

[Тареев М. М.] Страница из недавней истории богословской науки:
[Ревизия академий за 1908 год] // Богословский вестник 1917.
Т. 2. № 8/9. С. 254–268. (2-я пагин.). (Продолжение.)



Страница изъ недавней исторіи богословской науки (Ревизія академій въ 1908 г.)

(Продолженіе).

По разсмотрѣніи и обсужденіи ревизорскихъ отчетовъ состоялось опредѣленіе Св. Синода (1909 г. іюня 15): „...В) По части личнаго состава академическихъ преподавателей... 3) Въ виду сомнѣній, возбуждаемыхъ въ читателяхъ богословскими сочиненіями ординарнаго профессора Московской академіи по каедрѣ нравственнаго богословія Михаила Тарѣева, потребовать отъ него представленія въ Святѣйшій Синодъ къ 1-му октябрю сего года краткаго изложенія системы его богословствованія“... Требованіе Св. Синода было своевременно выполнено.

Краткое изложеніе системы моего богословствованія.

I.

Въ содержаніе моихъ сочиненій входятъ два составныхъ элемента: во-первыхъ, догматическій фундаментъ и, во-вторыхъ, субъективно-нравственное построеніе ¹⁾, воздвигнутое

¹⁾ Я говорю о субъективно-нравственной сторонѣ христіанства въ томъ же смыслѣ, какъ, напр., архим. (нынѣ архіеп.) Сергій („Православное ученіе о спасеніи. Опытъ раскрытія нравственно-субъективной стороны спасенія на основаніи св. писанія и твореній свято-отеческихъ“). О непзбѣжности субъективизма въ христіанской нравственности и въ христіанскомъ нравственномъ богословіи (ср. „Православно-христіанское ученіе о нравственности“ протопр. Г. Л. Знышева, 2 изд. стр. 20—21. „Предполагая говорить о нравственности вообще и въ частности о хри-

на этомъ фундаментѣ. По массивности своей фундаментальная часть является преобладающею. Вводный трактатъ „Уничженіе Христа“ даетъ *только* изложеніе апостольско-святоотеческой христологіи, и здѣсь нѣтъ *ни одной* авторской мысли. „Философія евангельской исторіи“ и „Евангеліе,“ (I и II томы) не имѣютъ *ни одной* цитаты, кромѣ библейскихъ. Въ третьемъ томѣ нѣтъ *ни одной* страницы безъ выдержекъ изъ святоотеческо-аскетической письменности, безъ изреченій Иринея Лионскаго, Василя Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго, Аванасія Александрійскаго, Антонія Великаго, Ефрема Сиріянина, Марка Подвижника, Исаака Сиріянина, Макарія Великаго, Нила Синайскаго, Іоанна Кассіана, Симеона Новаго Богослова, аввы Исаи, Діадоха, Димитрія Ростовскаго, Тихона Задонскаго, еп. Теофана Затворника и другихъ церковныхъ писателей, православныхъ богослововъ и проповѣдниковъ. Во всѣхъ трехъ—основныхъ—томахъ я не сказалъ ни одного своего слова, ни одной мысли *отъ себя*.

Если бы я далъ фундаментальное изложеніе своей системы, то мнѣ слѣдовало бы свой отвѣтъ начать словами „вѣрую во единого Бога Отца“ (т. II, стр. 165 сл.) и кончить: „чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка“ (III, 143—156; ср. I, 344—345; II, 357—358),—мнѣ пришлось бы передать апостольско-святоотеческую христологію словами апостола Павла, Кирилла Александрійскаго, Теодорита Кирскаго, Льва, папы Римскаго, Софронія Іерусалимскаго, Агаѳона, папы Римскаго, и Іоанна Дамаскина, изложить евангельскую исторію, пачиная рождествомъ Христа и кончая Его воскресеніемъ, изложить евангельское ученіе по рубрикамъ: „Отець Небесный“, „духовная праведность“, „вѣчная жизнь“, „Спаситель“ и „царство Божіе“, повторить библейско-святоотеческое ученіе о христіанской жизни по пунктамъ: „покаяніе“, „молитва“, „постъ“, „христіанское юродство“, „любовь, вѣра, надежда“, „церковь“, „воскресеніе изъ мерт-

стіанской православной, мы вынуждены будемъ говорить только о личной, субъективной въ каждомъ изъ насъ нравственности. Изъ этой субъективности для насъ нѣтъ никакого выхода, но онъ и не нуженъ. Субъективизмъ и притомъ христіанскій не только неизбеженъ, но и обязателенъ для нашей науки“), а также о границахъ этого субъективизма см. нашу статью „Церковность, какъ принципъ нравственнаго богословія“ (Богосл. Вѣст. 1909 сент.).

выхъ". Въ моей системѣ не опущень и не нарушень ни одинъ догматъ, и въ нее вошли всѣ догматы не словесно только, но существенно—особенно такіе догматы, какъ о богочеловѣчествѣ Христа, Его предвѣчномъ, богосыновствѣ, Его безгрѣшности и т. д. Въ виду безусловной близости моихъ писаній къ библейско святоотеческому языку, ихъ изложеніе по пунктамъ православной догматики было бы изложеніемъ общепринятаго и общезвѣстнаго. Остановлюсь для примѣра на ученіи о благодати. Вотъ какъ этотъ пунктъ излагается у меня (т. III, стр. 132 слѣд.):

Дѣйствіе Св. Духа въ церкви называется благодатію. Въ широкомъ смыслѣ благодатію называется все, даруемое намъ Богомъ: Богъ даруетъ намъ разумѣніе, сердце и волю. Онъ производитъ въ насъ хотѣніе и дѣйствіе по благоволенію (Филип. II, 13). Вся наша духовная жизнь, какъ имѣющая начало во Христѣ, есть дѣло благодати. Въ тѣсномъ смыслѣ благодатію называется содѣйствіе Св. Духа нашимъ естественнымъ силамъ: благодать дѣлаетъ въ насъ то, чего мы сами естественными силами сдѣлать не можемъ. Въ этомъ смыслѣ благодать есть дѣйствіе Св. Духа въ нашей *природѣ*, въ отличіе отъ нашего свободнаго участіи. Необходимость благодати вызывается ограниченностью нашей воли въ ея дѣйствіи на природу. Если бы природа подлежала дѣйствію исключительно нашей воли, то, даже при наилучшемъ направленіи нашей воли, она въ теченіе безконечнаго ряда тысячелѣтій не подвинулась бы ни на шагъ къ тому царству, въ которомъ Богъ уничтожитъ пищу и чрево. Ожидать этого царства, ожидать воскресенія мертвыхъ, духовнаго тѣла, новаго неба и новой земли, и въ то же время не вѣрять въ дѣйствіе благодати Божіей можно только по недоразумѣнію. Какъ образованіе міра и человѣка,—все космогоническое и біологическое развитіе выступаетъ за предѣлы личной ограниченной воли и совершилось и совершается по дѣйствію Духа Божія (Быт. I, 2), такъ и будущее преобразеніе (*метаморфозиса, μετασχηματισμοῦ*) нашего тѣла и всей природы сообразно славному тѣлу Христа (Филип. III, 21) можетъ быть совершено только дѣйствіемъ Св. Духа. Лишь та разниця между космогоническимъ и біологическимъ дѣйствіемъ Св. Духа и христіанскою благодатію, что благодатное дѣйствіе Св. Духа стало возможнымъ вслѣдствіе нравственнаго подвига Христа, послѣ Его прославленія—восресенія изъ мертвыхъ и отшествія къ Отцу (Іоан. VII, 39; XVI, 7), и осуществляется чрезъ церковь, которая есть тѣло Христа.

Церковь благодатно дѣйствуетъ, въ частности, на наше тѣло и виѣсную природу и, затѣмъ, на «міръ сей».

Прежде всего благодатно дѣйствуетъ на наше тѣло и душу. Человѣку не дано достигнуть естественнаго совершенства; даже неуспѣшность его стараній въ этомъ отношеніи,—пзвѣстное «не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю»,—имѣетъ высшее религіозное значеніе: она порождаетъ въ человѣкѣ смиреніе, которымъ человѣкъ приводится къ Богу.

Однако наша плоть не есть только случайный придатокъ къ нашему духу: соединеніе въ насъ божественнаго духа съ перстью указываетъ наше призваніе въ томъ, чтобы была прославлена эта персть, чтобы жизнью былъ побѣжденъ прахъ. Въ этомъ своемъ значеніи наша природа есть душа и тѣло, которыя мы должны прославить. „Тѣла ваши“, пишетъ апостоль, „суть члены Христовы. Тѣла ваши суть храмъ живущаго въ васъ Св. Духа. Посему прославляйте Бога и въ тѣлахъ вашихъ и въ душахъ вашихъ, которыя суть Божіи. Ѳдите ли, ѳете ли, или иное что дѣлаете, все дѣлайте въ славу Божию“ (1 Кор. VI, 15, 19, 20; X, 31). „Наше жителство на небесахъ, откуда мы ожидаемъ и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тѣло наше преобразитъ такъ, что оно будетъ сообразно славному тѣлу Его, силою, которою Онъ дѣйствуетъ и покоряетъ Себѣ все“ (Филип. II, 20—21). Уже чрезъ постъ христіанинъ ограждаетъ свою духовную жизнь отъ захватовъ плоти, побѣждаетъ плоть свою, но плотью не исчерпывается все содержаніе естественной жизни,—нѣтъ, нашу грѣховною плотью прикрывается созданное Богомъ естество, призванное къ полной жизни и пмѣющее изъ душевнаго стать духовнымъ; христіанскій постъ не преняствуетъ, а даже способствуетъ полнотѣ естественнаго развитія, но преобразованія этого естества изъ душевнаго въ духовное постъ не можетъ производить: тлѣніе такой же худѣлы аскета, какъ и невоздержнаго,—не плоть, но тѣло съѣдается червями. Постъ только способствуетъ дѣйствию благодати: онъ очищаетъ плотяную кору, чтобы благодать могла дѣйствовать на самое естество. Постъ—это вскапываніе, духовная жизнь—сѣяніе, которое можетъ произрасти только отъ благодатнаго оживотворенія. То, чего не *можетъ* сдѣлать самъ человѣкъ, совершается благодатью. „Земледѣлецъ, погрудясь и вложивъ сѣмена, долженъ еще ждать свыше дождя. А если не явится облако и не подуютъ вѣтры, трудъ земледѣльца не принесетъ ему никакой пользы, и сѣмя будетъ лежать безъ всего. Если человѣкъ ограничится только собственнымъ своимъ и не приметъ необычнаго для своей природы, то не можетъ принести достойныхъ плодовъ Господу. Въ чемъ же состоить дѣланіе самого человѣка? Въ томъ, чтобы отречься, удалиться отъ міра, пребывать въ молитвахъ, во бдѣніи, любить Бога и братій—пребывать во всемъ этомъ есть собственное его дѣло. Но если ограничится онъ своимъ дѣланіемъ и не будетъ надѣяться пріять нѣчто иное, и не повѣютъ на душу вѣтры Духа Святаго, не явится небесное облако, не спадетъ съ неба дождь и не ороситъ душу,—то человѣкъ не можетъ принести достойныхъ плодовъ Господу“ (Макарій Великій).

Благодать дѣйствуетъ на нашу природу невидимо, ея дѣйствіе скажется только въ воскресеніи мертвыхъ. Поэтому и христіанинъ продолжаетъ жить въ такихъ естественныхъ условіяхъ, которыя непрерывно питаютъ его смиреніе и требуютъ его аскетическихъ подвиговъ. Благодать „пріосѣняетъ душу только отчасти, такъ что внутри ея остается еще великая пажить пороку“ (Макарій Великій). Только иногда дается человѣку предварять, конечно невольнѣ, будущее состояніе воскресенія, подобно какъ воскресеніе Христа было предварено Его преображеніемъ. Подобное же предвареніе будущаго состоянія въ жизни христіанина на

зывается на языкѣ святоотеческой письменности временемъ „упокоенія благодати“...

Благодать христіанства дѣйствуетъ не только собственно на нашу душу и тѣло, но и на всю внѣшнюю природу. Вся тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ и своей свободы отъ рабства тлѣнію. Благодать идетъ навстрѣчу этимъ ожиданіямъ. Она приготавливаетъ пазъ всей природы храмъ Божій, новое небо и новую землю. Въ этихъ-то ожиданіяхъ твари глубочайшее основаніе церковныхъ освященій воды, полей, жилищъ...

На ряду съ существеннымъ, невидимымъ дѣйствіемъ благодати на природу, она еще видимо проявляется въ особомъ воодушевленіи христіанъ—въ частности, въ чрезвычайныхъ духовныхъ дарованіяхъ, каковы даръ пророчества, даръ языковъ, и въ христіанскомъ искусствѣ. Это воодушевленіе, вмѣстѣ съ упомянутымъ „временемъ упокоенія благодати“, служитъ предвареніемъ будущаго состоянія носкресенія. Съ внутренней стороны оно есть то „предвкушеніе сладости жизни по Богѣ“, которое даруется человѣку въ началѣ его обращенія ко Христу, привязываетъ его ко Христу и укрѣпляетъ его на то время, когда благодать „потомъ скрываетъ отъ него свое присутствіе, оставляя его дѣйствовать какъ бы одного, среди трудовъ, потовъ, недоумѣнія и даже паденія“. Какъ оно бываетъ въ началѣ каждаго личнаго обращенія ко Христу, такъ оно было обильно въ первое время христіанства,—время чрезвычайныхъ духовныхъ дарованій. Съ внутренней стороны воодушевленіе, такимъ образомъ, имѣетъ значеніе для самихъ одушевленныхъ. Съ внѣшней стороны, проявляемое въ чрезвычайныхъ дарованіяхъ и искусствѣ, оно служитъ *символическимъ* предвареніемъ будущаго откровенія сыновъ, ожидаемаго тварью, и, въ этомъ своемъ значеніи, оно является то знаменіемъ для міра (*σημειον τοις ἕλποτοις*), то назиданіемъ для вѣрующихъ. И т. д.

Такіе же библейско-святоотеческіе отвѣты мои книги даютъ и по всѣмъ догматическимъ вопросамъ. И если бы я систематизировалъ свои отвѣты по всѣмъ этимъ вопросамъ, то пришлось бы переписать почти все содержаніе „Основъ христіанства“; а если бы ихъ изложить кратко, то они совпали бы съ символомъ вѣры.

Я чрезвычайно жалѣю, что въ требованіи Святѣйшаго Синода не указалъ ни одинъ догматическій пунктъ, по которому мое изложеніе вызвало бы сомнѣніе въ читателяхъ, а по моей освѣдомленности—мои сочиненія не вызвали никакихъ возраженій съ догматической стороны ¹⁾. Мнѣ было

¹⁾ Я лишь припоминаю, что протоіер. Даврскій сдѣлалъ мнѣ возраженіе на мою статью о воскресеніи Христовомъ (въ *Мисс. Об.* 1904 № 7). Ему я не только далъ нужные разъясненія (*Бог. Вѣстн.* 1904 іюнь), но и переработалъ эту статью, при новомъ изданіи, въ смыслѣ болѣе точной передачи православнаго ученія. См. т. I, стр. 344 и 345 стр. II, 357—358; III, 143—156. Ср. также *Дух. Чт.* 1903 стр. 651.

бы крайне легко съ своими книгами въ рукахъ дать ясное рѣшеніе каждаго догматическаго вопроса. опредѣленно указаннаго, но я опасаясь, что изложенеіе всего догматическаго фундамента моей системы сочтутъ намѣреннымъ, съ моей стороны, уклоненіемъ къ тому, что общепринято, отъ того, что у меня своеобразно. И я въ дальнѣйшемъ ограничусь лишь послѣднею, нравственно-субъективною стороною въ моей системѣ, переходя, такимъ образомъ, къ тому, что не имѣетъ догматическаго значенія, хотя и должно согласоваться съ духомъ православнаго вѣроученія, и что въ данной системѣ образуетъ количественно незначительную часть, лучше сказать, лишь пѣкоторую орнаментовку, отдѣлку основнаго матеріала.

Я самъ, въ предисловіи къ первому тому и въ введеніи ко второму, говорю о субъективизмѣ своей системы. Хотя субъективизмъ въ христіанскомъ правоученіи неизбѣженъ по существу ¹⁾, однако намѣренно отмѣчается онъ у меня въ предисловіяхъ въ качествѣ метода изложенія, а не въ томъ смыслѣ, что будто у меня есть что-нибудь выступающее изъ предѣловъ догматическихъ, отступающее отъ библейско-святоотеческихъ источниковъ и привнесенное „отъ себя“. Напротивъ, ученая критика поставила мнѣ въ упрекъ излишній догматизмъ въ отношеніи къ источникамъ христіанскаго ученія. „Въ настоящее время—такъ писалъ мой официальный рецензентъ, проф. М. Д. Муретовъ (*Журналы Собраній Совѣта Московскаго духовнаго академіи* за 1904 годъ, стр. 185—186)—ни одинъ ученый, какого бы направленія онъ ни былъ, не имѣетъ возможности разсуждать о евангельской исторіи, съ возможною точностью не установивъ напередъ научно-критическимъ путемъ своего отношенія къ ея источнику, особенно по вопросу о происхожденіи и взаимоотношеніи синоптическихъ евангелій, о происхожденіи евангелія Іоаннова и его отношеніи къ синоптикамъ, объ индивидуальныхъ особенностяхъ каждаго евангелія, о евангеліи ап. Павла, другихъ апостоловъ, первохристіанскихъ писателей и пр. и пр. Эти вопросы для автора не существуютъ, онъ беретъ четвероевангеліе догматически въ ихъ современномъ церковномъ видѣ и пользуется ими безъ научнаго обследованія разныхъ,

1) Ср. предшеств. прим.

возникающихъ при этомъ, вопросовъ. Для строго-православнаго богослова это конечно такъ и должно быть, но.. исторія евангельская и новозавѣтное богословіе строятся въ современной наукѣ на основаніи научнаго изслѣдованія источниковъ. Посему вмѣсто „исторія“ автору вѣрнѣе было бы сказать „четвероевангеліе“, а вмѣсто „новозавѣтное библейское богословіе“ лучше бы употребить: „система православно-нравственнаго богословія“. При семь подъ „четвероевангеліемъ“ разумѣется теперешній православно церковный текстъ каноническихъ евангелій, а подъ „системою православнаго нравственнаго богословія“—теологическая дисциплина, какъ и догматика, имѣющая свою задачу только сводъ, систематизацію и уясненіе того матеріала, какой дается этимъ дисциплинамъ современною православною церковью, безъ научно-критическаго изслѣдованія, составляющаго задачу другихъ богословскихъ наукъ“...

Проф. Муретовъ совершенно правъ, когда называетъ мое отношеніе къ православному источникамъ христіанскаго вѣроученія *догматическимъ*. Я дѣйствительно отношусь къ нимъ догматически: я вполне принимаю христіанское православное ученіе,—этого мало, я оперирую только надъ данными церковнаго ученія, т. е. говорю только языкомъ и понятіями его источниковъ, обрабатываю и систематизирую лишь тотъ матеріалъ, который дается имъ, въ свое „нравственно-субъективное построеніе“ я не привношу отъ себя ни одного камня, я ни на одинъ шагъ не выступаю изъ догматическихъ предѣловъ, ни разу не выхожу изъ православно-церковнаго русла. Это я дѣлаю настолько сознательно и послѣдовательно, что вся моя система рушилась бы, если бы я внесъ въ нее хоть одинъ элементъ отъ себя или изъ философіи. Какъ архитекторъ, которому поручено построить зданіе исключительно изъ русскаго матеріала и въ русскомъ вкусѣ, не выполнилъ бы своей задачи, если бы употребилъ въ дѣло одинъ заграничный гвоздь, такъ и я ставлю для себя задачей построить религіозное міровоззрѣніе исключительно изъ данныхъ откровенія, ничего не привнося отъ своего разума, ничего не заимствуя изъ философіи. По моему рѣшительному заявленію, „я излагаю свое религіозное міровоззрѣніе въ рамкѣ традиціонныхъ понятій,“—я рѣшаю вопросъ о христіанскомъ міровоззрѣніи *не своими словами, а*

словами церковной традиции (III, 5). И мнѣ кажется, что среди современной богословской литературы едва-ли можно указать другой трудъ, который такъ же, какъ моя система, былъ бы далеко отъ рационалистически-философскаго духа.

Но проф. Муретовъ не правъ, ставя мнѣ *въ упрекъ* отсутствіе у меня научно-критическаго обсужденія христіанскихъ источниковъ. Онъ не оцѣнилъ моего субъективнаго метода. Г. Муретовъ говоритъ не отъ себя лично, а отъ лица невѣрующихъ ученыхъ, требующихъ для всего критическаго обоснованія. Но вотъ именно этимъ-то г.г. ученымъ я и говорю: „Мнѣ нѣтъ нужды критически обслѣдовать христіанскіе источники и рационально обосновывать христіанское ученіе. Я принимаю христіанское ученіе потому, что я его опытно переживаю, такъ что оно становится моимъ собственнымъ. И въ рамкахъ традиціонныхъ понятій, старыми словами, можно изложить *свое* религиозное міровоззрѣніе. Моя христіанская система требуетъ къ себѣ вниманія даже и въ томъ случаѣ, если предположить, что она не соотвѣтствуетъ научно-объективному пониманію евангелія“. Такимъ путемъ я ставлю христіанскую истину внѣ предѣловъ досягаемости со стороны всякихъ критическихъ возраженій. Не мнѣ бы самому указывать на апологетическое достоинство своего метода,—я заслуживалъ бы, чтобы его оцѣнили другіе богословы. Этого пока не случилось, но когда свѣтскій писатель, не упускающій ни одного случая бросить камнемъ въ христіанство, во всеуслышаніе заявилъ, что я „*одѣлалъ христіанство для критики неуязвимымъ*“, то я чувствую себя удовлетвореннымъ.

Что же касается православныхъ читателей, то они имѣютъ право зачеркнуть приведенныя строки изъ моего предисловія и введенія: въ основномъ текстѣ они не найдутъ ни одной строки, которую можно было бы назвать моимъ личнымъ мнѣніемъ, вставленнымъ въ рядъ христіанскихъ понятій, моими личными словами и понятіями, внесенными въ строй церковныхъ мыслей. Мое „правственико-субъективное построеніе“—мало того, что относится къ области не dogматической; оно и не представляетъ изъ себя особой пристройки къ dogматическому фундаменту. Мнѣ лично принадлежитъ лишь *система* христіанскаго матеріала, объединеніе его въ собственномъ опытѣ. Dogматическія понятія можно излагать

чисто-объективно въ установившейся системѣ; но нравственную сторону христіанства можно воспринять лишь посредствомъ собственнаго опыта, такъ что для каждаго богослова христіанство уложится въ собственную систему. Не о личныхъ мнѣніяхъ здѣсь рѣчь, а о томъ, что каждый богословъ—сознаетъ ли, или не сознаетъ онъ неизбежность субъективизма—въ данномъ библейско-святоотеческомъ матеріалѣ обратить вниманіе одинъ на одно, другой на другое, одинъ одному придасть первенствующее значеніе, другой другому и т. д. Такъ и я свое личное разумѣніе христіанства обнаруживаю *единственно* въ томъ, что я въ библейско-святоотеческомъ преданіи подмѣтилъ и выдвинулъ пункты, которые обычно оставались въ тѣни,—и сдѣлалъ изъ нихъ вытекающіе выводы.

Такимъ образомъ, считая излишнимъ излагать догматическій фундаментъ своей системы и ограничиваясь въ дальнѣйшемъ нравственно-субъективною ея стороною, я долженъ буду указать тѣ библейско-святоотеческіе (не строго догматическаго характера) пункты, по которымъ пошелъ мой личный религіозный опытъ.

II.

Я начинаю свою систему христологической формулой, но по запросамъ своего религіознаго чувства, своего личнаго религіознаго опыта, я въ христологической формулѣ остановилъ свое вниманіе на тайнѣ богоснисхожденія, на божественномъ кенозисѣ, который у насъ еще ни разу не былъ предметомъ богословскаго изслѣдованія. Я принимаю весь догматъ о Св. Троицѣ и весь догматъ о двухъ естествахъ во Христѣ, но я не ограничиваюсь этими формулами,—я вскрываю внутреннюю идею христологической формулы, тѣ чувствованія, которыя обобщились и кристаллизировались въ этомъ догматѣ. Я не отъ себя выдумываю эти чувствованія, я не составляю своей теоріи кенозиса, какъ это въ обычаѣ у протестантскихъ богослововъ, я довольствуюсь лишь святоотеческимъ ученіемъ, тѣмъ, что я *нашелъ* у св. отцовъ. Наболѣе совершенное выраженіе ученія о богоснисхожденіи, кромѣ ап. Павла (Филип. II, 5—11), находится въ твореніяхъ св. Кирилла Александрійскаго. Въ христологической системѣ св. Кирилла особенно важно ученіе о доброволь-

номъ подчиненіи Сына Божія законамъ человѣческой природы и ученіе о разнородности природъ божеской и человѣческой (т. I, 92—101).

Если Сынъ Божій воплотился во всей полнотѣ божественныхъ свойствъ Своей природы, если произошло даже естественное соединеніе, то какъ человѣческая природа не была умалена отъ соединенія съ божественною, не была поглощена, сокрыта ею? какъ она могла устоять противъ превосходства божественной природы? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ, Кириллъ единственное основаніе для относительной самостоятельности, для естественно-свободнаго развитія человѣческой природы Христа видитъ въ свободной волѣ воплотившагося Сына Божія. По представленію Кирилла, воплотившійся Сынъ Божій свободно обладалъ Своими соединившимися во едино естествами: ихъ взаимоотношеніе, дѣйствіе божественнаго естества на человѣческую природу, наконецъ, естественное развитіе человѣческой природы—все это опредѣлялось свободною волею Сына Божія. Слово, не считавшее хищеніемъ быть равнымъ Богу (Фил. II, 6), предало Себя на добровольное уличеніе (*καθήκε ἑαυτὸν εἰς ἐκούσιον κένωσιν*) и по Своей волѣ (*ἐθέλοντης*) снизошло до подобія намъ, не переставая быть Богомъ и не презирая мѣры человѣчества. Соединеніе естественное, не по обитанію, а истинное, такъ что Сынъ Божій не присоединилъ человѣческую природу къ божественной, но Самъ сталъ человѣкомъ,—соединеніе, не сливающее естество и не смѣшивающее ихъ, есть свободное самоуничженіе Сына Божія; Онъ уничтожилъ Себя не безъ воли, но добровольно сдѣлался человѣкомъ (*κεχώρηκεν ἑαυτὸν οὐκ ἀβουλήτως, ἀλλ' ἐθέλοντης ὁ Μονογενῆς γέγονεν ἀνθρώπος*): такъ можно резюмировать богатое мыслями защищеніе Кирилломъ третьяго апостата противъ Теодорита. Сынъ Божій обладалъ полнотою божественнаго естества, но Онъ свободно обладалъ имъ, и потому могъ стать немощнымъ и ограниченнымъ по Своей человѣческой природѣ: Онъ могъ Своею волею сдержать превосходство божественной природы. Не трудно было человѣколюбивому Богу такимъ путемъ явить Себя сноснымъ для условій ограниченной человѣческой природы. Эту тайну воплощенія божества предначерталъ Моисей въ тѣловномъ образѣ нестергаемой купины. Какъ дерево, горючій матеріалъ, по волѣ Бога не уничтожалось отъ дѣйствія огня, такъ по волѣ Сына Божія божество Его стало сноснымъ для Его человѣческой природы. Такая пращисъ объясненія Кириллъ примѣняетъ неоднократно къ частнымъ явленіямъ и формамъ человѣческой ограниченности и немощи, каковы—рожденіе отъ жены (Дѣвы), постепенность возрастанія и развитія, голодь, жажда, невѣдѣніе, страхъ и самая смерть. „Для всемогущаго Слова, когда Онъ рѣшилъ ради насъ стать человѣкомъ, не было невозможнымъ образовать для Себя тѣло Своею собственною силою, отвергая рожденіе отъ Дѣвы, подобно какъ Адамъ былъ образованъ безъ посредства рожденія. Только потому, что это могло бы дать поводъ невѣрующимъ злословитъ воплощеніе какъ недѣйствительное, было необходимо, чтобы Онъ подчинился обыкновеннымъ законамъ человѣческой природы“ (*κεχώρηκεν ἀναγκαιῶς διὰ τῶν ἀνθρώπινης φύσεως νόμων*). Затѣмъ и по тѣлесномъ общечеловѣческомъ рожденіи „для Слова, какъ для Бога рожденнаго (по существу) отъ Отца, не было невозможнымъ и недоступ-

нымъ соединенное съ собою тѣло и изъ самыхъ пеленъ возвести на высоту и возвеститъ въ мѣру возраста совершеннаго. Вѣдь для Него было бы легко и удобно и младенцу сообщить премудрость удивительную. И только потому, что это было бы дѣйствіемъ чудеснымъ и несогласнымъ съ цѣлями домостроительства, тайна совершилась постепенно. Въ цѣляхъ домостроительства Слово допустило условіямъ (мѣрамъ) человѣческой природы владѣть Собою*.

Посему соединеніе естество сопровождалось не спорадическимъ и произвольнымъ вмѣшательствомъ божественнаго естества въ область человѣческой природы, но взаимообщеніе свойствъ, дарованіе отъ божества человѣческой природѣ, опредѣлялось законами человѣческаго развитія. Христосъ, пишетъ Кириллъ, преусиѣвалъ премудростью, возрастомъ и благодатію. „Премудрый евангелистъ, начиная повѣствованіе о Логосѣ ставшемъ плотью, показываетъ, что Слово въ цѣляхъ домостроительства попустило собственной плоти развиваться по законамъ, свойственнымъ природѣ плоти, для которой естественно преусиѣвать возрастомъ и премудростію, а также и благодатію, соотвѣтственно росту тѣла“.

Кириллъ не считалъ божество и человѣчество равноправными частями одного цѣлаго, но понималъ ихъ въ качествѣ нетождественныхъ, разнородныхъ. Въ чемъ же именно выражается разнородность божества и человѣческой природы? Возрѣніе Кирилла можно кратко выразить словами историка Сократа Схоластика: „Христосъ съ видимой стороны былъ человѣкъ, а съ невидимой Богъ“. По ученію Кирилла, божеская и человѣческая природы составляли во Христѣ не двѣ части одного цѣлаго, а двѣ стороны единой жизни воплотившагося Сына Божія: человѣческая природа была вѣншею стороною, или формою, божественной жизни, какъ внутренняго содержанія, она относилась къ божеству какъ видимое къ невидимому, какъ явленіе къ сущности, форма къ содержанію. Воплотившись, Сынъ Божій какъ бы облекся во вѣншую форму человѣческой природы, сокрылъ въ ней Свою божественную жизнь, прикрылся нашею плотью. Отсюда Его откровеніе въ Своей человѣческой природѣ было въ собственномъ смыслѣ обнаруженіемъ, явленіемъ вовнѣ Его внутренней, невидимой, божественной жизни. Сюда относится столь излюбленная у Кирилла аналогія человѣка, состоящаго изъ духа и плоти. Подобно тому, какъ тѣло служитъ органомъ души, такъ и Логосъ пользовался собственной плотью, разумѣюмо не безъ души, какъ органомъ. Относятся между собою какъ вѣншее къ внутреннему, свойства природы человѣческой и свойства природы божеской не были двумя однородными частями одного цѣлаго, но были разнородными и разнозначущими, были двумя сторонами единой жизни, или существа. Легко понять, какое отсюда вытекаетъ слѣдствіе для вопроса о единствѣ богочеловѣческой жизни, или существа. Божество и человѣчество во Христѣ именно потому, что они разнородны, были соединены въ единство богочеловѣческой жизни, въ естественное единство: это было единое естество Бога Слова воплотившееся. Два человѣческихъ тѣла, какъ бы ни различались между собою или какъ бы ни были сходны, если бы даже имѣли одну голову, не могутъ составить одно тѣло, но суть два тѣла; напротивъ, одежда не увеличиваетъ числа одного тѣла, но одѣтое тѣло

есть одно тѣло. Также душа въ соединеніи съ тѣломъ не двѣ души, не два тѣла, не два человѣка, но одна разумная плоть; слово и мысль, идея и картина—не два, но одно. Единство, а не составъ или смѣсь, и бываетъ при разнородности частей. „Поистинѣ есть одно естество Слова воплощившееся. Ибо если есть одинъ Сынъ, по естеству и истинно происходящій отъ Бога Отца Логосъ, неизреченно рожденный, и если Онъ именно, принявши плоть, не бездушную, но одушевленную разумною душою, стать человѣкомъ, происшедшимъ отъ жены, то Онъ не долженъ быть раздѣляемъ вслѣдствіе этого воспріятія на два лица или сына, но пребыть единымъ, только уже не безплотнымъ и не виѣ тѣла, но усвоивши его въ силу нераздѣльнаго соединенія. Но кто такъ говорить, этимъ еще несколько не утверждаетъ смѣшенія или сліянія, или чего-либо подобнаго; такое слѣдствіе совѣмъ не вытекаетъ съ необходимостью изъ предшествующихъ посылокъ. Если однородный Сынъ Божій, воплотившійся и вочеловѣчившійся, называется у насъ единымъ, то этимъ самымъ мы еще не утверждаемъ, что Онъ претерпѣлъ смѣшеніе, какъ думаютъ наши противники, что естество Слова преобразовалось въ естество плоти, или естество плоти въ естество божественное; но говоримъ, что Онъ по неизреченному и непостижимому единенію показали намъ единое сыновнее естество, только уже воплощенное,—говоримъ именно потому, что божество и человѣчество пребываютъ и разумѣются каждое въ особенностяхъ своего естества. Ибо, въ самомъ дѣлѣ, единство приписывается не только вещамъ простымъ, несложнымъ по естеству, но и сложнымъ. Такъ одинъ человѣкъ, состоящій изъ души и тѣла. Душа и тѣло разнородны и неравны по существу, но въ соединеніи они образовали одну природу человѣка. Говоримъ о такомъ единствѣ, не забывая, что единымъ сложенія вещамъ присуще различіе элементовъ, изъ которыхъ составлялось единство“.

Эти двѣ святоотеческія идеи красною нитью проходятъ черезъ весь четыре тома „Основъ христіанства“. И первѣе всего—это апостольско-святоотеческое ученіе я положилъ въ основаніе объясненія евангельской исторіи и изложенія евангельскаго ученія.

„Въ чемъ самый общій смыслъ евангельской исторіи и ея основной планъ? Жизнь Христа есть божественная, духовная, вѣчная жизнь, Онъ открылъ міру Отца Небеснаго: въ Немъ жизнь явилась, вѣчная жизнь, которая была у Отца (1 Иоан. I, 2)... Истинная, божественная жизнь въ словѣ Божіемъ называется славою божественною. Открывшій міру духовную жизнь, Христосъ прославлялъ среди людей Своего Небеснаго Отца, дая имъ славу, которую Онъ имѣлъ у Отца Своего, Его жизнь была проявленіемъ божественной славы. Наименованіе божественной жизни Христа славою вводитъ насъ въ пониманіе того способа, какимъ въ Немъ совершилось откровеніе божественной жизни. Этотъ способъ—уничженіе. Чтобы прославить Отца на землѣ, открыть Его имя людямъ, Христосъ уничижилъ Себя, отрекся отъ виѣшняго проявленія божественной славы: въ Немъ божественная жизнь явилась не въ свойствахъ неограниченнаго

всемоущества, безпредѣльнаго величія, котораго не могутъ вынести условія человѣческаго существованія, а въ свойствахъ духовной жизни, которая вмѣщается въ ограниченности человѣческаго бытія, терпитъ его ничтожество, переноситъ его страданія... Но помимо той славы, которую Христосъ имѣлъ у Отца и отъ вѣшняго проявленія которой Онъ отрекся въ подвигъ униженія, и того внутренняго прославленія человѣческой жизни, которое было плодомъ Его униженія и смиренія, въ жизни Христа мы видимъ вѣшную славу — Его чудеса... И вотъ возникаетъ, необычайной важности для богословія и для христіанскаго міровоззрѣнія, вопросъ объ отношеніи чудесъ Иисуса Христа къ Его униженію и внутреннему прославленію человѣческой жизни, какъ плоду Его дѣятельности... Философія евангельской исторіи отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что чудеса Христа, прикрывая символически евангельскую идею, были переходомъ отъ Его внутренняго униженія къ вѣшнымъ страданіямъ: символизировавъ для вѣрующихъ духовныя блага, они вызвали враговъ Его, предавшихъ Его смерти" (I, 149—151).

Смыслъ евангельской исторіи съ особенною ясностью предначертанъ въ искушеніи Христа.

„Согласно ожиданіямъ іудеевъ, Мессія долженъ былъ явиться чудеснымъ питателемъ пхъ и, конечно, лично стоять, какъ чудотворецъ, выше матеріальной завѣсности. Это было смысломъ перваго искушенія. Затѣмъ іудеи ожидали въ Мессіи человѣка, пользующагося особымъ покровительствомъ Бога во имя свитыни храма и вообще ветхозавѣтнаго символизма, а въ Его царствѣ надѣялись видѣть торжество ревнителей ветхозавѣтнаго закона. Это составило содержаніе втораго искушенія. Наконецъ, іудеи надѣялись видѣть въ Мессіи своего національнаго царя, который доставилъ бы господство еврейскому народу, съ его теократическимъ символизмомъ, надъ всѣми языческими народами. Въ этомъ былъ смыслъ третьяго искушенія. I. Христосъ отклонилъ и не могъ не отклонить предложенія искушителя. Уступить надеждамъ іудеевъ значило увѣковѣчить іудейскій символизмъ, наложить на всѣхъ людей ярмо ветхозавѣтнаго обрядоваго закона, отказаться отъ основанія духовнаго царства, вмѣсто согласнаго съ волею Божіею спасенія рода человѣческаго послужить національнымъ страстямъ іудейскаго народа, поклониться злomu духу. На первое искушеніе Иисусъ Христосъ отвѣтилъ смиренною покорностью естественнымъ законамъ человѣческой жизни, ея природной ограниченности; на второе предложеніе Онъ отвѣтилъ отказомъ искушать Господа требованіемъ чрезвычайнаго видимаго покровительства; третьему искушенію Онъ противопоставилъ отказъ отъ служенія злomu духу національной гордости. Онъ не выдѣлалъ Себя изъ общества людей, по отношенію къ условіямъ жизни, для того, чтобы Его богосыновнее достоинство сдѣлалось достояніемъ всѣхъ людей. Грапицы національнаго символизма должны быть разрушены для основанія универсальнаго духовнаго царства. Побѣда надъ искушеніями не была со стороны Иисуса Христа полнымъ уклоненіемъ отъ употребленія чудотворной силы, по волѣ Божіей; но это было отреченіемъ Его отъ пользованія ею для Своего личнаго благосостоянія, для личной свободы отъ условій человѣческаго существо-

ванія, какъ постоянной нормы жизни, и для служенія національнымъ страстямъ іудеевъ. (Онъ призываетъ Своихъ послѣдователей къ духовной жизни, къ побѣдѣ надъ привязанностью къ міру. Этимъ отреченіемъ Іисуса Христа не исключалось, а даже предполагалось, временное проявленіе чудотворной силы въ смыслѣ, соотвѣтствующемъ ожиданіямъ іудеевъ, но цѣль такихъ чудотвореній та же, что и постоянного смирненія и постоянной борьбы съ требованіями іудеевъ — возвести взоры людей отъ чувственнаго къ духовному. Но если, такимъ образомъ, побѣда Христа надъ искушеніями въ пустынѣ была отверженіемъ національныхъ чаяній іудеевъ, то она вмѣстѣ съ тѣмъ готовила Ему смерть отъ озлобленной іудейской гордости. Побѣда Христа была Его высшимъ самоотреченіемъ, Его готовностью принять смерть отъ злобы іудеевъ“ (I, 193—195 ср. III, 258—282).

Послѣдній нравственный выводъ евангельской исторіи я выражаю святоотеческими словами.

„Наши обѣтованія сокрыты въ скорбяхъ, страданіяхъ, терзаніи и вѣрѣ, въ нихъ сокрыта и самая наша небесная слава. Мы должны всходить къ славѣ чрезъ безчестіе. Кто молитъ Бога и желаетъ, чтобы въ рукахъ его были чудеса и силы, тотъ оказывается хвастливымъ и немощнымъ въ своей совѣсти. Истинные праведники не только не воздѣлываютъ сего, но и отказываются, когда дается имъ то, и не только предъ очами людей, но и въ тайнѣ сами для себя не желаютъ сего“ (I, 286; III, 76).

Вслѣдъ за евангельской исторіей тотъ же принципъ я прилагаю и къ изложенію евангельскаго ученія. Сущность евангельскаго ученія, во-первыхъ, въ творчески-новомъ фактѣ лично-абсолютной богосыновней жизни, т. е. въ томъ, что божественная (духовная) жизнь Христа Сына Божія дѣлается достояніемъ вѣрующихъ,—и во-вторыхъ, что лично-духовная абсолютность сочетается съ природно-исторической необходимостью, которая наполняетъ видимый промежутокъ между начальной (евангельско-исторической) чудесностью и эсхатологическими обѣтованіями, что, иначе сказать, въ христіанствѣ абсолютная любовь соединяется съ вѣрою (II, 189 и вообще 165—198). Отсюда евангельская духовная праведность есть принципъ личной духовной жизни, а не условный законъ природно-общественнаго существованія (II, 199 слѣд.), и въ этомъ отношеніи характерно отличается отъ ветхозавѣтной религіи.

Отличіе новозавѣтной праведности отъ ветхозавѣтной въ томъ, что ветхозавѣтный законъ былъ условнымъ закономъ социальнаго благоустройства, тогда какъ евангельскій принципъ жизнедѣятельности опредѣляетъ вытекающій изъ бого-сыновней основы абсолютный характеръ

личной жизни. Все ветхозавѣтныя заповѣди устроили порядокъ общественной жизни, все онѣ относились къ формамъ социальнаго устройства и имѣли единственною цѣлью благо общественнаго строя, такъ что іудейскій законъ необходимо предполагаетъ данный общественный строй и относится къ личности единственно какъ къ социальному элементу. Напротивъ, евангельскій принципъ предполагаетъ религіозно-свободную, творчески и изнутри дѣйствующую личность, и все новозавѣтныя заповѣди относятся единственно къ свободной, творчески дѣйствующей личности, отмѣчая тотъ путь, которымъ неизбежно долженъ идти человекъ съ богосыновнимъ самосознаніемъ. И хотя христіанская любовь не отвлеченная любовь къ Богу, но реальная любовь къ человеку, и это скрѣпляетъ христіанскую личность съ обществомъ, однако общество для евангельскаго принципа выступаетъ лишь въ качествѣ объекта личной любви, субъектомъ же, какъ богосыновней любви, такъ и евангельскаго принципа жизнедѣятельности является свободная личность. Ветхозавѣтныя заповѣди дѣйствовали чрезъ общественный строй на личность, новозавѣтныя заповѣди дѣйствуютъ чрезъ личность на общество. Поэтому неизмѣнныя свойства ветхозавѣтнаго закона—условность и номистическій экстернализмъ. Ветхозавѣтныя заповѣди были условными, потому что онѣ непосредственно прилагались къ общественнымъ формамъ,—и онѣ были въ строгомъ смыслѣ законами, прокладывая путь номистическаго экстернализма, потому что являлись для личности внѣшними заповѣдями, направлялись отъ периферіи личности къ ея центру, котораго никогда не могъ достигнуть. Въ противоположность этому, евангельскій принципъ запечатлѣнъ характеромъ абсолютности и не имѣетъ специфическихъ чертъ законничества: онъ только раскрываетъ абсолютную основу евангельскаго опыта въ примѣненіи ко всей широтѣ личной жизни, покрываетъ внутреннюю абсолютностью все отношенія личности, и онъ какъ не прибавляетъ ничего по содержанію къ этой основѣ, такъ и ничего не повѣлываетъ, такъ какъ направляется отъ центра къ периферіи, отъ свободнаго личнаго творчества къ внѣшнимъ отношеніямъ (II, 200—201).

(Продолженіе слѣдуетъ).
