда неизбежно присутствует идея праведности (*justitia originalis et debita*), ибо иначе ирония, цинизм, бесстыдство были бы невозможны. Бесстыдным может быть только такое существо, которое знает, что такое стыд. Мекфистофель хорошо знает «Старика». Как иначе мог бы он быть «духом противоречия»? В противоречии уже предполагается изначальное Слово (Логос), которому противоречат. Таким образом, мы стоим пред настоящей антиномией богоподобия:

1) *Тезис*: образ и подобие Божие могут совершенно исчезать в грехе.

2) *Антитезис*: образ и подобие Божие никогда не могут исчезнуть, даже и в величайшем грехе.

Таинственная глубина человеческого существа открывается в этих двух антиномиях: в онтологической антиномии тварности (см. «Образ Божий в существе человека») и в аксиологической *антиномии греха*. В этой последней антиномии, которую мы здесь установили, нам открывается противоречивая природа зла и греха, выражающая сущность извращения. Следует заметить, что гораздо ценнее и глубокомысленнее осознать трудность, быть может, даже невозможность решения, нежели найти успокоение в легком, но иллюзорном логическом выходе из этого безвыходного трагизма.

Такое легкое решение само собой напрашивается в силу установленного различия «образа» и «подобия»: образ, самый искаженный и непохожий образ, есть все же отображение. В этом состоит указанное выше традиционное решение греческой патристики. Оно сохраняет свою ценность, но должно быть признано недостаточным. Его ценность состоит уже в том, что оно различает онтологический и, с другой стороны, нормативный момент в богоподобии, равно как во всем отношении между Отцом и Сыном, между Богом и человеком. При помощи такого различия и утверждает-ся, что *в одном смысле* богоподобие исчезает, но *в другом смысле* оно сохраняется. Богоподобие имеет, таким образом, двойкий смысл, который выражается в этом противопоставлении образа и подобия (*eikon* и *omoiosis, imago et similitudo*).

Однако старопротестантская и бартианская теология этого различия не делают. Для нее существует только «подобие», уподобление в праведности, которая исчезает; поэтому для нее, в сущности, нет никакой антиномии, т.к. тезис исчезновения односторонне утверждается, тогда как антитезис сохранения просто вычеркивается. В этом состоит диалектическое несовершенство этой теологии, которая непременно желает называться «диалектической». Традиция греко-византийской теологии всегда сохраняет, напротив, унаследованную от Платона, подлинную диалектику. Кантианское искусство чувствовать и открывать антиномии предельных понятий находит глубокую оценку в этой исконной традиции диалектики. Однако мы ни в каком случае не хотели бы быть несправедливыми в отношении бартианского тезиса. Напротив, мы открыто признаем, что в своем утверждении полного исчезновения образа и подобия этот тезис вполне прав и его доказательства покоятся на твердом опыте и глубоком переживании. Это чувствовал уже Достоевский, но он был достаточно диалектичен, чтобы осознать и удержать также и антитезис неуничтожимости. Римско-католическое решение уже потому стоит ближе к православному,

что оно признает тот факт, что богоподобие в известном смысле никогда не уничтожается, но в другом смысле может исчезнуть; в своей *субстанции* человек есть всегда разумный дух (*anima rationalis*) и потому всегда есть свободно-разумное и в силу этого богоподобное существо; напротив, его этическое состояние есть *акциденция*, есть свойство праведности (*justitia debita et originalis*), которое может ему принадлежать, но может и отсутствовать. Эта справедливость есть, конечно, известное богоподобие, ибо Бог есть прообраз справедливости, но оно есть нормативное, *должное* богоподобие: *justitia debita*. В этом уже заключается различие онтологического и нормативного богоподобия, которое здесь выражено только в иной терминологии (*субстанция* и *акциденция*). В силу этого Беллармину было легко сохранить для этого противопоставления греческую традицию и терминологию «образа и подобия» (*imago et similitudo*).

Мы должны здесь, однако, отметить, что было бы неправильно упрекнуть всю протестантскую теологию в неспособности заметить и установить антиномию в богоподобии. Карл Шуман в своей интересной статье «*Imago Dei*» подробно показывает, что старопротестантская теология *никогда не решалась* последовательно и до конца утверждать формулу полного уничтожения образа Божия в грехопадении в силу последовательного отождествления «образа» с изначальной праведностью (*justitia originalis*). Поэтому всегда признавалось различие двух значений: «образ Божий в общем и в специальном смысле» (*imago divina generaliter et specialiter accerta*), причем в первом смысле он равнозначен с разумным духом (воля, и интеллект, и бессмертие), во втором смысле, однако, он означает исконную праведность (*justitia originalis*). В первом смысле богоподобие не исчезает в грехе, и лишь во втором смысле оно может исчезнуть. Эту идею Шуман прослеживает во всей протестантской теологии. Мы видим здесь косвенное признание установленной нами антиномии и ее греко-патристического решения. Диалектика греха отнюдь не чужда Шуману. Он усматривает, что сознание греховности и раскаяние невозможны без постоянного присутствия образа Божия в человеке. Идея греха сама по себе содержит предположение иной возможности и иного безгрешного человека в его богоподобии⁸.

Тот же ход идей, глубоко родственной православной диалектике, мы находим у Эмиля Брюннера, которого следует признать одним из величайших протестантских богословов современности. Он угадывает антиномию исчезающего и неисчезающего богоподобия, и он решает ее посредством различения богоподобия в *формальном* и *материальном* смысле, причем формальное богоподобие означа-

ет у него способность человека быть субъектом и *ответственным* лицом; с другой стороны, материальное богоподобие означает у него этическое качество праведности исконной и должной (*justitia originalis et debita*). Он говорит: «Формально образ совершенно неуязвим, — в грешном и безгрешном состоянии человек есть субъект и несет ответственность; но материально образ вполне уничтожим, человек грешен насквозь и до конца»⁹. Это противопоставление формального и материального богоподобия вполне соответствует греческому различению образа и подобия, как оно было сформулировано Иоанном Дамаскиным. Протестантское мышление находится здесь в драматическом положении. Оно хочет удерживать формулу (*Konkordienformel*) в ее строгом бартианском понимании (*defectus seu privatio justitiae seu imaginis Dei*), и оно не может этого сделать. Существует, следовательно, некий обоснованный мотив, требующий диалектического углубления протестантской теологии в области этой антропологической проблемы.

И все же мы должны признать, что решение антиномии при помощи двух различных значений богоподобия, при помощи образа и подобия (*imago et similitudo*), при помощи субстанции и акциденции, формального и материального значения образа — кажется нам слишком легким и упрощенным; легкое и упрощенное решение антиномии всегда подозрительно, ибо оно показывает, что настоящей антиномии, в сущности, и не было. Но спор, который длится целыми столетиями, доказывает существование глубокой, почти неразрешимой антиномии. Почему упрощенное решение посредством потери «подобия» и сохранения «образа» составляет недостаточно глубокое понимание антиномии во всей ее таинственности? Это может быть показано в исследовании доказательств тезиса и антитезиса, которые были представлены. В самом деле, протестантское утверждение потери богоподобия было нами признано в качестве доказанного — и не только в смысле потери праведности, добродетели, «подобия», что, конечно, само собой разумеется в состоянии греховности, но оно было признано также и в смысле потери истинного образа как онтологического богоподобия, в смысле потери бытия субъекта. В этом и состоит опыт Достоевского, в том трагизме, что человек может совершенно уничтожить в себе божественный образ, что он может как бы лишиться своего человеческого я, перестать быть личностью и человеком и превратиться в не-человеческое существо. В этом предельном случае следует признать, что богоподобие исчезает не отчасти и в известном смысле, но во всех смыслах и всецело.

Но, если мы теперь обратимся к доказательству антитезиса, который всегда утверждался с православной и католической стороны,

⁸ *Imago Dei. Beiträge zur theologische Antropologie*. Giessen, 1932, S. 178–179.

⁹ Emil Brünner. *Natur und Gnade*. 1934. S. 10–11.

то и здесь мы откроем не только принципиальное сохранение онтологического образа и бытия личности в состоянии греха, что, конечно, само собой разумеется и всеми признается, но также, что всего страннее, парадоксальное сохранение «подобия» присутствия идеи праведности в самом существе греха. Таким образом, нельзя сказать, что в антиномии греха *нечто пропадает* и *нечто сохраняется*; нет, все пропадает, и все сохраняется (образ и подобие вместе). Они неразрывно связаны, эти противоположности, во всей их судьбе, в их сохранении и в их уничтожении. Их нельзя оторвать. Образ и подобие, правда, не образуют тождества, но являются *единством противоположностей*. Образ, икона, портрет не индифферентны к сходству и подобию. Правда, существует непохожий образ, но существует и граница несходства, предел искажений, при котором образ перестал быть образом и икона перестает быть божественной иконой. Она не индифферентна к «подобию», ибо она содержит в себе интенцию, стремление выразить оригинал. Духовная личность не индифферентна к правде и справедливости, ибо дух по своей сущности есть способность суждения о правде и неправде, есть способность произносить суждения о ценности. И это не абстрактная и безразличная возможность, но стремление, эрос справедливости, ибо правда и справедливость является для личности «естественной», тогда как неправда и несправедливость будут «противоестественны» и явятся извращением. Эта неразрывная связь образа и подобия уже содержится в символе Бога Отца: онтологическое родство («мы род божественный») уже содержит в себе тенденцию видеть в Отце прообраз и стремление к уподоблению. У русского богослова Несмелова это единство противоположностей выражено всего сильнее в его понятии личности. Личность есть всегда и сразу образ и подобие, ибо она всегда сразу онтологична и деонтологична, т.е. всегда есть нечто существенное и вместе с тем только долженствующее существовать. Мы *суть* личности, и мы вместе с тем *должны стать* личностью. Бог один является в полном и абсолютном смысле личностью, ибо сущность личности состоит в том, что она является первоисточником и конечной целью всех своих актов. Но это можно утверждать только об Абсолютном, поэтому мы являемся лишь образом и подобием личности; являемся личностью, которая лишь отображает истинную личность и все же должна быть признана тоже личностью.

Но именно в силу того, что образ и подобие образуют неразрывное единство противоположностей, нельзя успокоиться на том, что онтологический субъект остается и сохраняется, а этический предикат праведности исчезает. Утверждение, что онтологический субъект как образ всегда сохраняется неприкосновенным, может быть понято как ложное утешение; это утешение Карл Барт хочет уничтожить, и в этом он до известной степени прав. Но он доказы-

вает *слишком много*, ибо полное уничтожение богоподобия влечет за собою демоническое спокойствие, «демоническую эвдемонию», т.е. нечто противоположное тому, чего он хотел. Такое утешение и упокоение во грехе только тогда станет невозможным, если противоречие греха и антиномия богоподобия будут сохранены в предварительной неразрешимости, ибо в этом антиномическом состоянии и заключается именно беспокойство и мучение.

В том утверждении, что праведность (*justitia*) существенна для образа (*imago*) и неразрывно с ним связана, именно и лежит относительная правда протестантизма, но он доказывает *слишком много*: он утверждает не только единство противоположностей, но их *тождество*: *imago Dei seu justitia originalis*. В этом «или» (*seu*) именно и заключается глубочайшая ошибка, т.к. здесь есть противоположность в самом богоподобии — противоположность бытия и долженствования, онтологического и аксиологического, «данного» и «заданного». Это сильнейшее противопоставление, какое только возможно, и оно с достаточной силой выражено в Библии в отношении образа и подобия. Углубиться в неразрешимость этой антиномии значит углубиться в трагедию греха, в таинственную сущность зла. Грех есть *воплощенное противоречие*; внутри греха противоречие неустранимо, грех и зло не должны быть «логичными». Противоречие греха не может быть уничтожено диалектическим фокусом, ибо это означало бы устранение греха при помощи мышления и силлогизма. Но здесь логическое решение именно потому невозможно, что требуется *реальное искупление*. Мы, конечно, еще можем логически мыслить это противоречие, т.е. по закону тождества, но именно тогда мы мыслим его как нечто такое, что противоречит себе, ибо противоречие есть противоречие и грех есть грех. Невозможно и даже нечестиво думать, что противоречие греха может быть устранено идеально, т.е. чисто мысленной комбинацией; но возможно и вполне правильно думать, что грех и его внутреннее противоречие могут быть уничтожены реально. Реальное уничтожение греха есть единственное разрешение; но для этого необходимо *искупление* во всей его мистической глубине и полноте, ибо грех не может быть легко и просто уничтожен самим человеком; нелегко даже понять, что означает *уничтожение греха*, т.к. бывшее не может стать не бывшим и прощение не есть еще уничтожение. Здесь необходима мистерия искупления, ибо искупление есть нечто большее, чем прощение, нечто большее, чем благодать помилования, в нем заключается гораздо большая радость (*harris*) и блаженство, которые могут быть реализованы только посредством синергии (со-действия) Бога и человека. Для решения антиномии, таким образом, необходимо не более не менее, как *само искупление*, ибо антиномия покоится на реальности греха, на том, что грех *есть реальное противоречие*, воплощенное противо-

речие. Грех не есть простое логическое противоречие, он есть реальное противодействие двух существ в слове и в деле (*Realgerugpanz*). Если человек в грехе противоречит Богу и говорит Ему «нет», то и Бог противоречит грешнику и говорит ему «нет». Ни один из этих голосов не замолкает, и каждый противоречит другому. Если блудный сын «отрекается» от отца и говорит: «У меня нет более отца», то он, конечно, противоречит себе, ибо, несомненно, имеет отца, с которым онтологически связан. Но эта логическая поправка не дает разрешения трагического противоречия, а лишь его углубляет еще сильнее, ибо трагизм заключается здесь в борьбе противоречивых сил: ненависти и любви, отталкивании от отца и притяжении к отцу, причем эта борьба никогда не прекращается. Слово и образ Отца изначально и до конца присутствуют *в нас*, ибо Отец выражает первоисточник и конечную цель нашего бытия. Поэтому он и побеждает в конце концов и покоряет силой своего притяжения противодействие противоборствующих сил. Таков смысл притчи о блудном сыне, но в течение всего переходного периода, всего опыта жизни, в своем странствии и блуждании блудный сын может забыть слово Отца и потерять его образ, ибо этот последний *трансцендентен*, не принадлежит к этому миру, в этом мире не может быть найден и в этом опыте не может быть увиден.

Уже выше было упомянуто, что человек в своем внешнем поведении, в словах, сознании, в образе жизни, в своем *эмпирическом характере* может вполне утратить свое богоподобие. Здесь и только здесь, в этой сфере эмпирической реальности, сохраняет всю свою правоту тезис уничтожения, но существует другая сфера, не эмпирической, но *трансцендентной реальности*, царство не от мира сего, царство существенного и непреходящего, в себе сущего. Здесь и только здесь сохраняется богоподобие в качестве образа и точно так же в качестве подобия, ибо они нераздельны. Здесь сохраняет свою правоту антитезис неразрушимости: человек как *нуменальный характер* всегда богоподобен, но это богоподобие остается трансцендентным. И именно поэтому такая невидимая вещь, такая непознаваемая вещь в себе может оставаться совершенно незаметной и даже отрицаться. Но по существу, «в сущности» зависимость от абсолютного всегда сохраняется, богоподобие всегда присутствует; в сущности, связь с отцом всегда сохраняется, хотя «для меня» она может быть уничтожена, если я отрекаюсь от отца. Существуют, таким образом, две сферы, в которых лежат тезис и антитезис: во-первых, эмпирическая реальность; во-вторых, трансцендентное бытие. На религиозном языке: царство от мира сего и царство не от мира сего. Решение антиномии кажется легким: в эмпирической реальности, в эмпирическом характере богоподобие вполне исчезает — в трансцендентной реальности, в нуменальном характере оно всегда сохраняется. Тезис прав в известном

смысле; антитезис — в другом смысле. Однако и на таком кантианском решении христианское сознание не может успокоиться. Потеря и сохранение в одно и то же время становятся *мыслимыми*, но для сердца, для чувства такое состояние непереносимо, дисгармонично и греховно.

Другое решение в духе орфической и индийской мистики представляется религиозно более последовательным: эмпирическая реальность есть не что иное, как *иллюзия*, явление, обманчивая реальность; только трансцендентная реальность есть истинное и вечное бытие, поэтому прообраз, психея, Атман могут не беспокоиться об этой эмпирической реальности и пребывать в своей неприкосновенной и ненарушимой трансцендентности. Такое успокоение также неприемлемо для христианского сознания, ибо эмпирическая реальность здесь не может быть признана иллюзией, потусторонний мир в отношении к ней не индифферентен, отсюда идет преобразование и спасение. Небо и земля одинаково реальны, и Бог должен стать «всяческая во всем». В таком же смысле эмпирический характер человека ценен и реален с христианской точки зрения, он есть выражение и воплощение потусторонней сущности человека и вместе с тем может быть искажением этой последней. Антиномия выражает *реальное противоречие*, конфликт противоположных сил, реальное противоречие двух царств. Этот конфликт разрешается для христианства только посредством победы трансцендентной реальности, победы существенного и вечного. Тезис и антитезис не равноправны и не равнобытийны: антитезис перевешивает и должен победить. Трансцендентная реальность, царство не от мира сего должны покорить этот мир и подчинить себе эмпирическую реальность. Царство Божие должно царствовать во всем космосе, как и *образ Божий должен властвовать во всем человеке*. Вот в чем состоит решение антиномии греха через *искупление и обожение*. Христианская вера и надежда покоятся на том, что извращение, нарушение порядка и дисгармония и грех преходящи и потому онтологически слабее, нежели порядок и иерархия, гармония сил. Беспорядок и реальное противоречие во зле не есть ничто, но лишь деградация бытия, хаотический конфликт сил, примером которого может служить болезнь и смерть.

Если мы теперь поставим вопрос, где же находится трансцендентная сила образа и подобия и другая ей противодействующая сила эмпирического характера душевной и телесной реальности в человеческом существе, то мы должны вернуться к идее потусторонней «самости» в человеке (см. «Образ Божий в существе человека»). Самость, конечно, так же трансцендентна и в отношении к органическому и телесному в человеке. *Самость* сверхсознательна и непостижима, как сам Бог, и все же она есть последнее единство, которое властвует и объединяет все ступени человеческого

существа. *Самость* есть автократор (самодержец), подобно тому как Бог есть Пантократор (Вседержитель), поэтому сила сверхсознательной самости, таинственного острия личности есть стягивающая воедино и всеохватывающая сила, *vis unitiva*, которая связывает борющиеся противоположности и превращает их в гармонию противоположностей. Это центростремительная сила, которая постоянно борется с центробежной силой и постоянно ее преодолевает. Что же касается центробежной силы, то она означает другую сферу, сферу эмпирической реальности, сферу душевно-телесного человека, со всеми конфликтами между телом и душой, между сознательным и бессознательным, между одержимостями души и ее здоровым содержанием. Эти конфликты и извращения, которые означают состояние греха, непрерывно преодолеваются трансцендентной самостью, дабы удержать единство и гармонию личности. Трансцендентная самость существует везде и нигде в эмпирической жизни человека, как и Бог существует везде и нигде в мире. Самость есть единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*), одинаково человеческая, как и божественная самость, поэтому обе трансцендируют этот мир, обе «не от мира сего», возвышаются над этим миром, в котором противоположности борются, возникают и погибают. В этом заключается богоподобие человека. Но человек не может преодолеть реальных противоречий, не уподобляясь совершенству божественной личности и не получая высшую силу от божественной самости, от Пантократора, как *благодать и искупление*.

Киприан (Керн)

Тема о человеке и современность

<...> Если о Паламе и знают из истории христианской Церкви и византийского богословия, то только как об участнике споров о Фаворском свете и как о руководителе афонских исихастов. С историей паламизма связано различие в Божестве Его сущности от энергий и сильное мистическое направление в аскетизме. О Паламе и исихастах писали вообще немного. Все изданное, включая и монографии, и статьи в богословских энциклопедиях, и журнальные заметки, ограничивается едва 70-ю заглавиями, из которых русскими написано ничтожное меньшинство. Нелишне напомнить, что и далеко еще не все его творения изданы. Многие лежат еще критически не изученным в монастырских книгохранилищах Востока и в здешней Национальной Библиотеке. О Паламе не написано еще ни одной исчерпывающей монографии, а об его антропологии вопрос в науке вообще и не поднимался. Указанное обстоятельство и является поэтому *п е р в о й* побудительной причиной, привлекающей мое внимание к св. Григорию Паламе¹ как учителю о человеке.

Останавливаясь на *в т о р о й* причине, считаю нужным напомнить, что учение о человеке, как таковое, никогда не было предметом специальной догматической разработки в соборной жизни Церкви. Догматические вероопределения почти всегда имели, как отправной пункт для своего развития, какое-либо неправомыслие, и, обсуждая и осуждая таковое, вырабатывалось православное утверждение того или иного догмата. Ересь о человеке, как таковая, не вставала в жизни Церкви, и потому не создавалось и догматически сформулированной православной антропологии. Но если тема о человеке не стала в сознании Церкви догматической формулой о нем, то это вовсе не значит, что этой проблемой не занимались отдельные писатели церковные, хотя бы прозрения их и не дали православной системы антропологии. Все, что входит в тему о человеке, как-то: происхождение человека, его состав, его назначение, проблема свободы, ответственности, творчества, богоподобия, связь человека с Церковью и соотношение с миром падшим и

миром ангельским, — все это в той или иной мере волновало отдельных писателей Церкви. Но синтеза всего этого, выраженного в форме символических вероопределений, Церковь нам не сообщила. Это, конечно, не только не умаляет значительности данной темы, но и открывает широкий горизонт для богословствования и обязывает не усыплять ищущую мысль, а, наоборот, побуждает ее к раскрытию и утверждению этой важной проблемы.

Следует, однако, оговориться. Тема о человеке не осталась достоянием одной только ищущей мысли церковных богословов. Церковь, если и не дала нам догмата о человеке, провозгласила, однако, в своем Халкидонском вероопределении свой определяющий взгляд на человека. Проблема христологическая была в равной мере и антропологической, хотя бы и не исчерпала этого вопроса до конца. В сознании богословов спор о личности Богочеловека не касался только Его Божественной природы. Христологическая проблема имеет особое значение. Она налагает ответственность на православную мысль и зовет богословствовать о человеке, имея в виду именно христологическую тему. Надо твердо помнить всю значительность того, что человечество связано с Богом в личности Христа «неслиянно, нераздельно, неизменно и неразлучно», что человечество, по самому замыслу Творца, к этому единению предназначено и по самой природе своей к этому способно. Для богословия чрезвычайно важна эта идея, ибо она позволяет говорить о теоцентрической антропологии и изучать теологию антропоцентрически.

Гарнак не понял этого, когда он обвинял церковное учение в том, что оно своей христологией грозит отодвинуть на второй план величие и простоту Евангелия², и когда упрекал греческое Православие в интеллектуализме и превращении Евангелия в систему Бого- и миропонимания, в излишней метафизичности и в попытках построить христианскую космологию и антропологию³. Такой взгляд протестантского богослова приводит к исключительному морализму и адогматизму.

Надо, впрочем, сделать некоторую оговорку. Только что было сказано, что еще не возникало ереси о человеке. Это не совсем точно. Доктринальной ереси, провозглашенной каким-либо христианским богословом, как это было во времена Ария, Нестория и Евтихия, с соборными прениями, окружными посланиями, анафематизмами и символическими определениями, — да, такой ереси о человеке не было. Но давно уже жизнью выдвинута, фактическим строением вещей провозглашена и открыто бытом, государственными идеологиями и всецелым мировоззрением современности исповедуется ересь о человеке, как обезличенном рабе государства, класса и нации. Это уже не заблуждение в богословии, а ересь самой жизни, при которой все самое ценное в человеке должно под-

чиниться коллективу. Всего правильнее было бы, говоря языком богословским, назвать это ересью бесчеловечности, а пользуясь юридическим термином — «*crimen laeae humanitatis*»⁴.

О человеке можно говорить, судя по его эмпирическим признакам, которые его отличают от иных видов животного мира, и тогда человек представится нам как высший тип животного. Но для философа и для богослова важно нечто иное, что не имеет ничего общего с миром животных, с порядком природным. Это «что-то» и есть подлинная суть человека, его богоподобие, его изначальная «усия». Почему, пользуясь выражением Landsburg'a, скажем, что нам нужно строить не *Merkmalsanthropologie*, а *Wesensanthropologie*⁴.

Но если величие человека приоткрывалось в смутных контурах и древнему миру, то самое важное, что принесло с собою христианское богословие, это — понятие значимости и ценности человеческой личности, выраженное в учении об обожении человека и спасении каждой индивидуальной личности. Древность не могла иметь полноты этой идеи, в силу одного того, что тогда не было, так сказать, божественного обоснования личности. В Ветхом Завете это понятие личности было ущерблено (*the defective sense of individuality*)⁵. Оно заменялось, по удачному выражению Робинсона, идеей «кооперативного персонализма»⁶.

В своей небольшой, но весьма ценной диссертации о личности, точнее, о *persona* и *πρόσωπον* Зигмунд Шлосман показал⁷, какую эволюцию претерпело это понятие и какая работа юридической и богословской мысли была необходима, чтобы понятия *πρόσωπον* и *ὑπόστασις* получили свое подлинное христианское значение. Только тринитарные и христологические споры открыли христианскому миру истинное содержание Лица Божественного, Первообраза лица человеческого.

Ведь достойно внимания и то, что, за неимением другого слова для отвлеченного понятия лица и придавая слову *τὸ πρόσωπον* значение театральной личины, древние часто (Плотин, например)⁸ удовлетворялись выражением *ἑκαστός* для обозначения отдельного человека, индивидуума, — выражением, которое значит, может быть, разве несколько больше, чем латинское *unus quisque*, но все же собою не покрывает личности в нашем персоналистическом значении. Грек, следовательно, пользовался для понятия личности *μ ε σ τ ο ι μ ε ν ι ε μ* (*ἑκαστός*), т.е. чем-то «вместо личности». Если, может быть, не лучший, то, во всяком случае, наиболее оригинальный переводчик Плотина Abbé Alta на этом основании утверждает, что до христианства у греков не было понятия личности, *personalité*⁹.

Христианская проповедь абсолютной ценности человеческой личности перед судом Божиим ведет к признанию тайны о челове-

ке. Не так-то все просто в этой неповторимой и никакими шаблонами не определимой личности человека, которую Плотин удачно назвал «амфибией»¹⁰. Каждый человек представляет собой такой клубок противоречий и трагических конфликтов, что нельзя, вместе с тем же Плотиним, не воскликнуть: «Но ведь душа в самом деле не есть гармония»¹¹. И недаром J. Klug говорит о неисследимых глубинах души¹². И недаром такие замечательные книги по христианской антропологии, как Несмелова¹³ и Emil Brunner'a¹⁴, — обе начинаются с темы о загадочности человека, с темы об его иероглифичности. Загадка о человеке *das Menschenrätsel*, — вот к чему приходит испытующая мысль философа и вот что знает по опыту каждый христианский пастырь. Человек-амфибия, именно в силу своей человечности, раскрывается в муках противоречия: личность и мир, господство и рабство, свобода и благодать, творчество и эсхатология и многое другое.

Эта сложность человеческой природы, самобытность его лично-го начала, таит в себе огромные возможности. Полное и плодотворное раскрытие этого начала с его творческими задатками, с его предназначением для вечного и внеприродного бытия, может быть осуществлено только при максимальном охранении человека от власти этой природы и от давления коллектива, грозящего уничтожить всякую личность. Потому-то христианское сознание и должно, особенно в наше время, сказать свое веское и властное слово о человеке. Человек, в его философском и богословском понимании, нуждается в наши дни в особой защите. Не все позволено думать о человеке, и не все можно себе позволить делать с человеком. Если коллектив (государство, нация, класс, партия) считает себя вправе распоряжаться человеком, то это право принадлежит ему только в известной и в очень ограниченной мере. Коллектив этот может покушаться на материальное достояние человека и распоряжаться его имуществом; христианства это не касается. Коллектив может предъявлять известные требования на физические силы человека; и это можно не оспаривать. Предположим, что тот же коллектив имеет право — но, напомним, право только земное и временное, по *jus humanum*, а никак не *jus divinum* — на жизнь человека. Но на личность его, на душу человека этот коллектив права иметь не может. Душу человека христианство не может отдать никакому владыке здесь на земле. Личность человека принадлежит прежде всего Богу, Его Церкви, потом отчасти семье и только в самой незначительной мере — национальности и государству. Вот почему попытка порабощения личности этим коллективом и является в нашем понимании «*crimen laezae humanitatis*». Христианство именно и принесло на землю весть о максимальной свободе и неприкосновенности человеческой личности. Христианство в своей заповеди нравственного совершенства и зовет к наивысшему осу-

ществлению индивидуальной святости, то есть к максимальному раскрытию личности. И монашество в этой именно линии и является максимальным осуществлением персоналистического идеала, раскрытием всех сил, заложенных в каждой личности. Порабощая большую, греховную волю человека, христианство возвышает до возможных пределов личную самостоятельность человека, освобожденного от греха и от власти природной необходимости. Как это ни парадоксально, но Апостол зовет к свободе рабов Божиих, а не к злоупотреблению свободой (I Петр. II, 16).

Указанное современное пренебрежение человеком, эта хула на человеческую личность, есть третья причина, направляющая мою мысль к учению о человеке вообще и к святоотеческому в частности.

Но есть в построении христианской антропологии еще и иная опасность, исходящая уже не от внешних, а из недр самого христианства и ведущая к большому соблазну умаления человека, к некоему, так сказать, «психологическому монофизитству», что и является четвертой и последней причиной выбора настоящей темы для моей диссертации.

Как уже было неоднократно замечено в богословской литературе, Восток, преодолев ересь Евтихия догматически и Халкидонским оросом завенчав христологический спор, не сумел, по-видимому, преодолеть монофизитства психологического. Халкидонский собор оградил Восток от опасности впасть в ересь теологическую, но уклад жизни, какой-то стиль мысли, неуловимый уклон душевной настроенности не был пощажён от этого. Соблазн или, точнее, зачарованность этой мнимой духовностью, этой непреодолимой якобы антиномией духа и плоти не раз проявлялась в лике и быте Православия. Это вряд ли можно назвать даже ересью жизни в отличие от ереси богословия. Но власть этой зачарованности, стремление психологического отчуждения от земли плоти не раз давили на душу Востока. Это налагало свой отпечаток и на мысль. Богословское сознание не сделало тех выводов, которые можно и надо было сделать из Халкидонского ороса. Он дал свой тон богословию, сказав свое слово о человечестве Христа, но сознание и мысль народа не улавливали этого тона, когда думали и говорили о человеке. Поэтому православную аскетику хотят понимать человеком *человеконенавистнически*. В аскетическую христоматию «Добротолюбие» намеренно выбраны произведения только одного направления, в которых слабо или почти никак не улавливается тема величия человека. Это «психологическое монофизитство» зачаровало тех, кто в интересующей теме ищет больше равноангельности, чем богочеловеческого начала. Невольно у людей, далеких от знания православной святоотеческой аскетики, при чтении «Добротолюбия» создается впечатление чего-то очень нерадостного.

Монашеский и вообще аскетический идеал, как мы это увидим несколько дальше, представляется им искаженно. Но такое понимание навевается не отцами-аскетами, у которых есть много чего другого, что не вошло в «Добротолюбие», а составителями аскетических сборников. Аскетика отцов знала и прозрела о человеке такое, что ни око не видело, ни ухо не слышало и на сердце не восходило. Аскетика отцов всех веков и, в частности, самого изучаемого Паламы верит в человека, любит его и чтит.

У людей, далеких от святоотеческой традиции, создалось убеждение в мрачности аскетизма и монашества. Святоотеческий опыт духовной жизни неоднократно упрекали в безрадостном взгляде на человека. Хотели даже, и неоднократно, обвинить аскетику в искажении самого Евангелия. Так, Гарнак писал: «Евангелие принципиально не проникнуто аскетизмом, потому что оно есть благая весть о доверии к Богу, о покорности, прощении грехов и милосердии. Аскетизму, вообще говоря, нет места в Евангелии...»¹⁵ А в России в свое время Скабичевский провозгласил: «Аскетизм есть особенного рода психическая болезнь»¹⁶. И если подобного рода слова понятны под пером антицерковного интеллигентского критика, то в условиях Тареева, преподавателя и **р а в с т в е н н о г о** богословия в высшей духовной школе, непростительно звучит такое вот замечание: «...помимо утилитарной пошлости, оспаривающей царство христианской любви, есть еще враг этого царства — современные теоретики традиционного аскетизма»¹⁷. Вот как этот ученый представляет себе монашеский аскетизм. «В монашестве земная условность, и прежде всего телесная ограниченность, рассматривается как зло, потому что внешняя условность служит преградой, отделяющей человека от небесного блаженства. Тело — это темница, в которую ввержен дух, жаждущий свободного полета в небесные обители. Здесь все усилие направлено на подавление плоти, все внимание обращено на достижение личного совершенства, все спасение полагается в бегстве от мира. Подавлять страстные привязанности и умерщвлять плоть, освободить дух от оков телесных потребностей и земных отношений — считается единственным призванием человека. Мир есть скверна, исключительное значение которой в том, что она дает возможности воздержания, победы над искушениями. Человек жаждет уединения, на все окружающее смотрит с презрением, он боится осквернения от одного прикосновения к мирским интересам. Душа... в себе ищет сияния небесного луча, свободы от мира и мистического погружения в божественную жизнь. Человек хочет в экстазе превзойти самого себя, весь сосредоточивается в умном делании, в интеллектуальном подъеме над дебелостью своей природы, а жизнь, действительность, богатая содержанием, неисчерпаемая в разнообразии форм, остается где-то вдали, не тронутая экстазом»¹⁸.

Грустно читать подобные заявления учителя христианской науки о жизни; непонятно, кто из отцов Церкви научил Тареева, что «мир есть скверна» и что «человек смотрит на все окружающее с презрением и боится осквернения от одного прикосновения к мирским интересам». Ничего подобного нельзя найти у писателей-аскетов, учивших об обожении человека; нет этого ни в житийной литературе, полной рассказов о любви к природе, о подчинении зверей преобразенной воле человека и служении ему; нет этого ни у старцев, ушедших от «жизни мирской к жизни мировой», всецело погруженных в своих пастырских заботах в интересы этого греховного мира¹⁹.

Вот и еще пример понимания монашества как чего-то мрачного и безрадостного. Розанов, который неоднократно говорил о своей нелюбви и даже вражде к монашеству¹⁹, так себе его представляет: «Монастырь есть длинная мантия гроба... Как гроб есть преобразование смерти в поэзию, так монастырь есть преобразование гроба в целую цивилизацию, поэтически-грустную, меланхолически-возвышенную».

Так и для Н.А. Бердяева «аскетизм есть опасная и обоюдоострая вещь»²⁰. «В христианскую аскезу, — по его мнению, — проникли неоплатонические, стоические и манихейские элементы. Аскеза была понята как безразличие и нелюбовь к твари»²¹. Бердяев любит говорить о «монашески-аскетической» вражде к жизни, о «ressentiment» по отношению к жизни²². Нельзя, впрочем, не заметить, что он совершенно правильно различает аскезу и аскезу, дегенерацию ее и мистически-здоровое ее направление. И если у этого христианского философа много горьких слов сказано по адресу монашеской аскезы, то это верно потому, что под таковой он подразумевает это «психологическое монофизитство» с его «медитацией над грехом», гнушением плоти и отрицательным походом к жизни²³, что, однако, нисколько не есть отличительный признак подлинного аскетизма, ничего общего не имеющего с манихейством и обскурантизмом. Кто же, как не монахи, были авторами богослужебных книг, полных несказанной поэзии и любви к миру? Кто же, как не подвижники, составили чины венчания, крещения, освящения всей жизни? Кто же, как не пустынноики и старцы, заботливо и любовно отмаливали мир и врачевали его гниющие язвы? Как можно говорить о противоречии аскезы и Евангелия? Как можно видеть в подвиге монашества что-то противное апостольскому благовестию свободы?

Церковно чуткий и богословски по-настоящему культурный о. Павел Флоренский определил аскетизм как «историческое явление, являющееся непосредственным продолжением харизматизма. Аскеты, в сущности, — это позднейшие харизматики, а харизматики — раннейшие аскеты»²⁴. Для Флоренского «монашество не

институт церковно-юридического строя, а установление самого Бога»²⁵. Утверждать мрачность аскетизма и говорить о монашеском изуверстве как его существенном качестве могут только те, кто либо его не знает, либо намеренно искажает исторический факт. Вся литература св. отцов-аскетов, но взятая не в произвольных и стилизованных купюрах, говорит о радости, высоком назначении человека и его обожении.

Вот несколько примеров. Св. Макарий Великий, 60 лет проведенный вне мира, удостоенный дара прозорливости и воскрешения мертвых, монах, презревший мирскую суету и, казалось бы, имевший основание говорить свысока о человеческой природе, и кто же, как не он, сказал столько о прославлении плоти и обожении человека.

Св. Григорий Богослов, гораздо более отшельник, чем пастырь, и больше скиталец-поэт, чем князь Церкви, — кто же, как не он, учил о человеке как струе Божества. «Если ты будешь низко думать о себе, то напомню тебе, что ты созданный Бог»²⁶.

Преп. Исаак Сирийский, со страниц которого веет зноем сирийского аскетизма, кто ближе к небожителям, чем к людям, кто сроднился с камнями пустыни, кто «помыслим лучшим восток к крайней добродетели преславно, ангельское естество удививши»: кто же, как не он, сказал свое светлое поучение о «милующем сердце», страдающем всем — людям, твари, пресмыкающимся и даже врагам спасения — демонам.

Кто же, как не преп. Симеон Новый Богослов, классический представитель византийского монашества, сказал: «Ты сродник наш, Боже, по плоти, а мы Твои по Божеству Твоему»²⁷.

Наконец, сам изучаемый нами св. Григорий Палама, яркий и светлый образ высочайшего монашеского подвига, возглавивший движение афонских исихастов, всей своей проповедью завенчивает это возвышенное учение о человеке. Они, эти высочайшие подвижники, отрешенные не только от всего мирского и страстного, но даже подавившие в себе почти все естественное — потребности тела и движение мысли, — они никогда не позволили себе отнестись с пренебрежением к плоти и человеку, как таковому. С величайшим почтением и любовью учит Палама о человеке как о лучшем создании Божиим и именно об его плоти как «богопричастной» (*θεοειδής*), как удостоенной восседать на престоле Божества. Он неоднократно подчеркивает превосходство человеческой природы над ангельской и никак не считает бесплотность ангелов превосходством над нашим естеством. Много было целей боговоплощения, но вот одна из них по учению этого главы афонских исихастов: «Сын Божий стал человеком... чтобы почтить плоть, и именно смертную плоть, чтобы высокомерные духи не смели считать и о себе думать, что они честнее человека и что они могут обожиться

вследствие своей бесплотности и кажущегося бессмертия»²⁸. До такой высоты никогда, кажется, не поднималась святоотеческая мысль в своем дерзании и похвале человеческой плоти. Вряд ли можно назвать подобную аскезу «мрачной» и видеть в ней презрение к миру и к плоти.

Внимательное и добросовестное изучение патристики заставляет заключить, что чем выше и строже аскетическое учение того или иного писателя, тем почтительнее и возвышеннее учил он о твари и человеке. Несомненно, что в монашестве могут встречаться известные отклонения в сторону ригоризма и искривления подлинной аскезы, но сама святоотеческая традиция учила о человеке только возвышенно и верила в его высокое назначение. Лжедуховность и спиритуализм никогда не были признаками православного учения о человеке. Неумеренный ригоризм в аскетике осужден на поместном Гангрском соборе.

Что же является в таком случае «религиозным идеалом» Православия? В своей во многом интересной книге «Das Heilige» Rudolf Otto пытается найти такое понятие, которое бы представляло «святость» свободной от ее обычного, бытового значения: «святое» как нечто не только моральное. Он производит от латинского *numen* (величественное, сверхъестественное, возвышенное) особое слово *Numinöse*. Его проявлений он ищет всюду: в религии, в искусстве, в жизни. Особенно характерным проявлением этого «нуминозного» в духовной жизни Отто усматривает в религиозных понятиях «тварности, зависящей от Творца» (*Kreaturgefühl* в ощущении себя прахом и пеплом перед Богом, т.е. в своей ничтожности, в *mysterium tremendum*, в понятии «гнева Божия», «ревности о Боге» и т.п.

Любопытно, однако, что, проследив все эти фазы религиозного чувства по Библии, Евангелию, восточной мистике и внехристианским религиям, автор совсем не обратил внимания на святоотеческое учение об обожении человека²⁹. От исследуемого им понятия святости остается, в конце концов, впечатление одного только «нуминозного», сверхъестественно-далекого, потрясающего. Даже в главе о христианском понимании освящения (*Divination*)³⁰ он останавливается только на словах ап. Павла о сыноположении (Римл. VIII, 15), совершенно не раскрывая сущности этого учения и никак не касаясь слов ап. Петра (2 Петр. I, 4) о даровании нам возможности стать «причастниками Божьего естества».

Это то, что впервые сказано св. Иринеем Лионским³¹ об обожении человека благодаря воплощению Слова Божия, что впоследствии догматически раскрыто в писаниях всех отцов Востока: св. Афанасия Александрийского³², Григория Богослова³³, Максима Исповедника³⁴, Симеона Нового Богослова³⁵ и, наконец, особенно ярко у Паламы. До христианских писателей это впервые философски

прозрел Плотин, сказав: «Цель человеческой жизни не безгрешность, а обожение»³⁶.

Это не есть предел нравственного усовершенствования по пути внутреннего очищения; это не есть юридическое оправдание грешника; это есть высшая ступень освящения человеческого духа и тела, самое реальное обожение всего человеческого естества. Все это подтверждается литургическим богословием Православия, которое молится в своих песнопениях и молитвах об этом реальном обожении человека. Это же подтверждается и всею евхаристической жизнью Церкви.

Говорить поэтому о мрачности православной антропологии — значит просто намеренно исказить учение писателей Церкви. Через суровое, правда, воспитание своего внутреннего человека, через аскетический подвиг борьбы со своими страстями оно зовет к небесному прославленному состоянию, к реально-метафизическому приобщению Божьего естества. Это одно само по себе указывает на изначальное призвание человека к этому, на его способность к этому обожению, чего лишены сами ангелы.

Однако самое наличие духовной брони, как необходимого условия религиозной жизни, не должно создавать неправильного взгляда, с одной стороны, на содержание аскезы, а с другой — на тело человека. Аскезы есть борьба не с природой, а с противоестественностью; не стремление упразднить тело, а только лишь убить грех и тем содействовать прославлению плоти. Тело же человека, изначальное предназначенное к тому, чтобы стать храмом Логоса (св. Ириней, св. Максим Исповедник, Палама) и чтобы обожиться, не может поэтому быть по существу своему порочным и по самому замыслу о нем злым и греховным.

В противном случае очень легко впасть в соблазн «ветхоадамской антропологии», ведущей к упомянутому «психологическому монофизитству». При таком ущербном понимании человека, как только сосуда греха и только внука Адамова, мысль легко придавливается психологией подсудимого и обреченного и настроением неизбежности греха («*pop posse pop pessage*»).

Без аскезы нет христианства. В Царство благодати входят только узкими вратами, ибо широкий путь идет в погибель. Но, вступая на путь христианской аскезы, надо твердо помнить, что есть человек сам по себе, по замыслу Творца о нем, каково его предвечное назначение. Где поставить логическое ударение? Что взять за отправную точку в своем учении о человеке? Видеть ли в человеке только внука Адамова и чадо греха или и сродника Христа по плоти? Это родство дается, конечно, только путем аскезы и при помощи благодати таинств. Но что будет двигать этой аскезой — любовь и вера в человека или же страх вечных мук? То-

ска по небесному отечеству или боязнь этой плоти и недоверии к твари? Свет Фавора или отблеск inferнального огня?

Надо помнить, что ветхоадамовская падшая природа не есть изначальная данность в психологии христианского подвига. Ветхоадамовское, греховное не есть первооснова человека. Как верно заметил современный антрополог: «Человек не есть грешник в том же смысле, как слон есть млекопитающее и как сумма углов треугольника есть два прямых угла... Грех вовсе не есть качество или даже субстанция человека. Грех есть и остается актом, действием»³⁷. Если так, то грех только вошел в человеческую природу, а не составляет ее извечной сущности. Грех, несмотря ни на что, не лишил человека его богоподобия. «Образ есмь неизреченная Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений». Пусть греховная привычка так же ветха в нас, как и мы сами, но все же гораздо более древним, чем греховное начало, в человеке является замысел Божий о нем, тот образ человека, который от вечности был в предвечном Совете Божественной Любви. Это то «небесное человечество», которое лежит в основе каждого человека и гораздо глубже, чем адамская его испорченность. Аскетика борется с испорченностью человека, но строить антропологии на испорченности нельзя. Это значило бы брать за исходный пункт не идею о человеке в небесном плане бытия, идею совершенную и благую, а какой-то этап в его развитии, и при этом этап худший, самый низкий. Наука о человеке, построенная на такой именно почве, не может быть вдохновляющей. Если греховное в человеке есть эмпирическая реальность, то предвечное небесное человечество есть самая онтология в учении о человеке. Генеалогия его, имея своим земным праотцем согрешившего Адама, восходит все же к еще более древнему началу, к тому небесному человеку, с которым Логос Божий предобручен в вечности. Если земная история человечества начинается с грехопадения, то пролог ее задуман в небесах в Предвечном Совете Св. Троицы.

Человек не только есть существующий в реальности факт, но и имеющая быть осуществленной идея. И если в самом начале своего осуществления эта идея приняла искаженные формы, то этим не предопределяется в худшую сторону самое раскрытие до конца этого творческого замысла о человеке. Возможность грехопадения стояла перед всевидящим оком Бога. Эта возможность была включена в творческий план о мире и человеке и, несмотря на это, не удержала Создателя от его «*fiat*» — «да будет». Грехопадение не есть неудача в плане мира и ни в какой мере не может опорочить творческого замысла. Не оно должно стать определяющей оценкой во взгляде на человека, и не от него надо строить православную антропологию, а от веры в человека. Не с ошибки прародителя,

ошибки, определившей земную судьбу его потомков, поскольку все человечество заключено было в Первом Адаме, а с идеи о человеке, с Вечного Человека, с Первообраза, сияющего из таинственных, добытийственных бездн предвечной *ἀρχή*.

Надо верить в человека. Надо побуждать его к осуществлению своего назначения. Надо ждать этого осуществления.

Своим творческим Словом Бог создал человека по Своему образу и подобию. Богоподобие усматривается поэтому и в творческих дарованиях человека. Эта мысль, высказанная в русской философской литературе впервые, кажется, Н.А. Бердяевым³⁸, видит в творчестве главное назначение человеческой нравственной жизни. Б.П. Вышеславцев уделил много внимания человеческой способности воображения как сублимирующей эрос человека силе³⁹. Но, в сущности, мысль эта, новая в философии, не так уж нова в патристике. О врожденном стремлении человека к красоте говорит св. Василий Великий; о созидующих способностях человеческих немало сказано св. Григорием Нисским и Немезием Эмесским, а еще подробнее о творческом даре как богоподобии писал блаж. Феодорит Кирский. Св. Григорием Паламою это очень подробно развито в его «Главах» и некоторых беседах. При сравнении человека с ангелами он усматривает одно из преимуществ человеческой природы над ангельской именно в назначении быть творцом. Творчество поэтому не есть кара за грех и последствие прародительского падения, а изначальное Божие изволение человеку, скажем даже — «послушание человеку».

Творческим словом «да будет» Бог вызывает из небытия один за другим циклы этой вселенной. Божественное Слово возглашает Свое «и сотворим человека». И человек в ответ на это божественное слово должен осуществить от вечности предустановленный замысел Божий о себе. Человек должен ответить Богу на Его слово о бытии. Ответить всем своим существом, всей полнотой своей человечности. Поэтому, как говорит Эмиль Брюннер, сама человек и есть этот ответ на Божие Слово. Бытие человека есть бытие в Боге-Слове, «теологическое», «бого-словесное» бытие⁴⁰. Осуществлено это может быть только свободным творчеством. А это есть путь через подвиг жизни к обожению или скажем предсмертными словами самого св. Григория Паламы: «в горячая, в горячая... к свету».

«Лучезарныя Твои молнии возсияй ми, Боже Триипостасный...»

Этими словами и заканчиваю я мою речь, ожидая критики и решения Ученой Коллегии института на представленную к защите диссертацию.

Примечания

¹ Речь перед защитой диссертации «Антропология св. Григория Паламы», представленной на соискание степени Доктора Церковных Наук, сказанная 8 апреля 1945 г. в публичном заседании Совета Православного Богословского Института в Париже.

² <Гарнак Э.> *Сущность Христианства*, русский перевод. Москва, 1907, стр. 168.

³ Там же, стр. 208.

⁴ <Landsburg> *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt a/M, 1934, S. 15–22.

⁵ Mozley <J.B.> *Ruling ideas in Early Ages <and their relation to Old Testament faith*. 4-th ed. London, 1889>.

⁶ H.W.Robinson. *The christian doctrine of Man*. Edinburgh, 1920, pp. 8, 27–34.

⁷ <Schlossman S.> *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*. Kiliae <und Leipz.>, 1906, S. 128.

⁸ Enneades, t. III, 1, 4; 1, 7; V, VII, 1–2; VI, IV, 14.

⁹ Enneades, t. II. Paris, 1924. (édit. Biblioth. Chacornac.)

¹⁰ Enneades, IV, VIII, 4.

¹¹ Ibid., IV, VII, 8.

¹² <Klug J.> *Die Tiefen der Seele*. Paderborn, 1926, S. VII, 451.

¹³ Несмелов В.И. *Наука о человеке*. Казань, т. I, стр. 418, IV; т. II, стр. 438, II.

¹⁴ <Brünner E.> *Der Mensch im Widerspruch*. Berlin. 1937, S. XV 572.

¹⁵ Op. cit., S. 81–82.

¹⁶ <Скабичевский А.М.> *Аскетические недуги в нашей современной передовой интеллигенции*. — «Русская Мысль», 1900, кн. X, стр. 19–20.

¹⁷ «Богословский Вестник», 1906, апрель, стр. 716.

¹⁸ <Тареев М.М.> *Христианская свобода (Типы религиозно-нравственной жизни)*. Сергиев Посад, 1908, стр. 16.

¹⁹ <Розанов В.В.> *Темный лик (По тихим обителям)*. СПб., 1911, стр. 11–12.

²⁰ <Бердяев Н.А.> *О назначении человека*. Париж, 1931, стр. 129.

²¹ <Бердяев Н.А.> *Дух и реальность*. Париж, стр. 71.

²² <Бердяев Н.А.> *О назначении человека*, стр. 103.

²³ <Бердяев Н.А.> *Дух и реальность*, стр. 72.

²⁴ <Флоренский П.А.> *Столп и утверждение истины*, стр. 297.

²⁵ Там же., стр. 300.

²⁶ MPGr., t. 37, col. 678 A.

²⁷ Гимн 68-й.

²⁸ MPGr., t. 151, col. 204 A.

²⁹ Otto R. *Das Heilige*, Gotha, 1924, S. VIII + 228.

³⁰ Ibid., S. 176–195.

³¹ Adv. haeres. IV, XXXIII, 4; IV, XX, 4; III, X, 2; III, XIX, 1.

³² De incarnat. 54; Contra arian, 11, 70; De synod. 51, pas.

³³ MPGr., t. 37, col. 181–184; 435–436; 454; 535; 538; 690; 1354–1355.

³⁴ Quaest. ad. Thal. 59; Ambig. 1, 74; 1, 42; Mystag. V et pass.

³⁵ Гимн 14 (русск. изд., стр. 77); г. 20 (стр. 93); г. 34 (стр. 148); г. 49 (стр. 226); г. 58 (стр. 260); г. 1 (стр. 21); г. 22 (стр. 104); г. 46 (стр. 216). Слово 83 (том II, стр. 386).

³⁶ Enneades, I, II, 6.

³⁷ < Emil Brünner. > *Der Mensch im Widerspruch*, S. 142.

³⁸ «Философия творчества» и «О назначении человека».

³⁹ Этика преображенного эроса.

⁴⁰ Op. cit., p. 54, 126.

Василий Зеньковский

Принципы православной антропологии

Вводные замечания

1. Основные принципы христианской антропологии, христианского учения о человеке были намечены и развиты св. отцами, исходившими в своих построениях как из библейской антропологии, так и из духа новозаветного благовестия. Однако надо иметь в виду, что главной задачей святоотеческого богословия была разработка основных догматов, темы же антропологии св. отцы касались все же лишь попутно. В силу этого Церковь, в эпоху расцвета богословского творчества, не создала законченного учения о человеке, как не создала она и законченной системы космологии, и это обстоятельство имело самые тяжелые последствия в судьбе Церкви. Церковная мысль подвергалась в данной области влиянию внецерковных течений, и в недрах церковного сознания возникли очень серьезные и глубокие разногласия, которые касались именно тем о человеке, об историческом процессе. Уже в антропологии блаж. Августина мы имеем столь явное отклонение от общехристианского понимания человека, что если сравнить, например, «Исповедь» блаж. Августина с аскетическими писателями Востока (св. Макарий, св. Иоанн Лествичник, св. Исаак Сириянин), то становится ясно, как далеко разошлись христианский Восток и Запад в данной области. Все эти разногласия никогда не были предметом обсуждения и разрешения в плане вселенского христианства, между тем они часто имели решающее значение в самых актуальных и насущных вопросах, стоявших перед христианским миром, и, таким образом, христианство стало раскалываться еще задолго до того, как этот распад был закреплен исторически, и так и донныне самый дух Христова благовестия в отношении его к путям спасения, к пониманию человека и его участия в историческом процессе оказывается различным в отдельных христианских исповеданиях. Можно с уверенностью сказать, что сближение христианских исповеданий (в так называемом «экуменическом движении») в области догматической будет очень трудно до тех пор, пока не удастся

достичь взаимного понимания человека и его исторической активности.

Но, конечно, не менее важна разработка вопросов христианской антропологии для современного мира, столь глубоко отошедшего от христианства. Никогда еще в истории европейской культуры так не обнажалась внутренняя *неустроенность* человека, его неумение овладеть тайной духовного равновесия, как в нашу эпоху. Современная научная и философская мысль с особым усердием занимается «загадкой» человека, но вся эта огромная литература, в которой можно найти достаточное обилие *частичных истин о человеке*, не может подняться до той высоты в понимании человека, какую мы находим в христианстве, в его основных озарениях. Увы, современной научной мысли остаются чужды основные принципы христианской антропологии — особенно это надо сказать о проблеме зла в человеке, о тех болезненных расстройках в человеке, которые принимают все более страшные размеры. В интересах науки и философии лежит поэтому приблизить христианское учение о человеке к современной мысли.

2. Прежде чем обратиться к систематическому очерку основ православной антропологии, необходимо ввести читателя в то, что можно назвать *источниками* православного сознания в этой области. Здесь надо различать между *богословскими* и *церковными* данными: в богословском материале (прежде всего у ап. Павла, а затем в великих догматических течениях, связанных с христианской темой¹) мы находим ряд ценнейших формул, поистине гениальных интуиций, часто еще недостаточно изученных. Особое значение приобретает здесь идея первородного греха, столь глубоко, хотя и односторонне разработанная блаж. Августином². Все это еще не приведено в необходимую ясность, изучены лишь *tembra disjecta*³, а главное, нет надлежащей исторической сводки всего материала.

Но рядом с этим мало еще изученным богословским сокровищем стоит то, что мы называли «церковным материалом», что включает в себя все церковное творчество, непосредственно находимое в богослужебных текстах, в живых излучениях церковной жизни, в жизни святых, — все, что вводит нас во внутренний мир церковности, как его можно пережить лишь «изнутри». Религиозные созерцания, живые показания духовного опыта — все это помогает нам проникнуть в дух тех формул и идей, которыми живет Церковь, питаясь от церковного предания, живого в прошлом, живого и в настоящем. В качестве примера приведу то, что дает нам, православным, праздник Пасхи: в пасхальных озарениях раскрывается такая полнота восприятия мира и человека, основополагающая в христианстве идея спасения сияет таким богатством света, радо-

сти и правды, что уже в одних пасхальных вдохновениях открывается нам поистине «велия благочестия тайна» (1 Тим. 2, 16). Может быть, только на Пасху мы научаемся видеть мир «в свете Христовом», как призывает нас Церковь на ежедневной утренней службе. Вне пасхальных озарений мы все бываем придавлены видением той тьмы, которая царит в людях и в жизни: эти злые чары закрывают от нас внутренний мир человека. Мы часто называем эту *плененность* мысли эмпирическим материалом, «трезвым реализмом», но именно реализма здесь мало: здесь гораздо больше зачарованности внешними данными, чем трезвого погружения в подлинную сущность человека. В свете же пасхальных переживаний мы хоть на время становимся способными стать выше обыденных фактов, освобождаемся от давления внешней периферии в человеке. Самое драгоценное, что несут нам пасхальные переживания, есть чистая радость о людях, какая-то светлая приветливость к ним. И эта радость и эта приветливость вовсе не зависят от тех или иных свойств в человеке и именно потому не могут быть заглушаемы восприятием его темных и грешных сторон. Иначе говоря, мы обращены в этот момент вовсе не к эмпирической реальности в человеке, равным образом и не к какой-то отвлеченной «сущности» человека (к его «идее»), но интуитивно прикасаемся к скрытой за внешней оболочкой внутренней жизни человека, скажем богословски — к *сиянию образа Божия в человеке* в каждом человеке. Пасхальная радость дает нам силу, не соблазняясь внешними данными, прикоснуться к тому, чем жив изнутри человек, что, по выражению одного швейцарского психолога, есть «*élan vital spirituel*»⁴ в человеке. Мы имеем поэтому все основания утверждать, что до всяких богословских построений нам дано в Церкви (говорим особенно о пасхальных переживаниях, расширяющих наше сердце) *живое и непосредственное восприятие образа Божия в человеке* как подлинной и действенной *реальности*. В каждом человеке нам может открыться эта тайна внутреннего мира его, этот немерцающий свет в нем. Это откровение о реальной действительности образа Божия в человеке принадлежит к числу основных исходных *интуиций* в православной антропологии, т.е. не зависит от велений богословствующего разума. Но именно потому оно и имеет руководящее значение для богословского осмысления этих непосредственных данных церковного опыта.

3. Brünner⁵ очень удачно противопоставляет *подлинного* человека (*der wahre Mensch*) *действительному* человеку (*der wirkliche Mensch*). Подлинный человек — это *homo absconditus*, до которого мы доходим, лишь руководясь описанными выше пасхальными или подобными им переживаниями. Ап. Петр (1 Петр 3, 4) говорил о «сокровенном сердца человека», а Господь говорил о том, что «сер-

где наше там, где сокровище наше» (Матф. 6, 21), — что значит, что в человеке есть и нечто более глубокое, чем его сердце, — ибо само сердце уже прилепляется к тому, что дух человеческий избирает как свое сокровище. Св. Григорий Нисский (De officio hominis Cap. II) говорит даже о том, что если в человеке есть образ Божий, то в нем есть и такая же «непостижимая сущность», как она есть в Боге. Однако, homo absconditus (*der wahre Mensch* — по терминологии Брюннера), конечно, не может быть мыслим в всецелой отделенности от эмпирического человека; поистине здесь можно употребить терминологию Халкидонского догмата «о нераздельности и неслиянности» этих двух сторон. Однако верно и то, что «подлинный» человек остается порой настолько «отодвинут» в глубину, настолько скрыт, что только очам любви (особенно материнской любви) может открыться то, что в данном человеке где-то в глубине есть его нераскрывшаяся подлинная природа. Весь смысл так называемой «духовной жизни» заключается как раз в том, что человек освобождается от всего привычного, заученного, деланного, обретает внутреннюю целостность, становится «самим собой». На языке православной аскетики это называется «простотой», при которой внутренняя сущность человека (*der wahre Mensch*) не искажается во внешнем выражении человека, в его «эмпирическом характере», но получает свое прямое раскрытие во внешней жизни человека.

Это различие «подлинной» природы в человеке⁶ и его эмпирического характера одинаково относится и к каждому отдельному моменту в жизни человека (при «статическом» рассмотрении его), и к жизни человека в целом (т.е. при «динамическом» рассмотрении его). Человек «загадочен» в обоих этих аспектах, и соотношение «ядра» личности и его эмпирической оболочки («характера») не остается неизменным и неподвижным в течение всей жизни. Часто и сам человек сознает несоответствие его глубины и его эмпирии, мучится этим, доходя иногда до утери психического равновесия⁷. В этом случае становится особенно ясным, что духовное «ядро» в человеке не может быть истолковано лишь как некая потенциальная энергия: наоборот, оно действительно, хоть и подавлено и заглушено всем тем, что сложилось в эмпирическом слое его личности. Тайное действие духовного «ядра» не связано, конечно, с тем, что в современной психиатрии именуется «комплексами»: «комплексы» создаются на почве конфликтов в чисто эмпирическом слое личности, мы же говорим о соотношении метафизического и эмпирического слоя в личности.

После этих предварительных замечаний, которые нам понадобятся в дальнейшем, перейдем к систематическому изложению основ христианской антропологии в их понимании в православии. Надо, однако, иметь в виду, что автор настоящего этюда, хоть и ос-

тается верен богословской и церковной традиции православия, все же вынужден в ряде пунктов, с полным сознанием личной ответственности, выдвигать формулы, которых не знает традиция или на которые в ней даны лишь намеки. Оправданием ему служит то обстоятельство, что в православном богословии мы не имеем пока подробной и общепринятой разработки проблемы антропологии.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Обращаясь к вопросу о происхождении человека, сразу же скажем, что православие твердо стоит здесь на почве библейской антропологии, т.е. признает, что человек появился на земле не в порядке «естественной эволюции» живых существ, но сотворен был особым и отдельным актом творения. Конечно, это радикальное выделение человека из порядка природы надо признать общехристианским учением — здесь нет места расхождениям в разных исповеданиях. Однако приходится принять во внимание и то, что гипотеза Дарвина (столь соответствующая общим тенденциям естествознания) о происхождении человека в порядке «естественной эволюции» настолько сильно повлияла на научную философскую мысль XIX–XX вв., что даже серьезный кризис трансформизма не смог ослабить этого влияния. Хотя нет ныне ни одного серьезного ученого, который отрицал бы чрезвычайные затруднения в объяснении того, как появился человек на земле, но все же стремление обойтись без библейского учения об особом «творении» человека остается, к сожалению, руководящим у подавляющего большинства ученых. Но человек ведь не состоит из одного тела; даже если бы удалось обойти все трудные пункты⁸ в палеонтологии, систематике животных, в эмбриологии, то остается труднейшая проблема проявления в человеке высшей психической жизни. Не будем входить здесь в перечисление и анализ ряда неразрешимых трудностей в проблеме «психической эволюции», но просто скажем, что между психикой животных и психикой человека различие действительно столь глубоко и существенно, что только фанатическая приверженность к учению о появлении человека в порядке «естественной эволюции» побуждает ослаблять или не замечать этого различия. А между тем душевная (и духовная) жизнь в человеке не может быть отделяема от его телесной жизни — сфера тела и сфера душевно-духовная не «склеены» вместе, а образуют в нем живое единство.

Конечно, одно признание правды библейского учения о творении человека вовсе не разрешает еще всех загадок в вопросе о связи человека и природы — это нужно категорически подчеркнуть. Мы настаиваем лишь на том, что никак нельзя ослаблять самое су-

шество библейского учения, как это нередко находим мы в таких истолкованиях библейского учения, при которых оно приравнивается к «мифу» или признается имеющим «символический» характер. Когда, например, мы читаем у Брюннера⁹, что «Библия не может иметь *никакого притязания* на то, что она обладает особым, основанным на Откровении знанием о происхождении человека», то на это мы как раз говорим: Библия *именно на это и притязает*. Можно, конечно, отвергать все учение об особом месте человека в космосе, но тогда никакой христианской антропологии построить невозможно, но ведь даже внерелигиозный подход к теме человека все более и более приводит к признанию «загадки» человека¹⁰. И так странно, что во имя рабского подчинения преходящим гипотезам науки верующие люди отказываются от библейского учения о человеке, тогда как сама наука («нейтральная») приходит к положениям, давно выдвинутым Библией...

Принимая *безоговорочно* библейское учение о происхождении человека, мы подчеркнем еще раз, что здесь важен лишь принцип особого творения человека Богом. Проблематика происхождения человека вовсе этим не отстраняется — она лишь вдвигается на надлежащие рельсы и создает правильные основы как для выяснения связи человека и космоса, так и для углубления в тайну человека — в его «составе», в динамике, движущей его развитие, во внутренней закономерности этого развития.

ОБ ОБРАЗЕ БОЖИЕМ В ЧЕЛОВЕКЕ

Для чистого богословия имеют неоценимое значение те строки библейского рассказа о происхождении человека, где говорится о том, что созданию человека предшествовал «предвечный совет». Для антропологии же важно то, что за этим следует, а именно что Бог создал человека «по образу и подобию Своему». Как известно, в ранней христианской письменности (уже у Оригена, у св. Ириней и дальше) утвердилось такое различие двух слов: «образ Божий» и «подобие Божие», что, согласно этому толкованию, «образ Божий» человеку *дан*, подобие же *задано*. Тот идеал «обожения» (theosis), который с самого начала (особенно у св. Макария Великого, у св. Афанасия Великого) положил свою печать на все моральное учение христианства (на Востоке), как раз и определяется задачей стать «подобным» Богу¹¹ (в соответствии со словами Спасителя: «Будьте совершенны, как совершен ваш Отец Небесный». — Мф. 5, 48). Но если относить слова о «подобии Божиим» к задаче человеческой жизни, то какое содержание вкладывать в понятие «образ Божий»? Здесь открывается целый ряд вопросов, в разрешении которых резко расходятся христианские исповедания. Особен-

но остро стоит здесь вопрос о том, сохранился ли образ Божий в человеке после грехопадения. В раннем протестантском богословии, вообще в его построениях до XIX в., мы находим решительное утверждение, что в грехопадении человек утерял образ Божий и ныне весь человек стоит «под гневом Божиим». Это учение настолько, однако, трудно удержать, что в протестантском богословии довольно рано появляется учение о «reliquiae imaginis Dei», ибо без этого невозможно понять наличность в человеке высших его свойств, отличающих его от животных. Все специфически присущее человеку (humanitas) сохранилось ведь в нем — при всей реальности его поврежденности благодаря греху. Но справедливо острит по этому поводу Брюннер¹², что «*kleine best zum Fräger grosser Dinge wird*»^a. Вообще все это учение о reliquiae imaginis Dei «овеществляет» понятие образа Божия или же вносит в него недопустимую расплывчатость. Брюннер¹³ пытается спасти положение различением в человеке «формальной структуры» (которая и заключает в себе всю силу его humanitas) и «человечности по содержанию» (das Menschliche als Inhalt, как «жизнь в любви»); только последнее и утеряно человеком, по Брюннеру. Никакого «остатка» образа Божия в «формальной структуре» человека Брюннер вовсе не хочет видеть, т.е. humanitas *вовсе не связана для него с учением об образе Божиим*. Человек не растерял в грехопадении всего того, что делает его человеком, что возвышает его над природой, — значит, humanitas не зависит от образа Божия. Иначе говоря, для понимания человека (как он есть — der wirkliche Mensch) учение об образе Божиим не нужно, оно ничего не раскрывает в загадке человека, не является «конститутивным» понятием в христианской антропологии, но в лучшем случае имеет, говоря терминами Канта, «регулятивный» характер.

Для православного сознания это выпадение понятия образа Божия из христианской антропологии (поскольку она имеет дело с «der wirkliche Mensch») представляется чудовищным уходом от библейского учения о человеке. Конечно, тут действовал известный богословский мотив (отождествление imago Dei и Justitia originalis, потерянной после грехопадения), но при всей богословской сложности, здесь наличествующей, как можно было прийти к положению, что образ Божий человеком утерян, хотя природа человека осталась все же несравнимой с природой других живых существ? Для православия различие между der wahre und der wirkliche Mensch, при всей силе и серьезности его, при богословской сложности его, не таково, чтобы допустить утерю человеком образа Божия. Мы уже говорили о том живом восприятии *действенности* образа Божия в человеке, которое составляет здесь основную и исходную интуицию православной антропологии, — и никакие *богословские* затруднения (что, собственно, и лежало в

основе утверждения и Лютера, и Кальвина) не могут обесцветить силу и смысл этой интуиции. С особой силой находим утверждение реальности и действительности образа Божия у великих аскетов (у св. Макария Великого, у св. Иоанна Лествичника, у св. Исаака Сириянина), — дело идет здесь не о *конструкциях* богословствующего разума (как мы характеризуем относящиеся сюда взгляды Лютера и Кальвина), а о некоей первичной, а потому незыблемой правде непосредственного восприятия. Конечно, этим вовсе не решается вопрос, *в чем* следует видеть содержание понятия «образ Божий», и тут как раз достаточно места для богословских гипотез. Мы больше чем «веруем» в реальность и действительность образа Божия в человеке — мы *воспринимаем* ее, и эта коренная исходная интуиция есть некая ариаднина нить, на помощь которой приходится полагаться, чтобы не запутаться в лабиринте богословской проблематики. Добавлю свое личное утверждение: потускнение двух великих идей христианской метафизики — идеи творения (в томизме, для которого творение не может быть философски утверждаемо, но которое должно принять лишь в порядке веры)¹⁴ и идеи образа Божия (в богословии протестантизма) — есть печальнейшие результаты отхода от того понимания мира и человека, которое означала было в христианстве и которое сохранилось в православии.

Если «объем» понятия образа Божия в православии охватывает всю реальность *humanitas*, т.е. относится не только к *der wahre*, но и к *der wirkliche Mensch*, то как мыслить *содержание* этого понятия? Мы переходим здесь к новой теме в построении христианской антропологии.

О СОДЕРЖАНИИ ПОНЯТИЯ «ОБРАЗ БОЖИЙ»

У св. отцов мы находим много попыток определить конкретно, в чем следует видеть образ Божий — его связывали то с разумом, то со свободной волей или с совестью, но *всегда* с тем, что *ныне* (т.е. в человеке «действительном», уже носящем в себе грех) мы находим в человеке. В общем можно сказать, что образ Божий связывают с *духовной* сферой в человеке — однако не так, чтобы можно было бы *отделять* образ Божий в человеке от его «естественного» состава. Иными словами, ничто не дает основания, вернее — *ничто не позволяет* мыслить человека «двусоставным» — *natura pura* + образ Божий. Человек, как он дан нам в действительности, живет *единой* жизнью; все стороны, все «аспекты» его существа, будучи «неоднородными»¹⁵ и иерархически не равноценными, связаны в живое, поистине органическое целое. В этом смысле должно сказать, что *человек всегда и во всем духовен*, только духовность может иметь разные формы и в иерархическом смысле может за-

нимать не одно и то же место в жизни человека. Между прочим, о теле человека должны мы сказать, что оно живет в постоянной и интимнейшей связи с духовными и душевными процессами, хотя и подчинено в своей жизни своим особым законам. Уже здесь становится ясным, что тело человека не «*феноменально*», т.е. не исчерпывается лишь эмпирической сферой, но *сопринадлежит* к метафизике человека, но к теме о теле мы еще обратимся дальше.

Если человек всегда и во всем духовен, то это верно и в отношении к тем случаям, когда человек живет исключительно чувственной жизнью, которая держит в плену духовную жизнь, деформирует ее. В этом смысле надо прямо сказать, что понятие «чувственность» вовсе не исключает момента духовности, но означает лишь *определенную* форму духовности (т.е. ту, в которой доминирует и управляет всем в человеке его чувственная сфера). Конечно, это низшая ступень духовности, но, даже всецело отдаваясь чувственным влечениям, человек и в них становится «ненасытным», не хочет знать «конца», т.е. *жаждет и на этих путях Бесконечности* (а обращенность человека к Бесконечности и есть характерная черта духовности). В *этом* порядке можно было бы принять тезис блаж. Августина о том, что в человеке всюду можно усмотреть действие *concupiscentia* («похоти»): человека нельзя ведь оторвать (ни в познании, ни в активности, ни даже в созерцаниях) от чувственной стороны. По удачному выражению известного неомиста J. Maritain, человека нельзя «ангелизировать», мыслить его хотя бы в некоторых моментах обладающим «чистой» духовностью. Такой нет в человеке, и блаж. Августин не прав лишь в том, что он видит в *concupiscentia* *руководящую* силу у человека. Если человек не есть тело + душа + дух, если он есть живое единство всех его сил и живет единой жизнью, то это значит, что он всегда и во всем и телесен, и духовен.

Из сказанного вытекает еще одно положение, само по себе бесспорное, но часто забываемое. Если при цельности человека духовная сфера может в иерархии сил занимать разное место¹⁶, то из этого следует, что мы духовны не только тогда, когда обращены к Богу, но и тогда, когда обращены в иную сторону, т.е. что есть *светлая* духовность, возводящая нас «горе», но есть и *темная* духовность (уходящая от Бога и уводящая от Него). Не только есть злые духи, но и человек, когда грешит, *живет все же духовно* (да и самое понятие греха предполагает наличность духовной стороны в человеке).

Но в таком случае уже заранее можно сказать, что понятие образа Божия и понятие духовной сферы не могут быть отождествляемы — образ Божий есть ведь и в грешнике, *но его нет в грехе*. Мы стоим здесь перед очень трудной задачей — так построить понятие образа Божия, чтобы, сохраняя его основное значение в конститу-

ции человека, не ослабить основного смысла его как образа Божия. Не потому ли Лютер и Кальвин отождествляли *imago Dei s Justitia originalis*, что не умели уяснить, где же образ Божий в грешнике, если он совершает грех?

Отдельные духовные функции в человеке (разум, моральное сознание, свобода и т.д.) несут на себе печать поврежденности, печать греха: как *lumen naturale rationis* (естественный свет разума) не свободен от возможности ошибок, так и в моральном сознании и особенно в свободе эта печать поврежденности выступает повсюду. Даже о совести человека можно сказать, что и в работе совести часто встречаются ошибки, извращения... Как выйти из тупика, в который мы попадаем таким образом? Этот выход откроется нам, если мы воспользуемся тем терминологическим различием, которое намечено Халкидонским догматом в учении о том, что в Божестве при единстве личности наличествует две природы — божественная и человеческая — «неотделимые» одна от другой, но и не «сливающиеся» одна с другой. В свете этого различия мы должны отдать себе ясный отчет в следующем: природа в людях не только «одинакова», но она «одна» у всех¹⁷, а личность у каждого своя — несравнимая, несмешиваемая. Конечно, никакая «природа» не должна быть мыслима без своей ипостаси¹⁸, а человеческая «природа» в особенности: человеческая природа живет в каждой личности, ее ипостазирующей, своей особой жизнью, и вне «ипостаси», вне момента личности она уже не живая, а опустевшая, умершая. Было бы, однако, неправильно считать духовные свойства в человеке (его духовную «природу») функционально зависящими от момента личности, как и обратно — неправильно было бы считать момент личности функцией духовных процессов в человеке. *Непроизводна, невыводима ни из чего личность в человеке*, но так же непроизводны, невыводимы ни из чего (т.е. и из момента личности) разум, свобода, моральное сознание. И все же природа (говорим сейчас о духовной стороне в человеке) и одинакова и даже единсущна у всех людей, личность же у каждого своя. Это не дает права *отделять* момент личности от духовной сферы в человеке, но позволяет и даже требует их *различать*. Между прочим, уже здесь выступает различие между понятием личности и индивидуальности, а также теми философскими обобщениями, которые отсюда вырастают, — между «персонализмом» и «индивидуализмом». Каждая личность (неотделимая от своей природы) индивидуальна: понятие индивидуальности *относится к единству личности и природы*, в их взаимодействии, в их развитии. Но личность может бороться со своей природой, противостоять ей, может влиять на жизнь природы в ней, и это противоборство личности и природы означает утерю той первоначальной *Justitia originalis*, того «богоподобия», которое было до греха: до греха было такое отноше-

ние между личностью и природой, которое действительно было «богоподобием», ибо в Боге «сущность» не «противостоит» Св. Троице. Грех же, *поразив природу человека*, вдвинул в существо человека неизбежность *противоставления или противоборства личности и природы*.

Мы приблизились здесь к очень важному пункту. Различение личности и природы в человеке позволяет нам отнести сферу греха — к природе человека, *не затрагивая момента личности*, — и это ведет нас к положению, что образ Божий надо видеть как раз в личности, а не в духовной сфере вообще. Если это принять, то тогда мы можем до конца осмыслить основную антропологическую идею в православии — а именно что с грехопадением не утерян образ Божий, который остается действительным, т.е. продолжает связывать нас с Богом. Духовная же природа (разум, свобода и моральное сознание) оказывается в человеке поврежденной, в то время как «личность» не повреждена: она может быть придавлена и угнетена, ослаблена и ущемлена, но остается неповрежденной. Разбойник на кресте «о едином часе», по слову церковного песнопения, освободившийся через покаяние от своей неправды, *мог* это осуществить, ибо все его грехи, отягчавшие его духовную природу, не погасили в его личности творческих сил: он покался и спасся «о едином часе». Личность может властвовать над своей природой, может и подчиняться ей, — и соотношение личности и природы в человеке может с известными ограничениями быть сближаемо с тем различием «формальной человечности» и «человечности по содержанию», о котором говорит Брюннер и которое позволяет ему выпутаться из затруднений, создаваемых тем, что, по его теории, утеря образа Божия не означает утери *humanitas*.

Но войдем немного глубже в понятие личности. Собственно, в точном и полном смысле слова это понятие применимо *только к Богу*: в Боге все от Него Самого, Бог есть Абсолют, *causa sui*, «самопричина», и нет в нем ничего внеипостасного, нет никакой «сущности», которая не открывалась бы во Св. Троице¹⁹. Потому Бог и есть Личность (во Св. Троице), что в нем все лично, все «ипостазировано». В человеке же личность вообще «зреет», «развивается», т.е. овладевает своей «природой» не сразу, а медленно и постепенно — и притом ограниченно. По мере созревания человека в нем многое получает *печать* личности, становится все же вне этого, проводником личности, но очень многое остается все же вне этого, вне подчинения личности. В том-то и сказывается вся внутренняя антиномичность в человеке, что он есть «*тварная*» личность, что он не есть собственник своей природы²⁰, а, так сказать, «включен» в нее — она ему дана, он ее «*vorfindet*», «преднаходит в себе», по выражению Авенариуса. При всем том личность в человеке является *субъектом* его жизни, его развитием, его судьбы, источником

его творческих устремлений, носителем сознания ответственности²¹, она сознает себя автором своих действий, признает себя ответственной за них. А с другой стороны, человек ограничен со всех сторон прежде всего тем, что *над* ним (Бог, высший духовный мир, все «трансцендентальное» — логика, сфера ценностей, и т.п.), тем, что *рядом* с ним (социальной средой, нравами, вообще «социальной традицией»), и, наконец, тем, что *под* ним, т.е. всей человеческой природой, ее законами, ее «слепыми» процессами, игрой случайностей в жизни земли, в жизни космоса. Собственная природа отдельного человека — телесная и духовная со всей силой наследственности, первых детских, со всей влиятельностью их, еще не подвластных воле ребенка впечатлений, — все это изнутри сжимает личность, утесняет ее и часто уродует. Среди всей этой массы отовсюду наседающих ограничений личность таит в себе, однако, неискоренимую потребность и возможность творчества, свободы, — свободы до такой степени безмерной, что человек может вступать в борьбу и с внешней природой, и с людьми, и даже с Богом, не говоря уже о борьбе с самим собой. Личность в человеке, в свете этого, есть самое загадочное и непонятное в нем, ибо, завися от «всего», она все-таки как бы «сама от себя», она как бы изначально, ни из чего не выводима. Можно сказать, что личность в человеке настолько несоизмерима с ее эмпирическими проявлениями, что здесь, очевидно, мы имеем дело с какой-то исходной двойственностью в человеке. Яснее всего это выступает в моральном сознании человека, в том, что он судит и самого себя, и других людей, и даже Бога (проблема Теодицеи); впрочем, это противопоставление себя всему имеет рядом с собой и интерес ко всему, приспособление к миру и жажду овладеть миром. Моральное сознание все же выражается, по верной формуле Канта, в «категорических императивах», отказаться от которых моральное сознание не может, хотя сам человек может вообще отказаться от морального сознания, стать на путь имморализма.

Русский богослов Несмелов²², который стремился антропологически обосновать систему богословия и философии, анализируя начало личности вообще, особенно отмечает ущербленность в человеке начала личности; он видит в этом ясное свидетельство того, что это только «образ» Абсолютной Личности (Бога). Только приняв такую характеристику момента личности, т.е. видя в ней «образ», как бы «сияние» некоего Первообраза, Личности Абсолютной, мы можем, по мысли Несмелова, построить понятие «*тварной личности*», уяснить себе смысл этой загадочной антиномии. «Личность» есть начало *внеприродное, внекосмическое, метафизическое*, а потому в человеке личность (как образ Абсолютной Личности) *невыводимая из его природы*, из внеличных или безличных процессов в человеке. Простое констатирование этого факта не-

производности личности иногда останавливается на полдороге, как это мы находим в трансцендентализме, между тем личность в человеке явно уходит своими корнями в неисследимую *метафизическую глубину*. Однако мы не имеем никакого права, никакого основания видеть в личности человека как бы метафизическую законченность, т.е. строить систему плюрализма (как, напр., у Фихте-младшего). Только понятие «образ Божий», связывая личность метафизически с Богом, охраняет нас от незаконного плюрализма.

Заметим тут же, что библейское указание на «дыхание божественной жизни», которое осуществляет образ Божий в человеке²³, само по себе, без напрасных новых метафизических трудностей, корректно объясняет отношение человека к Богу как личности к Личности. Уже Плотин стоял перед этой же проблемой (у него это проблема о соотношении души индивидуальной и мировой), но он не мог иначе ее решить, как лишь с помощью идеи эманации. Отсюда и идет учение о том, что в человеке есть «частица Божия», «искра» Божества, «Fünklein» М. Экхарта. Для христианской же антропологии дух человеческий *онтологически не одинаков* с духом Божественным, — и если нам «дана власть быть чадами Божиими» (Иоанн, 1, 12), то по *благодати*. Личность в человеке есть лишь образ личности в Боге, есть лишь *проводник* «света истинного», исходящего от Бога.

Но этим всем мы коснулись лишь одной стороны в «загадке» человека. Смысл идеи «образа Божия» должен быть освещен еще с другой стороны, в нем заключенной.

«СОБОРНость». НЕ «ПОДОБОСУЩИЕ», А «ЕДИНОСУЩИЕ»

Христианское понимание человека может быть правильно истолковано, лишь если иметь в виду человека, *пребывающего в Церкви*. К двум понятиям — «истинный человек» и «действительный человек» — мы должны теперь прибавить третье понятие — «человек в Церкви». Почему? Потому что пребывание в Церкви и живое участие в ней как *Теле Христовом*, как богочеловеческом организме создает «новую тварь», о которой говорил Апостол. Кто пребывает в Церкви — а для православного сознания Церковь есть Тело Христово, — тот хотя в своей греховности и есть лишь «действительный человек», но в благодатной среде церковной он находится уже в ином плане, чем те, кто живет вне Церкви. Та отделенность людей друг от друга, их взаимонепроницаемость, которая есть следствие греха, как бы исчезает в благодатном действии Церкви, и чем глубже мы входим в жизнь Церкви, тем ближе становимся мы друг к другу, поистине становясь «членами» единого Тела Христова. Освобождение человека от тех перегородок, которые воздвиг

грех между людьми, может, конечно, иметь место и вне Церкви — вообще всюду, где между людьми разгорается близость в любви и добре, где невидимо действует Христос. Но в Церкви люди, фактически даже не связанные «естественной» любовью или дружбой, становятся все же близки во Христе. На высшей стадии этого церковного взаимосближения мы находим чувство чистой радости о человеке, то доброжелательство, которое как бы переливается через край в светлые дни Пасхи; «В сей день возрадуемся и возвеселимся в он», — поет Церковь в дни Пасхи; но праздник Пасхи есть основа и каждого воскресного богослужения, и радость пасхальная, может быть неузнанная или слабо воспринятая, звучит в храме каждое воскресение. С удивительной простотой эта радость о людях проявлялась у преп. Серафима, который встречал людей, проходящих к нему, этими именно словами: «Радость моя». В богословских учениях славянофилов (Хомякова, Киреевского, Самарина), строивших свои антропологические воззрения под влиянием святоотеческой письменности, особенно развилось это учение о влиянии Церкви. «Каждый человек, — писал Хомяков, — находит в Церкви *самого себя* — не в бессилии своего духовного одиночества, а в своем духовном единении с братьями». Киреевский, написавший немало ярких страниц о роковых последствиях атомизирующего индивидуализма, искал «цельности» человека в укреплении духовной жизни, которая углубляет связь отдельной души с Церковью. Самарин резко противопоставлял самоутверждение, развиваемое индивидуализмом, тому слиянию с церковью, которое является торжеством творчества в личности. Не является ли все это комментарием к словам Спасителя о том, что кто хочет спасти свою душу (т.е. изолирует себя от других и уходит в свою личную жизнь), тот погубит ее?

В Церкви с большей или меньшей силой преодолевается все то, что является перегородкой между людьми, — в этом и заключается веяние соборности, присущей Церкви, которая в своей мистической глубине есть Тело Христово. Такое взаимоотношение отдельной личности и Церкви остается, конечно, закрытым для внешнего взора и даже для нашего самосознания, но дыхание Церкви преобразует душевный строй тем, что ослабляет силу атомизирующих тенденций, столь возросших в новейшем индивидуализме. В этом смысле Церковь, ослабляя перегородки между людьми, действительно возвращает нас к самим себе, к первозданной сращенности людей в живое целое. В этом порядке естественный «социальный инстинкт», естественное сближение людей между собой есть отражение в нашей жизни, стоящей под знаком греха, благодатной силы церковности, *неокончательно утерянной после греха*²⁴.

Это учение о «соборной» природе человеческого духа с особенной силой развилось в русской философии, искавшей преодоления

духа индивидуализма, столь ярко проявившегося в западной культуре нового времени. Не только у славянофилов, но и у тех русских философов, которые были чужды славянофильству, мы находим то же стремление к преодолению крайностей индивидуализма на основе новой антропологии. Таковы интереснейшие в этом направлении построения Чаадаева (находившегося под влиянием французских «традиционалистов»), Пирогова, отчасти Достоевского, Л. Толстого²⁵. Но особую выразительность получила эта тенденция в замечательных построениях кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания». С. Трубецкой, исходя из построения трансцендентализма (в его учении о наличности в нашем познании надъиндивидуальных, «общеобязательных» моментов), учит о том, что во всяком акте познания «мы держим собор со всеми людьми», т.е. что акты познания хотя и протекают в рамках индивидуального сознания, но вытекают не из него, а из общечеловеческого «соборного» начала. С большой остротой критику «гносеологического индивидуализма» продолжал затем Н.О. Лосский, — и вообще мысль, что в рамках индивидуального сознания проявляет свое действие надъиндивидуальное («соборное») начало, все время повторяется в русской философии.

В Западной Европе в личности всегда особенно подчеркивается ее своеобразие, ее индивидуальность, вообще, в полном соответствии с духом римского права, столь глубоко вошедшего в духовный мир Запада, отстаиваются права *отдельной* личности. Конечно, утверждение прав отдельной личности на творческое развитие, борьба личности против рутины, против эксплуатации ее обществом — все это соответствует христианскому учению о ценности личности, ибо в христианстве личность получает небывалую значительность в благовестии о воскресении личности, о «восстановлении» ее первозданного своеобразия, о неразстворимости личности в Абсолюте. Сам Спаситель сказал: «В дому Отца Моего обителей много». Действительно, в христианстве — и только в нем — проблема «каждого», проблема «заурядных», «бесцветных», по видимости лишенных всякой оригинальности людей получает свое разрешение в идее воскресения «каждого» человека для вечной жизни в Боге.

Но неправда и крайности индивидуализма вызывали всегда реакцию и в самой Западной Европе — что мы находим во французской школе «традиционалистов», в немецкой романтике (особенно в «исторической школе» юристов), в культе человечества у Огюста Конта (Grand Être), наконец, в социологическом реализме (в «органической» социологии Спенсера, Лилиенфельда и др.). Сюда же примыкает и метафизика Шопенгауэра с его учением о *principium individuationis* (как имеющем силу лишь для феноменальной сфе-

ры) или метафизика Фехнера и Вундта с их учением о личности («гребень волны в океане духовного бытия») и утверждение (у Вундта) закона «сохранения духовных (безличных. — В.З.) ценностей»... С другой стороны, в построениях трансцендентализма «гносеологический субъект» решительно отделяется от эмпирической личности, возникает понятие «*Bewusstsein überhaupt*» как «носителя» всех трансцендентальных функций. Сама личность здесь становится личностью лишь через приобщение к подлинным, сверхиндивидуальным ценностям, только в них достигает своего цветения.

В проблеме личности выступает, таким образом, два полюса: ее своеобразное, неповторимое «я» и другой полюс — надиндивидуальное в ней. Первое более чем скромно, оно в сущности бедно и ничтожно, если изолирует себя, но оно же цветет и благоухает, становится проводником и осуществлением высших ценностей, когда личность «выходит из себя», приобщается к мирам неличного, высшего бытия. Но и эти высшие ценности, эта сфера высшего бытия в свою очередь *не живет вне личности* — это только у Платона его «идеи» (высшее бытие) никому не принадлежат, не имеют вообще своего субъекта²⁶. Ни личность сама по себе («*persona pura*») не может проявить себя без высшего мира, ни этот высший мир без личности не может войти в движение космоса и истории. И конечно, трансцендентализм так же неизбежно впадает в опасность имперсонализма, как метафизический индивидуализм (крайний персонализм) обнажает лишь пустоту «ипостасного» момента, оторванного от внеличного высшего мира.

Если в Церкви преодолевается затемняющая сила греховности, воздвигающая перегородки между отдельными людьми, то, конечно, только в Церкви и получают надлежащее раскрытие дары, присущие индивидуальному духу вне Церкви и подверженные искажающему действию греха. Эта поврежденность индивидуального духа сказывается, например, в работе индивидуального разума, обреченного постоянно на ошибки; *lumen naturale rationis* хотя и светит, но недостаточно, чтобы быть гарантированным от ошибок. Это относится и к коллективному мышлению (в силу чего истина может оказаться — что часто и бывает — на стороне ничтожного меньшинства). Вообще, наш разум может притязать на непогрешимость, *лишь становясь церковным разумом, разумом Церкви*. Конечно, понятие «церковный разум» относится к Церкви лишь как к *Богочеловеческому организму*, к Церкви, живущей Святым Духом, в силу чего церковный «коллектив» и преображается в «Тело Христово». Оттого в классической формуле, принятой уже на первом Соборе в Иерусалиме, читаем: «Изволися Духу Святому и нам» (Деяния, 15, 28). Преображение «собрания» в «собор», эта тайна явления Церкви уже не как человеческого коллектива, а как

Богочеловеческого организма имеет место не просто там, где собрались верующие люди, но где также «изволися Духу Святому». Истина на соборах, по православному учению, обеспечивается не канонической правильностью их, а лишь присутствием на них благодатного действия Св. Духа, что узнается Церковью через «рецепцию» решений Собора²⁷. Вообще никакие вдохновения и даже гениальность индивидуального разума не обеспечивают нам истины — в православном нашем сознании хотя полная свобода и дана индивидуальному разуму, но истина всегда дана лишь церковному разуму. В этом важный пункт нашего расхождения с духовной установкой в протестантизме, где приоритет индивидуального разума (столь легко переходящего на путь богословского рационализма) отстраняет священный смысл церковного предания, чем отвергается иерархический примат Церкви в отношении индивидуума.

Но все сказанное о соотношении Церкви и индивидуального духа относится не только к разуму — еще больше оно относится к дару свободы. Мы коснемся этой темы позже (см. ниже — о зле в человеке), теперь лишь укажем, что дар свободы реализуется в нас в полноте и подлинности лишь в Церкви, которая собственно и есть истинный субъект свободы, не знающий той двусмысленности, которая фатально присуща отдельному человеку в его движениях свободы. *Mutatis mutandis* — это относится наконец и к нашей *совести*: как чисто индивидуальная функция, она, увы, так часто оказывается ненадежной, постоянно подвергается искажениям. Характерны в этом отношении слова тайной молитвы, которой молится православный священник во время литургии: «избави мя Боже от лукавья *совести*»²⁸. Даже сердце наше, оставаясь средоточием духовной жизни (согласно библейско-христианскому учению) может быть лукаво, — на сердце может лежать «мрак», по выражению одной православной молитвы. Надо обратить внимание на слова Спасителя о «злом и добром сокровище» (Мат. 12, 35) и еще слова Его: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мат. 6, 21), что значит, что сердце человека следует за тем, что признает дух человеческий, в последней своей глубине, своим сокровищем. Эта *infirmitas mentis*⁶, эти колебания человека есть конечно функция его свободы, но свободы ослабленной, ослепшей. Вообще самоизоляция личности, отрыв от воздействия «сочеловеков» (*Mitmenschen*) по-новому освещает онтологическую неполноту духовного бытия в личности — *ей нужно восполнять себя* тем, что стоит за пределами личного бытия. Школа трансцендентализма глубоко права в том, что то, что нужно личности, есть не просто трансиндивидуальное, не простой «коллектив» или социальная среда, личность питается тем, что, по существу, *надлично, надэмпирично, «трансцендентально»*. Однако вся сумма трансцендентальных фун-

кий, по настойчивому утверждению строгих кантланцев (Cohen и др.), не обладает никаким «бытием», как его нельзя приписать и «гносеологическому субъекту» у Риккерта и его школы. Вопреки всем этим утверждениям школы трансценденталистов мы утверждаем: сфера высших ценностей должна иметь свой субъект. Уже доникейское учение о Христе как Логосе (приводившее к признанию, что были христиане еще до Христа — как Сократ, Платон и др.) намечало путь для разрешения этой проблемы. Только в доникейском богословии Логос как Сын Божий и логос космический отождествлялись; как известно, преодоление этого «космологизма» в учении о Втором Лице Св. Троицы и составляет главную заслугу св. Афанасия и каппадокийцев. Субъектом трансцендентальных функций в человеке нельзя поэтому признать Божественный Логос (пребывающий в мире, но по существу являющийся не от мира): *этим субъектом нужно признать Церковь*. Потому-то *infirmitas mentis* преодолевается не в простом «очищении» нашей *humanitas* (что с такой силой выражено, например, в антропософии), а лишь через приобщение к Церкви, к ее благодатным силам. Лишь эта благодатная сила, лишь действие Св. Духа преобразует «действительного человека» (*der wirkliche Mensch*), и тогда индивидуальный разум становится церковным разумом, индивидуальная свобода освящается²⁹ даром свободы, живущей в Церкви («стойте во свободе, — завещал галатам апостол Павел, — которую даровал нам Христос»), свет «естественной» совести, «естественного» морального сознания, приобщаясь к «свету истинному» в Церкви, освобождается от «естественного» затемнения, создаваемого действием живущей в человеке греховности. С этой точки зрения моменты «трансцендентальности» есть не что иное, как выражение соборности, присущей человеческому духу. Если неправда метафизического абсолютирования отдельной личности (метафизического плюрализма) бесспорна именно в силу наличности в каждом отдельном сознании трансцендентальных функций, то столь же велика неправда и чистого трансцендентализма, который утверждает наличность трансцендентальных функций, не имеющих своего субъекта. Источник метафизической устойчивости личного начала (что утверждается в благовестии о воскресении каждой личности) лежит не в самой личности, а в ее включенности в Церковь: личность есть не «часть», а неотделимая от целого, от Церкви форма жизни. *Потенциально* всякая отдельная душа включена в Церковь (почему Церковь и есть истинный субъект и носитель «ценностей», как трансцендентальных функций), но она должна питаться от Церкви, реально приобщаться к божественному дыханию, в ней действующему.

Начало личности в человеке хотя и есть источник ее своеобразия, ее «единственности в своей единственности» (*das Einzelne in seiner Einzelheit*), по выражению Шопенгауэра, но все же начало

личности в человеке имеет ущербленный характер, ибо это лишь образ Божий как личности. Само это понятие «образ Божий» означает, что в ней отпечатлелся образ Абсолютной Личности — и без связи с Абсолютом (через Церковь, и только через нее, — ибо вне Церкви личность не может вступить в непосредственное отношение к Богу), т.е., теряя «образ» Абсолюта, она становится ничто. Самосознание, видение самой себя, существование для самой себя есть *непроизводное* начало в личности, и его нельзя понять иначе, как только дар свыше.

Сопряженность отдельного человека с человечеством образует таким образом *полнос социальности* в личности, совершенно неотделимый от внутренней жизни личности. Ныне социальная психология пришла к построениям, весьма близким к развитому выше учению, поскольку она признает всецелую *коррелятивность* понятий «я» и «мы». Нет «я» без «мы», как и обратно, — и эта их сопряженность имеет фундаментальное значение для социальной философии.

Но о каких «мы», собственно, должна идти здесь речь? С точки зрения социальной психологии, обследующей эмпирическую взаимозависимость людей, достаточно видеть это «мы» прежде всего в семье, а затем в национальном (или этнографическом) целом, от которого отдельная душа вбирает в себя способности, речь и т.д. Но не трудно видеть, что эту зависимость отдельного «я» от «мы» надо продолжить дальше. Развитие речи в отдельной душе связывает ее, конечно, с живым в данный момент составом народности, но сам по себе язык (как явление «объективного духа», по выражению Гегеля) не есть функция данного поколения, ныне живущего, но связан с бесчисленными поколениями в прошлом. А все те общечеловеческие функции духа, которые учитываются трансцендентализмом, имеют ведь не национальный, не местный характер — они общи у всех людей. Здесь мы подходим к поворотному пункту не в одной социальной философии, но и в антропологии — к основному различию двух метафизических концепций: «подобосушия» (омиусианства) и «единосущия» (омоусианства). Термины эти, с которыми связана тринитарная проблема в богословии, с известными оговорками имеют силу в нашей проблематике.

Обычная предпосылка и социальной, и индивидуальной психологии есть «подобосушие» — «одинаковость» психической и духовной жизни людей. С точки зрения чисто эмпирического изучения отдельных людей или целых обществ до известной поры, конечно, можно было бы ограничиваться концепцией «подобосушия». Но поскольку возникает речь о тождестве духовных функций (в логических, моральных и иных суждениях), поскольку признаются «общеобязательные» формы духовных процессов, концепция подобосушия явно оказывается бессильной понять и объяснить это тож-

дество и единство. Христианская антропология должна выдвинуть на место идеи «подобосущия» идею «единосущия» (по аналогии с единосущием во Св. Троице), т.е. идею *метафизического единства* человечества (взятого в целом — вне границ времени и пространства). Это единство вовсе не устраняет начала личности (как и во Св. Троице при единстве «сущности» утверждается как троичность Ипостасей), оно даже постулирует начало личности ипостасного выражения единой «сущности» человечества. Одно лишь можно сказать: само начало личности получает в идее единосущия то ограничение, которое и делает невозможным метафизический плюрализм. То различие в человеке «личности» и «природы», о котором уже шла речь, получает здесь новое раскрытие свое: *личность есть носитель своеобразия, природа — носитель единой у всех сущности*³⁰. И как момент личности нельзя мыслить в отрыве от «природы» в человеке, так и все функции индивидуального духа (разум, моральное сознание и т.д.) не могут быть поняты в отрыве от единства человечества, не могут быть поняты в одной их «трансцендентальности»³¹, т.е. «обязательности» для всякого нормального человека. Соборность, установленная выше в отношении к высшим проявлениям духа, связана поэтому с единосущием человечества — *одно без другого немислимо*.

Но здесь может быть законно поставлен вопрос, насколько концепция «единосущия» человечества внутренне связана с христианской доктриной. Мы не можем здесь входить в подробности, которые могут быть развиты лишь в догматической системе, мы ограничимся здесь лишь несколькими замечаниями.

Уже в антропологии ап. Павла мы находим немало мест, смысл которых правильно может быть истолкован лишь в свете идеи единосущия человечества. В известном тексте из Послания к Римлянам (5, 12) русский перевод (повторяющий раннее истолкование латинское у св. Амвросия) читается так: «В нем (т.е. в Адаме) мы все согрешили», — что уже блж. Августин категорически толковал в смысле *метафизического единства* нашего с Адамом³². Но бесспорные филологические трудности такого перевода указанного текста давно уже склоняли переводить греческое *ἐφ' ᾧ* в смысле «вследствие чего мы все согрешили». Если и признать эту филологию (хотя и она не блещет бесспорностью), то смысл «метафизического единства» нашего с Адамом остается все же неизменным, хотя он и не выражен в этом случае с достаточной ясностью. Все это место (Рим. 5, 12–19) говорит именно о том единстве нашем с Адамом, которое не есть «подобосущие», а именно «единосущие»³³. У св. отцов эта идея встречается, пожалуй, случайно, но всегда в такой форме, как если бы она была бесспорной для церковного сознания. У св. Афанасия Великого — и здесь сама собой напрашивается

мысль, что мы имеем здесь отзвуки тринитарных размышлений и споров, — читаем: «Мы единосущны между собой, будучи подобны друг другу и имея друг с другом *«тождество»*»³⁴. У св. Григория Нисского рядом с утверждением многоипостасности людей, «взятых по одиночке», говорится о том, что «человек в них один»³⁵. Отсюда надо толковать и слова св. Григория о том, что «в нас живет Адам»³⁶. «*Все естество*, — пишет он³⁷, — простирающееся от первых людей до последних, есть некий *единый* образ Сущего». Вообще эта мысль о некой «сращенности» людей в живое единство пронизывает собой все понимание у св. отцов человека и Церкви как раскрытия божественного плана о единстве человечества в благодатной жизни Церкви. Ведь человек, как причастный естества Адама, участник и его падения³⁸, и Церковь есть путь спасения через «усвоение» и «приобщение» к искупительному подвигу Спасителя: антропология здесь неотделима от сотериологии и экклезиологии и обратно.

Все это не означает сведения индивидуального существования к чистой феноменальности — достаточно напомнить, что идея воскресения означает ведь метафизическую устойчивость личности. Единство же человечества нельзя понимать так, что некая единая природа «раздробляется», входя в отдельного человека, — нельзя, с другой стороны, понимать это и так, что люди просто «подобны» друг другу, построены «одинаково», ибо тогда нельзя понять их единство. Только из идеи единосущия можно понять раздельность (многоипостасность) людей, метафизическую устойчивость индивидуальности, и в то же время подлинное их единство.

У одного из православных богословов последнего времени (митр. Антония Храповицкого)³⁹ встречаем развитие мысли о единстве природы человеческой (при реальной многочисленности бытия человеческого) в применении именно к идее греха и спасения: сила первородного греха определяется тем именно, что он поразил единую природу, из чего следует, что искупление, совершенное Спасителем, касается именно природы человека. Каждый отдельный человек (т.е. каждая «ипостась») должен усвоить для своей природы спасительную силу искупления⁴⁰. Если серьезно вдуматься в различие (не разделение) «личности» и «природы», о котором было достаточно сказано выше, если видеть образ Божий именно в моменте личности, а поврежденность существа человеческого относить к «природе» (в которой мы «единосущны»), то из этого и вытекает то, уже в другом контексте развитое, понимание, что образ Божий не поврежден в человеке, а повреждена его природа. Из этих положений антропологии вытекают, конечно, весьма важные следствия в вопросе о путях и средствах спасения, но в это мы сейчас входить не будем.

«Всечеловечность каждого человека»⁴¹, наше единение в нашей природе мы очертили со стороны духовной и душевной. Но «единение» в человечестве касается и его отношения к космосу, и здесь уже с третьей стороны обрисовывается начало личности в человеке. В отношении к Богу личность есть образ Божий, в отношении к социальному целому (Mitmenschen, по выражению Авенариуса) личность оказывается «соборной», т.е. имеет в себе основоположные для личности «трансцендентальные» функции, которые связывают ее с Церковью. Но личность, через данное ей тело, связана и с космосом, дыхание которого через все «поры» входит в человека до такой степени, что человека еще в античную пору считали «микрокосмом». Войдем теперь в эту тему.

О ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА

Хотя человек есть высшая форма тварного бытия, но в отношении космоса, взятого в целом — с его бесконечностью в пространстве, с многообразием форм жизни, с неистощимостью его творческой мощи, — он ничтожен и слаб. Даже овладевая силами природы и подчиняя их себе, человек никогда не мог и никогда не сможет освободиться совершенно от своей подчиненности космосу. Ощутительнее всего человек переживает эту зависимость от космоса и законов его — в своем теле, через которое мы и подчиняемся слепым процессам природы. Есть что-то унижающее человека в том, что он так подчинен (через тело) страданиям, болезням, смерти, но тело же является (как это постоянно подчеркивалось св. отцами) и онтологическим преимуществом человека перед ангелами — тело есть средство прямого действия в мире, необходимое условие его творческого вхождения в космос. Но как понимать функцию тела в человеке?

Вне христианства проблема тела, материальной сферы, ставилась в религиозном сознании почти всегда (за исключением одного Египта) в тонах отвержения тела во имя духа. Антропологический дуализм с Востока очень рано проник на Запад — и даже в античном мире, где любование красотой тела срослось с религиозными переживаниями, находим мы чрезвычайное развитие этого дуализма в учении о теле как «тюрьме» для духа. Вообще, тело всегда признается в религиях человечества или чистым «явлением» — призрачным, феноменальным (индуизм), — или началом порчи и зла (в парсизме, в мистериальном богословии в язычестве — вплоть до орфизма). Христианство, собственно, впервые в истории утвердило в религиозном сознании иное отношение к телу. Вся метафизика Боговоплощения, основная для христианства, покоится на признании прежде всего *метафизической природы* телесности,

что с особенной силой проявляется в учении о *воскресении в теле*. Тело принадлежит метафизически к существу человека, и смерть, разрушая тело, *не может всецело его погубить*: некий трудноопределимый «остаток»⁴² как раз и создает *возможность* воскресения (без этого воскресение превратилось бы в *новое творение тела*). Конечно, «воскресение» не есть простое «восстановление телесности»⁴³. «Сеется тело душевное, — по слову ап. Павла, — восстает тело духовное». Что это «духовное тело» не может быть понимаемо чисто спиритуалистически, лучше всего видно из того, что Господь по своем воскресении вкушал пищу, приглашал учеников «осажайте руки и ноги мои». Духовное тело, освобождаясь от ограниченности, присущей телу душевному, может быть *исцеленным* от заразы греховности, так что воскресшие в теле могут сподобиться Царства Божия, но человек может оказаться и сугубо обремененным своими грехами и должен будет войти «в воскресение суда». Ничто так не выявляет православного учения о зле как имеющем *духовный* характер, как именно это учение о «воскресении суда», т.е. о реальности и по воскресении, в теле духовном, начала зла, подлежащего осуждению.

Метафизика телесности сопровождается в христианстве *высокой оценкой ее*. Ап. Павел говорил о теле, что оно «храм живущего в нас Духа Святого», и даже: тела ваши суть члены Христовы (1 Кор. 6, 19, 15). Правда, у ап. Павла есть и другие места — «плоть» (не тело)⁴⁴ противопоставляется у него духу: «в членах (т.е. в теле) нахожу закон, противоборствующий закону ума моего и делающего меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 22). Но дело идет здесь о человеке, *уже поврежденном* в силу «первородного греха», — здесь утверждается лишь то, что ныне начало греха «живет» в теле, т.е. что тело особенно пострадало от греха. Известная неясность, впрочем, остается все же в учении ап. Павла, как это тоже отразилось, например, в построениях католической догматики по вопросу о теле. Авторитетнейший догматик католической Церкви Schoeben пишет: «Все несовершенства и недостатки, которые присущи животной стороне человека, присущи конституции самой природы его»⁴⁵. Эта «животная сторона» и оказывается, по учению католиков, причиной того, что образ Божий в человеке не мог быть источником всецелой *justitia originalis* — в силу чего в католичестве и развилось известное учение о *gratia superaddita* (добавочной благодати), которая была отнята после грехопадения. Для Schoeben'a самое соединение духовного начала в человеке «с телом, легко поддающимся порче, несет с собой несовершенство и слабость, создает *infirmitas mentis*, — чисто животная жизнь затрудняет и обременяет духовное начало в человеке»⁴⁶.

Для православного сознания все это учение неприемлемо. Правда, тело «томит» человека⁴⁷ и даже мучит его часто, — и в этом смысле необходима аскетика, которая расширяет власть духа над телом. Однако смысл аскетике (в православном сознании) связан вовсе не с «гнушением» телом, не с боязнью его власти, а с признанием лишь, что от греха тело пострадало более, чем дух в человеке, что необходимо дисциплинировать тело. В этом отношении интересно отношение разных христианских исповеданий к «страстям», тем «бурным» психотелесным движениям, которые с таким трудом поддаются воздействию разума. Как известно, даже в психологии стоиков (довольно рано) мы находим смягчение первоначального тезиса о том, что «страсти» есть целиком *«alagon»* (неразумное начало) в человеке. Уяснение психического и даже духовного ядра в этих движениях человеческого существа мы находим особенно у восточных аскетов (напр., см. творения св. Иоанна Лествичника, особенно сурового аскета). Здесь выясняется, что страсти, при всей «ядовитости» их в жизни человека, имеют в своей основе *светлое* начало, и то преобразование человека, которое достигается через аскетическую самодисциплину, «очищает» страсти *не в смысле их уничтожения*, а в смысле раскрытия того праведного ядра, которое есть в их глубине. Обобщая это положение, мы возвращаемся, в сущности, к учению ап. Павла о теле. «Тело... для Господа», — говорит апостол (1 Кор. 6, 13); и дальше тут же читаем: «Тела ваши суть члены Христовы... тела ваши суть храм живущего в вас Св. Духа... Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божие». Это возвышенное учение о теле как бы соответствует взглядам некоторых церковных писателей, что образ Божий относится не к одной духовной, но и телесной природе человека. Хотя этот взгляд не имел успеха у христианских мыслителей, однако следует отметить, что самое творение *материального мира* Богом пробуждает искать в Боге основу для этого (или склоняет к чистому спиритуализму — так, у св. Григория Нисского было учение о том, что материальность в мире вообще есть следствие греха).

Человек принадлежит Богу как Его создание, принадлежит людям по своей «всечеловечности», принадлежит космосу, в который он включен, — но принадлежит ли он самому себе? Это не праздный, не риторический вопрос — с ним связан таинственный дар свободы, доходящий до того, что человек может вступить в борьбу с своим Создателем. С тем же исканием путей, на которых человек свободен от всего и от всех, с этим самоутверждением связана тема зла в человеке. Здесь мы подходим к вопросу очень сложному, но и в высшей степени существенному. Поистине прав один писатель, утверждавший, что система антропологии, которая не дает надле-

жащего ответа на вопрос о зле в человеке, явно не справляется с «загадкой» человека.

ЗЛО В ЧЕЛОВЕКЕ

Тема о зле принадлежит к числу самых трудных и темных проблем метафизики, — можно даже сказать, что отношение к этой теме является как бы испытанием глубины и значительности той или иной системы. Христианство тоже может быть рассматриваемо как определенный ответ на эту тему, ибо христианство есть благовест о спасении мира и людей от зла — во всяком случае таков основной смысл евангельского благовестия. Но, конечно, отсюда еще далеко до определенной доктрины, и действительно учение о первородном грехе (общее для всех христианских исповеданий) получает форму доктрины уже поздно — впервые с полной определенностью у блаж. Августина. Во всяком случае учение о первородном грехе как основе зла в человеке осталось позже не поколебленным ни в одном христианском исповедании.

Что входит в проблему зла в человеке? Главный здесь вопрос — откуда в человеке зло именно в той форме «вольного» зла, того влечения ко злу, которое характерно для человека? Зло (вражда, борьба страдания, смерть) существует в мире и до человека, но только в человеке мы находим волю ко злу, сознательное «одобрение» зла и даже своеобразное «творческое вдохновение» злом. Здесь существенно еще то, что мотивы зла в человеке лишь с поверхностной точки зрения восходят к «страстям», к власти чувственных движений. По существу же, зло у человека имеет духовный смысл — чем дальше развивается история и богаче становится культура, тем более утонченные формы принимает зло, обнажая духовную свою природу, свой метафизический смысл. Точнее было бы говорить, что зло в человеке — не метафизично, а метэмпирично (мы различаем между эмпирией и метафизикой сферу метэмпирии, т.е. тех *устойчивых* движений, корни которых держатся в душе человека, но не восходят к так наз. «сущности», т.е. к метафизической стороне человека); хотя оно и уходит своими корнями в те глубины человеческого духа, где решает человек, в чем его «сокровище» (по слову Спасителя), но оно теснейше связано и со всей эмпирической сферой. Именно потому проблема зла так и связана с проблемой свободы в человеке. Последний «корень» зла заключается именно в свободе человека, в том, что ему дана сила быть «сыном Божиим» или враждовать с Богом. В свободе человек «соизмеряется» с Богом, и эта таинственная беспредельность свободы, как бы делающая человека «равным» Богу (во вражде к Нему), и побудила Бёме искать источник зла в Unggund, т.е.

«уравнивать» человека в акте свободы самому Богу. Потому-то углубление в проблему зла в *человеке* приводило и приводит к разогласиям относительно Бога как Абсолюта.

Дуалистическое решение вопроса о корнях зла в мире (в духе персидского или связанного с парсизмом манихейского учения) не может быть принято ни по философским, ни по богословским основаниям — супранатуральный монизм или единство в надмирной сфере с обеих точек зрения есть единственно приемлемая концепция. Но дуализмом страдают и те построения (как у Шеллинга, например), которые, под влиянием Бёме, усматривают «темное» начало в сущности Бога. Христианское же учение неизменно утверждает, что зло имеет свои корни в тварном бытии, — однако это учение вовсе не ослабляет всей трагичности темы о зле в мире. Что касается зла в человеке, то здесь важно утвердить «метэмпирическую» природу зла, и если грехопадение не создало в мире никакого онтологического расщепления, не привело к распаду космоса, то это значит, что и в мире, и в человеке не исчез проводник Божьего света, проводник добра. Только рядом с этим центром в человеке (как проводником света и добра), в нем имеется еще иной центр — проводник «темных лучей», исходящих от духов зла. Наличие двух центров в человеке не делает, однако, их онтологически равными уже по одному тому, что должно (согласно указанию Спасителя о том, что сердце наше там, где наше сокровище, и что, значит, избрание пути добра или пути зла нашим сокровищем совершается *глубже сердца*) признать такую глубину в человеческом духе, *где нет еще никакой раздвоенности*. Эта глубина и *есть субъект свободы*, — и уже *над* этой глубиной возвышается духовная сфера, где идет в нас борьба добра и зла.

Что можно сказать о «субъекте свободы»? В его тайну трудно проникнуть, и потому не раз создавались гипотетические конструкции, основанные на факте, что «субъект свободы» глубже всей духовной сферы («сердца», по библейской терминологии). В русской религиозной философии мы находим, например, у о. С. Булгакова (отчасти у Бердяева) учение о такой «первичности» актов свободы, что они оказываются еще «на грани бытия», т.е. до вступления в мир, — в них как бы дается «согласие» на то, чтобы «быть». Но это, конечно, явно мнимое понятие, ибо как уже возможен акт свободы, если нет еще субъекта свободы. Другие построения находим мы, например, у Вышеславцева⁴⁸, который видит в «самости» (Selbst) последнюю сущность индивидуальности, истинный субъект свободы. Все эти построения гипотетичны, а реальность, которую они хотят выразить, означает только глубину в актах свободы, которая ниже, глубже самой духовной сферы (или «сердца») ⁴⁹. Все же, если не играть словами, то надо признать реальный, первичный субъект свободы, который действует — *глубже сознания*, на-

зовем его глубинным «я» (в отличие от «я» эмпирического). Это глубинное «я» *имеет дар свободы, но не владеет им*, и это расстройство в духовном мире человека означает, что дар свободы *вовсе не принадлежит ему в его обособленности*. В этом смысле верны анализы Канта, который относил акты свободы к трансцендентальной сфере: мы действительно обладаем ныне (после грехопадения) даром свободы лишь в Церкви и со Церковью; но это относится к личности уже как члену Церкви, а не к эмпирическому «я». Если эмпирическое «я» нуждается в благодатной помощи Церкви, то тем более это нужно сказать о глубинном «я», — и весь смысл аскетике для православного сознания *заключается не в организации нашего поведения* (через эмпирическое «я»), а в благодатном преобразении нашего глубинного «я». Бессилие, немощь человека в отношении к своей собственной глубине ни в чем не сказывается с такой силой, как в чрезвычайной ограниченности нашей воли в этом влиянии на внутренний наш мир. «Сердцу нельзя приказать», — гласит общечеловеческая мудрость: воля может регулировать поведение, но не может переработать нашего сердца. Отсюда и знаменитый закон «loi de l'effort converti» (закон иррационального противления. См. Рим. 7, 15)⁵⁰, выражающий, по верной формулировке Вышеславцева, «бессилие закона» в деле преобразования человеческой глубины.

Все же человек обладает свободой, а потому так неотразимо в нас чувство ответственности даже за те дела, которые совершены нами «невольно». Но свобода ограничена в нас со всех сторон, а еще важнее то, что она ослаблена первородным грехом: идея первородного греха и есть шаг к пониманию того, откуда зло в человеке.

Самая идея первородного греха входит в доктрину христианства в разных исповеданиях, но истолковывается она всюду разное. Не входя здесь в обсуждение этих различий в истолковании идеи первородного греха, важно признать наличие в человеке «центра» греховности, — это и есть источник наших падений, а главное — проводник «темных лучей», исходящих от духов зла. Очень существенна здесь *не метафизическая* (как, собственно, мыслят обычно протестанты)⁵¹, а метэмпирическая основа влечения ко злу в человеке. Для учения о метафизической «порче» человека нет никаких оснований в Священном Писании — кроме учения, что «грех живет в человеке» (Рим. 7, 14), т.е. имеет некую глубокую основу в человеке, хотя и не заполняет всей сущности человека. Но нельзя, с другой стороны, основу греховности признавать восходящей лишь к эмпирической сфере; если не затронута грехом «сущность» человека, то самый грех (т.е. основа греховности) *все же живет в человеке, имеет действенный свой центр*, онтологически, конечно, «вторичный», но, что еще важнее, — *паразитирующий* на светлой сущности человека. Ключ к пониманию зла в че-

ловеке, его динамика заключается как раз в том, что энергия злых движений *питается за счет энергий добрых и светлых движений* (источник которых образ Божий), и эти злые движения «извращают», т.е. в другую сторону направляют, светлую энергию. Эта наличность двух динамических центров в человеке объясняет нам факт внутренней борьбы в человеке, постоянной потребности обманывать самого себя, представлять себе свои дурные движения в смысле будто бы добрых или логичных, имеющих свой смысл.

Грехом поражена природа человека, ставшая *больной* благодаря этому, но грех не лишил человека его образа Божия, начала личности, потому-то и возможно, подобно разбойнику на кресте, «о едином часе» сбросить силу греха и войти в правду богосыновства. Единосущие человечества есть ныне единосущие в болезни, но потому-то в Церкви мы обновляемся в «новую тварь», становимся способны святости, не по «магии» добрых дел или добрых мыслей (как то находим, например, в учении об очищении человека у антропософов), а через новую жизнь в Церкви. Крест, лежащий на нас вследствие грехопадения в раю, — тяжел, и оттого ложится на нашу душу печать «угрюмости», некоего внешнего долга, который гнетет нас. Но душе нашей открыты и другие переживания — радость познания, радость любования красотой, радость творчества, — и отсюда рождается столь ныне глубокая и столь часто встречающаяся потребность уйти от несения своего креста, т.е. *уйти от моральной темы*, от работы над самим собой. Здесь лежит едва ли не наиболее глубокий источник современного богоборчества, здесь же лежит объяснение тех «вдохновений», которые рождаются от злых движений в душе. Они помогают нам отойти от работы над собой, подменяя труд инородными радостями... Но исцеление от зла все же зависит от «воли» человека, точнее, от решения глубинного «я» (избирающего, в чем его «сокровище»); приобщаясь к благодатной силе, пребывающей в Церкви, человек может поистине «о едином часе» сбросить злые чары греховности, как это с необыкновенной выразительностью читаем мы в житии преподобной Марии Египетской.

Зло как болезнь, движение зла, как паразит на не исчезающих в душе проявлениях Божьей правды (через приемлющий их образ Божий) помогают *отделить* человека от зла, им совершаемого. Даже в злых людях, даже в злых духах никогда не закрывается наглухо связь с Богом⁵², и оттого «сердце милующее», по чудному выражению св. Исаака Сирианина, способно возносить молитвы и о злых духах. Тем более это возможно в отношении и к самым закоренелым злодеям. Но, увы, грешники отступают часто перед трудностями покаяния — и вместо покаяния отдаются новым грехам, закрывая от себя неправду и отталкивая от себя мысль о покаянии. Но в проблеме зла есть еще одна сторона, которая с новой

точки зрения освещает всю тему зла. Я имею в виду понятие *креста* — что является ключом к раскрытию того, почему у каждого человека *свой* путь восстановления общения с Богом, а вместе с тем уясняет нам ту, часто загадочную, диалектику в жизненных путях человека, о которой принято говорить как о «судьбе» и о которой так замечательно сказано в книге Иисуса сына Сирахова (4, 17–21): «Кто вверится премудрости... она пойдет с ним сначала *путями извилистыми*, наведет на него страх и боязнь и *будет мучить его своим водительством*, доколе не уверится в душе его... Но потом она выйдет к нему на прямом пути и обрадует и откроет ему свои тайны». Войдем в эту последнюю тему антропологии.

КРЕСТ В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Аристотелевское понятие «энтелехии», столь важное для понимания жизни организмов, получает при изучении человека новый смысл, новое значение — оно должно быть относимо не только к телесному созреванию человека, но и к духовно-душевному развитию его. Однако понятие «энтелехии» непременно включает момент телеологичности, т.е. наличности «конечной цели» в развитии того или иного «организма». В каком же смысле можно говорить о том, что в созревании человека, в его духовно-душевной жизни есть какая-либо «конечная цель»? В современной религиозно-философской литературе (среди русских особенно возлюбил эту мысль Бердяев) нередко встретить идею, что в каждого человека вложена Богом *особая* задача; и это, конечно, верно. Можно сказать даже решительнее: в жизни человека, в его развитии всегда оказывает свое действие некоторый особый фактор, как бы некий идеальный образ (т.е. подлинное, «энтелехия»), который направляет в «свою» сторону жизнь человека.

В XIX в. имела большой успех идея «гармонического» развития всех сил и способностей в человеке — по крайней мере в педагогике эта идея долго имела руководящее значение. Но человек построен вовсе не «гармонически», а «иерархически»: «равномерное» развитие всех сил человека не наблюдается даже в физическом созревании человека. Путь человека не в том, чтобы все силы, присущие ему, развились до возможной высоты, а в том, чтобы «главное» в человеке не было подавляемо второстепенными и малозначительными движениями. Иерархическая структура человека и ставит вопрос о том, что в той или иной индивидуальности является наиболее творческим и значительным. Конечно, тут есть всегда предпосылка, что у каждого человека есть *своя* задача в жизни, с которой он приходит в мир, — но христианам иначе и нельзя мыслить путь человека. Отбрасывая идею безусловного «предопреде-

ления», связанную с целым рядом труднейших, если не неразрешимых, богословских вопросов, нельзя ни в коем случае отвергать мысль, что Богу дороги и нужны все люди, которых Он призвал к бытию, — а значит, у каждого человека есть *свой* путь у Богу, есть *свой* дар от Бога, с которым он должен предстать перед Богом. Это и есть по существу, как мы сейчас увидим, понятие «креста» — которое имеет бесспорно руководящее значение для религиозного понимания людей, их судьбы, их злых и добрых, темных и светлых переживаний.

Понятие креста обычно отождествляется с понятием страданий и трудностей, которыми заполнена жизнь человека. Тут, конечно, много верного, но все тяжкое и трудное образует не «сущность» креста, а лишь его проявления, почти всегда неизбежные в движении человека «извилистыми путями» к премудрости Божией. Даже более: в сплетении внешних и внутренних зигзагов в жизни человека часто бывает нечто иррациональное, непостижимое, а иные судьбы людей можно признать прямо загадочными. Именно эту сторону в жизни человека и выражало античное понятие «рока», победить или ослабить который не дано людям (история Эдипа). На этой основе развилось и понятие *amor fati* (любовь ко своей судьбе) как выражение той непобедимой грусти, которая лежала в основе этой покорности своей непонятной судьбе. *Volentem fata ducunt, nolentem trahunt*, учили стоики: «Кто хочет, того судьба ведет, кто не хочет — она тащит»³.

Но понятие рока не может быть удержано в христианстве, которое учит нас видеть в Боге Отца и призывает вверяться Промыслу Божию. Это освобождает нас от чувства безысходности, ибо в жизни каждого человека есть высший смысл, который может затемняться нашими грехами, но который не может быть ими отменен. В тайну индивидуальной жизни нас, христиан, вводит не понятие «рока», «судьбы», а понятие «креста» — притом креста индивидуального. Слова Спасителя: «Если кто хочет идти за Мной, отвергнись себя и возьми крест *свой* и следуй за Мной» (Матф. 16, 29) — именно и означают, что у каждого человека есть *свой* крест. А *prigot* должно быть ясно, что крест у каждого человека глубочайше связан с его индивидуальностью, со всей глубиной его, из которой вырастает неповторимое своеобразие каждого человека, но из этого же ясно, что, только «взяв» свой крест, т.е. добровольно, от глубины души приняв его, мы найдем подлинную нашу индивидуальность, ибо будем со Христом. Очевидно, в нашем кресте раскрывается, находит себя наша индивидуальность.

Но если так, то понятие «креста» не может быть отождествляемо со страданиями, с тяжестями, нависающими над нами, хотя они и входят в него. Надо толковать «крест» как *задачу*, возложенную на нас Богом, как закон, энтелехийно определяющий созревание че-

ловека. Не вытекают ли наши страдания в жизни из того, что мы постоянно стремимся «обойти» этот закон, эту волю Божию, не хотим идти путем, предназначенным для нас свыше? Конечно, в самом принципе личности, в глубоких движениях свободы заложена потребность жить «по своей воле», «от себя», и — отсюда трагический и неизбежный конфликт между сознанием того, что наш путь свыше определен для нас, и потребностью самому создавать себе план жизни и пути ее. Дар свободы тоже ведь дан нам свыше, он императивен, его нельзя подавить или уничтожить, но не нами выдумана и наша индивидуальная природа с ее интересами, исканиями... Найти равновесие между этими двумя одинаково глубокими началами в нашей душе редко кому удается без тяжелой внутренней борьбы — она смягчается лишь на путях религиозной жизни, т.е. на путях «следования Христу»: тогда мы на себе испытываем правду слов Спасителя: «возьмите иго Мое на себя... ибо иго Мое благо и бремя Мое легко» (Матф. 11, 29–30). Это не *amor fati*, не рабская пскорность непонятным велениям «рока», а вольное участие в «иге Христовом» в искупительном подвиге Его.

В конфликте свободы и свыше данного закона жизни выступает снова расхождение в человеке личности и его природы. В личность по самому ее существу вложена потребность *творчества* своей жизни — творчества свободного, от себя. Природа же в человеке предстает перед ним как нечто ему данное, «преднаходимое». Однако в нашей природе, кроме всего того, что у нас есть общего с другими, есть и нечто вполне индивидуальное. Мы рождаемся от определенных родителей, в определенной стране и народе, в определенной эпоху в жизни того народа, к которому мы принадлежим. Наследственность физическая, культурная, социальная, все, что обволакивает дитя с ранних лет и определяет содержание и формы опыта, — все это мы «преднаходим» — до того, когда личность осознает себя «кормчим» своего «корабля». Единосушие, связующее нас с другими людьми, остается реальным, но оно покрывается плотной оболочкой «характера», слагающегося в то время, когда мы не владеем еще собой. Однако и в эту раннюю пору личность вовсе не остается пассивной, — она «выбирает» между разными путями, открывающимися перед ней, хотя и не отдает себе полного отчета в сознании, почему выбирает одно, а не другое.

Весь эмпирический характер наш ко времени, когда мы можем и хотим управлять собой, предстает перед нами уже как «крест». По существу же, мы сами очень ответственны за то, каков наш эмпирический характер, наши привычки, состояние нервной системы, — но запоздалое сознание, что мы могли бы в детстве поступать иначе и иметь другие привычки, не облегчает, а лишь усложняет положение. Так часто люди становятся рабами своего «вчерашнего дня», своего «характера» — и в сознании своего бессилия,

своих болезней как бы осознают свой «крест». Но, не отвергая всей эмпирической «массивности» того, что мы находим в себе в эпоху своего пробуждения к духовной жизни, надо сказать, что здесь есть много *мнимого*, т.е. мнимых трудностей «характера», от которых человек мог бы, если бы очень захотел, освободиться. Потому-то мы в зрелые годы с такой болью думаем о непоправимых ошибках в нашем детстве и юности — достаточно прочитать Confessions блаж. Августина, чтобы почувствовать, что, несмотря на все его явные преувеличения, он все же верно описывает то, что мы так часто в юные годы избираем именно дурные пути, дурное «сокровище», к которому и прилепляемся нашим сердцем.

Да, эмпирически если не все, то многое могло бы быть иначе и наш «крест» не был бы так тяжел и обременен, если бы мы не делали столько неверных вещей в свое время. И все же, когда мы озираемся — уже в пожилые годы — на всю жизнь, мы не можем не видеть того, что, независимо от наших ошибок, от внешних, не от нас зависящих условий, была в нашей жизни, в нашем созревании какая-то «логика», непостижимая, часто иррациональная, но все же реальная и неумолимая. Иначе говоря, если в трудностях нашей жизни так часто и столь во многом мы сами бываем виноваты, если крест наш (в смысле этих внешних трудностей) мог бы быть иным, более «легким», — то в нашем созревании в «логике» его есть своя закономерность, уже не связанная с нашими ошибками и грехами. Это и есть та «премудрость», о которой читаем в книге Иисуса сына Сирахова, — ее пути извилисты, ибо наша душа была и есть «извилиста», но сквозь эти извилистости душа энтелехийно ищет того, что ей от Бога положено иметь. Нашей душе, именно по этой внутренней логике ее созревания, надлежит проходить разные испытания и трудности, — и они не были бы тяжелы для нас при одном условии, а именно: если бы мы «приняли» наш крест добровольно, в доверии к Богу, подчинились тайной логике нашего созревания. В самом складе личности, даже в ее свыше данных дарах, часто таятся если не конфликты, то напряженность. Это уже не «извилистость» в нашей «природе», в эмпирических ее законах — это внутренняя неустроенность в самой личности. Наследственность, эмпирически слагающийся характер осложняют, изменяют внешне эту диалектику созревания, но ее неустранимость все равно так или иначе проявится. Человек вообще — ни в начале своего жизненного пути, ни в процессе созревания — не является гармоничным; помимо иерархической структуры души приходится признать, что само это иерархическое соотношение разных сил и даров таит в себе неизбежность или аритмии, или запутанности. Конечно, мы можем мыслить для самой «неустроенной» духовной системы в человеке возможность покойного, безбурного ее восхождения к окончательному ее «устроению», но фактически мы постоянно

констатируем исходную затрудненность души и почти неизбежность внутренних кризисов, провалов, шатаний. Какая-нибудь случайная эмпирическая черта (как, например, в биографии Байрона — его физический недостаток) вскрывает очень рано в строе личности такие движения, которые в раннюю пору и не могут найти спокойного, безболезненного развития.

Тайна человека заключена, таким образом, не в одной лишь структуре его (образ Божий, связь с человеческой средой, зависимость через тела от космоса), не только в динамике его жизни (наличность центра греховности в силу первородного греха, аритмия в движениях, свобода их), но и в задаче, которую данный человек призван решить через свою жизнь, чтобы предстать пред Богом, — иначе говоря, тайна человека скрыта в его кресте. В диалектике исканий часто мятущейся, часто путающей самое себя души раскрывается наш «крест», который нужно принять, нужно взять, чтобы мы смогли пойти со Христом, взять Его «иго», т.е. принять участие в спасении и преображении мира и людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Обзор этих учений см. в книге архим. Киприана *Антропология св. Григория Паламы*.
- ² См. особенно: N.P. Williams. *The idea of the Fall and of original Sin*, London, 1927.
- ³ См., напр., упомянутую книгу архим. Киприана, а также книгу H.Wh. Robinson. *The christian doctrine of Man*, Edinborough, 1920.
- ⁴ См.: Ferrière. <S.> *Le progrès spirituel*, Paris, 1927.
- ⁵ Brünner <E.> *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin, 1937.
- ⁶ О «третьей стороне» в человеке (о человеке в Церкви) см. ниже: «Соборность...».
- ⁷ В этом отношении очень приближаются к христианской антропологии построения психиатра <Fr.> Künkel <'я>. См., напр., его «*Arbeit am Character*» и другие работы, особенно его учение о «*Zeitbild*» в человеке.
- ⁸ Они недурно собраны в очень ценной, хотя и склонной кое-где к поспешным обобщениям недавней книге G. Salet & Z. Lafon. *L'évolution régressive*, Paris, 1943.
- ⁹ Brünner. *Der Mensch im Widerspruch*, S. 413.
- ¹⁰ См. прославленную книгу Alexis Carrel: *L'homme, cet inconnu* <Paris, 1935>.
- ¹¹ Отожествление imago и similitudo в протестантской догматике, если не ошибаюсь, основано на раннем отождествлении понятий imago Dei и justitia originalis, а отсюда уже неизбежно считать imago = similitudo. К этой проблематике см., напр., статью Fr. Schuman <n'a> в сборнике «*Imago Dei*», Giessen, 1932.
- ¹² Brünner. *Der Mensch im Widerspruch*, S. 526.
- ¹³ *Ibid.*, S. 166.

¹⁴ См. об этом замечательную книгу известного неотомиста <A.D.> Sertillanges: *L'idée de la création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945. Sertillanges номинально (как и Фома Аквинат) сохраняет идею творения — но только номинально.

¹⁵ Так наз. дихотомическое понимание человека (дух + психо-телесная сторона) или трихотомическое (дух + душа + тело) хоть и по-разному, но все же утверждают «неоднородность» различных сторон в человеке. У ап. Павла, давшего основные идеи для христианской антропологии, как известно, встречается и дихотомия и трихотомия.

¹⁶ Мы говорим здесь об иерархии «аксиологической», т.е. в отношении ценности разных сфер; онтологически же духовная сфера занимает в иерархии бытия, конечно, высшее место.

¹⁷ О «единосущии» в человеке см. ниже.

¹⁸ Этот тезис Аристотеля метафизически был договорен Лейбницем в его монадологии. W. Stern в своей замечательной книге *Person und Sache* <Bd. I–III. Leipz., 1923–24> все же не прав, когда противопоставляет живым существам неживые «вещи».

¹⁹ Без этого пришлось бы вводить (как это и делает, напр., M. Ekhardt) в жизнь Абсолюта теогонический процесс, в котором Св. Троица является posterior по отношению к Gottheit.

²⁰ В этом, в сущности, смысл противопоставления Geist и Bios у Scheler <'a> (*Die Stellung des Menschen in Kosmos*). Впрочем, Scheler здесь явно был под влиянием системы <L.> Klages <'a>.

²¹ Brünnner считает сознание ответственности центральным в человеке («D. Mensch im W.», S. 212) и даже сводит все христианское учение о человеке к учению об ответственности (там же, с. 209), но ведь еще важнее должно быть учение о личности как субъекте сознания ответственности.

²² О Несмелове и его книге *Наука о человеке* (тт. 1 и 2) см. мою книгу *История русской философии* (т. 2, гл. 3).

²³ Биосфера существовала в мире, согласно Библии, до человека, следовательно, «дыхание жизни», сообщенное человеку, говорит, очевидно, о «дыхании» жизни *Божественной*.

²⁴ В этом отношении особенно замечательно, что в чине православной утрени в одном из песнопений говорится о «языческой неплодящей церкви», т.е. утверждает некий остаток церковности (однако «неплодящей») даже в язычестве.

²⁵ О всех этих мыслителях см. мою книгу *Истор. русск. философии* (т. 1).

²⁶ В позднейших построениях, зависящих от Платона, «идеи» становятся «мыслями Божьими», т.е. обретают свой субъект уже у Филона. Это преобразование платонизма, по всей вероятности, произошло во втором веке до Р.Х.

²⁷ Здесь мы касаемся пункта крайнего нашего расхождения с католической Церковью, в которой, в соответствии с живущим в ней юридиком, истина на соборах обеспечивается одной их каноничностью.

²⁸ Отсюда видно, что должно ограничить силу тезиса Брюннера, согласно которому чувство ответственности (как основное проявление совести) должно быть мыслимо как чистая функция индивидуального духа, —

«чистой» совесть становится лишь в Церкви и через Церковь (как Богочеловеческий организм).

²⁹ Освящающее действие Св. Духа не может быть отождествлено или даже сближено с той естественной «сублимацией», учение о которой (в отношении к теме свободы) превосходно развито Вышеславцевым в книге *Этика преображенного Эроса*.

³⁰ Мы увидим дальше, что это положение должно быть, конечно, ограничено в учении о чисто индивидуальных чертах «природы человека».

³¹ Для Brünnner <'a>, op. cit., S. 175, в чувстве ответственности следует видеть «das eigentlich menschlich Urphänomen», но это один лишь аспект личности, и даже вовсе не первичный, — не из него нужно выводить онтологию личности, и обратно.

³² «In illo omnes fuimus» было уже у св. Амвросия; у бл. Августина «De civitate Dei» — omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus³.

³³ Справедливо комментирует это учение св. Павла, как утверждение «всеобщности падения», F. Prat: «*La théologie de saint Paul*, 1942, V. I, p. 255, что и вводит сюда идею «единосущия».

³⁴ Св. Афанасий. *Послание II к Серапиону*.

³⁵ Св. Григорий Нисский. *К Авлахию*.

³⁶ Там же. *О молитве*.

³⁷ Там же. *Об устройении человека*. Гл. 16.

³⁸ Св. Григорий Нисский. См. также его слова (*Об устройении человека*, гл. 16): «Божественным предведением и могуществом в первом устройении (человека) объемлетя все человечество... как бы в одном теле сообъята Богом полнота человечества». «Понятие ипостаси допускает разделение, но естество одно» (*К Авлахию*).

³⁹ О митр. Антонии см.: Флоровский <Г.В.>. *Пути русского богословия* <(1937)> и в моей книге *История русской философии* (т. 2, гл. 4).

⁴⁰ Отсюда вытекает очень важное для социальной философии положение, что действие первородного греха должно не только в каждом отдельном человеке, но и в коллективе, во всяком объединении людей: единство «природы» должно здесь проявляться даже сильнее. Наличие «темной сферы» во всяком коллективе должна быть учтена со всей силой в христианской философии истории, — однако нельзя вместе с Niebuhr считать, что общество всегда неморально, всегда движется силами зла. (См. его книгу: <Niebuhr R.> *Moral man and immoral society: <A study in ethics and politics*. N. J., L, 1932>. См. также его книгу: <Niebuhr R.> *The Nature and Destiny of Man <:a> Christian interpretation*. Vol. 1–2. L., 1939.>)

⁴¹ Выражение о. С. Булгакова («Невеста Агнца», стр. 122). Таковы же построения Л.П. Карсавина (*О началах*). О философии того и другого см. мою *Историю русской философии*, т. 2, гл. 5 и 6.

⁴² См. учение св. Григория Нисского о «печати» (Sfragis), остающейся в силе и после разрушения тела.

⁴³ Игнорирование этого легло в основу оригинального и замечательного учения русского философа Н.Ф. Федорова (см. о нем мою книгу *Истор. русск. философии*, т. 2, гл. 5), учившего об активном «воскрешении» нами усопших.

⁴⁴ «Плоть» (sarx) отлична от «тела» (soma) в терминологии ап. Павла, однако нельзя и преувеличивать смысл этого различия.

⁴⁵ Scheeben <M.J.> *Handbuch d <er katholischen> Dogmatik*, Bd. II, S. 224 (Ed. 1925).

⁴⁶ Там же, стр. 227.

⁴⁷ Выражение преподобного Серафима: «томлю томящего мя», — говорил он о физической работе, которую делал.

⁴⁸ Вышеславцев. *Об образе Божиим в человеке*. Путь.

⁴⁹ Вышеславцев отождествляет понятие сердца и «самости», но это явно расходится со словами Спасителя.

⁵⁰ Baudouin. *Psychologie de la suggestion et de l'autosuggestion*. См. также: Вышеславцев. *Этика преображенного эроса*.

⁵¹ Вот формула Brünner' <a> (op. cit., S. 130): «Mit der Sünde ist das Wesen des Menschen, nicht bloss etwas, im Wesen alteriert, verkehrt»^a.

⁵² Brünner — Ibid., S. 129 — пишет: «С разрушением связи с Богом Gottesbeziehung разрушен и образ Божий». Само по себе это положение верно, но как можно говорить о разрушении Gottesbeziehung, когда Господь, по изгнании прародителей из рая, тут же дал им обетование спасения?

Примечания редактора

Виктор Несмелов. Наука о человеке. Том второй. Метафизика жизни и христианское Откровение.

Печатается по второму, исправленному и дополненному изданию: Казань, 1906.

^a Свидетельствуют и древние богословы и прорицатели, что в наказание за что-то душа сопряжена с телом и похоронена в нем, как в могиле (*греч.*). — Климент Александрийский. *Строматы*, III, 17 (См.: *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. М.: Наука, 1989, с. 443).

^b Когда мы живем, мертвы наши души и схоронены в нас, когда же мы умираем, оживают и живут души (*греч.*). — Секст Эмпирик. *Пирроновы основоположения*, III, 230 (*Секст Эмпирик*. Соч., т. 2. М.: Мысль, 1976, с. 368).

^v Так желаю, так определяю, место размышления занимает воление (*лат.*).

Иван Четвериков. Из лекций по общей психологии.

Печатается впервые по рукописному конспекту, хранящемуся в Библиотеке Московской духовной академии. На титульном листе значится: «Курс лекций по А) Истории Психологии и Б) Общей Психологии, читанный студентам II курса Ив. П. Четвериковым в 1911-12 году». Рукопись в 2° (35,5 x 21,0), 430 стр. (I-V, А-Е, 1-430), на бумаге с рельефной печатью «Дитятковского товарищества N 6» и «Писчая бумага Б.Б.». Вод. зн.: лев в овальном гербовом поле, литеры Куттмеле. Составляли и переписывали конспект студенты Киевской духовной академии Я. В. Якуша и Д. Фаворский (с. 170, 396). Запись на с. 321 «Печатали Воинов и Гяуров» позволяет предположить, что готовилось литографированное издание конспекта. Публикуемый нами текст находится на с. 383-392.

Иван Пименович Четвериков — выпускник и впоследствии профессор КДА, автор магистерской диссертации «О Боге как личном существе» (Киев, 1904).

Семен Франк. О понятии и задачах философской психологии.

Статья представляет собой вступление к книге С. Л. Франка «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию». М., Издание Г. А. Лемана и С. М. Сахарова, 1917, 220 с. Печатается по этому изданию (с. 1-30).

^a Упомянутый Франком среди «учителей психологии» Анри-Фредерик Амьель (1821-1881) — франц. религиозный мыслитель, весьма близкий по духу к Фенелону и восточным отцам; он пользовался вниманием Льва Толстого, включившего ряд его высказываний в свой «Круг чтения». Немецкий драматург Фридрих Геббель (1813-1863), по-видимому, привлекал Франка не только своими трагедиями, но прежде всего «Дневниками».

^b Франк С.Л. Предмет знания. Пг., 1915.

^c Последнее, но не по важности (англ.).

Вячеслав Иванов. Anima

Увидевшая впервые свет в немецком переводе в журнале «Согола» (1935), эта статья в обратном переводе была включена С.Л.Франком в готовившуюся им антологию (Франк С.Л., ред. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Посмертная редакция В.С.Франка. Wash.-N.Y., 1965, с. 183-193) без стихотворных глав. В этой редакции Франка, но уже по ставшему общедоступным русскому оригиналу мы и печатаем ее.

^a Фундаментальное положение мистической психологии (фр.). Анри Бремон (1865 — 1933) — французский литературовед, автор фундаментальных работ по истории религиозного мироощущения.

^b Притча П.Клоделя о духе и душе, написанная для пояснения отдельных стихов А.Рембо, входит в его «Размышления и догадки о французском стихе» (1925).

^c Перевод латинского Animus русским «дух» сделал бы эти утонченные размышления еще менее очевидными. — Не сказала ли на них давняя склонность Вяч.Иванова к «любовным треугольникам»?

^d Трансцендирование себя самого (лат.).

Борис Вышеславцев. Образ Божий в существе человека
Печатается по первой публикации: Путь, № 49, окт.-дек. 1935, с.48-71.

^a Бытие в душе (лат.).

^b Не более чем (нем.).

^c Самостоятельное существование (лат.) — термин католического богословия, обозначающий свойство Божие.

^d Державин, «Бог».

^e Державин, «Бог».

^f Бог, осязаемый сердцем (фр.).

^g Как «дыхание Божие».

^h Вероятно, имеется в виду книга Н.О.Лосского «Ценность и бытие» (1931).

ⁱ Свободная цитата из «Критики чистого разума», I, 2, IV, 1, 1. В оригинале: Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können. — «Должно быть возможно, чтобы я мыслю сопровождало все мои представления» (Кант И. Соч., т.3. М.: Мысль, 1964, с.191).

^k Совпадение противоположностей (лат.).

^l «Не более чем чувство наличного существования без малейшего понятия» (нем.). — Срв.: Кант И. Соч., т.4, ч.1, М.: Мысль, 1965, с. 155 прим.

^m Как будто нет ничего другого, кроме разума, что могло бы нас настаивать (фр.).

ⁿ Е.А.Баратынский. «Приметы» (1839).

^o Люблю, следовательно существую (лат.). — Б.П.Вышеславцев имеет в виду стихотворение Баратынского «К...» (1824):

... Меж мудрецами был чудак:

«Я мыслю, — пишет он, — итак,

Я несомненно существую».

Нет! Любишь ты, и потому

Ты существуешь, — я пойму

Скорее истину такую.

^p Точное название: Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. Киев, 1914.

^q Что есть в [самом] себе и [самим] собою познается (лат.).

^r Сверхдолжный дар [человеческому] естеству (лат.).

^s Державин, «Бог».

^t Е.А.Баратынский. «Недоносок» (1835).

^u Так что ее возникновение из Бога условно может быть обозначено как зачатие от Бога (нем.).

Борис Вышеславцев. Образ Божий в грехопадении
Печатается по первой публикации: Путь, № 55, янв.-апр. 1938, с. 24-40.

^a «Метаморфозы», VII, 20-21.

Киприан (Керн). Тема о человеке и современность
Печатается по: Православная мысль, вып. VI. Париж, 1948, с. 127-137.

Архимандрит Киприан (1899 — 1960) — известный патролог, в течение ряда лет преподавал в Сергиевском Богословском Институте в Париже.

^a Вина измены человечности (лат.).

^b Описательная антропология и сущностная антропология (нем.).

^c Поврежденное чувство индивидуальности (англ.).

^d В полемическом воодушевлении архим. Киприан не хочет замечать многочисленных примеров платонических, гностических и манихейских влияний на христианскую аскетику.

^e В свете публикаций последнего десятилетия вопрос о «церковной чуткости» и «богословской культуре» о П.А.Флоренского становится все более дискуссионным.

Василий Зеньковский. Принципы православной антропологии
Впервые опубликовано на немецком языке в кн.: Zenkowsky V., Petzold H. Das Bild des Menschen im Lichte der Orthodoxen Anthropologie. Marburg an der Lahn, 1969, S. 7-49.

Печатается по: Вестник РСХД, № 153, 1989, с. 5-20 и № 154, 1989, с. 67-91.

^a Малое лучше всего способствует разрешению больших проблем (нем.).

^b Слабость ума (лат.).

^в Сенека, Письма к Луциллию, CVII, 11.

^г Грехом существо человека не просто в какой-то мере, в сущности переменялось, извращено (нем.).

Указатель имен

- Августин бл. I, 8, 9, 52, 53, 56, 142, 143, 145, 324; II, 345, 374, 431, 432, 439, 450, 455, 462, 465.
Авель (библ.) II, 203, 204
Авенариус Р. II, 441, 452
Авиценна I, 109
Авраам (библ.) I, 144, 148; II, 28, 232, 264
Аврелий Марк I, 19
Адам (библ.) I, 36, 70, 71, 73, 104, 109, 130, 142, 149, 160; II, 186, 190, 191, 202, 203, 206, 207, 261, 267, 318, 371, 399, 426, 427, 450, 451
Азаис I, 133
Алексеев-Аскольдов С.А. I, 35
Алкмей I, 85
Альм II, 59, 63
Амбодик см. Максимович-Амбодик Н.М.
Амвросий Медиоланский I, 139, 450; II, 465
Амьель А. II, 346
Анаксагор I, 85
Анаксимандр I, 163
Аничков Д. I, 16, 17, 23, 524, 525
Ансельм Кентерберийский I, 31
Антисфен I, 446
Антоний Великий I, 9, 37, 142
Антоний (Медведев) архим. I, 25
Антоний (Храповицкий) м-т II, 451, 465
Аполлон (миф.) I, 96; II, 374
Ариадна (миф.) II, 378, 379
Арий II, 418
Аристипп I, 209
Аристоксен I, 85
Аристон Хиосский I, 480
Аристотель I, 19, 86, 118, 119, 130, 132, 165, 211-213, 283, 284, 290, 433, 436, 528; II, 158, 159, 344, 347, 390, 464
Ардт И. I, 12, 13
Астафьев П.Е. I, 266
Афанасий Великий (Александрийский) I, 9, 15, 140, 141; II, 246, 399, 425, 436, 448, 450
Афинагор II, 92, 211
Афродита (миф.) I, 446
Баадер Ф. II, 345
Бабине Ж.П. 169
Баратынский Е.А. 394
Бароний I, 100
Барт К. II, 397, 413
Бартельс I, 135
Батюшков Ф.Д. I, 8, 9
Баумейстер Ф.Х. I, 12, 136
Бейль (Бель) П. I, 132
Беллармин II, 405
Беме Я. I, 132; II, 345, 455, 456
Бенке Ф. I, 28, 136, 179
Бергер I, 135
Бергсон А. I, 29; II, 344
Бердяев Н.А. I, 32, 35; II, 350, 389, 397, 423, 428, 456, 459
Беркли Дж. I, 114, 133, 289
Бернар К. II, 198
Бетховен Л. II, 354
Бехтерев В.М. I, 218; II, 337
Бирон I, 19
Блуменбах И. I, 134

Бокль Г. II, 367
 Болховитинов см. Евгений (Болховитинов)
 Бонне Ш. I, 100, 133, 134
 Боранецкий П. I, 32, 33
 Боссюэ Ж. I, 16
 Боэргав I, 111
 Брандт (*лит.*) II, 341
 Бремон А. II, 371
 Брентано Ф. II, 366, 367
 Бриллиантов А. I, 37
 Бруннер Э. II, 384, 410, 428, 434, 436, 437, 441, 464-466
 Бувар I, 294
 Будда II, 85
 Булгаков С. I, 35; II, 396, 397, 400, 456, 465
 Булгарис см. Евгений (Булгарис)
 Бюффон Ж. I, 100
 Бюхнер Л. I, 478

Вахх (*миф.*) II, 374
 Варавва (*ев.*) II, 52
 Варнава (*ев.*) II, 73, 74
 Василий Великий I, 8, 15, 139, 141, 142; II, 387, 396, 403, 428
 Введенский А.И. I, 289
 Вебер Т. I, 354
 Веельзевул (*библ.*) II, 49
 Вейлер I, 135
 Вейнингер О. II, 354
 Вейс I, 135
 Велиар (*библ.*) II, 285
 Велланский Д. I, 22, 137
 Верховенский Петр (*лит.*) II, 406
 Веселитский В.В. I, 12
 Вивес Л. I, 132
 Виндельбанд В. II, 366, 367
 Владиславлев М. I, 41, 259, 260
 Вольнский А. I, 19
 Вольтер Ф.М. I, 524
 Вольф Хр. I, 16, 87, 106, 117, 118, 134, 167
 Вундт В. I, 217, 223-225, 266, 298, 399; II, 128, 446
 Вышеславцев Б.П. I, 19, 21, 24, 28, 30, 34, 35, 37-40; II, 428, 456, 457, 465, 466

Гавриил архангел II, 228
 Гален I, 130
 Галич А. I, 22-24, 34
 Гамалиил (*ев.*) II, 93
 Гамсун К. II, 335
 Гарнак Э. 418, 422
 Гартли Д. I, 134
 Гартман I, 135
 Гартман Э. II, 183, 372
 Гассенди П. I, 461
 Геббель Ф. II, 346
 Гегезий II, 70
 Гегель Г.В.Ф. I, 22, 42, 136, 146, 216, 289; II, 344, 449
 Гейлинкс (Geulincs) А. I, 133; II, 119
 Гейнрот I, 136
 Гельвецкий К.А. I, 21, 133
 Гельмгольц Г. II, 304
 ван Гельмонт Ф.М. I, 132
 ван Гельмонт Я.Б. I, 132
 Геннинг I, 136
 Генрих (*лит.*) II, 378
 Гераклит I, 127, 163, 300; II, 33, 348, 399
 Гербарт И. I, 136
 Гердер И. I, 21
 Гермес (*миф.*) I, 108
 Герцог I, 419
 Геснер К. I, 132
 Гете И.-В. I, 43
 Гиерокл II, 61
 Гизель И. I, 10
 Гилас (*лит.*) I, 114
 Гиллебрандт I, 135
 Гиппа (*миф.*) II, 374
 Гиппократ I, 85, 130
 Гирнгайм И. I, 132
 Гитон де Морво I, 7
 Глан (*лит.*) II, 335, 336
 Гоббс Т. I, 87, 89, 93, 133, 222
 Гоголь Н.В. II, 406, 411
 Голубинский Ф.А. I, 13, 26, 27, 527
 Гольбах П. I, 133
 Гомер I, 181
 Горгий I, 207
 Горский А.В. I, 10, 15
 Гретхен (*лит.*) II, 378

Григорий Богослов I, 15, 140, 141; II, 174, 387, 395, 396, 400, 424, 425
 Григорий Великий II, 174
 Григорий Нисский I, 8, 15-17, 21, 30, 131, 139-141, 449, 526; II, 246, 387-392, 396, 403, 404, 428, 434, 451, 465
 Григорий Палама II, 389, 402-404, 417, 422, 424-426, 428
 Грот Н.Я. I, 266, 336, 438
 Гуго Сен-Викторский I, 132
 Гурвич Г. I, 37
 Гурджиев Г.И. I, 32
 Гусев Д. I, 37
 Гуссерль Э. II, 366
 Гюйон Ж. I, 15
 Гюз (Huet) П.Д. I, 132

Давид (*библ.*) I, 144; II, 13, 27, 75
 Давыдовский Л. I, 18
 Данилевский В.Я. I, 487
 Дарвин Ч. II, 128, 435
 Декарт Р. I, 16, 21, 30, 31, 100, 109, 111, 114, 116-119, 133, 134, 166, 169, 172, 182, 217, 285, 286, 289-294, 298, 299, 325, 410, 461, 474; II, 392, 394
 Демокрит I, 85, 164, 284, 413; II, 156, 158
 Дерем У. I, 14
 Державин Г.Р. I, 20
 Дестют де Траси I, 133
 Джемс В. II, 336
 Дикеарх I, 85, 213
 Дильтей В. 366, 367
 Диоген I, 85
 Диоген Лаэртский I, 480
 Дионис (*миф.*) II, 374, 378, 379
 Дионисий Ареопагит (псевдо-) II, 400
 Достоевский М.М. I, 7, 22
 Достоевский Ф.М. I, 7, 22, 32, 43; II, 339, 340, 346, 348, 350, 378, 406, 408, 409
 Дреус А. II, 372
 Дюбуа-Раймон П. I, 528
 Дюбуа-Реймон Э. I, 414, 528
 Дюринг К.Е. I, 275

Ева (*библ.*) II, 180, 186-188, 203, 204, 207
 Евгений (Болховитинов) м-т I, 14, 15
 Евгений (Булгарис) архиеп. I, 13
 Евтихий II, 418, 421
 Екатерина II I, 524
 Елисавета праведн. (*еванг.*) I, 148
 Енох (*библ.*) I, 149

Жирарден I, 7

Загорский П.А. I, 137
 Заратустра (*лит.*) II, 378
 Захария прор. (*библ.*) I, 148
 Зевс (*миф.*) I, 413
 Зенон I, 85, 165
 Зеньковский В.В. I, 35, 40, 41; II, 394
 Зигварт Х. I, 136
 Золотницкий Вл. I, 15-17, 21, 23, 137, 525
 Зороастр (*миф.*) I, 163, 440; II, 85

Иаир (*еванг.*) II, 18
 Иаков (*библ.*) I, 144; II, 28
 Ибсен Г. II, 341, 346, 350
 Иванцов Н. I, 289
 Иванов Вяч. I, 20, 42
 Игнатий Антиохийский I, 244
 Иезекииль прор. (*библ.*) I, 157
 Иеремия прор. (*библ.*) I, 144; II, 25
 Иероним блаж. I, 447
 Иларий Пиктавийский I, 139
 Илия прор. (*библ.*) I, 149
 Ильин И.А. I, 28, 34, 37, 41
 Иоанн Богослов, ап. I, 157; II, 14, 80, 178
 Иоанн Болгарский экзарх I, 8
 Иоанн Дамаскин II, 176, 387, 403, 411
 Иоанн Кассиан I, 15
 Иоанн Лествичник II, 431, 438
 Иоанн Предтече I, 144, II, 51, 70, 295
 Иов прав. (*библ.*) II, 165, 216
 Иосиф Аримафейский (*еванг.*) II, 15, 52

Иосиф Обручник (*еванг.*) II, 15, 50, 75, 228, 229
Ириней Лионский свщмч. I, 140, 142; II, 78, 80-83, 92, 190, 403, 426, 436
Ирод царь II, 51, 52
Иссак (*библ.*) II, 28, 264
Исаак Сирин II, 424, 431, 438, 458
Исайя прор. (*библ.*) II, 25, 210
Ит I, 134
Иуда ап. II, 74, 178
Иуда Галилеянин (*еванг.*) II, 31
Иустин мч. I, 139, 142, 447; II, 42, 44, 50, 58, 68, 71, 307, 403
Казанский П.С. I, 15
Каин (*библ.*) II, 203, 205
Кай (*лит.*) I, 257
Кайафа (*еванг.*) II, 14
Кайзерлинг I, 136
Кальвин II, 438, 440
Кампаналла Ф. I, 132
Кампе И.Г. I, 136
Кандорский И.М. I, 20, 21, 23, 137
Кант И. I, 13, 16, 18, 22, 28, 30, 31, 134, 135, 168, 179, 228, 235, 289, 290, 298-302, 328, 340, 342, 351, 358, 367, 408, 418-422, 424, 435, 436, 473, 489, 499, 500, 505, 506, 513; II, 63-66, 86, 120, 121, 338, 343, 353, 374, 376, 393, 442
Кантемир А.Д. I, 12, 14-17, 523
Кантемир Д. I, 14
Карамазов Иван (*лит.*) II, 340
Карлейль Т. II, 346
Карпенгер Э. II, 348, 350
Карпов В.Н. I, 26, 27, 33, 438
Карсавин Л.П. I, 33, 36; II, 465
Карус I, 135
Касман О. I, 132
Кердон II, 13
Киприан (Керн) I, 38, 41; II, 463
Кир I, 88
Киреевская М.В. I, 25, 37
Киреевский И.В. I, 25, 37; II, 444
Кирилл Александрийский I, 138, 413, 446, 461; II, 403, 404
Клавдий Лисий II, 52
Кларк I, 109

Клеанф I, 413
Климент Римский I, 244
Климент IV, папа II, 250
Клодель П. II, 371
Клодиус Хр. I, 177
Ключевский В.О. II, 346
Ковалевский I, 217, 444, 488
Ковард I, 87
Кодуорф (Cudworth) P. I, 133
Козельский Я. I, 137
Кондильяк Э. I, 133
Конт О. I, 445, 483; II, 445
Конфуций I, 19; II, 153, 154
Коперник Н. I, 300
Корнилий сотник (*еванг.*) II, 72, 73
Корнут I, 528
Косьма игумен I, 157
Критий I, 415
Кроковский Иосаф I, 11
Ксенократ Халкидонский I, 461
Ксенофан I, 446; II, 156
Ксенофонт I, 209
Кубицкий А. I, 37
Кудрявцев-Платонов В.Д. I, 16, 27, 394, 395, 401, 422, 463, 470, 474
Кудрявцев П.П. I, 527
Кузанский Николай I, 33; II, 400

Лазарь (*еванг.*) II, 18, 30
Лактанций I, 449, 480
Ламеттри Ж. I, 133
Ламех (*библ.*) II, 202, 206
Лампрехт К. II, 367
Ларомигьер М. I, 133
Лебедев А.С. I, 20
Левверье У. I, 295
Леви-Брюль I, 41
Левий I, 144
Левкипп I, 85, 164
Лейбниц Г.В. I, 16, 118, 120, 133, 134, 167, 168; II, 159, 345, 383, 391
Ледж II, 153, 154
Леонтьев К.Н. I, 32
Лилиенфельд I, 445
Линицкий П.И. I, 438
Липпс Т. II, 335, 338, 340, 342, 343, 366

Лихуд Софроний I, 11
Лихуды братья I, 10
Лодыженский М.В. I, 34, 40
Локк Дж. I, 21, 35, 108, 111, 119, 133, 134, 200, 231, 287-290;
Лопатин Л. I, 266
Лосев А.Ф. I, 32, 36
Лосский Н.О. I, 34, 35; II, 392, 394, 400, 445
Лотце Г. I, 28, 182-185; II, 344, 357
Лудвиг I, 134
Лука ап. II, 20, 227, 228
Лукреций I, 16, 97, 98, 413
Льюис Дж. I, 280, 291, 436
Любовский П.М. I, 137, 526
Люттер М. II, 438, 440

Магомет II, 85
Макарий Великий I, 41, 159; II, 387, 424, 431, 436, 438
Макарий (Петрович) I, 17, 523, 524
Максим Исповедник I, 15; II, 426
Максимович-Амбодик Н.М. I, 137, 526
Мальбранш Н. I, 87, 108, 133, 166, 289
Мария Египетская II, 458
Маркион II, 82
Маркс К. I, 33; II, 380
Матфей ап. II, 53, 54
Маухарт (Мошар) М. I, 134
Мах Э. I, 361
Мейнерс I, 134
Мейнонг II, 366, 367
Мейсон (Масон) И. I, 12, 13, 27
Меланхтон I, 132
Мелхиседек (*библ.*) I, 144
Мендельсон М. I, 21, 136
Метерлинк М. II, 350
Мефистофель (*лит.*) II, 378, 408
Миллер I, 100
Милль Дж. I, 224, 293, 360, 436
Минотавр (*миф.*) II, 376
Минущий Феликс I, 447
Мирмон (*лит.*) I, 56
Михаил архангел II, 177, 178
Михайлов И. см. Кандорский И.М.

Моисей пророк (*библ.*) I, 148; II, 27, 41, 42, 51, 59, 69, 74, 75, 263, 264
Моммзен Т. II, 346
Монтень М. I, 137
Мопассан Г. II, 346
Мор Г. I, 133
Мусман I, 136
Мусоний I, 213
Мухин Е.Т.
Мэн де Биран М. II, 345
Мюллер М. I, 32
Мюнстерберг Г. II, 363

Надеждин Ф. I, 25
Наторп П. II, 363
Невоструев К.И. I, 10
Нейман I, 134
Немезий Эмесский I, 131, 138
Несмелов В.И. I, 8, 21, 26, 29-32, 34, 37, 528; II, 396, 397, 412, 420, 442, 464
Несторий II, 418
Никанор (Бровкович) архиеп. I, 224, 408, 422, 469
Никита Стифат I, 41
Никодим (*еванг.*) II, 238
Нил Синайский I, 447
Нил Сорский I, 10, 13
Нилов Корнилий I, 15
Ниувентит Б. I, 16
Ницше Ф. II, 339, 348, 350, 378
Новгородцев П.И. I, 37
Новалис II, 354
Новиков Н. I, 18, 19
Ной (*библ.*) I, 121; II, 206, 207, 319
Ньютон И. I, 109, 111, 342
Овидий II, 408
Одиссей (*лит.*) I, 19, 23
Одоевский В.Ф. I, 22
Озирис (*миф.*) II, 374
Окен Л. I, 135
Ориген I, 138, 447; II, 43, 402, 436
Оркус (*миф.*) II, 216
Ормузд (*миф.*) II, 216

Павел ап. I, 32, 71; II, 52, 73, 74, 80-82, 268, 323, 326, 331, 372,

- 373, 382, 384, 408, 432, 448, 453, 454, 464
 Павлов П. I, 15
 Паисий Величковский I, 13
 Парацельс I, 41, 132, 181
 Парменид II, 399
 Паскаль Б. I, 7; II, 360, 393, 394, 405,
 Паульсен Ф. I, 299, 421; II, 113, 122, 164
 Петр ап. II, 11, 14, 16, 51, 72-74, 288, 425, 433
 Петр Могила I, 144
 Пилат Понтий (*еванг.*) I, 513; II, 13, 31, 50, 52-53, 55, 59, 232
 Пиндар I, 128
 Пифагор I, 85, 130, 138, 164, 177; II, 80
 Платон I, 19, 85, 119, 130, 132, 133, 164-166, 209, 210, 282-284, 290, 438, 463, 473, 479, 480, 528; II, 33, 37, 38, 80, 156, 158, 159, 344, 348, 393, 399, 400, 409, 446, 464
 Платтнер I, 134
 Плотин I, 41, 165, 169; II, 345, 392, 419, 420, 426, 443
 Плутарх I, 213, 231
 Плутон (*миф.*) I, 157
 Плюш А.Н. I, 16
 Позов А. I, 41, 42
 Полемон I, 208
 Поп А. I, 11-14
 Поповский И. I, 11
 Поповский Н. I, 11, 13
 Порфирий I, 138
 Поспелов Ф. I, 20
 Прейер В. I, 231
 Прозерпина (*миф.*) I, 170
 Прокл II, 374, 400
 Протагор I, 210, 282, 283, 290, 475
 Прохоров Г.М. I, 9
 Пселл М. I, 8
 Пушкин А.С. I, 7, 22, 36, 43
 Пфендер II, 366
 Радищев А.Н. I, 21, 22
 Реймарус Г. I, 100
 Рейнгольд К. I, 351
 Ренан Э. II, 85
 Рибо Т. I, 346; 337, 338
 Рид (Reid) Т. I, 133
 Риккерт Г. II, 366, 367, 448
 Риль А. I, 239, 340
 Рихтер Ж.-П. II, 354
 Ричард Сен-Викторский I, 132
 Розанов В.В. I, 423
 Роман царь I, 157
 эль-Руми Дж. II, 375
 Рэй Дж. I, 14
 Сакулин П.Н. I, 22
 Сакья-Муни I, 439, 440
 Салат I, 135
 Саллюстий I, 461; II, 156
 Свабедиссен Д. I, 24, 135
 Светилин А.Е. I, 28
 Секст пифагореец I, 447
 Секст Эмпирик I, 413, 415; II, 33, 268
 Сенека I, 208, 480
 Сен-Мартен I, 22-23, 133; II, 345
 Серафим Саровский II, 444, 466
 Сидонский Ф. I, 25
 Сизиф (*миф.*) I, 473
 Сикст свщмч. I, 447
 Сила ап. II, 74
 Сим (*библ.*) I, 144
 Симеон Новый Богослов II, 424, 425
 Сичкарев Л. I, 13
 Скабичевский А.М. II, 422
 Сковорода Г.С. I, 20
 Смит А. I, 133
 Снегирев В.А. I, 20, 24, 26, 28-30, 220, 224, 292, 346, 348, 399, 400
 Снелль Ф.В.Д. I, 136, 526
 Соколов М.В. I, 8
 Сократ I, 17, 19, 96, 130, 163, 207-209, 212, 213, 438, 463, 473, 479; II, 156, 336, 361, 394
 Соловьев В.С. I, 34
 Сологуб Ф. II, 340
 Соломон (*библ.*) I, 144
 Софроникс I, 130
 Спенсер Г. I, 228, 292, 294, 419, 444; II, 169, 214, 261, 304, 445

- Спиноза Б. I, 89, 133, 166, 167, 325, 470; II, 120, 121, 395
 Спир А. I, 348
 Стеб I, 134
 Стефан первомуч. I, 105; II, 51, 59
 Стефенс Х. I, 135
 Стиденрот I, 136
 Стот см. Штош Ф.В.
 Стоюнин В.Я. I, 523
 Стратон I, 213
 Страхов Н.Н. I, 28
 Струве Г.Е. I, 419, 437
 Стюарт Д. I, 133
 Сцилла (*миф.*) I, 10

- Тареев М.М. II, 422, 423
 Татиан II, 68
 Тезей (*миф.*) II, 378
 Телемак (*лит.*) I, 19
 Теофраст I, 290
 Тертуллиан I, 109, 142; II, 8, 388, 390
 Тетенс И. I, 134
 Тидеман I, 134
 Тимирязев В.А. I, 465; II, 153
 Тихон Задонский I, 13
 Толанд Дж. I, 87
 Толстой Л.Н. I, 513; II, 106, 346, 350, 445
 Трифон иудей II, 42, 44, 50
 Троицкий М.М. I, 28, 29
 Трубецкой Е.Н. I, 35, 37
 Трубецкой С.Н. II, 445
 Тургенев И.П. I, 13
 Тэн И. I, 224
 Тюммиг Л.Ф. I, 16
 Тютчев Ф.И. I, 7

- Ульрици Г. I, 28, 184-186, 527; II, 161
 Успенский П.Д. I, 32
 Ушаков Ф.В. I, 22
 Ушинский К.Д. I, 220

- Фалес I, 20, 163, 463
 Фауст (*лит.*) II, 378
 Февда (*еванг.*) II, 31
 Федоров Н.Ф. II, 465

- Фейербах Л. I, 27, 401-404, 407, 413, 477, 505; II, 380, 382
 Фенелон Ф. I, 7, 12, 14-16, 19, 21, 523
 Феодорит Киррский I, 139; II, 428
 Феофан (Авсенеv) архим. I, 24-25, 526
 Феофил Антиохийский II, 25, 179
 Фергюсон А. I, 133
 Фехнер Г.Т. I, 23, 184, 185
 Филарет (Дроздов) I, 25, 26
 Филарет Милостивый I, 21
 Филипп Пустынный I, 8
 Филолай II, 39
 Филон Александрийский I, 109; II, 464
 Филоной (*лит.*) I, 114
 Фихте И.-Г. старший I, 13, 22, 23, 30, 31, 37, 169, 224, 271, 289, 361, 406, 412, 420, 442, 446, 473, 477, 497, 499, 500, 505, 506, 513; II, 65, 66, 86, 394
 Фихте И.-Г. младший I, 23, 28, 184-186, 527; II, 160, 443
 Флобер Г. II, 346
 Флоренский П.А. II, 423
 Флоровский Г.В. I, 31, 32, 35, 36
 Флудд Р. I, 132
 Флуранс М. I, 183
 Фома ап. II, 16, 17
 Фома Аквинский I, 109, 132; II, 464
 Фонсегрив А. I, 324
 Фортлоле I, 185
 Франк С.Л. I, 30, 33, 34
 Фрейд З. II, 380-382
 Фрис I, 135
 Фрошаммер И. I, 415, 416, 514; II, 198
 Фрязиновский А. I, 12
 Фулье А. I, 266, 310, 340; II, 137
 Хам (*библ.*) I, 144
 Харибда (*миф.*) I, 10
 Хатчесон Ф. I, 133
 Хлопов Н. I, 15
 Хрисанф (Ретивцев) архим. II, 150
 Хрущев А.Ф. I, 19
 Целлер Э. I, 399

Цельс П, 43, 61
 Церера (*миф.*) I, 170
 Цицерон I, 48, 49, 85, 88, 95, 97,
 213, 413, 415, 446, 461, 463,
 466, 467, 480
 Чаадаев П.Я. II, 445
 Чернышевский Н.Г. I, 27
 Чирнер I, 134
 Чольбе Г. I, 364
 Шад И. I, 137
 Шаррон П. I, 132
 Шварц Г. II, 366
 Шварц И.Е. I, 525
 Швелинг И. I, 12
 Шелер М. I, 38
 Шеллинг Ф.В. I, 22, 169-171, 228,
 326, 329, 527; II, 345, 354, 445,
 448, 456
 Шефтсбери А. I, 133
 Шлоссман З. II, 419
 Шмидт I, 421
 Шопенгауэр А. I, 262, 329, 334,
 341, 399, 422, 436; II, 135
 Шпет Г.Г. I, 24, 34, 40
 Шпис А. II, 67
 Штейнер Р. II, 349
 Штерн В. I, 38
 Штеудель II, 63
 Штош Ф.В. I, 89, 90, 525
 Штраус Д. I, 414, 444; II, 105, 118,
 179

Штумпф П, 366
 Шуберт Г.Х. I, 24, 526
 Шульце I, 25
 Шуман К. II, 410
 Щербатов М.М. I, 19
 Эвгемер I, 415
 Эдип I, 460
 Экхардт М. I, 38; II, 396, 406, 443
 Эмпедокл I, 85, 138
 Энгельгард II, 63
 Эпиктет I, 447
 Эпикур I, 97, 165, 413
 Эрдман I, 421
 Эренфельс II, 367
 Эригена И.С. I, 8, 132
 Эрнести И.А. I, 136, 526
 Эшенмайер I, 136
 Юлиан Отступник II, 180
 Юм Д. I, 133, 200; II, 335
 Юнг К.Г. I, 20, 40, 41; II, 371, 380-
 382, 386
 Юнг Э. I, 21
 Юркевич П.Д. I, 20, 24, 27, 29
 Яворский Стефан I, 11
 Якоб Л.Г. I, 136, 526
 Якоби Ф.Г. I, 7, 30, 171, 172, 176,
 278, 407, 421, 422,
 Яковенко Б. I, 37
 Ямвлих I, 461

Виктор Несмелов.
Том II.

Наука о человеке
Метафизика жизни и
христианское откровение

- | | | |
|------|-----|--|
| I. | 10 | Христианское вероучение и соблазны ума |
| II. | 107 | Онтологическое основание и смысл идеи спасения |
| III. | 148 | Происхождение в мире зла и условия возможности спасения |
| IV. | 223 | Христианское учение о спасении как о богочеловеческом деле Христа — Сына Божия |
| | 335 | Из лекций по общей психологии |
| | 344 | О понятии и задачах философской психологии |
| | 370 | Anima |
| | 380 | Образ Божий в существе человека |
| | 401 | Образ Божий в грехопадении |
| | 417 | Тема о человеке и современность |
| | 431 | Принципы православной антропологии |
| | 467 | Примечания редактора |
| | 471 | Указатель имен |

Иван Четвериков.

Семен Франк.

Вячеслав Иванов.

Борис Вышеславцев.

Борис Вышеславцев.

Киприан (Керн).

Василий Зеньковский.

Русская религиозная антропология

Т. II

Антология

Издание осуществлено при участии АО «Лорис»

Оригинал-макет подготовлен

издательской группой «Прогресс»-«Культура»

Лицензия на издательскую деятельность

ЛР № 030358 от 13.04.92 г.

Подписано в печать 29.11.96 г.

Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная № 1.

Печать офсетная. Физ. п. л. 30.

Тираж 5000 экз. Заказ № 3747.

Отпечатано в ИПК «Звезда», г. Пермь,
ГСП-131, ул. Дружбы, 34.

**Русская религиозная
антропология**



**Русская
религиозная
антропология**

Сокровищница
русской
религиозно-
философской
мысли

ТОМ II

Сокровищница
русской
религиозно-
философской
мысли

ТОМ II



Сокровищница
русской
религиозно-
философской
мысли