Воскресение Христово священномученик Александр Туберовский

(опыт мистической идеологии пасхального догмата)

От издательства

От издательства

«Воскресение Христово есть для нас источник размышления, созерцания, удивления, радости, благодарности, надежды, всегда полной, всегда новой, сколь не дано, сколь не часто из него почерпаем; оно есть вечная новость».

(Митрополит Филарет. Слова и речи. М. 1874. Т. 2. С. 74).

Предлагаемое вниманию читателя исследование профессора Московской Духовной Академии, протоиерея Александра Михайловича Туберовского «Воскресение Христово (Опыт нравственно-мистической идеологии догмата)», по выходе своем в свет сразу привлекло к себе внимание всех богословских кругов России. Как отмечают некоторые историки, защита этой диссертации была самой острой за всю историю М. Д. А. Во многих отзывах А. М. Туберовский (тогда он еще не был священником) был назван молодым блестящим богословом, достойно развивающим богословскую школу России. Появление таких имен в русском богословии свидетельствовало о его успешном развитии, которое, несомненно, достигло бы еще больших высот, если бы не было искусственно остановлено поражением Русского народа в катастрофе 1917 года.

Данная работа интересна тем, что это, пожалуй, единственное всестороннее православное исследование догмата Воскресения Христова в Русском богословии. Задача перед автором стояла чрезвычайно сложная. По сути, это была попытка создания богословской системы. Неудивительно поэтому, что работа имеет ряд недостатков, которые, однако, окупаются дерзновением веры, подвигнувшим автора приняться за столь ответственный труд.

По отзыву о. Павла Флоренского (назначенного Ученым Советом М. Д. А. рецензентом) диссертация Александра Михайловича «воодушевлена сердечным убеждением в

излагаемых мыслях; она ставит своею задачею служить вере: она обнаруживает разносторонние интересы автора; наконец самое важное, она смотрит на вопросы веры по существу, не прячась от ответов на них за историческими обобщениями, и со смелостью берет на себя задачи, непосильные, быть может, и не для одного Александра Михайловича»[1].

Однако, но мнению о. Павла, данная работа, безусловно, требовала своего развития и дальнейшей разработки. Об этом говорит критическое высказывание признанного богослова в адрес Александра Михайловича: «Богословские системы в молодости не создаются, для этого требуются многие годы»[2].

Однако до появления работы А. М. Туберовского в русском богословии существовала наличность двух типов идеологии Воскресения Христова: космологического (Вл. С. Соловьева) и антропологического (В. Ив. Несмелова[3]), которые не могли в полноте отразить концепцию пасхального догмата. Автор же, не отвергая достижения двух предыдущих концепций, предлагает для опознания тайны Воскресения следовать «принципу чистого мистического разума», утверждая, что и «само Богопознание возможно только как продукт по преимуществу мистического разума»[4], где «в противовес идеям космоса и человека», отправным началом является само Божество… Божественная сила любви имеет центральное и вместе отправное значение»[5]. Мистический, религиозный опыт есть отверзение ума и сердца, которое позволяет «ощущать бесконечность, божественность жизни вообще, святую – как говорит Григорий Богослов, – невидимого Божества в человеке»[6].

Таким образом, как указывает в своей работе иеродиакон (ныне архимандрит) Матфей Мормыль: «излагая свою идеологию Пасхального догмата, А. Туберовский не задается целью, как об этом он сам говорит, открывает что-то новое. Его метод оригинален тем, что теоретическим „умозаключениям” и практическим „постулатам” он предпочитает религиозные интуиции, мистические определения, динамические формулы. Только благодаря применению такого метода к «опознанию» Воскресения Христова теоцентрическая концепция по сравнению с космологической и антропологической

идеологиями ближе стоит к церковному взгляду (религиозно-опытному ведению) на внутренний смысл события Воскресения Христова»[7].

К сожалению, исторические события в России не позволили А. М. Туберовскому развить свою богословскую систему. Но и современные исследователи обращаются к этому труду, давая ему высокую оценку. Так, В. А. Никитин пишет: «Наиболее подробно и всесторонне в трудах дореволюционных богословов Пасхальный догмат рассмотрен, пожалуй, в фундаментальной работе профессора М. Д. А. А. М. Туберовского «Воскресение Христово (Опыт православно-мистической идеологии догмата)». Эта монография, единственная в своем роде заслуживает специального анализа. Она как бы подводит итог всей догматической литературе на эту тему в русском богословии до 1917 года[8].

Теперь скажем несколько слов непосредственно об авторе книги.

Туберовский Александр Михайлович родился в семье священника Михаила Туберовского в селе Макавеево, Касимовского уезда Рязанский губернии 8 марта 1881 года.[9]

В 1896 г. он окончил Касимовское Духовное Училище. В 1902 г. окончил Рязанскую Духовную Семинарию. Через год в 1903 году поступил волонтером в М. Д. А. С 16.08.1907 г. профессорский стипендиат Академии. 28.08.1908 г., назначен преподавателем Калужской Духовной семинарии (основное, догматическое, нравственное богословие), а с 16.08.1911 г. исполнял должность доцента М. Д. А. по кафедре догматического богословия.

В 1915 году он подает прошение рассмотреть в качестве диссертации на получение степени магистра богословия сочинения «Воскресение Христово (Опыт нравственно-мистической идеологии догмата)».

Это прошение рассматривалось на заседании Совета Академии 1 сентября 1915 года. Совет Академии определил: Магистерскую диссертацию И. Д. доцента Академии передать для рассмотрения профессору Академии по кафедре истории философии священнику Павлу Флоренскому[10].

На заседании Совета Академии 2 мая 1916 года слушали отзыв профессора М. Д. Муретова и священника Павла Флоренского[11] о сочинении Туберовского А. М., а также Особое Мнение преосвященного Ректора Епископа Феодора (Поздеевского). Преосвященным указывалось на необходимость исправления диссертации не в предлагаемом втором, а в настоящем ее издании. Все присоединились к мнению Ректора кроме двоих: отца Павла Флоренского и священника И. В. Гумилевского.

О. Павел Флоренский находил возможность допустить автора к защите диссертации в настоящем се виде. Однако на заседании определили: возвратить Туберовскому его магистерскую диссертацию «для исправления сообразно указаниям, изложенным в отзывах рецензентов и в особом мнении преосвященного Ректора»[12].

11 (24) марта 1917 года скончался проф. Митрофан Дмитриевич Муретов[13], являвшийся в то время «единственной живой связью молодой Академии с Академией старой»[14]. В связи с этим вторым рецензентом на защите Туберовского был назначен М. М. Тареев[1516].

Продолжение диспута последовало в октябре 1917 года. Проходило оно два дня 10 и 11 октября и было, как уже указывалось, одним из самых острых за всю историю М. Д. А.[17]

11.10.1917 года А. М. Туберовскому присвоено звание магистра богословия, и он назначен на должность доцента Академии. Уже через месяц 16.11.1917 года он становится экстраординарным профессором М. Д. А. сверх штата.

За магистерскую диссертацию А. М. Туберовскому присуждена 12-я премия Митрополита Макария.

В 1919 году, в связи с закрытием Духовной Академии, А. М. Туберовский выехал к себе на родину в село Макавеево. Здесь он в 1922–1924 гг. принял священство и служил вместе со своим отцом. Был он женат на Татьяне Дмитриевне Третьяковой (дочери купца), окончившей Московский университет. 26 сентября 1937 года протоиерея Александра Туберовского арестовали, а 23 декабря 1937 года 23 человека, среди которых

был о. Александр Туберовский[18], расстреляли в пределах Рязанской области[19].

Сочинение о. Александра «Воскресение Христово» было издано в Сергиевом Посаде в 1916 году тиражом 1000 экз.

Переиздавая этот труд издательство желало бы открыть для православных читателей еще одно забытое имя выдающегося русского богослова, который своей жизнью и мученической кончиной засвидетельствовал верность Господу принятием в страшные годы гонений священства и открытого служения Церкви Христовой.

Христос воскрес!

Всю литературу, посвященную Воскресению Христову можно разделить на две половины: *апологию* и *идеологию* этого догмата. Первая имеет своей задачей *доказать самый факт Воскресения Христова*, констатировать, так сказать, «тело» догмата. Вторая задается целью произвести *оценку*, установить *значение*, вскрыть *идею* этого факта, проникнуть в «душу» пасхального догмата. Насколько «апология» Воскресения Христова, по своему методу, *рационалистична*, так как не выходит из круга «умозаключений», настолько «идеология» пасхи *прагматична*, потому что всю свою силу обретает в нравственно-религиозных «постулатах». Та осеняется знаком «чистого разума», эта *зондируется* «практическим разумом». Апологетическая литература на тему о Воскресении Христа по количеству составляющих ее произведений имеет значительный *перевес* над идеологической. И не удивительно: *полемический* интерес, всегда увлекающий и страстный, отличается наибольшей плодовитостью. Для возбуждения же полемического интереса *отрицательная критика* Воскресения Христова, начиная с Цельса, если не раньше – с подкупа синедрионом стражи – и кончая Арнольдом Мейером и даже позже – современным сравнительным религиозно-историческим направлением – со всеми своими гипотезами: «похищения», «летаргии», «визионерной», «спиритуалистической» и т. п., представляет собой чрезвычайно благоприятный импульс. Наоборот, *положительный* интерес, являющийся продуктом внутренних глубоких стимулов, лишь в особых случаях разверзает ложесна неплодия, если не вундеркиндом, то, по крайней мере, «утехою семьи». И такой интерес присущ именно *идеологической* литературе. Сравнительно с апологетикой Воскресения, это – *оазис* в пустыне, островок на море. Наша работа, имеющая своим предметом Воскресение Христово, хотела бы также примкнуть к *идеологической* спораде. Но, прежде чем проводить собственную «линию зрения» на предмет, нам хотелось бы, в качестве *вступления*, изложить

две идеологические концепции пасхального догмата: В. С. Соловьева и В. И. Несмелова. Для отличия их между собой, мы назовем первую концепцию *космологической,* а вторую *антропологической.*

Глава 1-я. Концепция Вл. С. Соловьева

Вл. С. Соловьев – типичный идеолог Воскресения. Его «пасхальное письмо». – Три тезиса Соловьевской концепции: 1) мир стремится к решительной победе жизни над смертью; 2) в этом движении Воскресение Христово имеет Значение одной из промежуточных стадий; 3) как таковое, оно иммиракулезно, естественно и разумно. – Усвоение этой концепции Соловьевской школой. Критика космологической концепции. Гностицизм Соловьева. Антипозиция Л. Толстого. Потребность в иной идеологии.

Типичным идеологом Воскресения Христова выступает наш, русский, великий мыслитель – Владимир Сергеевич *Соловьев*. В отличие от других идеологов того же догмата и факта, Вл. С. Соловьев является по преимуществу идеологом-*метафизиком*. В частности, его концепция Воскресения Христова носит *космологический* характер.

В своих творениях Соловьев не раз касается пасхальной темы. О Воскресении Христа он говорит: и в «Чтениях о Богочеловечестве», и в «Духовных основах жизни», и в «Оправдании добра», и в др. произведениях. Но нигде, быть может, мысль философа на эту тему не выкристаллизировалась с такой прозрачностью и красотой, как в *одном* из «пасхальных писем». Это письмо, в качестве *основного текста*, мы и приводим полностью ниже, тогда как прочие творения будут служить для нас лишь «комментарием».

«Христос воскрес!

Первая решительная победа *жизни над смертью*. Непрерывная война между ними – между живым духом и мертвым веществом – образует в сущности всю историю *мироздания*. Хотя и много насчитывалось побед у духа жизни до Воскресения Христова, но все эти победы были не полные и не решительные, – только половинные, и после каждой из них врагу удавалось под *новыми формами* торжествующей, по-видимому, *жизни* утвердить и упрочить свое действительное владычество. Какая великая, по-видимому, была победа жизни,

когда среди косного *неорганического вещества* закишели и закопошились мириады живых существ, первичные зачатки *растительного* и *животного царства*. Живая сила овладевает мертвыми элементами, делает их материалом для своих форм, превращает *механические процессы* в послушные средства для *органических* целей. И притом, какое огромное и все возрастающее богатство форм, какая замысловатость и смелость целесообразных построений от мельчайших *зоофитов* до великанов тропической *флоры* и *фауны*. Но смерть только смеется над всем этим великолепием: она реалистка; прекрасные образы и символы ее не пленяют, предчувствия и пророчества не останавливают. Она знает, что красота *природы* – только пестрый, яркий покров на непрерывно разлагающемся трупе. Но разве *природа* не бессмертна? Всегдашний обман! Она *кажется*[20] бессмертною для внешнего взгляда, со стороны, – для наблюдателя, принимающего новую мгновенную жизнь за продолжение прежней. Говорят об умирающей и вечно возрождающейся *природе*. Какое злоупотребление словом! Если то, что сегодня рождается – не то же самое, что умерло вчера, а другое, то в чем же здесь возрождение? Из бесчисленного множества мимолетных смертных жизней ни в каком случае не выйдет одна бессмертная.

Жизнь *природы* есть *сделка** между смертью и бессмертием. Смерть берет себе всех живущих, все индивидуальности и уступает бессмертию только общие формы жизни: это единичное *растение* или *животное* обречено неизбежно погибнуть после нескольких мгновений; но эта форма *растительности* или *животности*, этот *вид* или *род организмов* остается. Божью заповедь ко всем *живым существам*: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю, смерть обращает в свою пользу. Плодитесь и размножайтесь не для того, чтобы расширить, упрочить и увековечить свою жизнь, а для того, чтобы поскорее исчезнуть, чтобы было кому сменить и заменить вас, наполняйте землю своими смертными останками, будьте только *мостом** для следующего *поколения*, которое, в свою очередь, станет лишь мостом для своих преемников и т. д. Вместо жизни и бессмертия: – этот

нескончаемый ряд мостов. Правда, они строятся не даром, правда, по этому мертвому пути идет творческий дух к предустановленной ему цели. Но почему он должен непременно идти по забытым гробам, и если его цель добрая, то зачем это дурное средство: постоянно возобновляющий обман смертной жизни?

Нет! Эта кажущаяся жизнь есть только символ и зачаток истинной жизни; *организация видимой природы* не есть решительная победа живого духа над смертью, а только его *приготовление** для настоящих действий. *Начало** этих действий обусловлено появлением *разумного существа над царством животным*. Благодаря способности отчетливого, обобщающего мышления в *человеке*, жизнь перестает быть только целесообразным *процессом** родовых сил и становится, сверх того, целесообразною *деятельностью** сил индивидуальных:

Все, что колеблется в явлении текучем,

Вы закрепляйте помыслом могучим.

Война между *жизнью* и *смертью* вступает в новый фазис с тех пор, как ведется существами не только живущими и умирающими, но, сверх того, мыслящими о жизни и смерти. В этих мыслях еще нет победы, но в них – необходимое оружие победы. Герои человеческой мысли, великие мудрецы Востока и Запада подготовляли победу. Но они не были победителями смерти: они умерли и не воскресли. Достаточно назвать только двух величайших. Учение Будды было собственно *отказом от борьбы** он проповедовал равнодушие к жизни и смерти, и кончина его не была ничем замечательна. Сократ не отказывался от борьбы, он вел ее доблестно, и его смерть была *почетным отступлением** в область, недоступную для врага, но трофеи победы остались все-таки у этого врага,

Если сила *физическая* неизбежно побеждается смертию, то сила *умственная* недостаточна, чтобы победить смерть: только *беспредельность* нравственной – силы дает жизни абсолютную полноту, исключает всякое раздвоение и, следовательно, не допускает окончательное распадение живого человека на две отдельные части: бесплотный дух и разлагающееся вещество.

Распятый Сын Человеческий и Сын Божий, почувствовавший Себя оставленным и людьми, и Богом и при этом молившийся за врагов Своих, очевидно, не имел пределов для Своей *духовной* силы, и никакая часть Его существа не могла остаться добычею смерти.

Мы умираем потому, что наша *духовная* сила, внутри связанная грехами и страстями, оказывается недостаточною, чтобы захватить, вобрать внутрь и претворить в себя все наше внешнее, *телесное* существо; оно отпадает, и наше естественное бессмертие (до того последнего воскресения, которое мы можем получить только чрез Христа) есть только половинное, бессмертна только внутренняя сторона, только *бесплотный* дух. Христос воскрес *всецело*.

Когда же они это говорили, сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам! – Они же, в испуге и страхе, *думали, что видят духа.** Он же сказал им: чего смущаетесь, и зачем такие помышления входят в сердца ваши? Видите руки Мои и ноги Мои, – что это сам Я. Осяжите Меня и рассмотрите, *ибо дух Плоти и костей не имеет, как Меня видите имеющего**. – И сказав это, показал им руки и ноги. А как они от радости еще не верили и дивились, говорит им: есть ли у вас здесь что-нибудь съестное? – Они же дали Ему часть печеной рыбы и сотового меда. *И взявши, ел перед ними»* (Лук. 24:36–43).

Духовная, сила, внутренне свободная в Христе от всяких ограничений, нравственно беспредельная, естественно освобождается в Его воскресении и от всяких внешних ограничений и, прежде всего, от односторонности *бытия*, исключительно *духовного* в противоположность *бытию физическому*, – воскресший Христос есть *больше чем дух** – дух не имеет плоти и костей, дух не вкушает пищи, – как дух *навеки воплощенный,** Христос со всею полнотою внутреннего *психического* существа соединяет и все положительные возможности бытия *физического* без его внешних ограничений. *Все живое** в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно.

Будучи, решительною победою *жизни над смертью*, положительная над отрицательным, Воскресение Христово есть

тем самым *торжество разума в мире*. Оно есть чудо лишь в том смысле, в каком первое новое проявление чего-нибудь, как необычное, невиданное, удивляет или заставляет *чудиться**. Если мы, забыв о результатах всемирного процесса в его целом, будем только следить за различными новыми его стадиями, то каждая из них представится чудом. Как проявление первого живого организма среди неорганической природы, как, затем, появление первого разумного существа над царством бессловесных было чудом, так и появление первого всецело духовного и потому не подлежащего смерти человека – первенца от мертвых – было чудом. Если чудесами были предварительные победы жизни над смертью, то чудом должно признать и победу окончательную. Но то, что *представляется** как чудо, *понимается** нами как *совершенно естественное, необходимое и разумное событие*. Истина Христом Воскресения ость истина всецелая, полная – но только истина веры, но также и *истина разума*. Если бы Христос не Воскрес, если бы Кенафа оказался правым, а Ирод и Пилат – мудрыми, мир оказался бы бессмыслицею, царством зла, обмана и смерти. Дело шло не о прекращении чьей-то жизни, а о том, прекратится ли *истинная** жизнь, *жизнь* совершенного *праведника*. Если *такая** жизнь не могла одолеть врага, то какая же оставалась надежда в будущем? Если бы Христос не воскрес, то кто же мог бы воскреснуть?

Христос воскрес!

«13 апреля 1897 г, Светлое Воскресение, с. Пустынька»[21].

Три основных положения, или *тезиса*, можно вычитать из цитированного письма:

1) Мир движется и сторону *решительной* победы жизни над смертию;

2) Воскресение Христово представляет собою *одну из стадий* в том движении;

3) Как таковое, оно *иммиракулезно*, т. е. естественно, рационально.

* * *

Мир движется в сторону решительной победы жизни над смертию – так гласит первый тезис «пасхального письма»

и вместе всей пасхальной концепции Вл. С. Соловьева. «Вся история мироздания», но мысли философа, есть ничто иное, в сущности, как сплошная *война* между духом и материей, жизнью и смертью. Вот, на лоне мертвой неорганической природы появляются первые зародыши жизни, развертывающиеся постепенно и *пышные* формы *растительного* и *животного* царства. Это первая «великая» *победа* жизни над смертью! Но эта победа *призрачна*. Все великолепие, вся красота органической природы только пышный *наряд* на «разлагающемся трупе». Если животное умирает, если растение истлевает, то в чем же, спрашивается, победа в чем торжество жизни? Ужели в передаче лишь мгновенной жизни от одного поколения к другому, подобно электрической искре, бегущей по разомкнутой цепи и только на миг проникающей собою каждое звено, каждый атом вещества – этой цепи? Пусть «общие формы жизни»; виды и роды растений и животных бессмертны. В этом нельзя не признать уступки, компромисса со стороны смерти в пользу жизни. Но много ли пользы от такого бессмертия тому, кто является реальным носителем органической жизни, – *индивидууму* или особи? Какая радость и смысл быть мостом для последующего поколения, которое опять призвано к тому же, чтобы быть лишь «мостом», что, при непрерывной смене генераций, ведет лишь к «дурной бесконечности»?

Но вот является *человек,* мыслящее существо, в отношении к разуму которого природа есть «только символ», а растительно-животный мир образует лишь первую пробу одухотворения и вместе оживотворения мертвого вещества. С его появлением «война между жизнью и смертью» вступает в *новый* фазис». Борьба не ограничивается здесь, как в царстве растений и животных, стихийным столкновением механических сил природы с органическими, физико-химических с биологическими. Она переносится и достигает нового напряжения в *мысли* человека. Мыслящее «я» не только *не хочет умереть*, как не хочет этого и животное в умах высших представителей человечества оно достигает сознания, что и *не должно*, бессмысленно, нелепо умирать. Но это новое

торжество жизни, в виде мысли, над смертью, как бы человек ни был *гениален*, оказывается «пирровой победой». Сколько бы он ни бунтовал против смерти, ни попирал ее в мысли, но он все-таки самым жалким образом умирает, и «трофеи победы» всегда остаются не у него, а у врага. Так умер, между прочим, Будда, бунт против смерти заменивший во вторую половину своей жизни *капитуляцией*; так умер и Сократ, с *покорностию* судьбе на устах. Так умирает и все, гордое своим разумом, человечество, становясь на одну доску с животным и даже растением.

Более подробное и *широкое развитие* этих мыслей мы находим у В. С. Соловьева в его «Оправдании добра»[22]. Кроме органической природы и человека, к борьбе духа и материи, жизни и смерти здесь привлекается и *неорганическая* природа, как примитивная форма воплощения «категории бытия», причем органическая природа распадается на два самостоятельные царства: растительное и животное. «Минералы, растения, животные, природное – человечество и духовное, человечество – вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса всемирного совершенствования»[23]. Останавливаясь на каждом из названных пяти «царств», как особой, так сказать, «боевой единице». Соловьев следующим образом определяет их относительную победоносность. «Камни и металлы, – говорит он, – отличаются от всего прочего своим крайним самодовольством и консерватизмом; если бы от них одних зависело, природа никогда бы не вышла из непробудного сна, но зато без них ее дальнейший рост не имел бы твердой почвы и опоры. Растения в неподвижных грезах безотчетно *тянутся** к свету, теплу и влаге. Животные, при посредстве *ощущений** и свободных *движений*, и ищут** полноты чувственного бытия: сытости, полового восполнения – и радости существования (их игры и пение). Природное человечество кроме всего этого разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к улучшению* своей жизни, действительно совершенствует ее в различных отношениях и, наконец, возвышается до идеи безусловного совершенства»…[24] Весь мир представляет собой как бы *одну пирамиду*, заостряющуюся в

«Царстве Божием» или, что то же, богочеловеческом идеале, – многоярусную систему, каждая часть которой имеет своим назначением служить опорою для вышележащей. «Неорганические вещества питают жизнь растений, животные существуют за счет растительного царства, люди живут за счет животных, а Царство Божие составляется из людей»[25]. Каждое из предшествующих царств целиком входит своей субстанцией в последующая, *пресуществляясь* в новую, высшую форму бытия, с каждым переходом торжествуя новую победу жизни над смертью, духа над материей. Так менее культурный народ, побежденный более культурным, ассимилируясь с ним, образует собой *высшую* сравнительно со своими единоплеменниками расу. Камень, как типичный представитель неорганической природы, осуществляет собой потенцию чистого *бытия* в противоположность небытию, абсолютному ничто. Но камень еще не содержит жизни: составляющая его *материя* – отправная точка мироздания. Вещество, из которого он суммировался, физико-химические элементы, его образующие, однородные со всем неорганическим миром, – только *арена* жизни, а не самая «жизнь». Наоборот, «растение не только существует, но и живет, что ясно уж из того, что оно умирает: жизнь не предполагает смерти, но смерть очевидно предполагает жизнь»[26]. Вегетативный процесс стоит одною ступенью выше чистого бытия, так как им преодолевается «каменная» косность, инертность вещества. Организуя последнее, растение дышит, питается, размножается, словом, выполняет все функции, характерный для жизни вообще. Но эта жизнь сравнительно элементарна. В животном растительные процессы занимают такое же подчиненное положение, какое в растении физико-химические явления. Как за вычетом последних, в растении остается еще нечто, именно органическое начало, которое делает вещество живущим, а не существующим только, так в «животном», помимо вещественно-органических начал, есть третий, высший модус бытии – *сознание.* Бытие выступает здесь не простым существованием, как в камне, и не элементарною жизнью, как в растении, но *психолигическим* существом, *одушевленным* организмом. «Как

нельзя у растений отрицать жизнь, так невозможно у животных отрицать сознания»[27]. Там, в мире растительном, присутствие *жизни* доказывается отрицательным фактором смерти, – потерею жизни; здесь, в животном царстве, наличность *сознания* лучше всего констатируется временной утерей его – «различием животного спящего от животного бодрствующего, ибо в чем же состоит это различие, как не в том, что животное бодрствующее сознательно участвует в окружающей его жизни, тогда как психический мир животного спящего отрезан от прямого сообщения с этою жизнию»[28]. Как в растениях мы встречаем биологические функции, общие всему *живущему*, не исключая и человека, так и у животных мы находим ощущения, представления в их естественных ассоциациях, память, предвидение будущего и т. п. элементы, свойственные психическому, *сознающему* бытию. Благодаря этому, становится возможной дрессировка... или выучка, это своего рода *человекоподобие* животных. С другой стороны, сама природа снабдила животное необходимым органом «сознательной душевной деятельности» – *головным мозгом*. Выше камни, растения и животного стоит *человек*. В отличие от камня с его чистым бытием, он обладает, подобно растению, жизнию, является организмом: от растения с его элементарной жизнью он вместе с животным отличается сознанием, – тем, что оказывается *одушевленным* существом; наконец, в противоположность животному с его сознанием, душою, человек имеет *разум*, владеет *разумным* сознанием, разумной душою, «способностью общих понятий и идеи. Прямым свидетельством сознательности у животных служат их целесообразный движения, мимика и язык разнообразных криков; коренное свидетельство человеческой разумности есть *слово*, выражающее не состояние данного сознания только, а общий смысл всего, – и древняя мудрость справедливо определяла человека не как существо сознательное – что для него слишком мало, – а как существо *словесное* или разумное*.[29] Таким образом, человек является разумным, одушевленным, живым существом, В человеке как таковом мир имеет своего владыку. Космический процесс, стрелка которого обращена к победе

бытия над небытием, жизни над смертью, добра над злом, К преодолению материи духом, ничтожества «псом», достигает в человеке достаточно *высокого* торжества своей идеи[30].

В поступательном движении мира к решительной победе жизни над смертью Воскресению Христову принадлежит значение одной из промежуточных стадий – таков *второй* тезис пасхальной концепции философа. Выше, отчасти собственными словами В. С. Соловьева, отчасти перифразами, мы показали, что космический процесс в понимании нашего философа есть совершающееся в известной последовательности *преодоление* смерти жизнию, материн духом, препобеждение зла добром, хаоса Логосом. Теперь точно таким же образом мы постараемся *комментировать* вторую мысль автора «пасхального письма».

Хотя Соловьев называет Воскресение Христово «первою» победой жизни над смертью, но только в смысле *решительности*. Мы видели, что ему предшествовали и другие победы. Такими *побегами-прецедентами* были: и возникновение первого организма на безжизненной дотоле земле, и появление животного среди неодушевленной органической природы, и происхождение человека над царством неразумных животных. Однако, все эти и т. п. победы представляли собой лишь *частичные успехи*, достигнутые после «мелких стычек», а не «генерального сражения». «После каждой из них врагу удавалось под новыми формами торжествующей, по-видимому, жизни утвердить и упрочить свое действительное владычество». Благоухающая нежная роза *вянет* от мороза, как и крепкий дуб, сраженный налетом бури, падает на землю и ***гниет***. Лев, царь зверей, и клоп, одинаково дохнут и, подобно растениям, истлевают. Человек, владыка природы, теряет разум, издыхает и разлагается. Будда и Сократ умерли и истлели не только наравне с Терситами и Геростратами, но и как домашний вол и сорная крапива. Как бы велики ни были успехи жизни в борьбе со смертью до Воскресения Христова, «трофеи победы» оставались на стороне *противника*.

Только с момента Воскресения Христова мир может *праздновать* «первую решительную победу жизни над смертью». Во Христе с полнотой физически-органической и психически-разумной силы сочеталась высшая по значенью сила *нравственная* или *духовная.* Правда, этою силой обладает в известной мере и *каждый* человек и притом, как высшая сравнительно ступень бытия, в большей, чем растительный и животный мир, – поскольку весь космический процесс обнаруживает собою ряд градаций – проявлении «творческого духа». Но в человеке духовная сила еще слишком *ограничена*, подобно тому, как слаб, напр., человеческий элемент – разум в животном. Результатом *немощи* человека в духовном отношении и является собственно-человеческая смерть, или распадение разумного существа «на две отдельные части: бесплотный дух и разлагающееся вещество»... «Мы умираем, говорит Соловьев: потому, что наша духовная сила, внутри связанная грехами и страстями, оказывается недостаточною, чтобы захватить, вобрать внутрь и претворить в себя все наше внешнее, телесное существо». Вследствие такой ограниченности, человек *природно* бессмертен только одной своей внутренней духовной *половиной*, недоступной для смерти по причине ее нематериальности, т. е. метафизической противоположности с матерней и смертью. Наоборот, во Христе духовная сила не знала для себя пределов, была *безграничной*. Такой свободной она была прежде всего в себе самой, как сила *нравственная*; такой же она должна была обнаружиться и в соприкосновении с «внешними ограничениями, и прежде всего» освободиться «от односторонности бытия исключительно духовного в противоположность бытию физическому». Отсюда – «Христос воскрес *всецело*». Его бессмертие не одностороннее, как у природного человека, а *духовно-телесное*. Смерть Его обусловливалась не внутреннею немощью, а *внешнею* в связи с духовной *полнотою*: с, внутренней же стороны она была, наоборот, проявлением Его беспредельной мощи. Но воскресши, «как дух, *навеки воплощенный*, Христос со всею полнотою внутреннего психического существа соединяет и все положительный возможности бытия физического без его

внешних ограничений. Все *живое* в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно».

Хотя победа жизни над смертью, достигнутая Воскресением Христа, отличается от прежде бывших побед «решительным» характером, однако, это – только *первая* такая победа. За нею должна последовать другая решительная победа – *воскресение мертвых*, – на которую в «пасхальном письме» брошен только намек: «Если бы Христос не воскрес то кто же мог бы воскреснуть?»[31]. Более полное выражение второй тезис концепции нашел у Соловьева в двух раннейших произведениях: а) «Чтениях о Богочеловечестве» и б) «Духовных основах жизни», причем в первом из них преимущественно трактуется, по нашему вопросу, об отношении Христа, как новой, духовной фазы бытия, к *предшествующим* градациям, а в последнем главным образом об отношении Его к имеющему последовать новому *достижению*.

В «Чтениях о Богочеловечестве»[32] устанавливается, между прочим, то положение, что явление во Христе нового духовного человека или, что то же, личного *ипостасного* Богочеловека, за которым следует уже все духовное человечество, или «богочеловечество», было подготовлено предшествующим историческим процессом, как и появление на земле первого человека со всем происходящим от него природным человечеством обусловливалось общим развитием космической жизни. Входить в *детали* подготовительного исторического процесса нам нет надобности[33]. Достаточно сказать, что иудейский мир и языческий, каждый по-своему, *созревал*, под непрестанным действием Логоса, к индивидуальному и абсолютному воплощению Бога в человеке. И если *момент* этого воплощения зависел от общего хода истории, то *место* его «определялось национальным характером иудеев» – народа с ярко выраженной чертой субъективности, индивидуализма. Когда шедший в авангарде культурного человечества греко-римский мир породил идею и культ «человекобога», когда, с другой стороны, сущность еврейской теократии была исчерпана (пророчество умолкло, царский род пресекся, священство превратилось в формально-бездушный институт), тогда,

очевидно, настало время и расчищено было место для явления истинного *Богочеловека*)[34].

Подготовленный не только историческим, но и всем предшествовавшим появлению человека космическим процессом, акт «боговочеловечения» есть в то же время и акт «боговоплощения», поскольку в нем реализовалась «богоматериальная» потенция космоса или, что то же, способность не к *богочеловечеству* лишь, но и к *богоматериализации*. Божественный Логос, присущий «мировой душе», как идеальной стороне космоса – «вселенского организма», еще более – соборному разуму человечества, находить во Христе *личное* выражение. Душа и тело человека – Христа становятся в акте Боговочеловечения и Боговоплощения неотъемлемою принадлежностью, личной *собственностью*, душой и телом Логоса. Так как человек, по сказанному выше, не простое существо, а сложное, являет собою, так сказать, *квинтэссенцию* всего бытия, начиная с элементов неорганической природы:, то, вочеловечившись, Божественный Логос eo ipso и материализовался, т. е. вступил по своей человеческой плоти в существенное единение со всей природой, неорганической и органической, как по разумной душе – со всем человечеством. *Принципиально* в Богочеловеке обожены «человек» и «мир» одновременно. Хотя и каждый человек «есть некоторое соединение Божества с материальною природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий»[35], или разум: но только во Христе все эти три элемента, вместе с ипостасным объединением, достигли высшей гармонии, идеальной субординации. Как в человеке тело должно быть подчинено высшему, разумному началу, так в Богочеловеке природно-стихийный и человечески-разумный элементы возглавляются Божественным – *Логосом*, не утрачивая своей самобытности, Им управляются. Если *искушение* и победа Христа над диаволом является актом подчинения человеческого элемента божественному и вместе его обожествления, то *на кресте* достигает своего апогея «послушание» плоти, вслед за чем с таковою же силою должно

было совершиться и ея обожение в акте Воскресения. «Так во втором Адаме возстановляется нормальное отношение всех трех начал, нарушенное первым Адамом. Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольней) подчинения или согласия с началом божественным, как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертию, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным духовным телом. В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей»[36]. Таким образом, та решительная победа жизни над смертию, духа над материей, Бога над диаволом и т. д., к которой с самого начала устремлена была вся история мира и человека, совершилась в лице Христа, в акте Его *Воскресения*.

В «Духовных основах жизни», повторяя иногда дословно многое из прочитанного «о Богочеловечестве», Соловьев глубже проникает в тайну Воскресения[37] и подробнее говорит об отношении его к *последующим* фазам космического процесса, к другим решительным победам жизни над смертью: общему воскресению человечества и апокатастасису твари. Смерть в человеческом мире есть торжество *материально – родового* начала над духовно-индивидуальным. Воскресение являет собою торжество *обратного* характера. Так как в лице Христа мы имеем не индивидуальное вочеловечение лишь Божественного Логоса, но и нарождение вместе с тем нового, сверхприродного духовного человечества, вступление космического процесса в *богочеловеческую* фазу, как в Адаме – появление не определенной личности только, но и вселенского человечества в зародыше, подъятие космоса на высшую, сравнительно с животным, человеческую ступень бытия, то присущее Богочеловеку – Христу торжество духовно-индивидуального начала, или принцип воскресения, должно перейти и во все духовное человечество, как смертность первого человека стала наследственной собственностью человечества вообще. Это новое, духовное человечество есть Церковь или Царство Божие, «свободная теократия», тело

Христово, богочеловечество в процессе *становления*. Как дохристианское человечество долгим историческим процессом, со всевозможными уклонениями с прямого богооткровенного пути, подготовлялось к боговочеловечению в лице Христа, так современное, христианское богочеловечество, несмотря на различные отступления от евангельской истины (католичество, протестантство, социализм, прежние ереси и т. п.), незаметно, но, тем не менее, безостановочно, вызревает в «Новый Иерусалим», «прославленное Богочеловечество», готовится к «воскресению мертвых»[38]. «Исходя из понятия церкви как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно, изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), – телу хотя, и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, – ибо все немощи и страдания человеческой природы: восприняты Христом; но как во Христе все немощное и плотское поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет своей полноты. Тогда в ней все духовное будет вполне воплощено и все материальное вполне одухотворено»[39]. Совершающийся в церкви богочеловеческий процесс должен быть вместе; с тем и «теургическим», *богодейственным, совмещающим* в себе, как нераздельном акте, божественную благодать с человеческим творчеством. Как первая являет себя в *таинствах*, особенно в евхаристической мистерии, как исцеляющем всю природу: дух, Душу и тело – приобщении Божеству и прославленному человечеству Христа, так второе должно выражаться в разумно-свободной деятельности каждого человека, направленной на одухотворение им всех сторон своей жизни[40].

«Если чрез осенение человеческой матери действующею силою Божией произошло вочеловечение Божества, то через

оплодотворение божественной матери (Церкви) действующим началом человеческим должно произойти свободное обожение человечества... До христианства неподвижною основою жизни была природа человеческая (ветхий Адам), божественное было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основой, стихией нашей жизни, искомым же является человечество, соответственное этому божественному, способное самостоятельно соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество становится здесь действующим началом истории, началом движения, прогресса»[41]. Конечным моментом богочеловечески-теургического процесса и должно быть «воскресение мертвых», *обожение тела* духовного человека. Как кесарь ипостасному Богочеловеку, так человеко-бог *антихрист* будет предшествовать воскресению богочеловеков. Так, уповаем мы, Совершится новая *генеральная* победа жизни над смертью, духа над материей, Бога над диаволом.

Одновременно с богочеловеческим в глубоких недрах бытия незримо, но не менее действенно совершается процесс *богоматериальный*, состоящий в аналогичном обожении всей твари, одухотворении природы вообще. Как богочеловечество в идее дано было с момента появления на земле человека, так и богоматериализация *идеально* сосуществовала первому атому материи. Но как тот, так и другой процесс *реально* начались только в акте боговочеловечения. Хотя в богочеловеческой личности Христа ипостасно объединились два естества: божеское и человеческое, но, так как «человеческое естество» вообще обнаруживает в себе, кроме собственно человеческого, разумного начала, элементы других, низших природ до материально-неорганической включительно, то в боговочеловечении мы имеем, следовательно, и акт *воплощения*, который мы и должны считать реальным началом обожения твари, богоматериализации. Воскресение Христа является новым моментом не выходящего пока из сферы богочеловеческой личности Христа процесса одухотворения природы. Далее богоматериальный процесс переносится в

богочеловеческий организм церкви, где, благодаря теургии, входящим в тело духовного человечества материя, растительная жизнь и животность также постепенно одухотворяются. Но теургия освящает *природу* и в более широком масштабе, чем тело человека. Благодать таинств не ограничивается тайноводствуемым лицом; она простирается и на *материальные элементы* тайноводства. Таинствами «обнимается и освящается» не одна нравственная и духовная жизнь человека, но и его физическая жизнь, – более того: ими освящаются и воссоединяются с Божеством начатки материальной природы всего видимого мира»[42]. Наконец, второй член теургического синтеза – человек своей разумно-творческой деятельностью, до земледельной культуры включительно, может *совершенствовать* природу. Он даже нравственно *обязан* это делать, так как «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих: ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне». Как вочеловечившийся во Христе Логос приобщил Божеству человека, так и богочеловек-христианин должен вести тот же процесс *обожения* дальше – и в свое тело, и во всю окружающую его неорганически-растительно-животную природу, дабы «Бог был всем во всем». Если первое, т. е. обожение тела, совершается посредством *аскетизма*, то вторая, богоматериализация в природе, путем *культуры*. Так различным образом подготовляется полное и окончательное торжество жизни над смертью, – имеющий последовать за воскресением человечества *апокатастасис твари*, когда в космическом процессе, осуществится, наконец, высший, смысл бытия – «всеединство», когда, начавшись, подобно испарениям с поверхности океана – с образования газообразной материи и, постепенно сгущаясь в камень, растение, животное, человека, наконец, Богочеловека – центр мироздания – этот процесс снова, как река, постепенно расширяющаяся и углубляющаяся, вольется в океан божественной жизни.

Итак, проектируемое на сферу космического процесса, Воскресение Христово образует *одну из промежуточных градаций*, приближений к окончательному торжеству жизни над смертью. Ему *предшествуют*: творение материи, упорядочение хаоса, возникновение растения, появление животного, происхождение человека, вочеловечение Логоса; за ним имеют *последовать*: всечеловеческое воскресение и вселенский апокатастасис.

* * *

Как одна из промежуточных стадий поступательного движения космоса к окончательной победе жизни над смертью, **Воскресение Христово иммиракулезно, естественно, рационально,** – в этом состоит *третий* тезис «Соловьевской» концепции пасхального догмата.

Воскресение Христово не есть чудо в собственном значении слова, как нечто необъяснимое, исключительное явление. Оно может быть названо чудом лишь в относительном смысле, как всякое «новое», «необычное, невиданное» явление, «первое» в пролагаемом им ряду других аналогичных явлений и, потому, невольно вызывающее удивление, заставляющее *чудиться*. В таком смысле *чудом* является и возникновение «первого живого организма среди неорганической природы», и появление первого животного, как «нового» представителя органического мира и происхождение человека, как «разумного», небывалого дотоле животного. Таким же точно чудом, только в пропорционально повышенном смысле, было «и появление первого всецело духовного и потому не подлежащего смерти человека – первенца от мертвых». Если там мы имеем неокончательный поражения врага, а здесь «первую решительную» победу жизни над смертью – это не меняет сущности дела;, то были победы предварительные, подготовивший генеральную, как и последняя, в свою очередь, является *переходом* к окончательному поражению врага, всецелому разгрому его могущества. Различие между появлением первого организма, напр., и Воскресением в отношении к конечной цели мира лишь *степенное*. Если первое мы назвали «чудом», то должны наречь им и *второе*. «Но то,

что *представляется* как чудо, *понимается* нами как совершенно естественное, необходимое и разумное событие». «Естественность» Воскресения Христова заключается, очевидно, в его *подготовленности*, о чем мы подробно говорили выше, даже в некоторой «необходимости», с которой это событие в силу необратимости космического, богоматериального по существу процесса, не могло не наступить. Разумность его заключается в соответствии с общим *планом* миробытия, в полном внутренней логики содержании, наконец, в *нелепости отрицания*. Воскресение Христово, будучи, после появления органической жизни и т. п. частичных побед, «решительным» одолением «отрицательного» начала «положительным», являет собою «тем самым торжество разума в мире». «Истина Воскресения Христова» есть не только «истина веры», но в не меньшей степени «и истина разума». Об этом говорит и ее *внутренний* анализ, не устанавливающий в ней никакого противоречия. Наоборот, говорит Соловьев: «если бы Христос не воскрес, если бы Кайфа оказался правым, а Ирод и Пилат – мудрыми, мир оказался бы бессмыслицею, царством зла, обмана и смерти». Рассмотрим теперь каждое из частных положений этого тезиса *порознь*, с целью ограждения их от возможных лжетолкований.

а) Воскресение Христово *иммиракулезно*. Отрицание Соловьевым чудесности в акте Воскресения Христова отнюдь не касается *метафизической* природы этого факта. Иммиракулезность означает лишь, что Воскресение Христово органически связано со всем ходом мировой жизни, что оно точнейшим образом *влегает* в рациональную схему космического процесса, что последнему оно не навязано, как нечто чуждое, стороннее, не соответствующее ни по целям, ни в основаниях. В «Чтениях о Богочеловечестве» и «Духовных Основах жизни» мы находим прекрасный комментарий кратко выраженной в «пасхальном письме» мысли автора об иммиракулезности Воскресения в неразрывной связи с актом Воплощения. «Бог – читаем мы почти одинаково там и здесь, – «будучи *сам по себе* трансцендентным (пребывающим) за пределами мира, вместе с тем *по отношению* к миру *является*

как действующая творческая сила, волящая сообщить мировой душе то, чего она ищет и к чему стремится – т. е. полноту бытия в форме всеединства, волящая соединиться с душою и родить из нее живой образ Божества. Этим определяется уже и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного. Таким образом, это последнее, т. е. воплощение Божества, не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле (по «Духовным Основам жизни»: «в грубом смысле слова»), т. е. не есть нечто *чуждое* общему порядку бытия, а напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог (в «Духовных Основах жизни» опять поправка: «не трансцендентная сторона Божества»), не абсолютная, в себе замкнутая полнота Бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, т. е. проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало, и его *личное* воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений (= реализаций – Д. О. Ж.) физических и исторических, – это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и прообразовательных теофаний. С этой точки зрения появление духовного человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление человека природного на земле, рождение первого Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и шла вся прежняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества»[43]. Так как Воскресение Христа нераздельно связано с Его Богочеловечеством, то, на основании приведенного рассуждения, можно сказать: Воскресение, как и Воплощение,

не только возможно, но и существенной частью входит в общий «рациональный план мироздания»[44].

б) Воскресение Христово *естественно*. Опять это только *форма* утверждения, что Воскресение Христово вполне целесообразно для мира, внутренно необходимо. Соловьев, как мы видели, признает своеобразную *эволюцию* вселенского процесса, состоящую в целом ряде повышающих жизненность, духовность, божественность его содержания откровений или воплощений Логоса. Сначала – *творение* мира вообще, затем *упорядочение* хаоса, далее возникновение органической *жизни*, потом появление *животного*, после этого происхождение *человека*, наконец, – *Богочеловек*, за явлением Которого следует новый ряд градаций: *Воскресение* Христово, воскресение *мертвых, апокатастасис*. Каждое из этих откровений *приближает* мир на одну стадию к абсолютному финишу бытия – всеединству. Но эта эволюция не то же, что *трансформация*. Последняя механична, а первая *целестремительна*. Эта непрерывна, а та прерывна, даже катастрофична[45]. Трансформация по своей основе – монистична, а Соловьевская эволюция – богоматериальна. «Из того, что высшие формы, или типы бытия, являются или открываются после низших, никак не следует, что они суть произведение или создание этих низших. Порядок сущего не есть то же, что порядок явления. Высшие, более положительные и полные образы и состояния бытия существуют (метафизически) первее низших, хотя являются или открываются после них. Этим не отрицается эволюция; ее нельзя отрицать – она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего, – значит, под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших, типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальный условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Таким образом, каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле *новое творение*, но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо, во-первых, материальною основой для

возникновения нового типа служит тип прежний, а во-вторых, и собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь, из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений. Условия явления происходят от естественной эволюции природы; являемое от Бога»[46]. Воскресение Христово, как новая стадия бытия, представляет собою, значит, с точки зрения Соловьева, творческий акт, «естественный» по логической связи его с другими, но сверхъестественный, или *богоестественный*, по причине.

в) Воскресение Христово *рационально*. Это не значит, конечно, что Воскресение Христово отличается математической аксиом этичностью, что его можно доказать, как пифагорову теорему, или констатировать наподобие всякого *исторического* события. Рациональность Воскресения Христова есть наивысшая его *достоверность* как события, оправдываемого логикою мира, смыслом всего бытия и вместе требуемого нашею совестию в качестве постулата нравственного сознания, практического убеждения разума. «Было бы очень печально – говорит Соловьев в другом «пасхальном» письме «О добросовестном неверии», – если бы истины веры были сразу очевидны для всякого. Тогда они собственно и не были бы истинами *веры*. Бог, спасение души, всеобщее воскресение совершенно *достоверны*, но их достоверность не есть принудительная для всякого ума очевидность, принадлежащая положениям математическим, с одной стороны, и прямо наблюдаемым фактом – с другой. Очевидным бывает только маловажное для жизни. Математические истины имеют всеобщее значение, но они нравственно безразличны. Всегда и везде дважды пять составляет десять, но от этого никому не тепло и не холодно. С другой стороны, факты, прямо наблюдаемые, могут быть *более* интересны, но зато они совершенно лишены всеобщего движения, они ограничены и мимолетны. Я вижу, что сейчас в Москве ясный, солнечный день. Это факт очевидный и не лишенный некоторого интереса, но его никак нельзя удержать и превратить в истину неизменную везде и всегда, – факт достоверен только здесь и сейчас.

Подобным образом и всякая другая очевидность сама по себе или формальна, как математика, или случайна, как сегодняшний светлый день в Москве. А все то, в чем всеобщность и внутренняя необходимость соединяются с жизненной важностью, – все такие предметы лишены прямой очевидности и осязательности для ума и для внешнего чувства. Отвергать их на этом основании, т. е. признавать истинным или достоверным только то, что имеет очевидность математической аксиомы или наблюдаемого чувственного факта – было бы признаком тупоумия едва ли вероятного, или во всяком случае крайне редкого. Обыкновенно истины веры отвергаются заранее не по грубости ума, а по лукавству воли. Нет сердечного влечения к таким предметам, как Бог, спасение души, воскресение плоти, нет желания, чтобы эти истины действительно существовали, без них жизнь легче и проще, лучше о них не думать»[47]. Вся эта тирада, особенно ее последний строки волюнтаристической окраски, ясно говорят за то, что рациональность Воскресения Христова по космологической концепции Соловьева, не есть рассудочная плоскодонность, столь характерная для теоретических апологий Воскресения Христова, а глубокая, связанная с целой системой мировоззрения, убедительность.

Как известно, Владимир Сергеевич Соловьев является у нас, на Руси, основателем целой философской *школы*. Его именем осеняется особое религиозно-философское *общество*, образующее собою ядро этой «школы». В состав его входят люди высокой культуры ума и не лишенные порою живой, сердечной религии, люди, для которых поэтому, как в свое время для апологетов, особенно важен и нужен глубокий *синтез* веры и знания. Соловьев со своим цельным и решительным религиозно-философским миросозерцанием, Соловьев, всесторонне образованный интеллигент и верующий христианин, являет собою как раз *образец* такого именно синтеза. Отсюда естественно тяготение к нему еще при жизни, когда живое обаяние крупной личности окружает голову мудреца ореолом *оракула*. Отсюда понятно такое преклонение перед его *памятью* после смерти, когда книга и мысль заменяют лицо

великого человека. Оракул уже не дышит, но его *имя* продолжает вдохновлять и объединять. В его учении ищут решения *проблем* отвлеченного знания и жизни. Самый его *пример* действует возбуждающим духовную энергию образом. Показателем такого именно отношения к Соловьеву со стороны его учеников может служить доктор *Пясковский,* читавший всего спустя несколько месяцев после смерти «учителя» публичную лекцию (в аудитории Исторического музея) па тему: «Как мыслил Владимир Соловьев о воскресении и значение его философии для гигиены духа»[48]. Вторая половина этой лекции представляет сплошной *дифирамб* гению Соловьева. Позволим себе привести некоторые, наиболее характерные, отрывки этого дифирамба. «Вам тяжело и тоскливо [от чтения Шопенгауэра], и вот вы предаетесь чтению творений Владимира Соловьева. Чем больше вы изучаете этого самобытного русского философа, тем на душе у вас делается светлее, отраднее. Но что замечательнее всего – так это то, что уже первые страницы его творений вас сразу очаровывают, и чем дальше вы продолжаете читать и изучать систему Соловьева, тем больше сила и яркость его слова пленяют ваш ум и ваше сердце. Но вот вы дошли до вершин концепций философии Соловьева, и словно яркое солнце сразу озаряет всю вашу душу. Вы упоены той музыкой Соловьевского стиля и вы не можете не благоговеть перед силою мысли и возвышенностью благородных, священных идей его творений тот же поток неотразимо сильных ощущений и пленительных впечатлений врывается в вашу душу при чтении Соловьева, как и в том случае, когда на вершине горы туман рассеялся, и вы вошли в сферу яркого солнечного света»[49]. Автор лекции ставит отечественного философа выше Ницше, Спенсера, «не говоря уже о Шопенгауэре и Гартмане», вслед за Лопатиным, отдававшим Соловьеву предпочтение даже пред Гегелем и Шеллингом, этими величайшими философами-идеалистами Запада, и приписывавшим ему в русской философии то же значение, какое имеет Пушкин в нашей поэзии[50]. Особенную ценность, по мнению г. Пясковского как доктора медицины, философия Владимира Сергеевича должна иметь в качестве

психотерапевтического средства. «Философия Владимира Серг. Соловьева, по моему глубокому убеждению, должна иметь самое сильное влияние на область гигиены духа и через нее даже на гигиену тела. В самом деле, тот жизнерадостный характер его философии, о котором мы говорили выше, то «лучезарное явление торжествующей духовности», каковым мы называем словами Соловьева эту философию, та сила и мощь его слова, которые могут быть свойственны только богатырям духа, титанам духовной мощи; все это вместе взятое и составляет собою могучий стимул для оздоровления дряхлеющего и слабеющего духа современная человека, если только этот дух хотя немного воспрянет для великого дела своей самособранности»[51]. В частности, «в вопросе о воскресении» автор называет Соловьева не только «ярким реалистом», но и «эмпириком и позитивистом»[52]; – желая, очевидно, сказать высшую *похвалу* по адресу философа, первая ученая диссертация которого содержала критику позитивизма.

Не из *чисто академического* интереса поэтому начали мы свою «Идеологию» Воскресения Христова изложением космологической «концепции» Владимира Сергеевича Соловьева. Мы хотим знать также, хотя отчасти, *умонастроение* общества. Изучая же концепцию Воскресения Христова, принадлежащую Соловьеву, мы знакомимся именно с *господствующей* в наше время «теорией» Воскресения[53]. Что взгляд Соловьева на Воскресение Христово усвоен и его школой, показывает также пример проф*. С. Н. Булгакова*. В своей статье: «Воскресение Христа и современное сознание»[54] глубокоуважаемый Сергей Николаевич, проводя параллель между современным и древним миром, находит особенную близость у нашей интеллигенции с *Лоинами* I-го века христианской эры. Как и те, она «полна» всевозможных *идолов*, не грубо-вещественных, конечно, а идейно-абстрактных: политических, эстетических, научных и т. д. Такое обилие идолов указывает на своего рода *набожность* русской интеллигенции. Как и в Афинах, здесь, среди множества идольских алтарей, возвышается жертвенник αγτωστω θεω.

«Неведомым богом» нашей интеллигенции является «смутная идея» *прогресса,* бесконечной эволюции. Вот, в «ареопаге» (печати) современной интеллигенции С. Н. Булгаков и проповедует этого «неведомая», но единственно *истинного* бога. «Учение о прогрессе и мировой эволюции, – говорит он – есть смутная, бессознательная проповедь Христова Воскресения, а проповедь Христова Воскресения включает в себя всю ту истину, которая содержится в учении об эволюции и прогрессе, если только поставить эти учения в надлежащие им границы, дать правильное истолкование»[55]. Из дальнейших строк мы видим, что это «правильное истолкование» дается, если не всёгда словами, то *мыслями* Соловьева. «Грядущий рай» на земле (точнее, «Хам» – по Мережковскому), как продукт социальная прогресса, не обеспечивает *нравственного* покоя, без которого немыслимо полное счастье, так как будущее «райское» поколение, если только не захочет быть живым свиным салом, не будет в состоянии без содрогания представить себе, чем куплено его счастье – именно не получившими воздаяния жертвами, ни, тем менее, избавляет от *смерти*, «главная врага, обесценивающего и обессмысливающего жизнь». Наоборот, благовестие Воскресения Христова преодолевать все противоречия и дает «единственную *разумную* и приемлемую» *доктрину* прогресса: «Христос воскрес, в мистическом центре мира произошло уже *решительное* столкновение добра и зла, добро одержало уже решительную и безусловную победу... Воскресение Христа – это завет и обетование *сохранения всех ценностей* и, прежде всего, абсолютной ценности человеческих индивидуальностей, безжалостно косимых смертью, восстановление всего вечного и ценного, что творилось в истории: это спасение духовных благ, истинных ценностей культуры, приобщение исторического человечества к мировому творчеству, к участию в мироздании. Мироздание и венец его – человечество, душа мира, со своей историей является делом богочеловеческим, не только божеским, но и человеческим, в которое вложены человеческие усилия, стремление, делание. Человечество не может ни спастись, ни преобразить себя и мир своими силами, но оно и

не должно быть спасено насильно, как ребенок, оно должно достигнуть внутренней зрелости путем свободы искушений, должно совершить *исторический процесс*... Каков бы ни был этот процесс по своему непосредственному содержанию и земным результатам... но он, во всяком случае, по своей конечной цели является прогрессом, ибо есть путь вперед к неподвижной абсолютной цели, к *Новому Иерусалиму*»[56]. Отвечая на возражение против Воскресения, идущее со стороны науки, одним из самых главных догматов которой является *эволюция*, автор статьи пишет: «Именно теория эволюции подводит нас вплотную к идее всеобщего воскресения и преображения». Далее проф. Булгаков определяет эволюцию в известном для нас *соловьевском смысле*: «Теория эволюции устанавливает лишь порядок становления, нового создания, и, описывая эти условия, она делает нас нечувствительными к тому, что мы живем в атмосфере непрерывного чуда (...если не придавать этому слову вульгарного значения). Разве не чудо, не новое творение появление жизни на нашей планете, новых видов, наконец, культуры?... Наше время больше всего любит употреблять понятие «естественной необходимости», научно познаваемой и формулируемой в законах природы, противопоставляя его пониманию мира как воплощения творческих идей, как непрерывного чуда. Философы этого направления проглядывают при этом только один вид естественной необходимости естественную необходимость... чуда, *нового* творения, новой жизни... И вот на основании того же самого понятия естественной необходимости, с каким оперирует современная научная мысль и в дарвинизме, и в марксизме, и вообще в эволюционизме, мы и постулируем, утверждаем необходимость чуда – Воскресения Христова, а за ним и всеобщего воскресения и преображения как высшего и заключительного звена космической эволюции»[57]... «Для христианства смерть есть не физическая, но нравственная необходимость, следствие греха, недолжного соотношения плоти и духа, соответственные же физические процессы суть только внешнее осуществление внутренней нравственной необходимости. И если смертным неизбежно оказывается

грешный человек, то безгрешному человеку, совершенной святости, с «естественной необходимостью» принадлежит бессмертие»…[58] и т. д. На основании изложенного, мы убеждаемся, что современная светская интеллигенция, продолжающая верить пасхальному благовестию и стремящаяся к оправданию своей веры, *принимает полностию* (в трех тезисах) космологическую концепцию Воскресения Христова, данную Соловьевым.

Воздавая должную дань удивления гению Вл. С. Соловьева, глубине и продуктивности его творчества, грандиозности синтеза «всеединства», мощности стиля и т. п. достоинствам его системы, многое даже заимствуя у него (напр., учение о Боге как сверхличном существе)[59], мы, однако, с решительностью заявляем, что к числу учеников великого философа *не принадлежим*, – не по различию, конечно, происхождений и школы: ведь и у Соловьева в жилах текла «поповская», по деду, кровь;[60] и Владимир Сергеевич некогда приобщил себя к духовно-академическому образованию[61], и не потому также, что нам чуждо отличающее учеников Соловьева стремление к синтезу веры и разума. Наоборот, по этой последней причине отчасти мы и не можем исповедовать в настоящее время Соловьева своим учителем. Как апологет (в широком смысле слова) христианства против философствующая позитивизма, эволюционизма и т. д., он имел своих противников и союзников, каких у нас теперь нет. Как философ второй половины *прошлого* столетия, своей интуицией он мог поднять только ту научную «пыль»[62], которая летела на его пути – пыль 19 веков христианской эры и пяти с половиною дохристианских тысячелетий, не больше. Последняя два семилетия, со всею их «пылью», не коснулись его земной *орбиты*, а, между тем, в эти две седмины лет начертаны были новые скрижали мировоззрения. Соловьеву не были, напр., известны такие *крупнейшие* приобретения современной научной натурфилософии, как «закон релятивности» и «энергетизм». Ему не могла быть ведома происшедшая в науке за последнее десятилетие реакция, или точнее, *революция*, стимулированная главным образом открытием радия. Но не в этом главная сила

нашего *критического* отношения к религиозно-философским концепциям Соловьева. Современная наукообразность в творениях истинная философа есть только скорлупа его вечно живой, творческой интуиции.

То важнейшее основание, почему автор не стал «соловьевцем», лежит в ином несколько отношении к *разуму*. Владимира Сергеевича Соловьева *подозревают* в измене православию в пользу католичества. Но это подозрение, какими «неопровержимыми», по-видимому, данными оно ни располагает[63], на наш взгляд, представляет собой *недоразумение*. Самое большее, чего мог хотеть Соловьев в конфессиональном вопросе, это – быть *кафоликом*, а не «католиком», т. е. членом вселенской Церкви Христовой, безотносительно к вероисповеданиям, а не католической исключительно, в противоположность православию. Если наши иерархи в исключительных случаях вступали в церковно-молитвенное общение с англиканскими епископами, не переставая быть православными, то Соловьева, как мирянина, тем менее делало «католиком» его, хотя и *церковное*, общение с московскими католиками[64]. Гораздо справедливее будет упрекнуть Владимира Сергеевича в *гностицизме*, в излишнем преклонении пред разумом. Конечно, мы называем Соловьева «гностиком» лишь в мягком, отнюдь не еретическом, значении слова. Это был не Симон-Волхв, не Валентин, не Маркион, а скорее – *Климент Александрийский,* «перевоплотившийся» во второй половине девятнадцатого столетия. Такого рода гностицизм, быть может, даже *неизбежен* для философа-идеалиста, каким является Соловьев. Гностические элементы можно констатировать у Соловьева, напр., в учении о Логосе[65], Софии[66] и Мировой душе[67]. Сюда же нужно присоединить и *платонизм* в учении об идеях как реальных сущностях. Все это есть не только отражение изучения древних философов во главе с Платоном и Отцов Церкви, особенно теоретиков с «ассимилированным ими учением «Божественного Платона» (Ориген), не только следы влияния западной идеалистической философии, вместе с теософическими фантазиями, но и – продукт собственная, *спекулятивно-метафизически*

настроенная ума, мнящая себя если не безапелляционным, «королевским» судьею в делах мироздания (что более свойственно рационалистам), то, по крайней мере (что более характерно для идеалистов) законодателем, членом, так сказать, «Божественной (теократической) Думы». Мы, наоборот, не склонны к такому *превышению* полномочий человеческая разума. Мы смиренно признаем, что «мир не делится на человеческий разум без остатка» (Гете), что целое – бытие больше своей части – интеллекта и что, потому, ни «теоретический», ни «практический» разум не могут служить абсолютным критерием достоверности, а только опыт, само бытие. Ум наш, следовательно, не призван быть ни судьей, ни законодателем в сфере бесконечного; ее ближайшая задача: γτωθι σεαυτυν. Что же касается познания Бесконечного, то здесь, за невозможностью вычерпать море ложкою (NB: аллегорическое видение Августина), остается только смотреть в бездонную глубину и беспредельную даль океана, исследовать же можно только какую-нибудь каплю божественная опыта и лишь по одной или нескольким таким каплям осторожно судить о целом, а не строить всевозможные подводные или воздушные замки, которые, помимо всего прочая, оказываются и «необитаемыми».

В частности, «гностический» характер присущ и соловьевской концепции *пасхального* догмата, что особенно подчеркивается третьим тезисом. Но и самый *космологизм* этой концепции, та всемирная эволюция, в проекции на которую Воскресение Христово рассматривается, как одна из промежуточных ступеней процесса, – говорит о том, что философ исходит не из того, что он *переживает* в себе, а что «знает» о мире. Между тем, такое *знание* (γτα σιζ) может иметь только отдаленное значение в отношении Воскресения Христова. Лишь по своей отрицательной стороне, как *преодоление смерти*, оно может находиться в поле космологическая аспекта. По своему же положительно-религиозному *содержанию* оно неуловимо для подобных аспектов разума. Сам по себе, чистый разум *антиномичен* и, потому, не может иметь абсолютной достоверности в пределах

даже индивидуального сознания: рядом с одним метафизическим утверждением всегда, как его антитеза, имеется в сознании, explicite или implicite, другое, противоположное или отрицающее собою первое. Что же касается практического разума, то, как чистый разум антиномичен, так практический *волюнтативен*, отличаясь «произволом» – и его постулаты оказываются в конце концов делом изменчивого вкуса, и, потому, относительными. Истина здесь обуславливается всей психофизической организациею мыслителя, почему о ней, как de gustibus-non disputantur («о вкусах не спорят»). Что позиция Соловьева о рассматриваемом вопросе такова, т. е. произвольна и не свободна от антиномизма, лучше всего показывает пример *Л. Н. Толстого*, философа-антипода[68].

«Помнить день субботний, т. е. посвящать один день на обращение к Богу, мне было понятно, но главный праздник был воспоминание о событии воскресения, действительность которого я не могу себе представить и понять. И именем этим воскресения назывался еженедельно празднуемый день», – пишет Лев Толстой в своей «Исповеди»[69], рассказывая о том периоде жизни, когда, в душевной тревоге, под влиянием пробудившегося в нем богоискания, он обратился к церкви и покорно соблюдал все обряды. В другом сочинении «В чем моя вера?» (гл. VIII) Толстой критикует и отрицает догматы личного бессмертия[70], воскресения плоти и Воскресение Христа, на основании *анализа* библейского, в частности, евангельского т*екста*. Наконец, в «Христианском Учении» Толстой приходит к отрицанию Воскресения Христова во имя разума, т. е. как раз к обратному выводу сравнительно с тем, к которому пришел Соловьев, отправляясь от одних и тех же посылок – утверждения всемирного прогресса (объективная точка отправления)[71] и априорных начал человеческого разума (субъективная точка отправления)[72]. «Для того чтобы освободиться от обманов веры вообще, человеку надо понимать и помнить, что единственное орудие познания, которым владеет человек, есть его разум и что поэтому всякая проповедь, утверждающая что-либо противное разуму, есть

обман, попытка устранения единственного данного Богом человеку орудия – познания… Истина не может войти в человека помимо разума, и потому человек, который думает, что он познает истины верою, а не разумом, только обманывает себя и неправильно употребляет свой разум». К таким, ложно утверждаемым только верою, но разумом *категорически* отрицаемым, положениям Толстой относит, среди других догматов и Воскресение Христово. «Когда говорят, что разум может обманывать, и в подтверждение приводят несогласный утверждения различных людей о том, что есть Бог и как нужно служить Ему, то те, которые говорят это, делают умышленную или неумышленную ошибку, смешивая разум с рассуждениями и вымыслами. Рассуждения и вымыслы действительно могут быть и бывают бесконечно разнообразны и различны, но решения разума всегда одинаковы для всех людей и во все времена. Рассуждения и вымыслы о том, как произошел мир или грех и что будет после смерти, могут быть бесконечно различны; но решения разума о том, правда ли то, что три Бога вместе составляют одного, правда ли то, что человек умер и потом воскрес, правда ли, что человек ходил по воде или улетел в теле на небо, что, съедая хлеб и вино, я съедаю тело и кровь, – решения разума об этих вопросах всегда одни и те же для всех людей и во всем мире и всегда несомненно верны. Говорят ли о том, что Бог ходил в огненном столбу, или о том, что Будда поднялся на лучах солнца, или Магомет летал на небо, или Христос ходил по воде и т. п., разум всех людей всегда и везде отвечает одно и то же: это неправда»[73]. В статье: «Что такое религия и в чем сущность ее?» Л. Толстой, кроме оснований чистого разума, по которому Воскресение Христово есть ложь, «неправда», выдвигает мотивы практическая) разума и, с точки зрения последнего, называет пасхальный догмат уже *безнравственным*. «С самого первого детского возраста – возраста наиболее восприимчивого к внушению, – именно тогда, когда воспитателю нельзя быть достаточно осторожным в том, что он передаст ребенку, ему внушаются несовместимые с разумом и знаниями, нелепые и безнравственные догматы так называемой христианской религии. Учат ребенка не

вмещающемуся в здравый разум догмату троицы, сошествию одного из этих трех богов на землю для искупления рода человеческого, его воскресению и вознесению на небо; учат ожиданию второго пришествия и наказания вечными мучениями за неверие в эти догматы… И когда все эти, несогласные ни с разумом, ни с современными знаниями, ни с человеческой совестью, положения неизгладимо запечатлеваются в восприимчивом уме ребенка, его оставляют одного, предоставляя ему разбираться, как он умеет, в тех противоречиях, который вытекают из принятых и усвоенных им, как несомненная истина, догматов»[74].

Из сопоставления Владимира Соловьева и Льва Толстого мы, таким образом, ясно можем видеть *антипозиционность* этих мыслителей относительно Воскресения Христова: то, что один из них считает разумным и, потому, истиной, другой, исходя из тех же посылок, как и первый, объявляет безумным и, вследствие этого, ложью. Чем объяснить подобную *антиномию*. Мы можем объяснить ее только тем, что оба философа признают разум, который по существу антиномичен, критерием бытия и волю, по природе свободную, *регулятором* действительности. Оба хотят законодательствовать в универсе, а не действительно «знать», т. е. *констатировать* данныя опыта и извлекать соответствующий практические выводы. Отсюда, в то время, как один *измышляет* несуществующий реальности (мировую душу, идеи), другой *упраздняет* и существующия. Ведь разум, как *закон*, «что дышло: куда ни поверни, все вышло». Утверждать Воскресение Христово на известном основании разумно и логически отрицать тоже разумно: то и другое – и утверждение, и отрицание – продукты логической мысли ума, следовательно, *разумны*. Но ведь вопрос не в том, разумно или не разумно Воскресение Христово: мы знаем, что наряду с умом в действительности существует явное безумие как параллельно добру есть и зло, вместе с красотою – безобразие и т. п. раздвоенность – вопрос в том, *действительно* или не действительно Воскресение и, если действительно, то какое оно имеет значение, откуда уже ясно будет, разумно оно или нет, благо или зло, прекрасно или

дурно и т. п., т. е. соответствует оно известным закономерностям мысли и целеположениям воли, и другим требованиям субъекта или противоречит. Не воображаемое единство разума и воли устанавливает согласие людей, а *единство опыта*. На единстве *внешнего* опыта учреждается солидарность людей в познании окружающего мира и ближайшей практической деятельности. На единстве *внутреннего* опыта покоится общение людей в религии и др. высших областях жизни. Точно так же и в отношении пасхального догмата антиномизм и произвол разума могут быть преодолены только единством *религиозного* опыта, тем, что мы, в отличие от «чистого» и «практического» разума назовем разумом мистическим. Поэтому, если космологическая концепция Соловьева была бы логически и правильной и соответствующей внешней, космической реальности[75], тем не менее, для Воскресения Христова, как именно догмата веры, как религиозной ценности, мы должны искать иного, внутреннего обоснования, более глубокой идеологии.

Глава 2. Концепция В. Ив. Несмелова

Жизненная ценность пасхального догмата. Антропологическая позиция проф. Несмелова. Общее изложение концепции. – 1) Объективность идеи спасения. 2) Ея осуществление в факте воскресения. 3) Всеобще-антропологический характер Воскресения Христова. – Личное впечатление от системы Несмелова. Оценка системы Несмелова Бердяевым. Соловьев и Несмелов. Антипозиция проф. Тареева и его идеология Воскресения. Резюме.

С переходом от Владимира Сергеевича Соловьева к Виктору Ивановичу Несмелову, мы устремляемся от космологической концепции Воскресения Христова к *антропологической*, от внешней проекции пасхального догмата к *внутренней*. Это устремление своим «отрицательным» мотивом имеет недостаточность соловьевской концепции к оценке Воскресения Христова, а «положительным» – потребность в более глубокой, ближе соответствующей природе объекта, идеологии. «Недостаточной» мы считаем космологическую концепцию Соловьева отнюдь не в *экстензивном* смысле: в этом отношении, как исходящая из принципа «всеединства», она, напротив, слишком широка, даже всеобъемлюща. Недостаточность ее имеет *принципиальный* характер. Соловьев выступает *метафизиком* пасхального догмата: он умозаключает a posse (или necesse) ad esse; он дедуцирует Воскресение Христово, как Леверье нахождение Нептуна за орбитою Урана. Его концепция пасхального догмата может быть названа *космологическим доказательством* Воскресения Христова. Нельзя, конечно, отрицать всякое значение и за «космологическим доказательством», поскольку оно может соответствовать другой *высшей* правде – религиозной; само же по себе оно бессильно, как беспомощна, напр., эволюционная этика. Окончательно убедиться в истине Воскресения Христова (= «увидеть Нептун»), с точки зрения этой концепции, можно *не ранее* лишь воскресения мертвых, когда воочию завершится «исторический процесс», о котором

говорит концепция, подобно тому, как с аналогичной точки зрения, «бессмертие души» может быть удостоверено только *после* смерти. До того же времени, «приложенного Отцом в своей власти», пусть Воскресение Христово остается *невидимым светилом*, недоступным невооруженному метафизическим телескопом уму человека! Мы *не миримся* с такой точкой зрения на предмет, как слишком «недостаточной» для объяснения того положения пасхального догмата, которое он занимает, как в исторической перспективе, так и в индивидуально-интимной оценке христианина. С первого дня «исторического» бытия церкви до настоящего времени Воскресение Господне, без преувеличения можно сказать, признавалось величайшим, *доминирующим* по важности событием евангельской истории и объектом христианской веры. Апостолы «свидетельство» о Воскресении считали *главной* задачей своей миссии[76]. Учреждение «воскресного дня» в качестве христианской субботы, имеющее апостольскую давность[77], говорит также о *предпочтении* Воскресения Христова всем другим евангельским событиям, Пасха, это триумфальное торжество Церкви, этот «единственный царь», – *монарх* и «*господин суббот*», «праздник праздников» есть своего рода продолжение апостольского «свидетельства» в церкви о Воскресении Иисуса, как достовернейшем факте их личного опыта, имеющем, очевидно, огромную практическую значимость: незначительное событие Церковь не стала бы чествовать подобным торжеством; с другой стороны, даже воспоминания о таких важных событиях евангельской истории, как рождение Иисуса Христа или выступление Его на служение миру (крещение), не стали недельными праздниками, равно не сделались центром годичного богослужебного круга[78]. Ни об одном из христианских праздников, кроме Пасхи, нельзя утверждать, на основании свящ. Писания, что он совершался в апостольское время: лишь о *Пасхе* сказано Ап. Павлом: εορταζωμβγ![79] Известно далее, что во второй половине II века нашей эры между христианским Востоком и Западом возникло *недоразумение* из-за времени празднования Пасхи, перешедшее к концу столетия в жаркий спор, грозивший даже

полным разделением[80]. Первый вселенский собор, наконец, урегулировал одним из своих канонов *единообразие* пасхальной практики относительно времени для всей христианской церкви. Все это, вместе взятое, говорит об исключительной важности Воскресения Христова по *церковному* самосознанию, о привилегированном положении его среди других евангельских событий в *исторической* перспективе. Что касается *индивидуально-интимной* оценки Воскресения Иисуса, то и в том отношении оказывается замечательное единодушие между христианами первого и двадцатого веков. Апостол Павел пишет в первом послании Коринфянам: ει δέ Χρίστός ουκ ἐγήνερται, ματαία ἠ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστε ἐν ταῖς ἁμαρτιαις ὑμων, αρα καὶ οι κυμηθενιες εν Χριδτω απωλοντο. Ει εν τη ζωη ταυτη εν Χριστώ ηλπικοτες εσμεν μονον, ελεεινότεροι πανιών ανΟρωπων εσμεν[81]. В послании к римлянам тот же апостол убеждает: εαν ομολογησης εν τω στοματι σου κύριον Ίησουν, και πιστευσης εν τη καρόια σου ότι ο Αεος αυτόν ηγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθηση[82]. Полагаем, что в приведенных словах Апостола содержится нечто *большее*, чем «космологическое доказательство» Воскресения. Автор *двадцатого* столетия, епископ Сергий пишет: «Только с воскресением И. Христа мы поняли свое достоинство и конечное призвание, потому что только теперь вечная жизнь стала близка и понятна нам, только теперь небесное царствие, действительно, «приближися», стало вполне ясным, сознанным предметом наших стремлений, мотивом нашей деятельности.., поняли, что счастие, временное довольство не может удовлетворить человека и потому, что целью может быть только блаженство, блаженство только бесконечное, а с другой стороны, конкретно показано человеку и самое содержание этого блаженства. Идеал, прежде бывший в отвлечении и впереди человека, теперь оказался позади, стал объективно существующим предположением его тварного бытия. Та жизнь, которая составляет свет человеков, существует уже из начала, в Боге, который и является, таким образом, реальным воплощением человеческого идеала, и вся нравственная жизнь поэтому получает характер и значение жизни религиозной»[83]. Подобных признании огромного значения Воскресения Христова

для жизни человеческой можно было бы привести множество. Поэтому решение идеологической проблемы касательно Воскресения Христова должно быть сведено с неба на землю, с высоты умозрения на почву опыта, приближено к самому человеку.

Одну из попыток такого приближения пасхального догмата к человеку и его внутреннему миру делает проф. В. Ив. Несмелов, за что одно уже, в отличие от точки зрения Вл. С. Соловьева, его концепцию можно назвать *антропологической.* «Наука о человеке» (Антропология)[84] – так именно называется труд проф. Несмелова, содержащий в себе не только «опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни», но и «метафизику жизни» с философией «христианского откровения», где, между прочим, дается и новая, соответствующая названию – *науко-человеческая* идеология Воскресения Христова. Свою *позицию* Несмелов превосходно, определяет классической формулой γνωθι σεαυτον и столь же классическим примером Сократа, понявшего, что в разгадке этой криптограммы заключается «вся полнота человеческой мудрости». Называя себя скромным именем «философа» (любителя мудрости) в отличие от современных и предшествовавших ему «софистов» (мудрецов), «Сократ думал, что благо человека заключается в самом человеке и есть именно сам человек в его человечности... Весь мир есть совершенное ничтожество в сравнении с человеком, потому что ни за какие сокровища мира нельзя купить того, что составляет существо человека – нельзя купить живого человеческого духа. Если бы только люди ясно сознали эту непреложную истину, то они, конечно, и попытались бы раскрыть ее в своей деятельности и в этом раскрытии несомненно увидели бы, что действительно ценное в мире вносится в него только самими людьми. Высокое удовольствие такого сознания неизбежно заставило бы их стремиться к полному и всестороннему развитию того, что свойственно человеку по его человечеству, а свойственно ему одно только истинное, доброе и прекрасное. В стремлении к познанию и осуществлению этих совершенств и заключается истинная философия, действительное же знание и

осуществление их в жизни составляет подлинную мудрость»[85]. Задача философии, после этого сводится «к тому, чтобы разъяснить человеку его самого, раскрыть смысл его жизни и создать живое определение его деятельности»[86]. Собственная философская позиция проф. Несмелова определить смог яснее, когда он из двух, выявившихся на протяжении всей истории философии, глинных типов мудрости; сократовского и аристотелевского, и практически-идеологического и научно-теоретического[87], отдает решительное предпочтение *первому*. «Что такое человек по своей природе, и на что он имеет право надеяться, и чего он должен желать, и как ему следует жить, чтобы раскрыть в своей жизни свою человечность? – Это именно и были те самые вопросы, в истинном решении которых полагалась истинная мудрость. Эти самые вопросы и действительно делают каждого человека философом. Разумеется, не всякий человек способен глубоко задумываться над этими вопросами, но практически все- таки решает их каждый человек, и каждый признает свои решения вполне верными и ценными для себя, а потому и направляет свою жить по содержанию принятых решений»[88]. Антропологическая проблема во всей своей глубине неразрешимо в пределах положительной науки, которая может говорить только о костях и жилах, о мускулах и нервах и в направлении философского вопроса она может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей»[89]. Не много ценного может сказать о человеке и аристотелевская» *науко-философия.* Только «сократовское γνωθι σεαυτον с преимущественным устремлением его или то, что должен делать человек, как разумное существо, в состоянии сколько-нибудь открыть нам тайну сфинкса, которую носит в себе каждый из нас, лишь «фонарь Диогена» может до некоторой степени осветить нам путь к идеалу – истине. На этот путь, в далеком *начале* которого стоит, с еле мерцающим фонарем самосознания, углубленная фигура первого мудролюба-афинянина, а на идеальном *конце* созерцается Богочеловек Христос, и становится автор «Науки о человеке». В отличие от соловьевского пути, это, повторяем, путь *антропологический*. Соловьев пришел к

«Богочеловечеству» воскресению по указанию *космологической* стрелки. Несмелов, как показывает его система, подошел к тому же самому, под руководством γνωθι σεαυτον, т. е. «научению» человеческого самосознания.

Несмеловская концепция пасхального догмата, как она изложена во втором томе его «Науки о человеке»[90], такова. Воскресение Христово представляет существеннейший момент совершенного Богочеловеком дела *спасения*, идея которого имеет «метафизически-жизненное значение», или, что то же, являет собою осознанный и оправданный разумом практический постулат, – запрос истинно-человеческой жизни. Искупительная смерть Сына Божия – только conditio sine qua non спасении. «В виду 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»[91]. Это значит, что, благодаря подъятию на Себя Богом, Вторым Лицом Пресвятой Троицы, грехов всего мира, человек возвращен к первоначальному состоянию невинности, из которого он вышел в лице Адама грешником, подчинившим себя владычеству диавола и природы, но этим отнюдь не решается предлежащая ему нравственная проблема реальной святости, активного богоподобного Человека, и по смерти Христа, и по приобретении оправдания (но не праведности, как положительного результата борьбы с грехом), которое стало возможным только вследствие чудного самопожертвования единородного Сына Божия, – человек может *грешить* и, действительно, как показывает опыт, грешить, даже, по существующим условиям, «или может не грешить», при всем напряжении воли к добротворению. Если человек не мог удержаться от грехопадения в условиях райской жизни, то тем менее он способен на это, живя в *мире*, «лежащем во зле». Ясно, что для спасения человека требуется не только его оправдание пред высшим правосудием актом принятия на Себя Сыном Божиим человеческой вины, но и соответствующая *обстановка*, в которой могла бы всецело

реализоваться воля к добру. *Оставить* христианина в этом мире навсегда значило бы ниспровергнуть все дело Христова искупления, вернуть не только к состоянию первоначальной невинности, но и последовавшого затем грехопадения, или вновь погубить его, даже в горшей степени – введением в бездну безмыслия не прежней, чуждой оправдания, жизни, но именно – новой, ставшей возможной со смертью Христовой, – в ужасное сознание «суетности» самой смерти Сына Божия. С другой стороны, к такому же катализу дела Христова искупления вело бы и *превращение* существующего мира, параллельное внутреннему изменению христианина, так как это превращение, будучи спасением одного лишь человека или немногих, несло бы с собою гибель всех остальных людей, не давая им возможности ни появиться на свете, ни появившись, выявить свое нравственное настроение. Из такого противоречия Христос вывел искупленного Им человека актом Своего богочеловеческого Воскресения[92].

Воскресение Христово изводит нас из указанного противоречия тем, что оно служит *причиною* будущего всечеловеческого воскресения. Такое *каузальное* значение этого факта обусловливается «соединением во Христе двух совершенных природ – истинной божеской природы с истинной человеческой». Будучи истинным Богом и действительным человеком, – этого требует идея искупления, как действительной победы над грехом человеческой смертью вместе с перенесением на Божественно-Творческое Лицо всемирной вины, – Христос свое человечество не «с неба принес», а воспринял «от нашей природы путем рождения от Девы, так что» по второй, *тварной*, природе «он жил в общих материальных условиях человеческой жизни и подчинялся общему закону физического развития людей»[93]. Значит, «во время своей исторической жизни на земле», Он был *членом* нашего, человеческого, рода и вместе нашего же, физического мира, «воздухом которого он дышал и плодами которого питался, из элементов которого составилось все Его пречистое тело»[94]. Хотя для искупления человечества достаточно было смерти Христовой, однако, продолжая дело нашего спасения,

Богочеловек «не только умер, но и воскрес из мертвых», т. е. не оставил Своего материально-человеческого тела добычею тления, а восприял его «в вечное и нераздельное соединение с своим Божеством»[95]. Поэтому, хотя Он и вознесся на небо, Он продолжает оставаться в *органически-членной связи* с человечеством и со всем нашим миром. «Где Христос, там и человеческая природа, там и материальный мир»[96]. Таким образом, благодаря Воскресению, Сын Божий стал «*вечным* членом нашего рода и нашего мира… благоволил вступить *в состав своего творения*», почему вознесение Его означает не экскоммуникацию с нашими природой и миром, а, наоборот, *объединение* и возглавление Им Собою земли и неба. После этого, «человеческий род и материальный мир могут быть изменены и могут быть преобразованы, но никогда и никаким путем они уже не могут быть уничтожены, – потому именно, что в составе их теперь находится Сам всемогущий Творец бытия»[97].

Неуничтожимость мира и воскресение человека *гарантируются*, таким образом, богочеловеческим Воскресением Христа. Однако, по данным Откровения и заключениям науки, существующий мир будет *разрушен*, равно как и существование человечества, приспособленного к условиям жизни именно на земле, будет *прекращено*. Этого требует нравственный смысл бытия: бесконечное продолжение «лежащего во зле» мира противоречило бы идее его сотворения, как откровения Бога, являлось бы *бессмысленным*. Но «разрушение» мира и «прекращение» человеческого рода не могут быть, все-таки, *уничтожением*, потому что в составе мира и человечества находится, как сказано, Сам всемогущий Виновник бытия. Абсолютное «уничтожение» знаменовало бы и *упразднение* человеческой природы Христа, со всем, совершенным им, богочеловеческим делом спасения, что также нелепо. Поэтому, как утверждает Откровение и разум, имеющая в свое время последовать «гибель» мира будет только катастрофическим *преобразованием*, пересозданием мира в «новое небо и новую землю», *воскресением* всего человечества, причем основанием того и другого является

богочеловеческое Воскресение Иисуса Христа, Второго Адама, Родоначальника вечной жизни. С момента Воскресения Христова, как имеющего вечное значение приобщения Божества тварной природе, в мире и, особенно в человеке одновременно совершаются *два* процесса: разрушительный и созидательный, каталитический и апокатистасический. Первый, начавшийся с акта грехопадения в раю или, еще раньше, с падения первого духа на небе, закончится *гибелью мира*, второй, начатый воплощением Сына Божия, искуплением и главным образом Воскресением, восторжествует над первым в акте будущего воскресения и обновления мира, превратившись в состояние *вечной жизни*. Это как бы две силовые параллели, из которых первая, с отрицательным знаком, имеет ограниченный временем *предел*, а вторая, с положительным знаком, простирается в *бесконечность*. От живоносного гроба Господня или, что то же, с пасхальной ночи эти две линии идут *рядом* до воскресения мертвых, после чего первая (линия зла) *оборвется* и, как динамическая величина, перестанет существовать, а вторая (линия добра), наоборот, *усилится* и устремится в беспредельную высь. Вечная жизнь по воскресении, «обусловленная» искупительном смертью Сына Божия и «причиненная» Воскресением Богочеловека, является *постулатом* христианского сознания, – мечом Александра, рассекающим «гордиев узел» бессмыслия, завязанный, с одного конца, невозможностью оставить христианина навсегда в существующем мире и, с другого конца, таковой же невозможностью превращения мира вместе с первым христианином. «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 условии другого мира, который откроется в назначенное ему время и на веки вечные заменит собою ныне существующим мир»[98]. Правда, существующий мир, «лежащий во зле» физическом и нравственном, погибнет как город, не насчитывающий и «десяти праведников», т. е. вследствие полного нравственного разложения, а не из-за одного или десяти праведников,

наоборот, но не уничтожится, так как из элементов этого разрушенного мира, «исключительно только животворящей силой неразрушимых останков мира – божественных тел и крови И. Христа»[99], воссоздан будет новый, *Христов,* мир, имеющий в полном объеме реализовать идею Бога о мире, искаженную и искажаемую диаволом и человеком. В этом мире и обретет «свое действительное спасение» человек, не купленный Христом, ведущий деятельную борьбу с грехом, не могущий быть навсегда оставленным в этом мире, как мире зла и страдания и потому умирающий теперь, но имеющий некогда с *необходимостью* ожить «чрез новое соединение духа и тела», вследствие Воскресения Христова. «Те же люди, которые остаются теперь враждебными Христу, или даже просто только не веруют в Него, естественно могут принести в этот храм вечной славы и силы Христа одну только земную ветхость свою, а потому они могут, разумеется, только сожалеть о своем невольном пробуждении от безмятежного покоя смерти»[100]. Другими словами, в силу того же принципиально – антропологического значения, какое присуще Воскресению Христову, как восприятию Богом в вечное единение с собою человеческой природы или, что то же, онетленению человеческого тела, – положению Воскресения в вечную жизнь законом человеческого естества, каким до того являлась лишь смерть, – в будущем катастрофическом преобразовании мира примут участие и «грешники», *все* мертвые вообще, одни volens, другие nolens воскресши в нетленном, не подлежащем уже смерти, теле.

Такова в *основных* чертах «несмеловская» концепция пасхального догмата. Подобно «соловьевской», ее можно расчленить на *три* общие положения или *тезиса*:

1) Эмпирическая жизнь своим противоречием разумному сознанию порождает в человеке идею спасения;

2) Эта идея может быть *реализована только воскресением*;

3) Благодаря *Воскресению* Богочеловека, воскресение вообще приобретает *антропологический* характер, становится всеобщим и *необходимым законом*.

Эмпирическая жизнь своим противоречием разумному сознанию порождает в человеке идею спасения. Тезис этот для идеологии Воскресения Христова в концепции Несмелова имеет такое же *основоположительное* значение, какое в концепции Соловьева принадлежит утверждению космического прогресса. Здесь *завязка* всей антропологической идеологии Воскресения. Система Несмелова имеет своей задачей решить «загадку о человеке» и тем самым *оправдать* истину христианской религии перед разумом. *Загадка* «не в том, что будто мы совершенно не знаем и никогда не можем достоверно узнать, существует ли дух в человеке и существует ли Бог на небе. И дух существует, и Бог существует, и мы вынуждены задавать себе эти вопросы о действительном существовании мира и Бога *не потому, что будто мы совершенно не знаем об их существовании, а потому, что даже при самом искреннем желании жить по этому знанию, мы в действительности все-таки не живем и не можем по нему жить*. Каждый человек несомненно *есть* образ Бога, и однако ни один человек не может *сознавать себя* образом Бога, потому что это сознание совершенно противоречит действительному существованию человека в качестве простой вещи мира»[101]. В наличии этого *противоречия* и заключается «загадка». В более широком масштабе эту же загадку представляет и *мир*: *«Мир есть откровение Бога, и мир не служит откровением Бога»*[102]. Первая положительная часть этой контрверсии основывается на факте человеческой *свободы*, на сознании человеком себя, как творческой личности в мире. Вторая отрицательная мысль утверждается на еще менее спорном факте постоянном уклонении человека от своего идеального положения в мире, на «практическом» отсутствии этой свободы, на как раз обратном *порабощении* духа материи, чем, конечно, уничтожается проблеск «безусловная бытия» в ограниченном мире. Устранить это «противоречие» не может *ни одна* из существовавших и существующих религий и философий. Только *христианство* безостаточно решает «антропологическую» проблему, и в этом решении огромной, центральной проблемы – его исключительная философская тяжесть, его мировой,

непреходящий смысл. «Есть что-то особенное в содержании христианства, что существенно близко соприкасается с интимною жизнию 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 выяснить те положительные основания, которые позволяют языческому уму человека усвоить себе содержание христианской проповеди и принять христианство в качестве религии»[103].

Только таким, т. е. *антропологически-сократовским* способом и может быть разумно оправдано христианство. «Единственный путь к будущему всеобщему соглашению людей заключается в научном решении проблемы о человеке»[104]. Оно могло бы быть легко оправдано в том случае, если бы догматы христианской религии представляли собой рациональные истины. Но при таком истолковании оно перестало бы быть религией, объектом человеческой веры, превратившись в софистически-гностическую систему. Однако, догматы христианской религии, напр., Триединства и Боговоплощения, не таковы, чтобы подлежали всестороннему анализу: в своей онтологической сущности они непостижимы, хотя и «непротиворазумны»[105], так как не может быть веры без достаточных оснований[106], в какой-нибудь голый абсурд. Христианские же догматы, при своей непостижимости, обладают *высшей степенью разумности*, заключающейся в соответствии с неустранимыми фактами действительности – в удовлетворении ими глубочайших запросов мысли, ничем, кроме них, необъяснимых и неудовлетворимых. «Все дело научного оправдания христианства», – констатирует Несмелов: «у нас обыкновенно сводится только к *защите* его, а вся

защита христианства, обыкновенно, полагается только в *опровержении* разных отрицаний и искажений его… 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 трудно найти»[107]. Чрезвычайно богатая апологетически-полемическая литература, при убожестве положительно-идеологической, – эта искупительная цена «за грех подозрительного отношения к науке и разуму»[108], – может иметь только отрицательный интерес; положительный остается без удовлетворения: «ну, что из того, что какой-нибудь Штраус неправ, или Толстой неправ? Ведь я желаю знать не о том, кто и почему неправ; я желаю знать только о том, почему же именно я-то сам прав?»[109]. Конечно, здесь недостаточно простых догадок и соображений, имеющих субъективную достоверность, потому что вопрос ставится шире: истинно или ложно, разумно или неразумно христианство, но для меня, тебя, третьего лица и т. д., а вообще, для всех людей, *объективно* и *безусловно*? Такую положительную, притом *объективно-научную, критическую* защиту, христианства хочет дать[110] и дает Несмелов в своей «науке о человеке. «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»[111]. Идея спасения, по суждению Несмелова, является, таким образом, тою *артерией*, по биению которой можно определить, что представляет собою христианство: истину или ложь, решить вопрос о жизненной ценности или, наоборот, мертвенности христианства. Впрочем, такое значение «идея спасения» получает лишь в том случае, если она имеет *онтологическое значение*, как действительное выражение объективных целей бытия»[112]. В противном случае, «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 раз и навсегда признать невозможной»[113].

В действительности идея спасения *объективна*, имеет глубокое *метафизическое* основание и высший *онтологический* смысл. Она «объективна», потому что всеобща и необходима, при устремлении внимания на *действительность*. Она является *ответом* на тот разлад, или противоречие, которое человек находит в себе и мире вообще, как творении Божием, не отвечающем своему назначению, – быть откровением Бога и, взамен этого, погруженном в «суету». Эта «суета твари», по вине человека, или универсальное зло, противоречие действительности идеалу является объективной основой идеи спасения, так как представляет собою не простое настроение «мировой скорби», но вполне верное действительности отражение в сознании человека, где преодолевающей ее, столь же реальной по своему содержанию, выступает мысль о спасении. Последнее заключается в восстановлении или действительном осуществлении первоначального смысла миротворения под условием уничтожения вины за содеянное уже зло в сознании человека. Если спасение в этом смысле возможно и требуется наличным состоянием самой действительности – спасение в другом смысле есть только иллюзия и более или менее субъективное вожделение (спасение греческой философии и иудейской мессиологии) – то идея его онтологична: она отображает в себе известную реальность, а не мечту, нечто подлинно сущее или долженствующее быть, а не воображаемое[114]. Христианство со своею проповедью об искупительной смерти и Воскресении Христа показывает, что спасение в этом смысле не только

возможно, но и действительно, а в этом удивительном совпадении с отвлеченной идеей спасения живой христианской религии первая получает свое конкретное воплощение, а вторая – разумное обоснование[115].

2. **Объективная идея спасения может быть реализована только воскресением,** под условием искупительной смерти Богочеловека. По учению Библии, зло в *чувственном мире* и *человеке* возникло вследствие того, что первые люди, несмотря на запрещение Бога, по навету еще ранее падшего злого духа, поели плодов с дерева познания добра и зла. Конечно, ни дерево это не могло быть зловредным само по себе, ни даже преступление ясно выраженной воли Творца не составляло всего их *падения*. Главным образом его составляло извращение отношений человека к Богу и миру, определившееся в их добровольном *подчинении* себя, вместо воли Божией, *материальной природе*, над которой человек был призван господствовать, но от которой в действительности он пожелал получить божественное ведение и блаженство. Каждый из потомков Адама в более или менее тяжкой форме *повторяет* всю свою жизнь акт этого падения. Очевидно, чтобы спастись, чтобы исцелить мировое зло, человек должен, прежде всего, перестать *грешить*, другими словами, вместо воли Божией, творить волю лукавого и ожидать совершенства и счастья от природы. Однако, по условиям жизни человека в им же самим испорченном мире, спасение не может быть *делом его разума* и *воли*. Во-первых, чтобы засвидетельствовать свою праведность на деле, человеку нужно *умереть* за верность закону Божию; только мученическая смерть может служить гарантиею искренности моральной перемены человека, ручательством, что человек стал свободен от греха, не может снова пасть не по одной лишь физической невозможности, но благодаря преодолению им самого сильного искушения. Но такое «загробное спасение» не есть действительное спасение, так как оно соединено с лишением жизни; оно внутренне-противоречиво, потому что сопряжено с *гибелью* человека, как духовно-телесного существа. Во-вторых: оставаясь на земле, человек не в состоянии спасти себя, потому что при всей своей

праведности, которую он может в любое время запечатлеть смертью, он не может не чувствовать себя *виновным* за прежде содеянные им грехи, снять с себя ответственность за прошлое, от которого он теперь, допустим, решительно отвернулся. Прежние грехи продолжают тяготеть: На его совести и по пословице «не пускать в рай». В-третьих, и это главное, действительное спасение стало немыслимым в условиях существующего мира, «лежащего во зле» физическом и нравственном, так как при всей святости и невинности, человек должен был бы *страдать* в нем и, наконец, умереть; Спасение должно мыслиться поэтому, как *Божие* дело, при активном участии, конечно, в нем самого человека верою и доброю волею. Только для всемогущего Бога возможно выполнить все те условия, при которых «идея спасения» становится *действительностью.* Христианство и благовествует нам о Божием деле спасения мира, как об *акте самопожертвования* Сына Божия, принявшего на Себя вину людей, вочеловечившегося, но оставшегося Божеским Лицом, исполнившего во время земной жизни всю волю Божью и тем восстановившего должные отношения между Творцом, человеком и природой, запечатлевшего смертию Свое самопожертвование и, наконец, Своим Воскресением, как обратным приятием человеческой природы навеки в единство Своей Божеской Личности, вернувшего человеку бессмертие, вечную жизнь, т. е. окончательно спасшего человека от погибели. Особенно должны быть отмечены в сотериологической по существу, религиозно-философской системе В. И. Несмелова два пункта, как наиболее оригинальные: *литрозеологический* и *анастасиологический*.

Для спасения человека, как сказано, недостаточно полной нравственной перемены, – точно так же, как и явления совершеннейшей святости в *лице Иисуса Христа*. «Святая человеческая жизнь Иисуса 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 Собою только вечное осуждение людям»[116], потому что в действительности человек не находит в себе сил всю жизнь творить одно лишь добро. Для спасения человека необходимо, не извиняя самого факта грехопадения, как преступления божественного закона, снять ответственность за него с *человека,* оправдать его в глубине религиозного сознания. По нравственной невозможности самого человека произвести над собой такой акт *самооправдания*, спасти его в этом смысле способна только «крестная смерть И. Христа, уничтожившая всякий грех человека, действительно желающего уничтожить свой грех, и снявшая 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»[117]. Смерть И. Христа могла иметь такое «искупительное» значение потому только, что она была смертью безгрешного существа, для которого она не являлась «оброком», т. е. следствием подчинения себя «закону материального существования», а *добровольною жертвою*. Учение о смерти И. Христа, как искупительной жертве, и представляет собой *основной догмат* христианского вероучения. Разумение этой «тайны» было *критическим* и для апостолов, которые уверовали в действительность явлений Воскресшего или, что то же, Христа Спасителя, лишь после того, как поняли необходимость искупительной смерти Сына Божия для спасения мира. Господствующая, по вопросу о значении смерти Христовой, так называемая «юридическая» теория, объясняющая искупительный акт *удовлетворением* правосудию Божию за грехи людей бесконечною ценою богочеловеческой крови и жизни, несмотря на всю ее апологетически – миссионерскую пригодность, должна быть оставлена, так как она «не только не выражает собою сущности христианского догмата, но и делает его прямо невероятным»[118]. «Это не христианство, а только языческое понимание христианства»[119], так как оно *механизирует* дело спасения, представляет его под формою

освобождения человека от наказания за грехи вне его собственного нравственного подвига[120]. Однако догмат «искупления, несомненно, является догматом Самого И. Христа» и отрицание его есть разрушение христианской религии[121] – вопрос, следовательно, в понимании. По христианскому учению в *апостольском* и древне-церковном понимании «спасение людей совершается не простым удовлетворением Божию правосудию помимо людей, а праведною жизнию самих людей, по силе, однако, живой веры их в действительность искупительной жертвы Христа»[122]. Сам «Спаситель признавал свою добровольную смерть не жертвой карающего Божия правосудия, а жертвой спасающей Божией любви»[123]. Спасение состоит не в «юридическом» прощении грехов, с избавлением от наказания за них, а в действительном уничтожении грехов, в реальном примирении с Богом. Последнее и достигается искупительной смертью Христа, как воплотившегося *Бога*, так что «невозможное для людей возможно для Бога». Если бы Христос был только величайшим человеком, или воплощенным тварным духом, смерть Его не имела бы искупительного значения, так как она была бы простым «выкупом», а не действительным *уничтожением* грехов. «Это положение вполне устраняется лишь церковно-христианским учением о божественной 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 смертию Он действительно может уничтожить их»[124]. Хотя падение духов и людей представляет собой добровольный акт, в котором нельзя обвинять Творца мира, но, если спасение все-таки возможно, как действительное уничтожение греха, то оно могло состояться не иначе, как под условием принятия на Себя Сыном Божиим, как виновником бытия мира, грехов погибающей твари – «ведь, если бы Он не создал мира, то не существовало бы никакого греха и не было бы никакой погибели от греха... И значит, хотя

Бог и невинен 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»[125]. Конечно, эта «ответственность» отнюдь не *обязывает* Бога «спасти от погибели свободных нарушителей Его божественной воли», но коль скоро Бог не восхотел подвергнуть грешную тварь действию своего правосудия, «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 благоволил обвинить Себя самого, как Творца всего мира»[126]. Таким образом, грех мира «может быть уничтожен *перенесением* его на Первовиновника бытия, добровольная смерть Которого, как действительная победа над грехом, и является искупительной жертвой для спасения всего мира не только земного, но и небесного, при том, однако, условии, что падшие духи и сами должны сознать свою вину, желать избавления от нее, деятельно бороться с грехом и верить иным образом в невозможное, как только принятием на Себя вины Творцом мира, оправдание.

Искупительная смерть Сына Божия, подъявшего на Себя грех мира, служит только «условием» спасения для тех разумных существ, которые, сознав свою вину, ищут освобождения от нее. Спасение же, или восстановление первоначальна Божия плана о мире га человеке, может осуществиться не иначе, как именно чрез *воскресение*. Смерть нельзя идеализировать, как освобождение духа из материальной тюрьмы; не следует представлять спасение под формою *бессмертия*. Так думали и думают мудрецы – спиритуалисты, но не тому *учит* опыт человека и Божественное Откровение. *Умирая*, человек сознает, как дорого для него тело, эта «храмина» его личности, в котором она только и может жить истинно-человеческою жизнию, это «орудие духа», при пользовании лишь которым он в состоянии осуществлять свое назначение – быть образом Бога в материальном мире. Опыт и

Откровение одинаково говорят, что смерть и при бессмертии души есть гибель, *разложение* человеческой природы на два составляющих ее метафизических элемента, прежде дальнейшего разложения тела на химические элементы. Смерть *нивелирует* высочайшую праведность и глубочайший порок, гений и бездарность, человека, наконец, и животное. Вот почему Библия «не знает бессмертия», и то, что, по мнению некоторых исследователей, служит поводом к унижению ее, на самом деле является огромным *преимуществом*, доказательством ее богооткровенности. Конечно, библейское учение признает *неуничтожимость* человеческой души, но оно отрицает за простым существованием значение какой-то человеческой жизни, тем более – спасения. С библейской точки зрения, можно говорить только о «спасении от смерти», – о том, что как раз *противоположно* естественному бессмертию. И мы слышим, как до нас из глубины веков, даже из тьмы язычества, доносятся вздохи человечества, чающего именно *воскресения*, т. е. воссоединения духовного начала с материальным, а не «бессмертия», близкого к «безжизненности». Проф. Несмелов вскрывает это общечеловеческое чаяние во взгляде на смерть, как на сон, свойственном не только культурным народам, но и диким, до которых не доходило влияние христианства. Особенно рельефно было выражено это «чаяние воскресения» в египетском *культе мертвых*. Оно является настолько *общераспространенным* и *древним*, что встречается даже в религиозных воззрениях «аборигенов Америки», где оно могло появиться вместе с первыми насельниками в доисторическую эпоху. «В таком случае идея воскресения, очевидно, представляет собою не только древнейшее, но и самое первое выражение человеческой веры в истину библейского известия о Божием обетовании спасения людей»[127]. Другого основания, кроме Божественного *откровения-обетования*, не могло быть, потому что этой вере, не переставая, противоречит ежедневный опыт, говорящий лишь о смерти. Последний, став господствующим элементом человеческой мысли, постепенно вытеснял и помрачал собою, хотя и не бесследно, первоначально общую, верную идею спасения, как именно

воскресения, *подменив* ее другой, чуждой библейскому представлению, идеей – «посмертного спасения» человека «в царстве загробного мира». Носителями идеи воскресения, *одинокими* светильниками во мраке, оставались после этого лишь «священные писатели еврейского народа, знавшие печаль загробного существования и утверждавшие животворную надежду будущего воскресения из мертвых»[128]. Хотя, таким образом, еще за порогом истории люди знали о воскресении, для них оставался неведом самый *закон воскресения,* тот самый «закон», по которому оно должно стать всеобщим антропологическим фактом. Этот закон явлен миру проповедуемым христианством *богочеловеческим* Воскресением Иисуса, «Первенца из мертвых», Который затем и послан был в мир, чтобы послужить для него Воскресением в последний день. «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»[129]. Ясно, что искупленный жертвою Христа человек только в воскресении может обрести действительное спасение, *вечную жизнь*[130]. Без воскресения искупление не имело бы смысла, равно как и без искупления вечная жизнь была бы сплошным мучением, каковою она и станет для нераскаянных грешников, не воспользовавшихся милосердием Божиим, принявшим на себя вину всего мира. Не воскреснуть же, после смерти и воскресения Христова, никто не может, как теперь никто не в состоянии жить, не умирая, потому что в том и другом проявляется один и тот же антропологический закон, что утверждается третьим тезисом несмеловской концепции.

3. **Благодаря Воскресению Христову, воскресение получает характер всеобщего и необходимого антропологического закона.** Спасение – объективная идея христианства – *осуществляется* воскресением под условием искупительной смерти Богочеловека. Но сам человек так же бессилен воскреснуть, как и сотворить себя, с тем только различием, что первого он может желать, а второго, как

несуществующий до рождения или сотворения, не в состоянии и хотеть. Между тем, вопреки желанию и чаянию, над человеком со всею принудительностью и всеобщностью физического закона царствует смерть. *Упразднить* «державу смерти», как и уничтожить греховную вину, могло только Божественное Существо. Богочеловеческое Воскресение Иисуса Христа и служит *причиною* общего, имеющего последовать «в последний день», воскресения людей, сообщая ему характер высшего, преодолевающего смерть антропологического закона.

Как *Бог*, Христос не имел нужды в Воскресении, т. е. вечном соединении с человеческой природой во всей ее душевнотелесной полноте. Если же Он воскрес, то, очевидно, «нас ради человек и нашего ради *спасения*», как ранее и воплотился. С другой стороны, если бы Христос был только идеально-святым человеком, сыном Божиим по благодати, а не по существу, Его Воскресение имело бы индивидуальный характер «чуда», которое, подобно взятию Илии на небо, говорило бы об исключительной милости Бога, но никоим образом не влияло бы на судьбу всего человечества, так что воскресение и других праведников, при условной возможности его, не было бы причинным образом связано с Воскресением Христовым[131]. «Основанием чуда воскресения здесь, очевидно, служило бы не достоинство человеческой природы, а личное нравственное достоинство тех праведных людей, над которыми совершилось бы чудо»[132]. Выходя из апостольской *параллели* двух Адамов: «первого» и «последнего», перстного и небесного, душевного и духовного, можно констатировать, «что фактом Христова воскресения в мире так же точно введен закон воскресения умерших, как фактом преступления первого человека в него был введен закон неминуемой смерти»[133]. Подобно тому, как танатологический закон вошел не за личное преступление первочеловека, а вследствие общей порчи Природы людей, имеет, следовательно, «антропологический» характер, так и анастасиологический закон связан с «восстановлением достоинства общей природы людей» в Богочеловеке, а не с индивидуальной святостью какого-нибудь отдельного лица – опять, значит, обладает характером

антропологической необходимости. «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 праведностию не отдельного человека, а праведностию природы человеческой, совершенно независимо от того, кто именно в частности имеет эту природу»[134], что вполне соответствует евангельской, равно как и апостольски-церковной христологии, по которой «при двух совершенных природах, Он естественно имел только божеское лицо Сына Божия, человеческой же личности в Нем не было и не могло быть»[135], так как, в противном случае, мы имели бы во Христе не одно существо, а два. Благодаря единству именно божеской ипостаси И. Христа и зависящему от такого единства communicatio idiomatum, «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 Собой, то она, стало быть, и остается в Нем вечным телом Бога»[136]. Но так как, по сказанному выше, человеческая природа воспринята была Сыном Божиим не в индивидуальном, а в *общеродовом*, «антропологическом» смысле и так как эта природа совершенно тожественна с природой всех ея индивидуальных носителей, то, приняв ее актом Своего Воскресения, в вечное единение с Собой, Он ео ipso «приобщил вечности и весь род человеческий в полном составе его... 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*»[137]. Таким образом, богочеловеческий характер Воскресения Христова делает его

«причиной» воскресения вообще, сообщая последнему силу *всеобще необходимого* антропологическая закона.

Если бы Христос был только человеком, хотя и высочайшей праведности, или, в другом предположении, если бы Христос был Божескою ипостасию и особою человеческою личностью вместе, то Его Воскресение могло бы иметь, как замечено выше, только индивидуальный смысл – чуда «и в крайнем случае» могло стать «фактическим доказательством» *возможности* воскресения вообще. Оно не могло бы иметь значения «причины» *общего* воскресения, не могло бы придать последнему характер универсальности и законопринудительности, каковым оно является по христианскому учению. «Общее воскресение» было бы тогда *чудом*, не имеющим для себя никакого объяснения. «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?»[138]. Традиционный ответ на этот вопрос, в смысле требования всех людей божественным правосудием на суде и воздаяние здесь столь же неуместен, как и «юридическая» теория искупления, и по тому же основанию «жестокости», не оправдываемой ни понятием о Боге, ни разумом вообще. Только *апостольское* учение о Воскресении Христа, «не как о доказательстве возможности воскресения, а как о фактическом основании его необходимой действительности»[139] решает этот вопрос «вполне ясно и вполне удовлетворительно». «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 получат 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»[140]. Итак, Христос

является таким же *родоначальником*, виновником, источником «вечной жизни» человечества, каким в отношении природной, временной жизни служит «праотец» Адам. Чем был некогда акт творения человека, т. е. началом и причиною человеческого существования вообще, тем теперь стал факт Воскресением Христова, именно *началом и причиною* «вечной жизни» на небе, в иных условиях бытия.

Отклоняя возражение против такого понимания пасхального догмата, состоящее в том бесспорном факте, что смерть продолжает царить в мире и *после* Воскресения Христова, как до Воскресения, проф. Несмелов указывает, как было бы жестоко, с одной стороны, оставить праведников навсегда в условиях существующего мира, а с другой стороны, бессмысленно требовать вечной жизни для грешников, ибо вечная жизнь есть реализация спасения, а не греха. Поэтому, хотя вечная жизнь с момента Воскресения Христова и дарована человечеству, усвоена его природе, как *антропологический закон*, однако, по силе сказанного, *наличная жизнь ни в каком случае не может быть вечной жизнию людей*... Стало быть, вечная жизнь непременно должна быть другою жизнию людей, и значит – для того, чтобы увидеть вечную жизнь, людям нужно выйти из настоящей жизни, т. е. им непременно надлежит умереть»[141]. Другое возражение, касательно воскресения вообще, как *следствия* Воскресения Христова, базируется на физической невозможности воссоединения в тождественное с прежним, земным организмом тело элементов распада, вошедших в состав других, особенно человеческих же организмов. Автор «Науки о человеке» устраняет это возражение, как недоразумение, построенное на буквальном, анабиотическом представлении воскресения. На самом деле, утверждает Несмелов, нет никакой *необходимости* понимать воскресение таким именно образом. Воскресение есть только *возвращение* умершего к истинно-человеческой, т. е. духовнотелесной, вечной жизни, безразлично к тому, тожественно, ли это тело с прежде бывшим, или ни одним атомом не повторяет его. Если для Христа всего естественнее было воскреснуть в теле, лежавшем нетленно во гробе, со

следами язв от гвоздей и копья, что может (Повториться и в воскресении нетленно почивающих праведников то для других столь же естественным будет воскреснуть в новообразованных телах, и тем более, что и в течение настоящей жизни, как учит биология, тело никогда не остается тождественным себе во всех атомах составляющего его вещества[142].

Исходя из самопознания, отправляясь от сократовского γνωθι σεαντον, автор «Науки о человеке» дает *антропологическую* концепцию Воскресения Христова. Оно есть *причина* будущего воскресения, в котором осуществится идея Божия спасения твари. Последняя же представляет собою решение наисерьезнейшей загадки – антропологической проблемы. Однако, как мы видели, несмеловская концепция является «антропологической» не только по характеру отправного пункта, но и по высшему достигнутому ею результату – антропологическому оправданию христианства, – и возведению будущего воскресения в антропологический закон, как следствия богочеловеческого Воскресения Христова.

* * *

Признаемся, когда мы впервые читали «Науку о человеке» проф. Несмелова, особенно второй том этой системы, мы были поражены ее *оригинальностью*. После сухих, как «кости», семинарских учебников, после «препарированного», схоластического богословия, книга Несмелова показалась нам *откровением* своего рода. С особым наслаждением и *благодарностью* автору прочли мы рассуждения о значении крестной смерти и Воскресения Богочеловека, вокруг которых в то время концентрировалась наша собственная мысль. Приятие на себя благим Творцом вины согрешившей твари, необходимость смерти не для «юридического» оправдания, а для «фактическая» уничтожения греха, установление воскресения в качестве «антропологического закона» Воскресением Жизнодавца – так мы тогда же формулировали значение последняя – все это были свежие, сильные, глубокие идеи, простые, как сама истина, изложенная ясным, строго научным языком в непретенциозной форме. Удивляться нужно было смелости автора и одновременному согласию с

библейски-церковным учением. В результате всей системы получалось *логическое* и вместе *психологическое* оправдание христианства, отвечавшее внешней действительности и внутреннему опыту. Впечатление, полученное нами от книги, вполне совпадало с отзывами о «профессоре Несмелове» *слушателей*. *Восторженно* отзывались о «казанском метафизике» не только его ученики – студенты Духовной Академии, но и посторонние слушатели, столь мало общего имеющие с богословием и метафизикой, как студенты ветеринарного института.

Проф. Несмелов с своей «наукой о человеке» нашел себе признание и в «школе» *светского* богословия. Н. Бердяев *посвятил* ему свой доклад: «Опыт философского оправдания христианства», читанный в трех религиозно-философских обществах и напечатанный в IX книге «Русской Мысли» за 1909-й год. В противоположность. Толстому, называвшему Соловьева «протоиереевым сыном» и тем «отчуждавшему» его от светского умонаправления, Бердяев относительно Несмелова учиняет обратный акт – *отнимает* его у духовной школы[143]. «Несмелов» – характеризует он автора «Науки о человеке»: – «очень дерзновенный, глубокий и, оригинальный мыслитель[144]. В Несмелове пленяет его внутреннее спокойствие, органическое сознание правоты и величия своего дела, независимость от власти временили мелочных его интересов и дуновений... Несмелов целиком поглощен злобой вечности»... Труд его – «Наука о человеке – «единственный в своем роде опыт, философского построения религиозной антропологии... Несмелов дает философию искупления, поражающую глубиной и оригинальностью, и строит ее на учении, о человеке, которое считает строго научным»[145]. В *преодолении* католически-юридического понимания искупления Бердяев видит «главную заслугу Несмелова»[146]. Тайну креста Христова «по-своему исследует и обосновывает Несмелов и делает великое дело освобождения христианства от языческого суеверия[147]. Несмелов – замечательный, психолог, он дает психологию трансцендентных глубин и краев душевной жизни[148]... Несмелов проникает в интимную глубину психологии греха и психологии

спасения и искупления, он постигает трансцендентный психологические тайны так, как мало кто постигал[149]… Несмелов поднимает на высшую ступень христианское сознание, очищает христианское сознание от примеси грубого язычества, от темных суеверий, от унизительных страхов, искажающих Христову истину. Несмелов научает, что *вечная истина христианства, тожественна с вечной истиной идеальной и богоподобной человеческой природы*[150]… Несмелову удалось философски показать, что вера во Христа разумна, что только эта вера и разумна[151]… Несмелов очень боится всякой схоластики, стремится к живому знанию и гордится тем, что его наука о человеке основана на фактах, а не на понятиях. Огромную заслугу Несмелова можно кратко выразить так: *основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства.*[152]

Отмечая глубину и оригинальность несмеловской интерпретации тайны креста, Бердяев очень мало, почти ничего не говорит о несмеловской философии *пасхального* догмата. Между тем, в идеологии Воскресения Христова, как «причины» всеобщего. воскресения, в. котором,, в противоположность бессмертию, реализуется, по христианскому учению, идея спасения, заключается, нам кажется, как и для Соловьева, *центр тяжести* всей системы. «Свидетельство» о Воскресении Христа составляло, как мы показали в начале этой главы, *главную* задачу апостольской проповеди. Несмелов же так неуклонно держится *апостольского* именно понимания дела Христова, как Божия спасения мира! Если для Несмелова в его «науко-человеческой» концепции punctum pruriens была «загадка о человеке», а решением этой загадки служит христианство с его учением о спасении, то именно с точки зрения нашего метафизика на спасение, как на препобеждение смерти главным образом, для чего жертва Христова была только условием, conditio sine qua non, не крест, а *Воскресение* должно выражать собою существенный смысл христианства, этой религии спасения по преимуществу. Ведь только лютеранство с его доктриной «оправдания верою» в

«заместительное» значение смерти Христовой логически *принуждено ставить* крест в центре религиозного мировоззрения. Православие же, особенно в таком своем выразителе, каким является В. Ив. Несмелов, которому совершенно чужды языески-иудейские представления о Боге, с их юридическим» характером, *доминирующее* значение усвояет Воскресению Христову; благоговейно «покланяясь» кресту, Он «славит» Воскресение («днесь спасение миру бысть»).

Вполне разделяя удивление глубине психологического анализа Несмелова и радость о восстановлении истинного значения смерти Христовой, мы, однако, «главную заслугу» автора «Науки о человеке» видим в установлении правильной точки зрения на воскресение, как на единственно возможный *образ* спасения человека, целостно сохраненный только в библейском учении, в туманных же чертах являющийся достоянием общечеловеческой веры, при котором голое бессмертие души, как форма спасения выступает только искажением идеи спасения, совершенно отсутствующим в Откровении, где такая бесплотная потусторонность именуется «шеолом», местом забвения и мрака. Наиболее же оригинальным, типично «несмеловским» в этой заслуге является, по нашему мнению, *возведение* автором «Науки о человеке» *общего воскресения в антропологический закон силою Воскресения Христова,* как акта вторичнаго, так сказать, боговоплощения, реставрации богочеловечества на веки. Ведь, смерть, с точки зрения Несмелова, есть распад человеческой природы, *уничтожение*, при метафизическом бессмертии духа, человека, как неизвестного вида творения, состоящего из души и тела. Естественно, что смерть Богочеловека была *разрушением* человеческой природы Христа, хотя не в эвионейски-несторианском смысле разобщения двух природ, или «Христов». Реальным воссоединением обеих природ и притом навеки, обратным принятием в вечное единение с Божеством Единородного человеческой природы, словом, реставрацией богочеловечества было именно Воскресение. Но как первичное боговоплощение в акте зачатия от Девы силою Духа Святого имело для человечества значение начального, но

принципиального обожения, так вторичное богочеловечение в момент Воскресения *антропологизировало,* возвело в закон человеческой природы вечную жизнь. «Изменение живых», имеющее последовать параллельно «воскресению мертвых», отнюдь не ослабляет всеобщего и необходимого значения этого закона: оно, напротив, как вполне закономерное исключение, только *подтверждает* его.

Сравнивая Несмелова с Соловьевым, Бердяев замечает: «В некоторых отношениях он интереснее Вл. Соловьева: у него нет такой широты и блеска, но есть глубина, цельность, оригинальность метода и живое чувство Христа[153]... Метод Несмелова можно назвать онтологически-психологическим, он все время исходит из жизненных фактов, а не из понятий и идей. Отвлеченная диалектика понятий совершенно чужда Несмелову и представляется ему схоластикой. В этом он очень разнится от Вл. Соловьева, – прежде всего диалектика»[154]. Лучшим показателем отношения Несмелова к Соловьеву служит то, что автор «Науки о человеке» «несправедливо игнорирует», по выражению Бердяева»[155], автора «Чтений о Богочеловечестве»; по нашему же мнению, – вполне «справедливо». Уж слишком различны были точки отправления, методы и ориентировка того и другого метафизика. От следования Соловьеву Несмелов только мог утерять свою цельность, приобрести же едва ли что мог по существу. Теперь же он остается монолитом, вполне законченным, самобытным, глубоким философом-антропологом христианства.

В *частности*, относительно Воскресения Христова между Соловьевым и Несмеловым можно указать следующие пункты различия и сходства. *Различие* их, прежде всего, в том, что первый в своей концепции отправляется от космического «прогресса», как данного внешнего наблюдения, а второй исходит из «загадки», скрывающейся в противоречиях человеческой жизни. Соловьев, таким образом» оказывается *оптимистом*, а Несмелов *пессимистом*. Различие это объясняется тем, что первый отправляется от более широкой сферы, тогда как второй вращается во внутреннем, зато более глубоком концентрическом круге; – там *мир*, здесь *человек*. Если

там менее заметны противоречия бытия, так что становится возможным такое миропонимание, по которому мир является *цельным* бытием. Последовательным воплощением Логоса то здесь, при сосредоточении внимания на микрокосмосе, непосредственно переживается и осознается та трещина, которая проходит по всему мирозданию, возрастая вместе со свободою или духовностью твари. Это различие касается только *отправных точек* концепций; однако им обусловливается дальнейшая диспаратность воззрения. Для Соловьева, при макрокосмической точке зрения, Воскресение Христово является одною из *промежуточных* стадий богочеловечески-богоматериального процесса, направляющаяся к окончательному торжеству жизни над смертью. Для Несмелова, при его микрокосмическом аспекте, Воскресение Христово оказывается высшей, *кульминационной точкой* Божия спасения мира, исцеления человеческой природы. Соловьев понимает Воскресение Христа, как один из моментов, прогрессирующего процесса, которому предшествовал, и за которым последует целый ряд аналогичных моментов, между тем, Несмелов тот же акт выражает, как общий «закон» человеческой природы, как «причину» последующих актов индивидуальных воскресений, отсюда – будущее воскресение человечества у Соловьева имеет характер *индукции*, у Несмелова, наоборот, *дедукции*. Обобщая указанный различия, мы находим, что в противоположность концепции пасхального догмата Соловьева, *космологической* как по отправным точкам, так и по результату, идеология Воскресения Христова у Несмелова имеет *антропологический* характер. «Сходство» между тем и другим идеологом Воскресения Христова заключается в одинаковом утверждении *разумности* Воскресения, хотя этот общий результат достигается и не одинаково в методологическом отношении. Соловьев, как верно замечает Бердяев, прежде всего *диалектик*, тогда как Несмелов – *психолог*. Для первого Воскресение Христово главным образом логическая, для второго – *психологическая* необходимость. Но за всем тем, как тот, так и другой *одинаково* утверждают разумность Воскресения Христова, его универсальное значение и необходимость. Их

обоих характеризует *рационализация* пасхального догмата. Оба ограничиваются идеальными *основаниями*; идея прогресса, идея спасения. Ни тот, ни другой не указывают опытных, мистических оснований пасхального догмата. Соловьёв дает по преимуществу *теоретическую* идеологию, поскольку для него Воскресение Христа является выводом из посылок. Несмелов дает *практическую* идеологию, поскольку обосновывает пасхальный догмат, как постулат самопознания. Между тем, Воскресение Христово, прежде всего *таинство веры*, а не вывод или постулат. Как таинство, оно нуждается в *мистической* идеологии, в «посвящении», или переживании самой реальности этого догмата.

Чем был Толстой для Соловьева, тем в отношении проф. Несмелова является проф. Тареев, т. е. мыслителем *антипозиционного* направления на общей, впрочем, почве христианского Откровения[156]. В то время, как Несмелов желает только «оправдать» христианство, представить его единственной, разумной религией, Тареев стремится проникнуть в интимную суть христианства, *творчески* репродуцировать ее. Не говоря о результатах замысла, самая *постановка* такого задания весьма оригинальна и глубоко почтенна. Из всех трудов проф. Тареева на нас лично *наисильнейшее* впечатление произвела «Философия евангельской истории». Правда, мы не во всех пунктах согласились с ней, более того мы начали читать ее с навеянным отвне предубеждением, мы подошли к ней с «проклятием Валаама», но, по мере того, как вчитывались в это гениальное творение, мы поняли все безусловное *превосходство* такой именно «философии» христианства. Поясним свою мысль *сравнением*: вместо Евангелия, возьмем трагедию Шекспира: «Король Лир». Отношение к этому шедевру драматического творчества со стороны ученых может быть *различным.* Один будет констатировать, принадлежность Шекспиру «Короля Лира» или наоборот, неподлинность этой трагедии; таково отношение *апологета* и отрицательной *критики* к Евангелию. Другой станет доказывать, что «Король Лир» очень умное и нравственное произведение, что оно вполне достойно Шекспира; это – идеология в стиле Соловьева

и Несмелова. Наконец, «Короля Лира» читает художник, сам в душе «Шекспир». У него нет никакого сомнения в том, что трагедия эта «шекспировская»: *никто*, кроме Шекспира, не мог создать ее; должна же она кому-нибудь принадлежать, и тот, кто создал ее, является истинным «Шекспиром», автором «Короля Лира» и др. подобных шедевров. Ведь не имя создает славу творениям, а наоборот, творения «возвещают» имя автора. Для такого конгениального мыслителя каждая строка, каждый стих трагедии, даже отдельное выражение – *органическая* часть целаго, воспринимаема интуитивно, как перл творчества. По одному такому выражению он мог бы возстановить целое, как палеонтолог по сохранившемуся позвонку возстанавливает скелет вымершого животного типа. Правильна ли во всех деталях такая реставрация, – другой вопрос; важно, что она является единственным средством *постигновения* исчезнувшого вида. Кроме того, испытывая непосредственное наслаждение от чтения «Короля Лира», с захватывающим дыхание волнением, а не холодными перстами он перевертывает страницу за страницей и находит то, что пропустил первый, что слабо ощутил второй, но что – составляет всю суть, весь дух, все очарование данного творения. И это «все» лежит вовсе не там, где предполагали прежние ценители-идеологи трагедии, не в ея согласии с разумом (ведь это слишком элементарное требование от автора «Короля Лира»), не в нравственном характере произведения (общеобязательное требование!), а в единственной неповторяемой *красоте* творчества данной формы. Таково именно отношение Тареева к Евангелию. Внешняя сторона, *скриптура* Евангелия его не интересует. Вопрос о *подлинности* для него столь же ничтожен, как проблема происхождения мира и человека для истинно-религиозного человека. Как мир мог быть создан лишь совершенным Художником – Господом Богом, так Евангелие могло быть даровано только *Христом*, Сыном Божьим. Христос – такое же *историческое* лицо, как первый человек: Он – *такой же* виновник богосыновне – христианской жизни, Как Адам – источник жизни природно-человеческой. Христос, у проф.

Тареева не идея, не отвлеченная схема, еще менее проблема; Христос для него *цельный*, конкретный образ, *живое* откровение Бога в человеке, *Истинный*, «природный» Сын Божий, *явление славы Божией* в уничижении и страданиях плоти, *абсолютная божественная жизнь* в ограниченной форме. Он открывает в Евангелии, каждое слово которого характерно для божественной жизни, явившейся во Христе, *самоценную* – помимо и превыше разумности и добра, величину, «Красоту» новой высшей формы откровения божественной жизни, в которой есть свой разум и свое благо. «Мы выдвигаем», – пишет проф. Тареев: «новый прием объяснения евангельской истории – раскрытие ее внутренней последовательности, ея разума, ея законов, ее духа. Этот прием с полным правом можно назвать философией евангельской истории»[157]… Разумеется, и для проф. Тареева церковный нормы сохраняют Силу, но не в них он полагает главную тяжесть своего труда, а в личном *переживании* христианства. Вино требует для своего сбережения сосуда, «мехов», но по мехам, по этикетке сосуда нельзя судить о *вкусе* вина: для этого требуется опытная дегустация. Такую *дегустацию* христианства, содержащегося в нормах церковного учения, и совершает проф. Тареев, находя, что евангельское вино *слаще* всех существующих напитков, что оно есть божественный нектар. Конечно, у каждого свой вкус, и «о вкусах не спорят», и проба вкуса может быть ошибочной, но самый метод *опыта*, дегустации есть единственный способ определения качества, ценности вина, имеющий объективное значение. В установлении этого метода и в блестящем осуществлении его в системе проф. Тареева мы видим величайшую заслугу, *исключительный* факт Русской Теологии, при котором все ошибки могут иметь только мелочное значение. Ведь и лорд-Д. Непер (Iohn Nupier), открывший закон логарифмов, допустил в своих вычислениях *ошибку*, Имеющую в такой точной науке, как математика, роковое значение, однако это не помешало признать его открытие гениальным, так как оно проложило новый путь математической мысли и чрезвычайно важно в смысле экономий времени. Метод проф. Тареева – метод *опыта*, как отчасти и у проф. Несмелова, только с

огромным различием, у Несмелова ум «языческий», как он сам говорит, сократовский, его опыт – общечеловеческий; для проф. Тареева, имеет значение опыт *христианский*, только Логос евангельский. Значит, шахта, в которой работает проф. Тареев, значительно уже шахты проф. Несмелова и еще уже шахты Соловьева, но она зато *глубже*, и продукты ее тем ценнее: самые общие понятия вместе и самые бедные содержанием, равно как и обратно, – самые тесные, индивидуально-конкретные понятия наиболее содержательный. Тареев в своих «Основах христианства» отправляется именно от *Личности* Христа, а не от «человека», как Несмелов, и тем менее, от космоса, как Соловьев. Поэтому его «Философия евангельской Истории» есть в собственном смысле – «наука» не о «Богочеловечестве» и не «о человеке», а именно о *Христе*. Его метод поэтому не просто «опытный», но «имманентный», «интуитивный», – мы сказали бы даже – отчасти *мистический*. *Имманентный* он потому, что не выходит из круга евангельских идей. *Интуитивный* он потому, что творчески воссоздает евангельский образ Христа. Наконец, мы называем его *мистическим*, так как он вскрывает подлинную религиозную суть христианства, божественную тайну Христа, духовную красоту христианства, обнажая ее, подобно художнику голого тела, от всяких, не только «космических» – историко-географических, но и «человеческих»: рационалистических, моралистических и т. п. оболочек.

В наш план не входит изложение системы религиозной мысли проф. Тареева: нам интересно в данную минуту знать, к каким выводам относительно *Вокресения Христова* приходит, следуя указанным методам, «философ евангельской истории», чтобы можно было противопоставить его идеологию антропологической концепции проф. Несмелова, как новую возможность, принципиально иную точку зрения на предмет. Воскресение Христа, по мысли проф. Тареева, имеет свою *объективную* – в отношении к евангельской истории и *субъективную* – в вере учеников стороны. Но ни ту, ни другую мы не можем понять «вне связи со всею Его земною жизнью» и ближайшим образом – с Его смертью на кресте. Восстановим

теперь эту связь: Жизнь Христа являла собой откровение духовной, божественной, вечной жизни и славы в *немощи* и *уничижении* человеческой природы, в условиях *временного* земного существования. Крестная смерть была последней, *критической* мерой обнаружения славы Сына Божия в смирении Сына Человеческого, к которой закономерно приближала Его вся земная жизнь, как одно сплошное следование воле Небесного Отца, но за которой эта же духовная божественная жизнь, сокрытая во Христе, должна была объективироваться, как вечная реальность. «Воскресение Христа было естественным – в области божественной духовной жизни и по ее законам – следствием Его нравственного подвига и, только в этой внутренне-причинной связи с Его уничижением, венцом Его жизни… В добровольном уничижении Христа слава Божия проявилась как внутренняя, как духовная вечная жизнь; воскресение Христа и было свидетельством действительности Его вечной духовной жизни… Как воскресение Христа, не будучи поставлено в связь с предшествующим уничижением, было бы венцом здания не только без основания, но даже без корпуса; так и жизнь Христа без последовавшего воскресения Его и восшествия к Отцу была бы зданием без верха, символом без реального блага, шепотом бесслышного звука. По содержанию оно уже ничего нового не прибавляет к жизни Христа, напротив, само от последней берет для себя содержание; но оно придает этому содержанию реальность, делает здание обитаемым, звук – слышным»[158]. Таков *объективный* смысл Воскресения Христа, по системе М. М. Тареева.

Равным образом, и вера учеников в Воскресение, эта *субъективная* сторона пасхального догмата надлежащим образом может быть истолкована только при свете всей евангельской истории и особенно последних событий. Рассматриваемое с этой стороны и в таком именно освещении, «Воскресение Христа было торжеством веры учеников Его, созревавшей в течение всего их прижизненного общения со Христом, особенно при участии их в Его страданиях и смерти, и принесшей плод при Его Воскресении»[159]. – «Впечатление всей земной жизни Христа», было именно таково, что оно

утверждало в них сознание духовной жизни Христа, Его Сыновняго отношения к Богу, универсального значения Его дела, постепенно преодолевая их плотское умонастроение, их земныя мессианския ожидания. *Критическим* событием и здесь был крест Христов, сокрушивший до конца их ветхое, себялюбивое «я», похоронивший все гордыя мечты их о Мессии – царе земного царства, после чего они все могли или отчаяться, подобно Иуде, или, наоборот, воспрянуть к новой, очищенной, одухотворенной вере. Указывать причину возрождения апостолов только в воскресении Христа и в сошествии Св. Духа, минуя смерть Его, это значит видеть в воскресении Христа внешний факт и смотреть на сошествие Духа механически; это все равно, что возстановление органических сил объяснять не сном, а пробуждением. Если бы апостолы увидали воскресшого Христа, не пережив предварительно Его смерти, то воскресение Его для них было бы возрождением плоти, а не духа, возрождением личной самонадеянности и внешних мессианских чаяний… Смерть Христа, пережитая апостолами, – вот зерно народившейся в них духовной жизни»[160]… Вот почему, т. е. в силу предшествовавшого и окончательного падения, со смертью Христовою, в их глазах всех прежних ценностей, «воскресение Христа было вместе с тем и одновременно воскресением веры апостолов»[161]. Это оправдывает вся последующая история явлении Воскресшаго, каждое из которых было, помимо своего объективного смысла, творческим актом их, преодолевавшей соблазн плоти, веры в духовную реальность Христа, *Субъекта* вечной Божественной жизни.

Проф. Тареев критикует *традиционное* понимание Воскресения Христова, как очевиднейшего «доказательства» божественности Христа и «главнейшей основы христианской веры».

Такое односторонне-апологетическое понимание *разрушало* бы указанную органическую Связь Воскресения со всей евангельской историей и, в частности, с предшествовавшими чудесами, к которым оно относится, «как к своему символу»[162]. В самом деле, если, как сказано, вся земная жизнь Христа от

рождения до вознесения была одним сплошным откровением Бога в человеке и если совершенный ранее в разное время и по различным обстоятельствам чудеса символически обнаруживали во вне Его внутреннюю богосыновнюю славу: то придавать Воскресению, этому, правда, новому, но все же переходному к небесной духовности состоянию, какое-то исключительное значение, не значит ли возвышать одно на счет другого, *игнорировать* главное, что мы имеем в Евангелии – духовный смысл всего дела Христова, как обнаружения в природно-человеческих условиях и дарования другим людям божественной жизни? С другой стороны «смысл Его воскресения и Его явлений должен быть понимаем в свете и Его отшествия к Отцу», т. е. Вознесения. «Без этого заключительного момента явления Воскресшого были бы чудовищным явлением»[163]. Лишь в связи с целым евангельской истории Воскресение Христа приобретает важное значение свидетельства реальности вечной, духовной, божественной жизни во Христе и торжества веры Его учеников и «в этом, и только в этом» смысле – «опоры Христианского убеждения», «венца Его жизни».

Отстраняет проф. Тареев и другой вульгарно-юдаистический взгляд на Воскресение Христово, подчеркивающий *телесный* характер Воскресения. Хотя *духовность* Воскресения, о которой преимущественно говорит Тареев, не исключает «соматическаго» элемента и Воскресшем, однако, эта сторона Воскресения поставляется им на второй план и решительно отвергается контакт жизни по Воскресении с жизнью до Воскресения, как двух половин одной и той же плотской жизни. Такой контакт *противоречил* бы всему смыслу евангельской истории, как явлению абсолютной: духовности в лице Христа, смерть Которого обозначала собой именно прекращение, всех плотских отношений и связей. «Чтобы понять» такое «значение смерти Христовой мы должны знать, что для нас вечная истинная жизнь возможна только по смерти и чрез смерть; жизнь в царстве небесном не есть продолжение нашей напряженно-личной плотской жизни; ея невозможность, для нас в здешнем мире не основывается только на

ограниченности земной жизни « смерть не есть только: переход нашей жизни в другую сферу; но небесная жизнь совершенно иная, чем наша временная жизнь, она по существу нашей плотской жизни недоступна для нас теперь, мы должны умереть, чтобы жить божественною жизнью, смерть для нас очищение: Дело Христа, даровавшего нам духовную жизнь, имеет ту силу, что наша смерть не остается только уничтожением, чем она была бы без Христа, но из смерти мы восстаем к жизни Христовой, к духовной, божественной жизни. Однако, можем оды наследовать божественную жизнь Его только чрез смерть. Таково значение нашей смерти для нашего духовного возрождения. Истинная вечная жизнь доступна только сынам воскресения»[164]. *Материальность* явлений Христа отнюдь не противоречит духовному пониманию Воскресения: эти явления, как показывает особенно запрещение Иисуса Марии касаться Себя, имели место в переходном состоянии Иисуса от уничижения предшествующей земной жизни к вечной небесной славе Отца; кроме того, они преследовали задачу – укрепить веру учеников в реальность и вечность духовной божественной жизни. Так именно поняли смерть и Воскресения Иисуса апостолы, не знавшие потом вместе с Павлом Христа κατα σαρκα. Воскресший был уже для них το πνβυμα, – Прославленный ο κύριος, άνθρωπος εξ ουρανού, обладатель σώματος πνευματικου. Понимаемое в таком смысле, «воскресение Христа не представляет внешнего события: оно предмет апостольской веры, и духовный результат Христова подвига»[165]. «Внешним», «фактическим» концом евангельской „истории является не Воскрешение или Воскресение Христа, а Его смерть, как Началом не воплощение Логоса, а чувственное рождение. Воскресение же, как и духовное зачатие, суть объекты веры[166].

Такова в существенных чертах концепция Воскресения Христова проф. Тареева. Конечно, с присущей этой концепции точки зрения, нельзя говорить о вечной жизни в смысле бессмертия – и этом Тареев и Несмелов *солидарны*, – но нельзя так же смотреть на воскресение, как на антропологический закон, и в Воскресении Христа видеть причину всеобщего

воскресения здесь глубокое различие между авторами «Философии евангельской истории» и «Науки о человеке». В *христианском* смысле воскреснут только сыны Божии, – люди, для которых Христос, как для всех людей вообще в природно-ветхом смысле Адам, является родоначальником новой, духовной, божественной жизни. Воскресение же христиан стоит *за чертой* евангельского кругозора. Отношение Воскресения Христова к воскресению и христиан не является причинным в собственном смысле, как у Несмелова, а скорее *генетическим.* Это значит, что христиане воскреснут не потому, что воскрес Христос, а по той же причине, по которой воскрес Христос, именно на основании *однородности* божественной жизни, природно-сыновне открывшейся только во Христе, потом даруемой всем истинным христианам, – «чадам Божиим» только по вере в Единородного Сына[167].

Резюмируя сказанное, мы констатируем наличность двух типов идеологии Воскресения Христова: *космологического* (Вл. С. Соловьева) и *антропологического* (В. Ив. Несмелова). Первый тип может быть назван также *теоретическим*, второй – *практическим*, точнее *прагматическим*. Концепции Соловьева, в качестве «антиномии» противолежит *отрицание* Воскресения Христова Л. Н. Толстым. Аспекту Несмелова противостоит вращающееся в совершенно иной плоскости мысли *утверждение* Воскресения Христова А. М. Тареевым. Мы всей душой прилепляемся к методу проф. Тареева, но нам хотелось бы освободиться и от тех немногих практических идей, которые свойственны последней системе, и на место всех теорий, постулатов, идей и т. д., выдвинуть принцип чистого *мистического* разума и, следуя ему лишь, попытаться опознать тайну Воскресения, причем не κοσμος или ανϋοίο.Ίος, а θεος – непосредственное чувство Божества, в частности Божества Христова, является отправным пунктом, «стартом» нашей пасхальной идеологии.

Глава 3-я. Мистический разум

Оправдание принципа. Мистический разум, как дальнейшее проведение принципа практическая разума. Древность мистического принципа в жизни и философии. Современность принципа. – Определение мистического разума, как непосредственной функции познавательной силы. Элементарно – эмоционная форма мистического разума. Научно-философская и художественная интуиция. – Религия, как высшее обнаружение мистического принципа. Таинственность религиозного начала. Объяснения происхождения и сущности религии механическими и психологическими гипотезами. Эмоциональная гипотеза Шлейермахера. Анимистическая гипотеза Спенсера. Мистическое объяснение религии. Теория У. Джемса.

Тот «принцип», именем и понятием которого обобщается все *методологическое* своеобразие нашей концепции, мы решили назвать **мистическим разумом.** Конечно, последняя основания подобных решений глубоко-индивидуальны и даже *неопределимы*. Однако, выбрасывая свои, продукты на биржу общечеловеческих слов и понятий, мы обязаны бываем забыть их первоначальную «номинальную стоимость» и установить только их относительную, рыночную *эквивалентность*, т. е. объяснить, оправдать, доказать смысл, употребление и самое название своих продуктов, подводя их под существующие категории и ценности. То же самое *должны* проделать теперь оды с понятием и термином «мистического разума», – прежде чем строить на этом основания, собственную концепцию пасхального догмата, – чему и будет посвящена настоящая глава.

Начнем с *Канта,* так как все пути современной религиозно-философской мысли ведут к нему и от него и так как в частности, устанавливаемый здесь принцип имеет также в своем обнаружении, в переводе на биржевой курс, некоторую диалектическую зависимость от «критики практического разума». Значение Канта для теологии оценивается главным

образом по перемещению им центра тяжести религиозной мысли, частное – основания для признания сверхчувственных объектов (Бога бессмертия) из теоретической сферы в практическую; из интеллектуальной в моральную, из хаоса противоречивых суждений (антиномий) в определяемую нравственным законом область «постулатов». Справедливо, поэтому, сравнивают Канта с Коперником: что сделал Фрауенбургский священник в астрономии, то самое произвел Кенигсбергский профессор в философии. Тот «переместил» физический центр мироздания с земли, где его фиксировал Птоломей, на солнце: заставив вокруг него обращаться землю, этот передвинулось религиозного убеждения с чистой логики на практические запросы, не Жизнь с ее требованиями Бога и бессмертия подчиняя отвлеченному разуму, а, наоборот, разум заставляя служить исходящим от жизни императивам – признанием объективного значения практически поставленных идей. Но, как «переворот» Коперника правильную точку зрения устанавливал только относительно земли и солнечной системы; что же касается звезд, то, подобно солнцу, он признавал их «неподвижными», последующие астрономы во главе с Гершелем указали на собственное движение звезд вместе с солнцем (хотя и для тех, как для всей новой астрономии вообще, отправном толчком послужил именно Коперник), – так и провозглашенный Кантом принцип «практическая разума» констатировал зависимость разума от воли и жизни вообще только в пределах морали, обосновав реальность потусторонних объектов существованием в нас безусловного нравственного закона, оставив неподвижными, как самый этот Закон; так и «вещи в себе», не проведя вместе с тем дальнейшей зависимости разума от более глубоких сторон жизни, чем мораль. Лишь последующим философам, особенно прагматистам, во главе с Джемром, удалось доказать, собственную Жизнь «вещей в себе», их непосредственное откровение: в душе человека окончательно сдвинуть разум с точки неподвижности, причем и (для тех философов «критика практическая разума» имела отправное значение. Пора подвести «итог» этому новому направлению религиозной

философии, *синтезировать* его в одном понятии и слове, как это может иметь место и во всякой другой области знания, по мере накопления новых данных! Таким наиболее общим принципом, объединяющим началом, как бы стягом, нового направления является названный нами в параллель и отчасти в противоположность не только; «теоретическому», но и «практическому», – *мистический разум.*

«Коперник переместил центр мироздания… Коперник заставил вращаться планеты вокруг солнца»… на самом деле, Коперник ничего не перемещал и неявнее никакой перемены в механизм вселенной: все это лишь *фигуральныя* выражения. Менялись не «вещи», – но *представления* о вещах. Однако эта перемена не была игрою в комбинацию идей, наподобие игры в шашки, так как она *приближала* людей к «истине». Как до Коперника, так и после него; некоторое *тело*, в течение суток совершало малый оборот, а в продолжение года другой, более значительный. Птоломей, отправляясь от оптически-иллюзорного движения небесного свода, построил «геоцентрическую» систему, и в этом был, конечно, относительный прогресс знания (сравнительно с мифологическими и астрологическими представлениями Древности), Коперник же, исходя из противоречия этой системы данным наблюдения, стал думать, иначе и своей *гелиоцентрической* системой сделал новый, притом гигантский, шаг к истине. Следовавшие за Коперником астрономы, установившие «подвижность» звезд и солнца, вместо принятой Коперником без критики неподвижности, в своем, мировоззрении подошли к *более правильному* пониманию строения космоса, так как приняли во внимание еще более широкий круг явлений». Точно также «Кант *не создал* ни нравственного закона, ни «практическая разума», как существовавших и существующих независимо от него. Ему принадлежит только честь более правильного истолкования структуры внутреннего мира, и, в частности, разума, или, как скромно признает сам Кант, *новой* «формулировки» известных до него явлений[168]. Метафизикам до Канта казалось, что идеи Бога и бессмертия – «теоретические» истины, что они, подобно

математическим теоремам, доказуемы. Кант не отверг этих, идей; он лишь показал, что теоретический разум бессилен доказать их и, если где признание реальности этих идей может найти для себя опору, то лишь в [практической сфере, как «постулат» нравственного сознания. Это было «открытием» огромной, важности. Оно избавляло философа от сизифова труда доказывать недоказуемое и обосновывало религию новым, более глубоким, фундаментом. Следовавшие за Кантом мыслители подошли к истине еще ближе, – так как, говоря вообще, приближение к. истине может быть неограниченным. То, что Кант оставил «неподвижным»: вещи в себе, материю, дух,, признав их сверхчувственными статическими сущностями, они объявили «динамическими» *актуальностями*, утверждая их непосредственное влияние на разум человека. Благодаря этому, как в астрономии центр вселенной перенесен был с земли на солнце, а с солнца в бесконечное, в таинственную глубину мироздания, так и в постижении внутреннего мира принцип философии сначала углублен, был до признания практическая разума, а затем, постепенно добивая себе путь далее, приблизился к *термину*, который мы называем «мистическим разумом. Правда, в отношении к прежде данным фактам, это, лишь новый религиозно-философский Синтез, новая «формулировка», не меняющая не зависящих от человеческой мысли реальностей: религии, откровения и пр., но так как им охватывается *более* обширный и *ценный* круг фактов, он стоит еще ближе к истине, чем прежний, «практический» синтез. Если новая философия со своим «практическим» принципом оказалась глубже прежней метафизики, основанной на умозрении, то новейшая философия, утверждая живую связь человека с Бесконечным, обладает, вследствие того, еще более глубоким *зондом* бытия.

Ничего не меняя в самых вещах Коперник, Кант и др. великие люди даже в своих «открытиях», – в этих новых и всё более приближающих к объективной истине «формулировках» – *обусловливались* предшествующими мыслителями с их синтезами, что в большинстве случаев признается и самими авторами великих открытий. Колумб, говорят; «не открыл бы

Америки», если бы к тому не побуждала его *Легенда* о древних мореплавателях, видевших на западе от Европы, по ту сторону Атлантическая океана, большую неведомую страну. Коперник скромно уступал «первенство» идеи прославившей его гелиоцентрической *системы пифагорейцам*.[169] Открытие «всемирная тяготения», обессмертившее имя Ньютона, было подготовлено *законами Кеплера*. Величайшее открытие последняя времени «радиоактивность», не говоря о трудах непосредственно предшествовавших физиков: Рентгена, Крукса, Максуэлла, Фарадея и др., было предвосхищено в идее еще средневековыми *алхимиками*. Та же самая преемственность синтезов наблюдается и в *философском* постижении бытия о чем свидетельствует «история философии». И здесь, как в науке, можно констатировать *предсуществование* в элементарно-разбросанном виде великих доктрин в системах прежде живших мыслителей, причем здесь еще заметнее вынаруживается диалектическая тенденция мысли в последовательной смене направлений, в чередовании положений и отрицаний, в периодическом падении и реставрации одних и тех же по существу учений. Так, «критический антропологизм» Сократа, а атитезировавший собою «догматический космологизм ионийских метафизиков, задавленный Аристотелем и зависевшей от него схоластикой, возникает с новой силой в критицизме Канта; но, чтобы явился Кант с своими «критиками», нужен был предварительный расцвет картезианской и др. школ. Так же точно *балансировали* в истории философской мысли материализм и идеализм, эмпиризм и рационализм, монизм и дуализм и др. системы, смещая одна другую и уступая в свою очередь место новым. Этим, конечно отнюдь не утверждается perpetuum mobile философского процесса в истории, равно как не отрицается и самобытности, оригинальности, *творчества* отдельных мыслителей. Этим устанавливается лишь то положение, что всякого рода синтез, научный или философский, всякая новая формулировка явлений, положительно или отрицательно отправляется от прежде данного обобщения, а не является чем-то ex abrupto и, тем менее, ex nihtlo.

То же самое *справедливость* требует сказать и о принципе «мистического разума». Мистический синтез, несколько, новый, быть может, по «формулировке», как он излагается у Джемса и других адептов, в действительности, *стар* как сама философия или даже, как человек, разумное существо вообще. Как одна из потенций человеческого разума, в недифференцированном виде, вместе с «теоретическим» и «практическим» *мистический* разум заключался уже, несомненно, в интеллекте первого человека, так как, по закону наследственности, в предках implicite заключается вся полнота признаков потомства. Впрочем если мы признаем библейскую «антпропологию» исторической истиной, нам, не трудно это доказать и *фактически*. Если «наречение» Адамом имен животным, птицам и зверям может рассматриваться, как продукт преимущественно, «теоретической» функции разума; если предполагавшееся, чрез вкушение запрещенного дерева, познание «добра и зла», и, в действительности, открывшееся тотчас же, по преступлении заповеди, опознание своей наготы указывают на «практическую» сторону разума: то такие интуиции, как определение сущности брака до «познания» жены, наречение ее, по грехопадении, Евой или «жизнью», равно как и восприятие «первоевангелия», обнаруживают в разуме первочеловека *мистические задатки*. Ближайшее потомство Адама в трех его представителях являет собой уже некоторую *дифференциацию* указанных начал. В Каине, судя по происшедшему от него поколению изобретателей, «доминировал», по – видимому, *теоретический* признак; в убитом Авеле, праведность которого засвидетельствована его жертвой, имел перевес, можно полагать, *практический* элемент; наконец, в Сифе, родившемся после Авеля, выступает, в качестве главного, *мистический* принцип: в его потомстве именно мы видим Эноса, при котором «начали призывать имя Господа» (Быт. 4:26); Эноха, «ходившего пред Богом и взятого Им» (5:24); Ламеха, предрекшего о близком «утешении» (V, 29) и, наконец, Ной, «обретшего благодать» перед Богом, родоначальника последующего человечества. Подобное «расхождение» трех основных начал человеческого

разума можно констатировать и в потомстве Ноя. Хам, подобно Каину, является *теоретиком* по преимуществу: его потомству человечество обязано древнейшей цивилизацией Вавилона, Ханаана и Египта, лишь впоследствии, по «вырождении» хамитов, это преимущество в силу своего рода интеллектуальной «гибридизации», согласно пророчеству Ноя, перешло к *яфетидам*, для которых характерным признаком является «практический разум», поскольку он обнаруживается во всеобщем почти *господствовали*, опять согласно пророчеству, над потомками Хама и Сима. Наконец, Сим является в истории прямым «наследником» *мистических наклонностей* Сифа. Его потомство, – избранный Богом еврейский народ, – по преимуществу *религиозно*. Оно состоит в «Завете», – своего рода супружеском союзе, с Богом. Ни у одного народа древности нельзя подметить в культе столь глубокой «мистики», как у *евреев*. В своей общественно-религиозной жизни этот народ руководился *откровенным* законом и вдохновением «пророков». Вся его история была каких-то *таинственных* намеков, предзнаменований, прообразов. В руках еврейского поэта всего богаче «диапазоном» была мистическая *псалтирь*. Наконец, провиденциально – мировое назначение еврейского народа заключалось ни в чем ином, как в величайшем мистическом акте *Богоявления*. Изложенным мы хотели только показать «Древность» мистического начала в *человечестве*, одинаковую с «теоретическим» и «практическим» элементами. Конечно, указанные выше «дифференциации» имеют лишь *относительный* смысл наиболее типичных выражений трех основных направлений интеллекта. На самом же деле, как теоретический и практический принцип наблюдаются, помимо «своих», и во всех других дифференциациях: так и «мистический разум» не ограничивался и не ограничивается одним каким-либо народом, но в известной степени обнаруживается *всюду*: у всех народов и даже в известной степени у всех людей, не менее древним, чем теоретическое и практическое, оказывается мистическое направление и в *философии*; Так, в древней Элладе, этой колыбели европейской

мудрости, рядом с ионийцами и софистами-теоретиками, Сократом и стоиками, мудрецами практическая направления мы видим *орфиков* и *пифагорейцев*, а позже *неоплатоников* – мыслителей по преимуществу «созерцательного» или мистического типа. *Мистиков* мы имеем также и в *христианской* философии, начиная с автора «ареопагитик», даже раньше – с ап. Иоанна Богослова. Средние века знали также не только «схоластиков», но и *мистиков*, между которыми шла постоянная борьба, с переменным успехом склонявшаяся то на одну, то на другую сторону, хотя общее состояние умов, преклонение перед внешними, иногда ложными авторитетами (Аристотель, папа) более благоприятствовали первенствованию теоретическая разума над мистическим. Так, *Бернард Клервосский* не без успеха борется с рационалистом Абеляром. Если король схоластиков – Фома Аквинат получил в католической церкви почетный титул doctor seraphicus, то и *Бонавентури*, царь мистиков, провозглашается, – как doctor angelicus. Типичным мистиком в новой философии выступает Якоби, утверждавший возможность и достоверность познания сверхчувственная мира особым, помимо разума и его идей, способом внутреннего созерцания или «чувства». В этом смысле *Якоби* может быть назван «предтечею» – Бергсона с его *«интуицией».* Философия «непосредственная чувства» или созерцания, противополагавшая основанное на них познание рассудочному, имела огромное влияние в свое время, смягчая крайности господствовавшая *рационализма* и делая его менее деспотичным. В новейшее время поборниками «мистическая разума» в философии, в противоположность усилившемуся вновь рационализму неокантианства и гегельянства, выступили такие *колоссы* философской мысли, как А. Бергсон и У. Джемс, не говоря о менее значительных. Анри Бергсон вполне определенно подчеркивает противоположность дискурсивная мышления и интуиции, утверждая не только правомочие последней, но и *превосходство* над первой в области философии. *Интуитивно*, а не рассудочно постигаемым является, прежде всего, наш внутренний мир, наше собственно личное «я». Равным образом и познание вселенной в ее целом

возможно только с помощью интуиции, этого сознательная; так сказать, *инстинкта*, схватывающая истинную «динамическую» природу вещей. Инстинктивно-интуитивным оказывается, далее, *художественное* творчество, как и всякое «творчество» вообще, достойное этого имени[170]. Уильям Джемс пошел далее Бергсона: мистический принцип он применил к религии, причем бергсоновскую «интуицию» он заменяет непосредственным *переживанием* «ценности» вещи. Этот *критерий* истины ставится им в основу философии в противоположность рационалистически безразличному: «суждению, о происхождении»[171]. Хотя Джемс и пришел в своей религиозной системе к *плюралистическому* выводу («Вселенная с плюралистической точки зрения»), тем не менее, подобный уклон, всегда возможный на всяком новом пути, ничего по существу не говорит ни против прагматическая метода вообще, ни против применения мистического принципа к религиозной сфере, в частности[172].

В философов первой величины Бергсон да Джемс выросли, помимо прочих крупных достоинств, благодаря именно высоко поднятому ими *мистическому знамени*, которое является в истинном значении этого речения «знамением времени». В них *воплотился* «дух времени», философски выявилось умонастроение эпохи, – то общее направление разума, которое становится все более и более характерным для нашего века. Бергсон и Джемс, это – как бы «геркулесовы столбы», две пограничные вехи, отделяющие наш *зон* от предшествующего, как одно целое от другого. Если каждый год имеет свою физиономию, определяемую иногда событиями первых дней (таков был, напр., с самого начала и до конца 1905-й, «революционный» год): то тем большую определенность должен иметь такой хронологический период, как век. Если мы в противоположность восемнадцатому, рационалистическому веку, «девятнадцатый» называем «практическим»: то, судя по стоящим на грани нашего века определяющим явлениям, его можно будет впоследствии называть, в отличие от предшествующая, *мистическим веком*. Такими определяющими явлениями можно считать, напр., констатировавшиеся за

последнее время всюду, даже в «безбожной Франции», *подъем* религиозная настроения[173], волну идеализма, охватившая Европу и Россию, широкое развитие спиритуализма, оккультизма и других тайных и явных направлений мистицизма. По тому ли, что в своих открытиях дух человеческий следует каким-то таинственным указаниям незримая Режиссера, или по случайному совпадению, – только великие эпохи всегда предваряются не только небесными знамениями, не только катаклизмами природы и человеческая общества, но и блестящими *откровениями* человеческая гения. Открытие Америки на пороге XVI века знаменовало собою начало *новой истории*, за которым последовали: не менее поразительное открытие Коперника и реформационный кризис. То же мы видим при вступлении в 19-е столетие: французская революция с одной стороны, наполеоновские войны, с другой, окаймляют начало истекшая века; открытия в области *электричества и пара* определяют характер и дают имя всему 19-му столетию. Наконец, практическая философия Канта на Западе и практическое христианство Толстого в России знаменуют собою две кульминационные точки, до которых достигало *общепрактическое* направление разума в эту эпоху. Аналогичные «знамения» дано нам наблюдать и в начале *двадцатого* столетия. Ураган революций, перекидывавшийся из одной страны в другую: из России в Турцию, из Турции в Португалию, из Европы в Азию (Китай), из старая света в новый (Мексика), великая всемирно-европейская, вторая отечественная для России, война, таковы катаклизмы, отмечающие собою наступление новой значительной эпохи человечества, о характере которой позволяют нам судить только внутренние, происходящие в области идей *сдвиги*. В науке нашему веку выпадает задача реализовать, два великих открытия – принципа; относительности и радия. Оба вносят в, складывавшаяся веками представления о мире и материи, *радикальных*, перемены, своего рода «революцию». Оба углубляют наше познание природы до «вещей в себе», до, мистических недр бытия, где материя начинает уже соприкасаться с духом, время с вечностью, сознание с

Божеством. В *литературе* предвестником мистической эпохи выступает Морис Метерлинк, творчество которого в художественных образах, и философских трактатах ставит во всей остроте проблему «тайны», окутывающей всю нашу жизнь – жизнь не только великих, но и малых людей – от рождения до гроба. Разве это, затем, не характерное явление, что Нобелевское международное, жюри не далее, как в 1913 году, присуждает премию, по отделу литературы индийскому *мистику-поэту* Рабиндранату Тагору? Что касается философии, этого барометра идейного давления эпохи, то мы уже сказали, выше, что «мистический разум» нашего века нашел себе *воплощение* и антиципацию в лице Бергсона и Джемса.. Однако, и помимо этих, двух, крупнейших представителей мистического направления в философии, «переоценка» добытых человеческим разумом «ценностей», чувствуется на каждом шагу с преимущественным, уклоном именно в *мистическую сторону*. Происходивший в 1911 г. в Болонье международный *конгресс* философов ясно показал, куда переместился центр тяжести философского интереса. Наибольший *успех* имели здесь речи с более или менее ярко выраженным мистическим оттенком. Русскую философию, между прочим, представлял на конгрессе *Лосский*, типичный «интуитивист»[174]. Очевидно, прежняя *аристотелевская* логика перестала удовлетворять человека. Современный, мыслитель, заботится не столько о формальной правильности, сколько о *глубине* мысли, что не иначе, может быть достигнуто, как при посредстве мистического касания сущности вещей, интуиции, созерцания. В *теологии*, одной из наиболее консервативных дисциплин, крепко державшейся сначала за схоластические, а впоследствии[175] за восходящие к Канту практические традиции, теперь тоже чувствуется веяние иного, мистического духа. И это справедливо, нам кажется, относительно не только западной, более чувствительной к идейным поворотам и даже к моде, но и русской богословской науки. Как, под влиянием Канта, теологи 19-го столетия обосновывали религию и христианство на практических «постулатах», так в 19-м веке, благодаря Джемсу и общему настроению эпохи, лозунгами теологии становятся:

«религиозная психология» и «религиозный опыт». Лишь плохой учебник по систематической теологии может обходиться теперь без *религиозно-психологического* элемента. Крупные ученые западной теологии спешат в настоящее время соединять свои имена с религиозно-опытным методом в теологии[176]. Что касается pro domo sua, – русской теологии, то здесь нужно подчеркнуть два характерный явления несмотря на свою противоположность одинаково указывающий, подобно магнитной стрелке, на то направление, по которому движется, несмотря на все уклонения, *новая* богословская мысль. С одной, отрицательной стороны, сделалось уже своего рода лозунгом *отвращение* от теологических систем, построенных по образцу «Догматического Богословия» Митрополита Макария, по единодушному почти признанию, изжитого, ultra – схоластического, не удовлетворяющего современным, требованиям религиозной мысли не только по форме, но и по содержанию[177]. С другой, положительной стороны – тяготение к системам типа еп. Феофана-затворника, сочетавшего европейскую ученость с мистически-Святоотеческим духом аскета. «Религиозный опыт, в качестве метода теологической науки, в частности догматики» становится теперь *общепризнанным* положением, которое разделяют и «светское богословие» (Новоселов, доктор Шилтов, барон Таубе, Лодыженский и пр.); И духовное (архим. Тарасий, архиеп. Антоний и др.), как внешкольное, так и академическое (о. Павел Флоренский, Поснов и т. д.). Словом, целый сонм представителей русского богословия высказался *против* рационализма и *в пользу* мистически-опытного начала в науке, имеющей своей задачей «богопознание». Слагая все приведенный в последнем абзаце и т. п. данные, мы смело можем говорить, что современность всего более благоприятствует утверждению принципа мистического разума»[178].

* * *

Что же являет собою *принцип* «мистического разума» по существу? Определим сначала, что представляет собой *разум* вообще, – «теоретический» и «практический», в частности.

Разум, по определению Канта, «представляет собою в нас высшую инстанцию для обработки материала наглядных представлений и для подведения его под высшее единство мышления»…[179]. Из дальнейшего видно, что разум, как высшая мыслительная способность человека, может иметь не только формально-логическое значение, но и *реально-творческое*[180]. Он не проводит лишь чрез себя элементов низших способностей с соответствующей «логической» обработкой, но и *производит* из себя некоторые «трансцендентальный» понятия (идеи). Таков *чистый* разум сам в себе. Как таковой, разум един, но употребление его может быть *двояко*: теоретическое и практическое. В первом: случае разум является орудием *познания*, во втором – началом *действования*. Высшие идеи разума: Бог и бессмертие, – недоказуемые теоретически, становятся доказуемыми практически, но не в смысле математических или каких-либо подобных аподиктических истин, что противоречило бы их теоретической недоказумости, а в смысле *постулатов*, или объективных условий, при которых только и возможна реализация практических требований: нравственного совершенства и блага. Иными словами, функциональное различие между теоретическим и практическим разумом состоит в том, что первый связан с *познанием*, второй с *волей*; тот опричинивает одно явление другим, этот целеполагает; первый возводит достоверность своих суждений в степень необходимости, последний в своих целеположениях отправляется от свободы. Спрашивается теперь: какой смысл, при наличии теоретического и практического разума, может иметь мистический разум, в чем – его функциональное своеобразие? – Кант, сказали мы, различает в самом по себе едином разуме две стороны: логически-формальную и творчески-трансцендентальную. Первая, по мысли Канта, заключается в «способности производить опосредствованные умозаключения», аналогично понятиям рассудка; вторая – в способности творить из себя новые, не заключающийся в данных опыта и понятиях рассудка, «трансцендентальной идеи[181]. Но, ведь, помимо «опосредствованных умозаключений» и «трансцендентальных идей», разум, как

свидетельствует опыт и как об этом вскользь упоминает сам Кант, может *продуктировать* иным образом. Именно, он способен производить понятия, которые, не будучи «трансцендентальными», обязанными своим происхождением самому разуму, не являются в то же время и «опосредствованными». Эти «consequentiae immediatae» разума обнаруживают в нем новую сторону, третью функцию, которую, в отличие от логически-формальной и творчески-трансцендентальной, можно назвать *интуицией*. Если по двум, указанным самим Кантом, функциям человеческий разум можно связывать с познанием и волей, то по третьей, интуитивной, стороне его легко соединить, как это и делают – интуитивисты, с остающейся без того праздной, психической функцией – *чувством*, а чрез него, как через, пуповину своего рода, с самим бытием или «вещею в себе». Интуиция, как и акт простого созерцания, противоположный дискуссии, являет собой точку *касания* разума и бытия. Это – разумный «инстинкт» или, что то же, *чувствующий* разум, который подчеркивался, под различными названиями, всеми философами мистической складки и не отрицался теми мыслителями, которые не хотели быть однобокими, интеллектуалистами. Таким образом, из анализа разума, кроме «теоретического» и «практическая», открывается возможность *мистического* употребления его, состоящего в «инстинктивном» восприятии истины, Непосредственной интроспективном констатировании действительности. Таким образом, **мистический разум есть своеобразная функция**, – соответствующее третьему психическому фактору-чувству употребление – **разума вообще, как познавательной силы, параллельная двум другим функциям того же разума: теоретической и практической**, за которыми скрываются мышление и воля.

В своей элементарной форме мистический разум есть эмоциональный разум, подобно тому как теоретический разум в той же форме ни что иное, как «рассудок», а практический разум здравый «смысл». Помимо подсказанных рассудком и здравым смыслом суждений, наша мысль никогда не обходится без «внушений» со стороны, чувства, всегда полна бывает

эмоционально – качественных оценок. Элементы чувства, настроения радости, печали, удовольствия, страдания и т. д.; преследуют нашу мысль всюду, проникают так сказать, «во все поры» нашего рассудка. Очистить от них, свою мысль совершенно, стерилизовать» свой, разум так же невозможно, как убить всех микробов в желудке живого человека, где некоторые из них являются не врагами, но безусловно необходимым *фактором* пищеварения, значит, здоровья и жизни. «Обезвреженный» разум, если таковой только возможен, неспособен быть «органом» живой человеческой души, не только познающей, волящей, но у чувствующей; *стерилизация* мысли не поддерживает, а разрушает духовную жизнь, что мы наблюдаем у односторонних рационалистов и практиков. Утверждая принцип мистического разума пока только в элементарной форме *эмоционализма* мы не хотим свести разум исключительно на чувство, на эмоциональную сторону душевной актуальности, потому что, такой «психологизм» был бы односторонностью, подобной рационализму или волюнтаризму. Мы смотрим на мистический разум, как на одно из проявлений, познавательной силы, параллельное логическому и деятельному той силы, которая сама служит одним из многих, обнаружений психической энергии вообще. В такой элементарно-эмоциональной форме мистический разум представляет обыденное явление, хотя и не характеристическое для принципа. Элементарная психология делит духовно – душевные переживания на *три* основные группы: эмоциональные, интеллектуальные и моторный, предполагая при этом их взаимную обусловленность, как бы взаимо-проникновение. Конечно, живая человеческая душа не может быть вписана, подобно кругу, в треугольник: она бесконечно сложнее тригонометрической фигуры, почему уже элементарная психология должна констатировать такие явления, как сознание, совесть. *Высшая* же психология дополняет классификацию душевных явлений способностями творчества, интуиции, внушения и т. д. Наконец, новейшая психология расширяет круг душевной жизни до признания *сублиминальной* сферы, иногда только медленно

просачивающейся, – иногда властно вторгающейся в пределы сознания – но там и здесь одинаково определяющей собою деятельность разума. Сублиминальная сфера представляет собой удобную среду для соприкосновения души и разума с трансцендентным миром, как органы чувствам для опознавания внешней реальности. Если уже в простом, возникающем по поводу какого-либо обыденного явления, чувстве сквозит *бесконечное*, то в таком глубоком мистическом переживании, как смерть любимого существа, вдохновение, благодатное озарение, безконечность овладевает человеческим разумом еще сильнее. Существуют, наконец, целыя категории людей с особенно ярко выраженной «мистической» *натурой, в которых* мистический разум неизбежно должен доминировать над теоретическим и практическим; таковы – пророки, поэты, медиумы и пр.

Самостоятельность мистического принципа, как интуиции, внутреннего созерцания, непосредственного опознания действительности, открывается, прежде всего, из *разумения* таких теоретически и практически недоказуемых объектов, как математические аксиомы, пространство и время, психологические данности: долг, душа, личность, «я» и т. д. Поскольку указанные и т. п. объекты более или менее общедоступны, мистическое начало, благодаря которому они воспринимаются, является *общечеловеческим*; однако, и в таких, хотя и свободных от элементарного эмоционализма, проявлениях мистического начала еще нет всей *типичности*, присущей обнаружениям этого начала в натурах по преимуществу «мистических». Более высокое, впрочем, но все еще далекое от типически – мистических феноменов, проявление мистического разума представляют собой научные *открытия*. «Замечательно, что ученые, рассказывая о своих открытиях, если они не задаются целью согласовать свое описание с предвзятою методологиею, заимствованною у философов и в большинстве случаев ложною, употребляют следующие и подобный им выражения: «мне пришла, на ум идея; я был внезапно поражен; у меня тогда явилось как бы внезапное озарение (illumination)». Они отмечают также, что

открытие их совершалось не медленным и непрерывным путем посредством накопления опытов, а неожиданно, внезапно, вдруг, точно завеса разорвалась, поднялся покров, блеснула молния»[182]… Клод Бернар ученый и вместе тонкий наблюдатель происходящих в разуме ученого процессов, приписывает приоритет в научных изысканиях именно чувству, порождающему «априорную идею», которая является *интуитивной антиципацией* разума, ведущей его к открытию. Чем ни тоньше это чувство, чем ни мистичнее оно, скажем мы, т. е. чем ни дальше оно от обычной дискуссии и, наоборот, чем ни ближе к созерцанию, тем *гениальнее* личность ученого[183]. Еще более широкое, чем в науке применение мистический разум в форме «интуиции» находим в *философии*. «Великие мысли», – говорит Вовенарг: «исходят из сердца». По определению Бергсона, являющегося наиболее интересным и популярным мыслителем нашего времени[184], интуиция служит *основным* элементом философствования и, как таковая, представляет собою непосредственное проникновение духа философа в динамическую сущность вещей. «Философ, достойный этого имени за всю свою жизнь сказал только одну вещь; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил. И сказал он только одну вещь потому лишь, что узрел только одну точку; да и узрение это было скорее ощущением прикосновения»[185]. «Философская» интуиция таким образом есть *осознанное прикосновение* человеческого духа к бытию. Логически не выразимая, она находит себе более или менее подобающее выражение только в *образе*. Проводником ее служит своеобразное мистическое ощущение, которое, как и всякое ощущение, находит свое завершение, «высшую инстанцию» в разуме. Не отказываясь при этом от теоретико-практических функций и прислушиваясь к интуиции, к впечатлениям от бытия, разум *обогащается* не только новым содержанием, но и новым принципом, направлением, функцией, состоящей в непосредственном констатировании сущего. Лосский, выдающийся русский философ-интуитивист, ставит интуицию, или *«мистический эмпиризм»*, в основу философского творчества, анализируя

логическую функцию разума и показывая ее недостаточность для объяснения всего того, что находится в познающей деятельности человека[186]. Мы не будем много говорить об *искусстве*, этой по преимуществу сфере «творчества», где так высоко ценится непосредственность выражения и сила чувства. Окрыляемый *вдохновением*, этой своеобразной художественной интуицией, прозрением мысли вглубь сущего, на почве весьма часто сильных эмоций, разум художника становится «мистическим», так как он преодолевает в своих усмотрениях обычную логическую дискуссию и творит синтезы, свободные от теоретических и практических интересов, повинуясь лишь охватившей его силе. На основании несомненно присущего искусству мистического элемента, *поэзию*, по крайней мере, – этот высший и типичнейший род искусства, – во все времена считали «небесной религии сестрой земною» (Жуковский), видя в ней своего рода, священнодействие, нечто божественное, а ее служителей называя «жрецами»; вообще характеризуя ее чертами религиозного служения[187].

* * *

Наиболее типичное обнаружение мистического разума мы имеем в религии – высшей сфере человеческого духа, **где безраздельно царит бесконечное**. Ядро религии – живое чувство Божества – *таинственно*, как таинственны начала жизни вообще: неорганической, органической, зоологической, антропологической. Анализу доступно лишь то, что творится на *периферия*х бытия: образованно минералов, целых горных пород, состав волы, поверхность планет, спектр небесных светил, строение цветка, химический состав живого зародыша, анатомия и физиология человеческого тела, социальный движения, приобретения культуры и т. д. Но *центры* всех этих явлении остаются неуловимыми пинцетом самого тонкого анализа, неразложимыми, «непостижимыми». Учёный аналитик, никогда не решит «проблем» бытия, происхождения организмов, животного мира, человека, общества и т. д.; не решит он также и *религиозной* проблемы – так как религия, по своему началу, подобно всему, что носит характер жизни, мистична, неразложима, непостижима. Только «посвященный» в ее тайну

адепт, как опытом приобщившийся религиозной жизни, может *разуметь* ее сущность и в условных терминах и образах высказывать свой «разум», который не будет ни теоретическим, ни практическим, хотя и может заимствовать логику первого и постулаты второго, а именно разум мистический. Так, не имея общего аналитического определения жизни, мы, по опыту или интуиции, все отлично «знаем», или точнее разумеем, что такое *жизнь* вообще, человеческая – в частности. Оставаясь непостижимым и недоказуемым ни теоретическим, ни практическим разумом и вследствие того, к величайшему горю человека, часто отвергаемым, религиозное начало находит свое полное признание в мистическом разуме, отправляющемся от непосредственной данности в опыте бесконечного, от своеобразной интуиции, проникающей! глубь бытия, от *мистических* явлении окружающей жизни. И тот, кто признал правомочной мистическую функцию разума вообще, – ту функцию, которую, в отличие от теоретической, чаще всего называют *верой*, тот не будет существенно нуждаться ни в каком другом «оправдании», прибегая к помощи теоретического или практического разума лишь в апологетических целях – для удостоверения не имеющего мистического понимания противника, подобно тому, как на суде прибегают к помощи адвоката и свидетелей, хотя для самого обвиняемого вполне достаточно свидетельства его совести и совершенных им дел.

Не признавая мистического происхождения религии в ее наиглубочайшем основании и игнорируя непосредственный религиозный опыт в качестве единственно правомочная данного для ее разумения, – для суждения об истинности религии вообще, ученые и философы теоретически и практически стараются объяснить и оправдать *происхождение* и *ценность* религии, на самом деле только затемняя и искажая ее «сущность и значение». Ни так называемые «психологические», ни, тем менее, «механические» гипотезы, основанный на теоретическом и практическом разуме, не дают истинная истолкования религии и не потому лишь, что оказываются односторонними, взаимно исключаемыми, но и по *ложности* лежащая в их основании *принципа* вообще. Таким принципом,

общим для всех гипотез обеих названных категории, служит, отрицательно, игнорирование самобытно-мистической природы религии, или, положительно, сведение религиозной жизни к инородным, чуждым ей по существу началам. Так, «политическая» гипотеза, объявляя религию выдумкой жрецов и законодателей из своекорыстных целей или для поддержания общественная порядка, низводит ее тем самым до значения *полицейского* фактора. Подобным образом и «натуралистическая» гипотеза, полагая в основу религии чувство страха или удивления перед грозными и величественными явлениями природы, отожествляет ее с проявлениями *инстинкта самосохранения*, побуждающая бояться или, наоборот, благодарить природу за разрушительные в первом случае, и благотворные во втором, проявления. Между тем, такое понимание религии *противно* сознанию не только религиозно-настроенного человека, но и индифферентно относящегося к религии, как современного, так и древнего. Всегда и везде, религиозное чувство отличалось наибольшим *безкорыстием*, интимным характером, что одинаково отрицаются ее полицейское и инстинктивно-эристическое толкование и оценка. Как грубо аналитические, политическая и натуралистическая гипотезы пригодны только разве к объяснениям наиболее поверхностных периферических явлений религиозной жизни; искажений и суеверий, но отнюдь не того, что составляет *существенное* содержание той или другой религии.

Далеки от истины, хотя менее грубы по своему характеру, и «психологические» теории Канта, обосновывающего религию практическим разумом, постулатами *нравственного* сознания Гегеля, усматривающая в религии примитивную форму *философии* – Канта, Гюго, Дюркгейма и др., объясняющих религию *социологическим* фактором и т. д. Но, как механические теории способны объяснить наименее характерные только черты религии, не проникая в глубь религиозных переживаний; так «психологические» теории могут быть справедливы относительно лишь таких *единиц*, исключений, каковыми являются сами их авторы, но никак не в

отношении человечества en masse и тем менее таких религиозных людей par excellence, каким был, напр., Енох в древнее время или Серафим Саровский в новое. Не состоятельны эти последняя теории, уж по тому одному, что, психологически анализируя религиозное начало, они стремятся к отожествлению или объяснению его из *одной* какой-либо душевной функции, неудачно выбирая для этого мысль или волю, – стороны в отношении к религии сравнительно менее важные. Между тем, уж если можно приурочить религию к какой-либо одной стороне душевной жизни, то всего естественнее, на основании общечеловеческая опыта, связать религию с *чувством.*

Приурочивая религию к «чувству», мы освобождаем религиозное начало не только от теоретического и практического, но и – односторонне-социологического истолкования, так как, в противоположность мышлению и воле, особенно же – социальным факторам, чувство отличается наибольшей *индивидуальностью*. Эмоциональный по преимуществу характер носит, по крайней мере, *полулярная* форма религии, как благоговение пред Высшим Существом, или благочестие. Более правильной, поэтому, оказывается теория религии *Шлейермахера*, тоже «психологическая», только объясняющая религию не из постулатов воли и доказательств мысли, а из жизни чувства, в особенности возвышенного *чувства Бесконечного*. В своих «Речах о религии» Шлейермахер ясно подчеркивает необходимость внутреннего (в противовес «механическим теориям»), религиозного (в противоположность остальным «психологическим гипотезам») *опыта* и соответствующего ему мистического разума, – того, что Шлейермахер, согласно Ин. 6:45, называет «богонаученностью»[188]. «Презрение», питаемое «образованными людьми» к религии, объясняется, по мысли Шлейермахера, наблюдением вульгарных форм религии, где основным настроением является чувство *страха* или ожидание себе награды в будущем. Однако стоит лишь заменить эти вульгарный настроения *благородным* чувством своего общения с Беспредельным, и «презрение образованных людей» теряет

свой главный устой. Другим основанием презрения служит *мифологический* характер учения и явно *безнравственный* культ многих религий. Но, возражает Шлейермахер, вероучение и культ не суть еще религия: они только – его *выражения*. Религию, в собственном смысле, составляют «те благочестивые подъятия духа, в которых все иные, известные деятельности оттеснены или почти устранены, и вся душа растворяется в непосредственном чувстве бесконечного и своего общения с ним… Лишь кто наблюдал себя «в этих душевных движениях, может узнать религию и в упомянутых внешних ее выражениях»[189]. Религия в этом смысле подобна «любомудрию», как живой *творческой силе*, вероучение же аналогично готовой философской доктрине. Никто из «героев религии» замечает Шлейермахер, никто из провозвестников откровения не *был догматиком-доктринером*[190]. Отказываясь от теоретического обоснования религии, как доктрины, Шлейермахер одинаково не принимает и *практического* оправдания ее – *необходимостью* для общественной жизни, важностью для морали, *полезностью* для права и т. д. Подобное «оправдание» одновременно унижало бы, как религию, лишая ее *самодовлеющего* значения, так и указанные практическая сферы, немыслимые как будто без подпорок[191]. Содержание религии, как показывают ее памятники, *самобытно*: оно не может быть относимо ни к теоретической, – научно-философской, ни к практической, морально-художественной сторонам жизни, хотя форма этих памятников может быть заимствуема из обеих областей[192]. «Искать и находить… вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте изменений, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь, лишь как такое бытие в бесконечном и вечном – вот что есть религия»[193]. Нельзя, поэтому, *отожествлять* религию ни с познанием, ни с моралью. Но с другой стороны не следует представлять эти три начала в *обособленном* виде[194]. Чтобы понять *синтез*, религии, науки и морали, нужно проникнуть в тот неделимый акт нашей внутренней жизни, где объединяются чувство, представление и воля. Религия *симметрична* именно

чувству и только ему одному. «Нет чувства, которое не было бы религиозным», – утверждает даже Шлейермахер[195].

Что касается религиозных понятий я правил, то, не будучи религией, они имеют свой «полный смысл лишь для того, кто пережил их в собственном религиозном опыте, *определениями* которого они являются[196]. Вне опыта, обладающего этими понятиями, и правилами человека еще нельзя назвать *религиозным.* «Его душа ничего не зачала в области религии, и его понятия суть, лишь подкинутык дети, создания других душ, усыновленный им в тайном сознании собственного бессилия»[197]. Никто не может сообщить свою религию другому чрез научение или воспитание: в каждом истинная религия пробуждается *самостоятельно*, как никто не может передать свое чувство другому, если в восприятии чувства не участвует душа другого. Равным образом и пробудившись в ком-либо, религиозная жизнь развивается в каждом индивиде более или менее *оригинально*. Подобно другим, религиозный задаток *прирожден* человеку. *Рождение* и *смерть* суть объективный точки опоры религиозного чувства: это – как бы два просека, сквозь которые мы, стоя на средине, прозреваем в бесконечность[198]. Такова общая точка зрения Шлейермахера на религию; ценным в ней мы признаем утверждение религии на *эмоциональном* начале, в противоположность рассудочному и деятельному и в *мистизировании* этого начала, т. е. определении его, как непосредственного чувства общения с Высшим Существом или Бесконечным. Неудовлетворительным здесь является недостаточное выяснение объективной стороны религии, почему Шлейермахера не без некоторого повода, хотя и не вполне верно, считают *пантеистом*. Автор «Речей о религии», по-видимому, не признает кроме рождения и смерти, никаких других объективно-мистических факторов в происхождении и существовании религии: потому-то его религия и оказывается слишком общей и, вопреки его желанию, *маломистической*. Между тем, объективный фактор чрезвычайно важен: он дает *направление* дремлющему в нас бессознательному первоначально, как всякий инстинкт, религиозному чувству. И таких объективных *возбудителей*

религии, слава Богу, человек имеет не мало: Бог, «не несвидетельствованным себя оставил» в мире! И эти «свидетельства», как йети, поставлены на всем нашем жизненном пути, *от колыбели до гроба*.

Ближе подходит с объективной стороны к пониманию религии, в которой находит высшее обнаружение мистический разум, *Спенсер* с своей «анимистической» теорией. Первобытный человек или современный «дикарь» одинаково находят себя окруженными всевозможными *таинственными*, непонятными на первоначальной стадии развития ума, явлениями. Смена дня и ночи, лета и зимы, внезапно исчезнувшее и вновь появившееся на небе облачко, даже лужица воды, накопившейся от дождя и затем испарившейся, – все говорит наивному уму человека о какой-то *двойственности* в наблюдаемых явлениях природы. То же самое двоение и главным образом замечал человек в себе: в теле и отбрасываемой им тени, в акте бодрствования и сна, обморока и восстановления сил; – все это он объяснял, как удаление и возвращение двойника. Из идеи *двойника* постепенно, путем аналогий и обобщений, возник *дуализм* души и тела и еще более широкий – «духа и материи». Так как, далее жизнь и смерть рассматриваются и доселе аналогично бодрствованию и сну, только признаются более продолжительными, что особенно ясно выступает в погребальных обрядах, начиная с доисторических народов и кончая современными (наитипичнейший пример в этом отношении являют египтяне с их «городами мертвых» – некрополями и погребальными дворцами-пирамидами): то сама собою напрашивалась идея *бессмертия*, как продолжающегося за гробом существования двойника и вполне естественным оказывалось почитание этого двойника, ставшего теперь «духом». Из семейных и др. побуждений и традиций возник «культ предков», вместе с которыми закладывался фундамент религии вообще, так как богопочитание в конце концов оказывается *предкопочитанием*, и верховный бог – Высшее Существо положительных религий есть никто иной, как старший предок, родоначальник. «Анимистическая» теория подчеркивает объективный фактор

религии в *ежедневном опыте* человека, – в этом ее бесспорное достоинство. Но по существу она имеет только вид, *правдоподобия*, совсем будучи лишена его в действительности, благодаря чему и религия по своему положительному содержанию определяется, как *суеверие*, имеющее только *quasi* – мистический характер.

Однако стоит обратить внимание на другого рода факты, окружающие дикаря, как и образованного человека, не менее реальные и частые теперь, чем в доисторической древности, чтобы «вопрос о происхождении « сущности религии» не казался более *проблемой*. Эти факты, которые мы особенно подчеркиваем, говорят именно о мистически – *своеобразной* природе религиозного начала. В этих фактах мы видим *объективные, общечеловеческие* корни религии, питающие и обновляющие ее жизнь, сообщающие ей особую живучесть и гарантирующие более, нежели все доказательства и постулаты, теоретический – практического разума, ее неуничтожимое. Таков, напр., взятый из повседневного опыта факт внезапной *перемены настроения*, достигающий исключительной силы в т. ч. «обращениях», – перемены, в которой не всегда можно разобраться и которая, помимо всех влияний организма, погоды) среды, и т. п. обстоятельств, обусловливается, несомненно «таинственными», потусторонними воздействиями. Наиболее чувствительно эта перемена вместе с своей трансцендентной причиной обнаруживается на высоких сравнительно ступенях духовной жизни, в царстве *благодати* где она, подобно дышащему, где и как хочет, ветру не подлежит ни искусственному вызову, ни произвольному задержанию. Достаточно пока вспомнить Саула, в мистическом опыте которого полярно противоборствующие настроения уже ясно квалифицируются, как: влияния веяния «Духа Господня» и «духа лукавого». Описанный Достоевским тип *идиота*, в некоторых чертах которого не без основания видят автопортрет самого Достоевского, представляет собой выпуклый пример интеллигента со «скачущей» кривой мистической шкалы. В некультурных низах общества «идиоту» соответствует народный тип *блаженненького*, внутренний опыт которого поражает

наблюдателя интенсивностью и радикальной сменой переживаний. Указанные типы имеют очень мало общего с элементарно-позитивной психологией, но, с другой стороны, с ними нечего делать и *психиатрии*, так как подобные люди «неизличимы». «Скорбный лист» безумия был бы слишком поверхностным определением их состояния, тем более что эти «безумцы» оказываются *пророками*, как Саул, *«гениями»*, как Достоевский, *мудрецами*, как многие лично известные каждому, интересующемуся живым религиозным опытом. Очевидно, мы имеем дело здесь с особой *мистической* натурой, в которой с особой густотою, так сказать, концентрируется присущее всем людям и проявляющееся, в частности, в сказанной, быстрой и радикальной перемене настроений, мистическое начало. Разум таких натур, несомненно *мистический*, Так как он в своих операциях не отправляется ни от каких «прирожденных идей», «априорных начёл», «практических постулатов», «этических принципов» и т. д., а прямо опознает, «созерцает» закрытую от других «потустороннюю» реальность, как наше непосредственное сознание констатирует бытие я без всякого cogito или, при помощи «внешних чувств», действительность *внешнего*, также потустороннего в отношений к нашему «я», мира. – Другим общераспространенным мистическим фактом и вместе общечеловеческим корнем религии является так называемое *духовное* зрение. В своей *примитивной* форме оно представляет собой опять столь же частое явлением как, и указанный выше, факт таинственной перемены настроения, обнаруживаясь в актах «предчувствия», «предупрежденное», «вещего сна» и пр. В мистических натурах по преимуществу оно выступает, *смотря по мистической структуре* каждой, то как *«телепатия»*, то как *«чтение мыслей»*, так как «ясновидение». Наконец, в исключительных случаях, как падение царств, разрушение городов, смена династий, и общественные перевороты, «стихийные» катастрофы и т. д. «духовное зрение», принимаем определенную форму *пророчества*. Со всеми этими фактам и мы встречаемся уже на заре истории человечества и отдельных народов. *Всюду на всех* ступенях культурного развития, мы находим «вещи дев», «ведунов»,

«предсказателей», «гадателей», особенно соответственно женскому темпераменту, гадалок, «прозорливцев», «пророков», существуют нации, напр., *цыганская*, специализовавшиеся, в этом отношении. Кассандры, Пифии, Сивиллы, Несторы, Жанны д'Арк составляют принадлежность не одного греческого или французского народа, но *общечеловеческий тип*. В качестве третьего, параллельного двум первым, мистического факта нужно указать на магические также всеобщие по своей распространенности, но наиболее объективные по своему внешнему обнаружению, явления. Низшей, *элементарной* формой этих феноменов служат используемые человеком «загадочный», т. е. мало, исследованные, свойства сравнительно: редко наблюдаемых теперь или некогда, сил природы: магнетизма» электричества, радиоактивности, «волшебные» (целебный) действия воды, минералов, растений, удивительные небесные явления (знамения); поразительные качества и аномалии животного царства и пр. Все это способно *изумлять*, не только дикаря, но и ученого XX-го века: не даром, ведь, подобные феномены называются «мировыми загадками», «чудесами природы» и на языке современной науки в них, действительно, есть что-то непостижимое, таинственное, не поддающееся *окончательной* формулировке. Среднюю, типичную для этого рода явлений область занимает *оккультизм* в техническом смысле слова со всем многообразием своих обнаружений. Сюда входят: довольно обычный сомнамбулизм, признанный уже, официальной наукой гипнотизм, телекинетия, психотерапия, левитация и т. д., особенно «спиритизм», за которым уже следует высшая область *чудес*, в собственном смысле. Последние, как и пророчества, как мистические наития – общечеловеческий феномен; их может совершать не только Аполлоний Тианский, но и *антихрист*.

Мы указали три наиболее *характерных* группы мистических фактов. Вот, по нашему мнению, несомненные общечеловеческие объективные корни, «возбудители» дремлющего в каждом человеке, религиозного начала, вполне достаточные для объяснения *своеобразной* природы религии. Что религия с объективной стороны покоится именно на

мистических фактах, подобных указанным, об этом может свидетельствовать *история религий*: всюду, где только чувствуется биение пульса религиозной жизни, выступают на первый план *чудеса, пророчества, откровения*. Где *отсутствуют* эти мистические факты, там религия превращается в философию и мораль, если не обрядоверие и формализм, то там она утрачивает присущий ей специфический колорит. Такие религии, как деизм, толстовство и пр., которые лишены «тайны», несмотря на всю глубину и высоту теоретических и этических принципов, *мертворожденной* религии, носящие печать измышленности, но не истинно-религиозного творчества. Все положительный, исторический религии имели своими основателями *мистиков*, «пророков», «чудотворцев». Всякая религия, достойная своего имени, должна иметь свое *откровение*, концентрирующее всю доступную данной религии сумму мистических переживаний. Религиозные *мистерии* являют собой обычный, ординарный, в противоположность откровению, путь достижения мистических состояний. *Аскетизм*, с одной стороны и *оргиазм* с другой, представляют собой противоположные, по характеру, но одинаково-активные методы воспроизведения религиозно-мистических настроений. С другой стороны, прорицалища, оракулы, ауспиции и т. д. служат выражением второго – *пророческого* фактора религии. Даже дикари, желающие знать *волю* богов, имеют своих «прорицателей». Особенно богато представлен к каждой религии чудесный, *тавматургинеский* элемент. В примитивных религиях он не только доминирует над остальными, но и *поглощает* их собою. Амулеты, талисманы, ворожба и т. д. соответствуют наиболее *грубой* мистике чудес, – погружению в таинственный силы природы. Сабеизм, фетишизм, фитолатрия, зоолатрия, антропотеизм суть формы религиозного почитания *чудесного* в звездном, неорганическом, растительном, животном и человеческом мире. На *оккультной* почве развиваются, религиозная магия, некромантия, идололатрия, как синтез фетишизма и демонолатрии[199]. Наконец, на высших ступенях общая тавматургия превращается в *теургию*, «черная» магия становится «белой», чародей

преобразуется в чудотворца. Все указанные религиозные феномены, несмотря на всю свою иногда видимую чудовищность, обнаруживают собою те общечеловеческие мистические факторы, в которых религия обретает для себя по существу правильные, формально одинаковы» для всех народов, стран и времен, объективный *точки опоры* и если Библия восстает против «пророков», то только против ложных; если христианство предупреждает не верить «чудесам», то лишь чудесам *антихриста,* если Церковь вооружается против «мистики», то исключительно против *сатанинской*. Другими словами, Библия, христианство и Церковь отрицают *злоупотребление, искажение, извращение* мистических начал религии, но никак не самые эти начала: откровение, пророчество и чудо, на которых утверждается сама Библия, христианство и Церковь. Отрицать религиозную мистику вообще значило бы – самому дереву подрывать под собою корни: *Библии* отказаться быть «откровением», «христианству» – «чудом истории», *Церкви* непогрешимой пророчицей» человечества. Отрицательное отношение «культурного» человека к названным и др. мистическим явлениям понятно: *культура* ведь представляет собой одностороннее совершенствование теоретического разума в ущерб практическому и всего более мистическому. Оттого мы и видим, что плуг современной культуры не только выпалывает сорный «подсед» суеверий, но вместе *вырывает* с корнем и благородные побеги религии.

Наиболее: отвечающей действительности, в виду сказанного, мы признаем «мистическую» теорию происхождения и «прагматическую оценку религии Джемса, на изложении которой теперь и остановимся. Теория *Джемса* подкупает уж тем одним, что кладет в основу своего построения религиозный *опыт* во всем его «многообразии»: Хотя, предупреждает автор «Многообразия религиозного опыта», *ценность* вещи не зависит от ее *происхождения*, – почему пусть будет прав даже медицинский материализм, объясняющий религиозное настроение патологическими состояниями, или сексуализм, утверждающий зависимость религиозности от полового начала,

ценность религии от этого не пострадает – однако, и природа религии, по теории Джемса, вполне безукоризненна. Правда, в целой массе религиозных переживаний встречаются патологические явления с и черты сексуального происхождения, но ни те, ни другие не характерны для религии, не изменяют ее мистической сущности, как не меняют шарообразной формы земли высокие горы и глубокие океаны, существующие на ее поверхности. В частности патологическая организация является одним из благоприятных условий, способствующих раскрытию природы религиозного сознания, почему сам Джемс предпочитает пользоваться документами *больной* души, находя их более характерными[200]. Будучи вполне самобытной, независимой ни от какого «суждения о происхождении», *ценность* религии стоит выше всяких сомнений. Религия всего более характеризуется *торжественностью*, и Божество есть такой объект, к которому нельзя относиться без особой серьезности и *восторженности*. В религиозном мироощущении имеются элементы, которых нет даже в «этическом», не смотря на сравнительную высоту, последнего. Достаточно сопоставить холодного, как статуя, «стоика» с восторженным христианином *священником*, чтобы понять это различие. При сравнении моралиста с религиозным человеком выясняется, что первым руководит «воля», вторым – *очарование*. Быть религиозным, что значит иметь *расширенный* внутренний мир. Религия – «песнь вселенной, раздающаяся в наших ушах». Патетически определяет Джемс: это «вечная жизнь, открывающаяся нашим взорам»[201]. Только в религии мы находим абсолютное *блаженство*. «Религия делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости»[202]. Она *спасает* человека от отчаяния, ее значение в нашей жизни, даже с чисто «биологической точки зрения», огромно.

Определив таким образом «ценность» религии, Джемс переходит к выяснению ее *природы*. Первым вопросом является здесь проблема *реальности* того объекта, в «бытие» которого верит религиозный человек. Религиозная жизнь есть *признание* невидимого мира и «приспособление» к нему своего

поведения. «Невидимый мир» не может быть ирреальным только потому, что он *не видим*. Почему, спрашивается, объем реально сущего ограничивается объектами *пяти* внешних чувств? Такое «ограничение» не имеет никакого смысла, кроме *условного*. Помимо обычных восприятий нашими внешними чувствами, в нас есть ощущение, восприятие, *непосредственное* чувство реальности иного, высшего рода, реальности невидимого. Нечто подобное испытывается, напр., когда мы остаемся в комнате или гуляем по лесу[203] *одни*. Джемс рассказывает об одном из своих друзей – профессоре университета, – как он однажды, улегшись в постель и не успев еще заснуть, почувствовал, что *кто-то* взял его за руку. Профессор встал и начал искать, нет ли в комнате *постороннего* человека, но без результата. Следующею ночью профессор уже ясно *почувствовал* в комнате «присутствие невидимого», даже локализировал его в пространстве и времени: оно вошло в комнату и остановилось у постели, спустя две минуты, «оно» ушло в дверь. «Оно задело во мне», – рассказывает Джемсу его друг, «глубины моего бытия сильнее, чем обычные восприятия», хотя он осознал это *присутствие* невидимого без помощи обычных чувств. В третью ночь невидимое уже само ожидало профессора в комнате, и едва он вошел в нее, как «почувствовал, что оно здесь». Впоследствии друг Джемса пережил еще два подобных мистических состояния, причем один раз это длилось целую *четверть часа*. Подобно этому, непосредственно *ощущается* реальность и религиозных объектов, и чем живее это ощущение, тем сильнее, тверже, постоянее бывает вера. Но бывают случаи, когда и от верующих как будто отходит непосредственное чувство реальности Высшего Существа: ведь и «святые» жаловались иногда на *отступления* от них благодати и начинавшийся вследствие того упадок веры. Нет ни одной истинно-религиозной души, утверждает согласно действительности Джемс, которая не пережила бы *кризиса*, оставившего впечатление наивысшего сравнительно ощущения присутствия Божества, каковое ощущение всякий раз потом выдвигается когда приходится бороться с приступами сомнения, этим и

«исчадиями» одностороннее функционирующего, теоретического разума.

Из двух направлений: «душевного здоровья» и «страждущих душ», на которые разлагает религию Джемс, первое *малотипично* для мистической природы религии вообще. Его представляют *оптимисты* в религиозном отношении (каковы, напр., римские католики и либеральные протестанты. Их характеризует отсутствие *глубоких* переживаний. Современное, либеральное западное христианство, выросши в материальной науке и ставящее своим идеалом *душевное равновесие*, без мысли о «грехе» и тем менее – без «сокрушения» о нем, довольно далеко стоит от типичной формы религии вообще. Крайнее выражение это *безблагодатное* направление получило в американском «движений духовного врачевания» или «новой мысли», пропагандирующей психический метод исцеления телесных и душевных страданий. *Игнорирование* зла является «основным догматом» новой американской религии. Несмотря на *обилие* «чудес», совершаемых проповедниками этой религии, последняя, как и вообще рассматриваемое направление, очень немногое может сказать о природе религии вообще. Совершенно иной вид и другой смысл имеет религия «страждущих душ» или *спасения*. В противоположность первому, это направление исходит из признания, даже преувеличения зла и, потому, по своему характеру *пессимистично*. Но чужд был пессимизм и классическим народам: грекам и римлянам: – совершенно произвольная фикция – представлять, их исключительно *жизнерадостными.* Впрочем, в смысле преодоления зла этими народами достигнуто весьма немногое: высший пункт, до которого они достигли, заключается в проповеди *отречения* от внешних благ стоиками и *удаления* от несчастья эпикурейцами. Джемс приводит примеры религии «дважды рожденных» из современной жизни, с, гораздо большим, *положительным* результатом в смысле освобождения от зла, где ясно значение пессимизма, как отправного лишь, но не конечного настроения, состоящего, напротив, в «упоительном счастье». Толстой,

Раньян, Аллайн, показывают, до каких страшных *глубин*, до какого крайняго чувства, гибели может низвергать пессимизм и до каких живительных *высот духа* можно *после* этого подниматься. Такие *контрасты* настроения представляют *собой* наиболее благоприятную психологическую почву зарождения и развития религии. Примирение с собою, *выход* из состояния внутренней раздвоенности, объединение личности – таков обычный *стимул*, ведущий к религии. Моментом зачатия религии служит *обращение*, которое имеет два вида: длительного процесса «lysis'a), как это было, напр., у бл. Августина, и внезапного переворота (crisis'a), как у апостола Павла. Как бы психология и медицина ни объясняли это состояние, оно представляет собой, в своем последнем основании, «великую благочестия тайну», непосредственное *соприкосновение* Бога и человеческой души. Психологически-натуральная основа обращений, особенно внезапных, как наиболее типичных, лежит в сублиминальной, т. е. *подсознательной* сфере. В эту мистическую сферу своими корнями уходит жизнь бодрствующего сознания, обычно подавляя ее собою, но бывают моменты, когда таинственная, лежащая за порогом сознания, *сфера* врывается в нашу жизнь, обогащая ее новым содержанием, оплодотворяя удивительной иногда силы идеями. Такими моментами бывают, напр., *пророческие* сны. *Гениальность* представляет собой такую психическую структуру, при которой обе сферы разделены как бы проницаемой перегородкой, сквозь которую сублиминальное содержание души диффундирует с содержимым бодрствующего сознания. *Прорывом* обычного сознания сублиминальной сферой и вместе неожиданным передвижением центра психического поля является мгновенное обращение. Однако данное истолкование не исключает у самого Джемса *теологического* объяснения. Существующие за пределами видимости высшие силы: Бог и пр. духи могут действовать на наше «я» *ближе всего* именно чрез посредство сублиминальной сферы. Этим действием объясняются сопровождающие внезапные обращения: *чувство* реальности Божественного присутствия, *откровение* тайн, фотизмы и т. п. феномены.

Зачатая в обращении, религиозная жизнь продолжает развиваться и достигает своего совершенстве в *святости*. С чисто эмпирически-американской точки зрения, Джемс рассматривает явление святости и признает его огромную *жизненную* ценность не только для самих «святых», но и для мира, для человечества вообще. Однако, средоточием религии и постоянным родником, питающим религиозную жизнь является *мистика*, или «мистическое состояние сознания» по выражению Джемса[204]. *Признаками* мистического состояния служат: «неизреченность, интуитивность, кратковременность и пассивность». В *простейшем* виде мистическая состояния общеизвестны, это – внезапное постижение, напр., глубокого смысла давно знакомых слов, воспоминания о местах и лицах, «где-то» виденных будто нами раньше и т. д. Мистические состояния могут вызываться *искусственно*: наркотическими веществами, алкоголем, хлороформом и др. Сам Джемс испытал расширение своего сознания под действием *наркоза*. Более специальный, религиозно-мистические состояния могут принимать форму *космического* сознания, будучи навеяны природой, *пантеистического* мироощущения, как у Бруно и Спинозы. В противоположность спорадическим явлениям мистического сознания, существует *культивированный* религиозный мистицизм индусов, магометан и, наконец, христиан. Примеры мистических состояний *христианских* святых бесчисленны. Их содержание не поддается *точному* описанию: «непосредственное прикосновение Бога, раны от Его копья, восторг опьянения, экстаз брачного единения»[205] – вот обычные образы для описания религиозно-мистического акта. Иногда мистическое состояние сопровождается поразительными *откровениями*. Обычною же формою религиозно-мистического состояния служит *молитва*, акт общения человека с Божеством. Чем религиознее человек, тем глубже и постоянее его молитва. *Мистицизм* подрывает значение «рационализма» и «позитивизма», поставляя рядом с ними возможность иного познания и иной, кроме доступной внешним чувствам, реальности. Говоря об «отношении философии к религии», автор «Многообразия религиозного опыта» высказывает в

высшей степени ценное для нас положение, что религиозная наука, поставленная на *опытную* почву, должна будет пользоваться всеобщим признанием, подобно естествознанию[206]. Разумеется, такая наука, подобно всякой другой, является только *приближением* к истине или живой действительности. *Выводы*, к которым приходит Джемс на основании «многообразия религиозного опыта» таковы. Отправляясь от «сублиминальной» сферы, признаваемой современной психологической наукой, сферы, соприкасающей нас с иными действительными, окружающими нас, мирами, подобно видимому, доступному чрез посредство ясного сознания, суммирующего впечатления внешних чувств, Джемс становится на точку зрения *мистика-эмпирика*, признающего реальность религиозных объектов на основании непосредственного восприятия. С этой точки зрения, Бог, идеал религиозной жизни, предмет религиозной веры, *столь же* реален, как и «чувственный» мир. Религия выступает, таким образом, «оправданной», не только как имеющая огромную в жизни человека ценность, но и со стороны реальности своих объектов и специфического характера своего происхождения, – только не теоретическим, а *мистическим* разумом, опирающимся на религиозные переживания.

Положительной стороной теории Джемса является *имманентная* точка зрения на религию, при которой последняя объясняется и оценивается не с помощью посторонних факторов и поверхностных обобщений, а в качестве самобытного явления, в пределах самой исследуемой области, Далее огромное преимущество этой теории заключается в признании *опыта* в качестве единственного правомочного критерия для суждения не только о ценности, но и происхождении религии. Третье, особенно важное для нас, достоинство состоит в утверждении Джемсом *мистического* начала религии, заключающегося в погружении сознания в «сублиминальную» сферу и в воздействии на него «потустороннего» мира. Однако мы не можем согласиться с *плюралистическим* выводом автора «Многообразия религиозного опыта». Нам кажется, содержание самого

материала, исследованного Джемсом, – материала, в огромном большинстве представляющего самосвидетельства христианских мистиков, из которых ничего нельзя извлечь, кроме живой веры их в Бога, – одно *содержание* этого материала, не говоря об оценке, не уполномочивало Джемса на такой вывод. Другим «дефектом» мы считаем игнорирование Джемсом *православно-восточной* мистики. Говоря о христианстве, христианских святых, «христианских мистиках» запада, приводя многочисленный извлечения из их писаний, Джемс умалчивает, как о древней церкви эпохи мученичества, так и о восточном *монашестве*. Весьма часто касаясь католичества, протестантства, господствующей англиканской церкви, говоря о разных сектах и религиозных направлениях, Джемс ни одним словом не упоминает о *православии*, как будто его не существует. Умышленно или неумышленно это игнорирование восточно-православной мистики, во всяком случае книга Джемса, а вместе и изложенная в ней теория религии многое потеряли не только в смысле материала, на который сам Джемс смотрит, впрочем, как на документ больной души в большинстве случаев и из которого, следовательно, делать выводы, подобные плюралистическому, было по меньшей мере, *рискованным*. Наверное, мистика Макария Великого и особенно Симеона Богослова дали бы ему больше, как в смысле материала, так и положительной *оценки*, чем секта квакеров или индивидуальный опыт Аллайна[207].

Мы так долго задержались на *религии* потому, что благодаря своей мистической природе или сущности, она является типичнейшей сферой «мистического разума». Выражение, которое мистический разум находит в религии, настолько *совершенно* и общеизвестно, что было бы бесцельно продолжать поиски других аналогичных сфер. Наиболее знакомым и конкретным воплощением мистического разума в религии является *вероучение*, «догмат». Последний представляет собой *концентрацию* в разуме человека всех по существу мистических влияний, наитий и откровений и т. д. на который только способна известная религия. Нельзя, поэтому, искренне цитировать тот или другой догмат; не *пережив*

предварительно, хотя в слабой степени, «мистической сущности» данной религии. «Вера» исключительно по практическим мотивам, или теоретическим соображениям представляет собой такой: же *суррогат* религии, как «брак по расчету» или доводам рассудка – тень настоящей любви. Нельзя конечное требовать ото всех «верующих», чтобы их мистический опыт стоял на той же службе, как переживания *основателей* религии, чтобы он был новым откровением, как нельзя упрекать их в том, что они не творят чудес, не пророчествуют. Ведь и от читателей гениальных творений литературы мы не требуем одинаковой гениальности, а *только понимания*, обусловленного некоторым сродством переживаний. Точно также и в отношении к религии, чтобы понять, тем более, стать последователем ее требуется известный *minimum* мистического разума. Последний, в качестве условия для восприятия христианской религии, требуется, самим же христианством, так, Христос ублажил Петра за исповедание Его Сыном Божиим по *откровению* свыше. Непосредственной *богонаученности* требовал от слушателей Иисус в капернаумской синагоге, когда предлагал мистическое учение о Себе, – как о «хлебе жизни». Только *отверзтым* мистическим разумом! могли и апостолы понять таинственный смысл «Писаний», заключавших в себе предъизображение Христовых страданий и Воскресения со всем Назначением. В начальных словах первого послания к Коринфянам ап. Павел мистически-христианский разум противопоставляет теоретически-языческому и практически – иудейскому, как духовный душевно-плотскому, как принципиально высший «низшему. Свет Апостола Иоанна лишь под другим названием, обозначает опять-таки ничто иное, как мистический, «облагодатствованный» разум, Равным образом *Святые Отцы, особенно «мистики»,* настаивали на необходимости мистического разума для усвоения христианства, именуя его то «просвещением», то «озарением», то «созерцанием», то «духовным – разумом» и т. д., почему самое их Богословие, в отличие от рационалистического по

праву может быть названо «созерцательным» или «мистическим».

Итак, «мистический разум» есть ничто иное, как особое направление разума: вообще, осуществляющееся на почве *мистического*, всего чаще, и характернее, – религиозного опыта. Это прежде всего разум *эмоциональный*, так он проявляется в жизни каждого человека, затем интуиция ученых и философов, вдохновенная мысль поэтов и художников, особенно *сверхсознание* мистиков, «большой разум» откровения, «незримый свет святых, «озарение» пророков и «духовный разум» христиан, *логос* религии. В отличие от теоретического разума, определяемого трансцендентальными идеями и логическими формами, в противоположность практическому разуму, оправляющемуся от деятельности. Мистический разум! представляет собой *констатирование* бытия со стороны его глубочайшей осознанности на основании *внутреннего* соприкосновения с Ним безотносительно к теоретическим выводам и практическим результатам. С точки зрения теоретического разума, мистические продукты мысли кажутся «безумием»; пусть с точки зрения практического разума, эти продукты являются «соблазном», их «мудрость» и «ценность» оправдывает само *бытие*, высший критерий истины. Превалируя в религии, этой, по преимуществу, мистической сфере жизни, мистический разум предоставляет теоретическому первенство в науке, практическому – в философии, требуя справедливости и в отношении к себе – признания своего *равноправия*. Он не должен *заглатываться* своими коагентами ни в жизни вообще, где отсутствие его сопровождается утерей самых ценных истин, ни тем более в религии, где доминирующее положение его определяется самой природой этой стороны жизни.

Теология – *религиозная* наука, как «наука», она продукт теоретического разума, но, если во всякой науке творческим началом является интуиция, то и теологии, как науке именно «религиозной», мистический разум должен получить *царственное* значение. Заглатывание его теоретическим и практическим разумом ведет к весьма *вредным* последствиям:

рационализму, схоластицизму, сухому морализму и т. д. *Опыты* теологического построения по этому принципу уже существуют, наш трактат, касающийся Воскресения Христова, также хотел бы быть «опытом» приложения мистического разума именно к *пасхальному догмату*, но большей части являющемуся предметом апологетически – теоретического обсуждения и редко идеологически-практического. Понятно, «мистический разум», чтобы стать принципом научно-религиозного, теологического наследования, не должен быть *индивидуальным*, субъективным разумом. Как теоретический разум в науке и практический в философии хотят быть объективным разумом, имеют основанием общечеловеческие нормы мышления и коллективный опыт; так и мистический разум христианской теологии обязан иметь свою норму в *соборном* разуме, свое основание в религиозном опыте *Церкви*. Этим определяется весь смысл *добавочной* тематизации нашей работы: «опыт православно-мистической идеологии (пасхального) догмата».

Глава 4-я. Мистическое Богопознание

Три предмета ведения. Невозможность теоретического богопознания, и достаточность практического боговедения. Мистический характер богопознания – религиозный опыт, как основа мистического богопознания. Элементы опыта в богопознании язычников, евреев и христиан. Чистота опыта как первый критерий религиозной истины. – Динамизм мистического богопознания. Динамическое естествознание и динамическая психология. Три черты динамического богопознания: опознаваемости божественной силы, при непостижимости существа, процессуальность и реальное обожение. Второй решительный критерий религиозной истины ценность опознанной силы.

Предпосылаемым «Воскресению» глины о «Богопознании» и «Сущности христианства» имеют своей задачей мистически понять основоположения истинно о религии – два догмата о «Боге» и «Христе», в познании которых «жизнь вечная» с ее *коррелятом*-Воскресением (Ин. 11:25), согласно сказанному и первосвященнической молитве: αυτή δε εστιν η αιώνιος ζωη, ινα γινωσκωσιν δε τον μονον αληθινόν θεον και ον απκοτκιλας Ιησουν Χρίστον.

Различают обыкновенно три предмета «ведения»: мир человека и Бога, или, что то же, материю, дух, Бесконечное. Пели первый объект по преимуществу ведается «теоретическим » разумом – наукой; если второй подлежит ведению главным образом «практическая» разума-философии[208], то третий религиозный объект состоит в ведении *мистического* разума. В результате единого по существу, но троякого по направлению и принципу – знания мы имеем: мироведение, человековедение и боговедение; естествознание, самопознание, Богопознание. Исключительно или преимущественно теоретическое и практическое «боговедение» столь же невозможно и, в лучшем случае, *ничтожно*, как ничтожно исключительно или преимущественно-мистическое и практическое мироведение, как исключительно – или преимущественно-теоретическое и

мистическое самопознание. Типичное миропознание представляет собой *теорию*. Типичное познание о человеке неизбежно выливается в форму практической опытности». Типичное боговедение являет собой *мистическую* теологию. Конечно, для *полноты* ведения требуется наличность всех элементов разума: теоретического, практическая и мистического, но в различной для каждого объекта степени. Так, наука, чистая и прикладная, не обходится в своих наиболее гениальных «теориях» и «изобретениях» *без открытий,* в которых большую роль играет мистический элемент[209]. Точно также и философское творчество, будет ли оно представлено «метафизикой» или «этикой», в качестве условия своего более или менее совершенного выполнения требует *интуиции*. Равным образом религиозное ведение, по существу являясь, мистическим, нуждается в *научно-философской* обработке. Но лишить богопознание мистического элемента значило бы то же, что оставить науку с одними практическими «изобретениями» и мистическими «прозрениями», без существенно выражающих ее теорий; или ограничить философию одними «теориями» и «интуициями», упразднив весь практический, наиболее значительный для нее, интерес; даже более того, так как мистический элемент в науке и философии имеет большую ценность, нежели теоретический и практический в религии, значило бы не убить только, а самый труп теологии превратить во что-то крайне *нелепое*. Наука может существовать и без «открытий», пробавляясь теориями и изобретениями; философия, также возможна без интуиций, как голая практическая мудрость или теоретическая гносеология; но теология без мистического разума с одними теориями и постулатами – только *«схоластика»* и *«софистика»*, никому и ни на что ненужная. **Богопознание,** таким образом, **возможно только, как продукт** по преимуществу **мистического разума**.

«Мистический» характер богопознания обусловливается *религиозной* природой объекта. Бог не может быть предметом *научно-теоретического* изучения, так как Он «невидим», неосязаем, неуловим внешним чувством, не принадлежит тому физическому опыту, из элементов которого построяется все

научное знание, всякая теория. Положительной наукой может быть только изучение *религии*, а не «богопознание», потому что религия в своих многоразличных формах и истории, с своими догматами, институтами и культами представляет собой эмпирическую данность, которую можно исследовать, как и право, мораль, социальный строи, литературу, культуру и т. п. Но такая теология имеет столь же мало общего с *богопознинием*, отвечающим природе объекта, «богословием», как «история философии» Фулье, напр., с «мудростью» Сократа. Достаточно сравнить «Догматическое Богословие» митр. Макария с *боговедением* Макария Египетскаго, чтобы почувствовать и понять всю разницу между школьно-теоретической теологией и подлинным, живым, которое может быть только мистическим, богопознанием.

Собственно говоря, их невозможно даже и *сравнивать*, мистическое богопознание преп. Макария и теологическую систему Митр. Макария, как нельзя сопоставлять философа Канта с его историком – Куно Фишером, потому что мистики и философы творят в одной области; ученые же «теологи» и «философы-историки» – в другой, не совпадающей с первой. Как бы мало ни было обработано в научном отношении Богословие Пр. Макария или другого мистика, оно *существенно* превосходит обработанную во всех деталях, но лишенную мистического разума, теологию М. Макария, как мудрость Сократа, не нашедшая никакой другой формы, кроме «диалогов», у Платона, бесконечно ближе к природе философского творчества, чем обширные, многотомные курсы исторической и систематической философии. И потому, как нельзя называть в собственном смысле, «философией» *любомудрием* труды Фуллье, Вебера, Виндельбанда, Фалькенберга, Страхова и др., так невозможно именовать *богопознанием* «суммы» схоластиков, ортодокса лов, «курсы» М. Макария, прот. Малиновского, «компендиумы» Лютардта, Кафтана и т. д. – Те только *история* философии, эти – лишь *система* религиозного, «мистического» по существу, ведения. Одни работают над готовыми уже продуктами любомудрия; другие над существующим уже *откровением* религиозной

истины. Первые ничего по существу не прибавляют к «мудрости», добытой Сократом, Платоном, Кантом, Шопенгауером; эти ни на одну йоту не увеличивают *богопознания*, полученного патриархами, пророками, апостолами, святыми отцами, мистиками. Задача историков и систематиков философии – в объективном воспроизведении и объяснении философских учений – ничего общего не имеющая с мудростью самих философов; значение историков и систематиков религии – в подобном же отношении к религиозным учениям, в изучении религий, а не *богопознании*. Как мудрость добывается *практическим* путем, чуждым научной философии; так истина о Боге приобретается *мистическим разумом*, посторонним для теологии, как науки. Если нельзя придти к мудрости, изучая курсы *философии*, то – невозможно приобрести *богопознание*, в котором «жизнь вечная», исследуя религию или еще менее, штудируя вдоль и поперек системы теологов.

С другой стороны, как показывает «Критика чистого разума», невозможно извлечь богопознание из разума, нельзя даже теоретически доказать бытие Бога. С точки зрения теоретического разума, *одинаково* правильны обе части «антиномии»: как утверждение (Тезис), так! и отрицание (антитезис) Существования Бога. *Умозрительное* Богословие, поэтому, столь же не осуществимо, как и позитивное. Если последнее возможно только в смысле религиеведения, как психологическое, историческое и т. и. изучение религиозных форм и явлений, то первое принимает вид совсем пустой «иллюзии». «Я Утверждаю», говорит Кант: «что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своим внутренним свойствам ничтожны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии; следовательно, если не положить в основу нравственные законы или не воспользоваться руководством их, то вообще не может быть никакой рациональной теологии[210]… Также и трансцендентальный метод ничего не может дать для теологии чисто спекулятивного разума»[211]. Теоретический разумело выражению Кантом пригоден лишь к *отрицательной*

роли «цензора», корректора богопознания, полученного иным каким-либо образом (предполагается, «практическим»)[212]. Следовательно, в обоих видах *позитивном* и *спекулятивном* научно-теоретическое боговедение невозможно.

Посмотрим, возможно ли *практически – философское* богопознание. «Я ограничиваюсь здесь, – говорит Кант, – в «Критике чистого разума» – определением теоретического знания, как такого, посредством которого я познаю, что есть, а практического, как такого, посредством которого я представляю себе, что должно быть. Соответственно этому теоретическое применение разума есть то, посредством которого я a priori (с необходимостью) познаю, что нечто существует, а практическое то, посредством которого я a priori познаю, что должно случиться. Если, убеждение в том, что нечто существует или должно случится, имеет, несомненно достоверный, однако лишь обусловленный характер, то известное определенное условие его или может быть абсолютно необходимым, или же может предполагаться только, как произвольное и случайное. В первом случае условие постулируется (per thesin), а во втором оно предполагается (per hypothesin). Так как существуют практические законы, имеющие безусловно необходимый характер (нравственные законы), то, если они необходимо предполагают какое-нибудь существование, как условие возможности своей: обязательной силы, эго существование постулируется, потому что обусловленное, от которого производится умозаключение, к этому определенному условию, само познается a priori, как абсолютно необходимое. Относительно нравственных законов мы покажем впоследствии, что они не только предполагают бытие высочайшего существа, но и, будучи, в некотором отношении, безусловно необходимыми, с полным правом постулируют его, хотя, конечно, лишь практически»[213]. Так, на место поколебленных предшествующей критикой теоретических доказательств бытия Божия, Кант закладывает фундамент для своего *нравственно-практического* «доказательства». Обещание показать, каким образом нравственные законы не только предполагают», но и *постулируют* «бытие высочайшего существа», выполнено

Кантом в «Критике практического разума»? Однако, как неоднократно предупреждает Кант, доказанное таким Образом бытие. Божие в теоретическом отношении имеет характер гипотезы – не более. «Только в моральном отношении необходимо признавать бытие Божие»[214]. Но такой «гипотетический» («выдуманный» – в вольтеровском смысле) Бог способен удовлетворить лишь философов, да и немногих притом. Всё же такое богопознание стоит выше спекулятивной теологии, этого «волшебного фонаря для всяких призраков», по выражению Канта[215]. С другой стороны, постулируемая из основоположений практического разума, теология не идет дальше признания «бытия» Бога и Его общих свойств. В ней не оказывается места *положительному* содержанию религии, без чего немыслимо никакое действительное, конкретное познание. Следовательно, превышая собой принципиально спекулятивную теологию, практическое богословие *материально* является крайне недостаточным, ограниченным всего несколькими общими идеями.

Если позитивная, или, что то же, феноменалистическая, теология, объективно изучающая религиозную жизнь, являет собой, собственно говоря, только науку о религии, а не «боговедение», так как, далее, отвлеченно-теоретическое богопознание иллюзорно, а практически-философское недостаточно, – то перед человеком встает альтернатива: или совсем отказаться от познания Бесконечного, т. е. предаться *агностицизму*, или признать возможным особый род познания, именно в *мистическом применении* разума. Агностицизм, к которому приводила философия Канта с ея учением о непознаваемости «вещи в себе», агностицизм, оказывающийся, однако, лишь временным этапом диалектически развивающейся мысли, не мог устоять перед напором *эмпирической* философии, не той позитивно-эмпирической философии, что ограничивала область опыта внешнею реальностью, а новой эмпирической философии, как она выявила себя со всею широтой в лице Джемса и Бергсона. Эта, *осилившая* агностицизм, философия утверждает познание иной реальности, кроме чувственной, иных феноменов, помимо составляющих

объект положительной науки, но только при помощи «интуиций», мистического восприятия, признавая ео ipso правильной лишь вторую половину альтернативы. Невозможное в науке и философии, богопознание оказывается возможным в религии, как преимущественной сфере мистики, где оно и существует искони, но не как приобретение теоретического или постулат практического разума, а как достояние мистического разума, в форме *откровения*, «вероучения», догмата. Конечно, как не всякое «мистическое» звание есть ео ipso и *религиозное* (вдохновение поэта, интуиция философа), так не всякое «религиозное» ведение есть и *мистическое*. Благодаря взаимодействию психических сил и глубокому внутреннему синтезу сторон самого разума, в религиозное, имеющее своим объектом Бесконечное, мистическое по природе, ведение, за недостатком ли соответствующих откровений, или в интересах теории и жизни, *прокрадываются* рационалистические и практические элементы; однако, все наиболее типическое в этом ведении принадлежит «мистическому разуму». *Религиозно-мистическое* боговедение дает именно то, чего не может дать никакое иное богопознание. Оно является именно *богопознанием*, а не «религиеведением», на которое только и способно научно-эмпирическая теология: оно дает *действительное*, а не иллюзорно – гипотетическое богопознание умозрения; – наконец, оно сообщает живое, *конкретное* постижение вместо общей идеи и отвлеченного постулата практической философии; оно оправдывает положительное содержание религии, игнорируемое, если не отрицаемое обыкновенно, теоретической и практической философией.

В то время, как «силлогизм» теоретического разума и «постулат» практического не могут доказать даже бытие Божие, не говоря о других, менее общих религиозных истинах, а если и могут быть доказательными, то лишь для и без того верующих: *мистические переживания* способны убеждать всех, кто только испытывает их, подобно дневному свету, дающему; возможность каждому видеть окружающие его предметы. Отсюда – *Богословие*, не как наука о религиях только, во что

оно выродилось, благодаря заглатыванию мистического разума теоретическим и практическим, а как подлинное боговедение, знание «вещи в себе», неизбежно становится мистическим. Такой «мистический» богослов и аргументировать будет не столько цифрами и текстами, не логической или нравственной обязательностью своих положений, сколько *фактами* религиозного опыта, – а *документами* «живых душ».

* * *

Характеризуя «мистическое богопознание» (боговедение пророков, апостолов, святых отцов, мистических богословов – вообще говоря, богопознание религиозных вождей и учителей человечества), по его основанию или источнику **мы должны определить его, как опытное боговедение.** Этим определением мы противополагаем религиозно-мистическое богопознание, как утверждающееся на *опыте,* всякому другому боговедению, опирающемуся: на внешний «авторитет, на «умозрение», на «постулаты» и т. д., каково богопознание схоластическое, рационалистическое, практически-философское и т. д.

Как порождение мистического разума, богопознание носит эмоциональный характер на низших ступенях, интуитивно-торжественный на средних, созерцательный на высших, но во всех случаях истинное богопознание является *опытным* нельзя назвать ученых теологов и философов «боговедами», наоборот, мистиков и святых, глубоко-религиозных людей вообще можно считать *познавшими Бога*. В то время, как первые, несмотря на все свое образование и мудрость, весьма часто оказываются религиозно-непросвященными, «невеждами» в сфере богопознания: последние, «младенцы» в науке и философии, переживают *откровения* – тот необходимый опыт, вне которого нет богопознания[216]. Пример *книжников*, «не познавших» ни Отца, ни Сына[217], ни Духа Святого, Которого они не могли, отличить от веельзевула[218], – типичный показатель того, каковым может стать лишенное живого, религиозно-мистического опыта богопознание. Все религиозные *авторитеты* в своем богопознании отправлялись от опыта. Трудно было бы и понять, почему мы должны верить

«пророкам» и «апостолам», если бы на стороне их не было *преимущества*, которое в богопознании возможно только при наличии религиозного опыта. Понимая, что вся сила религиозного авторитета лежит именно здесь, в мистическом опыте, а не в силлогизмах – и постулатах, даже *лжеучители* стараются всегда придать quasi-опытный характер своему боговедению, ссылаясь на мнимые откровения, ложный пророчества, фальшивые чудеса; таковы были, напр., египетские «маги» противоборствовавшие Моисею ветхозаветные и новозаветные (монотеистические) «лжепророки»; таковыми же являются и теперь, напр., «проповедники» мистических сект. Конечно, вопрос об истинности или ложности богопознания наличием опыта *не решается*, так как, если в сфере внешнего опыта возможны ошибки, иллюзии, галлюцинации, то тем более возможны иллюзии, всемозможные «прелести» в области опыта внутреннего, особенно такого глубоко ценного, как религиозный, где больше простора для свободы личности, где объекты познания не заставляют себя признавать с навязчивостью чувственных вещей, где прикосновение их к воспринимающему субъекту отличается нежностью и деликатностью, обусловливала также, хотя не всегда, нравственной подготовкою. Тем не менее, как, несмотря на все ошибки, опыт в форме наблюдения или эксперимента, является условием истинно-научного знания – мироведения; точно также и для познания Бесконечного требуется *о-пытать* Его в особом, мистическом переживании, так как иным образом нет возможности субъекту объединиться с религиозным объектом в познавательном акте. Боговедение Иоанна Богослова и богопознание Плотина по существу, содержанию, качеству, ценности, весьма различны, но по форме, методу одинаково *правильны*: в основании теологии обоих лежит опыт, а не умозрение, contemplatio, а не speculatio. Нам важно установить сначала *формальный* признак мистического богопознаниия в противоположном рационалистическому, заключающийся в опыте, чтобы потом перейти к определению критерия истины и

лжи внутри единственно «правильного» по методу, мистического богопознания.

Уже в основе богопознания культурных и не культурных языческих *масс* можно находить религиозный опыт в примитивной форме мистических переживаний, навеваемых природой вообще или какой-либо, отдельной группой явлений, напр., астрономических. В частности *фетишизм*, эта типичная, наиболее грубая религия дикарей является, почитанием отдельных неодушевленных предметов на основании ошибочно ассоциированного с тем или другим из них религиозного чувства. Обоготворение различных сил и явлений природы – этот религиозный *натурализм* также может быть понят лишь в том случае, если мы будем смотреть на него как на выражение общей мистической эмоции человечества, чувствующего «Бога в природе». При отсутствии иных высших, объективных коррективов, этот естественный натурализм или развивается в грубый *политеизм*, свойственный даже образованным народам, напр., древним грекам, современным японцам, или в более духовный *пантеизм*, столь типичный для индийских религий. Характеризуя индийский восток и античный запад в их *противоположности* между собою, Рабиндранат Тагор, знаменитый в настоящее время, увенчанный нобелевской премией, индийский поэт и мыслитель, говорит; греческая цивилизация носила «городской» характер и оттого менее интересовалась природой ради нее самой, стремясь лишь к овладению ею; наоборот, цивилизация древних индусов была «лесною», так как возникла среди девственных дубрав. Этой близостью природы, ее мистическими влияниями он объясняет своеобразный склад *ведийской* религии, всюду чувствующей Бесконечное[219]. Помимо грубых форм религии, не только в национальных, более или менее организованных культах, но и в советизме исследователи находят веру в *Единое Существо.* Однако, эта вера, как представляющая собой *оазис* среди грубых политеистических форм, обязанный или древнейшей традиции, или гениальному прозрению отдельных личностей, не составляет характерного явления в языческой массе, более или менее дисгармонирует с ее общим религиозным состоянием и,

потому, должна быть отнесена на счет иного высшего мистического опыта. Лишенное этого высшего откровения, предоставленное собственным силам и окружающей природе, человечество, хотя и могло познать Бога[220], однако, ограничиваясь одним естественным откровением, читая лишь книгу природы, не пошло далее обоготворения себя и мира, оставаясь впрочем, и в таком искажении истины *религиозным*[221]. Следуя своему ограниченному опыту, – тому неопределенному чувству Бесконечного, которое будила окружающая природа и самонаблюдение в связи с элементарными спиритическими явлениями и волшебством, язычник, естественно, отожествлял себя и мир с Богом, «творил» Его по образу и подобию себя и мира, облекая Его в антропоморфный, зооморфные и т. п. *конечный* формы.

Высшую, сравнительно с массами, ступень богопознания оказывает собою религиозное ведение *отдельных представителей* язычества: жрецов, волхвов, пифий, сивилл и т. д., особенно «основателей религий» и религиозных мыслителей. Их мистический опыт *богаче*, благодаря чему они и «возвышаются» над толпой. Владея ключами тайн природы и духа, они творят чудеса, исцеления, входят сами и вводят других в сообщение с загробным миром: некоторые из них обладают даром пророчества, ясновидения, толкования воли богов; к ним, как посредникам между людьми и богами, как *знающим более* чем знают «все», обращаются во время стихийных бедствий общественных катастроф; они же и в обычное время умоляют богов, приносят жертвы, поучают народ боговедению. Головой выше отдельных религиозных личностей стоят так называемые *основатели*. Они находятся *под преимущественным* мистическим воздействием; их религиозный, опыт, не вмещается в традиционно-народные рамки; они ищут «новых путей». «Основанные» ими религии оказываются впоследствии обязанными им *откровением*: «священным писанием» и «преданием». Таковы были: *Будда, Лио-Тсе, Заратустра, Магомет* и др. В своих наиболее глубоких переживаниях они достигали поразительных *интуиций*, предупреждавших на многие столетия успехи философии. Они

имели ближайших последователей, учеников, *фиксировавших* богопознание учителей в качестве неизменной нормы религиозного учения. Однако, те из последователей, которые, подобно «основателям», отличаются *мистической душой*, хотя, не становятся провозвестниками новых откровений, зато углубляют учение основателей, идут по тому же направлению еще дальше. Мистическия учения и секты с подобным происхождением мы встречаем, напр., в *магометанстве, буддизме, парсизме*[222]. *Религиозные мыслители* в другом отношении «мистицируют» богопознание. Обладая, вместе с глубоким мистическим, опытом, и широким научно-философским развитием, они превращают богопознание в *мистическия системы*, осмысливая вероучение своих религий: Таковы, напр., браманы, греческие философы, которых даже христианские апологеты ставили в параллель ветхозаветным пророкам и называли «христианами» дар Христа, усвояя им *семена* Божественного Логоса.

Единственным в своем роде, «монотеистическим» боговедением *еврейский* народ был обязан особому, чистому и высокому характеру религиозного опыта своих патриархов, законодателя и пророков. В то критическое для человечества время, когда традиционное, преемственно восходящее к первобытному откровению, монотеистическое богопознание готово было исчезнуть и замениться всеобщим, основанном на примитивно-грубом чувстве Божества в природе» политеизмом и пантеизмом, выделяется вдруг человек, концентрировавший в себе как бы весь мистический опыт человечества, сосредоточивший на себе точно все внимание неба: это был *Авраам*, удостоенный стать родоначальником «избранного народа» ради сохранения истины богопознания, во имя спасения человечества и в Других высших целях. Жизнь этого «патриарха» была полна откровений, *богоявлений*. Однако, согласно положению на земле падшего человека, по которому последний, как изгнанник, лишен возможности видеть свою родину и отца, Авраам лишь спорадически и прикровенно: то в Образе Ангела, то Странника и пр. переживает общение с собой Божества, получает обетование и выносит то познание о Боге;

которое ляжет затем в основу всей *еврейской теологии*. Религиозный опыт Исаака был скуднее: это определялось, быть может, *промежуточным* положением второго патриарха между Авраамом и Иаковом, ближайшим родоначальником «Двенадцати колен», однако, и он не лишен был объективных откровений и мистических «наитий», что ясно открывается из его отцовских благословений. Третий патриарх – Иаков, несмотря на свой явно практический характер, имеет *обширный мистический опыт*: пророческий сон с видением «лествицы», явления ангелов, таинственную борьбу; наконец, в предсмертном благословении детей своих и внуков этот опыт выразился целым каскадом пророчеств. Наследником мистических потенций своего отца стал, по-видимому, *Иосифу* об этом говорят: его собственные вещие сны, в которых он предузрел будущую славу свою; способность толкования чужих снов, которую он, как и другой великий снотолкователь и сновидец, Даниил, относил к Богу[223]; «чаша волхвования»[224], между прочим и, наконец, пророчество об исходе из Египта, с завещанием о костях. Мистическим опытом названных патриархов определялось богопознание евреев на весь последующий *египетский* период. Но вот еврейство созрело в *нацию*. Ему нужен стал объединитель, вождь, законодатель, пророк, *мистический посредник*. Таковым и выступил *Моисей*, его рождение, подобно детству многих великих, людей в истории, *ознаменовалось* необычными событиями: спасением от неизбежного, казалось, потопления и усыновлением дочерью Фараона. Собственный религиозный, опыт Моисея начался с *хоривского* Богоявления, определившего зараз, его мистические функции в политически освобождаемом им народе: провозвестника Божественного Откровения пророка и чудотворца. Богопознание еврея его *таинственной* формулой «Ягве» как дерево из зерна, выросло из *хоривского* откровения. Вся дальнейшая деятельность Моисея, поскольку она носит религиозный, характер, является насквозь *пронизанной* элементами мистического опыта: откровениями, пророчествами и чудесами. Преемником Моисея не только как вождя, но и пророка чудотворца и органа откровения, был Иисус Навин. В

темную эпоху *судей* живое богопознание поддерживалось мистическим опытом пророков и пророчиц, подобных Деворе и тому неизвестному лицу, о котором упоминает «книга Судей» (VI. 8), чудотворцев, обладавших сверхъестественною удачею Гедеона или силою Сампсона, наконец, таких органов, откровения, как Самуил. На смену судьям пришли *цари*, три первые царя, – это три политических патриарха: Саул, Давид и, Соломон. Они не были только правителями, они были вместе и представителями религии своего народа. Мистический опыт Саула выражался в его *пророческих* состояниях и переживаниях «Духа Божия» и «духа лукавого». Вечный памятник мистики Давида и его «Богодухновенная» *псалтырь*. Эмоциональный мистицизм Соломона выражен в *Песне песен*, тогда как «Притчи» и «Экклезиаст» памятники по преимуществу практически-спекулятивного характера». После названных царей, отчасти и одновременно с ними опорою монотеизма были пророки. Нужно ли говорить, что их богопознание питалось само и других убеждало *живым* религиозным опытом более или менее постоянными трбеваниями, мистическими созерцаниями, провещими снами, чудотворениями (Илия, Елисей) и т. п. мистическими проявлениями религиозной, жизни. По возвращении иудеев из плена, параллельно общему, превращению религии в номизм, книжничество и обрядоверие, совершается оскудение живого религиозного *опыта*, сказывающееся в отсутствии пророков и вырождении мистики в полуязыческую кабалу, чувственную апокалиптику, сказочные апокрифы. Так обстояло дело до *Иоанна Крестителя*, восстановившего пророческий орган откровения на основе личного опыта.

Богопознание Христа всецело определялось Его *богосыновним*, исключительным в истории человечества опытом, сформировавшую для нас «великую благочестия тайну». О *евангельском* богопознании как-то нельзя даже и подумать, что оно есть продукт Теоретическаго или практического разума. Христос даже «знал» священные «книги» Писания *без обучения*. Вся жизнь Христа является совершеннейшим, *откровением* и сплошным, «пророчеством» и

«чудом». Небывалым явлением нужно признать интимность *богочеловеческого* общения во Христе составляющего основу всей Его Личности и дела. Богосыновний опыт – мистический устой всего христианского боговедения.

Богопознание *апостолов*, помимо того, что оно отправлялось от опыта Христа и внешних объективных выражений его в делах, «глаголах вечной жизни и чудесах» оно имело еще собственную внутреннюю базу в порученной ими от Христа «благодати» – в Духе Святом испытание откровений, пророчеств и чудес. Апостол Павел, не имевший счастья следовать за Христом во время Его земной жизни, подобно «двенадцати» сравнялся с ними, благодаря духовно-чувственному *явлению* Иисуса на пути в Дамаск, определившему собою в основном, направлении всю дальнейшую жизнь и деятельность бывшого гонителя. Благовестие «апостола язычников» с заключенным в нем *разумением* Христа и Его дела обязано было сколько образовавшемуся на почве евангельского *опыта* преданию[225], столько же собственному опыту[226].

Богословие *святых отцов* от школьной теологии отличается именно тем, что оно имеет «опытный» характер, хотя и в различной, не только для каждого святого отца, но н для известных групп, степени. Правда, не все содержание богословия святых покрывается опытом, что особенно справедливо относительно отцов – *теоретиков*, оставлявших много места умозрению и диалектике: однако, все, что в их богословии является наиболее значительным, в чем трепещет дух не ветшающего, не зависимого от школы богопознания и чему сами они придавали наибольшую ценность, все это определялось их опытом, по крайней мере, интуицией. Такою, оплодотворенною мистическим опытом, идеей было, напр., *обожение* в богословии св. Афанасия Александрийского, – диалектика, или *Троицы* – в творениях Григория Богослова умозрителя[227].

Что касается отцов – *мистиков*, то, как показывает одно название, мистический, религиозно-опытный элемент составляет характерную черту их творений, их богословия, их

боговедения, – однако, церковь их писания уважает не менее творений отцов – диалектиков. Если в творениях свв. отцов – теоретиков подлинное мистическое зерно их богопознания, религиозный опыт, заслоняется всевозможными умозрительно – диалектическими аксессуарами, обусловленными борьбой с еретиками и т. п. обстоятельствами, то у свв. отцов мистического направления, жизнь которых протекала в монастырях и пустынях, которым не было надобности прибегать, к помощи особенно ценимых в мире методов знания и аргументации, мы встречаем мистический элемент в полной силе, не укрытым ни под каким спудом, кроме смирения и самого необходимого логически – литературного покрывала. Если мистическому разуму первых соответствовала высокая степень интуиции, благодаря чему они оказываются истинными «учеными» и «философами» в сфере *богопознания*, то религиозный опыт вторых своей типичной формой имел *богосозерцание*, живое богообщение, приближавшее их разум к состоянию боговдохновенности, характерному для пророков и апостолов. Выразителем этого направления может считаться преп. Симеон Новый Богослов, столь же почтенный титулом Θεολογος, как и представитель святоотеческого «теоретического» богословия – Григорий Назианзин, – по подобию апостола Тайнозрителя. Его три «богословских» слова могут быть поставлены в *параллель* пяти богословским словам св. Григория. Следующая тирада из первого богословского слова преп. Симеона покажет нам, что, по мысли св. отца, является источником, принципом, методом и т. д. богопознания, как для него самого, так и всех истинных богословов вообще: религиозное «ведение, говорит он, получают верующие посредством многообразных и многоразличных знамений, гаданий, зерцал, таинственных и неизреченных действии, божественных откровений сокровенного, созерцания тварей, и посредством другого многого, помощию чего каждодневно возрастает вера таковых верных и восходит в любовь и пламенное желание Бога. И не только это, но их еще Бог удостоверяет чрез апостольское пресыщение Святого Духа, и они совершеннее просвещаемы и научаемы бывают светом

Духа Святого, что Бог непостижим, неизречен, вечен и присносущ. От Духа Святого научены они всякому разумению и познанию и всякому слову премудрости и ведения таинственнейшего; сверх того получают силу творить чудеса, дар пророчества, роды языков и сказания языков – дар заступления и управления городов и народа, познание будущий благ, вкушение царствия небесного, сыноположение и самое облачение во Христа, с ведением тайн Христовых и наипаче тайны домостроительства Его во спасение наше. И вообще говоря все сие и многое другое подобное, чего не знают неверные, мы сподобившиеся соделаться верными, можем знать, мудрствовать о том и говорить, будучи научаемы и просвещаемы благодатию Пресвятого Духа»[228]. Наоборот, преп. Симеон, как отчасти и св. Григорий, ополчался против тех, кто не имея никакого религиозного опыта, «благодати Св. Духа», дерзает учить о Боге: это – лжебогословие, *мнимое* богопознание. Образом боговеда, в мистическом опыте которого сочеталось откровение с пророчеством и чудесами, был для пр. Симеона его старец Симеон *Благоговейный*, как для св. Афанасия Александрийского – Пр. Антоний великий. Кто прочтет последние слова пр. Симеона, где этот св. отец передает свои созерцания, свои световидения, бывшие ему откровения и т. д., тот убедится, что богопознание Нового Богослова от начала до конца было *опытным.*

Нам остается сказать несколько слов о *мистических* богословах, которым не присвоен еще титул «святых отцов», подобных еп. Феофану, прот. Иоанну Кронштадтскому, иер. Амвросию Оптинскому в православной церкви, или мистикам инославных исповеданий: Франциску Ассизскому, Фоме Кемпийскому и т. д., чтобы завершить ими ряд лиц, которым богопознание обязано своими живыми чертами, своим творчеством. Все они исходили из опыта, хотя бы это был опыт и болезненный в некоторый случаях; все они в своей личной жизни стремились к *богообщению* и *созерцанию*, как условию наивысшей ступени богопознания. Для нас важно пока установить *мистический тип* богопознания, как наиболее совершенный, как соответствующий природе познаваемого

объекта, которым является Божество, непостижимое, неопределимое, недоведомое для теоретического разума, лишь в отвлеченной идее уловляемое практическим, но фактически переживаемое лишь в религиозном опыте и чрез него доступное мысли в мистическом употреблении разума, как более или менее антропоморфическое, зооморфическое и т. д. конкретное представление, или ясная пантеистическая, теистическая интуиция, или, наконец, как яркое сверхчувственное озарение, непосредственное богосозерцание.

Если религиозный опыт является основой, источником, условием богопознания вообще, то *чистота* этого опыта, его непосредственность, незасоренность продуктами теоретического и практического разума, образами фантазии и т. п. служит критерием религиозной истины, первым элементарным «признаком», ручательством неложного богопознания. Чем живое религиозное чувство, чем прозрачнее интуиция, тем яснее *отпечатлеваются* в мистическом разуме воздействия потустороннего мира. Для получения откровения, осияния, озарения, созерцания требуется не только усмирение плоти, но и умолчание разума, своего рода «опрощение» мысли, *младенчество ума*. Религиозная истина избирает своими органами, «провозвестниками» детские умы, чистые сердца, – простецов, *невежд*, людей в большинстве случаев из низших, необразованных классов. Великим благом дли нас, актом величайшей премудрости нужно признать то, что «апостолы» христианства были из *рыбаков*, а не из философов и ученых! «Народ Божий», народ *еврейский*, которому мы обязаны библией, сверхъестественным откровением, менее всего обнаруживал влечения к науке и философии. Во всяком случае, его нельзя ставить рядом с *эллинами* и другими образованнейшими народами древности. Разумеется, такое «совпадение» высшего откровения и простоты ума *не случайно*. Недаром практика «внутреннего делания», все знамение, которой заключается в естественно-психологической подготовке к богообщению, к совершеннейшему религиозному опыту, к мистическому состоянию, не только в христианском, но и нерелигиозном подвижничестве (напр., у индийских йогов)

требует *упразднения* помыслов, сосредоточения дознания на чистой мысли о Боге, дабы какой-либо образ фантазии, даже возвышенный, но собственный помысл не был принят за откровение, за мистическую истину, подобно призраку, принимаемому за реальный, объект.

Наоборот, *засоренность* богопознания продуктами соображения, фантазий, науки, философии, не говоря уже о галлюцинациях и др. аномалиях, в области мозга их познания, является «подозрительным признаком». Ведь точно таким же подозрительным кажется научное и философское познание, не в меру *утилизирующее* религиозные верования, вдохновения и т. п. достояния мистического разума. Все так называемый естественный религии, «еретические учения», «суеверия» и т. п. образцы *опытного* богопознания являются в большей или меньшей степени засоренными. Не случайно и это совпадение взятых с *обратной* стороны явлений. Религиозный опыт, лежащий в основании всякого богопознания, не выступает здесь чистым, непосредственным, – рафинированным от всех посторонних продуктов. Он *переслоен* то фантомами воображения (как в языческих мифологиях), то научно-философскими идеями (напр., в гностицизме), то наконец, созданиями расстроенного ума (Магомет, Сведенборг). Такой; «фальсификат» богопознания не может долго устоять перед *временем*, великим испытателем дел человеческих[229]. Всякая не мистическая подмесь к богопознанию, как непрочная подделка, разлагается, оставляя неизменным лишь чистый продукт. Так, поэтическая *мифология* греков не могла противостоять времени, как слишком непрочное создание воображения и фантазии. Религиозно-философский *синкретизм* иудео-александрийского эллинизма, неоплатонизма, гностиков и т. п. систем также не мог оправдать себя на суде времени. Еще более эфемерными оказываются научно-религиозные *синтезы теологов*, пытающиеся подменить опыт спекулятивными концепциями, всегда зависимыми от современного лишь уровня научного знания. Сравнительно более долговечными является произведения *больной организации* опыта (мистика хлыстов, йогов, и др.) в силу их близкого мистического родства с

продуктами чистого религиозного переживания. Наоборот, лежавшее в основе всех этих мифологий, систем, доктрин религиозное чувство, более или менее глубокий религиозный опыт, мистическое настроение с порожденными ими догматами Бога, Его свойств души, как образа и общницы Божества, мира, как Его откровения и т. д., все это пережило тысячелетия и являет собою *подлинную* религиозную истину.

Сказанным о «чистоте религиозного опыта», как о первом признаке религиозной истины не отрицается, однако, *значение разума* в деле богопознания, как чистотой теоретического и практического начал не отменяется ценность интуиции в науке и философии. Богопознание имеет религиозный опыт только своим *источником*, чистоту этого источника «гарантией» своей доброкачественности, но само по себе, как параллельная к проведению и человекопознанию величина, оно являет собою продукт одного и того же, организующего всякое познание, разума, в отличие от теоретического в науке и практического в философии; оказывающегося здесь мистическим, определяющимся содержанием религиозных переживаний: наитий, созерцаний, откровений и т. д. Лишь *привлечением* сюда готовых научно-философских элементов, или вырабатываемых под влиянием художественных эмоций образов фантазии засоряется и замущается чистый источник опыта, а не участием разума, который, ясно понимая свою скромную роль в боговедении, только осознает Божество, констатирует Его бытие, свойства, упорядочивает содержание откровении, делает выводы, ставит в связь с добытыми иным путем истинами и в результате дает богопознание. Итак, кристаллическая чистота религиозного опыта идеалом, которой может служить евангельская *простота* учения, является первым «признаком» истинного богопознания.

Имея религиозно-опытное «основание», мистическое богопознание по содержанию является динамическим.

Динамизм в отношении богопознания имеет не одно значение. Во-первых «динамическим» мистическое значение может быть названо в том смысле, что объект его переживается и опознается мистиком, как *сила.* Во-вторых, динамический

характер присущ мистическому познанию в том значении, что это познание являет собою живой *процесс*, имеющий свой minimum и maximum, – не завершенную в каждый данный момент величину: мистик никогда не скажет, что он познал Бога всецело: он весь – движение, весь – устремление. В-третьих, мистическое ведение, будучи опытным опознаванием силы и живым актуальным процессом, немыслимо без реального *внедрения* опознаваемой силы в познающего субъекта или, что то же, без фактического «вживания» познающего в силу объекта. Во всех указанных отношениях мистическое богопознание противоположно всякому другому богопознанию, отличающемуся *статическим* характером; Последнее направляется на познание божественной *сущности* и, на основании форм антологической правильности, утверждает свою *незыблемость* и *общезначимость*, оставаясь без всякого *влияния* на познающего. Ариане, реалисты средних веков, философы-идеалисты нового времени – типичные представители *статического богопознания*: первые утверждали абсолютность познания божественной сущности на основании так называемой «теории имен»; вторые – на основании «адекватности» общих терминов и понятий обозначаемой вещи; третьи, поскольку мысль, сама по себе, имеет «онтологическое» значение (особенно Гегель). Полемика с еретиками и критика названных направлений, однако показала, что ни слово, ни разум человеческий *не объемлют* «божественной сущности», что все понятия, даже самые отвлеченные *относительны*, субъективны, имеют примесь чувственности, что человеческая мысль, при всей своей глубине, скользит лишь *по поверхности*, не проникая в тот центр, из которого можно было бы вывести все потенции бытия[230]. Наоборот, мистики представители «динамического богопознания», всегда утверждали *непостижимость* Божества, Его неисследимую глубину, неизъяснимость Его сущности. В религиях, не исключая еврейской, непостижимость существа Божия символизировалась обыкновенно *мраком* главного святилища. В христианстве, «символ» которого начинается исповеданием, «веры», а не «знания», догмат непостижимости

по существу также служит решением религиозно-гносеологической проблемы, Αιώνιος ζων, составляющая конечный смысл богопознания *не осуществима* в статическом боговедении. Жизнь осуществляется не в застывших логических формулах, не в констатировании фактов и сущностей, а в непрерывном *движении*, творческом процессе, в опытном опознавании «силы». Богопознание, как «жизнь вечная», было бы невозможно, если бы не существовало динамического боговедения: статическое богопознание слишком *безжизненно* – достигшее познания сущности, оно было бы «вечною смертью» человеческого разума. С другой стороны, жизнь вечная служит «синонимом» *высшего блага*. Последнее трудно было бы ассоциировать с отвлеченным сухим богопознанием *рационалиста*. Только мистик, познающий Бога в живом процессе богоуподобления, испытывает высшую радость от богопознания, как опытного *вкушения* благости Божией[231].

«Динамическим» стремится стать в настоящее время даже *естествознание*. *Опоры* прежнего статического мировоззрения: механизм, атомизм, материализм, – эти «киты» начатого естествоведения недавнего прошлого постепенно упраздняются. *Закон природы*, постоянству которого пелись гимны старыми рационалистами, превращается в «рабочую гипотезу», или скромную «формулу обобщения» фактов, не исключающую возможности иных, более широких и устойчивых, синтезов. *Атом*, после работ радиологов, оказался не последним «пределом делимости вещества»: более мелкой единицей признается теперь уже «электрон». Наконец, само вещество, масса или *материя*, этот главный устой статики, причисляется с таким же субъективным восприятиям наших чувств, какими выступают, напр., цвет, звук, теплота и т. д. Статический принцип материи ничто иное, как синтез восприятий цвета, звука, теплоты, тяжести и прочих свойств: если эти свойства оказались субъективными, то и *субстрат* их, или точнее синтез, определяемый субъективными свойствами, оказывается «фиктивным». Однако, поскольку всякому восприятию того или другого свойства материи соответствует известное число колебаний, вибраций, определенное

количество движения, энергии, поскольку материальной субстанции вообще отвечает некоторая объективная сила, или «энергия», которая и полагается в основу современного *энергетического* мировоззрения, научного направления, одним из вождей которого является Оствальд, даже в такие «статические» дисциплины, как математика, геометрия, проторглась общая динамическая тенденция современного мышления в виде понятия *бесконечной величины* и нового представления *о пространстве* (геометрия Лобачевского, Римана и др., четыре измерения и пр.). *Принцип относительности*, проникающий все более и более в современное миросознание, колеблет во всех основах всю прежнюю статическую механику вселенной. Современных ученых, под влиянием сказанного, овладевает сознание всюду разлитой жизни, энергии, движения, чуда, сплошной *мистерии*, не укладывающейся ни в какие рациональные схемы, всегда готовой подарить нас новыми сюрпризами, опровержением прежних формул – требующей от ученого, чтобы он никогда не считал свое знание совершенным, а, «забывая заднее», всегда устремлялся лишь к новым открытиям. И мы видим, как *благоприятно* действует на естествознание новое динамическое миропредставление: за последние годы оно сделало такой гигантский шаг, равного которому едва ли можно найти во всей истории науки. Несмотря на скромное признание *iqnoramus et iqnorabimus*, вырванное из уст одного из крупных представителей естествознания (Дюбуа – Реймонда) окружающею нас тайною бытия, постигаемого лишь динамически, она, подобно Сократу в философии знает несравненно больше, нежели знали предшествующие века с их рационализмом и всезнайством. Динамизм естествознания сказывается на самом *облике* современного ученого. Это не столько уже отвлеченный специалист, бесстрастный вычислитель, «статист» мироздания, каким хотел видеть ученого Кант, а какой-то *волшебник*, почти чудотворец, пророк и *«оракул природы»* не софист, а философ. Таким является, напр., Эдиссон, заставивший «говорить» *машину* Рентген,

увидевший невидимое; радиолог, исцеляющий раковую опухоль; биолог, мечтающий о бессмертии тела…

Не менее «динамической» становится и, современная психология. Она отказалась от *субстанциализма*, от статического учения о душе, как о «сущности». Не характерным для новейшего душеведения является и *феноменализм*, этот психологический позитивизм: Неподвижный «субстрат» душевных явлений заменен понятием *психической силы*, а область «феноменов», охватываемых бодрствующим сознанием, оказалось лишь островком, выступающим на поверхности, *сублиминальной* сферы. Последняя оказывается столь же богатой всевозможными потенциями, чудесами, *тайнами*, и космическая жизнь, не умещающаяся в рамки статического рациона Мистической науки. Типическим явлением нового динамического направления психологической науки нужно признать образование в Англий *общества* психических исследований с целью изучения таинственных феноменов душевной жизни. *Строго научныя* задачи этой ассоциации выделяют ее массы народившихся за последнее время на той же опытно – динамической почве теософических и спиритических кружков. Принадлежность к составу общества таких почтенных лиц, как Бальфур и Гладстон, таких крупных ученых и философов, как Крукс, Уоллэс, Томсон, Лодж, Ришэ, Жанэ, Рибо, Кюри, Пикеринг, Бергсон, Джемс, Рескин и многие другие говорит *о серьезности* нового направления. Успех же этого общества, выражающийся количественно в постоянном приросте членов и качественно в оценке трудов этого общества ученым и учреждениями[232], свидетельствует *о современности* динамической психологии, о соответствии ее назревшим потребностям научной мысли отрешиться на всех поприщах знания от схоластической статики и, быть может, недалеко то время, когда не ученый будет смеяться над верой в бессмертие души, как невежеством», а «мистик» над не нашедшим души в клеточках, где он искал её, точно невидящую невооруженным «глазом» бациллу, *ученым*. Как и современный естествовед, – душевед, благодаря динамическому методу, превращается в мага, целителя, провидца: он овладевает *тайнами* Души,

отвергаемыми психологом-статистом. И здесь, как в естествознании, область исследования бесконечности, может считать себя завершенным.

Если, таким образом человековедение стремится к магическому постижению своих объектов, т. е. к опознанию их силы, а не сущности, в непрерывно растущим процессам, а не в установленных раз на всегда формулах, причем этот процесс сопровождается фактическим овладением опознанными физическими и психическими силами, то боговедение по существу, как «мистическое», т. е. религиозно-опытное знание не может быть иным, как *динамическим*. Это значит, что, за невозможностью познать божественную сущность, мистик опытно переживает действие Божества. Бог «приходит» к нему не существом Своим: εν αυτω γαρ ζωμεν καὶ κινουμεθα καὶ εσμεν, а *силой*, энергией. Так как сила эта бесконечна во всех направлениях, то *ее познание не имеет предела* и лишь то боговедение стоит на должном пути, которое знает лишь только: «вперед»! Догматы, символы, вероучение вообще суть только *вехи*, поставленные впереди шедшим по пути бгопознания религиозными учителями человечества. Но сами по себе, безмолвные, вехи эти существуют лишь для тех, кто движется, а не «стоит на месте». «Стоящий» может даже повыдергать, пошатнуть их, поколебать или совсем отринуть своим *статуарным* разумом руководящий истиною богопознания. Наоборот, «движущийся» может быть только благодарен тем, кто, проходя впереди него, отметил вехами повороты, изгибы религиозной мысли, направляя ее ко все *большему и большему* достижению познания силы Божий. Характерная черта динамического боговедения, – параллельное по знанию Силы Божией *возрастание* «от силы к силе» самого боговеда, находит аналогию в сказанном динамическом познании мира и человека, – именно в усилении могущества современного человека в природе и обществе. Динамическое боговедение, по этой черте неотделимо от обожения, от проникновения души и тела мистика божественною силою. Если мистическое богопознание есть опытное, прогрессирующее переживание Божественной силы, естественно, что такое богопознание в

своем чистом, совершенном виде и всегда будет обусловливаться и сопровождаться не только известным нравственно-духовным совершенством, но и такими, превышающими естественную силу человека, обнаружениями, как *харисмы*, что мы и видим, на примере всех великих боговедов: пророков, апостолов, святых».

Рассмотрим три указанный черты динамического богопознания *порознь*. Динамическое боговедение характеризуется опытным опознанием *силы Божией*, а не «сущности». В мистическом восприятии «Божества» этот элемент наиболее важный, *критический*. Там, где Божество воспринимается без ощущения «силы», где оно опознается, как, идея, сущность и т. п., *нет мистики*, нет действительно сочетания души с Богом, реального соприкосновения и взаимопроникновения Бесконечного и конечного. Ощущение силы Божией, средь типичное для религиозного опыта, отличающее, его от всех не мистических состояний, по закону психофизического параллелизма, принимает более или менее *физический* характер, сопровождаясь в особо интенсивных случаях телесным изнеможением, даже анестезией экстазе. «Руку Божию» чувствовали на себе *пророки*. Апостолы, получив Св. Духа, вещали «иными странными языки» τα μεγαλεία του θεου[233], давая повод думать о себе, как об упившихся сладким вином Апостол Павел еще бывший гонителем – Савлом, при своем признании испытал силу божественного света, падением, «трепетом и ужасом», и всего более слепо *реагировав* на эту силу. Великий мистик преп. Макарий, по собственному опыту, знает, что на высшей ступени совершенства, при обладании Богом, человек способен только *млеть* от восторга, «не будучи в силах» предпринять что-либо на пользу братии или для удовлетворения собственных потребностей. Пр. Ефрем Сирский просит Бога «расслабить водны благодати», очевидно, не в состоянии будучи выдерживать их *напор* на ограниченные, известной емкостью и стойкостью дух и тело человека. Всего более, яркий пример мистического переживания в смысле *динамического* восприятия Божества, мы нашли у пр. Симеона Нового Богослова[234]. Итак, непосредственное переживание

божественной силы ее, опытное опознание, является первой характерной чертой мистического боговедения со-стороны динамической.

Второю чертой динамического богопознания является его *процессуальность*, и по, которой оно имеет свои minimum'ы и maximum'ы, свои возрасты, свою, наконец, объективную историю в человечестве. *Объективно-исторический* процесс богопознания осуществляется «священной историей» самой религии. Для нас христиан, такой историей является, разумеется, *ветхий* и *новый* Завет, Богопознание праотцев, патриархов, отчасти самого Моисея, является *начальной* ступенью богопознания. Как таковое, оно носило *антропологический* по преимуществу характер. Бог созерцается в человечески – телесном образе и дознается, как беспредельная физическая сила. Так, Адам и Ева *чувственно* «беседуют» с Богом, «слышат» Его ходящим по раю и скрываются за деревьями от Его «взора». Непреодолимую силу Божию особенно глубоко они должны были почувствовать в акте своей *смерти*. Патриарх Авраам принимает Бога в свою кущу в виде трех «Странников», умывает ноги, угощает, сопутствует Богу по пути в Содом, получает физический знак завета – обрезание, но всего более он убеждается в силе Божией *рождением Исаака*, преодолением старческой немощи божественным могуществом, являясь в этом отношении, по учению апостола Павла, прототипом верующих в Воскресение. Законодатель Моисей открывает собой второй период богопознания – *психологически-моральнаго*. Высшим проявлением богопознания этого типа является, однако, пророческое откровение, поставлявшее божественную *святость* в основу своего боговедения. Наконец, *во Христе* мы познаем Бога, как *абсолютно-духовную силу* – «любовь». Существующее богопознание нельзя считать, однако, процессуально *завершенным*. Будущий век, на который отложено обетование *всецелого* богопознания[235], откроет нам новые переживания, которые лягут в основу соответствующая ведения.

Третья черта динамического богопознания – *обожение* самого боговеда. Мистически опознавая Бога, человек не только чувствует на себе «действие силы Божией», не только в самом процессе опознавания божественной силы восходит ко все новым и новым приобретениям, Но и сам проникается этою силою, *овладевает* и овладевается ею. Богопознание для мистика не является «забавой» праздного ума, но серьезнейшим *делом* всей жизни. «Живя в боге мистик не может не проникаться *божественной силою*, как наше тело по необходимости ассимилирует физические «элементы» той среды, в которой оно живет, или как душа насыщается «стихиями» мирской жизни вращаясь в суете мира. Динамические богопознание, таким образом, связано с обожением столь более тесно, как часть с целым, как современная наука с жизнью: она ее «продукт», она же ее и сила. Оттого мы видим всех боговедов динамического типа «облеченными силою свыше!»: творящими чудеса, пророчествующими, обладающими всякого рода харизмами. Их богопознание не бесплодно для жизни, не ограничивается одною сферою ума: оно подготовляется и сопровождается тяжким *целожизненным* подвигом и обнаруживается в сладких плодах духовной мудрости и силы[236].

В динамической стороне богопознания лежит последний «критерий» религиозной истины, – совершенство или *ценность* опознанной силы. Мы говорили выше, что мистическое восприятие Божества, по закону психофизического параллелизма, сопровождается *физическими реакциями*. Однако, подавленное физическими элементами, богосознание характерно только для низших ступеней религии, для младенческой эпохи боговедения, особенно *язычества*, последнее и представляет собою «Ложь» потому именно, что, отправляясь от космических ощущений, познает Бога, как исключительно *физическую* силу, отожествляя Его ограниченное в силе творение – мир с Самим Божеством или беспредельною силою. Таковы именно: политеизм, идололатрия, зоолатрия, антропотеизм и т. п. *натуралистическия* формы религии. Однако, *природа*, является физическим откровением

Божественной силы и поэтому может сложить весьма обильным источником богопознания, что можно видеть на примере всех боговедов, обращавшихся к природе, как своего рода Библии, начертанной не буквами, а «вещами». Между тем, язычник видит в вещах мира и человеке самое божественную Силу, подобно тому, как еврей на Тору или «закон» смотрит как на Самого *Законодателя*-Бога. Опознавая Бога, как исключительно физическую силу, язычник ставит также! физическое совершенство своим «идеалом» и «счастье» понимает не иначе, как *удовлетворение физических же потребностей*, вместе с тем, язычник стремится к обладанию божественной силой, как *физическим могуществом*: отсюда – амулеты, талисманы, волшебство, как средства овладения божественною силою.

Опознание Божества, как *психической* силы: разума и воли – характеризует высшую, сравнительно с первой, ступень Боговедения. Божество понимается здесь, как совершеннейшая, человекоподобная *Личность*. Языческая *философия* по преимуществу опознавала божество, как интеллигентную силу, *ветхий завет*, Моисей и пророки, как святую совершенную волю. Сравнительно с заблуждением языческих масс, философия являла собой «относительную» *истину*. Сравнительно с естественным физическим обнаружением Бога в мире, закон и пророки являли собой *сверхъестественное* «откровение». Физические элементы богопознания не исчезают здесь окончательно; они лишь преодолеваются высшими психическими элементами: натуралистическая «магия» – имеющими этический характер *чудесами*, «чувственность» – *законом*. *Нравственное* совершенство и *мудрость* поставляется на место физического «героизма» – идеалом.

За Христом человечество поднимается на *высочайшую*, абсолютную ступень боговедения. Эта ступень характеризуется опытным познанием Бога, как духовной сверхличной, в Троице Ипостасей пребывающей, силы *любви* или «высшего блага». «Физические» и «психические» элементы предшествующих ступеней преодолеваются здесь, как сила тяжести, напр., преодолевается органическим ростом, или движением, *пневматическими*. Божество опознается не как психоморфная

«монада», а как пресущественная, бесконечно превосходящая безличное и личное бытие, *Троица* Ипостасей. Опознаванию Бога, как «Отца, Сына и св. Духа», сопутствует *духовное* совершенство любви. Любовь – та *единственная* «сила», которой хочет обладать христианский мистик, находя в ней и высшее благо, в сравнении с которым не могут идти ни физические могущество и счастье, ни душевная мощь и совершенство. Заканчивая эту главу, повторим, что мистическое, оно же и единственно отвечающее природе объекта, богопознание есть *опытное и динамическое* боговедение, истина которого определяется «чистотою» опыта и «совершенством» опознанной» силы. Высшим и совершеннейшим боговедением мы должны, поэтому, признать богопознание *христианское*, опирающееся на опыт божественной любви, как абсолютно ценной духовной «силы» или превысшего «блага».

Глава 5-я. Мистическая концепция христианства

Теоцентризм, как параллельная космологизму и антропологизму ориентация. Творение мира – первый акт жертвенной любви. Происхождение духовного мира. Место человека во вселенной. Грехопадение. – Оплототворение Бога во Христе, как центральная жертва любви Божией во благо твари. Универсальное значение этого акта. Эпизодический характер сотериологии. Мистическое проникновение в смысл евангельской истории: зачатие от Девы Марии, рождение, пребывание во храме на празднике пасхи, крещение, искушение, чудеса, преображение. – Мистическая доктрина христианства в учении Христа, апостолов, свв. отцов и православных богословов.

Соловьевская концепция пасхального догмата связана с той интерпретацией христианства, по которой последнее являет собою религию «богочеловечества», высшее откровение Бога в истории и мире вообще, создание нового, так сказать, *биогенетического* вида, в противоположность разумно-человеческому, животному, растительному, неорганическому – взятым в обратном порядке эволюции. К такой системе привели Соловьева, помимо оснований веры, библейского и святоотеческого учения, соображения собственного, «теоретического» разума, выходящего из идеи космоса: оправдываемой наблюдением всюду царствующего *прогресса.* Несмеловская концепция Воскресения Христова утверждается в противоположность Соловьевской, на *антропологической* оценке христианства, по которой оно является религией «спасения», восстановлением первоначального плана Божественного смотрения о мире и человеке, нарушенного грехопадением прародителей и злою волею падшего духа. Такое сотериологически-антропологическое понимание христианства имеет для себя еще более оснований в Священном Писании и церковном учении, но избрано оно было проф. Несмеловым, в качестве личного мировоззрения, по

требованию собственной «сократовски-практического» разума, и исходящего из самопознания *человека*, как носителя идеи *добра*. Имеющая быть нами изложенной концепция пасхального догмата отправляется от иного воззрения на христианство, не умещающегося ни в рамки Соловьевской, ни в грани Несмеловской систем, ища не отрицающей в точки соприкосновения, опирающегося также на богооткровенно-патристическое учение, но лежащего в иной, мистической, плоскости разума. В противоположность идеям «космоса и человека» отправным началом является здесь Само *Божество*, опытно-динамически опознаваемое истинной религией в качестве высшей, благой силы – любви. «Космологизм» и «антропологизм» предшествующих систем заменяются здесь ориентацией, в которой **Божественная сила любви иметь центральное и вместе отправное значение.** «Разум» и «добро» передают свой приоритет *благу*. Статически понимаемые «реальности» уступают место динамическим, *актуальностям*. «Прогрессу» к «спасению» противопоставляется столь же всеобъемлющий акт последовательного самоограничения. Божества, или *жертвы* во все большее и большее благо твари.

Бог, по достигнутому мистическому, или опытно – динамическому разумению о Нем, есть, живая, реально существующая, бесконечная по степени и высшая по ценности суда – *любовь*, самоценное «благо». Как учит ежедневный опыт, благо, являемое даже в конечных формах человеческой любви, стремится к *расширению*, а по удовлетворении, потребностей личности к распространению и на других. Абсолютное благо, как таковое, обладает наибольшей стремительностью к *сообщению* себя другим так как будучи «вседовольным» оно не может испытывать нужды в каком-либо пополнении, – совершенно, чуждо эгоизма… Преисполняющая его любовь, является наоборот, только *причиною* бытия других существ – от полноты собственного блаженства. Не нужно объяснять, что такая природа абсолютного, блага, коррелятивно с Его бесконечным *совершенством*, с неограниченной «полнотою» сил, всемогуществом, всеведением и т. д., равно как и

всевозможных, потенций. Понятно далее, что лишь в пределах собственного существа Божество, может любить и быть любимым, осуществлять Себя, как благо, без всякого *самоограничения* или самоотречения, без малейшей так сказать, «затраты» Своей силы или славы по импульсу или требованию самой природы, любви, без удовлетворения которому эта любовь не была как бы благом и всемогущею силою. Рождение Богом Сына и извождение Духа суть равноценный *природный* осуществления Божественной любви, не требующие самоограничения или жертвы. Блаженство любви в полноте силы и славы составляет внутреннюю жизнь – *тайну* «пресущественной Троицы»: Отца, Сына и Св. Духа, поскольку мы можем судить об этом на основании мистического богопознания и подтверждаемого и «откровенным» самосвидетельством Божеских Лиц[237].

Однако, уже в «предвечном Совете» Пресв. Троицы положено было сотворить *мир*. Такая формула происхождения мира очень мало, почти ничего не говорит уму «рационалиста», зато как много она вещает *мистику*. Она говорит, что мир произошел *не случайно*, не по обольщению «майи» и не по какой-либо принудительно действующей необходимости, свойственной лишь физической силе. Эта формула говорит нам, что в Боге, как беспредельном благе, еще от вечности определилась «потенция» к сотворению мира к тому, чтобы произвести из абсолютного ничтожества отличный, от себя, *объект любви*. Так в душе женщины, по слабому сравнению, еще «до замужества обозначается иногда желание иметь *ребенка*, предмет нежного попечения. Однако, осуществиться миротворческая потенция в соответствующем акте могла не без *жертвы*. Если бы абсолютное благо полностью не удовлетворялось в Боге, не покрывалось любовью Тройческих Лиц и требовало, поэтому, все новых и новых объектов, то освобождение божественной благости в творческом акте не было бы «жертвой», а только *необходимостью* или *потребностью*, что одинаково противоречило бы вседовольности, или полноте Высочайшего Блага. Но так как полнота блага осуществляется именно в пределах Существа

Божия, то блаженство это столь, напротив, велико, так полно удовлетворяется любовью Божеских Лиц, что разделить с его с тварью, поставить вне Себя объект новой любви значило *отречься от самодовольства* исключительно внутренней жизни во имя блага свободно творимых вне себя Существ, значило совершить свободный акт «самопожертвования». Сотворение мира, следовательно, было *первою* «жертвой» и со стороны Бога, – не Себе, конечно, что было бы бессмысленно, а во благо твари. Отречение от самодовольства любви в Троице – такова *цена* миробытия вообще! Конкретно мысль о божественной жертве в самом акте создания мира высказывается, в Свящ. Писании в форме «предопределения» к закланию Сына Божия προ καταβολής κοσμου[238]. Такое стремление Бога – любви к самопожертвованию, во благо мира, осуществленное полностию лишь в акте крестной смерти Христа, становится нам понятным и при анализе творения мира, как «предварительного» динамического ряда *жертвенных* актов Божественной любви. Если любящие друг друга супруги, это два ограниченных в материальных средствах существа приобщают к бытию третье существо, жертвуя своим достатком и жизнью, то в *беспредельно* большей степени такое стремление к приобщению благу бытия «несущего» принадлежит Богу. И мы видим, как *на одной земле*, атом мироздания, не говоря о других, неизвестных нам мирах, множится с каждым моментом число живых существ, ширится захватываемый ими район, продолжает развиваться первоначально непосредственный акт божественного творчества. Любовь Божия к миру и всему вновь нарождающемуся в нем отеческое промышление о нем – такова «награда» Богу за Его самопожертвование: Бог отрекся от самодовлеющей любви в Самом Себе и приобрел, не утрачивая прежнего, новое блаженство *любви к твари*.

«Бог ограничил Себя», сотворив мир, не в том смысле, что чрез это Он *лишился* какой-либо части Своих *совершенств*: это противоречило бы приобретенному нами понятию о Боге, как высочайшей, неисчерпаемой силе… Самоограничение, самоотречение, самопожертвование Бога не означает

умаления», «потери» и т. п. *статически – количественных* перемен. В Боге совершилась, при Его неизменяемости по существу, перемена *динамического* характера: высочайшая сила противопоставила себе, как единственный дотоле реальности, мир, отличное от Себя, тем не менее, реально существующее, относительно самостоятельное, автономное начало. Бог отрекся от солипсизма абсолютного бытия и ввел, так сказать, *соучастника* в Ему одному принадлежащую по природе область «существующего». Далее, Бог продолжает действовать в мире, «промышляет» о нем, сохраняет его, управляет им, но, все эти действия Божественной благости должны теперь уже сообразоваться с теми *законами*, которые благоволил Бог усвоить миру при его создании. Это самоограничение, это *подчинение* Бога мировым законам выступит особенно рельефно в акте «воплощения».

Материальный мир, в частности, по существующему в науке динамическому понятию о нем, представляет собой лишь комплекс и комбинацию различных сил, в общей сложности образующих всегда равный себе, по принципу «сохранения» фонда энергии. «Реализуясь», т. е. из потенциального становясь «актуально-кинетическим», этот фонд, путем *превращения* одной силы в другую, производит все существующее разнообразие вещей, богатство форм и непрерывность явлений. Такое «энергетическое» миропонимание ни на одну йоту, однако, не ослабляет для веры значения формулы творения Богом мира *ex nihilo*. Мир, действительно, сотворен, *имеет начало*, как «не существовавший прежде», в противоположность вечному», безначальному Богу[239]. Но *способ* его происхождения, при динамическом миропонимании, установится более понятным, так как космологическая загадка имеет в этом случае для себя ключ в аналогичном творчестве человека, «образа» Бога Творца. Рассматриваемый с этой точки зрения космологический акт, представляет собою грандиозный процесс последовательного *«оплототворения»* Себя «Богом в целом ряде психических и физических реальностей с неизменным, наложением на каждый род и вид творения от великого до малого печати свойственной Божественному Автору

бесконечности. Таково ведь по существу творчество человека, эта слабая копия боготворческого акта: Художник *воплощает* свою духовную силу, свой гений в красках, музыкант в звуках, поэт – в «образах», словах и т. д. Энергия, присущая человеку, «плототворится» переходит в вещественные знаки, сраствоpяется с ними, автор начинает жить вне себя, принимает как бы форму *инобытия*. Как произведение, созданное человеком, не тожественно автору всегда меньше, ниже его, не равно его сущности, всей его мощи, так и мир не то же, что Бог: Он только произведение Его «Всемогущей силы, ограниченное отражение Его совершенств, откровение «славы» Его в бездне *ничтожества*. Так называемая «Ограниченность» мира, при геоцентрической точке зрения, именно не что иное, как добровольное динамическое *самоограничение* Бога в творении[240]. Но этому самоограничению мир обязан своим *существованием*, как самоотречению – своим «благом». И как жертвенный характер любви Божией к миру полностию выявился лишь в крестной смерти Сына Божия υπερ τῆς τοῦ κοσμου ζωης[241], так и самоограничение или потенция самооплототворения достигла своего апогея только в силе «воплощения».

Если создание мира вообще и материального в частности являет собою акт Божественного самоотречения и самоограничения, то в особенности это справедливо относительно мира *духовного*: «Самоотречение» Бога здесь имеет *более глубокий* смысл, нежели при сотворении мира вообще, материального в частности. Божество не только отрекается здесь от самодовольного блаженства «самосозерцания», чтобы любить тварный Объект, но и ищет, *домогается*[242], так сказать, любви со стороны этого самого объекта, хотя Ему вполне достаточно блага любви, реализованной в Трех Ипостасях. Однако Бог ищет любви к Себе со стороны твари, вступает с нею в религиозно-этический союз! Не затем лишь, чтобы приобрести новый источник блаженства в единении с ограниченным духом, это естественная награда или следствие жертвы – но ему даровать высшее благо в *нравственном* общении с Собою. Здесь *больше*

«самоограничения», чем в создании материального мира. Духовный мир «противостоит» Богу не по праву бытия только, как слепая, физическая, автономная сила, но и по данному ему Богом праву *самоопределения*. Высочайшее благо даровало ограниченному духу «свободу», обладая которой, 0н может, как исполнять волю Бога, так и *противиться* ей, дал «разум», которым дух может не только познавать и признавать Бога, но и игнорировать, даже *отрицать* Его; – сообщило «чувство»[243], которое может и любить, но способно и *ненавидеть*. Отнять у духовных тварей вторые возможности: «противления», «отрицания» и «злобы», значило бы совсем не давать им ни *свободы*, ни *разума*, ни *чувства*, но тогда не у кого было бы, помимо Себя, искать Божеству и любви! Другими словами, это значило бы совсем не создавать духовно-*ограниченного* мира и не ставить его, как высший тип бытия, над «бесчувственной, неразумной, связанной необходимостью» материальной природой. Предоставив же духовному миру право самоопределения, Бог ограничил Себя не только отрицательно – невозможностью изменить его законы, не уничтожая его, но и *положительно*, подвергнув Себя возможности восстания, отвержения, хулы с его стороны. Эта печальная возможность реализуется в духовном мире «падшими» или *злыми* духами[244]. Их злая, безумная, богоборная деятельность *терпится* или «попускается» абсолютным благом, как условие существования духовного мира. Уничтожить «злого духа» означало бы в принципе *уничтожение* духовной твари вообще. Человек во имя своего относительного блага может уничтожать ядовитые растения, вредных насекомых и т. д. – все, что мешает его личному или общественному благополучию, но произвести уничтожение бесов, было бы *недостойно* Бога, не оправдывалось бы с абсолютной точки зрения, как преднамеренный выбор или самопротиворечие. Вместе с ними должны быть уничтожены и ангелы. Поэтому, как «плевелы», вместе с исторжением которых были бы исторгнуты и благородные злаки, бесы остаются на ниве Божьего мира *до жатвы*, – до того времени, когда произойдет окончательная сортировка добра и зла, когда мир вызреет к предназначенному

ему благу. Нельзя было благому Богу «из-за падения» некоторых духов и *не творить* разумного мира вообще. Не говоря о том, что отказ от творения духовного мира обозначал бы в этом случае торжество в мире зла, ставил бы благую волю Бога под власть диавола, благоразумного и доброго существа в зависимость от противоположного, отрицательного начала, – этот отказ являлся бы преждевременной «капитуляцией», *не оправдываемой* состоянием ресурсов. Правда, падение духовной твари, ее отступление от Бога и вражда против Него являются ее *гибелью*, но столь же верно и. то, что против всякого смертельного яда есть свое противоядие. Всеблагой Бог противопоставил, «гибели» *спасение*, «падению» – возможность *обращения*, греху *покаяние*. «Средства спасения» *бесчисленны*, разнообразны, неисчерпаемы, как бесконечно сложна сама жизнь какими средствами осуществляется спасение в духовном сверхчеловеческом мире, нам неизвестно, как нам не дано знать многого другого, относящегося к не принадлежащему нашему земному и человеческому – миру, но что такое спасение принципиально возможно и дано во Христе – Главе земного и небесного миров это ясно: Бог, как абсолютное благо, *всем*, не только людям, но и разумным тварям вообще, хочет спасения. И то «дело спасения», которое совершается теперь на земле, есть, быть может, только *малая* часть сотериологического акта, происходящего во всем мире[245]. Если воплощение, смерть и Воскресение Господа имеют благодетельное значение не только для людей, но и для неразумной *материальной* «природы»: не тем ли более могут они быть спасительными для мира духов вообще? Если злые духи этим «спасением» и не пользуются, во всяком случае, возможность для этого им *дана*. – Самоограничение Бога в творении мира духовного динамически следует понимать так, что объект, в природе которого реализовалась божественная сила, есть именно мир *ограниченных* духовных (небесных) «сил». Самая, «духовность», под которою, в отличие от физической силы, мы опознаем их, *относительная*. «Духом», в собственном смысле, без малейшей примеси материальности, связанности пространством, необходимостью, определяемости

причинностью и т. д. – может быть только *Бог* (Ин. 4:24). Всякий тварный дух, пусть он не имеет грубо вещественной оболочки, подобно духу человеческому, в сравнении с Богом есть только *душа*, нечто среднее между чистым «духом» Бога и отсутствием идеальной материи. Но как нет, в действительности, ни одной материальной «вещи», совершенно лишенной духа, так нет и духовной «силы», абсолютно *имматериальной*, кроме Бога. Всё материальное» и «духовное» лишь *относительно таково*, поэтому, творение мира духовного, реализация в нем божественной силы, может быть рассматриваемо, как *первая ступень* к «оплототворению» Бога, тем более что духовный мир в хронологическом отношении создан прежде вещественного.

Человек в Божьем мире являет собой наиболее интересное творение по сложности и противоположности объединенных в нем начал. С точки зрения «прогресса», он является *венцом* творения, *высшим* продуктом эволюции. Однако, с геоцентрической точки зрения, *исключительное* положение человека определяется иначе. Творение мира духовного, как предшествовавшее миру вещественному, *не укладывается* в универсальную формулу, прогресса, нарушает правильно прямые линии эволюции, почему обыкновенно игнорируется «космологическими» теориями. Да помимо этого, идея прогресса эволюции может иметь лишь *условный* характер; принцип «рассеяния энергии» с одной стороны, нравственный регресс личности и общества с другой таковы *отрицательные инстанции* этой теории в физическом и психическом мире. Человек является, действительно, «венцом творения», «кладовою природы, но только на нашей планете или в *материальном* мире вообще. Что же касается всего мира, как вещественного, так и духовного, то он служит лишь *заключительным* звеном двух противоположных направлениях процессов эволюционно идущего в материальном мире по восходящей линии от хаотического смешения элементов до тела человека, включительно и инволюционного, шедшего в духовном мире в обратном порядке от денницы серафимов и т. д. да и души человека включительно. Человек *сомкнул* собою обе цепи существ: духов и тел, объединил в своем лице небо и

землю, более чем какой-либо другой тип бытия, оплототворил и ограничил собою Бога, отобразил его в бездне ничтожества, выявил Его силу, славу и благо в немощи, уничижении и страданиях плоти. Как одновременный и равноправный член обоих миров, он является *микрокосмом*, миниатюрным повторением мира вообще. Телом своим он принадлежит *земле* и подчинен законам материальной природы, тогда как по духу он гражданин *неба* и подлежит общим законам духовного мира. Если бы человек представлял собою только продукт эволюции, его душа, подобно душе животного не была бы бессмертной, но так как он вместе и продукт инволюции Духовного мира и личных существ, принципиально высшая «ценность»[246], то, с обращением тела в землю, которой оно принадлежит, «дух его возвращается к Богу, от которого он произошел, оставаясь лично – *бессмертным* как ангел да он и не мог быть продуктом материальной *эволюции только*, а не вместе с тем и духовной «инволюции». Природа, реализуя в прогрессивном порядке силу Божию, произвела разнообразные типы бытия: физического, органического, животного со всеми их более частными подразделениями, достигла предела, преодолеть который уже было невозможно без *вторжения* в мир духовный. С другой стороны и в духовном мире, сила Божия, реализовавшись в постепенной инволюции – в трех классах «небесной иерархии» с ее дальнейшим подразделением на все «девять чинов», подошла к той грани, за которой могло следовать только *оплототворение* духа, соединение личной разумной силы с безличной материей. Этот синтез духовного и телесного начал, двух природ, двух сил, двух процессов в одном лице человека и совершился особым *творческим актом*, продуктом которого явился, с одной стороны, немногим «умаленный пред ангелами», а с другой – «увенчанный славою и честью и поставленный владыкою, над делами рук Божиих» в материальном мире. Происхождение человека есть сугубый, в силу сказанного, творческий, акт с большим, так сказать, «напряжением» творческой энергии, нежели появление животного царства после растительного или одного из низших чинов, ангельских вслед за непосредственно предшествующим

ему высшим – *равным* в этом отношении разве принципиальному созданию мира духовного или материальному, взятым порознь, как параллельный акт сотворения нового, третьяго, «малаго» мира. Таков, мистический смысл библейской *антропологии*, – Быт. 1:26–28, 2:7, – комментированной, в смысле принадлежности человека двум мирам, ветхим[247] и новым Заветами[248], а также святыми отцами[249]…

Итак, с теоретической точки зрения, человек является не «венцом», а лишь *узлом*, «краеугольным камнем» твари Божией. Сказанное о материальном и духовном мире, взятых порознь, применимо к нему, как одновременно *представителю* обоих миров. Если творение мира вообще, духовного мира, в частности, является актом «Самоотречения» со стороны Бога, то создание человека было таким самоотречением, в особенности, ибо с какою еще целью мог быть вызван к бытию Человек, как не для того, чтобы *разделить* с ним *блаженство любви*[250]. Самое «опочитие» Бога *на творении* именно *человека*, – так как после человека уже не появлялось нового, не созданного прежде типа бытия, – не говорит ли за то, что произведение человека служило предельным моментом всего творческого акта в обоих его процессах: материального – эволюции и духовного – инволюции? С другой стороны, здесь мы видим «самоограничение» Бога и в противопоставлении Себе не только автономно-материального «объекта», но и свободно-духовного *субъекта*. Этого мало: с этим новым творением Бог делит свою *власть* над земным миром, уступает часть «промышления» о нем. Предоставив человеку право «самоопределения», Бог подверг Себя возможности *противления, отрицания, ненависти* с его стороны. Как это ни нелепо, ни карикатурно, но человек, действительно, может дерзко восставать против Бога, не признавать Его ни теоретически, ни практически, даже, страшно сказать, *проклинать* Его! Лишить человека возможности делать это значило бы совсем не давать ему свободы или дать только ее *фикцию*, но за то ни Бог не был бы тогда свободно любимым человеком, ни человек ни достиг бы высшего блага – быть

обладаемым и «обладать» Богом. То же злоупотребление правом самоопределения человек может оказывать и в отношении *других людей*, равно как природы и себя самого. Он может насиловать их, мучить, лишать жизни и т. д., может эксплуатировать природу, не давая ей ничего взамен, убивать себя и пр., но ведь, под условием этой возможности, он способен *создавать и благо* личное, семейное и общественное, имеет счастье любить других, и быть любимым, превращать землю в «цветущий рай» и т. п.

«Отрицательная потенция» получила осуществление уже в первых людях; зло началось с *грехопадения* в раю, – факта аналогичного по своему значению падению духов «на небе». В «невинном», предшествовавшем грехопадению состоянии; только что выйдя из рук Творца, человек, как созданный из начал обоих миров, находился в состоянии идеального *равновесия* между духом и материей, добром и грехом, благом и злом, Богом и ничтожеством. *Искушение* попущено было Богом, чтобы вывести человека из состояния равновесия. Это была *критическая* минута: человек мог определить себя ко благу любви к Богу, покорности Его воле, вере в Него и т. д., он способен был и изменить Ему, оказать противление, усомниться в Нем и пр. т. е. – склониться ко злу. Искушая человека, диавол преследовал свою цель погубить человека и главное – *поглумиться* над Богом порчей Его наиболее дивного создания, на котором Он, как на заключительном произведении своего великого творческого акта, только что «опочил». Отсюда, – его речь о Боге в разговоре с *Евой* сплошное «глумление» над Богом. Человек поверил и – *пал*. Это было отречением со стороны человека от того блага, ради которого он был сотворен Богом – своего рода *религиозным* «любодейством»[251]. Бог продолжал любить человека и в падшем состоянии, как свое творение, но так как это творение было исковеркано диаволом, эта любовь могла быть только *жалостью*. Человек не способен уже был *удовлетворить* Бога своей любовью к Нему, той любовью, из за которой Бог отрекся, создавая Его, от самодовольства любовью к себе в Трех Ипостасях: эта любовь была бы *притворством*. Человек, следовательно, только

ограничил Бога, но ни себе не приобрел блага, ни Богу не воздал должной *награды* за свое происхождение. Союз этот, прежде своей «матрикуляции» обветшавший, должно было расторгнуть, чтобы при других условиях создать «новый», чистый, идеальный *завет* в лице оказавшегося верным Богу до смерти, второго Адама – Христа.

Тяжко было грехопадение Адама, но «легче», нежели падение диавола. Человек имел *извиняющия* обстоятельства: жену, которой оправдывался Адам, соблазн диавола, чем думала обезвиниться Ева и т. д., тогда как диавол не имел ни одного, кроме только права личного духа на самоопределение. Но прежде всего и главным образом, человек, по своей двойственной природе является только *полудуховным, полусвободным* существом. Ему легче пасть, нежели бесплотному духу, зато *удобнее* и восстать. Тело для него служит тою *«средой»,* в которой отдается весь удар, смягчается сила падения, и которая благодаря этому принятию на себя силы удара[252], позволяет духу оставаться сравнительно свободным и чистым в самом падении. Отсюда возникают многие, кажущиеся на первый взгляд «странными», но вполне естественные последствия для дальнейшей судьбы и спасения человека, из которых важнейшими оказываются: переход греха на все человечество или *наследственность* его, подобно «преступному типу» или заразе, и физическая *необходимость* смерти для окончательной духовной очистки человека, изглаждения следов «религиозного» любодейства[253]. Человек, несмотря, на оказывавшуюся, в силу грехопадения, негодность свою к «богообщенню», *не мог быть*, однако, *уничтожен*: всеведущий Бог его и не сотворил бы. Если же все-таки человек был сотворен и пал: то, очевидно, любовь Божия приготовила для него вполне *действительное* средство спасения. Вместе с выполнением «предопределенного» плана спасения твари, Бог достигал одновременно другой, более общей, цели – ценою наибольшего отречения и ограничения даровать миру наивысшее благо – *божественную жизнь* – Себя «оплототворить» в нем и мир «обожить» в Себе. С этой точки зрения, дело «спасения» выступает лишь частным моментом

более общего акта-оплототворения с его коррелятом – обожением. И нужно заметить, что свв. отцы в своих идеологиях христианства, признавая «спасение» ближайшею задачей дела Христова, отдаленную, более грандиозную по широте, глубине и высоте цель созерцали именно в *обожении* путем оплототворения. Оканчивая этим свои космологически-антропологическия *замечания*, мы переходим к тому, что составляет «святилище» христианства.

Сотворив мир духовный, Бог «оплототворил» Себя, создав мир вещественный, Он *оживотворил* Собой ничтожество. В человеке встретились оба эти процесса: тенденция ничтожества к оживотворению и тяготение духа к *материализации*. Тело приобрело здесь форму *личного* бытия, в противоположность безличному и родовому, и дух получил «свое», постоянное *орудие*. Связав тело и дух в одно существо человека, Бог не только оживотворил в нем ничтожество, как ни в каком другом типе бытия, но и Себя оплототворил, как нигде в творении – до видимости, до пластической осязаемости, до физической *портретности*.[254] Однако, человек – не последняя ступень оплототворения Бога: он произошел *тварным* образом, как ангел и животное, взятые вместе, как сложная, но относительная динамическая величина или ценность. Он в новой форме реализовал собою *силу* Божию, а не Божественную «Ипостась». Между тем, абсолютному благу оставалась еще возможность настолько отречься от Своего самодовольства во имя любви к твари и ее высшего блага, настолько ограничить себя, так оплототвориться, так смешаться с тварным ничтожеством, чтобы вместе и Бог был «тварью»[255] и тварь была «Богом» – *в одном и том же лице*. Это объединение Божества с тварью, аналогичное синтезу духа и материи в существе человека, могло совершиться с наибольшим благом для твари только в *человеке*, как «узле» всего мироздания, как одновременном представителе духовного и материального миров, откуда в обе стороны могли бы расходиться токи божественной жизни. Не для спасения человека и не для земли только необходимо было «вочеловечение» Бога, а во благо, – *всей твари*. Некоторые свв. отцы и богословы (св. Ириней,

напр.) полагают, что боговочеловечение совершилось бы даже в том случае, если бы человек и *не пал*. Однако, если, как показывают сотериологическия концепции христианства, боговочеловечение требовалось и для спасения человека, оно, вследствие этого, становилось особенно необходимым, из акта свободной «благости» к твари переходило в дело «жалости» или «милости», определяясь во времени готовностью человеческого мира, – в частности, избранного Народа – принять и распространить благовестив о нем, как именно *проповедь о спасении*.

На *том же* «превечном совете», на котором положено было создать объект любви вне Триипостасного Бога, по откровению Божию[256] и вере церкви[257], предопределено было и приобщить его высочайшему благу, обожению любовью – силой, адэкватно выражающей содержание божественной жизни. Человечески говоря, «жребий» осуществления этого блага принял на *Себя Сын Божий*, Вторая Ипостась Троицы. Это был жребий крайнего самоограничения, самоотречения, оплототворения, но вместе с тем и *почетный* жребий. Становясь человеком, Бог подчинялся, ограничивал себя *всеми законами* Им же сотворенного мира: по телу – материального, по душе духовного, в частности, становился даже в зависимость от человеческих законов, не противоречивших воле Божией. Вместе с тем, Сын Божий в пределах созданного Им мира *отрекался* от всей присущей Ему «до сложения мира» силы и славы, от проявления Себя в свойственном Ему по Божеству величии, вместо того явившись в крайне смиренном виде со всеми человеческими немощами. Отрицательные возможности греха, богоотрицания и т. д. понятно *исключались*. «Оплототворение» дошло здесь до того, что свойства тварной плоти стали усвояться Божеству и свойства Божества – твари, до, так называемого, communicatio idiomatum. С другой стороны, благодаря этому именно «истощанию» или κενοσις'у, Сын Божий стал в *исключительное* отношение к твари: он является ее Спасителем и Господом по преимуществу, Начальником новой жизни, обогатившим мир, при помощи Своей нищеты, неисследимым богатством благ[258]. «Склонившись» до твари, Бог *возвысил* ее до Себя, Это имеет

значение прежде всего относительно *человеческой природы* самого Сына Божия, вошедшей в состав Его Божеского Лица – Второй Ипостаси Троицы. Оплототворившись «ипостасно» в своем человечестве, Сын Божий возвел его на недосягаемую, *божественную* высоту блага. Однако, Он, как вседовольный, оплототворился *не для Себя*, а «нас ради человек и нашего ради спасения». Но так как Божественная сила оплототворилась в лице Иисуса, реализовалась в Его человеческой природе не так, как она реализуется во всякой твари, т. е. не динамически только, а ипостасно, то в лице Богочеловека, выступают, объединенными обе природы: божеская и человеческая[259], причем каждый человек только *лично*, индивидуально, по мере своего, разумения и свободного желания, может приобщиться высочайшему благу, достигнуть совершенной меры «возраста Христова». Но «дело Христа» шире не только спасения, но и обожения *человека*: оно выходит *за пределы земли и истории*. По слову Христа, Ему дана «всякая власть на небе и на земле[260]. По учению апостола Павла, им *возглавлено*[261], и примирено[262] все небесное и земное. Он посажен «одесную» Бога «на небесах, превыше всякого начальства и власти и силы и господства и всякого имени, именуемого не только, в этом веке, но и в *будущем* и все покорено, «под ноги Его», и дан «главою над всем»[263]… Так как человек, по сказанному выше, есть «узел», краеугольный камень мироздания, то, «вочеловечившись», Бог одновременно оплототворил Себя *в обоих* мирах: по телу – в материальном, по душе – в духовном. Отсюда, «сосредоточиваясь» в человечестве, божественное благо объемлет собою всю тварь, равномерно простираясь во все стороны и нам становится понятной не только универсальность, грандиозность дела Христова, но и *что симметрия*, – то, что быть может ап. Павел назвал: το πλάτος καὶ μήκος καὶ υψος καὶ βαθος[264]. В теоцентрическом аспекте «оплототворения» укладывается не только сотериологическая точка зрения, но и космологическая, оставляя место и для спасения падких духов, и для *обожения мира* вообще, как и для *одухотворения* материи. Христос, по этой точке зрения, является *резервуаром божественной жизни*

сразу в обоих мирах, полнотою благ в тварном ничтожестве, «аккумулятором» абсолютной силы для всего: малого и большого, духовного, и материального мира. От Божества Единородного, чрез посредство человечества, почерпают свое восполнение и материальная природа, и бесплотные духи, – первая в порядке эволюции, – поднимаясь все выше и выше по ступеням одухотворения, вторые – в направлении инволюции, *преклоняясь* все ниже и ниже «к ногам Иисуса»[265]. Материя, в силу своего обожения в человеческой плоти Христа, освобождается от рабства тлению, смерти, от своей немощи, тяжести, дебелости и т. п. свойств и враждебных жизни актов – к свободе, нетлению, бессмертию, *превращаясь* в «новое небо и новую землю», пригодный для обитания сынов Божиих. С другой стороны, бесплотные духи «поднимаются и ниспускаются к Сыну Человеческому»[266], не из любопытства, конечно, *а желая себе благи* «приникают» к благовестию о Христе[267]. Апостолы посылаются «*во весь мир* – проповедовать Евангелие *всей твари*»[268]. Чрез Церковь *возвещается* оплототворение Бога во Христе миру небесному[269]. Жертва оплототворения Бога во Христе имеет, таким образом, *центральное* значение в мире.

Как на земле можно говорить только о «земном»[270], так что даже небесный тела, с земной точки зрения, могут казаться «светильниками»[271], так и в рассуждении универсальная дела Христова *человеческая* оценка, по которой оплототворение Бога ограничивается человечеством, естественно, будет иметь преобладающее значение, хотя, как мы видели, откровение дает нам намеки на несравненно более широкую оценку. В частности, сотериологическая точка зрения на христианство, по понятным практическим побуждениям, может казаться наиболее *правильной* и «ценной». С теоцентрической точки зрения, «спасение» только часть целого, *эпизод* в процессе самоотречения, самоограничения, оплототворения Божества во благо твари. С теоцентрической точки зрения, «дело спасения», как возвращение отбившейся от стада овцы, важно в смысле устранения *помехи* к осуществлению в мире высочайшая блага. Рассмотрение его обнаружит, как оно тесно связано с

облагодатствованием, обожением твари вообще. После грехопадения, сказали мы, род людской, как не выполнивший своего назначения, с которым он был создан, не мог быть объектом любви Божией *без жалости* и сам не мог любить Бога без *притворства*. Хотя первоначальный союз между Богом и человеком был расторгнут, однако, Бог *не истребляет* человека, как не уничтожил он и падшего духа – имея в виду устроить чудный способ спасения человека, в котором достигло бы высшей степени самоограничение, самоотречение и самооплототворение Бога во благо твари. Он дает «обетование» о победе над диаволом *в семени жены*, определяя его в дальнейшем течении провиденциально-направляемой истории все более ясными и точными чертами. Когда истекла полнота положенного времени и Сын Божий оплототворился в сыне человеческом», подготовлявшийся в течение веков план спасения был *осуществлен* вместе с дарованием миру и человечеству новой духовно-божественной силы. Совершилось это таким образом: в оплототворившем собою Бога Сыне Человеческом создан был *новый человек* «Новый Адам», в противоположность *ветхому*, первому Адаму. Он и *принадлежал* к человеческому роду, по общей с ним человеческой природе, *и не принадлежал*, по «невинности», «безгрешности» в течение всей Своей жизни, несмотря на искушения со стороны того же диавола, которому удалось обольстить в раю первых людей. Конкретно такое отношение Христа к человечеству выразилось в Его зачатии «Девою» от *Духа Святого*. Он не создается как Адам, из персти земной, потому что Он не принадлежал бы тогда к нашему виду, как совершенно *особый* тип творения, но Он не зачинается и естественно, так как иначе не мог бы спасти человека, сам будучи повиннным тому же *заражению*. Но, произойдя так, как Он произошел, Христос, по Своему человечеству, оказался в коммуникационной связи со всем человечеством, нашим братом по плоти»[272] и в то же время объектом Божественной любви «без жалости» и субъектом любви к Богу «без притворства»[273]. В Нем именно и *опочил* Бог со всем своим «благоволением» к человечеству[274], и только через Него расторгнутый, по

любодейству, человека, союз мог быть восстановлен. *Объективная* сторона совершенного Христом дела спасения будет очерчена нами при изложении «искупительного» значения смерти Христовой. Что касается *субъективной*, приходящейся на долю каждого индивидуума, стороны, то и в этом отношении сотериологический акт является лишь одним из концентрических кругов более широкой сферы – обожения. Последнее совершается в христианине аналогичным воплощению Сына Божия во Христе оплототворением Бога в каждом христианине: созданием в человеке Духом Святым также новой твари», *«нового человека»*, Которому прощены все грехи в акте крещения или покаяния, который «облечен во Христа», который может быть «святым и безгрешным», который способен любить Бога и ближних без примени страха и зол, быть отечески любим Богом, но последняя предела это оплототворение Бога в христианине достигает в *евхаристической* мистерии, где Божество оплототворив Себя во Христе всеобще – в человеческой природе, а не лице, оплототворяет, ограничивает Себя, отрекается от Самодовольства Лично в каждом и тем не только спасает человека, освящая Его, делая потенциально бессмертным и т. д., но и делая подобным Христу Богочеловеком, влагая в него сокровище жизни вечной. Наконец, человек умирает, ветхий человек, недостойный общения с Богом, окончательно *разрушается*, потому что Дух и плоть, на которые он распадается в момент смерти уже не составляют человека, а только два противоположных элемента, существующие независимо один от другого, как физическое тело – «вещь» и «бесплотный» дух. Это разрушение является необходимый, без которого не может быть ни окончательная спасения, ни обожения – в акте воскресения, когда реализуются все потенции божественной жизни в человеке, теперь, до окончательная очищения всех следов грехопадения, лишь в виде, так сказать, аванса усвояемый человеку.

Изложенная *сущность* христианства заключена в его откровении, святоотеческих творениях, символах, догматах и т. д. Однако, можно пройти мимо всего этого, не обратив никакого

внимания на содержащееся в них сокровище, как лишенный эстетическая вкуса зритель может пройти мимо рафаэлевских «мадонн», критикуя материал, краски и не видя их красоты, или как слепой проходит мимо драгоценностей, не замечая их. Так *книжники и фарисеи* «видя не видели, слыша не слышали и не разумели», что происходило перед ними, а происходило перед ними то, «чего хотели зреть и не могли, что хотели слышать и не были в состоянии. Цари и пророки» – лучшие представители человечества – перед ними развёртывалась картина божественной красоты, разыгрывалась небесная симфония. Нужен мистический, религиозный опыт, *отверзение* ума и сердца, чтобы ощущать бесконечность, божественность жизни вообще; «струю» как говорит Григорий Богослов – «невидимая Божества» в человеке, в частности, и внутреннюю полноту, наконец божественной жизни во Христе, в особенности, – как нужен опыт вообще, чтобы глубже проникать в тайны природы, необходим эстетический вкус, чтобы ценить художественные произведения. В противоположность книжникам и фарисеям, апостолы и др. верующие, окружавшие Христа, этот резервуар божественной славы в скудельном сосуде человеческого естества, обладали этим опытом, «вкусом», поэтому и поклонялись Ему, как Сыну Божию, опознавали в Нем своего «Господа и Бога». Это «исповедание», на котором утверждается теперь вся Церковь, не было продиктовано теоретическим разумом: *апостолы* были ведь «необразованными галилейскими рыбаками» – ни постулатом практического разума, – этот именно разум, богато представленный книжниками и фарисеями, и осудил Христа на смерть; оно было голосом говорившая в них Бога, откровением мистического разума, непосредственным *криком* природы, даже в их лице – всего бытия, что особенно ясно выступило на детях, встречавших Христа «незаученным» криком «Осанна!»[275].

Если бы до нас не дошло ни одной евангельской книги, если бы в опознании христианства мы следовали исключительно опыту церкви, то и в таком маловероятном случае мы должны были бы признать, что сущность христианства заключается именно в *духовно-божественной*

жизни, как высочайшем благе любви, осуществляющемся в условиях существующего мира, т. е. в оплототворении Бога. Но коль скоро мы имеем «объективный» образ Христа, запечатленный четырьмя евангелистами, мы тем легче можем по нему, как по первому, наиболее типичному, идеальному исключительной чистоты образцу, опознать тайну христианства. Читая Евангелие, мы видим, что оплототворение Бога во Христе совершилось на *фоне* природно-исторической жизни со всеми ее «злобами дня», уничижением и почетом, радостями и страданиями, со всею полнотой ее бытовой, культурной, социальной т. п. обстановки. Выделить из этой обстановки то новое, особенное, небывалое, что открылось во Христе, и что отличает *христианина* ото всех людей, как отличает человека «разум» от животных – вырезать, так сказать, «силуэт» оплототворенной любви из общей картины Евангелия, – такова задача всякого мистического ценителя евангельской истории.

Рассматриваемая таким образом, жизнь Христа являет собой *единственное* по красоте, смыслу, поучительности – «зрелище». Много было великих людей на земле: философов, правителей, завоевателей, поэтов, художников, ученых, изобретателей, пророков, чудотворцев, аскетов, гуманистов и т. д., но, как человек вообще на целую голову возвышается и над самыми сильными и красивыми животными, каковы лев, тигр, пантера и др.: так надо всеми «великими людьми» царит в недосягаемой выси Христос, – даже «малейший» христианин, как *сын Божий*, больше Иоанна, этого величайшего, но, все же, «рожденного женою» праведника. Жизнь Христа на земле была сплошная Божественная *жертва*. Во Христе всего более поражает не могущество Его над бесами, грешниками, больными, которых Он исцелял одним словом, подобно Богу, творившему мир («той рече и быша, той повеле и создашася»), а соединением этой силы *с немощью* плоти: алчбою, жаждой, утомлением; не власть Его над природой, которою Он повелевал, как император своим войском, а *подчинение* всем законам этой самой природы; не общение Его с ангелами, а постоянное сопребывание *с грешниками*, отверженными, униженными, – мытарями и блудницами, не слава

преображения, а смиренное *умовение* ног – ученикам. Конечно, если бы Христос не обладал *высочайшей* силой, *божественной* славой, *абсолютным* благом, конкретнее – если бы не было чудес, исцелений, преображения и т. д. не имели бы интереса, красоты, значения и алчба (что интересного в голодании нищего?) и общение с грешниками (ведь и воры, и разбойники, и блудницы имеют общение, даже «дружбу» между собою!) и умовение на вечери (что особеннаго, если раб омывает ноги!). Но, с другой стороны, если бы все это благо, величие, мощь проявились в своем божественно – самодовольном виде, в неоплототворенном, не ограниченном состоянии, могли ли они тронуть сердца людей, сделать их сынами Божиими, счастливыми среди страданий, сильными в немощи, великими в унижении, могли ли они быть столь *прекрасными*, поразительными, захватывающими? Явление не оплототворенного Бога было бы не только смертоносно для людей, но нестерпимо и для серафимов: только в *Сыне Человеческом* могло нам явить Себя Божество, не в грозном «устрашающем» виде, а в благодетельном и спасающем. Так, благотворный источник света, тепла и жизни, *солнце* в Сахаре губит, жжет, опаляет, – наоборот в благодатном растворении с тенью, ничего не теряя само по себе, живит, греет, «исцеляет». Могли ли бы *прикасаться* к Богу всевозможные калеки, кровоточивые и получать исцеление, даже без Его ведома, если бы Он не подверг Себя также «прикосновению» истязавших Его воинов и заушению со стороны архиерейского слуги? Мог ли Христос ходить по морю, спасая утопающих, если бы Он не ходил и *по суше* и вследствие этого, не «утомлялся»? Могла ли самарянка напиться от Него «живой воды», если бы Он *не жаждал* воды обыкновенной? Короче, без оплототворения Бога, без Его самоуничижения мы *не могли* бы получить духовной жизни, благодати и спасения. «Явление Бога во плоти» не только «великая тайна благочестия», но и величайшее *благодеяние* для человечества и для всего мира: видимого и невидимого, материального и духовного, начала которых полностию заключались в теле и душе Богочеловека. Недаром

же вся «тварь» приглашается и Евангелием, и Церковью в *царство Божие!*

Обычно, с сотериологической точки зрения, «евангельской историей» стараются доказать, *Божество* Иисуса, как условие, – conditio sine qua non спасения. Нам, с теоцентрической точки зрения; с помощью той же истории приходится доказывать как раз обратное: истинное *человечество* Сына Божия. Нам приходится утверждать «жизнью Иисуса» то положение, что только путем величайшего самоотречения могло быть даровано миру величайшее благо, путем глубочайшая унижения могла обнаружиться слава Божия, путем крайней немощи могла проявиться беспредельная сила Божия, словом, – **лишь благодаря оплототворению могла дарована быть Богом твари духовная, божественная жизнь**. Но ведь *таков же* основной принцип всей божественной динамики, всего мироздания, в частности, духовного творения. Относительное благо возможно явить постольку, поскольку, хотя в потенции, возможно «зло». Отнимите эту возможность, упраздните свободу, – получится *автомат*, – бессознательный и невольный «производитель» блага. Точно также и мир вообще существует постольку, поскольку божественная сила связала себя веществом, законами, вещами, явлениями. Жизнь Христа выражает собою тот же принцип еще нагляднее, рельефнее, так как она являет собою оплототворение Бога в *ипостасной*, а не общединамической форме. Отнимите от Христа страдания, унижения, немощь, человечество, и останется *опаляющее*, но не «животворящее» Божество.

Уже в самом акте зачатия Иисуса Мариею по действию Св. Духа можно опознать принцип, положенный в основание всего *Евангелия*. Безусловно, *девственное* рождение Христа представляет собой одно из величайших «чудес», проявлений неограниченной силы Божией во благо твари. Если рождение от до известного времени «бесплодных» родителей считалось и считается чудом; если рождение Исаака от «престарелого» Авраама и «неплодной» Сарры может служить прообразом воскресения[276], то еще ближе к Воскресению стоит *девственное* рождение Самого Христа. Однако, при всем величии

открывшейся в этом чуде силы Божией, не то здесь поразительно, что Христос зачинается Девою без мужа; для Всемогущая нет ничего невозможная: нужно ли удивляться, если силач, поднимающий до 10 пудов, поднял соломинку? – поразительно в акте зачатия Иисуса, помимо оплототворения Бога вообще, то, что Бог *обусловливает* Свою благую волю «согласием» человека. Если справедливо, что «Бог не может спасти человека *без самого человека»*, то не менее справедливо и то, что Бог не хотел одарить человека высочайшим благом без воли самого человека. Навязанное благо способно бывает иногда только *ожесточить* «благодетельствуемого». Как Бог «стоит у дверей» каждого и стучит и лишь в том случае входит и вечеряет с человеком, когда «услышат Его голос и отворят дверь» –[277] впустят: так и Благовещение было актом величайшей, так сказать *предупредительности* со стороны Бога. Разве Он не мог воплотиться без *ведома* Марии? Однако, он посылает «вестника» и дотоле не оплототворяется в Ея «утробе», пока она Не изрекла, после некоторого недоумения:

– *Се раба Господня*, пусть будет по глаголу твоему![278] И в этом свободном согласии на оплототворение в Ней Сына Божия – *основание* для прославления Богоматери, как «вины» обожения всей твари и, потому, высшей херувимов и Серафимов.

Подвергнув Себя законам эмбрионального развития, Сын Божий, по исполнении обычного срока «беременности» родился, как *Младенец*. Правда, «небо и земля» приветствовали Его рождение: духовный мир в лице *ангелов*, воспевших Его явление, материальный – блеском *звезды*. *Ученые*, по указанию звезды, еще раньше пастухи, по благовестию ангела, спешат «поклониться» Ему от лица человечества, объединяющего в себе оба мира. Такова *Слава*, с которою вступил в число «сынов человеческих» Сын Божий. Но как при всей высоте своей, *незначительна* эта слава в сравнении не только с Тою славой, которую Сын Божий имеет «в лоне Отца», т. е. бесконечной, но и с глубиною открывшегося здесь уничижения! *Вертеп и ясли*, это – прообраз Голгофы и Креста. Что может быть *позорнее*

смерти «На кресте»? Что может быть *унизительнее*, зазорнее рождения «в вертепе»? Там Сын Божий был причтен к «злодеям», в вертепе же является обыкновенно на свет дитя позора, в яслях оставляются *подкидыши*. Вот в ряду каких детей благоволил «увидеть свет» *Сын Божий*. Но как смерть именно *на кресте* всего больше ободряет преступников, отверзает рай «разбойникам», так рождение в вертепе и возлежание в скотских яслях необходимо было по той же причине, чтобы почувствовали себя *чадами божиими* все, которым приходится «стыдиться» своего рождения, все дети вертепов, притонов, ночлежек, подкидыши, приемыши, чтобы ни один человек, по вине судьбы, по обстоятельствам рождения, не был исключен из царства Божия[279]. Далее, та же звезда, которая привела «волхвов», указала путь и *Ироду*, омрачив детство Христа «избиением» невинных младенцев, и «бегством» в Египет. Но и самое это избиение и бегство были ничем иным, как *отречением* Бога от своей силы, и власти во благо твари. «Внезапною» *смертью* Ирода Бог мог предотвратить и то и другое. Но Бог не отнимает у разумной твари разданной свободы, и этой свободе Он подчиняет теперь Себя, чтобы оставить в силе человеческую *власть, ищущую* гнать, убивать, но способную и создавать лучшие условия жизни. Ведь если бы уничтожен был Ирод и предотвращено избиение младенцев, то уничтожен был бы *принцип*, по которому не только впоследствии гнали христиан, также не восставaвших против императорской власти, но стал возможен и «эдикт» Константина и все то благо» которое осуществляется в человечестве властью «Спасать», с другой стороны, вифлеемских младенцев, от иродовых палачей, как спасен был до времени бегством Христос, не имело смысла, потому что это значило бы *нарушать* естественный ход вещей, которому Бог опять-таки подчинил Себя во благо твари; это значило бы в принципе устранить возможность всяких катастроф: стихийных, общественных, даже смерти, необходимых для очищения человека, как лица и вида от последствий греха. Необходимо, напротив, было спасти бегством *Христа*, чтобы довести до конца то дело, ради которого Он только и пришел, чтобы, в

частности, показать, что не только в благоприятных условиях, но и в изгнании, в скитальческом существовании, в самых тяжелых условиях, возможно сохранение не *«человеческого»* лишь, но и «богосыновнего» достоинства.

Достигши первого, *отроческого* совершеннолетия, Христос отправился «с родителями» в Иерусалим на праздник Пасхи. Здесь Он нашел Себе место *в храме* среди раввинов, удивляя их Своим недетским умом. Здесь же впервые открылось для других Его богосыновнее сознание. Но такое откровение божественной мудрости и богосыновнего достоинства совершилось на фоне *рабского* подчинения закону, в силу которого «двенадцатилетний» отрок Иисус был приведен в Иерусалимский храм. Но, чтобы открыться таким именно образом, т. е. на тяжелой почве *комизма*, в частности, «в храме», Сын Божий должен был некогда быть «воцерковленным» или принесенным в храм Материю на 40-й день по рождении, а еще ранее – подвергнуться болезненному обряду «обрезания», как и вообще явиться среди иудейского народа и быть, подобно всем, исполнителем моисеева, едва ли не самого строгого, наиболее вяжущего, закона. Но тем отраднее слышать из уст отрока-раба название Бога Своим *Отцом*. Ведь если бы те же слова: «Мне надлежит быть у Отца Моего»[280] произнес не «иудейский» отрок, а *римский* мальчик, патриций, впечатление их на человечество было бы иное, значительно слабее! И совсем уж *оглушающее*, противоположное действие, подобно «синайскому грому», имели бы эти слова, если бы они были сказаны не «Сыном Человеческим» вообще. Наоборот, изреченные оплототворившимся в иудейском, «бывшем под законом» отроке Богом, они предваряют искупление от закона и усыновление Богу всего человечества[281] *до последнего* раба включительно!

В тридцатилетием возрасте, достигши полного совершеннолетия, духовно-телесной зрелости, Христос, подобно прочим иудеям, даже «мытарям и грешникам», приходит *на Иордан.* Здесь, после *погружения* Его Иоанном в воду, Он торжественно Самим Богом признается «Сыном Его

возлюбленным», в Котором, наконец, опочило Божество, не имевшее возможности, по случаю грехопадения, опочить, на первом человеке. Вместе с этим на Него нисходит Св. Дух в символическом виде голубя, чтобы «помазать» Его на высочайшее служение *Мессии* человечества. И, однако, свидетелем этой «славы» был один *Иоанн*. Для других это был только *плотник*[282] и «сын плотника»[283], «назарянин» по месту жительства[284], безнадежному в смысле чего-либо «доброго». Тем, что Бог открылся в «назаретском плотнике», наглядно было показано человечеству, что никого нельзя презирать, как за происхождение, так и за место жительства и профессию, что высочайшее благо даровано всем и каждому, что «сыном Божиим» может быть и *плотник, и галилеянин.* Конечно, Царство Божие несовместимо с теми профессиями, которые своим существованием обязаны греху и которые ведут к вящшему духовному вырождению человечества, подобно профессии «блудниц», которых Христос не отталкивал, но всегда отпускал с предостережением «больше не грешить», но все занятия, обусловленный естественными потребностями личности, семьи и общества не только не противоречат христианству, но составляют *необходимую* почву для реализации Царства Божия в человеческом мире, для обожения каждого отдельного лица.

Сорокадневное пребывание Господа в *пустыне* ознаменовано было безвредною близостью зверей, терявших свои хищнические инстинкты в присутствии Христа и возвращавшихся к тому райскому состоянию, когда человек был только их «владыкой», но не «тираном». Вместе с тем это *уединение* сопровождалось «служением ангелов», но чтобы дать возможность ангелам приблизиться к Себе, Христос должен был подвергнуться наперед трем искусительным «приступам» *сатаны*. Искушения диавола состояли, конечно, не в похотях чревоугодия, корыстолюбия и гордости, как обычно понимают этот акт – этого недостаточно было, для искушения даже первого человека: ведь там главным козырем сатаны было «богоподобие» – но, как это удалось впервые со всею ясностью вскрыть проф. Тарееву, диавольский соблазн заключался в

указании на противоречие внутренней богосыновней славы Христа с внешним уничиженным положением. Искушение это было преодолено столь же сознательным приятием Христом на Себя подвига явления миру внутренней богосыновней славы *во внешнем уничижении* сына человеческого. Таким образом, древнее благовестие осуществилось: диавол получил удар в свою гордую «главу»; падение человека было исправлено: здесь не человек хотел сбросить свою ограниченность и стать, вместо твари, Богом, но Бог добровольно подчинил Себя всем немощам, страданиям и ограничениям человеческой природы, и тем дал возможность каждому иметь *божественную жизнь*, не выступая из границ тварной природы, что противоречило бы созданию мира, как откровению силы Божией в ничтожестве. Ближайшим конкретным результатом этой духовной победы было возвеличение Сына человеческого над миром до «служения» Ему «ангелов»[285].

Принятый на себя Сыном Божиим еще в акте оплототворения и окончательно человечески – осознанный в момент искушения, подвиг дарования миру высочайшего блага в немощах и страданиях сына человеческого был проведен Им чрез *всю жизнь* до самого конца. Нельзя указать в жизни Христа ни одного факта, когда бы Он воспользовался Своим божественным могуществом *для Себя*; выступил из пределов тварной природы, в которые Он заключил Себя, насыщая 5-ю хлебами пятитысячную толпу народа, Он Сам питался *подаянием*. Имея полную возможность быть возведенным на царский трон, и обладать, вследствие того, богатством и славою, Он предпочитает не иметь места для «преклонения главы», вести *скитальческий* образ жизни, полный трудов, лишений, унижений. Обладая силой, крепчайшей всех пророков, взятых вместе, Он обходит отказавшее Ему в приеме самарийское село, избегает встречи с «лисицей» Иродом, укрывается за Иордан от каменометчиков – иудеев. *Чудеса* Христа, начиная с первого чуда, совершенного в Кане на браке, служили, конечно, видимым обнаружением Его Божественной «славы». Тем удивительнее должна казаться *покорность* Христа законам природы, которою Он мог «повелевать»,

служение людям, над которыми Он мог бы «царствовать», Его *смирение*, по которому Он запрещал разглашать о Своих чудесах. Обилие и «благотворительный» характер чудес[286] обусловливались, как сказано, оплототворением, уничижением, *доступностью* Бога во Христе для всех. С другой стороны, чудеса совсем не имели в *прославлении* Христа того значения, которое им приписывается. Те, кто наиболее увлекался ими, – иудейская толпа, не раз чудесно насыщенная Христом, в критический момент, *предала* Его, подобно Иуде, бывшем, вместе с другими апостолами, «свидетелем» всех чудес. Ученики же *верили* в Него, как Сына Божия, потому что всем существом своим мистически чувствовали в Нем откровение божественной жизни. Наоборот, чудеса вели Христа к еще большему уничижению, *ожесточая* официальных представителей, иудейства: первосвященников, старейшин, книжников, фарисеев, вызывая хулу, ненависть, гонение, наконец, смерть, что особенно ясно сказалось на последствиях знаменательнейшего из чудес – воскрешения Лазаря. В этом смысле каждое чудо Христа было *жертвой* Собой, приближавшей Его к кресту. Только неограниченная любовь к людям, благость, милосердие, жалость, все то, что низвело Его с неба на землю, «вынуждало» Его творить и чудеса, эти знаки будущей славы и временные облегчения физического зла в залог вечного и всецелого избавления. Таким образом, совершенный Христом в течение общественного служения, чудеса ни мало не меняют общего, покорного законам природы, течения Его жизни, – *самоотречного*, самоуничиженнаго, самоограничительного характера подвига, начатого Им с момента искушения. Даже *Преображение*, это наиболее яркое откровение богосыновней славы сына человеческого, не может служить «изъятием» из *общего* плана евангельской истории. На Него можно смотреть, как на *аналогичное* «крещению» событие. Смысл его всецело определяется *ситуацией*. Вера учеников к тому времени успела определиться, как это видно из исповедания Петром Иисуса «Сыном Божиим и Мессией», несмотря на видимое уничижение. С другой стороны, достаточно определились *неверие* и *злоба* врагов Христовых.

Дело Христа было близко к осуществлению: оставалось подготовить учеников к последней жертве *жизнью*, глубочайшему уничижению «креста». Нужно было наперед помочь ученикам пережить позор крестной смерти, чтобы они могли впоследствии уразуметь *активный* характер самоотречения, самоуничижения Сына Божия и могли поведать об этом миру, как деле крайнего «снисхождения» во благо твари. «Свидетелями» славы преображения избираются, поэтому, только три *ближайших* апостола, бывшие свидетелями Наибольшей глубины уничижения в саду гефсиманском, на дворе первосвященника и у креста. Им вверяется *миссия* Иоанна Крестителя: то, что видел и слышал один Иоанн, и о чем он свидетельствовал перед иудеями, то же теперь видят и слышат Петр, Иаков и Иоанн, чтобы не поколебаться в вере самим и быть в состоянии уверить других, что Христос был именно «смирившийся до смерти» Единородный Сын Божий. Не для Себя, следовательно, а лишь для других, чтобы *парализовать* до некоторой степени ужас креста, особенно чувствительный при заражении мессианскими предрассудками, была явлена Христом «слава» в преображении. Отсюда – ограничение количества «свидетелей» *минимальным* числом[287] и запрещение говорить о «видении» до *Воскресения*.

* * *

Отлагая до следующей главы изложение мистического значения смерти Христовой, мы теперь же должны показать, что **изложенный взгляд на сущность христианства, как оплототворение Бога во Христе во благо твари, подтверждает вся мистическая доктрина христианства**, и прежде всего учение Самого Христа.

Если соединить в немногих словах учение Господа о результатах совершенного Им подвига, или, что то же, Его собственную «оценку» Своего дела, то мы должны будем формулировать ее, как дарование миру наивысшего блага *духовно-божественной жизни*, установление нового *богосыновнего* отношения между Богом и человеком со всеми вытекающими отсюда благами – в частности – «спасением». По Его словам, Он «пришел, чтобы имели жизнь и имели с

избытком»[288]. Эта даруемая Им «жизнь», *духовна*[289], *божественна*[290]. Благодаря обладанию этой жизнью, люди становятся *детьми* Божиими, называющими Бога своим «Отцом»[291]. Мистический опыт христиан самым *делом* подтверждает правду «слов» Христовых: не взирая на внешнее уничижение христианина, – этот опыт немолчно свидетельствует, οτι εσμεν τέκνα Φεου» Богосыновство христиан определяется *наличностью* в них божественного содержания жизни: любовью, благостью, святостью, светом и т. п. качествами, природно свойственными одному Богу. Эта реально-божественная жизнь *нарождается* в христианах не путем логических размышлений, как вывод из Посылок и не путем усилий волн, подобно хорошей привычке, т. е. оказывается в них не теоретическим или практическим результатом, а плодом мистического акта аналогичного и противоположного чувственно-плотскому «рождению»[292]. «Богосыновство» есть, таким образом, *основной факт* христианской религии, которым человечество и мир обязаны именно Христу, а не какому-либо другому историческому лицу или ангелу. В нем – все отличие *христианина* от «иудея» и «язычника». Но факт этот – *внутреннего* значения, *интимной* жизни человека; это – невидимое «сокровище», *тайна*, в которую нужно быть «посвященным», чтобы опознать ее. Как и во Христе, эта внутренняя божественная жизнь *реализуется* на фоне природно-человеческой обстановки, постоянно преодолевая противоречие или «соблазн» внешней действительности в сознании и деятельности верой. *Объективность* богосыновнего сознания и поведения, как выражений основного блага и существенно-нового содержания христианской религии, может быть констатирована путем сравнения «христианства» с иудейством и язычеством, образующими в отношении к нему две противоположности. Условную статику иудейского «закона» заменила собою *благодать*, эта динамическая реальность христианства. Если первый олицетворял собою «рабскую неволю» человечества в отношениях к Богу, то второю религиозно осуществляется *сыновняя свобода,* как дар божественной благости. С другой

стороны, язычеству, с его отдаленностью от Царства Божия, с его отчужденностью от отчего дома, от «овчего двора», христианство также противопоставляет благодать всепрощения, причем ею парализуется здесь не «закон», а, наоборот, самочиние, «блудная свобода», заменяемая *сыновним послушанием* не из-за страха, а по чувству любви.

Как «бытие мира» опричинивается Богом, так богосыновство человека, *обожение твари* вообще, опричиниваются Сыном Божиим в уничижении сына человеческого. Весьма часто и решительно Христос называл Себя Сыном Божиим», много говорил о Своем *единстве* с Отцом, но не менее часто и решительно Он именовал Себя также «Сыном Человеческим», «человеком»[293], нарицая даже Небесного Отца Своим «Богом»[294] Как и в христианах, богосыновство Иисуса не есть продукт теоретической мысли или постулат воли, нечто «надуманное? или «нажитое»; оно является в нем еще более непосредственным *переживанием*, основным элементом Его самосознания. Однако, в отличие от общехристианского опыта, богосыновство Христа не было «благодатным», «народившимся» только в известное время, или «унаследованным» состоянием «Прививком» к «дичку». Оно было в Нем *природным*, естественным, явившимся вместе с Его человеческим самосознанием, самородным, оригинальным. Мало того, Его богосыновнее сознание *заходило за пределы* Его человечески-тварного существования, позволяя Ему называть. Себя «Началом»[295], существующим прежде Авраама[296], имеющим славу у Отца до создания мира[297]. Словом, Его Богосыновство имеет особый, «ипостасный», *трансцендентный* смысл. Он – *Единородный* Сын Божий[298], Второе «Лицо» Бога-Троицы[299]. Отсюда, – называя Бога Отцом Своим и Отцом христиан, Он никогда не называет Его Отцом *нашим*, т. е., в общем между Ним и христианами смысле[300], – наоборот, в словах Марии Магдалины по Воскресении Он ясно подчеркивает два различных «богоотцовства» И – отсюда богосыновства. В связи с этим стоит Его-небывалое в истории, *дерзновение* в отношении к Богу, Которого Он не только называет Своим Отцом, но и «уравнивает» с Собою в познании,

деятельности, могуществе, славе и т. д.[301]. Если же, при таком расширенном до неограниченных пределов самосознании, Он был истинным Человеком, подчинялся всем законам тварной жизни, терпел страдания, лишения, ограничения, унижения, то не только Его «общественное служение» нужно рассматривать, как подвиг добровольного самоуничижения, но и всю Его *человеческую жизнь* вообще необходимо признать жертвой, актом самоотречения, самоограничения, самооплототворения Бога во благо твари.

Апостолы, имевшие счастье лицезреть Христа на земле, бывшие свидетелями, сколько внешней славы, столько уничижения Его, и получившие непосредственно «благодать» Духа Св., несмотря на все многоразличие точек зрения и запросов, на которые они должны были отвечать в условиях времени и места своей деятельности, проводили, однако, и тот, основной, добытый опытом, взгляд, по которому христианство является не «доктриной», не «моральной» системой, а таинством, сущность которого – в даровании твари, ближайшим образом человеку, высочайшего блага – божественной жизни чрез самоотречение, самоограничение, оплототворение Бога. Так, уже ап. Петр исповедал Иисуса, невзирая на земное уничижение, «Сыном Божиим», и «Христом», почему и лег первым основным камнем под здание Церкви[302]. Это «мистическое» по характеру и происхождению, *разумение* Христа он проводит, далее, как в своих речах, так и посланиях, обогащенный, кроме опыта славы и уничижения Христа, своими личными благодатно-сыновними переживаниями[303]. Если в своих речах, имея в виду иудейский состав слушателей, св. Петр проповедует Христа, как уничиженного и прославленного, Мессию, если в первом послании, по преимуществу назидательном, Апостол наставляет христиан, примером Христа, в их обязанностях, вытекающих из их нового, сыновнего, отношения к Богу, то от *второго* послания, написанного незадолго перед известною ему по откровению кончиною[304] и, потому, отличающегося особенной интимностью и насыщенного переживаниями всей жизни, мы естественно должны ждать наиболее глубокого определения сущности

христианства. Вспоминая факт преображения, когда, вместе с другими апостолами, св. Петр был очевидцем в противоположность общему уничижению всей земной жизни, «величия» (μεγαλειοτητος) Сына Божия, он формулирует существенную «истину» христианства, как «участие в божественной природе», (ιυα… γενησθε θείας κοίνωνοι φυσεως)[305], – короче, *обожение*, – опричиненное «божественной силой» Христа[306]. Из первого послания читателям[307] было известно, что благо христиан «куплено» *кровью и смертью* Христа, как агнца, предопределенного к закланию еще до создания мира[308], отвергнутого людьми[309], претерпевшего, несмотря на безгрешность, страдания, злословие, повешение на кресте[310], так что сила и слава Сына Божия во Христе явились, таким образом, на земле во внешнем уничижении и немощи. Своим божественным благом христиане обязаны, вследствие того, самоотречению Бога, своей славой – Его самоуничижению; своей силой – Его немощи; своим «обожением» Его *оплототворению*. К «подражанию» Христу – Сыну Божию зовет *христиан*, как детей Божиих, апостол. Свое христиански-богосыновнее достоинство они должны реализовать на скорбном поприще земной жизни: подчинением богоустановленным законам этой жизни, терпением всевозможных, даже напрасных, страданий и т. д., чтобы в свое время, подобно Христу, прославиться, «т. е. приобресть высшую божественную силу» – как результат преодоления в самоотречении тяжести земного существования.

С выпуклостью гравюры мистическая сущность христианства выступает в «канонических» местах посланий *ап. Павла*. Наиболее важным в этом отношении является известный текст Флп. 2:5 и далее, где «апостол язычников», исповедав Христа Божественным Существом, приписывает Ему добровольное истощение, усвоение уничиженного положения раба, *уподобление* людям, оплототворение в человеческой форме, *смирение* до смерти на кресте. Этот акт самоохотного «обнищания» имел своею целью обогащение людей божественным благом[311]. Вследствие плотского («от женщины») рождения Сына Божия и подчинения «закону», позору креста и

т. д., всему, что связано с оплототворением, люди стали искупленными от закона, *свободными*, возлюбленными чадами Божиими, *обоженными* Духом Святым, наследниками, обетований[312], хотя, подобно Христу, и остающимися в продолжение всей жизни, в крайне бедственном, уничиженном состоянии[313]. Хотя «сотериологический» аспект лица и дела Христова имеет в посланиях Св. Павла огромное значение, однако, он входит лишь частью в целое более общей и глубокой концепции – оплототворения Бога во Христе во благо твари, что особенно ясно из *послания ефесянам*, где перед читателями разверзаются осиянные откровением бездны мистического разума Апостола[314], с одной стороны, а с другой – необъятная ширь и глубь акта «оплототворения». По этому посланию, дело Христа имеет *универсально-предвечный* смысл – обожения всей твари, восстановления в Его Лице «небесного и земного» – духовного и материального мира[315], откуда уже следует призвание в царство благодати и потом славы иудеев и язычников, как двух различных групп человечества, подлежащего среди общего обожения и прославления, в частности, искуплению. В сжатом виде эта полная динамика, «тайна» Божественной любви формулируется апостолом Павлом в *послании колоссянам*, где основная мистическая мысль Апостола находит себе наиболее акрибистическую формулу – *телесного обитания полноты Божества во Христе*[316], другим словом – оплототворения.

Апостол *Иоанн* Богослов, досягавший своим созерцательным умом до высот внутри божественной жизни, учит о Христе, как Сыне Божием и Логосе, «ставшем плотью». Его формула о λογος σαρξ εγενετο может служить основанием теоцентрической концепции, по которой Боговоплощение является не только центром истории и мирового процесса, не фактом огромного, но сотериологического лишь значения, а и актом глубочайшего мистического смысла, проектируемым на самую божественную жизнь в динамическом постижении, как *самопожертвование* Бога во благо твари. По этому представлению, от вечности сущий в лоне Отца Божественный Логос становится в творении источником *жизни* и негасимого

никакою тьмою *света* для мира и человека. Ограничивая Себя свободою твари, Он отрицается Своим созданием – миром, приходит «ко Своим», – *избранному человечеству*; но не приемлется, благодаря уничижению, и здесь. Лишь верующие в Него, преодолевающие соблазн оплототворения опытным переживанием «благодати и истины», *становятся сынами Божиими*[317]. В первом послании Апостол Богослов, на основании опыта, свидетельствует о явлении во Христе *вечной божественной жизни* в оплототворенной, ограниченной временем и местом, доступной внешним чувствам, форме[318]. Исповедание или отрицание этой опытно-религиозной центральной истины служить признаком *истинного христианства*, в первом случае, и *антихристианства* – во втором[319]. Как на основании богообразности человека, мы составляем наше психоморфическое понятие о Боге, так благодаря откровению Бога во Христе и своему богосыновнему опыту, христиане получают возможность иметь высшее, духовно-сыновнее, интуитивное или мистическое по природе, т. е. обусловленное исключительное переживанием божественной жизни, познание о, Боге, как о *любви*[320]. Как эта любовь в Боге снизошла до оплототворения и даже смерти, во благо твари, такова же должна быть и *христианская* любовь, по заповеди Христа[321]. Эта любовь, как и в Боге, может быть реализована только *жертвой* собой, самоограничением во благо других, но за то она приносит и высшее благо жертвователю – вечную, духовную, божественную жизнь в прославленной форме.

Формула «богооплототворения», которой мы обозначили сущность христианства, подсказана нам не чтением Св. Отцов-теоретиков, из которых некоторые, как Св. Кирилл Александрийский, были типичными «кенотиками», а *мистиками* с характерным для них опытно-динамическим богопознанием. Здесь прежде всего должен быть назван преп. *Макарий* Великий, в творениях которого встречается наш термин «почти» буквально. *Мистический* разум этого «великого» святого отца достаточно известен. Все его богословие, изложенное пространно в «беседах» и сокращенно в «словах», может быть названо *опытным*. С другой стороны, богопознание Св.

Макария отличается подлинным *динамизмом.* Христианство этот святой отец представляет себе, как *живой процесс*, творимую в душе тайну, а не мертвую доктрину или скучную мораль. По мере роста души, постепенного проникновения ее благодатию Христовою, вместе с прочими силами ее очищается и ум, становящийся способным *созерцать* после того глубочайшие истины религии, причем это созерцание не есть «воображение» или продукт теоретического углубления, ни постулат практического разума, но непосредственное «наблюдение» осуществленного блага. Определяя христианское благо, как реальное спасение, т.е. постепенное, полное и фактическое освобождение каждого христианина от зла и его последствий и возвращение к райскому состоянию Адама, еще шире и положительнее, – как «обожение» твари, пр. Макарий опричинивать его именно *оплототворением* Бога, не в юридическом и т. п. статическом смысле, а в динамическом, понимая этот акт, как новое состояние человека и даже Самого Божества. «Намереваюсь», говорит преп. Макарий, вполне сознавая важность и оригинальность того, что он скажет: «по мере сил своих, изречь некое тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому, выслушайте разумно. Беспредельный, неприступный и несозданный Бог, по беспредельной и недомыслимой благости Своей, оплототворил[322] (εσωματοποιησεν) Себя, и так сказать, как бы умалился в неприступной славе, чтобы можно ему было войти в единение с видимыми своими тварями, разумею же души святых и Ангелов, и возмогли они быть причастными жизни Божества. А всякая тварь и Ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей, есть, тело (σῶμα); потому что, хотя и утонченны они, однако ж в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела (σώματα) тонкие, тогда как это наше тело (τὸ σῶμα) в существе своем дебело. Так и душа, будучи утонченною, облеклась оком, которым смотрит, и ухом, которым слышит, а подобно сему, языком, которым говорит, и рукою; одним словом, всем телом (πανσωμα) и членами его облекшись, душа срастворяется с телом, вследствие чего и совершаются все жизненные

отправления. «Подобным образом, беспредельный и недомыслимый Бог, по благости Своей, умалил Себя, облекся в члены тела (του σωματος) сего и укрыл Себя от неприступной славы. По *снисхождению* и человеколюбию преображаясь (μβταμορφουμενσς), плототворить (σωματοποιεί) Он Себя, входит в *единение*, восприемлет святые, благоугодившие и верные души, и, по изречению Павлову, бывает с ними в един Дух (1Кор. 6:1,7), душа, так сказать, в душу, и ипостась в ипостась, чтобы душа, достойная Бога и благоугодная Ему, могла жить в обновлении и ощущать бессмертную жизнь, и соделалась причастницею нетленной славы. Ибо и сию видимую тварь привел Он из небытия в бытие в каком-то великом разнообразии и со множеством разностей, ее не было, пока не приведена в бытие... А как беспредельное и неисповедимое художество многоразличной Божией премудрости из ничего создало тела (σωμαια) грубые и тонкие, и мягкие осуществленные Божиею волею; так тем паче Сам и как хочет, и чем хочет, Сущий, по несказанной благости и, по недомысленной доброте прелагает (μεταβαλλε), умаляет, уподобляет Себя святым и достойным верным душам, плототворя (σωματοποίων) Себя, по мере их удобоприемлемости, чтобы невидимый был для них видим, и неосязаемый соразмерно свойству душевной тонкости, был осязаем, и чтобы души ощутили благость и сладость Его, и на самом опыте усладились светом неизреченного наслаждения. Когда хочет, – бывает Он огнем, пожигающим всякую негодную привзошедшую в нас душевную немощь... А когда хочет – бывает неизреченным и несказанным упокоением, чтобы душа упокоевалась покоем Божества. Когда же хочет, – бывает радостию и миром, согревает и оберегает душу»... Указывая далее различные способы и виды самооплототворения Божества, Св. Отец заключает: «Посему, как Сам благоволит, – являлся Он каждому из святых, чтобы упокоить, спасти и привести в познание Божие, Ибо все, что ни захочет, удобно для Него, и умаляя Себя, как ему угодно, плототворить (σωματοποιεί) и преобразует (μεταμορφουται) Себя, делаясь видимым для любящих Его, по великой и невыразимой любви, в

неприступной славе света являясь достойным, соразмерно с силами каждого»[323]. Так, с динамической точка зрения Св. Макария, своим величайшим благом, – «обожением» тварь, ближайшим образом человек, обязана обратному акту самоумаления, – *оплототворению* Божества.

Другой величайший мистик, преп. Симеон, почтенный титулом Нового Богослова, еще глубже старается внедриться переживанием в разумение *существенной* «тайны» христианства, Бог, для преп. Симеона не есть «идея» или существо, пребывающее в трансцендентной *неподвижности*. Бог, это – живая реальная сила, действующая в твари, наипаче духовной, сообщающая Себя миру по «благости» и восприемлемая им» в качестве наибольшего *блага*. Воплощение Сына Божия являет собою акт, сколько «домостроительствующий» спасение человека, столько же и *обожающий* тварь приобщением Божества душе и плоти. Наибольшего «эффекта», если можно так выразиться, оба эти процесса достигают в *человеке*, благодаря двойственности его природы. То, что в духовной и материальной природе совершается, «порознь», аналитически, то в человеке концентрируется зараз, выступает *синтетически*. Душа и тело всякого человека образуют с Богом как бы новую нераздельную и «неслиянную бого-душе-телесную троицу» по подобию ипостасной *Троицы* Божества. «Как во Отце, Сыне и Святом Духе поклоняется единый Бог, без слияния трех лиц и без разделения единого существа и естества, так опять и человек бывает по благодати богом в Боге и по душе и по телу, без слияния и разделения; и ни тело не прелагается в душу, ни душа не изменяется в плоть, – и опять ни Бог не сливается с душою, ни душа не претворяется в Божество. Но Бог пребывает, как есть Бог, и душа опять пребывает так, как, есть естество ее, и тело, как создано, перст; и сам Бог, Который дивно связал сии два, – душу и тело, и сраствoрил мысленное и невещественное с перстню, соединяется с сими двумя без слияния, – и я человек бываю по образу и подобию Божию, как показало слово. – Впрочем, если вам кажется благословно, скажем тоже. Движимый духовным Удовольствием и радостию, я желаю

сказать вам опять тоже, чтобы яснее представить вам такия мысли: Отец, Сын и Дух Святый – Бог, Коему мы служим и поклоняемся. Бог, душа и тело – человек, созданный по образу и подобию Божию, и удостоившийся быть богом по благодати»[324]. Это – одно из наиболее *типичных* мест творений Нового Богослова. Оно говорит о *полноте* обожения, объединяющего в себе блага христианской религии. Аналогично тому, как нашей естественно-греховной жизнью мы обязаны родоначальнику Адаму, духовно-божественная жизнь христиан опричинена Христом, *воплотившимся Богом*. «Как то, что мы причастники естества праотца Адама, падшего, познаем мы по тому признаку, что и мы грешим и преступаем заповеди Божии: так что мы бываем причастниками божественной благодати второго родоначальника нашего Христа Господа, познаем по тому признаку, что не грешим более, коль скоро получаем божественную благодать сию. Мы почерпаем от полноты Христовой, подобно тому, как из какого-либо источника огня возжигались бы мириады лампад, и чем больше бы возжигались, тем более он изобиловал бы огнем и источал его из себя: ибо Христос, как Бог, преисполнен всяким добром. Он, не отстраняясь от всего сущего, благоволил устраниться в пречистое чрево Приснодевы, родиться, млеком питаться, возрасти и стать мужем, также алкать, жаждать, утруждаться и проливать пот... То и было целию и концом всего воплощенного домостроительства Христова, чтобы Духа Святого принимали в души свои верующие в Него, яко Бога и человека, чтоб сей Святой Дух был как бы душою души верующих, и они по сей причине именовались христианами»[325].

Не перегружая изложения множеством других цитат с аналогичным мистическим пониманием сущности христианства из творений поименованных свв. отцов, ограничиваясь двумя только великими мистиками патристической доктрины[326], в заключение настоящей главы мы чувствуем потребность сказать *о двух системах* «православно-русской теологии», которым мы всего более были обязаны выработкой такого именно воззрения на сущность христианства. Первою по порядку была система проф. *А. Д. Беляева*, проведенная в его «Любви Божественной».

Эта система замечательна построением христианского вероучения из *одного принципа* – «любви». Само по себе стремление, к *«единству»* составляет принадлежность обобщающего свои знания теоретического разума, но *любовь*, положенная в основу системы, уже не теоретический принцип и даже не практический, а мистический, поскольку переживается эмоционально; Но этот принцип в полном смысле *общечеловечен*, следовательно объективен, как логика, и может служить принципом научно философски-религнозного мышления, подобно «благу». Конструируя систему Христианского вероучения из этого принципа, проф. Беляев «оправдал» христианство *мистически*, показав соответствие христианской доктрины с таким конкретным и высшим благом, как любовь. Он же смотрит и на всю жизнь Христа, начиная с момента воплощения, как на *жертву* Любви Божией, что мы особенно подчеркиваем теперь, равно как, по требованию того же принципа, устраняет из понятия об искуплении, как об этом будет замечено ниже, юридический момент[327]. Другою системою мы обязаны проф. *Тарееву*. Христианство понимается здесь, как новое, сравнительно с миром, абсолютное откровение *божественной жизни* или «славы Божией в ничтожестве. Христос, по этому пониманию, истинный», природный *Сын Божий*, явившийся в уничижении «сына человеческого». Его дело – дарование миру божественной жизни, создание новых *богосыновних* отношений человека к Высшему Существу. В то время как мир вообще имеет Бога Своим Творцом и Промыслителем, иудей и язычник Господом и Судьею, христианин, только христианин признает Бога *Отцом*, что и является делом Христа в мире и истории. Несмотря на все совершенство этой системы, мы отступаем, однако от ее формулировки в сторону, еще большей мистики, пользуясь всего чаще термином преп. *Макарий* («оплототворение»), как в силу хронологического приоритета этого термина в нашем именно, сознании, так, и вследствие несколько иначе сложившегося миросозерцания, что будет ясно из последней и составляющей *тяжесть* настоящей работы главы – о Воскресении, – этом принципиально новом откровении благой

силы любви Божией во благо твари, окупленное в качестве жертвы, смертью «Господа славы» и состоящем в прославлении, т. е. полноте обожения, не только исключающей уничижение, но и требующей соответствующего состояния – славы.

Глава 6-я. Супранатуралистический и юридический аспекты пасхального догмата

Супранатуралистический аспект Воскресения Христова. Чудесность, величий и апологетическое значение Воскресения, – Юридический аспект. Анализ текстов: 1 Фесс. 1:10; Рим. 4:24–25; 5:10; 8:32; 10:6–7; 1Кор. 15:17–18. – Критика принципиального основания аспекта – юридической теории искупления. Универсально-искупительное значение смерти Христовой в мистическом понимании – Недостаточность литрозеологического, очищенного от юридической крайности, аспекта для уразумения Христова Воскресения.

Кроме изложенных выше идеологий пасхального догмата, представляющих собою целые системы мировоззрения, здесь уместным и не лишним будет коснуться двух новых *аспектов* Воскресения Христова, имеющих «частное» значение. Если соловьевскую и несмеловскую концепции за то, что они проектируют значение Воскресения Христова на будущее время, за их «эсхатологизм», так сказать, за приурочение пасхи, к чаемому воскресению мертвых, – можно назвать *проспектными*, то имеющие быть ниже изложенные воззрения по как раз обратной – «исторической» перспективе, в которой они рассматривают пасхальный догмат, по положений ими Ценности его в прошлом, позади настоящего, в отличие от первых, оказываются ретроспектными. Одно из этих воззрений квалифицируется нами, как супранатуралистическое, другое, – как юридическое первое осознает Воскресение Христа, как величайшее «чудо» и в этом смысле – разительнейшее доказательство Божества Христова; второе понимает тот же догмат в связи с искуплением, как «заместительной жертвой»[328]. Оба являют собой наиболее выпуклые образцы *статического* понимания «тайны» Воскресения.

Супранатуралистический аспект в отношении Воскресения Христова разделяют весьма многие богословы – апологеты и догматисты: прот. Петропавловский[329], прот. Малиновский[330],

Пресансе[331], Гудер[332], Освальд[333], Иоганнес[334] и др. Сущность этого воззрения состоит в том, что, как сказано, оно считает Воскресение Христа величайшим чудом и, в качестве такового, непровержимым аргументом Его Божества. *Чудом* это событие признается потому, что являет собою не наблюдаемый в обычных условиях, даже противоречащий всеобщему, опытом утверждаемому, «закону» смертности акт. *Величайшим* «чудом» этот факт является по тому простому расчету, что если великим чудом оказывается предохранение от смерти в течение тысячелетий Еноха и Илии, если, далее, великим чудом нужно почитать воспрещение сына сарептской вдовы, сына самаритянки, прикоснувшегося к костям Елисея трупа, дочери Иаира, сына наинской вдовы, Лазаря, мертвых, восставших в час смерти или Воскресения Христова, Тавифы, то сугубо великим является чудо Воскресения Самого Христа, так как оно соединяет в себе и *воскрешение* и *предохранение* от смерти на все последующее время. «Неопровержимо-аргументный» характер в отношении к Божеству Христа имеет Его Воскресение благодаря тому, что, если для совершения такого чуда, как воскрешение умершего, требуется божественная сила, могущая преодолеть устав естества, то для того, чтобы воскресить из мертвых самого себя и на целую вечность приобрести бессмертие, мертвецу нужно быть *Богом.*

Что Воскресение Господа представляет собою *чудесный* акт, – это положение, кажется, не требует доказательств. Достаточно указать на то, что, если бы Воскресение Христово было *естественным* событием, оно, как таковое, как простой *исторический* факт, не встретило бы столь ожесточенной критики, какую оно возбудило среди рационалистов, именно благодаря своей «чудесности». Однако, чудесность Воскресения Христова лучше понимать не в «супранатуралистическом» смысле *исключительности*, противоречия законом природы. «Законы природы» – вещь *условная*, при безграничности мировых потенций. То, что кажется «чудом» в одно время, в другое оказывается самым *обыкновенным* явлением. Границы природы и сверхъестественного, даже свободы и благодати внутри нас самих, нам совершенно *неизвестны*. Не даром за

последнее время внимание биологов устремлено на искусственное создание жизни – *живой* клеточки, а задачей медицины служит, с другой стороны, предупреждение *старости*, отдаление и даже устранение *смерти*; Конечно, все эти дерзания современной науки могут казаться чистейшим «вздором», но важно, что некоторым они таковыми не кажутся, значит пределы возможна и невозможного, естественного и сверхъестественного *не установлены*, подобно всегда более или менее известным территориальным границам. Между тем, чтобы говорить о чуде в супранатуралистическом смысле, нужно было бы слишком хорошо *знать* эти пределы, что, при нашей ограниченности, не достижимо. С другой стороны, нельзя понимать чудесность Воскресения и в смысле редкости, небывалости (Соловьев). Как бы часто ни совершалось *возрождение* человека, оно от этого не перестанет быть «чудом», и обращение Закхея, или разбойника на кресте, отнюдь не единственный «чудеса», хотя и первые в ряду подобного рода явлений на христианской почве. Ровным образом, и *воскресение каждого человека* в будущем останется чудесным, несмотря на многочисленность тожественных явлений. Чудом Воскресение Христово является не в том смысле, что один да один равно *трем*, или что первый в ряду есть и «единый». Чудес в первом смысле может и не быть, так как подобный чудеса только *расстраивали* бы естественный порядок вещей, которому Бог свободно «подчинил Себя» во благо твари. Во втором же смысле чудеса были бы ложными, мнимыми, ни более, ни менее, как *новинками*. Между тем, с «чудом» у нас соединяется понятие о действии, не противоречащем законам естества и не новом только, а динамически *ином*, «странном», таинственном, божественном, подобно творчеству. Каждое чудо есть миниатюрный акт творчества, божественного «делания»[335], не вносящий в мировую статику изменения и самыми обычными средствами достигающий *неожиданных* результатов. Чудеса, это – не статические «перемены», а динамические *неожиданности*, не «исключения», а *включения* новых ценностей. Так, появление растительного мира среди неорганической природы, создание

животного на почверастительного царства, – человека после животных, – было каждый раз «чудом», *творческим* актом не по расстройству законов природы, продолжавших действовать и при последующем проявлении божественной силы, а по новой, прогрессивно возраставшей, ценности этих проявлений. Оплототворение в Христе Бога, или «воплощение», это высочайшее чудо христианства, является таковым опять не по расстройству им обычных условий жизни, кроме ненормальных, вошедших вместе с грехом, и не по новизне только, а по включению именно в эти естественные условия высшей ценности *божественной* жизни. Все то новое по ценности, что мы находим в следствии и не уловляем в причине, приходится на долю божественного творчества или чуда, все представляет собой включение иного, сравнительно с данным, содержания в *динамику* космоса, при помощи уже действующих средств, Точно также чудесным, неожиданным, потрясшим апостолов выступает Воскресение Иисуса не по внесенному им в мировую статику расстройству или противоречию: люди продолжают оставаться «смертными», несмотря на Воскресение, и не её поражающей новизне лишь, а по включению этим актом в миробытие *высшей* ценности божественной жизни в соответствующей богосыновней славе.

Воскресение Господа признается апологетами и догматистами супранатуралистического направления «величайшим» из чудес Христовых по проявленному в нем божественному *могуществу*. Бели, таким образом, акту Воскресения и дается как будто «динамическая» оценка, то лишь в *количественном*, механическом, математическом смысле. Между тем, как мы не знаем границ естества, чтобы называть какое-либо событие чудом в статическом смысле, «сверхъестественности»: так мы не имеем никакой *единицы* меры, и шкалы для измерения божественной силы, чтобы судить, какое чудо больше, какое меньше. Божественная сила не электричество; не тепло», не давление, чтобы ее можно было переводить на вольты, амперы, калории, граммы и пр.: она во всех своих проявлениях бесконечна, *несравнима*. Не обладающему *божественной силой* человеку равно невозможно

и воскреснуть, и претворить воду в вино, как не одаренному поэтическим «талантом» одинаково трудно написать поэму или сонет. Наоборот, для беспредельного могущества Божия, и создание вселенной, и претворение воды в вино, и воскрешение мертвеца – одни, если так можно выразиться, *игрушки* в смысле количественной «затраты энергии». Поэтому, если Воскресение можно называть «величайшим из чудес Христовых» то отнюдь, не по степени проявленной в этом акте силы Божией, а только по ценности, значению, совершенству, величию, *славе*, почему оно и считается обычно началом «прославления» Сына Божия[336].

Еще больше поправок, с точки зрения мистического разума, требуется ввести в то положение, что, как величайшее из чудес, Воскресение служит *неоспоримым* «аргументом» Божества Христова. Прежде всего, чудо может быть, в силу сказанного, не «логическим», а только *динамическим* аргументом. Оно не «принуждает», а *побуждает* к вере – убеждает. Кроме того, каждая религия имеет *свои* чудеса. В смысле «сверхъестественных действий» вообще возможны даже чудеса, источником которых является *злой дух* – таковы, напр., будущие чудеса антихриста, некоторые спиритические феномены, обнаружения демонической силы из этиологической литературы. Не по наличию чудес вообще познается истина религии, а «ценностью», проявленной в них силы определяется *истинность* чудес и религии. *Совершенство* опознаваемой в чудесах: силы, а не проявление ее вообще – вот что служит критерием чуда, мистически разумеваемого, «признаком» истинности обслуживаемой им религии. Чудеса сами являются предметом веры и, потому, их логически – аргументное значение условно. Как *динамическая актуальности*, они различно могут восприниматься людьми: признаваться и отвергаться, приписываться Богу или вельзевулу, – смотря по направлению человека, соответственно чему одних они просвещают, трогают, других ослепляют и ожесточают. Евангельская история представляет этому слишком многочисленные и типичные примеры, чтобы можно было отрицать такую *двойственность* и вместе с тем именно

динамическую, а отнюдь не логическую, «доказательность» чудес. В частности это общее положение оправдывается на самом чуде Воскресения, если бы оно было «нейтрально», как самый обыкновенный исторический факт, оно было бы принято в качестве научной истины; всеми и не имело бы столько *противников*, не возбуждало бы такой критики и полемики, как это наблюдается в действительности.

Не может служить «теоретическим» аргументом Божества Христова Воскресение и потому, что в смысле внешнего величия, блеска, грандиозности и т. д.; оно наоборот, незначительно, особенно по сравнению с предшествовавшим уничижением, не говоря уже о том, что могло бы быть, если бы Бог захотел действовать на нас «количеством», а не *качеством* силы. Ведь позор креста был «публичным», тогда как слава Воскресения имела лишь *немногих* свидетелей. Отчего, в самом деле, если Воскресению надлежало, стать «неопровержимым аргументом» Божества Христова, истинности христианской религии и т. д., – отчего, как справедливо возражают супранатуралистам их противники, Воскресший не явился ни *Каиафе*, ни *Пилату*, ни *Синедриону*, ни всему, отвергшему его *иудейскому народу*, отчего вместо того, чтобы невидимым ни кем выйти из гроба, Он не собрал сюда, к месту и торжеству победы, не только врагов, но и друзей учеников и при новых кликах «осанна» как царь – триумфатор, не прошел по улицам Иерусалима, отчего и досель Он не ходит в сопровождении свиты ангелов по земле и тем не доказывает Своего Воскресения и Божества? Однако, ничего подобного не произошло и не происходит не по физической невозможности, конечно, совершить это, а по той же причине, по какой Христос не сошел в доказательство Своего Богосыновства, со креста на виду у всех, как этого требовали иудейские начальники или не низвергся с кровли храма, по желанию духа – искусителя, т. е. по противоположности сказанных требований качественно-ценностной сущности христианства. Изложенным мы не хотим сказать, что в истине Воскресения Христова не может быть никакого *рационального* убеждения или что им совсем нельзя ничего «аргументировать». Мы только подчеркиваем, что

«апологетическое» значение пасхального догмата не в *логической доказуемости* им истины – Божества Христова, а в его *внутренней мистической* связи с последним, по которой Воскресение, как новое благо или ценность, есть принадлежность божественной жизни.

Апостолы *поверили* Воскресению, – не теоретически признали его, – прежде всего, благодаря «явлениям» Воскресшего, в которых дано им было *откровение жизни вечной*, не колеблющей закона смертности, но вводящей в общий порядок явлений новое начало воскресения. О том же говорил им и пустой гроб, этот безмолвный свидетель Воскресения, оказавшийся не последним гробом, что противоречило бы закону смертности; но первым *кивотом нетления* обоженного человечества в вере в Воскресение они также *подготовлялись* неоднократными «пророчествами» Самого Христа об ожидавшей Его участи – Страданиях, смерти и тридневном Воскресении: В том же убеждали их и *ветхозаветные* пророчества, приводившиеся Христом до и после Воскресения. Впечатление всей жизни Христа слагалось для них в одно целое *убеждение*. *Тысячью* различных путей, видимых и невидимых нами, подошли апостолы к вере в Воскресение, равно как и Божество. Это был целый *процесс*, в котором, как и всегда бывает в жизни, смышались и боролись всевозможный элементы эмоции, мыслей, желаний, объективных воздействий, влияний, внушений, сомнений, соблазнов; – процесс не прямой, линейной, логической дискурсии, холодной диалектики, но неисследимой в своих подсознательных глубинах творческой работы всех сил души, даже болезненной ломки прежних понятий, убеждении. Главным соблазном здесь стояла *смерть*, как при вере в богосыновство Иисуса, Его «уничиженная плоть». Поверить в *Воскресение*, на третий день после ужасов распятия – таков подвиг веры, который с честию был выполнен апостолами; уверовать в «жизнь вечную», не смотря на всеобщий закон смертности, – такова задача, предлежащая нам. Правда, что, с другой стороны, по Воскресении вера апостолов в Божество Учителя (пример Фомы) окончательно окрепла, что эта вера *очистилась*

от предрассудков иудейского мессианизма. Но не надо забывать и того, что эта вера воспитывалась также в течение всего прижизненного общения со Христом, полного откровений, чудес, прозрений, благодеянии, бесед и т. д., что явления Воскресшего было только *одним из моментов* всего динамического цикла развития этой веры, органически связанным со всеми предшествовавшими моментами и ближе всего – со смертью, когда эта вера всего более поколебалась, чтобы, после этого, взлететь на тем большую, недосягаемую для прочих моментов, высоту, с которой уже не было отступления. Это не был «неопровержимый», но лишенный всякой живой Силы, формальный *аргумент*, посылка, приводившая холодную мысль к признанию Божества Христова. Это была *мистическая ступень*, – одна из тех, что вела «уступами» поднимавшуюся веру апостолов к опознанию Христа, как Сына Божия. Аргумент может быть принят, факт Воскресения может быть констатирован, но вывод из него – Божество Христа – *не сделан*. Только *живая*, религиозным опытом, как у апостолов, питаемая вера может сделать этот вывод: исповедовать Воскресшего «Господом и Богом!» «Неопровержимым», таким образом, «аргументом» Божества Христова делают Воскресение мистические *переживания*, а не логическая природу суждения: Христос воскрес, – значит, Он Бог. Это – не аналитическое суждение, в котором заключение с необходимостью выводится из посылок[337] и не практический постулат, а *мистическое* разумение силы Божией, открывшейся в Воскресшем, как принципиально новое благо. В аналогичном смысле «неопровержимым аргументом Божества Христова» может быть и была молитва Распятого *о прощении врагов*, потрясшая душу одного из разбойников сильнее землетрясения. Сила Божия способна действовать не одним внешним могуществом, *эффектом*, количеством. На звездном *троне* Бог не больше, чем «у двери» человеческого сердца. И Воскресение не по степени проявленного могущества является величайшим чудом и *неопровержимым* доводом божественности христианства, а по *качеству* открывшейся здесь силы Божией, как вечной жизни и славы.

При таких, диктуемых мистическим разумом, поправках можно согласиться с усвоением самому факту Воскресения Христова *апологетического* значения в отношении *Его Божества – значения*, констатируемого Словом Божиим, прежде всего изречениями Самого Христа. Так, ссылка Иисуса на Свое будущее Воскресение, под образом воссоздания храма, как на «знамение» в удостоверение того, что Он имел власть изгнать торгашей из символического храма, несомненно, может иметь *доказательный* относительно Богосыновства Христова смысл. Один уже факт изгнания из храма торгашей наглядно указывал на Богосыновство Иисуса: так *ревновать* о чести дома Божия, как родного дома, «естественно» мог только Сын[338]. Однако, иудеи не поняли этого символа и требовали особого знамения, формального доказательства *легальности* совершенного Христом поступка. Всякое доказательство, которое предложит Христос иудеям, говорило бы о *богосыновнем* праве Его в отношении к дому Божию, т. е., о Его Божестве. Таким «аргументом» и служит в ответе Христа иудеям *воздвижение* в три для разрушенного храма. Тот, кто имел такую «силу» – воссоздать в три дня сорок шесть лет строившийся храм, очевидно, имел *право* и на удаление из храма профанаторов. Однако, Христос, под образом воссоздания разрушенного храма говорил о *восстановлении* умерщвленного иудеями *тела*, что поняли ученики только по Воскресении[339]. Значит, Иисус совсем не хотел удивлять и заставлять верить Своему Богосыновству *чудом* Своего *всемогущества*, предоставляя это сделать в условиях свободы, когда, несмотря на смерть, обнаружится в Нем благая сила Божия. Словом, не количеством, а *качеством*, совершенством, ценностью откровения – Божественной силы хочет убедить Христос Иудеев[340]. Грубо – супранатуралистическое толкование, как и чувственное, которое мы видим у лжесвидетелей, не соответствовало бы отрицавшему всякую внешнюю *поразительность* духу всего дела Христова, сознательно преисполненного отречением от божественной славы, как внешнего проявления могущества, во благо твари, что особенно ясно сказалось во время второго (по

Матфею) «искушения». В таком же точно смысле следует понимать двукратный *отказ*[341] Иисуса в исполнении просьбы противников показать им небесное знамение с таинственным предуказанием на судьбу пророка Ионы, – тексты, приводимые обычно, идеологами пасхального догмата Супранатуралистического направления. Для Господа не трудно было бы удовлетворить просьбу книжников, фарисеев и саддукеев (во втором случае) – совершением перед ними какого-либо «чуда». Однако, эта просьба была, по выражению евангелистов, *искушением*, аналогичным основному, «диавольскому» искушению в пустыне: она отвлекала Христа от преднамеченного Им дарования твари блага божественной жизни в условиях земного уничижения. Точно таким же *нарушением* всего плана, ниспровержением дела Христова было бы и Его Воскресение, понимаемое в супранатуралистическом смысле – доказательства Богосыновства Христова посредством величайшего по количеству обнаружённой силы Божьего чуда. Христос не говорит даже прямо о Воскресении в беседе с требовавшими от Него знамения лицами: Он пророчествует только о тридневном *пребывании* «в сердце земли». Но, конечно за этим пребыванием в земле скрывается указание на Воскресение, аналогичное спасению из «чрева кита» Ионы, в аналогию с которым Господь и ставит Свое знамение. Но если прообраз Ионы означал собою раскаяние и помилование ниневитян: то «знамение» Сына Человеческого, по аналогии с этим значением чуда Ионы, есть несравненно более глубокий символ обожения смертной твари, приобретающей в Лице Христа вечную жизнь.

Как можно видеть из содержания проповеди. Св. Петра в день 50-цы и др.[342], Воскресению Христову апостолами придается апологетическое значение – *базы* для веры в Иисуса, как истинного Мессию. Однако, «свидетельствуя по преимуществу о Воскресении Иисуса, апостолы совсем не имеют в виду этим событием «математически» доказать ни Его Божества, ни Его мессианства, ни совершенного Им спасения: иначе они не требовали бы *веры* в своих слушателей в «доказуемые» истины. Психологически нельзя «верить» в то,

что можно с несомненностью *знать* или надеяться на то, что лежит перед глазами[343]. Предмет веры теоретически *недоказуем*, так как он лежит за пределами чувственного опыта и «нейтрален» в отношении к утвердительным и отрицательным суждениям чистого разума, подобно тому как объект надежды в силах находиться впереди, в будущем, а не в обладании настоящего. Поэтому, если апостолы, во главе с Петром, обосновывают на Воскресении Богосыновство, мессианство и другие истины христианства – это «обоснование» имеет *динамический* смысл. Пасхальный догмат и христологический связаны между собою *нерасторжимо*; при данности одного осознается и другой, так как воскресение вообще есть Коррелят вечной, божественной жизни. Но связь эта отнюдь не логическая по природе или прагматическая, а «мистическая», опирающаяся на *религиозный опыт*. Лишь приобщившийся «сил будущего века» в собственном опыте христианин вполне искренно, *естественно* может верить как в Воскресение и Божество Христа, так и в собственное воскресение и обожение.

Параллельно к проповеди св. Петра в день 50-цы служит речь ап, Павла в синагоге Антиохии Писидийской, где Воскресению также усвояется апологетический смысл[344]. Но из содержания этой речи не видно, чтобы Апостол пользовался Воскресением в качестве *теоретического аргумента*. Для Св. Павла Воскресение Господа – *реальней* «залог» обещанных благ: всепрощения, оправдания и т. д., особенно будущего всеобщего воскресения, что особенно ясно вынаруживается из защитительных речей Апостола[345] и XV-й главы его послания Коринфянам[346]. Свой «реализм» в понимании Воскресения Христова Апостол Павел доводит до утверждения: ει δε χριστός ουκ εγηγερτε, κενον αρα το κήρυγμα ημών, κένη και η πιστις ημων, – т. е. до *опустошения* всей христианской проповеди и веры отрицанием Воскресения[347]. Воскресение Христа является в системе вероучения Апостола язычников не «доказательством», таким образом, а синонимом совокупности христианских благ *величиной* взаимно заменимой со всем содержанием христианской веры[348]. При, таковом опознании Воскресения, как суммы благ – истин христианской веры, не может быть речи о

теоретически-аргументном значении пасхального догмата у ап. Павла. Как реально-религиозное благо Воскресение опознается только мистически «опытным» приобщением жизни вечной. С другой стороны, и само оно, может удостоверять в чем-либо, напр., в Божестве Христа *динамическим* переживанием обусловливающей его божественной силы. Из Рим. 6:3–11 ясно, что *ваптисматический* опыт, в котором христианин приобщается силе Божией сивмолизирующим смерть и Воскресение Господа актами служит субъективным мистическим основанием истины пасхального догмата, параллельным объективно-мистическому опыту апостолов и традиционному свидетельству Церкви. Приобщаясь таким образом Воскресению, каждый христианин eo ipso опознает и Божество Христа, так как Воскресение Его есть не «доказательство», а *реальное* проявление объективно-божественной триады.

* * *

Юридический аспект представляет собой доведенную до крайности «сотериологическую» оценку пасхального Догмата. **Воскресение Христово**, по этому аспекту, **являет собой акт заместительного значения: официальное, так сказать, удостоверение совершенного Христом искупления, как удовлетворения правды Божией за грехи человечества заместительною смертью Богочеловека**. Ближайшим *основанием* такой идеологии Пасхи служат, правда, не многочисленные, но, тем не менее, констатирующие несомненное *литрозеологическое* значение Воскресения, тексты Св. Писания, особенно послания апостолов, радеть встретить указанную точку зрения у *комментаторов*. Писания, из русских, напр., у Розанова, из французских, – у Годэ. Всего чаще, однако, таким основанием является юридическая «теория искупления» свойственная католическому и протестантскому исповеданиям. Юридический аспект Воскресения присущ всего более *лютеранским* теологам ортодоксального направления, каков, напр. Г. Кремер[349]. Своего апогея эта точка зрения достигает в монографии *Шэдера* (E. Schaeder), ученика Кремера: Die Bedeutung des lebendigen Christus für die

Rechtfertigung nach Paulus[350]. Комментируя 1Фесс. 1:10; Рим. 4:24–25; 8:34; 10:6–9, 1Кор.15:17 и др., Шэдер устанавливает то общее положение, что «гнев» (οργή), как реакция святой правды Божией на грех человека, мог быть прекращен, по учению ап. Павла, только *заместительной* смертью Сына Божия, предображенной кровавыми жертвами Ветхого Завета. Однако, акт «оправдания» (δικαιωσις) нас от ответственности за грехи, «избавления» от гнева или, что то же, «умилостивления» Бога не ограничивается смертью Сына Его; в качестве *необходимого составного момента*, он требует также и Его Воскресения. В последнем Он был именно Сам «оправдан» от подъятых Им на Себя грехов человечества. Но так как в Своей искупительной смерти Он был «заместителем» (Рим. 3:24–26; 2Кор. 5:14–15; 18–21; Гал. 3:13 и др.), наказанным за других, то и Воскресение Его имеет подобный же *общечеловечески-заместительный* характер оправдания. Отсюда «Живой» или Воскресший Христос, по учению ап. Павла в интерпретации Шэдер, а, равно как и многих других, особенно протестантских теологов и экзегетов – вечный *Посредник* – заместитель искупления. Факт Его Воскресения усиливает искупительное значение Его смерти, которое без того оказывалось бы неудостоверенным, даже *недействительным*. Если бы Христос умер за грехи людей и не воскрес, это означало бы, что *проклятие*, видимым обнаружением которого является смерть, продолжает тяготеть над человечеством в лице «заместителя». Наоборот, Воскресение, грубо выражаясь, есть как бы *расписка*, выданная Богом человечеству в том, что «долг» его уплачен крестною смертию Христа однажды навсегда и, потому, не потребует нового удовлетворения в виде «вечных мучений». Оно есть официальный документ, Божественного Правосудия и милости, – первого, в отношении ко Христу, как заместителю, второго, в отношении к человеку-грешнику документ, смысл которого – полная *амнистия*. Взгляд этот, поскольку является юридическим, должен быть окончательно рассеян, хотя сотериологический, даже частнее – литрозеологический смысл Воскресения, статически выраженный в нем, подлежит удержанию с динамическими «поправками». Разберемся

сначала в текстах, а затем рассмотрим *«принципиальное»* основание аспекта – юридическую теорию.

Прежде всего, 1Фес. 1:10, – текст, с разбора которого Шэдер начинает установку юридической точки зрения на Воскресение Христа, на самом деле не содержит даже и *намека* на то, что Воскресению принадлежит известное значение в акте искупления на основании заместительной смерти Христа. Говоря вообще, 1-е. послание в Фессалоникийцам не только написано на совсем иную тему, но и почти не касается «оправдания». Это первое в хронологическом порядке послание апостола язычников написано на *эсхатологическую тему* и никак не на литрозеологическую, подобно посланию к Галатам, где поэтому и «юридическая» оценка Воскресения должна, была бы быть выяснена всего точнее, но где как раз о Воскресении почти (за исключением 1-го ст. 1-й главы) не упоминается. Кроме того, единственное место, которое, в этом послании может быть понято в заместительном значении: του αποθανοντος περι ημων (V, 10) настолько обще, что его колеблется понять в таком именно смысле даже еп. Феофан[351]. Употребление предлога περι вместо обычного υπερ, не говоря об αντί, равно как и определение цели: ινα αμα συν αντωι ζησωμεν нисколько не уполномочивают на юридическое понимание смерти Христовой. Что же касается 1:10, то, вспоминая обстоятельства своей проповеди в Салониках, чему посвящена вся первая часть послания. Апостол лишь мимоходом *воспроизводит* содержание этой проповеди, касавшейся учения, о «живом, истинном Боге», в противоположность «идолам», и Сыне Его, как воскрешенном из мертвых и имеющем придти снова на землю. Παρουσία Господа, вообще говоря, главная тема этой проповеди, как и всего послания (кроме 1:10, см. 11:29, 3:13; ос, 4:15–17; 5:23). Упоминание о Воскресении в связи с οργή само по себе еще *не доказывает* литрозеологического и тем менее юридического значения Воскресения в данном случае. Гораздо естественнее при чтении 10-го стиха: Και ανάμενειν τον υιον αυτού εκ των ουρανών, ον ηγειρεν εκ των νεκρών, Ιήσουν τον ρυομενον ημας εκ της οργής της ερχόμενης упоминание о Воскресении понять в

смысле условия парусин, а не результата и тем менее – знака оправдания. Что же касается «избавления нас от грядущего гнева», то последнее отнюдь не тожественно с оправданием или искуплением: самый термин ρυομαι, вместо σωζω (Рим. 5:9), не говоря о λυτροω, – значительно ослабляет идею заместительства если бы таковая даже здесь и была. По наиболее естественной параллели 1Фесс. 1:10 – первой главе 2-го послания к тем же Фессалоникийцам, избавление от гнева нужно понимать, как результат *парусин*, а не заместительной смерти и Воскресения. При устранении 1Фесс. 1:10 из ряда текстов, говорящих о Воскресении в сотериологическом смысле, количество библейских аргументов, приведенных Шэдером в защиту своего положения, должно *сократиться*, по крайней мере, на один.

Анализируем, теперь, Рим. 4:24–25, – текст в противоположность 1Фесс. 1:10, наиболее ясный и *решительный* в отношении критикуемого аспекта. Сказав выше о том, что Авраам оправдался (εδικαιωθη) не делами закона, но верою, Апостол продолжает, что написано об этом вменении веры в праведность, другими словами, – имеет значение это вменение не только по отношению к Аврааму, но и к – нам, οις μελλει λογιζεσθαι τοις πιστευουσιν επι τον εγειραντα Ιησουν τον κύριον ημων εκ νεκρών, ος παρεδοθη δια τα παραπτώματα ημων και ηγερθη δια την δικαιωσιν ημων[352]. Знаменитый французский комментатор Годэ так изъясняет это место послания к римлянам: «И. Христос, говорит апостол, как предан, был на смерть из-за наших грехов и (совершившегося осуждения), так и воскрес ради (δια) совершившегося нашего оправдания. Наш грех умертвил Его; наше оправдание воскресило. Каким образом? Над кровью жертвы Христа Бог высказал отпущение грехов всего человечества, оправдал его, снял с него осуждение. А это не могло не повлечь изменения в положении Христа. В силу того же закона единства, который заставил Его взойти за нас на крест, наше оправдание должно было изменить смерть Его в жизнь. Поручитель несостоятельного должника сначала сидит в тюрьме, а потом заплатив за него долг, освобождает и должника, и себя самого»[353]. Однако, при всем

правдоподобии такого объяснения, должно заметить, что сам Годэ считает свое толкование новым, *исключительным*[354], – почему, будет сказано ниже. Действительно, *древним* экзегетам оно было совершенно чуждо. По согласному пониманию этих экзегетов, спорное выражение ηγερθη δια δικαιωσιν ημων определяет не «причину», по которой Господь Иисус был воздвигнут из мертвых, а цель. Так св. И. *Златоуст* на этот стих замечает: «Он и умер, и воскрес, для того, чтобы сделать нас праведными»[355]. Бл. Феофилакт, по обыкновению, «повторяет» Златоуста[356]. Бл. Феодорит говорит, имея в виду тот же стих: «За наши грехи претерпел страдание, чтобы уплатить наш долг и чтобы воскресение Его имело последствием общее воскресение»[357]. Примыкающий к древним экзегетам по общему патриотическому духу своих толкований, еп. Феофан объясняет это место так: Христос воскрес в богочеловеческой светлости и славе, чтобы нас приобщить святой и светлой истинно-христианской жизни или *воскресить духовно*[358]. Впрочем, не одни древние, но и новые экзегеты, как утверждает Годэ, понимают δια την δικαιωσιν ημων в смысле воскресения, а не причины[359]. Однако, в экзегезе ηγ. δτ. δικ. η μ мы готовы следовать именно за Годэ, но лишь поскольку дело касается *грамматического* анализа, оставляя за собой свободу в отношении идеи. «Толковники», как утверждает Годэ «единогласно», если я не ошибаюсь, переводят для нашего оправдания, как будто (т. е. предлог δια) значило προς или εις, а не δια (на основании). Это «для» объясняют в том смысле, что воскресение Христа было необходимо, чтобы вера могла усвоить себе совершенное спасение и, таким образом, могло возникнуть оправдание, условие которого есть вера! Но какие кружные пути, чтобы придти к объяснению этого «для»! И если, апостол действительно хотел сказать «для» (с целью), то зачем он повторил именно предлог δια, который он перед тем в параллельном предложении (δς παρεδοθη δια τα παραπτώματα ημων) употребил в его естественном значении по – причине, тогда как язык представлял ему подходящие к точному, выражению этой мысли предлоги (προς, εις, III, 25, 26)»[360]. Соглашаясь с Годэ в том, что δία указывает на причину, а не на

цель, на причину, которою в отношении к Воскресению, было именно «оправдание», как причиною смерти – напр., грехи, по предшествующему параллельному предложению, где также стоит δια, мы понимаем как воскрешение вследствие нашего «оправдания», так и предание (на смерть) вследствие наших грехопадений иначе, нежели Годэ, хотя литрозеологически, но не юридически. Вернемся к *контексту*, Апостол сравнивает верующих с *Авраамом*, который, будучи почти столетним и до того времени бездетным, доверил обетованию Бога стать отцом множества народов, сделавшись чрез то образцом верящих в Того, Кто воздвиг из мертвых Господа нашего Иисуса, преданного (смерти) вследствие наших грехопадений и воздвигнутого вследствие нашего оправдания. В рассуждении Апостола нет места *юридизму*, если не обращать внимания только на одну фразеологию: λογιζεσθαι, δικαίωσις etc. Здесь, наоборот, сплошной *динамизм*. Одна и та же сила Божия, животворящая мертвых и несуществующее делающая существующим» (17 ст.) дает и столетнему Аврааму от бесплодной дотоле и омертвевшей, как женщины, Сарры сына, и воздвигает (εγείρω а не ανιστημι) из мертвых Иисуса. Вера Авраама и христиан имеет, следовательно, *аналогичный* объекту *одинаковый* результат «оправдание», так как там и здесь и тогда и теперь она требовала подъема собственных духовных сил, равного подвига. Что касается в частности разбираемых 24–25 ст., то, согласно выше изложенного *мистического* разумения искупления, не прибегая, к юридической крайности, их можно понять таким образом. Уже творение мира было, говорили мы раньше, *жертвой* со стороны Бога, началом Его «самоограничения» во благо твари. Тем большею жертвой было «воплощение» или *оплототворение* Бога во Христе. В этом акте самоуничижения Бог не только подчинил Себя добровольно «мировым законам», но и более *условным человеческим уставам*. Этого мало: не имевший по природе и Человеческому рождению греха, подверг себя и ему,[361] не в смысле активного усвоения, или противления воле Божией, а не добровольного *разделения участи с грешниками*. Так, чистый от всякого греха, Он идет к Иоанну на Иордан и

здесь вместе с другими принимает *крещение*, выполняя до конца «правду» Божию и тем самым, очищав, по учению Церкви, нас от первородного греха точно так же» как, оплототворившись, или соединившись с тварью, Он объединил ее с Собою или обожил. Высшей степени это подчинение Бога участи грешников достигает в крестной *смерти*, когда Он был «вменен со злодеями», не говоря уже, о том, что сама смерть, по библейскому представлению, есть казнь преступника. «Для всякого человека смерть имеет смысл «наказания» или, что то же, *очистительного* средства. Если же смерти подвергается Бог, оплототворивший Себя в человеке, то смерть здесь не может иметь никакого другого значения, кроме *жертвы*, самоотречения plus ultra во благо твари. Это – жертва *любви* – не Сына только, но и Отца (Ин. 3:14–16), вообще Бога – Троицы. Если же «оплототворение» Бога произвело обожение твари, то смерть должна была иметь своим результатом устранение причины ее, т. е. греха со всеми его следствиями включительно до самой смерти. И если Сын Божий, Господь Иисус «предан был» по причине грехов, т. е. разделил, по неизреченному богатству благости, участь грешников, то оправдание, или устранение этой причины, которая привела Его к смерти, должно было сказаться на Воскресении, являющемся *плодом смерти* Христовой вместе с грешниками. Оплототворение в «греховном» мире привело его к *смерти* в «оправдание» этого мира смертью – к *Воскресению*.

После того, как мы показали, что наиболее ясный, решительный, текст св. Писания, хотя и связывает Воскресение с оправданием, как следствие с причиной, при литрозеологическом аспекте дела Христова, однако, может быть истолкован и не юридически, причем оправдание вместе с Воскресением является *таким же благом* смерти Христовой, каким обожение вообще плодом богооплототворения, после этого не так уже трудно освободить смысл остальных текстов, менее решительных, говорящих «о Воскресении в том же значении, опыт юридической окраски. Так, Рим. 5:10, поясняя мысль апостола, выраженную в вышеразобранном тексте, устанавливает то положение, что, если Бог не остановился для

нашего спасения перед таким крайним средством, как смерть Сына Его за грешников и врагов, то тем более теперь, когда жертва за грешников уже принесена, и мы находимся в мире с Богом, спасение *обеспечено*. Мысль апостола не содержит *ничего* юридического и совершенно ясна. Кроме того, о Воскресении здесь прямо *нет и речи*. Не соединяют с этим местом литрозеологического значения Воскресения и *толковники*. Так, Златоуст понимает текст в том именно значении, что здесь говорится об устранении Христом двух препятствий нашему спасению: *вражды* с Богом и *необходимости* такой крайней жертвы, как смерть Сына Божия[362]. Епископ Феофан комментирует то же место следующим образом: Христос, «умерши… оправдал нас грешных; чего не дарует Он, жив будучи, т. е. воскресши и седя одесную Отца, и имея всякую власть на небеси и на земли»[363]. Алоис Шэфер, комментатор Мистического направления, под словами σο ησωμεθα βν τη ζωη«αυτου разумеет *личное общение* верующих с Воскресшим Христом[364]. Из приведенных объяснений Рим. 5:10 можно видеть, что идея Воскресения здесь, по крайней мере, *необязательна*. Переходим к Рим. 8:34» – тексту, имеющему *аналогичное* значение с вышеразобранным. Юридический смысл, какой навязывает этому стиху Шэдер, как-то не вяжется с *общединамическим* содержанием VIII-ой главы, в которой, после VII-ой главы, излагающей динамику греховной жизни, раскрывается динамизм жизни духовной. Сказав о преимуществах и обетованиях духовной жизни и заметив, что, если Бог пожертвовал для нас Сыном Своим; тем более дарует нам всякое другое благо, не требующее подобной жертвы, Апостол высказывает ту мысль», что *со стороны Бога* спасение наше обеспечено. Τις ο κατακρινατν; спрашивает он и отвечает в вопросной форме, показывающей всю нелепость предположения, что нашим обвинителем, противником нашего спасения, при всей нашей вере и любви, может быть Христос Иисус умерший, более того воскресший, сущий одесную Бога и предстательствующий о нас. Шэдер понимает это место так, что оправдание (33 Ст.) юридически связано не только со смертью Христа, но и более

того с Воскресением, как самым *актом амнистии*, в отношении к которому заместительная смерть Христа была только «условием», между тем, по ясной аналогии с Рим. V, 10, данное место можно гораздо естественнее понять таким образом: если Бог пожертвовал для нас собственным Сыном (32), то может ли Он быть противником нашего спасения, нашего оправдания (31, 33), или, иначе, может ли Христос, пожертвовавший за нас Своею жизнью, теперь, когда, необходимость в подобной жертве *миновала*, когда Он воскрес, вознесся, Сам выступает ходатаем за нас, словом, прославлен – может ли Он теперь осудить нас, быть в принципе врагом нашего блага? При, таком, понимании, здесь нет речи о Воскресении в *юридическом* смысле. Здесь открывается своего рода *динамика спасения*. Препятствие, какое представляет, собой в отношении спасения наша виновность или греховность, *преодолено* смертью Христовой, после которой, с момента Воскресения открывается только еще более, так сказать, удобный путь ко спасению, потому что такой сверхчеловеческой жертвы, которая была принесена на кресте, уже не требуется. Зло принципиально побеждено, Бог всецело за нас, так кто же или что может мешать нашему спасению?

Рассмотрим теперь Рим. 10:6–7, – текст *наименее* ясный из приведенных Шэдером в доказательство своего основного положения о заместительном значении смерти и Воскресения Христа, – тексте, о котором Годэ выражается: «немногие места Священного Писания так различно понимались, «как это»[365]. Трудность истолкования данного текста зависит, сколько от сложности введенных в речь понятий, столько, же и от кажущейся на первый раз *загадочности* выражений. Кроме того, в изложении своих мыслей апостол применяется к *ветхозаветному* учению, что также затрудняет понимание. Из множества существующих толкований остановимся только на некоторых, чтобы показать существующее разнообразие, колеблющее *бесспорность* утверждений Шэдера, который видит в 7 ст. указание на связь оправдания с Воскресением, аналогичную связи со смертью. Между тем, древние экзегеты (Златоуст, Феодорит), понимали весь отдел, в котором находится этот стих, только в смысле требования *веры* в

воплощение и Воскресение Господа без определения объективной связи того и другого с «оправданием»[366]. Однако, как справедливо замечает Годэ, такое понимание слишком далеко от текста, где речь идет не о вере или неверии, а именно о *правде* ветхозаветной и новозаветной, Его собственное понимание б–7 стт. Таково, как ветхозаветному человеку не нужно было искать объяснения «закона», потому что последний был дан в простой, доступной форме, так новозаветному человеку не требуется собственными усилиями пытаться достигнуть того, что нам дано Христом, т. е. *оправдания*. Стараться собственными средствами оправдать себя значит *уничтожать цело* Христа: «кто взойдет на небо», т. е. кто-то ступеням собственной праведности полагает достигнуть оправдания? – таковой этим самым *сводит* Христа на землю, т. е. лишает Его того, что Он совершил для нас. Равным образом, «кто сойдет в бездну», т. е. кто собственными силами надеется искупить себя? – тот, очевидно, лишает всякого значения смерть Христову или, что то же, пребывание Христа в *подземном мире*[367]. Однако, насколько произвольно и такое понимание, показывает Б. Вейсе, который, хотя, подобно Годэ, ставит впереди идею «оправдания», а не веры, но, в противоположность ему, в 6 ст. видно указание на факт *воплощения*, а не вознесения, как Годэ, а в 7 ст. намек на воскресение, вместо смерти, по тому же Годэ[368]. Такое до *противоположности* разнообразие в истолковании одного и того же текста можно констатировать уже на приведенных примерах! Со второю группою толковании (новых экзегетов) Нельзя согласиться уже потому, что, отдавая духом протестантского конфессионализма, они являются некоторою нетяжкой в отношении священного текста. Если они могут подкупать своей оригинальностью, что особенно можно сказать, как почти всегда, о Годэ, то, с другой стороны, они отталкивают, своей *тенденциозностью*. Между тем, сам апостол 9 стихом дает нам разуметь, *о чем* он говорит в 6 и 7 стт. Высказав сердечное желание спасения родному народу (10:1) и искреннее сожаление по поводу неразумной ревности иудеев о законе (10:2–4), св. Павел противопоставляет ветхозаветную

праведность новозаветной, находя, однако, возможным применить к последней *изречения* первой (-5 –8). Усвояя новозаветной праведности по вере доступность, которою отличался в ветхом завете закон, ап. Павел сокращенно и ясно, без всякого приспособления к ветхозаветным речениям, выражает сущность новозаветной праведности, заключающейся в исповедании Иисуса «Господом» и в вере в Его *Воскресение*. Так как исповедание Иисуса «Господом», по аналогии с Фил. 2:5–11 может быть разсматриваемо только в связи с кенотическим актом, прежде всего, с боговочеловечением или богооплототворением, а потом с крестной смертью, как его завершением: то, считая 9 ст. апостольским комментарием в отношении 6 и 7 стт., мы должны под низведением Христа с неба разуметь Его *уничижение*, ближайше – акт «оплототворения» и отдаленнейше – смерть, составлявшую конечную ступень Его схождения (καταγαγετν). Если же, напротив, возведение Христа из мертвых, означает по смыслу 9 ст. Воскресение, то в 6 и 7 стт. мы имеем в сокращении всю динамику христианства, от «уничижения креста» до *Славы* воскресения, – лишь иначе высказанную, но по существу тожественную с вышеразобранным текстом – 4:24–25. Там и здесь идет речь, несомненно, об оправдании, существенным условием которого является вера в смерть и Воскресение Христа, как два существенные момента искупления: один, являющийся крайней степенью самопожертвования, другой – синонимом всех благ спасения. Анализ и этого текста не дает Ничего в пользу юридического значения Воскресения Христова.

Нам остается разобраться в 1Кор.15:17–18 – *последней опоре* юридического аспекта пасхального догмата. Сравнивая 14 и 17 стт., где одинаково говорится о «тщете» (русс. синод, пер. κενη и ματαια) христианской веры без Воскресения Христова, Шэдер, на основании различного значения греческих слов κενη и μάταια, устанавливает следующим образом смысл этих стихов: «В то время как первое», т. е. κενη (η πιστις υμων) «указывает на некоторую беспредметность веры, второе, т. е. ματαια (η πιστις υμων) наводит мысль на ничтожество ее для читателей, – именно на то, что с πιστις для них не связано того,

что они воображают соединенным с ней». Толкуя далее ματαια η πιστις υμων, Шэдер утверждает, что мысль, содержащаяся в этом речении, ближе определяется выражением: ετι εστε εν ταις αμαρτιαις υμων. «Последний слова Апостола говорят не о нравственном состоянии читателей, будто они при отрицании Воскресения Христова оказываются преданными греховному рабству, а о том, что, с отрицанием Воскресения, они оказываются вне искупления, т. е. подлежащими греховной вине и наказанию за нее. Что мысль апостола такова, показывает ст. 18: αρα και οι κοιμηθεντες εν χριστωι απολωντο... Но απολλυσθαι», – продолжает доказывать свою мысль тот же ученый: «обозначает подпадение решительному проявлению οργη Бога по отношению ко греху, οργη же, в свою очередь, является следствием греховной вины. После этого, в ετι εστε... может говориться ни о чем ином, как о подлежности греховной вине»[369]. Читатели полагали о своей вере, что она *избавляет* их от «виновности». «Однако если Христос не воскрес, тогда их вера не имеет этого значения, тогда они именно фактически продолжают находиться в своих грехах. Если без Воскресения Христа вера беспредметна (ст. 14), то этим высказывается, что воскресший Христос есть предмет, содержание ее; если без него вера ничтожна, то этим объясняется, что оно есть основание, обусловливающее изъятие из состояния подлежности вине, собственно – свободу от вины, обладание чем читатели соединяют с своею πιστις». Однако, что Апостол утверждает относительно читателей своего послания, то, конечно, касается и всех людей, как подлежащих общей вине[370]. Таким образом, по истолкованию Шэдера, в 1Кор. 15:17–18 Апостол говорит о значении Воскресения в акте «искупления», как юридического *помилования*. Значительно ослабляют юридический характер данного текста другие немецкие же комментаторы: *Вейсс*[371] *и Гейнрици*[372]. Оба понимают его в том смысле, что Воскресение, по учению ап. Павла, есть основание только *уверенности* в прощении наших грехов, вследствие искупительной смерти Христа. Соглашаясь с тем, что по 1Кор. 15:17–18 прощение грехов, спасение вообще объединяется с Воскресением Христа[373], а не с Его смертью, как обычно, мы,

вопреки Шэдеру, видим здесь решительное указание не на юридический характер Воскресения на основании заместительной смерти Христовой, а, как раз наоборот, на *динамический* смысл искупления, благодаря безразличному соединению плодов его, как со смертью Сына Божия, так и с Воскресением Сына Человеческого. Динамическое содержание всей XV-ой главы, где речь идет о Христе, как о прославленном *первенце человечества* и т. д., нам кажется, скорее благоприятствует динамически-мистическому, нежели юридически-статическому пониманию Воскресения Христова.

Как относительно смерти искупление означает не юридический «откуп», а *реальное спасение* – уничтожение славой нетления; так тоже значение имеет искупительный акт и в отношении грехов: не только прощения, но и действительной святости.

* * *

Несостоятельной мы признаем и юридическую теорию искупления вообще, – принципиальное основание изложенного взгляда на Воскресение.

Произведение *статически* – рационалистической мысли католическая богословия, юридическая теория искупления нашла для себя особенно благодарную почву в «практическом» направлении протестантской теологии, легши едва ли не в основу всего вероучения. Властвуя над умами в течение целого ряда веков, она успела проникнуть и на чуждый ей православный *восток* и занять здесь, подобно узурпатору, на время господственное положение. Наши официальные учебники по Догматике проповедовали ее, как *богооткровенную* истину, иногда даже без смягчающих оговорок. Преклонение пред юридической теорией дошло до того, что проф. Скабалланович даже заявил о *невозможности* понять смерть Христову иначе, как средство умилостивления «святой» правды Божией[374]. Однако, динамическому по преимуществу уму православного богослова, воспитанного на религиозно – опытных началах Св. Писания и святоотеческого богопознания, непереносна такая интерпретация *глубочайшей* тайны христианской религии, такое приспособление дела Христова к человеческим, примитивным в

нравственном смысле понятиям, чувствам и отношениям. Отсюда вполне естественное у русских православных богословов стремление к освобождению от *сатисфакционной* Теории и тяготение к иному роду объяснения так называемого «первосвященнического служения» вообще, голгофской жертвы в частности и особенности. Одну из таких решительных попыток мы видим у проф. А. Д. Беляева, положившего в основу своей системы динамический по существу принцип *Божественной любви*[375], Дальнейший шаг в этом направлении сделал проф. дрот. *П. Я. Светлов*[376]. К тому же отрицательному в отношении юридической теории направлению не мог, по общему характеру своей системы, не примкнуть и проф. *Тареев*. Что, помимо идеи заместительного удовлетворения правды или святости Божией, оскорбленной и оскорбляемой грехами человека, «возможно» *принципиально – иное* объяснение искупительного акта, показывает уже пример проф. В. Ив. Несмелова, религиозно-философская система которого изложена нами выше. Словом, лучшие представители православной религиозной мысли, – цвет русского богословия, – высказались *против* юридической теории искупления. И это нужно сказать не только о богословах светских или из среды белого духовенства, которых иногда подозревают в «либерализме», но и из монашествующего Духовенства, даже *высших иерархов*. Ко второй категории, принадлежат: архиеп. Антоний, архиеп. Сергий, архим. Тарасий. Наконец, в самое последнее время, тот же отрицательный взгляд на «заместительную» теорию высказал устно (на законоучительском съезде в Казани в августе 1912 года) и печатно[377] проф. свящ. *Н. В. Петров*. Справедливо полагая, что юридическая теория оказывается в идейном отношении ниже современных, даже юридических, понятий, из которых исключается идея «возмездия», заменяясь идеями исправительного наказания и пресечения преступности, и не находя оснований для этой теории ни в слове Божием, ни в богослужебных книгах, проф. свящ. Петров предлагает *нравственную* теорию искупления, примыкая, с одной стороны, к системе Несмелова, а с другой, удаляясь в сторону еще большого морализма.

Духу православной восточной мистической, по преимуществу, Церкви, – христианству, как *религии любви*, а не «права» – вообще, совершенно чужд запечатлевающий разумение одного из величайших таинств веры юридический характер. «Сатисфакция», «возмездие», «заместительство» и т. д. все это *пережитки* язычества или *возвращение* иудейства. При *внимательном* чтении Св. Писания, в нем нельзя усмотреть даже самых слабых оснований для юридического понимания дела Христа и в частности Его смерти. Нас удивляет незначительность приводимых защитниками «теории удовлетворения» текстов из Евангелия, *полное отсутствие* учения об этом, казалось бы, важнейшем предмете в юридическом смысле у Самого Спасителя даже в такие подходящие моменты, как первосвященническая молитва. Не менее удивительна *редкость*, которая наблюдается в учении об искуплении именно в юридическом духе у свв. отцов и полное *игнорирование* такого разумения дела Христова церковным веросознанием в богослужении, где бы оно должно быть выражено, по крайней мере, в нарочитых службах страстной Недели. О том же, т. е. что Православной Церкви чуждо юридическое понимание дела Христова, можно отрицательно судить по отзывам о ней *инославных* богословов. Так, Юлий Кафтан считает Восточную Церковь «отсталою» даже от римско-католической, не говоря, конечно, о протестантской, на том основании, что в ее вероучении отсутствует догмат *оправдания*[378]. Это, разумеется, совершенно не верно, – правильно в этом утверждении лишь: то, что Православная Церковь никогда не имела и не имеет «догмата искупления» или «оправдания» в смысле *заместительного удовлетворения правды* Божией за грехи людей. Юридической теории, которой держались и держатся некоторые из ее представителей, по влиянию на них западного богословия, она никогда не возводила на степень общеобязательного *вероучения*. Помимо того, что эта теория вносит противоречие в сущность христианства, кроме того, что она совершенно чужда мистическому духу православия, не говоря также о том, что жизнь с своими прогрессирующими, нравственными понятиями

давно переросла ее, как грубый пережиток, показывая тем ее «человеческое», только человеческое происхождение, – юридическое разумение Христовой жертвы, при детальном изложении, заключает в себе явные *психологические нелепости*. Утверждается, напр., что за один час гефсиманского борения или за три часа распятия Христа, чтобы уплатить долг правде Божией вместо людей, должен был вытерпеть все нравственные и физические боли, временный и вечные, за грехи всех поколений – живших, живущих и будущих жить. Но скажем мы, применяясь к Евр. 9:26, – Ему тогда «надлежало бы» страдать не три часа, не два дня, не всю жизнь даже, но только то и делать, что страдать и «не многократно страдать от начала мира», а страдать целую *вечность* за грехи людей. Избегая подобных нелепостей, превращающих имеющую глубокий динамический смысл жертву Христа в количественный, – в лучшем случае качественный, *реванш* разгневанного Божества, многие богословы и мыслители по требованию нравственного чувства, по соображениям разума, стремились иначе понять «тайну креста». Однако, не преодолевая теоретического и практического разума высшим принципом, они отвергли всякую мистику Голгофы, не «обнажив», а оголив ее тайну до простого нравственно-поучительного акта. Христос по этой, более высокой сравнительно с юридической, но все же односторонней оценке, пострадал и умер, как «жертва», как мученик за свою идею, оставивший людям пример праведной жизни, последовательной до смерти. Такие возвышенные, но *унылые* подобно голым скалам, моралистические взгляды проводились в глубокой древности, – сионитами, гностиками и монархианами, повторялись социнианами и др. еретиками – рационалистами и разделяются новейшими теологами – школы Ричля и модернистами – на западе, Толстым и некоторыми сектантами – на Руси. Придавая смерти, равно как и всей земной жизни – Господа, наивысшее, какое может только быть, «нравственное» значение, мы, однако, оставляем и должны оставить, чтобы не стать в противоречие с мистической сущностью христианства, – с учением Христа, с проповедию апостолов, с разумением Церкви*, глубокорелигиозное* значение

смерти Христовой. Отбросив с одной стороны юридическую теорию с ее терминами; satisfactio, stellvertretung и пр. как языčески-иудейский, схоластический пережиток, как лучший, в отрицательном смысле, пример того, куда заводит приспособление божественной истины к человеческим понятиям; с другой – чтобы не выродиться в рационалистически-моралистическую доктрину, христианское богословие обязано удержать не только освященные Христом и апостолами названия Его спасительного служения человечеству – «искуплением», «примирением», «оправданием», «жертвою», «первосвященством» и т. д., но и не утрачивать их религиозно-мистического *содержания*.

Сознавая важность последняго, одни из немногих теологов, удерживающих мистику креста, по отстранении юридической теории, все искупительное, значение смерти Христа соединяют только с Его *Божеством*, другие, наоборот, то же самое связывают, исключительно с *человечеством*. Так, З. Кюль[379] понимает голгофскую жертву, как разительнейшее откровение божественной любви к человеку: вместо того, чтобы истребить греховный мир, Бог посылает в этот мир Своего Сына и отдает Его на страдания и смерть, показывая, как дорог Ему человек, несмотря на всю свою греховность и тем возбуждая в его огрубелом сердце ответную к Себе сыновнюю любовь. Однако, устраняя из учения об искуплении юридические элементы, эта концепция говорит о смерти Христа только, как *о жертве Бога человеку*, а не вместе и Богу со стороны человека[380], каковым стал Сын Божий по оплототворению. Смерть Христа, по концепции Кюля, *демонстрация* божественной любви, рассчитанная на мягкое сердце. Образцом противоположного рода построения, выводящего искупительное значение смерти Христовой из человеческой природы Сына Божия, дает *Эклин*[381]. Указывая на то, что нигде в св. писании довлеемость заслуг Искупителя не связывается с Его Божеством и, отправляясь от послания к Евреям, где по преимуществу идет речь о первосвященническом служении и жертве Христа в связи с Его человечеством, названный ученый пользуется для выяснения смысла искупительного акта идеей *солидаритэта* или, что то

же, «солидарности», именем которой эта вся теория может быть обозначена. Сущность идеи «солидаритэта» в том, что все наше, человеческое, принадлежит и Христу по плоти; равным образом все, что имеет Христос, как человек, принадлежит и нам: наши немощи, страдания и пр., – *Его* немощи, страдания и т. д., но за то и приобретения Его человечества: праведность, послушание Богу до смерти, – *наши* приобретения. Таким образом, искупление заключается в том, что Своим, достигшим в течение земной жизни совершенства, человечеством Сын Божий покрывает наше несовершенство» *ходатайствует*, как первосвященник жертвой, за своих братьев по плоти. По этой концепции, Божество Христа в искупительном акте *бездействует*; жертва приносится Богу человеком – Христом и от лица человечества; спасительность заслуг Христовых обусловливается не юридическим удовлетворением, а общностью человеческой природы, – «солидарностью», следовательно, известным нравственным принципом, – тем не менее, искупление остается идеальным, а не реальным состоянием, понимается статически, а не динамически.

Благоговейно размышляя об искупительной тайне креста, мы должны иметь в виду и Божество, и человечество Христа – нераздельно: страдания, несомненно, претерпевались человеческом, но «инициатива» принадлежала Божеству, так что смерть Христа, по образу ипостасного соединения в Нем божеской и человеческой природ и воль, была единой *богочеловеческой* жертвой любви, совокупно принесенной Богом во благо твари и человеком во славу Бога. *Искупительно-жертвенный* характер смерти Христовой при таком, согласном православному учению, синтезе природ, можно понять следующим образом. Вследствие падения бесплотных духов и людей, весь мир «лежал во зле»[382]. Тот же апостол, который констатирует всеобщую «греховность» людей[383], указывает и на существование до Христа вражды между небом и землей[384], между миром духовным и материальным[385], вообще. Если мы исключим даже злых духов, противников Бога и людей, – ангельский мир, все же, терпел зло *отчуждения* от мира человеческого. Физический мир «непроизвольно» наносил зло

человеку, стихийно вредил ему. *Центральным* объектом зла, как и «узлом» мироздания, был, однако, человеке. Душа его, подобно злому духу, хотя и не в такой безнадежной степени, *отпала* от Бога, лишилась общения с источником благ и терзалась в тисках собственного природного ничтожества. В этом отступничестве от Бога, в этом духовном одиночестве, приводившем к отчаянию, заключалось главное зло, от которого всего более страдал *дух,* лучшая, божественная сторона человека, вся его, так сказать, религиозная природа. В связи с этим стояло «нравственное» зло, мучившее душу и «физическое», вредившее *телу*. Спасти от зла человека без самого человека Бог не хотел, и не хочет, так как подобное спасение не только противоречило бы данной свободе, но и не уничтожило бы зла, а лишь временно приостанавливало бы его, делая зло в конце концов *неисправимым*. Между тем Сын Божий явился, чтобы «разрушить», т. е. динамически *преодолеть* «дела» злой силы – диавола[386]. От прародителей, по закону наследственности, в силу примера, и т. п., условий, вольных, и невольных обстоятельств, перехода к потомкам, зло становится всеобщим, *универсальным*, сплошным, увеличиваясь в «объеме» вместе с человечеством и динамически возрастая по «степени напряжения». «Грех, проклятие и смерть», от которых, по катехизической форме, «искупил» нас Христос, оказываются *произведением* самого человека, потому что Бог, как любовь, не может быть виновником зла ни в каком смысле. Грех есть очевидное *порождение* самого человека[387]; смерть же, как физическое последствие греха, предуказана была Богом, еще *до падения*[388]. «Выбор» между смертью и бессмертием зависел, следовательно, опять *от человека*[389]. Наконец, что касается «проклятия», то и этот вид зла не есть *отлучение* Бога от человека, а человека от Бога[390], его собственное ожесточение, неисправимость, отчаяние, естественный результат утерянной чистоты религиозных отношений, а не месть разгневанного Божества, так как, если земной отец прощает кающегося сына, ужели Бог, имя которому «любовь» и «благость», не помилует, не простит, не примет вновь в общение с Собою обратившегося

грешника, Свою немощную тварь? Последнее противоречило бы *принципу* всего евангельского учения и таким, в частности, типичным образам всепрощения, как притча «о блудном «сыне». Но в чем же тогда, спрашивается, состоит *правда* Божия, отрицать которую значило бы умалять самое божественную любовь, превращать ее в «слабость» и «потворство»? Очевидно, ни в чем ином, как в «воздаянии каждому по делам его», т. е. в предоставлении свободному творению идти своим путем и *пожинать посеянное*[391], о чем в применении к искуплению будет сказано ниже.

Так как мир, в котором совершилась тайна богооплототворения, «лежал во зле», насквозь был пропитан, грехом и его разраставшимися следствиями: то оплототворение в нем Сына Божия заключало в себе *двойное* благо. Это было, во-первых, *дарование* твари божественной жизни, а во-вторых, *спасение* погибающего мира от зла. Спасти себя ни сам человек, ни мир вообще не мог и *не может*, как не может помочь себе птичка, попавшая в клетку, или раб, подпавший кабале – нужно, чтобы кто-нибудь более сильный и властный «освободил раба», выпустил «пленницу». Равным образом и *освободить* человека от физического зла, от греховного рабства, от сознания виновности перед Богом мог только Бог или Сын Божий. Если освободиться от физического зла, которое всегда *болезненно* воспринимается, человек не в состоянии по-своему физическому же бессилию, то от нравственного зла, которое *не всегда* и сознается таковым, не менее трудно. Простить же самому себе грех, приблизиться к Богу после учиненного любодейства дух человеческий *не дерзает*, осуждая себя, как блудный сын, на питание «рожками», на голод, в крайнем случае – на «наемничество» у Бога. Спасение мира, т. е. *избавление* от всех этих зол, возможно стало чрез Христа, на Котором, как на чистом, невинном, безгрешном, чуждом сознания вины, только и могло опочить Божество. Обожение и спасение, – это двойное выявление божественной силы в ничтожестве и зле, требовало и *сугубой* жертвы, подобно тому как творение мира вообще, духовного в частности, человеческого в особенности обусловлено было

соответственными жертвами со стороны Бога: в первом случае отречением от солипсизма бытия, во втором – возможностью зла в Божьем мире, в третьем – тем и другим вместе. Акт богооплототворения был жертвой во благо обожения твари, платой за право «называться и быть чадами Божиими»[392], – так как дарование миру этого блага, если мы его понимаем динамически, – иначе его понять и невозможно, требовало, как разъяснено выше, чтобы Божество, отрекшись от самодовольства внутри божественной жизни, *снизошло* в Лице Сына Божия *в мир*, приняло на Себя его ограниченность, его немощь, короче – чтобы «слово стало плотью и обитало среди нас». Тот же акт был также жертвой и за спасение мира, выкупил нас от всякого зла; потому что оплототворение Бога, которого требовало благо дарования Твари божественной жизни, совершилось не просто в «мире», ограниченном бытии, ко именно *в мире зла*, греха, проклятия и смерти. Бог во Христе не только должен был терпеть тварную «ограниченность» человека, в природе которого он оплототворил Себя, но и Зло, существовавшее в человеке или в мире, где Он вочеловечился. В силу оплототворения в погибающем мире, зло пало. На Него нет de jure, а *de facto*, – заставляя Его страдать физически, нравственно и духовно, страдать совершенно невинно, страдать за других, – не вместо других, а с Другими, – не по своей вине, а из-за нашей. Отсюда, не только «смерть», но и вся жизнь Спасителя – сплошной искупитель – но жертвенный подвиг. То, что Он был *безгрешен* по человечеству, не только не ослабляет «искупительного» значения Христовой жертвы, наоборот, усиливает, подчеркивает его. Нож ветхозаветного священника падал именно на *невинную* во всех отношениях жертву. Только Безгрешный мог чувствовать всю *глубину* зла и нравственно страдать от Его *тяжести*, вся земная жизнь Богочеловека была такою именно спасающею мир «жертвой». Гонение властолюбивого и кровожадного Ирода подвергло Его раннее детство *незаслуженным* страданиям «бегства». Мелочи частной домашней и городской жизни Христа в *Назарете* также не могли быть свободны от несения своего рода «креста», который по понятной причине, из-за величия последующих страданий и

обстоятельств, остался для нас неизвестным. Активное выступление Христа на подвиг дарования миру божественной жизни не замедлило вызвать реакцию, сопротивление «злоначальника», действенные усилия со стороны самого *диавола*, а затем и человеческой злобы в лице первосвященников, книжников, фарисеев и т. д., Евангельские книги согласно показывают, как рано[393] началась эта борьба, как последовательно принимала она новые, все более определенные формы, как по каплям накоплялась «чаша» Христова, как постепенно сколачивался усилиями врагов Христовых крест, этот жертвенник спасающей любви Божией, как из отдельных облачков зависти, недоброжелательства, сребролюбия, чувственности, гордости, боговраждебости, омрачения, тупости, ожесточения, лжи, клеветы и т. д. собиралась Целая *туча*, помрачившая полдень Распятия. Зло прокралось даже в среду учеников Христовых, найдя себе орудие против Христа в лице Иуды, не говоря о семейных, где, если не было «вражды», против чего, впрочем, может говорить название «домашних» врагами[394] то равнодушие, непонимание, неверие братьев Христа[395]. События последних дней были столь определенны в смысле обрисовки положения Христа, в богоотчужденном, греховном, лежащем во зле, мире, как обреченной жертвы, что вопрос оставался только во времени» заклания[396], и лишь для убаюканных общенародными псевдомессианскими ожиданиями, οτι Χρίστος μενει εις τον αιώνα, последователей Христа нападение на Него ночью в саду Гефсиманском могло оказаться неожиданным[397].

Смерть Христа с непосредственно предшествовавшими ей страданиями есть по преимуществу искупительная «жертва», кровавая, беспредельной значимости *оплата* нашего спасения. Зло, невинною жертвой которого являлся в течение всей своей жизни Христос, по истине, достигло тогда своего динамического *апогея*. Это были, прежде всего, острые *физические* страдания: от бичей: тернового венка, гвоздей и пр., наконец, – смерти. Здесь имели также место не меньшие по силе *нравственные* муки. Оказаться отвергнутым всем миром, которому даровано высочайшее благо божественной жизни, – «избранным»

народом, коему оказано столько благодеяний, быть проданным одним из тесного круга учеников и оставленным прочими, – что может быть горше подобной нравственной муки для того, кто *любил* – и учеников Своих, называя их «детками» (τέκνα)[398] и друзьями (φίλοι)[399], и народ Свой, призывая его, как наседка цыплят под крыльями материнской попечительности[400], и все человечество, как пастырь: – свое стадо[401]. Не говоря о глумлении при допросе и на Голгофе, о жестокой и горькой иронии висеть среди злодеев и т. п., картина голгофской жертвы дополняется состоянием *богооставленности,* которое по всей силе почувствовал Христос на кресте, – Тем ощущением полной беспомощности, духовного Одиночества, отсутствием ободряющего голоса с неба или ангельского утешения, или внутреннего возбуждения, которое так дорого особенно в предсмертные минуты. Это состояние «богооставленности»» какое переживает все человечество в силу своего «богоотступничества», *неминуемо* должен был разделить и Христос, чтобы до дна испить чашу человеческой скорби не за личный грех, конечно, а как нечто имманентное растленному миру в его злом неискупленном состоянии. Если и раньше, несмотря на чудеса, намечался уже жертвенный характер дела Христова[402], то теперь, умирая на кресте, Христос в полном смысле слова становился «агнцем Божиим», не символически, или юридически, а *реально* подъявшим на Себя *греховность* мира (την αμαρτίαν τουκοσμου).[403]

Однако, в разумении страданий Господних, мы должны быть далеки, от мифологического «гиперболизма» юридической теории, от количественной *переоценки*. При абсолютной «бесстрастности» Божества, что утверждается и представителями юридической теории страдания Христовы могли быть, *бесконечными* и, потому, не в состоянии заменить собою всех мучений временных и вечных за преступления, какие когда-либо были, и будут совершены разумными Существами. Лишь, по качественной оценке, смыслу, значению, ценности, страдания Господа могут и должны быть названы *беспредельными*. Это были, во-первых, страдания абсолютно невинного, идеально чистого, даже, по человеческому

происхождению, совершенно не причастного злу и, лично не ответственна за него Существа, благоволившего претерпеть их только в качестве *жертвы* и в смысле неизбежной» по греховному состоянию мира, оплаты того величайшего блага, которое принесло с собою в мир это Существо. Во-вторых, это были страдания от начала до конца *добровольные*, сознательно и активно восприятия: не внезапно обрушившиеся, так как необходимость их для спасения мира предусматривалась не только Христом, но еще и пророками, к тому же не неустранимый, как показывает возражение Иисуса Петру нашего взмах ножом в саду Гефсиманском[404]. Наконец, главное, бесконечное» достоинство жертвы креста в том, что она была принесена *богочеловеческой любовью*. Смерть Христа была проявлением абсолютной силы в крайнем уничижении, – высшим проявлением любви Божией к твари, так как это было обнаружение любви к злу «боговраждебной» твари. С другой стороны, и человеческая верность Богу достигла на кресте высочайшего предела. Когда бесконечную «цену» жертвы Христовой объясняют Божеским достоинством страдавшая Лица, – тем, что при единстве Божеского Лица и двойственности-природе во Христе, человеческие страдания усвояются не причастному по природе страданиям Лицу, то это статическое по выражению объяснение или ничего, по существу не объясняет или ведет к юридическому пониманию Христовой жертвы, превращая спасительнейший акт во что-то крайне нелепое, даже *безнравственное,* поскольку об этом позволяют судить такие плоды юридической теории в католичестве, как «индульгенции» – эта «торговля» божественной любовью. Наоборот, мистический разум, опирающийся на религиозный опыт и опознающий Бога, как живую благую «силу», адекватным определением которой служит любовь, ведет к чуждому всяких несообразностей и противоречий постижению бесконечной по ценности жертвы *креста*. Последняя является для него, откровением любви Божией не только к миру вообще, как «твари», но и к миру, как ко *врагу*. Это была смерть *любящего* за «падшее», неверное, любодейное, но любимое существо. Если человеческая жертва без любви оказывается

«бесполезной»[405] для жертвующего и только материально ценной для того ради которого она приносится. При наличии же любви, наоборот, получает бесконечную значимость в глазах людей, то жертва богочеловеческой любви, принесенная во благо и спасение мира на Голгофе конечно, тем более *бесценна*, бесконечно животворна и неисчерпаемо спасительна для всего человечества.

Универсально-спасительный характер жертвы Христовой выяснится, если мы обратим внимание на то, что она была актуальным выражением Божественной любви, покрывающей не «множество» только, но и всю бездну человеческого греха, динамически преодолевающей целокупность мирового зла. Если Сын Божий воплотился в греховном мире, если Он, по благоволению Отца стал не карающим судьей, а невинною жертвой всеобщего зла, если даже вися на кресте среди злодеев, Он молился о прощении «врагов», а исповедавшему Его «благоразумному разбойнику» обетовал вступление с Собою в рай: то не значит ли все это, что Бог покрыл Своей любовью *целый мир*, простил ему *весь* грех, как бы тяжел он ни был, «примирился с ним»? Конечно, и до смерти Христа Бог не питал вражды к человеку, «врагами» были мы, а не Бог[406] – но до Христа не могло быть *посредника*, через которого, как чрез невинную богочеловеческую жертву, могла бы быть вынаружена такая всепрощающая любовь, любовь к врагам, «неосуждение» блудного мира. Лишь в оказавшемся до смерти, до конца, верным Богу *Сыне Человеческом* и вместе *Сыне Божием* мог быть восстановлен первобытный союз Бога с человеком и миром с новым приобретением – благом божественного содержания жизни. Такой акт богочеловечески – жертвенной любви, под условием веры во Христа, как Сына Божия, умершего υμέρ των απαρτιων ημων, не может не вызывать *веры* и в собственное прощение божественной любовью, – примирение, искупление, *веры*, низводящей таки в душу человека божественную силу любви, «благодать» Св. Духа, фактически очищающую от греха, спасающую, усыновляющую, что и совершается в «таинстве» крещения, этого духовного возрождения и вместе воскресения человека, на основе

внутреннего сораспятия Христу. Так исцеляется главное зло мира – *богоотчужденность* и оплатой этого исцеления, искупительной ценою всепрощения, оказывается «кровь» Христова, «очищающая нас» действеннее жертвенной крови тельцов и козлов «от всякого греха»[407].

Спасительность смерти Христовой, как «искупительной жертвы», не исчерпывается сказанным, крест Христов не только являет неограниченную (даже злом)[408] любовь Божию к твари, но и обнаруживает во всем величии Божественную *правду*[409]. Последняя не противоположна Божественной любви, только юридическая теория способна отожествлять ее с *jus taltonis* – с отживающей уже в культурном человечестве формой правосудия, карающего даже исправившегося человека. «Правда Божия», это – божественная любовь, взятая со стороны своей внутренней *логики*, или последовательности, постоянства, «нераскаянности» своего дара. Как и любовь, вообще, она может быть опознана по *предшествующим* «откровениям». Так, в отношении мира вообще она проявляется, как его *неуничижимость* и «неизменность» определяющих его существование Законов. В разумной твари правда Божия проявляется, как *неотъемлемость* свободы даже в состоянии греха и «неизбывность» последствий, выступающих из такого или иного применения свободы. *Такова же* правда Божия и в отношении человечества: это – неуничтожимость его существования, закономерность, самоопределяемость и «жатва посеянного». Если человечество посеяло «грех», то, естественно, оно должно, пожать *гибель*[410]. Несмотря на свой подлинно благой характер, правда Божия кажется «мучительной» и даже злом тем тварям, которые выступили из чина своего бытия и которым, поэтому невыгодна такая *прямолинейность* приложения божественной благости. Впрочем, если «доброму» человеку не свойственно доводить справедливость до жестокости, и если на человеческом суде «милость» имеет преимущество перед правосудием, то в едином по существу «благом» Боге строгие требования божественной правды тем более должны *превозмогаться* милующею любовью не в ущерб, однако, благу твари. Такую

«встречу» правды к милосердию в Боге с *преодолением* последней мы и видим в искупительной жертве Христа. Согрешивший и погибающий мир не только не уничтожен, не только не лишен свободы, что является делом правды Божией, но и *спасен* – «милостию Божиею». Но, чтобы «спасение» было реальным, а не фиктивным, динамическим, а не каким-нибудь юридическим актом, действительным преодолением, а не временным устранением зла, нужна *жертва*, которая приняла бы на себя первый и самый значительный, вследствие столкновения противоположных сил, удар. Такой *принципиальной* жертвой правде Божией, не истребившей греховного мира, не лишившей его свободы и не уничтожившей механически следствий греха и был Христос, особенно на кресте[411]. Уничтожение или даже ослабление противной силы зла без столкновения и преодоления силой добра не было бы спасением, а *насилием*, новым злом, противоречием правде, божественной любви. Смерть Христа была действительным «поражением» диавола *в голову*, нанесенным ему «семенем жены» – Сыном Человеческим. Это была первая, *единственная* по ценности для всего человечества жертва святой и благой правде Божией. Послушание воле Божией, – нравственный *долг* всякого разумного существа, – проведенное Христом через всю Свою жизнь, доведено было до высшей, степени, до пожертвования этой самой жизнью в борьбе со злом. Однако было бы крайней наивностью или лицемерием полагать, что жертва Христова, «удовлетворив» божественной правде, *освободила* нас от необходимости жертвы. В том и заключается вся «безнравственность» юридической теории, что она оставляет нас в состоянии *квиетизма,* нерадения о своем нравственном улучшении. Жертва Христа лишь отменила ветхозаветный символические жертвы, как не нужные при наличии самой реальности, – но жертву вообще или крест, как искупительное средство, она возвела в *закон правды Божией* в общее «правило» спасения. Последнее не может быть «навязано» свободной твари, каждый должен принимать *активное* участие в деле Христа, в Его искупительной, жертве, сраспинаясь и сострадая Ему. Только таким образом человек

может *фактически* очиститься, от личного зла. В отношении к последующим жертвам спасающегося человечества «Крест Христов» имел лишь *принципиальное* значение. Тот же *спасительный* «закон» жертвы или креста имеет значение и в отношении общества и человечества вообще. Не пресловутой борьбой за существование, не насилием, не односторонне-материальным прогрессом может быть спасено человечество, а *жертвой*, и не «жертвами» революций, войн, просвещения даже, – так как благо, во имя которого приносятся эти жертвы, относительны, человечны, – а исключительно кроткими Христоподобными жертвами любви и святости. И если мученики приняли на себя искупительный подвиг в борьбе христианской истины с языческой ложью, то не меньше «кровавых жертв» потребует божественная правда и за осуществление евангельского идеала в *практической* жизни. Теперь нам понятна универсальная спасительность Христовой жертвы, как откровения божественной правды или *закона спасения* от нравственного зла[412].

Что касается *физического зла*, с его крайним выражением – смертью, то, по избавлении от нравственного и радикального зла, – по исправлении и совершенствовании человека, по восстановлении общения с Богом, очищении от грехов, – естественно, должно быть устранено и это их следствие, допущенное правдой Божией во благо человека. И здесь искупительная жертва Христова оказывается *не менее* спасительной. Правда, страдания и смерть Христа не отвратили от человека необходимости физически страдать и умирать, как искупительная крестная жертва Христа вообще не отменила необходимости креста и жертвы со стороны человека, а, напротив, возвела в закон спасения: однако, только смерть Христа, лично безгрешного существа, могла вернуть нам утраченное «бессмертие» и стать источником *воскресения*, т. е. славы вечной, включающей, в качестве составного момента, и телесное нетление. Наша обыкновенная» человеческая смерть – только «уплата по векселю» греховного долга: хочешь, не хочешь, а умирать приходится. Для Христа такой роковой *необходимости* смерти, при Его личной безгрешности, не было.

Его смерть могла быть только добровольной жертвой, положением души «Пастыря за овец»[413]. Из рокового, физического, безразличного акта смерть Христа, вместе с другими физическими страданиями, становится нравственным подвигом, религиозным таинством, *освящая* собою Смерть и прочие страдания человека, делая их «спасительными» в качестве жертвы, если не «за друзей»[414], то за собственное духовное благо и совершенство[415]. Конечно, «спасительность» смерти Христовой в этом смысле, не равняется уничтожению физического зла, а только – *притуплению* его остроты. Однако, смерть Сына Божия спасительна именно и в смысле полного *уничтожения* физического зла; так как она является основанием, жертвою, оплатою Его и нашего воскресения, как оплототворение – причиною, жертвою, ценою обожания твари. Об этом будет подробная речь в следующей» целиком посвященной Воскресению, где, теперь же, чтобы покончить с сотериологическим аспектом и юридической теорией, достаточно сказать, что если христианин, умирая с самым возвышенным, очищенным от греха и усовершившимся физическими страданиями богосыновним настроением, продолжает, однако, оставаться в состоянии величайшего физического зла – разъединения обеих половин своего существа, совершенно бессильный помочь себе: то Христос, чья жизнь была сплошною жертвой, а смерть, искуплением пройдя весь цикл земного уничижения, до крайнего предела, чуждый всякого личного долга и обладая полнотой, божественной силы «телесно», не мог оставаться в подобном состоянии более трех дней. Его смерть была упразднением, уничтожением, принципиальным *попранием* самой смерти, как в отношении. Его самого, так и для всего искупленного и обоженного Им человечества. Так, обходясь с одной стороны, без юридической теории, с другой, не ограничиваясь и моральным значением, мы изложили *мистическое* понимание «пасхальной жертвы», как религиозно-динамического акта спасения, – оправдали катехизическую формулу «искупления нас от греха проклятия смерти», крестною смертью Иисуса.

Если смерть Христа, при всем своем универсально-искупительном значении, не содержит в себе ничего юридического, то и результат ее – Воскресение сотериологически может быть понят, как акт реального спасения. Христос – *первовоскресший* член нашего рода, за которым последует некогда все, спасенное им, человечество[416]. Он не «юридический», а *динамический* посредник нашего спасения. Как Его смерть не была «заместительной казнью», но искупительной жертвой в активной борьбе со злом, – так и Его Воскресение не «заместительное оправдание», а действительное *приобретение* спасения. Сотериологический процесс, начатый эдемским «первоевангелием» и имеющий быть законченным будущим воскресением мертвых[417], достиг в Воскресении Спасителя *принципиального осуществления*. Смерть Христа на кресте была реальным поражением мирового зла божественной любовью в отрицательной форме жертвы. Воскресение, являет собой ту же спасающую любовь в *торжественно-победном* виде. Жертвенной кровью Христа был «окроплен»[418] как бы «подписан» *Новый* Завет Бога с человечеством, прообразованный ветхим и восстановлен в силе, но с большими обетованиями, райский. Воскресение гарантирует новому, избранному народу Божию «твердость» обетований фактическим исполнением их на Посреднике – на реальном изъятии Его из недр земли – *из мира зла и смерти*[419]. Даже очищенный от «юридических» элементов, *литрозеологический* аспект может иметь в христианском богословии значение только, как часть целого – мистически-теоцентрического, рассматривающего дело Христово с наиболее широкой точки зрения откровения божественной силы любви или дарования миру все большого и большого блага, при возвышающемся параллельно самопожертвовании Бога. Равным образом и «спасительность» Воскресения Христова есть только частный эпизодический *момент* всего необъятно великого значения пасхального догмата. Недостаточность сотериологической идеологии Воскресения ясно следует уже из того затруднения, с каким приходится решать вопрос об отношении к Воскресению Христову воскресения *грешников*,

для которых этот акт отнюдь не является спасительным. Не решают, собственно говоря, этого вопроса ни *космологическая* концепция Вл. С. Соловьева, ни *антропологическая* В. Ив. Несмелова. Первая, если хочет быть последовательной, во всем развитии мира и истории видеть только прогресс, должна постулировать *апокатастасис*, а не Воскрешение одних к жизни вечной, а других – к осуждению и муке[420]. Равным образом и вторая концепция, возводя воскресение в антропологический закон в зависимости от Воскресения Христова или приятия человеческой природы в вечную собственность Сына Божия, не говоря о том, что имеет тенденцию к апокатастасису, объясняет воскресение грешников и связь его с Воскресением Христа только *статически*. Трудность постановления в связь всеобщего воскресения с Воскресением Христа доходит иногда до *отрицания воскресения грешников* в принципе. Точно также не легко, если не невозможно понять, с точки зрения чистой сотериологии, отожествляющей дело Христа со спасением в смысле возвращения человека к первобытно-райскому состоянию, – почему воскресение не есть только обратное приятие[421], но и *одухотворение*, онетленение, «прославление» – тела?[422] Почему своим Воскресением Христос не только принципиально освободил мир от «последнего врага» – смерти, даровал нам вечную жизнь, но и *пресуществил* эту жизнь в новый небесный[423] модус бытия? Посмотрим, не могут ли быть решены подобные недоумения с теоцентрической точки зрения, рассматривающей Воскресение Христа в связи с мистической сущностью Христианства, как *новый* динамический акт божественной любви, так же, как и другие, обусловленный жертвой Бога во благо твари – смертью Возлюбленного Единородного Сына?

Глава 7-я. Воскресение

Принципиально новое откровение божественной силы в Воскресении Христа. Аналогия «пшеничного зерна». «Ваптисматическое» возрождение. Воскрешение мертвеца. Преображение. Прославление. – Сущность Воскресения: принципиальное явление царства славы. Смерть Христова, как жертва миропрославления. Смысл евхаристической мистерии. Status славы. Особенности Воскресения Христова: первенство, тридневность и превосходство славы. Отношение Воскресения Христова к общему воскресению. Характеристика царства славы. Воскресшее тело. Проблема апокатастасиса. Анастасис.

С достаточною ясностью, полагаем, обрисовывается теперь та *позиция*, которую, согласно, всего выше, изложенного, автор займет относительно «пасхального догмата». **Мы смотрим на Воскресение Христа, как на принципиально новое откровение божественной силы.** В этом *первый* «тезис» нашей «концепции».

Как «принципиально новое откровение божественной силы», Воскресение Христово должно быть поставлено в один ряд с творением мира вообще, духовного, в частности, человеческого, в особенности и воплощением. Эта, объединяющая собою названные акты, «сила», по высшему опытно-динамическому или мистическому, представляемому Христианской доктриной, боговедению, есть бесконечная *любовь*, расширяющая и внутри – божественную жизнь до Триипостаси, и в ничтожестве полагающая новый ряд объектов со всё большим и большим обогащением их своим благом. Разница между «внутренними», в самом Божестве, – и «внешними», – в ничтожестве, – откровениями бесконечной любви то, что первые не требуют *жертвы,* а вторые без нее неосуществимы. Различие это обусловливается тем, что в Боге «субъект» и «объект» любви, или «содержание» и «форма» ее, *равноценны*, взаимно покрываемы. Наоборот, «мир» или тварь, как откровение божественной силы в абсолютном ничтожестве, не может иметь подобное тожество: иначе он был бы

четвертой ипостасию Бога. Отсюда – «рождение» Сына Божия, «исхождение» Св. Духа и естественные, извечные самооткровения божественной жизни, тогда как творение мира, обожение, воскресение – благодатные, датируемые временем акты. «Божественное» содержание силы выступает здесь в *ограниченных* природным ничтожеством формах. «Благо» твари, это то, что дает ничтожеству божественная любовь, окупается жертвой, *самоограничением* Божественной силы, бесконечной только «в себе», или Троице. Так, мир вообще, т. е. взятый безотносительно к духу, материи и человеку своим «творением» или благом *существования*, обязан отречению божественной любви от самодовольства триипостасной полнотою и обращением, без ущерба для этой полноты, к ничтожеству, – ограничению божественной силы своего рода конституцией – законов природы, Его словом, жертве солипсизмом бытия. Творение мира духовного, в частности, обогатило ничтожество благом *разумно-нравственно-религиозного* существования, равным по значительности божественной жертве «монополией» свободы, допущению зла, противления, отрицания и т. д. В человеке ничтожество одарено духовным и материальным «модусами» бытия и, соответственно этому, сугубым *душевно-телесным* благом. В человеке, в замене того, можно усматривать и *двойное* «ограничение» силы Божией: физико-психическими законами вместе с пространственно-временной локализацией, с одной стороны, и, относительной свободой добра и зла, истины и лжи, с другой. Духовный мир, материальное бытие и человек объединены между собою тем, что все они представляют ограниченное ничтожеством откровение благой силы Божией; таким образом, «чистую» *тварность* – существенно новое откровение Бога, мы имеем в *акте вочеловечения* или «оплототворения» Сына Божия. Здесь божественная любовь в Ипостаси Сына Божия приобщается всей полноты «тварного», т. е. ограниченного ничтожеством духовно-материального человеческого бытия и ценой такого самоуничижения сообщает миру благо *божественного* содержания жизни. «Богооплототворение», таким образом, жертва *мирообожения*.

Как в акте творения был переброшен «мост» от Божества к ничтожеству, так актом воплощения установлен *контакт* между Богом и тварью. Если в тварном бытии точкой пересечения неограниченно – божественной силы и ничтожества, «узлом» мироздания является человек, то средоточением боготварного контакта выступает *Богочеловек*, – Христос. Так как мир, в котором совершился акт богооплототворения, находился в состоянии зла, то Сын Божий воспринял ео ipso не только тварно-человеческое бытие, но и более того – *грех мира*, подверг Себя динамике зла. Вследствие такого характера Богооплототворения – откровения любви Божией именно в падшем мире, вместе с жертвой «уничижения» во *богообожения* твари, принесена была воплотившимся Сыном Божиим и жертва «искупления» во *спасение* мира от зла. Божественная жизнь. Христа имела не, только проявиться в тварной «ограниченности», но и *преодолеть* зло. Смерть Христа была моментом высшего напряжения этой борьбы, когда «любовь» Божия, соединенная с человеческою «верностью», *восторжествовала* над силою зла, пожертвовав жизнию Богочеловека. Последовавшее затем Воскресение является наглядным результатом искупительной жертвы и победы божественной силы, ипостасно оплототворившейся в Иисусе, над *злом реальным* достижением «спасения» во Христе человека и в человеке всего мира от зла. Таков *динамический* смысл «сотериологического» аспекта пасхального догмата. Но так как антропологически сотериологический аспект не есть еще последняя возможная, после космологически-прогрессивной, оценка дела Христа вообще, то нам остается использовать в отношении и к Воскресению Спасителя развитую ранее относительно творения и богооплототворения *теоцентрическую* точку зрения, «соответствующую превалирующему положению «мистического» разума в теологии над практическим и теоретическим. Рассматриваемое теоцентрически Воскресение являет собою новое сравнительно с творением мира и богооплототворением, откровение божественной силы, дарование принципиально обоженной во Христе твари «иного» блага, причём и здесь, в качестве

условия, выступает жертва – именно смерть Сына Божия. К такому аспекту приводит косвенным путём анализ существующих в мире физическом, психическом, «Откровении» естественном и Сверхъестественном *аналогии* Воскресения, а прямым сопоставление прославленного состояния Христа с «уничиженным».

Уже в Евангелии Самого «Иисуса Христа Сына Божия» мы имеем взятый из диаической природы, полный глубокого смысла и красоты, образ воскресения: ο κοκκος του σίτου. «Если пшеничное зерно падши в Землю, не умрёт», – говорил Христос в предведении своей близкой смерти: «то остается одно; если же умрет, приносит много плода[424]. Этот образ комментируется в Смысле *воскресения* дальнейшими словами: «любящий Душу свою губит её, а ненавидящий душу свою в этом мире сохранит её для жизни вечной». Речь идёт о «душе» не в Метафизическом, конечно, чуждом, вообще говоря, евангельскому учению, а в конкретном, лишь интуитивно, как всегда, разумеем, – смысле – *живой человеческой личности*. Кто «любит» себя до нравственной невозможности пожертвовать свою жизнью, тот, оказывает себе плохую услугу, – *губит* себя» уподобляясь пшеничному зерну, теряющему всхожесть без посева. Наоборот, кто до «ненависти» отрешился от своей личной ограниченности, жертвуя самым существованием в этом мире», то приобретает себе высшее благо *вечной жизни*, как то же зерно, плодоносящее лишь под условием разложения. Настоящая временная жизнь относится, таким образом, к будущей вечной, возможной только по воскресении[425], как «семя» к зрелому, достигшему полного развития и наибольшей силы, *растению*. Смерть, это – посев, воскресение – *жатва*. Правда, и до посева зерно таит в себе «жизнь», органическую силу, но эта жизнь пребывает в скрытом, потенциальном, изолированном, ограниченном состоянии. Лишь теряя, чрез разложение в земле, свою изолированность и ассимилируя элементы окружающей среды, зерно освобождает скрытые в себе «потенции» и превращается в *плодоносящий* организм. Так, божественная сила любви, скрытая, как в семени, в существе человека – христианина только со смертью,

с отложением земной плоти, при беспрепятственной ассимиляции родственных элементов новой среды, получает возможность *актуализации*, преобразуя человека в «небесное», ангелоподобное, богосыновнее существо[426].

Тем же самым образом «зерна» пользуется апостол Павел в XV-ой, *анастазеологической* по преимуществу, главе его послания коринфянам. Констатировал в первой, «апологетической» половине главы факт Воскресения Христова, утвердив на нем, как на фундаменте, общее воскресение мертвых и показав рядом абсурдов всю ложность и неприемлемость для христианина отрицания – анастазеологического догмата (1–34 стт.), – во второй половине той же главы (35–58) ап. Павел положительно выясняет *мистическую* сущность воскресения, имея идеалом-прототипом Воскресшего Христа и пользуясь, между прочим, аналогией зерна. Отвечая на возражение разума, заключающее в себе два совопросничества: «каким образом могут воскреснуть мертвецы (οι νεκροί)» и – «в каком теле явятся» (35 ст.). Апостол по порядку исследует то и другое, опровергая общую для них отвлеченную идею *физической* невозможности опытом бесконечной силы Божией. Первому недоумению св. Павел противоставит действие силы Божией в *растительных* организмах, развивающихся из «семени» (36–38 стт.). Как и в евангельском образе пшеничного зерна, Апостолом высказывается та мысль, что смерть не только не «уничтожает» жизни вообще, но и служит условием обнаружения жизни во всей ее *полноте и красоте*: «семя не оживотворяется, если не умрет» (36). Скрытая в семени жизнь пробуждается только под условием *разложения*, не брошенное в землю и не подвергшееся наружному гниению, семя, не только не приносит плода, не оживотворяется, но и «гибнет», теряет всхожесть. Посевной материал не представляет собою также готового, имеющего только в будущем сложиться, растительного организма – «тела», но *голое*, пшеничное или другое какое-нибудь подобное, *зерно* (37). Такой же голый, лишенный предназначенной нам «славы»[427], *эмбрион* являет собою человек в настоящей жизни, «в этом мире» относительно

«вечной жизни» с ее «будущим телом». Но, как «голому зерну» «Бог дает тело, какое Ему угодно», т. е. с бесконечным разнообразием деталей, «и каждому из семян соответствующее тело»: так, разумеется, *божественною* силой опричинено будет и тело воскресения в своем беспредельном многоразличии и соответствовании каждому человеку. Принципиальное недоумение о «воскресении мертвецов», таким образом, устраняется опознанием неограниченной силы Божией, обнаруживающейся в ежедневном опыте *органической* жизни. Конечно, рационалиста, человека со статическим характером мировоззрения Апостол не убедит: аналогия зерна может, говорить ему о «бессмертии в потомстве», регенерации, анабиозе и т. д., но не о *воскресении*, – даже простом бессмертии души, – потому что на последнее не уполномочивает его «строго логический» анализ эмбриологических фактов[428]. Только для *мистика*, созерцающего в природе и в себе действие одной и той же силы Божией, понятна, «динамически» – обязательна евангельская и апостольская аналогия умирающего и воскресающего в растительном процессе зерна. Особенно богатый материал по изъяснению анастазеологической тайны содержит дальнейший ответ Апостола на второе вопрошение разума *о теле* воскресения, где аналогия зерна продолжается в новой, усиленной по смыслу вариации «сеяния». Этот ответ мы изложим ниже, в связи с анализом «воскресшего тела», теперь же скажем об «аналогии» из *духовной* жизни.

На языке свящ. Писания, равно как и на обыкновенном человеческом языке[429], «воскресением» называется радикальная *перемена* внутренней жизни человека с худшего настроения на лучшее. Так, обрадованный возвращением блудного сына отец дважды говорит о нем, как об *ожившем мертвеце*[430]. В послании ефесянам ап. Павел пользуется сентенцией, в которой «восстанием из мертвых», Как и «пробуждением спящего» именуется: духовное *обновление* человека[431]. Другое столь же обычное и полное мистического смысла название того же акта – *возрождение*[432]. При таком сближении «возрождения» с «воскресением», последнее будет

обозначать *рождение в новую вечную жизнь*; что мы и находим у ап. Павла в применении к Воскресению Христову[433]. Всю *динамику* жизни, после этого, можно представить в виде трех последовательных актов «рождений» 1) естественного рождения или начала бытия; 2) «возрождения» или преобразования бытия и 3) воскресения, или прославления бытия[434]. Эта «динамическая прогрессия» может говорить лишь о том, что воскресение, как и возрождение, есть принципиально новый продукт божественной силы. Действительно, «рождение, возрождение и смерть», с которой, как с муками родильницы – рождение, или с тяжестию переворота – возрождение, связано воскресение, представляют собой наиболее глубокие, прогрессивно возрастающие в своей таинственности акты человеческой жизни и почему вполне понятны их аналогиям и порядок, рождение и служит образом духовного переворота как последним аналогом воскресения. Если в растительном царстве, не знающем благодатного возрождения, только «посев» сухих зерен вместе с превращением их в живые организмы может служить подобием воскресения, то в человеческой жизни, где имеются то и другое и «посев», «рождение», и «возрождение», оба соответствуют *анастасису:* хотя рождение ближе к возрождению, как начало «плотского» бытия к *духовному*[435], однако, и – παλιγγενεσία может обозначать собою также новую жизнь по воскресении. Как духовное бытие в отношении к плотскому служит *реальностью*, то последнее является «символом», так и воскресение должно опознаваться в смысле наивысшего откровения творчества силы Божией, для которого сама духовная жизнь на земле оказывается «прелюдией». Дальнейший анализ текстов, в которых в таком именно соотношении, как *низшее* откровение силы Божией к *высшему*, стоят «возрождение» и «воскресение», покажет, сколь справедливо только что изложенное рассуждение, опирающееся лишь на отвлеченное соединение. В один, динамически-прогрессирующий ряд мистических актов: рождения, возрождения и воскресения.

Если христианство, по изложенной выше мистической сущности, есть религия «новой, божественной жизни», то

вступление в эту жизнь, естественно, должно переживаться, как реальное *обновление* человека, или духовное возрождение. Христианская Церковь фиксирует этот акт нарождения в людях новой божественной жизни или, что то же, принципиально нового откровения силы Божией, мистическим символом *крещения*, которое, поэтому, является первым «таинством» – мистерией христианской религии, как естественное рождение первою «тайной» человеческой жизни вообще. Глава Церкви – Христос требовал «баптизмы», как условия не только спасения[436], но и обожения или вступления в Царство Божие[437], хотя Сам, будучи *природным* Сыном Божиим, и не имел ваптисматического опыта, в смысле нарождения новой жизни. Для него рождение не было началом жизни вообще, а «оплототворением», или жертвой во благо существующей твари, *принципиально новым* откровением силы Божией в творении, как последнее явлением то же силы в абсолютном ничтожестве. Но апостолы должны были пережить акт духовного рождения[438], «реализовать» таким образом новый дар божественной любви, оплаченный жертвой богооплототворения. Сами став «сынами божиими» *по благодати*, чрез общение со Христом, и другим опосредствуя евангельскою проповедью получение того же дара, апостолы соединяют «возрождение», или начало обожения, с крещением. Так, ап. Петр, смотрит на «ваптисму», как на спасительный, подобно водам потопа в отношении к семейству Ноя, акт, поскольку смысл его – не в омовении физической грязи, а в *приобретении нового*, совершеннейшего христианского богооознания (συνειδησεως αγαθής επερωτημα εις θεον)[439], однако, уже св. Петр связывает, как возрождение[440], так и ваптисматический акт[441], даже христианскую веру[442] – вообще с *Воскресением И*исуса Христа, очевидно, как с таким проявлением силы Божией, в отношении которого «возрождение» оказывается своего рода прообразом, как естественное рождение – аналогией духовного, или как потоп – образом крещения.

Если духовное рождение апостольской «додекады», как и всякого христианина, сопровождалось жертвой, отречением от ограниченной «плотской» сферою жизни, своего рода «муками»:

то возрождение Апостола Павла, не только находившаяся под влиянием псевдо мессианских чаяний иудейства, но и бывшого некоторое время активным гонителем христианства, должно было принять характер резкого, болезненного *перелома*, в котором божественная сила открылась с особенным величием, как любовь не к твари только, но и ко «врагу»[443]. Отсюда – обрисовка ваптисматического опыта у ап. Павла приобретает большую *контрастность* и, в частности, дает более обильный материал по «сближению» актов возрождения и воскресения. Классическим местом в этом отношении может – служить «ваптисматический» текст из послания Римлянам: Рим. 6:3–11, где провидится параллель между крещением, как *таинством* «обновления жизни», и Воскресением. Опровергая возражение, которое теоретический разум мог сделать из учения ап. Павла о благодати (5:20), – именно, что можно как будто закосневать во грехе, «чтобы изобиловала благодать» – (6:1), Апостол энергично устраняет этот нелепый вывод: греховная жизнь принятием христианства исключена раз навсегда, как своего рода *смертью*, после которой нет возвращения к прежней жизни (2 ст.). «Или вы не знаете», спрашивает Апостол, апеллируя к ваптисматическими переживаниями христиан, за которыми кроется и собственный опыт св. Павла: или вы не знаете, что христианское «крещение» есть погружение в смерть Христа? (3 ст.). «Поэтому» – пишет далее ап. Павел: «чрез *погружение* в смерть мы спогреблись с Ним»[444], ινα ώσπερ ηγερθη χριστός εκ νεκρών δια τῆς δοξης τοῦ πατρος, ουτως καὶ ημείς εν καινοτητι ζωης περιπατησωμεν. Крещение, по Выраженному здесь христианскому самосознанию, является *началом* обновленной жизни, почему славянский перевод и не мог лучше передать περιπατησωμεν, как «ходити начнем» Эта новая жизнь относится к прежней, как приготовление Христа к Его земному «уничижению», причём пограничной маркировкой являются в первом случае крещение, во втором – смерть[445]. «Крещение», – толкует бл. Феодорит: «имеет образ Смерти Владычней; в нем приобщился ты Христовой Смерти и Христова воскресения. Посему, надлежит тебе жить новою некою жизнию, сообразно с Тем, в Ком приобщился Его воскресения»[446]. Еще

раздельнее объясняет 4 ст. еп. Феофан. «Подобно Тому», – пишет наш мистик-экзегет: «как Христос Господь умер и воскрес, и крещёный, погружаясь в купель, умирает, а выходя из купели, воскресает: умирает греху и воскресает для правды, для новой и обновлённой Жизни. Вот об этом таинственном и вместе свободно охотном изменений и говорит в настоящем месте св. Павел»[447]. Особый интерес в цитированной фразе Апостола представляет речение δια της δοξης του ηατρας. Останавливаясь на этом выражении еп. Феофан замечает: «По течению речи, внять надо у Апостола намерение сказать не то, чрез что или какою силою воскрес Христос, а скорее то, в каком состоянии воскрес, чтоб потом с сим состоянием сравнить то состояние, в каком, должны держать себя христиане по выходе из купели крещения, что Христос воскрес в светлости и славе Божества. Как Христос Господь, по воскресении явился в такой светлости, так нам, по выходе из купели, надлежит ходить в новой, светлой, чистой и непорочной жизни»[448]. Однако, под «славою Отца» нужно понимать не только «прославленное» состояние, в котором, в противоположность «уничижению» земной Жизни, воскрес Христос, но и действующую причину, обнаружением которой явилось это «прославление» т. е. Божественную силу, на что уполномочивают не только древние экзегеты[449], но и параллели из других посланий ап. Павла: 1Кор. 6:14; 2Кор. 13:4; ос. Еф. 1:19–20. Дальнейшие стихи анализируемого текста служат *пояснением* 4-го стиха, выражающего «главную мысль» об обновлении жизни и крещении по образу Воскресений Христова. «Ибо, если мы срощены (συμφύτοι), стали подобием смерти Его, то будем (срощены и подобием) воскресения» (5 ст.)[450]. Ваптисматическое «уподобление» смерти Христовой ручается за уподобление и Воскресению не будущим воскресением христиан, актом *омогенного* значения, а именно *омиоматическим* воскресением – «обновлением жизни». В этом, – продолжает Апостол развитие своей мысли, – убеждает нас, аналогичная *Распятию*, «смерть» греху, после которой нет возврата к прежней жизни (6–7 стт. = 2 ст.). Общение же со Христом в смерти уверяет нас и в *сожительстве* Ему, опять не

в эсхатологическом смысле будущего воскресения, а в мистическом – «обновления»[451]. 8-й стих не представляет собой не только вербальнаго, но и *логического* «повторения» 5 ст., потому что мысль об уподоблении Воскресению на основании омиоматической смерти нюансируется здесь и в дальнейшем (8–11 стт.) сожительством Христу благодаря обновленному содержанию поведения. Основанием уверенности в неизменном сожительстве Христу[452], при общении с Ним «подобием» смерти, служит не подлежащая смерти жизнь Христа по Воскресении: однажды умерши жертвою греха[453], Он живет исключительно Богом[454] (9–10 стт. = 6–7 стт.). Подобным образом, заключает весь период апостол, и христиане должны «мыслить о себе, как о мертвых для греха, но живых для Бога – во Христе Иисусе», – благодаря *мистическому* единению с Ним. Ясно, что Воскресение Христа служит для апостола прототипом духовного возрождения христиан, фискируемого ваптисматическим актом, или, что тоже обновление жизни христиан является «подобием», динамическим аналогом Воскресения. Основанием такой «аналогии» выступает «уподобление» Христу со стороны *смерти*. Если мы, – такова мысль св. Павла – сочетаемся Христу подобием «уничижения»: символически сраспинаемся, – соумираем, спогребаемся с Ним, – то точно также своим совоскресением и сожительством Христу, т. е. своею новою, божественною, свободною от греха, жизнью мы приближаемся к Его *прославлению*[455].

Здесь должно быть изложено непосредственно примыкающее к Рим. VI, 3 – 11, учение о «крещении», как *аналогии* смерти и Воскресения, св. Кирилла Иерусалимскаго. Крещение «запечатлевает» собою, по этому, согласному с анализированным апостольским текстом, учению, *новую* жизнь в человеке[456]. Поэтому, оно есть возрождение[457], баня «паки бытия»[458], – божественное и животворящее[459] *таинство*, а не простой «обряд». Все отдельные моменты ваптисматического акта имеют глубочайший мистический смысл «приобщения Христу»[460], – не нравственного только единения, но существенного, интимного, *бракоподобного* «сочетания»[461]. Объясняя во 2-м мисталогическом слове различный

символические действия, совершаемый над крещаемым, св. Кирилл говорил: «Едва вступив (в притвор), совлеки вы с себя – хитон и, чтоб было образом совлечения ветхого человека с делами (его); Совлекшись, вы стали наги, подражая и в этом Христу, обнаженному на кресте»[462]. Это, конечно, – «подобие» распятия, немного ниже, в том же слове, касательно *спогребения* говорится следующее: «После этого (помазания елеем) вы за руки ведены были (εχειραγωγέισθε) к святой купели Божественного крещения, как Христос со креста (несен был) к предлежащему гробу»[463]. После воплощения о вере и произнесения спасительного исповедания «трижды вы опускались, в воду и снова поднимались, этим самым символически? Намекая (αινιττομενοι) на тридневное погребение Христа; Ибо как Спаситель наш, три дня и три ночи пробыл (εποιήσεν) внутри (εν τη κοιλία) земли, так и вы первым подъятием подражали первому дню (пребывания) Христова в земле, а опущением – ночь»…[464] Равным образом крещаемый вступает в общение со Христом и по *Воскресению*. «Нисшедши (в воду) мертвым грехами, (ты) выходишь оживотворенным правдою; Ибо, если ты стал сращен подобием смерти Спасителя, ты удостоен будешь и воскресения.. Ибо, как Иисус умер, восприяв вселенские грехи, чтобы, умертвив грех, восстать в правде, так и ты, сойдя в воду, и некоторым образом быв погребен в водах, как (Христос) в скале, восстаёшь снова, проводя обновленную жизнь»[465]. Вслед за Апостолом Павлом, св. Кирилл рассматривает сораспятие, спогребение и совоскресение Христу, как «подобие», *аналогию*, в которой вместе с чертами сходства есть и различие, как тожество, так и противоположность. «Странное и невероятное дело! восклицает, иерусалимский, умерли не действительно, погребены были не действительно, быв распяты, восстали, но (это есть) образное подражание, спасение же – действительное. Христос подлинно (οντως) был распят и подлинно был погребен, и истинно восстал, и все это даровал нам, чтобы мы, подражанием приобщившись Его страданий, в действительности приобрести спасение. Безмерное человеколюбие! Христос принял на Свои непорочные руки и ноги гвозди и терпел боль, а мне не

болевшему и не трудившемуся за общение в страданиях дарует спасение»[466]. Короче, но, уже употребляя термин ομοίωμα, вместо – μιμησις, ту же мысль св. Кирилл выражает таким образом: «Христос действительно распят и погребен, и воскрес: вы же ваптисматически, в подобии удостоились, сраспяться, спогребстись, и совостать с Ним»[467]. «Подобие» или подражание в сораспятии, спогребении и совоскресении – не является простым символическим *копированием* с мнемонической, напр., целью. Оно устанавливает внутреннюю связь *реальную* «аналогию» между крещаемым христианином и распятым, погребенным и Воскресшим Господом. Эта связь и аналогия – в «обновлении» всего образа жизни, в действительной смерти греху и в действительном *оживлении* души новым божественным содержанием. Указывая на пример Симона-мага, который, не имея искреннего расположения стать новым человеком, приступил к ваптисматической купели, св. отец говорил: «крестился, но не просветился, и хотя тело омыл водою, но сердца не просветил Духом и хотя тело нисходило (в купель) и восходило, но душа не спогреблась Христу, ни совоскресла»[468]. Этот отрицательный пример ясно показывает, что смысл ваптистатического таинства не в «мимических» или «омиоматических» символах погружения и т. д., а во *внутренней перемене*, в аналогичном Воскресению Христову акте – возрождении души божественною силою – благодатию Духа Святого[469]. Учение св. Кирилла типично, как *литургически-катехизический* комментарий к Рим. 6:3–11[470].

Установленная ап. Павлом аналогия между ваптисматическим «обновлением» и воскресением» углубляется *однородным действием* «силы» Божией здесь и там, единством, так сказать, динамической природы обоих актов. Тот же ап. Павел в послании колоссянам, сказав о Христе, как оплототворившемся Боге[471] и, выражаясь энергетически, «аккумуляторе» божественной силы для Церкви и всего, мира[472], говорит об уподоблении Христу крещением, как своего рода духовным, нерукотворным (αχειροποιητφ) «обрезанием» и «погребением» – *уничиженному*, и внутренним «воскресением», «оживотворением» от грехов *прославленному*[473]. Новым,

сравнительно с Рим. 6:3–11, элементом проводимой здесь аналогии, кроме момента περιτομή, расширяющего только параллель уничижения, выступает переживание «верой» της ενεργειας του θεον – *божественной энергии*, как однородной причины Воскресения Христова и «сооживления» верующих. Между Воскресшим и «обновленными»[474] христианами устанавливается самая тесная, мистическая связь, обусловленная однородной динамической причиной – *действием* бесконечной силы Бога, во Христе и верующих. При таком единстве динамической природы Воскресения и возрождения, между ними устанавливается и *существенное* различие, не позволяющее аналогию проводить до тожества и сохраняющее за Воскресением характер «принципиально нового откровения божественной силы». В то время как Христос, будучи ипостасным оплототворением Божества, воскрес *непосредственно*, христиане совоскрешаются «посредством веры» (δια της πιστεως) в силу Божию, воскресившую Христа. Не вера духовно воскрешает человека, но *сила Божия*, «действующая» чрез веру. Там, в прославлении Христа, и здесь, в духовном обновлении христиан, действует *одна и та же* сила Божия, подобно тому, как солнце и планеты имеют «общий» свет. Но, как солнце является «самосветящимся» телом, планеты же сияют «отраженным» солнечным светом: так и Воскресение есть непосредственное откровение силы Божией, а возрожденные христиане верой воспринимают солнечный свет силы Божией, открывшейся в Воскресении, и воскресают, так сказать, *рефлекторное* Там божественная «анергия» открылась во всем блеске как «слава Отца», (= Рим. 6:4), а здесь в преломленном нравственным состоянием ваптисматика луче – *благодати*. «Вы воскресли – перифразирует епископ Феофан речь Апостола колоссянам – духовно Божеским действием, верою воспринятым и сие действие таково же есть, каково то, коим воскрес Христос Господь из мертвых.[475] Этого мало: само Воскресение Христа, подобно солнцу, становится *возбудителем* энергии – веры в Бога и совершеннейшее откровение, «славы» Его – Сына Божия Иисуса Христа[476].

«Аналогия» между возрождением и Воскресением, начатая Рим. 6:3–11 и продолженная Кол. 2:11–13, достигает своего *апогея* у апостола Павла в послании ефесянам: 1:17–11:10. Благодаря за ефесских христиан Бога, Апостол молит о даровании им «духа премудрости и откровения» к опознанию Христа, о просвещении их духовных очей, чтобы видеть всю полноту обетованных христианам благ и «превосходящее величие силы» Божией (το υηερβαλλον μεγεθος της δυνάμεως αυτου) «в нас, верующих по действу крепкой Державы Его (κατα την ενεργειον του κράτους της ισχυος αυτου), которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах»... Обращаясь затем к читателем послания ап. Павел утверждает, что и их, в частности, подобно всем христианам вообще,[477] как мертвых духовно, Бог, «богатый милостью» по любви к нам) «оживотворил со Христом», спас благодатью, «и совоскресил, и спосадил на небесах во Христа Иисусе», чтобы проявить в наступающих веках превосходящее богатство Своей благодати и облагодетельствовании нас во Христе Иисусе»... Все элементы «Динамической» аналогии получают здесь усиление. «Уподобление» Воскресшему доводится до будущего воскресения на небесах (2:6), т. е. из внутренней субъективной области проектируется на *внешне-объективную* плоскость из «аналогии» превращается в параллель. Обще динамическая природа обоих актов усиленно подчеркивается подбором соответствующих терминов: υπερβαλλον μεγεθος, δυναμις, ενεργεια; κρατος, ισχυς? – кажущимся сначала излишним нагромождением слов, но потом, при углублении в текст, оказывающимся совершенно необходимым, чтобы хотя несколько дать читателям возжаждать и почувствовать *грандиозность* божественной Силы, явленной во тем же блеске только в прославлении Христа и лишь аналогический, предварительно открывающейся в христианах, в их духовном возрождении. Параллельно обилию динамических терминов читателя отрывка поражает подбор речений *эмоционального* значения: ελεος, αγαπη, χαρις, χρηστοτης, δωρον, – определяющих содержание божественной силы, как «благой» по существу. Отсюда открывается возможность

предварительно, таким образом, понять взаимоотношение Воскресения и возрождения в аналогии, их положение в динамической прогрессии, в то время как Воскресение Христа являет собой совершенное откровение благой силы Божией в форме или качественной степени *славы*, ваптисматическое духовное обновление христиан представляет собой обнаружение той же силы пока в форме благодати». Подробная речь об этом впереди, теперь же мы «должны остановиться на других еще ближе выражающих природу Воскресения, «аналогиях».

Всякое чудо являет «славу» Божию, поскольку служит откровением *превышающей* естественный механизм, – старику вселенной, силы Божией. Но есть особый класс чудес, как бы нарочито предназначенный служить аналогией, *символом*, пластическим «подобием» Воскресения. Это – *воскрешение* «мертвеца». Ветхий завет знал *три* таких «чуда»: одно усвоял пророку Илии, два других – получившему, «сугубый дар», Елисею, чудотворившему не только при жизни, но и по смерти. Евангельская история приписала Христу также *полное* число – «три» воскрешения, хотя на самом деле их могло быть совершено и больше[478]. По крайней мере, воскресшие *по смерти* Господа мертвецы, аналогично «прикоснувшемуся» к костям пророка Елисея трупу, значительно увеличивают собой число воскрешенных, служа вместе с тем ближайшим по времени прообразом Его собственного Воскресения. Наиболее «знаменательным», несомненно, является воскрешение *Лазаря*, на котором, как более типичном, позволим себе несколько задержаться. Здесь, прежде всего, требуется отметить, что чудо это совершилось в атмосфере *дружеской* «любви» Иисуса к Лазарю и сестрам[479]. Динамической основой воскрешения была, таким образом, божественная *любовь*, человечески оплототворенная в форме «дружбы». Ведь и все чудеса Христовы, – эти откровения, проблески божественной «славы», – имели ту же основу – только в более обычной форме *милосердия*. Здесь уместно напомнить изречение Иоанна Лествичника: «Любовь есть подательница пророчества; любовь – виновница чудотворения; любовь – бездна осияния»[480].

Словом, все типично «мистические» акты христианства: откровение, чудеса, пророчества *опричиниваются* любовью и в этом смысле являются принадлежностью совершеннейшей религии. Любовь, следовательно, образует внутреннее содержание силы Божией, откровением которой служили чудеса Христа, и *конкретным* примером такого именно характера «евангельских» чудес является воскрешение Лазаря. Как любовь, сила Божия – по существу *благая*: она является источником «блаженства» для субъекта и «блага» – в отношении ее объекта. «Благом» чуда воскрешения Лазаря было возвращен не к *жизни* преждевременно умершего человека и, быть может, обеспечение сестер необходимой поддержкой, не говоря о других – духовных благах веры. Однако, приложение благой силы Божией к ничтожеству, устремление божественной любви к твари не может обойтись без *снисхождения* или «жертвы». Помимо оплототворения, благодаря которому опаляющее в своей неприступной славе бесконечности Божество стало доступным человечеству источником благ, – каждое чудо Христа являлось *жертвой*, новой ступенью, последовательно приближавшей Его к величайшей жертве голгофской. То же мы видим и здесь: сила Божия открылась в человеческой немощи, *условием* явления «славы Сына Божия» были Его «слезы», т. е. уничижение. Последовавшее же за воскрешением постановление синедриона с «пророческой» речью Каиафы ясно показывает, какой огромной жертвы *стоило* это чудо. Уже в сказанном отношении воскрешение «вифанского друга» может служить аналогией *собственного* Воскресения Господа. Но в чуде «воскрешения» вообще, воскрешении Лазаря в частности и особенности, есть сторона, по которой этот класс чудес по преимуществу является *знамением* (σημειον) прославления Сына Человеческого, – ближайшим образом Воскресения. Не без основания, конечно, Христос, воскрешая мертвых, трактовал «смерть», как *сон*:[481] Богу столь же *легко* воскресить мертвеца, как человеку разбудить спящего. Такое величие, «слава», бесконечность божественной силы, спорадически проступавший во всех чудесах, в воскрешениях в частности, в

воскрешении четверодневного и уже заметным образом разлагавшегося Лазаря, в особенности, нашли себе полное, адекватное выражение в прославленном состоянии Христа, как новой и постоянной форме бытия, *соответствующей* божественному содержанию жизни. После того, как Марфа, на уверение Христа, что брат ее «воскреснет», исповедала статически-фарисейский догмат «зсхатологического воскресения», Иисус говорит – ей: εγω ειμι η αναστασις. Нельзя ограничивать откровение силы Божией «последним днем», – *законом* общего воскресения. Сила Божия беспредельна и в Сыне сосредоточена так же, как и в Отце; подобно Отцу, Он носит в Себе «жизнь» и *воскресение*[482], все потенции и осуществления, «Оплототворение» служило откровением силы Божией в *Воскресение*, оказывается явлением той же силы во *славе*. *Воскрешение Л*азаря – как временное преодоление смерти, как возвращение к той же полной ничтожения, земной жизни – только символ, подобие, «знамение» прославлен непринципиально нового откровения божественной силы.

К этому же приводит анализ и *Преображения*, как нового символа «знамения» Воскресения, за неделю до Преображения, Христос предвозвестил, Своим ученикам о грядущем откровении Царства Божия, *во славе* и *силе*, в противоположность настоящему обнаружению его «в уничижении» и «немощи»[483]. «Преображение», должно было служить кратковременной антиципацией нового состояния обоженной твари. При наложении картины Преображения на мысленный образ распятия, нельзя не видеть, что эта *антиципация* богосыновней славы Христа относится к Его уничижению, как *позитив* фотографической пластинки к «негативу», т. е. при совпадении в контурах, оба изображения контрастны по освещению. «Общей «ситуацией» обоих откровений является *гора*. Там, на Голгофе, не только незаметно было во Христе, «ни вида, ни величия», напротив, «Он был презрен и умалён, лик Его был *отвратителен*»[484]. Здесь, наоборот, «лице Его просияло, как солнце»[485]; как сообщает один из «очевидцев Его величия, …Он принял от Бога Отца честь и славу»[486]. Облеченный, ради насмешки, в

багряницу и затем – на кресте обнаженный, теперь Он был одет в «бело светлые», от проницавшей их славы Божией, искрившиеся (εξαστραπτων), подобно снегу, одежды[487]. Там Он «висел» между двух «злодеев», подобно им «опозоренный», здесь Он *стоял* среди двух *праведников-небожителей*, подобно Ему *прославленных*[488]. Если к этому прибавить безмолвие неба над Голгофой и «глас от велеленной славы»[489], гремевший над горой Преображения и нарекавший Иисуса Сыном *любви* Божией и объектом «благоволения»; если к тому же присоединить помрачение дня во время распятия и озарение ночи в момент Преображения[490] и т. п. детали, то контрастность изображений уничижения и прославления еще более усилится. Общие контуры, по которым обе картины «совпадают»: человечество, пространство, время, принадлежат *оплототворению*. «Контраст» который их отличает, как негатив от позитива, состоит в *уничижении* и *прославлении*. Контуры негатива выполнены «уничижением», т. е. свойственным твари *ничтожеством*. Контуры позитива выполнены «славой», т. е. свойственным силе Божией *величием*. Насколько контрастными между собой оказывается распятие и Преображение, настолько же противоположны по «освещению», по «форме», по «откровению», при единстве содержания, при общем контуре богооплотворения, жизнь Христа *до* Воскресения и *по* Воскресении. Как антиципация последнего, Преображение и является символом, аналогией Воскресения, таким же окном в *царство славы*, – из «царства благодати», каким была, напр., «вера» Авраама – из «Ветхого» Завета в «Новый» или смерть Сократа – из «природной» человеческой сферы в «благодатную». Так как Преображение было только символом, окном, а не реальностью, не *дверью*, чем стало Воскресение, то Христос и запрещает разглашать о нем до Воскресения[491], так как «слава», в которой открылось здесь Божество Иисуса, противоречила бы характеру всей земной жизни Господа, как откровения силы Божией в немощи, наоборот, по Воскресении, она приличествовала Ему, как принципиально новое осуществление потенции божественной силы, как высшая ступень обожения.

Если мы сравним теперь «прославленное» состояние, в которое вступил Христос по Воскресении, с «уничижением», начавшимся оплототворением и закончившимся крестом и гробом, то мы ясно увидим динамическое различие этих состояний, как *двух* особых откровении благой силы Божией. Уничиженное состояние характеризует не только то, что обусловливалось господством зла в мире, в котором совершилось оплототворение Бога в лице Христа, но и все не соответствовавшее *внутренней* славе обожения твари во Христе. *Первое* составляли, напр., бегство от Ирода в Египет, противодействие, злоба, хула врагов, особенно события последних дней: предательство Иуды, кровавый подвиг Гефсимании, лишение свободы или узничество, унижения на дворе первосвященников, ужасы претории, муки креста... Ко *второму* относилось все тварное ничтожество человеческой природы, воспринятой Сыном Божиим в качестве «естества», все, что даже бодрого «духом» человека заставляет страдать и чувствовать, как немощь плоти. Это – *ограниченность* законами механическими, физико-химическими, напр., тяжестью, непроницаемостью, обще биологическими, физиологическими, потребностями дыхания, питания, сна, отдыха, законами органического роста, смерти, психологическими – развития душевных сил, потенциями страха, тоски, негодования, страдания, условиями социальными, государственными и т. д. По Воскресении, в прославленном состоянии, поскольку нам позволяют об этом судить явления Воскресшего, мы не обнаруживаем ни подложности действиям «зла» во всех его видах, ни прежнего *несоответствия* формы с содержанием божественной жизни. Общий *человечески-тварный* контур, раздельнее – «психофизический» тип, – «плоть и кости», – пространственно-временная локализация сохранились и в прославленном состоянии[492], но выполнено все это, вместо прежнего уничижения, немощи, страданий, – словом, свойственна твари в ее необоженном состоянии ничтожества, – божественной славой, силой, совершенством, блаженством. Фактом Воскресения Христос был приведен к полной невозможности

всякого «физического» *насилия* над ним. Умерши однажды искупительной «жертвой» человеческой греховности[493], он остается теперь вне всякого *обязательства* в отношении греха. Равным образом не может быть речи ни о какой *богооставленности* – по Воскресении, этом «свидетельстве» любви Отчей[494]. С другой стороны, анализируя явления Воскресшего, нельзя не видеть полного *исчезновения* прежней «немощи», «уничижения», «страданий», свойственных человеку по природе. «Нетление», замеченное внимательным оком любимого ученика тотчас после смерти, при прободении ребра[495], и характеризующее состояние воскресшего тела[496], знаменует *прекращение* химических законов. «Невидимость»[497], удобопреложность внешнего облика[498], проницаемость[499], «вознесение» и т. д., если мы не хотим объяснять все это галлюцинациями и докетически указывают на реальную утрату воскресшим телом дебелости, тяжести, земности, на всеконечное *устранение* определяющих человеческую жизнь в ее настоящем уничиженном состоянии ограничений. Правда, и раньше, среди общего уничиженного состояния, проступали подобный свойства в человечестве Христа, напр., хождение по воде, «Фаворский свет» и пр., однако, то были редкие сравнительно «пневматизмы», аналогичные спорадическим «знамениям» славы, – теперь эти свойства в своей совокупности образовали постоянную, *пневматическую*, соответствующую внутреннему обожению, *форму*, внешнюю сторону «вечной славы» Сына Божия. Однако, не одними «отрицательными» чертами характеризуется та *слава*, в состояние которой, после земного уничижения, надлежало вступить Христу, согласно пророческих откровений[500]. К отрицательным чертам должны быть присоединены *положительные*. Теперь не по богосыновнему лишь отношению к миру[501], но и по человечески-прославленному состоянию обладает *полнотою власти* «на небе и на земле»[502]. «Седя одесную Бога», т. е. приобщившись человечеством в наивысшей, до *nec plus ultra*, степени божественной силы в соответствующей внутреннему обожению форме славы, Он осуществляет свое *главенство* над миром[503], в котором Он

оплототворился и над церковью, как Своим «богочеловеческим телом[504]. Так, Он *содействует* апостолам в их евангельской проповеди[505], облекая их «силою свыше»[506], совершая «знамения»[507], подобных Савлу гонителей превращая в последователей; повелевает всеми тварными небесными силами[508], «обладает живыми и мертвыми»[509], преодолевает всех врагов[510] включительно до смерти[511], «первенствует» надо всем[512], имеет ключи ада[513] и рая[514], имеет придти во славе и судить мир и пр. и пр. и пр. Словом, если Сын Божий «уничижил» Себя в акте воплощения до *человекоподобия* и смирил до смерти на кресте, то актом Воскресения человечество во Христе «прославлено» до *богоподобия*, до преклонения перед Иисусом, как Господом, всего небеснаго, земного и преисподняго мира, возвышено до той славы, какую Он имел от вечности в лоне Отца[515] как объект и субъект любви Божией без жертвы – *по природе*.

* * *

Анализом аналогий Воскресения, равно и заключительно-кратким сопоставлением прославленного состояния, по Воскресении, с уничиженным до Воскресения, мы старались показать только, что Воскресение Христа являет собой в откровениях божественной жизни нечто *принципиально-новое*, столь же иное, раньше не бывалое, включившее в бытие высшую ценность, как и предшествующие акты творения или отлототворения. Теперь мы особенно хотим подчеркнуть, что это принципиальное различие между Воскресением и предшествующими откровениями божественной жизни заключается в установлении соответствующей «содержанию» *формы*. Если творение мира являет божественную силу в абсолютном ничтожестве; если оплототворение открывает божественное благо в несоответствующем ему тварном уничижении: *то* **Воскресение обнаруживает божественную любовь к обоженной оплототворением твари в соответствующей обожению славе.** В этом второй, «центральный» пункт нашей концепции, *второй*,

«Творение», говорим мы уже не в первый раз, есть откровение силы Божией, содержанием, которой служит

любовь, результатом действия – благо, формой – бесконечность, – в абсолютном *ничтожестве*. Как таковое, оно связано *с жертвой*, «отречением» от самодовольства внутри – божественной жизни, от солипсизма абсолютного бытия или покоя уединения, «ограничением» свободы или связанностью законами. В частности, творение мира «духовного» есть дарование ничтожеству *разума*, *самоопределения*, счастья; бого- и взаимообщения вместе с бытием вообще на основе божественной жертвы – возможности отрицания, зла и страдания. «Человек», как динамический *узел* духовной и материальной твари, являет собою сугубую жертву любви Божией. Ипостасное «оплототворение» Бога во Христе является откровением божественной силы уже не в абсолютном ничтожестве, как творение, а только в *тварном*, уничижении, немощи и злострадании. Благом этого действия божественной силы служит *обожение* твари, т. е. дарование ей, божественного содержания жизни во Христе и христианах с одной положительной стороны и искупление от зла, «спасение» – с другой, отрицательной Жертвой того и другого было *вочеловечение* Сына Божия и «крест». Спрашивается, после сказанного: осталось ли, по оплототворении, место для *новой потенции* – принципиально «иного проявления» божественной силы? Другими словами, возможно ли благо *большее*, чем божественная жизнь в тварном «уничижении, немощи, страданиях», что, конечно, нужно отличать от природной, обусловленной ничтожеством, *ограниченности*? Если абсолютное ничтожество получило благо «бытия» в *творении*, то не может ли, так же и *обоженная* тварь получить свое, особое, новое благо в каком-либо акте, который сравнительно с предшествующими будет «принципиально иным откровением» божественной любви? Вопрос наш может быть формулирован иначе: так как откровение любви Божией вне Самого Божества возможно только под условием жертвы: то нельзя ли допустить, помимо оплототворения, на котором остановилось динамика божественной любви в даровании твари божественной жизни, *возможность иной жертвы* со стороны Бога во благо теперь уже «обоженной» твари? Самая постановка этих вопросов

подразумевает их *положительное* решение. Такая «потенция» возможна: ее осуществлением будет Воскресение, открывающее благо божественной жизни в соответствующей славе, вместо уничижения; – *силе* вместо, немощи; вечном *блаженстве*, вместо страданий, оканчивающихся смертью. Божественная любовь способна принести последнюю жертву во благо обоженной твари – активного отречения от земной, «плотской» жизни во имя жизни *вечной*, небесной, богоподобной.

Выше (6 гл.) мы изложили сотериологическое значение смерти Христовой, как «искупительной жертвы», с соответствующими нашему мистическому принципу *динамическими* поправками. Но «сотериологическая» оценка не является для нас последней, *абсолютной* точкой зрения, с которой мы можем обозревать дело жизни и смерти Христа во всей его широте. Такою является для нас только «теоцентрическая» ориентация, в отношении которой сотериологическая оценка имеет характер *частного* аспекта. Рассмотренная с этой точки зрения (5 гл.), жизнь Христа вместе с начальным актом воплощения получает не только значение условия благ «спасения» в смысле возвращения утерянного, но и еще более грандиозную ценность жертвы – *обожения* в смысле приобретения нового высшего блага божественной жизни в обстановке земного, полного уничижения и немощи, существования. Обсуждая с той же точки зрения *смерть* Христа, чего мы еще не делали, мы находим и в ней еще более глубокую «тайну», нежели мистика искупления. Вскрыть эту тайну можно лишь связав *смерть с Воскресением* как «жертву» божественной любви с новым «благом», с принципиально иным откровением силы Божией. Если Воскресение Христа открывает собой, не земной «потерянный рай», а новое прославленное состояние твари, то смерть Христа и была именно *жертвой* этого *прославления*.

Уже аналогия «пшеничного зерна» говорит нам о том, что «смерть», или разложение брошенного в землю семени является *условием*, жертвою его воскресения, его прозябения, роста и, наконец, плодоношения, Не посеянное и не

разложившееся семя остается в своей ограниченной зерном форме, теряя постепенно всхожесть; наоборот, посеянное и разложившееся, оно «теряет» свою ограниченность и *приобретает* предназначенную ему славу в цветении и плодоношении вместе с бессмертнем в потомстве. Еще *вразумительнее* говорит о необходимости смерти для воскресения, как жертвы прославления, аналогия «возрождения», имеющего, в свою очередь, параллель в благе чувственного рождения, окупаемом муками родильницы. Действительно, чтобы возродиться душой, почувствовать себя новым человеком, требуется пережить, если не всегда катастрофу, или «драму», то неизбежно жертву своим прошлым, – прежними ценностями. Одно только благо «разумного», *человеческого* существования, какой требует целожизненной борьбы с собою, какой жертвы своим животным благополучением! В христианине, где благо разумной, нравственной, эгоистической жизни осложняется новой ценностью божественной любви, – где возрождение обозначает не нравственную лишь перемену, но и принципиально иное откровение божественной силы, мистический акт нарождения новой жизни – обожение окупается не только отречением от «греховного» образа жизни, борьбой с животностью, эгоизмом, но и жертвой своей *естественной* человечностью: правом, собственностью, семьею и т. д. Эта жертва болезненна, как «обрезание», томительна, как *смерть*. Ваптисматический акт, знаменующий собою начало духовно-божественной жизни христианина, потому и называется, между прочим, «крещением», что является аналогом жертвы креста не только в отношении его спасительности, но и по связи с Воскресением, как новым откровением божественной любви, – в смысле *обусловленности* там и здесь высшего блага отречением от прежних ценностей. Наконец, воскрешение Лазаря, равно как и другие «символические» обнаружения славы Божией в непрославленном мире, всегда требовали и требуют жертв: смерти, болезни, потери и т. п., как conditio sine qua non (Иов, слепорожденный, Лазарь).

Сам Христос смотрел на Свою смерть не только как на искупительный подвиг[516], но и как на активную жертву временной жизнью во имя *жизни вечной*. Незадолго до Преображения, этой антиципации прославления, говоря ученикам об ожидавших Его страданиях, смерти и Воскресении, на уговор ап. Петра «пожалеть Себя», Христос, развивает такой именно взгляд на смерть, по которому эта неизбежная «казнь» может стать добровольной жертвой, *приобретающей* человеку *жизнь* в «царстве славы[517]». Беседуя в капернаумской, синагоге о «хлебе жизни», Христос указывал на Свою смерть, как на жертву «за жизнь мира»[518]. «Евхаристическое» приобщение телу и крови Христа, подобно ваптисматическому. общению в смерти и Воскресении, является, поэтому, необходимым условием жизни *вечной*[519] с ее славой и воскресением. «Положение души», или, что то же, пожертвование жизнью, по словам Христа, служит для него непременным условием обратного получения ее, т. е. *Воскресения*. Такова благая воля («заповедь») отца, определяемая любовью[520]. Если ветхозаветная «пасха», состоявшая в приобщении жертвенному агнцу, была образом новозаветных благ, то новозаветная «евхаристия» стоит в точно таком же отношении к славе царства Божия, знаменуя участие со Христом в благах жизни вечной на основе *общения* с Ним в *жизни и смерти*[***521***]. Особенно много указаний на жертвенный характер смерти, как условия принципиально нового откровения божественной любви в *славе* Христа, содержит «прощальная беседа». «Если», говорит Иисус ученикам: «Бог» прославился в Сыне человеческом, то и Бог прославит Его в Себе», т. е. слава Божия, явленная в уничижении Христовой жизни, особенно – смерти, является условием обратного или взаимного прославления Сына Человеческого – откровением в Нем божественной жизни в соответствующей славе, исключающей прежнее уничижение и страдания[522]. По описательному выражению Христа, смерть Его – *путешествие* в доме Отца» с тем, чтобы приготовить там среди «многих покоев» место для Своих последователей[523]. С другой стороны, эта же смерть является и для Самого Христа *возвращением* к Отцу после

исполненной Им «миссии» в уничижении земной жизни[524]. Последнее обозначение Своей смерти, как возврата любимого и послушно любящего Сына к Отцу, после некоторой разлуки, требовавшейся исполнением великой миссии в мире, достигает у Христа своей кульминации в непосредственно примыкающей к «прощальной» беседе *первосвященнической молитве*.

Характерно, что в церковном учении, поскольку лучшим по непосредственности, эмоциональности-мистическим выражением его служит богослужебная письменность, концепция смерти Христовой в смысле *жертвы во благо воскресения*, прославления мира доминирует над сотериологическим, в частности, «литрозеологическим» аспектом. «Октоих» и обе «триоди» являются тому *доказательством*. – Кажется, нет ни одного «воскресного» песнопения, включительно до «пасхального» тропаря, в котором не упоминалось бы о *смерти* Христа или *кресте*[525]. С другой стороны, и в песнопениях, посвященных кресту или смерти, гробу или погребению, не только говорится об «искуплении», «прощении», «оправдании», «примирении» и т. д., но и о жизни вечной, воскресении, славе и пр.[526], как о *цели* страданий и смерти. «Царство небесное», слава обожения, благо воскресения, таков *вечный*, непроходящий *смысл* жертвы Христа по церковной идеологии. Пластически эта идеология выражается в том, что последние три дня страстной недели, объединявшиеся некогда под общим именем «пасхи крестной», всем своим литургическим содержанием устремлены к *пасхе воскресной*, завершающей и реализующей их значение. Этою же идеологией объясняется и тот факт, что не только день Воскресения Христова преимуществует в литургическом смысле над днем смерти Христовой, но и Великая Суббота, посвященная воспоминаниям *погребения*[527]. Если на Рождество и Благовещение Церковь празднует свое «обожение», обусловленное богооплототворением, то на Пасху христиане предторжествуют во Христе свое *богопрославленное* состояние, опосредствованное, в качестве жертвы, смертью Христа.

Глубочайшим *центром*, средоточием христианского культа, достигающего своего динамического «апогея» на Пасху, служит,

конечно, Евхаристия. Если ваптисматическое таинство, благодаря возрождению является символическим «подобием», аналогом Воскресения, то евхаристическая мистерия приближает нас, к Воскресению еще более, благодаря *общению* «возвещаемой ею смерти Господа»[528]. Подобно тому, как реально мистический опыт ваптисматического акта может заключаться только в «обновлении жизни» при отречении от исключительно человеческого существования или, что то же, обожении в состоянии уничижения, – подобно тому подлинное значение евхаристического акта – в *соумирании* со Христом, приобщении Его страданиям, отречении от самой обоженно-человеческой жизни во имя воскресения или участия в Его вечной богосыновней славе. Τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν[529] – говорил Христос, учреждая накануне Своей смерти Евхаристию и давая разуметь под «воспоминанием», конечно, память о всей Своей жизни, о *последних* же событиях, как наиболее значительных, и смерти по преимуществу. Евхаристический хлеб именуется «телом», даже *плотью*, жертвуемой за жизнь мира. Евхаристическое вино называется «новозаветной» *кровью*, проливаемой точно из жертвенного фиала. Самое отделение «тела» от «крови» знаменует жертвенный акт *возвещает* смерть. Приобщаясь sub utraque specie тела и крови Христа, христианин eo ipso становится в мистическую связь с *умершим* и *воскресшим* Христом, свидетельствуя и свою готовность умереть с Ним, и надежду на новую совместную жизнь и общую вечную славу[530]. Приобщившись и приобщаясь Евхаристии, Апостолы всегда носили «мертвость Иисуса в теле» своем, как условие проявления в них и *жизни* Его[531], что указывает на их постоянную готовность пожертвовать своею жизнью ради Господа, с надеждою на участие в Его Воскресении[532]. Это давало им, как дает и всем истинным христианам, ободрение среди страданий в «тлении внешнего человека» они уже обоняли благоухание нетления *внутренне обновленнаго*; им легкой казалась временная печаль в сравнении с порождаемой ею вечною славой[533]. Словом, и для Апостолов, вслед за

Христом, смерть являлась *жертвой*, «оплатой» благ вечной жизни и славы.

В «словах» пр. Симеона Нового Богослова мы находим конкретное разъяснение того, каким образом христианин, достойно приобщающийся Евхаристии, т. е. мистически усвоящий смерть Христа, становится *участником* Его воскресения. «Те, которые причащаются божественных Тайн недойстойне, пусть не думают, что чрез них, так просто, соединяются с Богом; потому что этого не бывает с ними, и быть не может никогда, пока они таковы. Одни те, которые чрез причащения божественной плоти Господней, удостаиваются зреть умным оком, осязать умным осязанием, вкусить умными устами невидимое, неосязаемое и невкусимое Божество, – одни эти ведают, яко благ Господь. Они не чувственный только хлеб вкушают и не чувственное только вино пиют, чувственно, но в то же самое время вкушают и пиют мысленно Бога, двоякими чувствами души и тела: вкушают плоть чувственно, Бога же мысленно и соединяются таким образом и телесно и духовно со Христом, Который двойствен по естествам, яко Бог и Человек, и бывают сотелесники с Ним и сообщники славы Его и Божества»[534] … Согласно сказанному, *евхаристический* опыт дает христианам возможность «мистически» опознавать Воскресение Христово. «Воскресению Христову, – говорит пр. Симеон в другом слове: «верят премногие – многие; но мало таких, которые бы чисто зрели его. Те же, которые не зрят так Воскресения Христова, не могут поклоняться Иисусу Христу, яко Господу. Почему священная песнь, которую часто имеем мы в устах своих, гласит воскресение Христово, не веровавше, а что? Воскресение Христово видевше, поклонимся святому Господу Иисусу, единому безгрешному. Как же это Святый Дух подвигает нас петь: воскресение Христово видевше, т. е. что мы видели воскресение Христово, – когда мы не видали его, так как Христос воскрес больше тысячи лет прежде, да и тогда никто не видал, как Он воскрес? Уж не хочет ли песнь церковная научить нас говорить ложь? Да не будет. Перестань злословить! Напротив, она завещала нам возглашать сими словами совершенную истину, напоминая о том воскресении Христовом,

которое бывает в каждом из нас верных, и бывает не просто, но светоносно, блистая сияниями божества Его и нетления. Светоносное присутствие Духа показывает на совершившееся в нас воскресение Господне, и еще паче дает нам благодать видеть самого воскресшего Христа Господа. Почему и поем: Бог Господь и явися нам; и желая показать второе Его пришествие, прибавляем вслед за тем: благословен грядый во имя Господне. Итак, в тех, в которых явился Христос воскресший, всеконечно Он и виден бывает духовно, и видится духовными очами. Ибо, когда приходит в нас Христос благодатию Святого Духа, то воскрешает нас из мертвых, каким бываем дотоле, и животворит, и делает, что мы видим в себе живым Его самого, бессмертного и нетленного. И не только это, но Он дает нам благодать и такую, что мы ясно познаем, как Он воскрешает нас и прославляет вместе с Собою, как удостоверяет все Божественное Писание»[535]. Евхаристическое воскресение, как бы славно оно ни было, не является, однако, подлинным *прославлением*: это только начатки будущей славы, обожение достигшее «пневматизмов», параллельных чудесам земной жизни Христа, знамениям Его богосыновней славы: это – *потенциальное* воскресение, соответствующее таковому же, т. е. потенциальному характеру смерти. *Предначинательный характер* «славы» мистического воскресения сознавал и сам пр. Симеон, несмотря на все множество и светоносность пневматических переживаний[536].

«Жертва», результатом которой является *прославление твари*, состояла в смерти Сына Божия за мир, в отречении любовью от жизни κατα σαρκα. От других жертв божественной любви это последнее чудо благости, при общей для всех жертвенных актов «универсальности», отличается *абсолютностью*, отсутствием возможности идти далее по тому же направлению: самоотречения, самоограничения, самоуничижения. Жертвенная «потенция» любви в смерти выявляется до *nec plus ultra* совершенно. «Нет больше той любви, как отдать свою жизнь за друзей»[537]. Смерть Сына Божия во имя вечной жизни твари – свидетельство *величайшей* любви Бога к миру[538]. Сила Божия в своем оплототворении

подошла к самой грани бытия – *ничтожеству*, так как смерть знаменует «уничижение» – не материи или духа вообще, которые, как реализация силы Божией, субстанциально не уничтожимы, а только того или другого синтеза материально-духовных элементов, типичнейшим соединением которых оказывается человек. В то время, как в творении сила Божия, не отрекаясь от бесконечности в Себе, определила или описала Себя в ничтожестве конечными формами или, в частности, духовном творении ограничила Свою свободу самоопределением твари, оставаясь безусловно свободной в Троице: в то время как в оплототворении ипостасно-божественная сила, не утратив славы в Самом Божестве, приняла в мире форму уничижения, в смерти Сына Божия эта, уже оплототворенная, ипостасно-божественная любовь, прогрессируя в динамике жертвы, подвергла себя абсолютно-крайнему уничижению разрушения *синтеза* жизни и тем сообщила твари новое превысшее благо. Смерть Христа не была *упразднением* оплототворения, так как это упразднение являлось бы «отнятием» у твари блага божественного содержания жизни, что, при нераскаянности божественной благости или правде Божией, недопустимо, подобно тому, как оплототворение не есть прекращение благ и действия предшествующих жертв творения человека, материи и духа или как само творение не является количественным умалением самой божественной силы, которая, как бесконечная, только и могла создать вне себя конечные актуальности духа и материи. Смерть Сына Божия не была статическим «уничтожением» Божеской *Ипостаси* в связи с Его божественной природой: ведь и смерть сына человеческого не означает уничтожения его духовной природы. Она не была уничтожением и *Богочеловечества* во Христе, ибо даже обыкновенная человеческая смерть не есть прекращение не только, духовного, но и, по принципу сохранения, материального бытия, Однако, смерть Сына Божия была истинной, – не аскетической и не человеческой только, – смертью Самого *Господа славы*[539]. Что же такое «смерть вообще», – *Сына Божия*, в частности? Это не статический акт уничтожения сущности, а динамический –

разъединения, разобщения жизненных сил, распадения синтеза образующих то или другое существо элементов – *тление*. В этом смысле можно говорить о «смерти души», как оскудении в ней духовной мощи. В таком же точно смысле «смертью» можно называть *диссоциацию*, молекул кристалла. В собственном смысле, однако, смерть характеризует *утрату* «органической» жизни в смысле распадения клетки на составные химические элементы, как ослабление виталистической энергии до полного преодоления ее низшими по ценности силами физико-химической природы. Наиболее типичной, конечно, оказывается *человеческая* смерть, поскольку она является естественным ослаблением или насильственным расторжением взаимной связи образующих живой узел физической и психической сил. Как всякая смерть являет собой, сказали мы, не статически-субстанциальное уничтожение, а прекращение связи составных динамических начал, – распад элементов, носителей энергии – «тление»: так и смерть Христа *не была уничтожением* ни Божества, ни богочеловечества. Она была *тлением*[540], динамической «диссоциацией» Божества и человечества, (NB богооставленность на кресте) души и тела и в этом смысле истинной смертью «Господа славы». Природа сама по себе *смертна*, так как вызвана из ничтожества, и только действием высшей божественной силы может сохраняться нетленной, неразрушимой. Лишь питаясь чудесными плодами «древа жизни», человек мог быть *бессмертным* в раю, но, раз согрешив, лишив себя общения с Богом, прервав свой мистический контакт, с божественной силой человек неизбежно должен был умереть. Однако, как питаясь «плодами бессмертия», человеческая природа сохраняла *потенцию смерти*, так, наоборот, и по грехопадении, она не утратила *«потенции* бессмертия» (Энох, Илия). Смерть Христа, понимаемая только в смысле «искупительной жертвы», вообще сотериологически, возвращала человечество к *актуальному* бессмертию, как сказано было выше, восстановляя мистическую связь человека с Богом. Но это осуществление не могло уже совершиться *помимо Воскресения*, понимаемого в смысле «прославления», т. е. принципиально – иного

откровения силы Божией, поскольку смерть стала уже актуальностью, реальным явлением. Динамически новым откровением требовалось не «прекратить» только смерть, после чего она могла бы опять когда-нибудь восторжествовать над жизнью, а «умертвив» смерть, сделать ее актуально невозможной одарить мир новым благом *нетления*. Литрозеологический аспект в опознании смерти Христовой здесь недостаточен, потому что он не объясняет, почему эта смерть могла стать источником «жизни вечной». Наоборот, «православно-мистической идеологией» Воскресения, теоцентрической концепцией христианства эта проблема решается вполне *удовлетворительно*. «Возвращенный рай» снова мог быть потерян; спасение могло оказаться *временным*. Вечным это спасение могло стать только путем обожения и прославления, двух динамически различных актов божественной любви с соответствующими прогрессивно усиливающимися жертвами. Если обожение мира, не исключавшее уничижения, потребовало только «оплототворения», то откровение той же божественной жизни в состоянии славы не могло уже обойтись без смерти «Господа славы». «Принципиально-новому откровению» божественной любви должна соответствовать *неновая жертва*? Если прославление твари есть превысшее благо, – *summum допит*, то и жертва во имя его должна быть абсолютной, крайним уничижением, последней степенью немощи, «надиром» страдания. Такою жертвой и могла быть только смерть, Смерть именно Богочеловека, воплотившегося *Бога*. Если «обожение» мира обусловлено, в качестве жертвы, оплототворением Бога, то *прославление* твари, это обожение в квадрате, требовало и сугубой жертвы – уничижения до смерти или тления. Но, как за разложением, напр., радия выделяется огромное количество энергии или при сгорании угля освобождается теплота, так смерть «Господа славы» освободила от связанности тварного ограничения плотской жизни силу Божию, которая, только после этого, точно море через разрушенную дамбу, могла беспрепятственно хлынуть на мир и затопить тварь волнами блага, мощи и славы. Так, «распятый по немощи», Христос

воскрес и «живет по силе Божией»[541]. Это была в полном смысле смерть «пшеничного зерна», в котором из-под гниющей кожицы пробуждается дремлящая сила, *организующая* многозернистый колос. Это было подлинное и окончательное «рождение в новую жизнь», плодом которого явилась во Христе не только обоженная, но и *прославленная* тварь. Это было истинное Воскресение, – не временное «возвращение» из загробного мира, но *вступление* в новое состояние, вечной жизни и богосыновней славы. Все, что свойственно твари в настоящем откровении силы Божией: уничижение, немощь, страдание, смерть, «поглощено» здесь без остатка – божественной славой, могуществом, блаженством, вечной жизнью, в результате, не только принципиальной победы над мировым злом, но и более общей жертвы божественной любви ипостасно усвоенным благом – временной, земной жизни Богочеловека. Не тварь здесь *растворяется* в Боге, но Бог, оставаясь полным в Себе и, неизменным, как безконечная сила, оплототворяется до высшей, степени, становится «всем сущим во всем» мире, выполняя собой все контуры тварного, ограниченна бытия. Умерши Сыном Божиим по «содержанию» Своей жизни, Христос воскрес Сыном Божиим и по *форме* Человеческими в Нем остались по-прежнему душа и тело, но оба эти элемента тварной природы так обожены Воскресением, так прославлены, приведены в такое гармоническое соответствие, что в этом акте нельзя не видеть «начала», иного – вечного бытия твари, откровения царства Божия, как «царства славы» в замен существующая «царства благодати», – в частности богосыновнего положения человека не только в отношении к Богу, но и миру.

Как сила Божия отреклась от самодовольства полнотою внутренней жизни Троицы, чтобы создать вне себя объект любви и тем даровала ничтожеству благо бытия; как та же любовь самоограничением Божественной свободы достигла бытия разумно-свободных существ; как, далее, оплототворением во Христе Сына Божия та же любовь обожила мир: – так, наконец, смерть Сына Божия явилась жертвой божественной любви не только во «спасение» мира, но и в

динамически новое благо – *прославления* твари. Если первою жертвой Бог, одаряя ничтожество бытием, прославлял Себя откровением беспредельной силы в бездне небытия и приобретал новый объект любви – тварь; если второю жертвой Бог еще более прославил Себя откровением в разуме, свободе и блаженстве тварных духов, приобретя вместе с тем новый источник блаженства – в нравственном союзе с тварью; если оплототворением Своего Сына Бог прославил Себя, как любовь, в тварном уничижении «Сына человеческого» и приобрел Себе любимых и любящих сынов и дщерей: то Своею смертию, как крайнею жертвой, – самоотречением, самоограничением, страданием до последней степени, Сын Божий *прославил* Бога – Любовь донёс тем, что приобрел Себе в состоянии оплототворения божественную славу, облекши ею весь мир и, прежде всего, что является естественным результатом, Свое человечество или «плоть», благом которой Он пожертвовал. Своим прославлением Он положил *начало* Божиему царству славы, в котором любовь Божия найдет себе окончательный «покой», удовлетворение – после многих жертв, опочив на прославленных чадах, в котором содержание и форма божественной жизни в твари, по удалении всякого зла, совпадут между собой, где любовь и сила будут тожественны, как в Боге.

Непонятная иначе, особенно с юридической точки зрения, «первосвященническая молитва» становится до прозрачности ясной при том аспекте, в котором смерть Христа является последней жертвой любви Божией во благо твари, оплатою принципиально иного, *прославленного* состояния «обоженного» оплототворением мира. «Миссия» Христа на земле Его смертью *оканчивалась*. Он исполнил до конца то дело любви Божией, ради которого Он *послан* был, или «оплототворился». Он открыл людям «имя» Божие – имя *Отца* или, что то же, *любви*, и таким опытно-динамическим опознанием Бога, как Отца, и Себя, как Сына Божия в уничижении сына человеческого, сообщил им *вечную* по существу, божественную жизнь. Теперь эта божественная жизнь, как новое, высшее благо, перешла в сознание учеников, взятых из «мира», – необоженной твари, – и

готова воплотиться *в* них, как она оплототворилась *ипостасно* в Нем Самом, и таким образом, расширяясь, приобретать все больший и больший круг действия. Что же Христос: должен ли Он, подобно гностическому «эону», выполнив Свою миссию, сбросить «нечистую» или «призрачную» плоть и, вернувшись к Отцу, быть поглощенным Божеством, или, подобно великому человеку, мудрецу, мученику и т. д. ограничиться бессмертием в *потомстве*, славой *прошедшего*? Правда, Он смотрит на смерть, как на «отшествие к Отцу» но не в смысле поглощения, *уничтожения – не только* Своей ипостаси, но и – человечества, а в смысле перехода из характеризующего настоящее состояние твари уничижения в соответствующий божественному содержанию Его жизни – новый *status* славы. И «слава», о которой молил Христос Отца, не есть слава мученика, пророка, мудреца и т. п. относительное «достоинство», – не слава, далее, «сына Божия», по благодати, но подлинная, богоприродная, реализующаяся в Нем, как Божеской ипостаси, *премирная*, богосыновняя слава. Не в «прошедшем» Сына человеческого заключается эта слава, не во внутреннем величии смерти Его за людей; это – слава, любовь, сила Божия в уничижении, страданиях, немощи, аналогичная всей жизни, словом, не в идеальном «бессмертии» Его, как Сына Божия, для потомства, но в реальном бессмерии *Воскресения*, – т. е. не в простом бессмертии или возвращении к божественной жизни в уничижении, что не было бы восшествием к Отцу, а в приобретении принципиально-нового, противоположна уничижению, состояния, динамически ином откровении в Его человеческой природе любви Божией к твари, миру и человечеству[542]. Эта богосыновняя слава не «одинока»: ее Христос благословит разделить со веем, обоженным Им, человечеством в *единении* любви, так что приобретенная Им в Воскресении слава принципиально окуплена для всех – не юридически, конечно, а динамически, Его смертью, этою новой вселенскою, подобно оплототворению, жертвой во благо твари. Так, нам думается, опознают «посмертную» славу Христа, или Воскресение, апостолы, святые отцы, словом *Церковь*. Это – не поглощение человечески-тварного контура Божеством Христа и

не простое уничтожение свойственных человеческой природе в ее настоящем состоянии уничижения, немощи, страданий, смертности, но принципиально иное откровение силы Божией, оплаченное смертью Сына Божия, положительное *приобретение новых ценностей* божественной жизни, в совокупности образующих status «прославления», – не исключающий благ творения, свободы, обожения, окупленных другими жертвами любви Божией, а восполняющий их собою и упраздняющий свою динамическую, антитезу, подобно тому как творение ео ipso устраняет ничтожество, духовность – исключительную материальность, обожение – абсолютную тварность. Так, «уничижение» попирается *славою*, «немощь – *силою*, «тление» – *нетлением*, «смертность» – *бессмертием*, словом, в Воскресении мы имеем «преображение» твари, замену характеризующих мир в его чистом, необоженном, природном состоянии качеств – божественными соответствующими степени обожения, свойствами.

«Началом» той славы, что знаменует собой принципиально новое откровение любви Божией к миру, окупленное смертью Христа, является, именно *Воскресение*, как началом уничижения выступает оплототворение во имя обожения. Хотя за воплощением последовал ряд других актов уничижения; хотя это последнее достигло своего надира только в крестной смерти Сына Божия: однако, *исходным* моментом обожения, как принципиально нового, после творения, откровения силы Божией – в уничижении, оказывается «оплототворение». Точно также, пусть за Воскресением Христа последовали вознесение, сошествие «Духа славы», чудеса апостолов, «нетление» святых, покорение Христу язычников и т. д.; пусть, далее, в конце Исторического *времени* последуют второе пришествие Христа «со славою», воскресение мертвых и т. п. акты прославления; пусть, наконец, последнее достигнет своего зенита в вечном царстве славы, все же началом славы, принципиальным моментом прославленного состояния мы обязаны считать *Воскресение*. Другими словами, если демаркационной чертой царства благодати является Воплощение Сына Божия, то *пограничным столбом* царства

славы – Его Воскресение. На одной стороне христианской хоругви начертан «крест», на другой красуется *пасхальная* двулитерная эмблема.

Не противоречат, такой оценке Воскресения, как принципиально нового откровения божественной жизни *во славе*, ничтожный сравнительно с предшествующим уничижением креста, как оговорено было выше, «внешний блеск» явлений Воскресшего. Откровения силы Божией, – все время говорим мы, имеют не «количественный», а *качественный* смысл – создания все новых и новых ценностей, соответствующих жертвам любви Божией. *Душа* сравнительно с «миром» и невидима, и локализуется вся в одном человеческом теле, однако, она дороже не только своего малого тела, но и целого мира. *Богочеловек*, в смысле внешнего величия, социального положения значительно уступал Ироду, Пилату, Анне, Каиафе и т. д. е говоря о римском императоре или понтифике, но по славе божественна содержания жизни не только Он, даже «малейший» член Царства Божия, оказывает выше величайшего из великих людей по природной силе духа. – Иоанна Крестителя. Точно также и Воскресший не хотел импонировать в смысле внешней помпы и затмевать публичный ужас распятия; однако, в Воскресении мы имеем нечто большее, чем в оплототворении, новую высшую «актуальность». К «обожению», составляющему благо оплототворения, здесь присоединяется новая качественная величина – *славы*: Божественная любовь здесь проявилась в свойственной ей форме блаженства, вместо страдания, мощи в замене бессилия и величии, а не в уничижении. Это было понятно апостолам, «свидетелям» Воскресения, *очевидцам* Воскресшего. Что же касается внешнего блеска, то он противоречил бы не только настоящему состоянию миру, призванного к «пере», а не *видению*, но и уничижению самого царства благодати, которое представляли во время явлений апостолы. Они не в состоянии были бы вынести всецело вынаруженной богосыновней славы Христа, как не выносят продолжительное время святые приливов благодати, как не терпят наши глаза солнечного блеска, наоборот, если в царстве

славы, ставшем общим состоянием твари, праведники будут «светлыми, как солнце», то, быть может, тогда и узы на теле Воскресшего засверкают *бриллиантами*. В частности, слова Христа Марии Магдалине о том, что Он «не восшел еще к Отцу» нельзя понимать в таком смысле, будто Воскресение *не открывает* собою принципиально нового, вечного состояния славы. Они говорят лишь о том, что переход в это состояние не завершен еще, что, начатый Воскресением, он будет продолжен вознесением, что небесная, премирно богосыновняя слава Христа, пока Он остается на земле, горит тихим, *матовым* светом.

Мерой «обожения», т. е. внутреннего содержания, степенью усвоения божественной жизни определяется и *высота* славы. *Ипостасным* характером обожения Сына Человеческого во Христе объясняются все «особенности» Его Воскресения и прославления. Таких «особенностей» мы указываем *три*: первенство, тридневность и абсолютное превосходство. Христос воскрес *первым*[543] «начатком» от «усопших»[544], первенцем из мертвецов[545]. Как в Нем первом, благодаря ипостасно богосыновнему оплототворению, народилась божественная жизнь, уже от него переходящая во всех верующих, давая им возможность быть «чадами Божии», так что никто «не приходит к Отцу, как только чрез Него»[546]; так, вследствие того же ипостасного характера обнаружения в Его смерти любви Божией, в Нем именно первом должен был *воссиять* для всего человечества «свет» ожидающей его славы. Как собственный, Единородный. Возлюбленный Сын Божий, Он должен идти впереди всех «сынов Божиих» по благодати, так что, если Его уничижение и смерть имеют путеуказующий характер, то и в отношении Воскресении Ему должно принадлежать *первое место*[547]. Принадлежа Христу, как в отношении обожения, так и прославления, *первенство* конкретно выражает именно *принципиальность*, «головной» характер откровения в Нем божественной жизни: там в «уничижении», здесь – «во славе». Если воскресали мертвецы и ранее Христа, то эти «воскрешения» были только *аналогиями* подлинного Воскресения или, в более общем смысле,

прославления, так как они возвращали человека только в эту временную, полную уничижения, земную жизнь, и не вводили его в вечное царство славы. Наоборот, Христос, воскресши из мертвых, уже не умирает, уже не обладается смертью и, потому, Он в собственном смысле является *Первовоскресшим*, – «перворожденным» в вечную жизнь и славу. – Особенностью Воскресения Христова служит также и то, что Христос воскрес в «кратчайший» тридневный срок и эта особенность стоит в связи с *ипостасно-природным* характером божественной жизни Христа, для Которого смерть не была печальным «долгом», необходимостью, но – добровольною» жертвой[548], но искупление и прославление твари. Отсюда – смерть не могла *удержать* Его в своем лоне долее трех дней – кратчайшего срока и, как бы «мучилась», подобно родильнице, готовой извергнуть созревший и уже не вмещающийся в ей утробе плод[549]. Смерть Христа, и силу сказанного освобождении божественной силы от связанности ей душевно-плотским синтезом жизни, была «смертью для самой *смерти*, «пленением» *ада»*, «разложением *тления*.

Процесс, «издыхания» смерти, упразднение самого уничижения здесь не мог быть *длительным*, как во всем человечестве и твари. Едва, поэтому, совершено было в потустороннем мире дело спасения, и Христос, κατα την ενεργειαν του κράτους της ισχύος, Бога *немедленно* воскрес. В *поэтически-образной* форме этот таинственный процесс обрисован «пасхальным словом» Златоуста. Может быть использован также евангельский образ «пшеничного зерна»; если люди представляют собой, благодаря греховности и «благодатному» характеру обожения, слабо всхожие, даже, утратившие всхожесть, затхлые зерна, то Христос подобен свежему, крупному, спелому зерну, которое всходит на *третий* день посева. – Абсолютное *превосходство* Воскресения Христова состоит в том, что им динамически опричинивается всечеловеческое воскресение и общее прославление твари. Христос вступил в царство славы не только «первым», но и *царем*, вечным Господом. Так входит пчелиная матка в предназначенный ей улей: первой по «порядку» и *царицей* по

«достоинству», так как все устремляющиеся за ней пчелы обязаны ей одной своей жизнью. Божественной жизнью люди обязаны только *Христу*: ни «Павлу», ни «Аполлосу», ни «Кифе»… Если бы Сын Божий не оплототворился во Христе; не *стал* «Сыном Человеческим», люди не могли бы стать «сынами Божиими». Точно также Христу, и никому более («разве Тебе иного не знаем»), человечество обязано *жизнью вечной*, грядущею славой. Если бы «Господь славы» и «бессмертный» по естеству не стал смертным ради нас и не умер; – люди никогда не стали бы *сынами воскресения* и славы, так как лишь Тот, в Ком была жизнь для мира и свет для разумной твари, Кто, по оплототворении, стал соматическим аккумулятором, резервуаром, средоточием всей полноты Божества для твари, мог совершить и эту последнюю градацию: от смерти к жизни, от земли к небу, от жизни κατα σαρκα к жизни κατα πνεύμα, от немощи к силе, от уничижения к славе, от страдания к блаженству, от смерти к Воскресению. В связи с таким характером Воскресения Христова стоят и *другие* черты «прославленная» состояния Иисуса: вознесение (седение одесную Отца, ниспослание Духа, парусия и т. д.) Все они реализуют σωματικως сияние Его божественной славы, в которой Он был у Отца προ του του κοσμον είναι.

* * *

На Воскресение мы смотрим, таким образом, как на принципиально новое, аналогичное творению и воплощению динамически высшее, откровение Бога, смысл которого в окупленном смертью Христовой *прославление* твари, или во всецелом, духовно-телесном, внутренне-внешнем, материально – формальном «обожении». Откровение это принадлежит не только прошлому и будущему, но и *настоящему*, поскольку Христос во всякое время и в каждый момент пребывает во славе Воскресения, не подлежащим смерти, являющим Собою новую вечную, чуждую уничижения, немощи и страданий, прославленную жизнь. Однако, реализация данного в этом откровении блага принадлежит грядущему царству славы, так что **Воскресение Христово является**, подобно сотворению мира и воплощению, **эрою новой вечной эпохи**, «иного

вечного жития началом», – **основанием и корнем всечеловеческого воскресения и всеобщего анастасиса твари**.

Как благо божественной жизни, окупленное оплототворением Сына Божия во Христе, Осуществляется в христианах в условиях уничижения, немощей и страданий, т. е. одинаковой со Христом земной жизни κατα σαρκα и природно-исторической, культурно-бытовой обстановки, так и благо вечной славы, обусловленное смертью «Господа славы», может реализоваться не иначе, как путем *страданий, и смерти*, креста с Голгофы, распятия и гроба. Это «соучастие» в последней жертве, любви Божией во благо твари со стороны самой твари, прежде всего человека, – столь же *обязательно*, как для произростания семени тление зерна, как для естественная рождения – муки родительницы, как для духовного возрождения – смерть греху и даже «правде закона», т. е. не только отречение от противоестественных навыков, злоупотребления свободою и т. д., но и ограничение в естественных потребностях, отречение от полноты человеческой свободы[550]. В этих страданиях и смерти вместе с грехом, «истлевает» тварное *ничтожество* человека, освобождая место для проявления в контурах человеческой природы, его душе и теле божественной жизни в присущей ей силе, славе и блаженстве. Оплототворяясь, подобно Христу, в каждом христианине, преодолевая все плотское и личное, сила Божия, благодать Св. Духа, любовь *диссоциирует* путем страданий и смерти не «приспособленный» для нее синтезе элементов, чтобы воскресить их в новую, соответствующую себе форму – величия, красоты и славы. Соучастием в славе «палингенезии», образом «соседения» Сыну Человеческому «на двенадцати тронах»[551] ободрял Христос апостолов в их *страдальческом* последовании Ему. «Вы оставались со Мной в напастях Моих», – говорил Иисус своим апостолам на последней таинственной вечери: «и Я завещаю Вам, как завещал Мне Отец Мой, царство»[552]… «Слуга и последователь» Христа разделит с Ним жребий богосыновней Славы) будет *почтен* Его Отцом[553]. Такой оценкой страданий *утешала* себя всегда «гонимая» Церковь со

времени апостолов, Христиане, подобно своему идеалу – Христу, должны терпеливо сносить, по наставлению ап. Петра, *незаслуженный* страдания, чтобы, избавившись от сопряженного с «плотскою Жизнью» греха, стать достойными вечной славы. Они должны даже *радоваться* «приключающимся страданиям», так как общение в них со Христом обеспечивает участие в Его славе[554]. Апостол Иоанн называет себя *братом и сообщником*, христиан «в печали», с одной стороны, и царской славе, с другой[555]. Становясь чадами Божиими во Христе, благовествует ап. Павел, мы ео ipso оказываемся и *наследниками* Бога *Сонаследниками Христа*, т. е. участниками в вечной славе Божией с Воскресшим Христом, что обусловливается, хотя и непропорционально малыми сравнительно со славой, тем не менее неизбежными, страданиями[556]. Если бы христиане только «надеялись» в этой жизни, и *не получили* никогда славы воскресения, они были бы не только жалки, как все мечтатели, но и более, чем кто-либо[557], ибо их мечта, не доставляя им ничего реального в будущем, отнимала бы у них возможность пользоваться благами и существующей жизни[558]. Не потому только необходимы страдания, что они делают переживающего их христианина духовно совершеннее, «достойнее», предрасполагая его к славе, как болезнь, напр., иммунизирует организм[559], но и по динамической причине – невозможности «плоти и крови», добыче «тления» наследовать нетленное царство Божие, почему даже не успевшие умереть к моменту парусин, должны будут *измениться*, пережить акт, совмещающий смерть и воскресение[560]. Разорение земной временной «скинии» т. е. тела, полученного от родителей, есть условие построения самим Богом, Отцом славы, небесного, вечна *храма*[561], подобно тому как великолепный храм Соломона имел заменить собою скинию Давида. Сам Апостол Павел предпочел всем преимуществам, какие давало ему иудейство, опознание Господа Иисуса Христа и «силы» Его Воскресения, чтобы чрез «общение» в страданиях и «сообразне» в смерти Его достигнуть воскресения, *почета высшего звания*[562]. Словом, «если мы верим, что Иисус умер и воскрес»; то ео ipso должны верить и

тому, что некогда *разделять* с Ним славу Воскресения и «почившие» от страданий христиане[563]. В этом – *сущность* христианского «упования»[564] или «чаяния воскресения мертвых». Λοξά αιώνιος – таков, кроме «спасения», *эсхатологический* результат дела Христова: соумертвие со Христом ведет к сооживлению, соучастие в терпении – к соцарствию, соторжеству, сопрославлению[565]. «Заметь» – говорит бл. Феофилакт, отправляясь от указанной связи между смертью и воскресением: «тот – всего более верит, в воскресение Христа, кто страдает»[566]. Вот почему *первенствующая*, по, преимуществу «гонимая» Церковь так много внимания уделяла воскресению вообще, Воскресению Христову, в частности. Мы уже видели, какое значение имело «свидетельство» о Воскресении Господа в проповеди *апостолов*. «Эсхатологический» интерес в *первом веке* христианской эры, как известно, имел преобладающее значение. Ожидание «парусин» настолько было *напряженным*, что требовалось писать на эту тему едва ли не целые послания, чтобы удержать христианское общество в границах благоразумия. В связи с настроением эпохи стояли такие – крупный, ярко определившиеся направления и движения, как *хилиазм и монтанизм*. Словом, религиозная жизнь древней Церкви, сколько была залита «кровавым потоком» мученической крови, столько же и озарена *разовым светом* утренней зари Воскресения. Особенно, типичен в этом отношении пример св. *Игнатия* Богоносца, в посланиях которого, написанных по пути в Рим, к месту мучения, следовательно под живым впечатлением приближающейся смерти, отразился общий остающийся свежим до сих пор, колорит мученической эпохи, с ее чаянием воскресения. Для *апологетов* «воскресение» служило – одною из наиболее любимых тем. Самое понятие «Царства Божия»- очень скоро, уже у мужей апостольских, если не ранее – у самих апостолов, получило определенный, *эсхатологический* смысл, *идентифицировалось* с «царством славы».

Верующие, во Христа, и разделившие с Ним божественную жизнь в уничижении, приобщившиеся Его страданиям и смерти,

христиане должны воскреснуть в силу *тожества* динамического принципа. Благо «воскресения» окуплено для них соучастием в *смерти* и обусловлено откровением и в них, как во Христе, божественной жизни. Рождение или реализация, ближайшим образом – обожением. Но, как обожение опричинено для, всего мира оплототворением Бога блага творения, возрождение, т. е. обожение, обусловленное оплототворением божественной силы, служат *предварительными* откровениями, в каждом христианине любви Божией к твари, как миротворение и воплощение являются «принципиальными» откровениями Бога. Будущее воскресение явит собой для христиан, как для твари вообще – Воскресение Христа, *новое* откровение той же благой силы божественной любви, будучи опосредствованным двумя предшествующими в лице Христа, так и будущее воскресение христиан опричинено *силою* Воскресения Христова, окажется «динамической» реализацией блага жизни вечной, окупленного смертью Христа, как величайшей жертвой Бога во благо твари. *Участие же* в божественной жизни, как conditio sine, qua non Воскресения, требуется, подобно рождению в отношении обожения, т. е. в качестве предварительного условия; общение же в страданиях и смерти столь же необходимо, как уничижение, немощь и тягота земной, жизни – для предварительной реализации в тварном ничтожестве божественной жизни Христа. *Динамическое тожество* Воскресения Христова и воскресения христиан подчеркивается весьма нередко Св. Писанием «Бог», – пишет, напр., коринфянам св. Павел, – «и Господа воздвиг, и нас воздвигнет силою Своею»[567]. *Одна и та же* благая сила божественной, любви действует *там и здесь*. «Воздвигший Господа Иисуса воздвигнет с Иисусом и поставит и нас с вами»[568]. «Во Христе Иисусе», мы уже *совоскрешены* и спосажены на небесах[569], подобно тому как с творением Адама сополучили бытие и мы или с оплототворением во Христе Бога обожены и христиане. Особенно сильно это динамическое тожество Воскресения Христа и христиан выражено в Рим. 8:9–11, где духовно-божественная жизнь, ипостасно и впервые открывшаяся во

Христе, поставляется *условием* воскресения, как Самого Христа, так и христиан.

Если Воскресение Христа опознается мистическим разумом, как такое откровение силы Божией, смысл которого в принципиальном «прославлении» твари, то будущее воскресение христиан не может опознаваться иначе, как действительное явление в них божественной жизни в соответствующей содержанию форме, т. е. во славе, как *реализация силы* Христова Воскресения. Воскресение христиан, это – торжественное, триумфальное вступление «сынов божиих» в *царство славы*, в жизнь вечную, понимаемую эсхатологически. Это будет «божественная жизнь» не в уничижении, немощах и страданиях, а в соответствующем ей *величии, могуществе и блаженстве*. Это будет опытно-динамическим переживанием, «созерцанием» славы *Сына Божия*, реализованной в каждом из обоженных сынов человеческих[570]. Понятно, *детальная* обрисовка прославленного состояния христиан, как и Христа, невозможна, по «принципиальному» различию Воскресения, как откровения божественной жизни во славе, с предшествующими в динамическом порядке обнаружениями. Ни мысль, ни воображение, ни существующий аналогии не способны подняться на ту *высоту* славы, которая удалена от нас больше, чем небо с «неподвижными» звездами – от земли. «Не видел того глаз и не слышало ухо и на сердце человека не всходило, что уготовал Бог любящим Его»[571]. «Возлюбленные», – пишет апостол-тайнозритель: «теперь мы – дети Божии, но что мы будем – еще не обнаружилось». Важно лишь знать, «что, когда обнаружится, подобны Ему будем, что будем созерцать Его, каков Он есть»[572], т. е. Христос во славе[573]. На основании Воскресения Христова, как принципиального откровения божественной жизни во славе, можно лишь утверждать, что и воскресение христиан, в силу динамического тожества с первым, будет *прославлением* их, обнаружением божественной жизни в соответствующей ей славе, силе и вечной радости, в противоположность «обожению» или явлению божественной жизни в тварном ничтожестве – в уничижении, немощах и

страданиях. Как, живя в ветхом завете, можно было только бледными чертами, заимствованными из окружающей обстановки, по методу eminentiae, «пророчески» изображать приближавшееся царство благодати, так и теперь, в эпоху нового завета, лишь весьма мало типичными, отрицательными и положительными штрихами *апокалиптически* можно характеризовать вечный status славы, этот «третий завет» – Воскресения.

Отрицательно «прославленное состояние» обоженного человечества может характеризоваться, как «спасение», или окончательное избавление от всякого рода зол: религиозного – отчуждения от Бога, нравственного – греха, физической смерти, социального насилия, равно как и связанных с общим тварным ничтожеством уничижения, немощей, страдании, лишений. Так, Христос в Своей «эсхатологической» речи назвал приближающееся со вторым Его пришествием μετα δυναμεώς και δοξης πολλής, откровение царства Божия «избавлением» – απολυτρωσις[574]. По Евр. 11:35, это избавление от всех зол, терпимых на земле от людей и природы, предполагается понятием «лучшего воскресения» – κρειττονο αναστασεως. В последних главах Апокалипсиса отрицательная сторона воскресения и грядущего царства славы определяется, как погубление («поверженне в огненное озеро») смерти и ада[575], «отъятие всякой слезы и от очей» человеческих в *новом небесном* Иерусалиме, устранение из него «траура (πένθος), плачевного вопля и труда (πονος)»[576]. В него, как «святой город»[577], не войдет ничего пошлого (πανκοινον), ни одного мерзавца (ο ποιων βδελυγμα) и никакой фальши[578]. Уничтожена будет всякая *рознь* (καταθεμα) между Богом и людьми и последних между собою[579], Даже внешняя природа потеряет свои *ограничивающие* полноту духовной жизни свойства[580]. Будущую жизнь, как до Воскресения, так, тем более, по воскресении, церковь представляет, прежде всего, как *покой* от трудов, печалей и забот земной жизни. «Со святыми упокой» – поет она, провожая своих умерших детей в загробный мир... «идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание»… В своих

молитвах церковь испрашивает у Бога им «покоя, тишины», мира, прощения грехов, вольных и невольных и т. д.

Положительно благо воскресения, как наивысшего откровения силы Божией, обозначается «славой», жизнью вечной и др. названиями, показывающими, что божественная жизнь имеет обнаружиться в противоположном тварному ничтожеству состоянии величия, блаженства, совершенства[581]. *Идеалом* или «оригиналом», по которому рисуется слава, воскресения, служит Воскресший или «паки грядущий со славою» Христос. По изображению Христа в терминах иудейской *апокалиптики*, воскресшие будут «возлежать» рядом с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном, т. е. будут испытывать высшее блаженство, которого только мог желать себе иудей. «Тогда праведные прославятся (просияют), подобно солнцу, в царстве Отца своего»[582], – указывал. Иисус, и Преображением *фактически* удостоверил истину Своего «слова». *Приточно* блаженство царства славы Христос изображал, как «брачный пир», устроенный царственным отцом для своего сына: – как возвышение раба до положения «управляющего всем имением», как «наследование приготовленного от создания мира царства» и т. д. Говоря о Воскресении Иисуса Христа из мертвых, Апостол Петр опричинивает им «возрождение»[583] к живой надежде на неотъемлемое, ничем не запятнанное, вечное, небесное *наследство*. Нужно войти в настроение апостолов, св. Петра, в частности, после смерти их Учителя, Которого они исповедали Сыном Божиим и на Которого смотрели, как на Мессию, чтобы почувствовать всю *глубокожизненную* правду этого призвания за Воскресением «возрождающего» значения. На основании слов эммаусских путников мы можем судить, что апостолы были подавлены, убиты» смертью Иисуса, что надежды их на мессианскую славу Учителя рушились. Воскресение их «оживило», воскресило, «возродило» старую надежду, заменило новой и лучшей, вместо земной, тленной, временной и небезукоризненной славы, – *открыв* перед ними возможность иной – небесной, нетленной, безукоризненной и вечной славы[584]. Во втором Послании тот же Апостол «почетный и

величайшие» христианские обетования относит к вечному *царству* Иисуса Христа, славу Которого он вместе с другими апостолами созерцал на горе Преображения, служившего антиципацией Воскресения[585]. Для Апостола Иоанна Воскресение и жизнь вечная – *соотносительные* понятия: Воскресение, по четвертому евангелию, высшая «формула» вечной божественной жизни. «Детей Божиих», как замечено выше, ожидает *подобие* Воскресшему и прославленному Сыну Божию[586]. Апокалипсис рисует славу вечного царства Христова конкретными чертами. *Победителю* Христос обещает рай с древом[587] и венцом жизни[588], таинственную манну и оправдательный камень (ψήφον λευκήν) с новым именем[589], власть над народами, утреннюю звезду[590], белые одежды, неизгладимое начертание имени его в книге жизни, провозглашение пред Отцом и ангелами[591], утверждение незыблемым столпом в храме Бога с обозначением принадлежности Богу, новому небесному Иерусалиму и Христу[592], соседение на троне Сына Божия[593]…

Если уже царство Божие на земле – «царство благодати», оказывается царством «святых», «возлюбленных», «новых людей», «духовным человечеством», состоянием, «царей и священников» и пр., то все эти черты в *усиленной* степени принадлежат и царству славы. Принципиально новым качеством царства славы является не божественная жизнь вообще, не благо любви, хотя и эта жизнь в царстве славы поднимается на новую превысшую ступень, так как теперь, в царстве благодати, блага божественной жизни сообщаются лишь в качестве «задатка» и ослабляются немощами и страданиями души и тела, – существенно новой ценностью Воскресения выступает именно «слава», т. е. противоположный земному уничижению,, как форме, в которой реализуется содержание божественной жизни христиан, status *полноты* духовно-божественной жизни, какая только вместима в душевно телесном контуре человека. *Вытеснение* из души человека не только греха, но и всего свойственного тварной ограниченности ничтожества – неведения, неможения, нечувствия и т. д., – удаление из тела не только следствий греха: – болезней, смерти и пр., но и более

глубоких, обусловленных, природой свойств – смертности, немощи, тяжелой зависимости от материальной среды, унизительной обстановки, подлежности страданиям, насилию, тяжести и пр., ограничивающим так или иначе полноту духовной жизни, не соответствующим ее божественному содержанию условиям; *выполнение*, вместо всего этого, человеческой природы соответствующими абсолютному содержанию жизни – любви свойствами силы, славы, совершенства, красоты, блаженства, света, ведения, бессмертия, нетления и пр., таков *смысл* нового откровения благости Божией в христианском воскресении, как новом modus'е человеческого бытия. По учению ап. Павла, христиане призваны к *симморфизму* или соответствию образу Сына Божия, ставшему, благодаря оплототворению, первенцем среди множества братьев. Этот «симморфизм» и должен, по учению Апостола, привести христиан к *славе*. *Ручательством* последнего служит крайняя жертва Бога во благо твари – смерть Сына Его, с одной стороны и принципиальная реализация этого блага – Воскресение или прославление Христа, с другой[594]. Апостол называет Бога «Отцом славы», приписывает «славе Отца» Воскресение Иисуса и т. д. с тем, чтобы показать, *какое богатство славы* ожидает святых наследников царства возлюбленного сына Его»[595], в Воскресении и прославлении Которого принципиально открылась сила Божия во благо твари, окупленное Его крестною смертью[596]. С замечательной определенностью характеризует св. Павел в Фил. 3:20–21 откровение силы Божией в воскресении христиан, как *динамически тожественный* акт Воскресению Христову. «Наше гражданство[597] на небесах», – пишет он, – только небесная жизнь во славе может удовлетворить, «упокоить»[598], обоженного Христом человека. Это «упокоение» осуществится лишь с ожидаемым пришествием Господа Иисуса Христа, Который, так сказать, по требованию status'а – небесного гражданства[599], «преобразить»[600] наше тело, соответствующее общему состоянию уничижения, в «сообразное» телу Его, находящемуся в *modus'e славы* – действием принадлежащей Ему силы и власти надо всем, следовательно, и над смертью[601]. Еще

подробнее *живописует* Апостол черты «прославленной реальности» в пятнадцатой главе 1-го послания коринфянам.

Ответив на первое возражение совопросника о возможности воскресения мертвецов ссылкою на всемогущую силу Божию, аналогично проявляющуюся в оживотворении посеянного зерна (36–38 стт.), Апостол далее устраняет и второе недоумение – о теле воскресения. Не у всех существ одна и та же «плоть», – *тождественное* по качествам тело. «Но одна плоть у людей, другая у скотов, иная у птиц, новая у рыб» (39). Существуют «тела небесные (как солнце, луна и звезды – 41 ст.), но есть и «тела *земные*» (таковы, напр., вышепоименованные). Однако, иной блеск, красота, слава у «небесных» тел, дугой – у «земных» (40 ст.). Так, один блеск у солнца, другой – у *луны*, иной у *звезд*; – даже звезды, при всем множестве их, имеют различную «славу» (41 ст.), отличаясь одна от другой, как показывают наблюдения невооруженным глазом, по величине или силе света, цвету и т. д. и еще более вооруженным – по спектру, составу и пр. То же *различие* имеет значение и относительно «воскресения мертвецов»: и здесь, как в природе вообще, возможно не только принципиальное различие реальностей: *уничижения и славы*, соответственно небесной и земной телесности, но и бесконечное, осуществляемое всемогущей силой Божией, разнообразие. Если, подобно семени, полагается в землю тело «тленное», разложенное на составные элементы, то из него может возникнуть действием силы Божией не только тело же, но и новая, физически и химически не разложимая – *нетленная* реальность (42 ст.); «сеемое уничиженным», оно способно восстать *прославленным*; посеваемое «немощным», оно воскреснет полным силы (43); «тело душевное» становится, благодаря воскресению, *телом духовным*. «Если существует тело душевное, то есть и духовное» (44 ст.), подобно тому, как тело «земное» предполагает в качестве антитезы тело *небесное*. Если modus «душевности» дан вместе с «первым человеком» – Адамом, то status духовности обязан «*последнему* Адаму – Христу» (45 ст.)[602]. Динамический порядок принципиальных откровений силы Божией требовал приоритета

психического начала над «пневматическим» (46 ст.). Соответственно этому, «первый человек» творится «из земли» – *перстным*, носящим все указанные черты: тления, уничижения, немощи. Наоборот, «второй человек», т. е. Христос – *«небесен»* (47 ст.), значит, по противоположности первому, – нетленен, прославлен, полон силы. «Каков перстный, таковы и перстные, и каков небесный, таковы же и небесные» (48 ст.). – Модус уничижения, принципиально выявленный в «первом» человеке, реализуется и во всех людях, как тожественном откровении силы Божией. Равным образом и status; славы, обнаруженный принципиально в Воскресении «Христа», осуществляется в динамически тожественном воскресении христиан. Ношение людьми одного modus'a – «земности» по принципу Адама, предполагает усвоение и другого типа, – *небесности* по Принципу Христа (49 ст.). Так тесно связано воскресение христиан с Воскресением Христа: отрицание первого есть отвержение и второго (12–13), устранение же Воскресения Христова *упраздняет* и апостольскую проповедь, опустошает и христианскую веру, *грозит гибелью* и живым и усопшим христианам, и делает нас *самими жалкими* людьми на свете (14–19). Но, как показал Апостол в начале XV главы, Христос воскрес, став принципиальным откровением божественной жизни во славе Его, в силу *динамической* связи, воскреснут и христиане (28–23)... Аналогичный воскресению акт будет представлять собою *изменение* живых, так как и это явление, по своей деистической сущности, будет ничем иным, как «прославлением» не вкусивших смерти людей, так что разница между «воскресшими» и «изменившимися» будет заключаться только в *способе* перехода из жизни κατα σαρκα в жизнь κατα πνευμα, из тела тленного, уничиженного, немощного и душевного в тело нетленное, прославленное, полное силы и духовное. Это будет, так сказать, прозябение «зерна» *без посева* в землю, аналогичное рощению луковичного растения в воздухе. В. других местах своих посланий Апостол Павел говорит о славе воскресения умерших христиан, параллелизуя ее *славой, «парусии»*. Так, в Кол. 3:1–4, св. Павел откровение славы в христианах обусловливает *явлением* Христа, причем

мистическим основанием этой обусловленности является ваптисматическое «уподобление» Христу в смерти, погребении и Воскресении[603]. Обожение, или «возрождение» в новую духовную, божественную жизнь, составляющее сущность ваптисматического опыта, ставит христианина на тот самый путь, концом которого является *реальная* божественная слава, динамически тожественная Воскресению, вознесению и парусии Христа. В 1 Фесс. 4:14–17 слава парусии, равно как и будущее прославление христиан, детализируется конкретными чертами, смысл которых – *реальное уподобление*, «симморфизм» с Воскресшим и прославленным Христом чрез собственное воскресение.

Говоря вообще, *мистика славы*, как принципиально нового откровения любви Божией в Воскресении Христа и будущей жизни христиан, занимает в «Новом Завете» весьма обширное место. Она служит не только ключом к опознанию «тайны» Воскресения, но и наилучшим *ободряющим* средством к перенесению тяжести земного существования, – к терпению немощей, уничижения и страданий, в которых реализуется божественная жизнь христиан[604]. Богосыновняя слава Христа, открывавшаяся в Воскресении и последующих актах, служит тем идеалом и прототипом, по которому пока омиоматически, а по воскресении и реально, совершается «преображение» христиан, *метаморфоза* απο δοξης εις δοξαν – от божественной жизни в уничижении к той же божественной жизни в силе, «переход» от тления к нетлению, от душевности к духовности, пасха от смерти к жизни, от земли к небу[605], из «царства благодати» в *царство славы*. Поэтому, отрицать Воскресение Христово, как принципиальное откровение славы, или воскресение вообще, как его реализацию, значит «отступать от истины»[606] или отрекаться от величайшего блага божественной любви, окупленного для всех смертью Христа и окупаемого в частности, каждым для себя, страданиями собственной земной жизни.

Не иначе, как *откровение божественной славы*, как реализацию силы Воскресения. Христова опознает «чаемое воскресение» христиан и церковь. «Мы празднуем», – пишет св.

Афанасий Великий в 1-м праздничном послании: «великий день воскресения, как предзнаменование будущего века, на который здесь мы получаем залог для того, чтобы восприять будущую вечную жизнь»[607]. Обрядами и песнопениями пасхального богослужения православная церковь вполне оправдывает это замечание св. Афанасия: торжествуя Воскресение Христа, она *предпразднует* и свое будущее прославление. Еженедельное повторение пасхальной радости пластически выражает то основное настроение Церкви, по которому Воскресение Христа есть принципиальное *откровение* вечной славы, *чудо* превысшей ценности, *пророчество* воскресения мертвых и прославления христиан. «Мы возымели нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном», чтобы нам жить, – говорит св. Григорий Богослов. С Ним умерли мы чтобы очиститься; с Ним воскресли, потому что с Ним умерли; с Ним прославились, потому что с Ним воскресли»[608]. Замечательны направленные на воскресение молитвенные «созерцания» преп. *Ефрема Сирского*. Наше воскресение, по этим «озерцаниям, явится делом «благой» силы – *любви* Божией; «Благословен Тот», кто в начале, по благости Своей», сотворил естество наше и при конце времен, по любви Своей, совершит обновление наше»[609]. Благо этого «обновления» окуплено *крестом* Христовым, Его «животворящею» смертью: «Покланяемся кресту Твоему, которым воскрешены будут из гробов умершие… Крестом Твоим, Спаситель наш, погибший род Адамов приял обновление; воскрешен из праха и соделался наследником царства»[610]. «Славословьте и хвалите смертные Того, Кто Своею Смертию упразднил Державу смерти и всему роду смертных обетовал жизнь и воскресение»[611]. Благо воскресения – *слава*, т. е. божественная жизнь, плототворимая не в уничижении, немощах, и страданиях, а в небесном величии, мощи и блаженстве. «Как велик и славен Адам при сотворении своем! Как велико Его уничижение в часе смерти Его! Да возвеличит его воскресение Твое»[612]. По Твоему повелению душа разлучается с телом, чтобы вознестись ей в ту житницу жизни, где все святые ожидают великого дня Твоего, надеясь в оный облечься славою и воздать Тебе благодарение»[613]. «Он

упразднил смерть, обетовал воскресение и все праведники восстанут во славе»[614]. Воскресение Христа – динамический *принцип* общего воскресения; «Хвала Тебе Воскресением Своим всему роду смертных даровал Ты надежду жизни и воскресения. Тебе возносим хвалу и мы; Ты – Воскреситель всякой плоти»[615]. Отсюда характерная вариация апостольского ο πρωτοτοκος των νεκρών – у Ефрема Сир.: «Перворожденный из гроба»[616].

С точки зрения мистического разума, опознающего Воскресение Христа, как принципиальное откровение, можно говорить только о *прославленной телесности* Воскресения. Мистику одинаково чужд чувственно – иудейский статический *хилиазм* и односторонне-рационалистический, языческий спиритуализм в понимании Воскресения. Первый, лишенный опыта Духовно-божественной жизни, *низводить* «Воскресение» на степень «творения» (т. е. отожествляет его с возвращением в земную жизнь), второй *идентифицирует*, его с «обожением». Хилиазм возвращает умершого в modus *уничижения*, спиритуализм разрушает блого *оплототворения*. Воскресший в земном, не прославленном, не одухотворенном теле мертвец может лишь *повторить* curriculum vitae без существенно нового содержания. Лишенный, тела, хотя и обоженный, дух *перестает* быть человеческим, материализованным. Оба аспекта отрицают *динамизм* откровений божественной любви, «замораживая» ее в одной форме творения (хилиазм) или обожения (спиритуализм). Между» тем, мистическое понятие о Боге, как о безконечной благой силе любви, не останавливающейся ни перед какими жертвами во блого твари, требует прогрессивного возрастания, усиления, возвышения этого блага, *нарощения* «ценностей» без уничтожения их. Поэтому, если «творение» было первым откровением божественной любви в бытии твари, окупленном самоотречением Творца от солипсизма бытия и свободы; если «оплодотворение» во Христе Божественной Ипостаси и природы явилось последующим откровением божественной жизни в уничижении, немощах и страданиях, словом, в тварном ничтожестве человека, – то *Воскресение*, не отрицая благ

предшествующих откровений: творения, окупленного самоограничением бытия, и обожения, оплаченного ценою оплототворения, должно быть явлением той же божественной жизни в соответствующей славе. Последняя не уничтожает природнаго, *душевно-телесного* контура человеческого существа, она лишь выполняет этот контур чертами величия, блаженства, силы, нетления, духовности и т. д., поглощая собою линии тварного спектра: уничижение, немощь, тление, душевность, плотяность, смерть и т. п., словом, возводит бытие на принципиально-новую, высшую ступень. Отсюда, – как возвращение в прежнюю, динамически – тожественную с земною, жизнь, так и оставление христианина на ступени обожения, с лишением тела, одинаково не совпадают с православно-мистической идеологией Воскресения, как откровения силы Божией в *новой тварной реальности* – отплототворения Божественной жизни в прославленной, обоженной, одухотворенной телесности. К этому, опирающемуся только на Воскресение Христа, разсуждению следует присоединить данные мистически-христианского опыта – известныя из Священного Писания, житий святых и др. памятников и источников *пневматизмы*: чудеса, харисмы, светозарность, нетление мощей и мн. др., которые находятся в таком же отношении аналогий и антиципаций к будущему воскресению христиан, как прообразы Ветхого Завета к новому или чудеса Христа, воскрешения мертвых, преображение, к Его прославлению. В частности, о *теле* должно заметить, что оно имеет сохраниться тем более, что, как мир вообще, так материальный в частности, не будет уничтожен, а только «обновлен». Человек актом творения призван быть связующим звеном, динамическим узлом духа и материи, как двух половин мироздания. Это *соответствие* должно сохраниться и в обновленном мире. Поэтому, уничтожение тела противоречило бы правде Божией или «нераскаянности», неотъемлемости божественного дара, каковым в отношении к человеку служит *духовно-материальное* бытие. Кроме того, уничижение всякой телесности не удовлетворяло бы и принципу «спасения» человека, так как означало бы собой *погубление*.

Правда, прославленное состояние исключает жизнь κατα σαρκα, но ее исключает и обожение, но не как природную «данность», а как низшую *ценность*, исключительный принцип. Что касается вопросов об *идентичности* воскресшего тела с настоящим, его *структуры* к т. п., то все эти детали могут быть опознаны, конечно, только опытом самого воскресения. Однако проведенная здесь идеология позволяет ответить на них по существу. «Идентичность» воскресшего тела с земным, утверждаемая, с одной стороны, по аналогии с телом Воскресшего. Христа, и оспариваемая, с другой, в виду безостаточного разложения трупа и перехода некогда составлявших его элементов в новые формы, равно как и постоянно происходящего в теле обмена веществ, не позволяющего организму ни в одну минуту оставаться тожественным, – есть, конечно, не статическое тожество, а *динамическое*, по которому, несмотря на происходящие в душе и теле перемены, наше самосознание (личность) и органическое самоощущение (телесная индивидуальность) остаются едиными и тожественными на протяжении всей жизни. Как обожение или богосыновнее сознание не разрушает тожества самосознания, не «раздваивает» личности, так, нужно думать, и опыт прославления не уничтожит сознания индивидуальная тожества и динамического единства не только «личности», но и *телесности*. Второй вопрос еще более «детален» и потому далек от *категорического* решения. Имея в виду ответ Христа саддукеям о воскресении, в котором дано динамическое решение недоумения о браке по воскресении, недоумения, вытекавшого из хилиастического воззрения противной, фарисейской партии, равно как и выражение 1Кор. 6:13, можно полагать, что прославленное состояние *исключает* из «структуры» воскресшего тела такие органы, которые окажутся ненужными, бесполезными или противоречащими общему statusy царства славы. Наоборот, должны *сохраниться* и развить свою функциональную способность органы «высших чувств». Вместе с тем должны получить существование *новые* органы, приспособленные для локализации и действования новых чувств, имеющих открыться в будущей жизни,

подавленных или совсем отсутствующих теперь. Как обновленный мир, несомненно, выявит тогда свои, скрытые теперь, потенции, так и человек получит возможность наиболее полно осуществить свое «владычественное» положение на новой земле, в материальном мире вообще и, без труда и насилия, обрести *рай* в любовном общении со своею тварью, в частности – внешней природой.

Нам остается решить еще один и последний вопрос – об отношении к Воскресению Христову «всеобщего» воскресения и в связи с ним рассмотреть проблему *апокатастасиса*. Весь смысл этого вопроса и вся трудность этой проблемы для православного богослова заключается в устранении того противоречия, какое, по-видимому, существует между утверждением, с одной стороны, *универсальности* Воскресения, как «откровения славы», с другой – отрицанием *общего* «блаженства» твари. Формула, «апокатастасиса» в оригеновском опыте игнорирует последнее; формула *относительного* апокатастасиса не считается с первым. *Космологическая* концепция пасхального догмата «ведет» к абсолютному апокатастасису, как заключению всей мировой эволюции; *сотериологическая* концепция «постулирует» его из идеи спасения; Посмотрим, нельзя ли выйти из этого затруднения, сохраняя оба положения, т. е. положительную *универсальность* Воскресения и «различие» эсхатологической участи, отправляясь от выше изложенной идеологии?

Все «принципиальные» откровения любви Божией имеют *универсальное* значение. Так, в *творении*, одарив бытием ничтожество, Бог произвел «универс». В частности, благо свободно разумно-чувствующего существования получила вся «духовная» тварь, не исключая человека. *Оплототворение*, как об этом трактовалось выше, имеет также универсальную, всемирную, «всетварную» значимость. Оплототворившись ипостасно в человеке, божественная любовь обожила собою *человеческую природу вообще*. А так как эта природа включает в себя одновременно и одноместно дух и материю, то «телесная полнота Божества» во Христе имеет значение *центрального* резервуара божественной жизни для всей твари;

Он – богочеловеческая глава не только «церковного» организма, не и вселенского – универса. То же должно сказать и относительно *Воскресения* Христова: откровение в нем благой силы Божией имеет «абсолютную экстенсивность». Так как смысл этого нового откровения любви Божией в «прославлении» обоженной оплототворением жизни, то Воскресение Христово является принципиальным актом *прославления твари*, параллельным «обожению мира». Христианское откровение весьма определенно говорит о *всеобщности* «воскресения мертвых», причем с Воскресением Христа оно ассоциирует, как воскресение «христиан», так и воскресение *всех людей* вообще, хотя воскресение не христиан может занимать по порядку – εν ταγματι и последнее место. По гласу Сына Божия оживут *все мертвецы*[617]. Воскресение, исповедует апостол Павел, имеет быть одинаково, как для «праведных», так и для *неправедных*, «так как всем нам надлежит явиться пред судом Христа»[618]. С другой стороны, не только все человечество, но и «универс» ожидает в будущем радикальная перемена, – аналогичная *метаморфоза*, смысл которой в «обожении», или точнее – *прославлении*, т. е. в выполнении тварного ничтожества божественною славой. Последнее, как и в человеке или христианах особенно, будет *окуплено* своего рода страданиями и смертью, «кончиною мира». О ней *предупреждал* в своих «эсхатологических» беседах Христос. Тварь, согласно пророчеств, ожидает «потрясение», после которого на место изменчивого, уничиженного modus'a бытия наступит status *непоколебимого царства*[619]. Во втором послании ап. Петр *катострофически* изображает тот процесс, в результате которого откроются чаемые «новое небо и новая земля, на которых обитает правда»[620].

Св. Иоанн *апокалиптическими* чертами описывает грядущий «всемирный катаклизм». Апостол Павел, не исключая из своих эсхатологических созерцаний мировой какатастрофы, имеющую воспоследовать за нею «метаморфозу» характеризует чертами *обожения и славы*. После того, как совершится воскресение, и последний враг – смерть будет упразднен, «Бог

будет всем во всем»[621], т. е. *наполнит* Собою все сущее не статически, так как Своим существом Он пребывает во всем и без того, а динамически – силой или, по смыслу нового откровения, – *славой*. Он выполнит тогда присущим Ему величием, духовностью, могуществом, нетлением не только воскресшее тело «человека», но и весь *мировой* контур, уничтожив как свет поглощает без следа и остатка тьму, все уничижение, всю немощь, всю смертность, словом, все травное, но не изначально-природное ничтожество универса. Об этом состоянии «вздыхает» вместе с христианами πασα η κιησις, чая себе освобождения от «суеты» – уничижения, немощей и страданий, – *откровения* божественной славы, соответствующей богосыновнему положению в будущем мире воскресших и прославленных христиан. Тогда-то и реализуется в *универсе* божественная жизнь «принципиально» оплототворенная во Христе и «сила Воскресения» Христова, т. е. божественная слава, противоположная уничижению, немощам и страданиям твари. Наступит *царство славы*, как общий status бытия, в динамическую противоположность царствам «благодати» и природы; откроется вечная, небесная, духовная, божественная жизнь, полная любви и всяческого совершенства, жизнь обоженного и прославленная человечества в обоженном и прославленном мире. «Вся тварь», говорит пр. Симеон Новый Богослов: «после того, как обновится и сделается духовною, станет обиталищем невещественным, нетленным, неизменным и вечным. Небо станет несравненно более блестящим и светлым, чем оно теперь видится, станет совсем новым, земля восприимет новую неизреченную красоту, одевшись в многообразные, неувядаемые цветы, светлые и духовные. Солнце будет снять в семь раз сильнее, чем теперь, и весь мир сделается совершеннейшим паче всякого слова. Сделавшись духовным (πνευματικος) и божественным (θετος), соединится он с умным миром, явится некиим мысленным раем, Иерусалимом небесным, некрадомым наследием сынов Божиих»[622]. Так как человечество есть природно-центральная часть универса, его всеобщее воскресение *синхронистично* обновлению мира, реализации во всем мире славы Христова

Воскресения, между тем само Воскресение Христа есть принципиальное откровение царства славы, аналогично оплототворению, являющемуся началом обожения твари.

На основании сказанного, можно было бы утверждать *полный* или абсолютный «апокатастасис» твари со включением и спасения злых духов, и блаженства грешников. Однако, христианское откровение и церковное учение вместе с вечным «блаженством» утверждают и вечность *мук:* параллельно «раю», признают и ад. По слову Господа, одни из воскресших мертвецов получат жизнь вечную, другие будут *осуждены* на вечную муку[623]. Кроме людей и даже более их, вечному мучению будут подвергнуты *злые духи*[624]. Ввиду этого, об апокатастасисе в *абсолютном*, осужденном церковью, «оригеновском» смысле, не может быть речи. «Относительный» же апокатастасис противоречит *универсальности* откровения божественной славы в Воскресении Христовом. Отсюда, православно-мистическая идеология пасхального догмата, последовательно проводя свой принцип, понятие апокатастасиса, как приобретшее определенный космологически-сотериологический смысл, должна заменить формулой *анастасиса*, обозначающая не восстановление утраченного состояния, а приобретение тварью, в силу Воскресения Христова, существенно нового modus'a бытия. Утверждая апокатастасис в качестве реального блага Воскресения Христова, мы принуждены или *противоречить* Откровению и церковному учению (абсолютный апокатастасис или *игнорировать* утверждаемую Откровением универсальность прославления (относительный апокатастасис). Наоборот, утверждая «анастасис», т. е. *возвышение* твари на новую динамическую ступень, мы не противореча ничему, признаем универсальность откровения в Воскресении Христа божественной славы, как в оплототворении – божественной жизни. Ведь и тела «грешников», нехристиан и т. д. будут, по воскресении, также «духовны», «нетленны», «сильны» и, следовательно *славны*, т. е. полны божественная величия, как и воскресшие тела святых. Ад, как и рай, ведь тоже будет *вечным*, т. е. обладающим предикатом божественной «славы». В этом

смысле «анастасис», как принципиально новое откровение в Воскресении силы Божией столь же *всеобще*, как и обожение, как творение. Вся тварь получила, благодаря этому откровению, *вечную* жизнь, вошла в *прославленное* состояние, как вследствие оплототворения, восприяла обожение или в силу творения начала свое «бывание». Что касается «ада» и «рая», вечного «блаженства» и вечных, «мук», то эти актуальные *контрасты*, как и степенные различия тех и других, лежат в одной динамической плоскости. Так «злые» духи и «добрые» осуществляют потенции одного и того же *свободного* бытия, хотя и в диаметрально противоположном благу этого откровения смысле. Точно так же *различный* до «контраста» отношения могут быть у людей к явленной во Христе божественной жизни: в то время как одни, «верующие», становятся чадами *Божиими*, другие, «неверующие» – детьми *диавола*[625]. Равным образом и в статус славы войдет *вся тварь*, но, как до «бесконечности различны» могут быть состояния блаженства и муки, так до контраста противоположны могут быть и актуальности «вечности». Поэтому, если одни, полные божественная милосердия, войдут *благословенными* сынами в Царство славы, – другие, злоупотреблявшие свободой и отвергшие благодать богосыновства, не найдут себе места в царстве света и радости и окажутся *отвергнутыми* антиподами вечной «геены». Но, если бытие вообще, духовное в частности, не смотря на «зло и страдание», является откровением благой силы Божией, если божественная жизнь оказывается *даром высшей ценности*, не взирая на «неверие» и возбуждаемую ею в некоторых «злобу»: так и *превысшее откровение любви Божией* в status'е славы не уничтожается «вечными муками ада». И как невозможно, не уничтожая «духовной» твари *вообще*, не отнимая у нее «свободы», уничтожить злых духов: так динамически немыслимо *уничтожить* «ад», *не разрушая* и «рая», т. е. не упраздняя всего status'а славы – до Воскресения Христова включительно. Как всякая «ценность» может иметь двоякое субъективное применение, напр., деньги, большой ум и пр. – так и божественный *блага* бытия, свободы, славы, одними реализуется, как блаженство, а другими – как «мука». Итак, при

актуальном контрасте, анастасис являет собою превысшую «ценность», утилизация которой *субъективно* определяется для каждого различно в диапазоне рая-ада. Воскресение Христа, как принципиальный анастасис твари, служит откровением status'a славы, реализуемая субъективно в вечном блаженстве рая для одних и вечных муках ада для других, объективно же выражающая божественную благую силу – любовь.

Заключение

На Воскресение Христово мы смотрим, как на «принципиальное откровение» божественной *славы*, превышающее по ценности воплощение, или откровение божественной жизни в «уничижении», которое также стоит выше творения, или обнаружения божественной силы в абсолютном ничтожестве. Каждое из этих откровений является Делом божественной *любви*, так как окупается «жертвой» со стороны Бога во благо твари. Думаем, что, называя свою идеологию пасхального догмата *православно-мистической*, мы не посягаем на не принадлежащее ей имя.

Что наша Церковь смотрит на Воскресение как на *начало прославления Христа*, окупленное предшествовавшим «подвигом уничижения» и крестною смертью по преимуществу, – это положение не требует нарочитого разъяснения. Точно также достаточно простого указания и на то, что, как в грехопадении Адама она созерцает implicite, заключающуюся всеобщую греховность человечества (догмат первородного греха), или как вочеловечение Бога она оценивает в смысле обожения человечества, так в «Воскресении, или прославлении Христа», она мистически опознает *всеобщее воскресение мертвых*, принципиальное откровение *царства славы*. Помимо этой оценки, не были бы понятны: ни радость пасхального торжества в *Православной* Церкви («яко воистину священная и всепразднственная сия спасительная нощь, и светозарная, светоносного дне востания сущи провозвестница, в нейже безлетный свет из гроба плотски всем воссия. «Сей нареченный и святый день, един суббот *царь* и господь, праздников праздник, и торжество есть торжеств; воньже благословим Христа во веки»), ни замена именно *воскресным* днем ветхозаветной «субботы» (последняя могла быть заменена днем *воплощения*, если бы Церковь смотрела на «оплототворение», как на последнее принципиальное откровение Бога во блого твари), ни «опустошение» и «тщетность» веры в христианском сознании» при отрицании

Воскресения (1Кор. 15:14, 17), ни то *одушевление*, с которым свв. мученики «приветствовали» смерть,, ни то обстоятельство, что со времен апостольских. (1Фесс. 4:13–10) до настоящего времени (чин погребения) Воскресение Христово является лучшим *утешением* в потере близких, равно как и *ободрением* для самих умирающих. *Центральный* по тяжести пункт нашей идеологии вполне совпадает, таким образом, с «православно-церковной» оценкой пасхального догмата.

Не претендуя совсем на то, чтобы быть каким-нибудь «откровением», наша идеология стремится лишь к опознанию существующего высшего христианского откровения из *родственного* ему начала человеческого разума. Таким началом мы считаем «мистический разум», совершеннейшее обнаружение которого являет собой, *религиозно-опытное* ведение. Соответствующее принципу мистического разума богопознание на всех ступенях является *динамическим*: отправляясь от опытного, переживания «силы Божией» вообще, оно достигает в христианстве опознания Бога, как «благой силы» – *любви*. Отсюда является возможным связать «царство природы», «Царство благодати» и «царство славы» в *одну динамическую цепь* повышающихся по ценности откровений божественной *любви*, оплачиваемых соответствующими «жертвами», необходимость которых устанавливается устремлением любви Божией к ничтожеству. Теоретическим «умозаключениям» и практическим «постулатам» мы предпочитали религиозные *интуиции*, мистические определения, динамические формулы. Применение такого метода к опознанию именно Воскресения Христова, за недостаточностью для нас, по указанному характеру, богопознания, «космологически-теоретического» оправдания в концепции Вл. С. Соловьева и «сотериологически-практического» в системе В. Ив. Несмелова, дает основание нашу работу назвать *опытом* построенной на мистическом начале идеологии пасхального догмата.

Читателю, наконец, надеемся, должно быть понятно, почему автор, избравший своим *принципом* мистический разум, естественно, должен был остановиться на «пасхальной» теме,

равно как и то, с какою целью им написаны три *промежуточные* главы, не имеющие прямого отношения к поставленной «теме». Последнее, конечно, объясняется желанием высказаться «по существу», определить свой «принцип», при помощи которого автор намерен был, в соответствии с современным, более мистическим, чем рационалистическим, или практическим, умонаправлением, оперировать над пасхальным догматом, перебросить «мост» от концепций Соловьева и Несмелова к своим собственным *утверждениям*. Что касается первого – предпочтения пасхальной темы, то оно обусловливается преимущественной *показательностью* Воскресения Христова в отношении нашего «принципа». Если Бог есть благая сила – *любовь*, то ни в каком другом откровении она не выказала себя принципиально таким «благом», как в Воскресении Христа, потому что бытие – благо творения – повышено здесь не только до «обожения» или божественной жизни в уничижении, но и до nec plus ultra, до крайнего вместимого для твари блага – *божественной славы*; окупленной наибольшей жертвой – креста, – смертью Господа славы.

А. Туберовский.

Сергиев Посад.

1915 г. 5 июля; – Воскресение, день Преподобного Сергия.

Примечания

[1] - Журнал «Начала». № 4. 1993. С. 74.

[2] - Там же. С. 6.

[3] - В. Н. Несмелов (1863–1920), профессор Казанской Духовной Академии по кафедре логике и философии.

[4] - Туберовский А. Л. Воскресение Христово. Сергиев Посад. 1916. С. 142.

[5] - Там же. С. 174.

[6] - Там же. С. 194.

[7] - Иеродиакон Матфей Мормыль. Воскресение Христово в изложении русских богословов-апологетов. Сергиев Посад. Рукопись М. Д. А. С. 262–263.

[8] - Никитин В.А. Пасхальный догмат в русском богословии / Богословские труды. 1990. № 30.

[9] - Сведения о А.М. Туберовском взяты из книги С. А. Голубцова «М. Д. А. дореволюционного периода». Часть IV. 1984 г. Даты ареста и расстрела уточнены о. Сергием Гоубцовым и о. Сергием Правдолюбовым.

[10] - Богословский вестник. 1916. Журналы Академии.

[11] - Отзыв о. Павла Флоренского на книгу А. М. Туберовского «Воскресение Христово» опубликован Игуменом Андроником (Трубачевым) в журнале «Начала» 1993 г. № 4.

[12] - Богословский Вестник. 1917. Т. 1. Журналы Академии.

[13] - К концу своей жизни М. Д. Муретов (1851–1917), будучи профессором по кафедре Св. Писания Нового Завета М. Д. А., являлся почетным членом всех четырех духовных академий с 1911 года Московской, с 1912 года Санкт-Петербургской, с 1913 года – Казанской, с 1914 года – Киевской. (Богословский Вестник. 1918. С. 150).

[14] - Богословский Вестник. 1918. Март, апрель, май. С. 145.

[15] - М. М. Тареев (1867–1934), профессор нравственного богословия М. Д. А. Его богословская система была наиболее близка взглядам А. М. Туберовского и высоко оценена в его книге.

[16] - Журнал «Начала». № 4. 1993. С. 82.

[17] - Там же. С. 83.

[18] - Сведения предоставлены о. Сергием Правдолюбовым.

[19] - В том же году, за 2 недели до расстрела о. Александра, 8 декабря 1937 года был расстрелян о. Павел Флоренский. (Протоирей В. Цыпин. История Русской Церкви 1917–1997. С. 645).

[20] - Звездочкой обозначается курсив автора.

[21] - Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева, Том VIII (1897–1900), Петроград, Изд. Товариществ «Общественная Польза». Стр. 104–107. Курсив, за исключенном отмеченных звездочкой мест, наш; он подчеркивает космологический характер выражений.

[22] - Собрание сочинений. Том VII Петроград. Издание Товарищества «Общественная Польза». Особенно см. 2-ю часть, 9-ю главу. Соответственно главной, выраженной в самом названии, этической – тенденции книги, мировой процесс освещается здесь идеей добра, а не биогенетической, в широком значении этого слова, как в «пасхальном письме».

[23] - Стр. 196.

[24] - Стр. 196, 197.

[25] - Стр. 197.

[26] - Стр. 198.

[27] - Стр. 198.

[28] - Стр. 199.

[29] - Стр. 200.

[30] - И в раннейших твореniях Владимир Сергеевич не раз принимался за развитие этой, одной из любимых им, судя по повторяемости, концепций. Так, в «Духовных основах жизни» он пишет: смысл миробытия «как сущая истина всего, противодействует мировой бессмыслице. Заложенный как скрытая сила во всеобщем хаосе, он стремится к обнаружению, хочет пробиться из материальной тьмы, борется с враждебным началом раздора и постепенно одолевает его, Избавляя от злой власти раздора страждущую природу мира (мирную душу), этот

единящий смысл овладевает ею и рождается из ее в различных образах. За силой тяготения влекущей безразлично всех друг к другу и образующей из вселенной одно великое тело, следуют физические силы теплоты, света и электричества, в которых части мирового тела становятся в различной степени доступны и проницаемы друг для друга; далее следует сила химического сродства, вводящая элементы мирового тела в определенный сочетания между собою; затем является пластическая сила, сводящая самые разнородные вещества к единству живого организма, и наконец, в самих этих организмах обнаруживается сила родового инстинкта, преодолевающего отдельность особей»… (Цит. изд. Т. III. Стр. 322). «Как в мире физическом божественное начало единства проявляется сперва в силе тяготения, слепым влечением связывающей тела, потом в силе света, обнаруживающей их взаимные свойства, и наконец, в той силе органической жизни, в которой образующее начало проникает в материю и после длинного ряда образований рождает совершенный физический организм человека, так точно и в следующем за сим процессе историческом божественное начало сперва силою духовного тяготения связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума, и наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый духовный человек». (Там же, стр. 329–330). И т. д. Всюду, таким образом, Соловьев говорит о движении космоса к победе жизни над смертью, о приближении мира к абсолютному добру, о постепенном воплощении Логоса во вселенной.

[31] - См. также первые скобки по цит. изд., стр. 160.

[32] - Собрание сочинений Вл. С. Соловьева. Т. III ПРГ. Цит. изд. См. особенно чтения XI и XII, соединенный вместе.

[33] - В близкой к «Чтениям о Богочеловечестве» по содержанию книге: «История и будущность теократии» Соловьев проводит остроумную параллель между шестью днями творения и «шестью периодами всемирной истории – шестью историческими днями»: первый день истории – от грехопадения до потопа», когда хаос человеческой жизни был озарен светом первоевангелия; второй день –после потопа, соответствующего

«водами второго дня творения»; третий – от призвания Авраама и обетования о благословенном семени, что соответствует выступлению материка (избранного народа) из-под воды (= язычества) и покрытию его растительностью; четвертый день – подзаконный период с первосвященником солнцем, царем – месяцем и пророками – звездами; пятый – оплодотворение язычества, этой водно-воздушной стихии человечества, в противоположность материку иудейства, «всевозможными гадами» грубых культов и «птицами» крылатых научно-философских идей и исусств; шестой день – послепленная эпоха национального религиозного пробуждения Израиля, закончившаяся явлением Богочеловека (Собр. сочинений. Т. IV. кн. 5-я, II–III, стр. 526–531).

[34] - «Двумя путями – пророческим вдохновением у евреев и философскою мыслию у греков – человеческий дух подошел к идее Царства Божия и к идеалу Богочеловека (примеч.: «Эти два пути – библейский и философский – совпали в уме александрийскаго еврея Филона, который с этой точки зрения есть последний и самый значительный мыслитель древняго мира»)… Как предваряющее явление обезьяны относится к человеку, так предваряющее явление обожествленнаго кесаря относится к Богочеловеку («Оправдание добра», цит. изд., стр. 200).

[35] - Стр. 153, 154.

[36] - Стр. 158.

[37] - Следующая тирада лучше всего может комментировать высказанную кратко в «пасхальном письме» и много раньше в «Чтениях о Богочеловечестве», мысль философа о самом акте Воскресения. – «Если… духовная жизнь не есть только греза, то она должна открыться въявь не в одних чувствованиях и желаниях, не в мыслях и словах только, а на деле, в реальной победе духа над материальной природою. И такая победа духовной силы над материй должна иметь совершенно иной характер, нежели победа одной материальной силы над другою в природной борьбе за существование, где побежденное приносятся в жертву, поглощается и оскорбляется. Духовное же начало именно в своей победе над враждебною природою

должно показать свое превосходство, не истребляя и не поглощая эту побежденную природу, а восстановляя ее в новом, лучшем образе бытия. Воскресение есть внутреннее примирение материи и духа, с которым она здесь становится одни как они реальное выражение, как духовное тело. Окончательная и отличительная истина христианства состоит в одухотворении и обожествлении плоти. Ничто так не противно этой истине, как односторонний спиритуализм. Воплощение и воскресение божественного Логоса в Иисусе Христе есть тройное торжество; здесь три начала бытия божественное, материальное и человеческое – обнаруживают свое безусловное значение. Бог прославляется в мире, потому что обнаруживается как действительное, вседержительное и бесконечное существо, которое не только ограничивает чуждую силу материи и не только различает от себя ее истинность, но и проникает в ее глубочайшую сущность как в свою, внутренне подчиняя и уподобляя ее себе и в ней реализуясь. Это же самое есть исполнение и торжество материальной природы. Ибо до явления духовного человека природная сила в каждом существе, его особенная жизненная воля, стремясь к бесконечному бытию, подавляется родовым законом, под игом которого гибнет всякая особь; и хотя природный человек уже может проникнуть в область вечного бытия, но только в созерцании личная же его жизнь остается подтвержденной тому же закону вещественного бытия, работе смерти и тления, как и жизнь прочей твари. Только в воплощении и воскресении Богочеловека природное существо в форме человеческого организма впервые удовлетворяет своему бесконечному притязанию, добывая себе полноту и цельность божественной жизни. Не гибель природной особи есть разрешение мирового противоречия между частным и общим, а ее воскресение и вечная жизнь. И в-третьих, это разрешение добывается чрез разумное и свободное действие человеческой воли. Условие воскресения есть подвиг, тот акт богочеловеческой личности, которым Христос отрекся от закона греха и подчинился абсолютной воле Божией, сделав свое человеческое начало проводником божественного действия на материальную

природу. Когда таким образом был подорван корень мирового зла, то и плод его – смерть была упразднена воскресением, в котором, следовательно, вместе с Богом и материей торжествует и человеческое начало, их соединившее». (Цит. изд. т. III, стр. 342, 343.)

[38] - Здесь точки соприкосновения Соловьевском концепции с «Философией общего дела» Н. Ф. Федорова.

[39] - Стр. 347, 348. Ср. «Чтения о Богочеловечестве» в том же томе – стр. 159.

[40] - В то время как европейский Запад обнаруживает по преимуществу второй элемент – прогресса и культуры, в своей обособленности богопротивный, христианский Восток, наоборот, остановился гл. обр. на пассивном восприятии Богоявления во Христе. Сочетание обоих элементов должно будет повести к осуществлению богочеловеческого идеала воскресения. («Чтения о Богочеловечестве», стр. 160–166.)

[41] - Стр. 367, 368.

[42] - Стр. 365, 366. «Так, – продолжает Соловьев, – в крещении Дух Божий, в начале миротворения носившийся над водами, снова соединяет свое таинственное действие с водою как первородною стихией вещественного мира, а в ней и с прочими стихиями. В миропомазании и елеосвящении растительный элемент в чистейших своих произведениях освящается и становится проводником благодатного действия Божия на тело человеческое, а в евхаристии особым действием благодати важнейший для человеческой жизни питательный вещества – хлеб и вино, становятся видами, под коими существенно и действенно сообщается человечеству и питает его само истинное прославленное тело Христово. Наконец чрез таинство брака очищается, духовно осмысливается и освящается в человеке родовое отправление жизни животной. В сих таинствах таким образом восстановляется союз Божества с начатками целого творения, и царство Божие обнаруживает свой истинно кафолический, т. е. всеобъемлющий характер, полное осуществление которого в грядущей прославленной церкви будет обнимать не только новое небоблаженни и спасенных

духов, но и новую землю – возрожденную духовную телесного целого мира» (стр. 366).

[43] - «Чтения о Богочеловечестве. Цит. изд., стр. 152, 153. «Духовный Основы жизни». Цит. изд., стр. 334, 335.

[44] - Там же, стр. 153 и 335.

[45] - См. В. Эрна: «Идея катастрофического прогресса» (Русская Мысль. 1909 г. Октябрь).

[46] - «Оправдание добра». Цит. изд., стр. 203. В частности, Христа-Бого-человека нельзя считать продуктом исторической эволюции потому, что эта эволюция не пошла далее в том же направлении и не произвела других лиц, более совершенных». А это должно бы быть, если Христос есть произведение исключительно исторических факторов. Сравнение Христа не только с Сократом и Платоном, но и современными философами и религиозными реформаторами и святыми говорит в пользу безусловного превосходства Иисуса. «Если видеть в Христе лишь одну из относительных степеней нравственного совершенства, то отсутствие дальнейших степеней в течение почти двухтысячного духовного роста человечества есть факт совершенно бессмысленный. Если же признавать в нем степень безусловно высшую, хотя и естественно происшедшую, то, во-первых, Он должен бы был тогда явиться в конце, а никак не в середине истории, а во-вторых. Он все равно не мог бы явиться как простой произведение исторической эволюции, так как между абсолютным и относительным совершенством разница не степенная или количественная, а качественная и существенная, и вывести первое из второго логически невозможно» (Там же, стр. 207, 208.)

[47] - Цит. изд., т. 111, стр. 107–108.

[48] - Москва. 1901 .

[49] - Стр. 26, 27.

[50] - Стр. 28, 29

[51] - Стр. 36, 37. «Неразрывно с его философией перед нами в воспоминаниях вечно блещет и самый образ личности и характера Влад. Сергеевича. Недаром же друг его, профессор

кн. Трубецкой, открыто именует его «истинно великим русским человеком, гениальною личностию и гениальным мыслителем». Он говорит, что «если человечество чтит великих мыслителей, создавших системы целостного миропонимания, То имя Владимира Соловьева причтется к их именам. Пусть назовут мне в новейшей истории мысли философский синтез более широкий, чем тот, который был задуман им с такой глубиной, так ясно, стройно и смело. Пусть укажут мне философское учение, которое, признавая в полной мере результаты современного знания и его строгие методы, сочетало бы с ним умозрение столь возвышенное, широкое и сложное, столь враждебное всякому догматизму и вместе столь непосредственно проникнутое положительными религиозными началами. Художнику мысли в его творениях соответствовало и художественное совершенство ее выражения, и мы смело можем признать его одним из великих художников слова не только русской, но и всемирной литературы» (стр. 34–38).

[52] - Стр. 33.

[53] - Речь идет, конечно, о положительной, идеологической теории, так сказать, идеотеории пасхального догмата, а не об отрицательно-критической, в роде «визионеркой» и т. п.– место чему только в «Апологии».

[54] - Издана в одной брошюре с публичной речью: «Интеллигенция и религия». Москва. 1908.

[55] - Стр. 42.

[56] - Стр. 44, 45. Подчеркнуты пункты, особенно напоминающие концепцию Соловьева.

[57] - Стр. 46, 47. Любопытно, что Сергей Николаевич «Логос» Соловьева заменяет понятием «демиурга» – «человеческого и мирового» дула (см. стр. 47).

[58] - Стр. 47.

[59] - См. «Понятие о Боге» (В защиту философии Спинозы, где Соловьев, возражая Александру Ив. Введенскому, излагает свой взгляд на Божество как на сверхсознательную первопричину бессознательно-материального и сознательно-

человеческого бытия, как на сверхличную Троицу Ипостасей единого Существа (8-й т. цит. изд.).

[60] - Отсюда презрительное название Соловьева «протоиереевым сыном», данное ему Л. Толстым.

[61] - О влиянии Московской Духовной Академии на Соловьева см. в юбилейном сборнике: «У Троицы в Академии», Москва, 1914 г., где, впрочем, по мнению проф. Бронзова, «слишком хорошо» знавшего философа, это влияние преувеличено (см. «Церковный Вестник», 1914, № 39, «Библиографии»).

[62] - Образ «пыли» заимствован из речи Анри Бергсона, произнесенной на философском конгрессе в Болонье 10 апр. 1911 г. и напечатанной в превосходном переводе П. С. Юшковича в первом сборнике «Новых идей в философии».

[63] - Л. Толстой, – не помним где, сообщает даже о приобщении Соловьева незадолго перед смертью по католическому обряду.

[64] - Нельзя же, ведь, полагать, что католики, лютеране, приобщающиеся иногда перед смертью из рук православного священника, умирают, сознавая себя православными.

[65] - «Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира» (Чтения о Богочеловечестве. Цит. изд., стр. 116).

[66] - «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе» (Там же, стр. 111).«София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом Божественного единства» (стр. 106).Христос, по Соловьеву, есть вечный Богочеловек, сочетание Божественного Логоса и вечной Софии, идеального человечества.

[67] - Душа мира – то же вечное идеальное человечество, только взятое не в отношении Логоса, как Его тело, София, а в отношении мира, как объекта действий Св. Духа. (Там же, стр. 120–130).

[68] - Соловьев прекрасно сознавал свою антипозиционность Л. Н. Толстому в рассуждении Воскресения Христова, что ясно видно из его письма к Толстому, где он делает попытку к преодолению этой противоположности. Считаем уместным привести здесь это письмо в том объеме, в каком оно имеет отношение к пасхальному догмату, сокращая, впрочем, второстепенные места собственными словами. «Все наше разногласие, – пишет один философ другому – может быть сосредоточено в одном конкретном пункте – воскресении Христа.«Я думаю, что в вашем собственном миросозерцании (если только я верно понимаю ваши последние сочинения) нет ничего такого, что мешало бы признать истину воскресения, а есть даже нечто такое, что заставляет признать ее. Сначала скажу об идее воскресения вообще, а потом о воскресении Христа. «Вы допускаете, что наш мир прогрессивно видоизменяется, переходя от низших форм и степеней бытия к высшим или более совершенным. 2) Вы признаете взаимодействие между внутренней, духовной, жизнью и высшею, физическою, и 3) на почве этого взаимодействия вы признаете, что совершенство духовного существа выражается в том, что его собственная духовная жизнь подчиняет себе его физическую жизнь, овладевает ею.«Исходя из этих трех пунктов, я думаю, необходимо придти к истине воскресения. Дело в том, что духовная сила по отношению к материальному существованию не есть величина постоянная, а возрастающая. В мире животном она вообще находится лишь в скрытом, потенциальном состоянии; в человечестве она освобождается и становится явной. Но это освобождение совершается сначала лишь идеально, в форме разумного сознания: я различаю себя от своей животной природы, сознаю свою внутреннюю независимость от нее и превосходство перед нею. Но может ли это сознание перейти в дело. Не только может, но отчасти и переходит. Как в мире животном мы находим некоторые зачатки

или проблески разумной жизни, так в человечестве несомненно существуют зачатки того высшего совершенного состояния, в котором дух действительно, фактически овладевает материальною жизнью. Он борется с темными стремлениями материальной природы и покоряет их себе, а не различает только себя от них. От степени внутреннего духовного совершенства зависит большая или меньшая полнота этой победы. Крайнее торжество враждебного материального начала есть смерть, т. е. освобождение хаотической жизни материальных частей с разрушением их разумной, целесообразной связи. Смерть есть явная победа бессмыслия над смыслом, хаоса над космосом. Особенно это ясно относительно живых существ высшего порядка. Смерть человека есть уничтожение совершенного организма, т. е. целесообразной формы и орудия высшей разумной жизни. Такая победа низшего над высшим, такое обезоружение духовного начала показывает, очевидно, недостаточность его силы. Но ведь эта сила возрастает. Для человека, бессмертие есть то же, что для животного – разум, смысл животного царства есть животное разумное, т. е. человек. Смысл человечества есть бессмертный, т. е. Христос. Как животный мир тяготеет к разуму, так человечество тяготеет к бессмертию. Если борьба с хаосом и смертью есть сущность мирового процесса, причем светлая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все-таки одолевает, то воскресение, т. е. действительная и окончательная победа живого существа над смертью есть необходимый момент этого Процесса, который в принципе этим и оканчивается; весь дальнейший прогресс, строго говоря, имеет лишь экстенсивный характер – состоит в универсальном усвоении этой индивидуальной победы, или в распространении ее следствии на все человечество и на весь мир. Если под чудом разуметь факт, противоречащий общему ладу вещей и потому невозможный, то воскресение есть прямая противоположность чуду – это есть факт, безусловно необходимый в общем ходе вещей; если же под чудом разуметь факт, впервые случившийся, небывалый, то воскресение «первенца из мертвых» есть, конечно, чудо – совершенно такое

же, как появление первой органической клеточки среди неорганического мира, или появление животного среди первобытной растительности, или первого человека среди орангутангов. В этих чудесах не сомневается естественная история; так же, несомненно, и чудо воскресения для истории человечества. Разумеется, с точки зрения механического материализма все это – (нелепость), Но я был бы очень удивлен, если бы с вашей точки зрения услышал какое-нибудь принципиальное возражение. Я уверен, что идея воскресения и «первенца из мертвых» для вас так же естественна, как и для меня. Но, спрашивается, осуществилась ли она в том историческом лице, о воскресении которого рассказывается в евангелиях. Вот основания, которыми я подтверждаю свою уверенность в действительном воскресении этого лица, Иисуса Христа как первенца из мертвых. 1) «Победа над смертью есть необходимое натуральное следствие внутреннего духовного совершенства; то лицо, в котором духовное начало забрало силу решительно и окончательно над всем низшим, не может быть покорено смертью; духовная сила, достигнув полноты своего совершенства, неизбежно переливается, так сказать, через край субъективно-психической жизни, захватывает и телесную жизнь, преображает ее, и затем окончательно одухотворяет, неразрывно связывает с собою. Но именно образ полного духовного совершенства я и нахожу в евангельском Христе; считать тот образ вымышленным я не могу по множеству причин, приводить которые нет надобности, так как и вы не считаете евангельского Христа мифом. Если же этот духовно-совершенный человек действительно существовал, то он тем самым был первенец из мертвых и другого такого ждать нечего. 2) «Второе основание моей веры позвольте пояснить сравнением из другой области. Когда астроном Леверье посредством известных вычислений убедился, что за орбитой Урана должна находиться еще другая планета, а затем увидал ее в телескоп именно так, как она должна была быть по его вычислениям, то едва ли он имел какой-нибудь разумный повод думать, что эта видимая им планета не есть та, которую он вычислил, что она не настоящая, а настоящая еще может быть

откроется впоследствии. Подобным образом, когда, основываясь на общем смысле мирового и исторического процесса и на последовательности его стадий, мы находим, что после проявления духовного начала в идейной форме – с одной стороны в философии и художестве эллинов, и с другой в этическо-религиозном идеале пророков еврейских (понятие царства Божия) – дальнейший, высший момент этого откровения должен был представить явление того же духовного начала личное и реальное, его воплощение в живом лице, которое не в мыслях только и художественных образах, а на деле должно было показать силу и победу духа над дурным началом с его крайним выражением – смертью, т. е. должно было действительно воскресить свое материальное тело в духовное, – и когда, вместе с тем, у свидетелей, очевидцев, неграмотных евреев, не имеющих никакого понятия о мировом процессе, его стадиях и моментах, мы находим описание именно такого человека, лично и реально воплощающего в себе духовное начало, причем они с изумлением, как о событии для них неожиданном и невероятном, рассказывают, что этот человек воскрес, т. е. представляют чисто эмпирически, как последовательность фактов, то, что для нас имеет внутреннюю логическую связь, видя такое совпадение, мы решительно не вправе обвинять этих свидетелей в том, что они выдумали факт, все значение которого для этих самих было неясно. Это почти то же, как если бы мы предположили, что рабочие, строившие телескоп парижской обсерватории, хотя ничего не знали о вычислениях Леверье, однако нарочно устроили так, чтобы он увидел в этот телескоп призрак несуществующего Нептуна».Третье основание веры Соловьева в Воскресение Господа – доказательство от противного, невозможность понять первоначальную историю христианской церкви без Воскресения. «Я лично, с тех пор как признаю, что история мира и человечества имеет смысл, не имею ни малейшего сомнения в воскресении Христа, и все возражения против этой истины своею слабостью только подтверждают мою веру. Единственное оригинальное и серьезное возражение, которое мне известно, принадлежит вам. В одном недавнем разговоре со мною вы

сказали, что если признать воскресение и, следовательно, особое сверхъестественное значение Христа, то это заставит христиан более полагаться для своего спасения на таинственную силу этого сверхъестественного существа, нежели на собственную нравственную работу». Соловьев опровергает возражение Толстого тем, что такое отношение к Воскресшему есть лишь злоупотребление истиною, за которое ответственна лишь человеческая леность, что «искренним и добросовестным христианам» никакой опасности от этого злоупотребления не угрожает. Другое дело было бы, «если бы воскресший Христос имел для нас видимую действительность», но теперь, когда связь со Христом может быть только нравственно-духовною, «только лицемеры или негодяи могут ссылаться на благодать в ущерб нравственным обязанностям. К тому же Богочеловек не есть всепоглощающее абсолютное восточных мистиков и соединение с ним не может быть односторонне-пассивным. Он есть первенец из мертвых, указатель пути, вождь и знамя для деятельной жизни, борьбы и совершенствования, а не для погружения в Нирвану.«Во всяком случае, каковы бы ни были практические последствия воскресения Христова, вопрос об истине его решается не ими.Мне было бы в высшей степени интересно знать, что вы скажете об этом по существу». (Вопросы Философии и Психологии, 1905, кн. IV, стр. 241–246. См. то же письмо, напечатанное полностью у Радлова в собрании писем Вл. С. Соловьева, вып. III).Неизвестно, ответил ли что-нибудь Соловьеву Толстой. Нам, по крайней мере, не удалось найти этот ответ, в ожидании которого Соловьёв сообщил Толстому даже свой адрес (см. у Радлова). Однако, зная характер и миросозерцание противника, можно было наперед утверждает, что попытка Соловьева «обратить Льва Толстого в свою веру» обречена на явный неуспех.

[69] - Полное собрание сочинений Льва Николаевича Толстого. Библиотека Русского слова.

[70] - Отрицание бессмертия в последующих сочинениях Толстым было значительно смягчено до признания загробного общения души (см. письмо Лескову. То же изд. Кн. XXII, стр.

142), даже до названия души «бессмертной» (в письме редактору английской газеты – там же, стр. 148). Что же касается воскресения и пасхального догмата, то, сколько нам известно, Толстой не сделал до конца своей жизни никаких уступок в этом отношении. Скорее, он мог признать метемпсихоз, буддийскую сансару, только не воскресение.

[71] - Эту общность объективного пункта у себя с Толстым признает сам Соловьев в начальных строках вышеприведенного письма. Для Толстого вера в прогресс представляла собой единственный догмат до переворота, как он сам признает что в «Исповеди», Впоследствии, когда религиозным искании получили в жизни Толстою преобладающее значение, прогресс был распространен и на религию, причем, как у Соловьева, Христос с Своим учением и жизнию выступает одним из составных звеньев эволюции человечества в духовном отношении, только, в отличие от Соловьева, эволюции совершенно естественной или имманентной миру и человеку. Формальное сходство Л. Толстого с Соловьевым дополняется тем, что как тот, так и другой, следующей за Христом фазой эволюции считали наступление Царства Божия.

[72] - См., между прочим, интересное письмо Толстого В. И. Алексееву, где, говоря о «плане общего о дела» – воскресения людей – Федорова, Орлова и др., Лев Николаевич характеризует Соловьева: «он головной» (цит. изд. Кн. XXI, стр. 255), как будто сам он не был таким же «головным», как и Соловьев.

[73] - То же изд. Кн. XV. Стр. 217, 218.

[74] - Там же. Стр. 314, 315.

[75] - Космологическая концепция Соловьева, как силлогизм, формально правильна, но материальная правильность ее. т. е. соответствия действительности, недоказуема. В самом деле, по смыслу этой концепции, Воскресение Христово разумно, если оно есть одна из прогрессирующих ступеней мирового процесса; это второе положение, в свою очередь, правильно только в том случае, если мир движется в сторону победы жизни над смертью, так что Воскресение Христово разумно под условием

сказанного направления космического процесса. Но ведь такое именно, т. е. положительное, направление вселенской эволюции не есть данное опыта, так как для утверждения его, как опытного длинного, нужно знать космос и его целом, а не в бесконечно малой его части, называемой «землей». Потому, утверждение, что мир движется в сторону решительной победы жизни над смертью – первый тезис, служащий основанием всей соловьевской концепции – является положением, принятым на веру, точнее – односторонним обобщением наблюдаемых на земле явлении прогресса, или поетνлатом практического разума, требованном здравого смысла и т. д., поскольку этим утверждением объективируется наша собственная, человеческая, тенденция прогресса или творчества. Но в первом случае, как вера чистого разума, утверждение прогресса, будет иметь свою, не менее сильную в теоретическом смысле антиномию – в отрицании прогресса, в установлении как раз обратного закона – «рассеяния энергии», означающего движение космического процесса к решительной победе смерти над жизнью. Как постулат, это суждение релятивно, справедливо лишь в отношении субъекта, человека или известной части человечества, но никак не в отношении объекта – космоса, даже всего человечества, в котором встречаются люди, отрицающие прогресс – и исповедующие, если не теорию perpecca, to, по крайней мере, вечный круговорот, perpetuum mobile.

[76] - Еще до сошествия Св. Духа, на одном из первых собраний христиан, когда был избран Матфей на место Иуды, Ап. Петр от лица всех апостолов так именно формулировал апостольскую миссию: δει συν των συνελθοντων ἡμιν ανδρων εν παντι χρονω ω εισηλθεν καὶ εξηλθεν εφ ημας ὁ Κὺριος Ἰησοῦ, αρξαμενος ἀπο τοῦ βαπτίσματος Ἰώαννοῦ ἀχρι τῆς ημερας ης ανελημφθη αφ ημων, μάρτυρα τῆς ἀναοτάσεως ἀυτοῦ σύν ἡμιν γενεσθαι ἕνα τοῦτων (Праξεις ἀποστλων, I, 21–22, 8-е изд. Тишендорфа: Novum Testamentum Graece. Vol. II. Lipsie. 1872). Согласно своей формулировке, в последующем апостольском благовести, упоминая о Воскресении Господа, св. Петр почти каждый раз прибавлял: этому мы (все апостолы) свидетели: (II,

32; III, 15; X, 41). Вследствие такого особенного отношения апостолов к истине Воскресения Христова, Дееписатель, резюмируя апостольскую деятельность, пишет: και δυνάμει μεγάλη ἀπεδιδουν το μαρτυριον οι αποστολοι της αναστασεως Ίησου Χρίστου του κυρίου (IV, 33, на что Св. Иоанн Златоуст замечает: «выражает, что им как бы вверено было это [свидетельство], или говорит о нем, как о долге». Полное собр. творений, т. IX, ч. 1, СПБ. Изд. СПб. Дух. Академии. 1903 г., Стр. 110). Такое понимание апостолами своей миссии, как «свидетельства» по преимуществу о Воскресении Господа, воспроизводит и Ап. Павел в антиохийской речи (Πράξεις XIII, 31) и первом послании Коринфянам (Кор. 15:1–11).

77 - Полагают

78 - На такое значение праздника Пасхи, как именно продолжение апостольского «свидетельства» о Воскресении Господа, «свидетельства», в противоположность живому слову, заключенного в символ и традицию, указывает чтение книги «Деяний» в пасхальную ночь и на литургиях в продолжение всего пентикостария, начиная с первого дня Пасхи и кончая Троицыным днем.

79 - Πρὸς κορινθιονς A, Y, 8. (Греческая цитация указывает на пользование в соответствующих случаях греческим подлинником в изданиях Тимендорф'а (op. cit.), Вейеса (B. Weiss, Das Neuc Testament, Griecliiscli, Handausgabe. Bdd. I–III im berichtigten Text… Zweite Auflage. Leipzig. 1402 и 1905) и Нестле (E. Nestle. Novum Testamentum Graeco. Editio oetava recognita. Stuttgart. 1910).

80 - Евсевий Памфил. Церковная История. Кн. 4, XXVI. Кн. 5, XXIII–XXV, О Пасхе писали: Мелитон сардийский и Климент александрийский. (Там же, кн. 4, XXVI).

81 - XV, 17–19: «Если же Христос не воскресе, тщетна вера ваша, вы все еще во грехах ваших (т.е. не искуплены – ср. Рим. 4:24, 25), также и усопшие во Христе погибли. Если мы в этой жизни во Христе только уповаем, то мы несчастнее всех людей».

[82] - X, 9: «Если бы ты исповедовал устами своими Иисуса Господом и веровал сердцем своим, что Бог воздвиг его из мертвых, ты был бы спасен».

[83] - «Вечная жизнь как высшее благо». Стр. 8, 9. Религиозно-философская библиотека. Вып. III. Высший Волочек. 1903.

[84] - Надеемся, что досточтимый Виктор Иванович ничего не будет иметь против такой перефразировки его «Науки о человеке» в Антропологию, конечно, в высшем, философском, смысле, а не специальном, как отдел естествознания, какова, напр., «Антропология» (наука о человеке η узком значении слова) Э. Ю. Петри. Ведь в таком же точно смысле и «философию» вообще называют наукой (напр., Гомлерц – «Учение о мировоззрении»,–Weltanschauungslehre) отчасти и сам автор «Науки о человеке», равно как и «науку» философией (Аристотель, Конт). Хотя, по установившейся терминологии, наука должна обозначать лишь положительное звание с др. стороны, может существовать, однако, догматическая антропология, как известный Отдел догматической системы, патриотическая (напр., св. Григория Нисского, Немезия, еп. Емесского, пр. Симеона, Нового Богослова), Примечание это сделано нами ввиду сказанного на стр. 7-и 1-го тома «Науки о человеке»: «таким образом, для древних мыслителей со времени Сократа наука и философия были существенно различны: одна давала человеку знание, другая делала его мудрецом. Они понимали, конечно, что человек может служить предметом всестороннего научного изучения, и знали про те попытки, которые делались в этом направлении, и даже сами производили такие попытки, и все-таки решение загадки о человеке выносили за пределы науки и не отожествляли философию с антропологией» (3-е изд. Казань. 1906). Предисловию к «Науке о человеке», откуда взята приведенная тирада, мы придаем важное значение, как сознательному определению философом своей позиции.

[85] - Наука о человеке. Т. 1. Цит. изд., стр. 4.

[86] - Там же, стр. 5.

[87] - «Одни… стремились объяснить мир и лишь в нем человека, как одно из явлений мира, другие же, напротив, прежде всего стремились определить конечную истину самого человека и лишь в этой истине мир как средство к развитию человеческой жизни и деятельности. Следовательно, один создавали знание, другие творили человеческую жизнь. И если смотреть с точки зрения знания, то Сократ был, конечно, только малым ребенком по сравнению с нашими учеными великанами». Там же, стр. 11, 12.

[88] - Там же, стр. 12.

[89] - Там же, стр. 13.

[90] - Изд. 2-е. Казань. 1907 г. Особ. стр. 337–359.

[91] - Там же, стр. 337–338.

[92] - «Стало быть», – заканчивает Несмелом развитие своей мысли о необходимости Воскресения Христова: «для осуществления Христова дел» в мире необходимо и оставить этот мир неприкосновенным, и в то же самое время изменить его, и это исключительное дело божественной премудрости Христос действительно совершил фактом своего воскресения». Там же, стр. 340.

[93] - Там же, стр. 340.

[94] - Та же стр.

[95] - Та же стр.

[96] - Там же; стр. 341.

[97] - Та же стр.

[98] - Там же. Стр. 343.

[99] - Там же. Стр. 344.

[100] - Та же стр.

[101] - Наука о человеке. Т. 1. Цит. изд. Стр. 417.

[102] - Наука о человеке. Т. 2. Цит. изд. Стр. 190.

[103] - Там же. Стр. 2.

[104] - Там же. Стр. 141.

[105] - Там же. Стр. 126.

[106] - Там же. Стр. 121.

[107] - Там же. Стр. 132.

[108] - Та же стр.

[109] - Там же. Стр. 133.

[110] - См. вступительный (3–6) страницы 2-го тома «Науки о человеке».

[111] - Там же. Стр. 133.

[112] - Там же. Стр. 134.

[113] - Та же. Стр. 133, 134.

[114] - «Опираясь па опытные данные факты мировой действительности, мы снова можем повторить только, что существует материя и существует дух, и что в человеческом духе даны реальные элементы безусловного бытия самосущной личности, и что наш мир не имеет абсолютного значения, а является откровенном 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 частию 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 ж необходимо получает религиозный характер, а вместе с этим характер и ценность, и смысл религиозной идеи… 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 счастие рая. Объективное основание идеи спасения заключается в том, что, по вине человека, мировое бытие не достигает того назначения, которое определяет 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» (Там же. Стр. 188–189).

[115] - «Если идея спасения имеет онтологическое значение»... 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 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 важным 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» (Там же. Стр 134).

[116] - Там же. Стр. 305.

[117] - Там же. Стр. 310.

[118] - Там же. Стр. 325.

[119] - Там же. Стр. 140.

[120] - «Это нелепое положение безусловно извращает и христианское понятие о спасении, и общечеловеческое понятие о Боге, и превращает все великое дело Христа в какое-то

чудовищно-странное самоистязание Бога ради прекращения его же собственного гнева на людей». Лучшим практическим возражением против этой теории является торговля индульгенциями в католической церкви, где эта теория получила еще в 1343 г. официальную санкцию римского первосвященника. Там же. Стр. 327.

[121] - Там же. Стр. 330.

[122] - Там же. Стр. 326.

[123] - Там же. Стр. 331.

[124] - Там же. Стр. 333.

[125] - Там же. Стр. 334.

[126] - Та же стр.

[127] - Там же. Стр. 279.

[128] - Там же. Стр. 282.

[129] - Там же. Стр. 347.

[130] - «Душа человека, разумеется, бессмертна, но одна – только душа человека, а не сам человек. Значит, хотя после смерти его, душа его 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 из 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 единственное возможности к действительному спасению людей. По объяснению великого апостола, если бы но было воскресения умерших, то христиане были бы самые несчастные из людей, потомv 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». Там же. Стр. 317–348.

[131] - «Если бы святой и милостивый Бог воскресил одного человека из мертвых, то из этого вовсе бы не следовало, что он уже обязан поэтому воскресить из мертвых и всех других людей, т. е. из чуда никаким путем не может выходить из такого положения, что будто все вообще люди непременно должны воскреснуть из мертвых, потому что один из людей воскрес». (Там же. Стр. 349).

[132] - Та же стр.

[133] - Там же. Стр. 350.

[134] - Та же стр.

[135] - Там же. Стр. 351.

[136] - Там же. Стр. 352.

[137] - Там же. Стр. 353.

[138] - Та же стр.

[139] - Стр. 354.

[140] - Та же стр.

[141] - Там же. Стр. 355.

[142] - См. стр. 400–408.

[143] - Я хочу обратить внимание, – говорит Бердяев, – «на одного замечательного, «светского», по своему складу, религиозного мыслителя, но по внешнему своему положению принадлежащего к миру «духовному»… Стр. 55.

[144] - Та же стр.

[145] - Стр. 56.

[146] - Стр. 59.

[147] - Стр. 60.

[148] - Та же стр.

[149] - Стр. 63.

[150] - Стр. 67. Курсив подлинника (как и во всех случаях, где нет нарочитой оговорки).

[151] - Стр. 69.

[152] - Стр. 70.

[153] - Цит. статья. Стр. 55–56.

[154] - Стр. 56–57.

[155] - «В первом томе своего труда Несмелов дает гносеологические основания своей религиозной философии, но гносеология не является самой сильной и оригинальной его стороною. Несмелов водным инстинктом сближает психологию с гносеологией, он в этом уступает Соловьеву, которого несправедливо игнорирует. У Несмелова сильнее психологическая сторона». (Стр. 56–57, примеч.)

[156] - Характеризуя тркд проф. Тареева: «Основы христианства». Бердяев в примечании к вышецитированной статье о Несмелове говорит: «но его интерпретация христианства есть одна из форм протестантского индивидуализма». (Стр. 55.). Что система проф. Тареева индивидуальна, субъективна, этого не отрицает и сам автор «Основ христианства». Вот что говорит, между прочим, проф. Тареев в начале второго издания своих трудов: «Автор обязан заявить, это религиозная система, итог пятнадцатилетней душевной работы, не имеет в его глазах ни конфессионально – дидактического, ни чисто объективного значения: дает, личное понимание христианства, личное религиозное мировоззрение. В этих книгах обсуждается не та сторона христианства, которая образует общепринятую церковную формулу и общепризнанную внешне-научную рамку христианской религии, но то в христианстве, что лежит за этою формулою и за этой рамкой и что неизбежно предполагает субъективное переживание, индивидуальное освещение. Автор не претендует, возвести на ступень общеобязательной нормы своих интимных отношений к историческому лику Христа, которые на долгое время приковали его ум к одному образу и сделали для него этот образ своим родным, он не принимает на себя задач

проповедника, он просто хочет поделиться с читателями своим личным религиозным опытом, допуская для других полную свободу интимной, религиозной жизни, он может требовать ее и для себя». (Основы христианства. Т. 1. Стр. 6., Сергиев Посад, 1908 г.) Вполне верно, значит, называя систему проф. Тареева «индивидуальной», Бердяев совершенно голословно усвояет ей «протестантский» характер. Очевидно, Бердяев не хочет исполнить элементарного требования автора «Основ христианства»– свободы для себя – без того, чтобы не завинить его в «протестантстве», в отступничестве от православия. Счастье, что проф. Тареев живет в XX веке! Менее всего, кажется, проф. Тареев склонен протестовать против чьих бы то ни было убеждений вообще, и быть протестантом в конфессиональном смысле, в частности. Не может быть, чтобы православие означало собой обезличение, простое ровнение, ранжир, а протестантство – личное углубление в сущность христианства, религиозное творчество. Где же тогда место великим отцам церкви? «Протестантство» проф. Тареева – столь же нелепая легенда, как и «католичество» Вл. Соловьева, если не еще менее достойная внимания. Редакция «Русской Мысли», как бы исправляя ошибку Бердяева, поместила в текущем году статью г. Смирнова: «Имманентная философия христианства» с иной оценкой оригинальнейшей системы М. М. Тареева. Даже проф. Казанской Дух. Академии Григорьев, в отзыве о магистерской диссертации г. Глебова о Воскресении Христа (напечатан в ноябрьской книжке «Православного Собеседника» за 1909 г.), воздает долг справедливости концепции проф. Тареева в противоположность легкомысленному суждению о ней диссертанта.

[157] - «В чем же самый общий смысл евангельской истории и ее основной план? Жизнь Христа есть божественная, духовная, вечная жизнь, Он открыл миру Отца Небесного: в Нем жизнь явилась, вечная жизнь, которая была у Отца (I т., 1, 2). Сам Христос сознавал Свою жизнь в качестве откровения Отца. Это самосознание Христа не было Его самообманом или отвлеченною мыслью. выдумкой. В Нем это сознание было непосредственно, природно, и оно было настолько реально, что

определило всю Его жизнь. Затем оно не прошло бесследно для истории: чувствования Христа, формы Его отношения к Богу привиты Пм человечеству, – Он стал «начальником и совершителем» духовной жизни христиан. Это мы утверждаем не в качестве догматической истины, а в качестве истины исторической. В сущности, к каждый человек творящий в своем жизни что-нибудь новое, вносит свою лоптv в сокровищницу человечества, Христос же создал дело исключительной оригинальности и универсальной значимости: Он создал новое отношение людей к Богу. Посему откровение духовной божественной жизни в условиях земного существования и составляет главный смысл земной жизни Христа как в существе Его личности, так и в Его историческом значении». («Основы христианства». Цит. том и изд. Стр. 150–151).

158 - Философия евангельской истории, Цит. изд. и том, Стр. 342–343.

159 - Там же. Стр. 343.

160 - Там же. Стр. 325–326.

161 - Там же. Стр. 343.

162 - Там же. Стр. 345

163 - Там же. Стр. 356.

164 - Там же. Стр. 326.

165 - Там же. Стр. 341.

166 - Яснее эта антипозиционность проф. Тареева относительно проф. Несмелова выражена в первом издании «Философия Евангельской Истории» и в отдельной журнальной статье «Нравственное значение Воскресения Христова», напечатанной в Богословском Вестнике за 1903 г., пред-ставляющей собою соответствующую главу «Философии» по первому изданию.

167 -

168 - И. Кант. Критика практическая разума. Перерод Н. М. Соколова.СПБ. 1897. Стр. 8, пример: «Один, рецензент, который хотел нечто сказать в порицание этого сочинения, сказал более удачно, чем сам мог думать, когда он говорил, что в этом сочинении не представляется какого- либо нового принципа

моральности, а только новая форма его. Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы в первый раз открывать такое основоположение, как будто до него мир не знал или постоянно ошибался в том, что такое долг? Но … кто знает, что значит для математика формула, которая совершенно точно определяет то, что ему надо сделать, чтобы решить свою задачу, предохраняет от всяких промахов, тот будет считать за что-либо излишне и незначительную формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще».

[169] - Е. Н. Игнатьев. «Наука о небе и земле». СПБ. Изд. А. С. Суворина. 1912. Стр. 20–21. Здесь приведены выдержки из сочинения Коперника: De TevoliitlbnJbus…

[170] - Характеризуя интуитивный мистицизм Бергсона, Э. Л. Радлов между прочим, пишет: «Заслуга Бергсона состоит в том, что он восстановил в своих правах этот орган истинной философии», т. е. интуицию,– «о котором говорили и Платон, и Мальбранш, и Фихте, и Шеллинг; о нем во второй половине XIX века забыли, ибо рационалистические тенденции восторжествовали, восстановив в своих правах орган философии, Бергсон сблизил его с инстинктом, который проявляется в творчестве, и указал на мост, соединяющий ум с инстинктом в художественном восприятии. Бергсона за это восхваляют, и мы далеки от желания умалить его талант и заслуги: они кажутся особенно значительными по сравнению с глубоким падением, в котором пребывало философское творчество недавнего прошлого»… (Мистицизм в современной философии, новые идеи в философии. Сборник № 5. Стр. 55–56.)

[171] - В. Джеймс. Многообразие религиозного опыта (The varieties of religious experience). Cm. лекцию 1-ю, где экзистенциальному суждению противополагается, в немецком названии, Werturthell (суждение о ценности, проще – оценка) или, в даваемом самим автором обозначении, spiritual judgement» (духовное суждение).

[172] - Напрасно г. Радлов из-за плюралистического вывода, из-за всегда возможной ошибки, так резко критикует великого

философа-психолога, которому мы обязаны едва ли не лучшей апологией религии из тех, какие только появлялись за последнее время.

[173] - См. особенно идущую к делу брошюру: «Религиозно-философские вечера» Моравского, оттиск из Богословского Вестника, 1910.

[174] - Б. А. Яковенко. «Четвертый международный конгресс по философии». Журнал Министерства Народнаго Просвещения. 19, 12. Январь.

[175] - Впрочем, религиозно-опытным методом западная теология в не меньшей степени, нежели Джемсу, обязана также Шлейермахеру. Однако если Джемсу не принадлежит слава пионера, то, во всяком случае, за ним останется заслуга первого наиболее конкретного из бывших доселе мистическаго истолкователя религиозных явлений. Другие представители религиозно-психологического метода: американцы – Starbuck и Leuba; немцы – Wundt, Ebbinghaus и Troeltsch; француз – Floumy...

[176] - Faber, напр., пишет целую книгу на заданную временем тему: Das Wesen der Rëligionspsychologie in der 'Bedeutung fur die Dogmafik. Wobbermin по тому же вопросу представил еще более солидное наследование: Die religiOnspsychologiscfre Methode in der Religionswissenschaft und Theologie. То же делают: Schumann; HerzOg (Die Wahrheits elemente in der Mystik), Dyson (Studies in Christian Mysticism), Pinard, Cobb (Mysticism and the creed), Runze (Essays zur Religionspsychologie) и т. д. А сколько монографий по наследованию того или иного догмата с религиозно-психологической или религиозно-опытной подкладкой появилось за последнее время на всех языках!

[177] - См., отзыв о Догматике М. Макария у ηрот. П. Я. Светлова: «Христианское вероучение в апологетическом изложении». 1910 Киев, (Предисловие).

[178] - В современной Англии большой популярностью пользуется «Общество Психологических Исследований», поставившее своей задачей изучение таинственных глубин человеческой жизни, – общество, не имеющее отнюдь ничего

общего с современными же, широко распространившимися, оккультными или теософическими кружками. Издаваемая этим обществом литература огромна. В нее вложили долю своего труда такие корифен мировой интеллигенции, как У. Джемс, Ст. Бальфур, У. Крукс, О. Лодж, и др. На русский язык недавно переведена книга проф. Баррэт: «Загадочный явления человеческой психики», – почти единственное, что может хотя несколько ознакомить русского читателя с тем научным течением, во главе которого стоит названное общество.

[179] - Критика чистого разума. Перевод с немецкого Н. Лосского. С.-Петербург. 1907. Стр. 203.

[180] - «Как в рассудок, разум может иметь чисто формальное, т. е. логическое применение, причем он отвлекается от всякого содержания познания, но он имеет также реальное применение, так как он сам служит источником происхождений некоторых понятий и основоположений, которые он не заимствует ни из чувств, ни из рассудка». Ibidem.

[181] - В виду значительности этого пункта «Критики чистого разума», позволим себе процитировать его по-немецки: Das erstere Vermogen ist nun freilich vorlängst von der Logikem durch das Vermögen mittelbar zu schliessen (zum Unterschiede von den wimittelharen Schlüssen consequentlis immediatis) erklärt werden; das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeygt, wird dadurch nach nicht eingesehen. Immanuel Kant’s Kritik der reinen. Vernunft. Herausgegeben vott G. H. von. Kircbmann. Vierie Auflage. Leipzig. 1877; p. 294.

[182] - Фонсегрив. Généralisation et induction. Revue philosophique, XLI 1896, p. 373. Цит. no Н. Лосскому. «Обоснование мистического эмпиризма». «Вопросы Философии и Психологии». Кн. 79. Стр. 253–254).

[183] - Cloeude Bernard, Introduction a l’étude de la védecine expérimentale, p. 50, 59, 77. Цит. по вышеназванной статье Лосского (стр. 254).

[184] - Кайзерлин в своей речи на болонском международном философском конгрессе поставил Бергсона рядом с Кантом. «Критика чистого разума», по изложению Кайзерлина,

наставила нас умению отличать познание от бытия, объективную действительность от субъективною действительность от субъективной, истину от понятия. Кантом исследован был опыт во всей его данности и всесторонности, почему стало возможным со всею ясностью формулировать метафизическую проблему, как вопрос о том, существует ли что-либо, кроме эмпирической действительности. Метафизика таким образом отмежевалась от науки. Критическим умом Канта расчищено было поле будущей метафизики. Но положительным метафизиком на этом поле выступил Бергсон. Жизнь во всех ее областях для есть то подлинносущее, с чем должен считаться философ. Как таковая, она являет собой непрестающий сверхиндивидуальной и сверхъэмпирический творческий процесс. Только Бергсон оценил должным образом жизнь, как основной метафизический принцип, благодаря чему и поставил свое имя рядом с Кантом. (Яковенко. Цит. статья. Стр. 19–20).

185 - Бергсон. Философская интуиция (в переводе Юшкевича). Новые идеи в философии. Сборник 1-й, стр. 4.

186 - Бутру на болонском философском конгрессе следующим образном характеризовал сущность философии. Тесно связанная со всеми проявлениями человеческого духа: наукой, искусством, религией и т.д., она служит их высшим и наиболее связным выражением. Предоставляя различным наукам исследовать факты и их отношения, она стремится сама к опознанию изначальных сущностей, к основным синтезам миробытия. Если наука занимается составлением букв, так сказать, слого- и словосложением, то философия образует речь. Она говорит от всего духа, от жизни вообще, а не от имени какого-нибудь частного, специфического интереса и круга, и органом ее служит особая конкретная интуиция разума. Религиозно-мистический корень истинно-философского мышления обнажает в своем чтении Барцеллотти, профессор истории философии в Римском университете. Создание великих философских систем и образование обширных философских школ, по мысли Барцеллотти, невозможно, если в основании их не заложен глубокий религиозный интерес. Все более или менее значительный направления в истории философии исходили из

религиозного подъема. Даже наиболее безрелигиозные, по общему суждению, доктрины импульсировались религиозным, лишь особо направленным, переживанием. (Яковенка Цит. статья. Стр. 1–34).

[187] - Не тем ли особенно привлекательны художественные произведения Достоевского и Толстого, что они насыщены мистическим элементом? Не говоря о Достоевском, известном в литературе мистике, произведения даже Толстого мистичны. Быть может, тем именно и объясняется их действие, что они заставляют и в нас дрожать мистические струны. Так, в «Войне и Мире» едва ли не лучшим, навсегда памятным местом является описание переживания Болконского, когда он, лежа раненый в поле один, созерцал над собою небо, эту видимую бесконечность, пробуждающую в душе чувство другой Бесконечности – невидимой, духовной. Не заключается ли весь трагизм жизни Толстого в том, что, будучи, как всякий гений, по натуре мистиком, о чем особенно говорят его «Исповедь» и «Записки сумасшедшего», он сознательно хотел следовать только теоретическому и практическому разуму, – откуда его неукротимая правда к Церкви, догматам и таинствам. В отношении Церкви и в литературе это был Савл, не обратившийся в Павла.

[188] - Ф. Шлейермахер. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Пер. с фр. С. А. Франка. Изд. Русской Мысли. 1911. Москва. Стр. 8–9.

[189] - Там же, стр. 17.

[190] - Там же, стр. 18–19.

[191] - Там же, стр. 20–23.

[192] - Там же, стр. 32–34.

[193] - Там же, стр. 36.

[194] - «Истинна наука», пишет Шлейермахер: «есть законченное созерцание, истинная практика есть, самопроизвольное развитие. И искусство истинная, религия есть чувство и вкус к бесконечному. Желать иметь одну из них без остальных или мнить, что имеешь ее, что есть дерзостный, высокомерный самообман, кощунственное заблуждение,

проистекающее из нечестивого настроения… Что может человек создавать ценного в жизни и в искусстве, как не то, что родилось в самом через Пробуждение религиозного чувства?.. Ведь что такое вся наука, как небытие вещей в вас, в вашем разуме? Что такое все искусство и творчество, как не ваше бытие в вещах, которым вы придаете меру, образ и порядок» (Там же. Стр. 40).

195 - Там же. Стр. 47.

196 - Der christllche Glaube, Догматика Шлейермахера и представляет собою интересную систему, построенную из религиозно-опытного начала. Книга эта сделала эпоху в развитии лютеранской теологии.

197 - Там же. Стр. 244.

198 - Там же. Стр. 118–119.

199 - Проделки беспокойных духов породили, по мнению Ланга, «веру, что в неодушевленном предмете обитает дух». (Проф. Баррэт. Цит. соч., 184). Первоначально-мистический характер религии и вместе религиозный характер мистики признает также проф. Н. Боголюбов (Философия религии. Ч. I. Т. 1. Киев. 1915. См. стр. 235–258

200 - Патологическая организация религиозного субъекта дает большую возможность «проникать в область религиозной истины, к тем таинственным окраинам мира, куда нет доступа самодовлеющему, филистерству, гордому своим здоровьем в не знающему ничего выше своего телесного благополучия». Многообразие религиозного опыта. Пер. с англ. под ред. С. В. Лурье. Изд. «Русской Мысли». Москва. 1910. Стр. 21.

201 - Там же. Стр. 42.

202 - Там же. Стр. 45–46.

203 - М. Метерлник, этот мистик в литературе так выражает мистическое чувство при одиночестве в лесу: «подите как-нибудь ночью в парк, в рощу, к фонтану и вы увидите, что только в некоторые минуты, когда к ним присматриваются, там все спокойно, как умные дети, и нет ничего странного и таинственного, но стоит повернуться спиной, и вам начнут

строить гримасы, с вами и начнут шутить плохие шутки». (Принцесса Мален. 3-е действие, 2-я картина.)

[204] - Там же. Стр. 368.

[205] - Там же. Стр. 401.

[206] - «Даже не религиозные люди должны будут согласиться с ее выводами, как слепой должен признать выводы оптики, ибо было бы безумием отрицать их. Подобно тому, как оптика исходит из опыта зрячих людей и проверяет свои последующие заключения на том же опыте, – точно также и наука о религиях должна исходить от личного опыта людей религиозных и считаться с ним во всех своих «критических, построениях (стр. 446).

[207] - Подобный же упрек делают Джемсу: Бердяев и проф.-прот. И. Галахов. (О религии. Богословско-философское доследование, Ч. 1-я. Томск 1914. Стр. 79, 104).

[208] - Говори о преимущественном значении теории оценки перед теорией Познания и наше тремя, Гредескул («Этюды и области теории оценки» Русским мысль. 1909 II), замечает, что, благодари волюнтаристическому пониманию души, «и задачи человеческой философия становятся… иными: едва ли уже можно, в таком случае, ее призвание усматривать в этом искании теоретической истины, – нет, невидимому, истина, по крайней мере, во всем ее адекватном выражении нам недоступна, а может быть, и не нужна,– скорее это призвание надо усматривать в верховном руководстве действием. С этой точки зрения философия должна стать не завершением процесса познавания (ибо вершина познания нам, по-видимому, недоступна), а завершением процесса оценки. Соответственно этому, в центре философии становится нравственная философия и главным образом философии ставится не вопрос: что есть? а вопрос: что должно быть?» Такое направление философия получает, у Канта и своего апогея достигает у Рюккерта и Джемса. Менее решительными в определении философии, как творчества практического разума, выступают Вундт, Гёффдинг и Бугру.

[209] - Этим объясняется близость слов: «открытие» и «откровение»;

[210] - Там же. Стр. 364.

[211] - Там же. Стр. 365.

[212] - «Хотя разум в своем чисто спекулятивном применении вовсе недостаточен для..: столь великого предприятия… чтобы дойти до существования высочайшего существа, тем не менее он приносить большую пользу тем, что в случае, если это знание может быть почерпнуто из какого-либо много источников, он исправляет его, приводит его в согласие с самим собою и со всякою умопостигаемою целью, а также очищает его от всякой примеси эмпирических ограничений и от всего, что могло бы противоречить понятию первоначального. Существа – «Поэтому трансцендентальная теология, несмотря на всю свою недостаточность, сохраняет все же важное отрицательное значение и являемся постоянною цензурою нашего разума»...

[213] - Там же. Стр. 363.

[214] - «Здесь следует заметить, что это субъективная моральная необходимость, т. е. потребность, а не объективная, т. е. не долг, ибо не может быть долгом признавать существование какой-либо вещи (это касается только теоретического применения разума). Под этим нельзя понимать и того, что необходимо признавать бытие Божие, как основу всякой обязательности вообще (ибо необходимость, как это было достаточно доказано, основывается исключительно на автономии самого разума). К понятию о долге относится здесь только стремление к осуществлению и содействию высшему благу в мире, возможность которого, следовательно, можно постулировать; но наш разум может мыслить это благо только под предположением высшей интеллигенции; сознание нашего долга соединено с потребностью признавать существование этой интеллигенции, хотя само это признание относится к теоретическому разуму; это признание, рассматриваемое только как основа объяснения, для теоретического разума может быть названо гипотезою, а по отношению к пониманию объекта, данного нам путем морального закона (высшего блага),

значит по отношению к потребности в практическом направлении, верою и при том верою чистого разума, ибо только чистый разум (как в его теоретическом, так и в практическом применении) есть тот источник, откуда оно возникает». Цит. изд. Стр. 151. Короче это же самое высказывается в предисловии (см. примеч. на стр. 11–12).

[215] - Стр. 168. «Можно смело бросить вызов всем мнимым естественным ученым богословам (странное имя)», говорит Кант немного выше: «и потребовать от них, чтобы они назвали хотя бы только одно свойство рассудка или воли, определяющее их предмет (вне чисто онтологических предикатов), на котором нельзя было бы неопровержимо доказать, что если отсюда, выделить, все антропоморфическое, в остатке у нас останется только слово; и с этим словом нельзя соединять ни малейшего понятия, которое могло бы расширить теоретическое познание. Но по отношению к практическому началу из свойств рассудка и воли у нас остается еще то, чему практический закон (который именно и определяет a priori это отношение рассудка к воле) дает объективную реальность. А раз это делается, то понятию об объекте морально-определенной воли (понятию о высшем благе), а с ним и условиям его возможности, т. е. идеям о Боге, свободе и бессмертии, дается реальность, но всегда только по отношению к выполнению морального закона (а не ради чего-либо спекулятивного)». Стр. 165. «Ученость» – поясняет Кант в примечании: «есть собственно только общее понятие об исторических науках. Следовательно, ученым богословом можно назвать только учителя отровенной теологии. Но если бы того, кто овладел науками, разума (математикой и философиею), захотели назвать ученым, хотя это противоречит самому значению слова (которое всегда относит к учености только то, что безусловно надо изучить и чего следовательно нельзя найти самому путем разума), то философ с его незнанием Бога, как положительною наукою, представлял бы из себя слишком жалкую фигуру, чтобы, его только за это – можно было называть ученый» (Та же стр.).

[216] - Мф. 11:25. Ср. 16:14.

[217] - Ин. 16:3.

[218] - Мф. 3:22–30 и др.

[219] - Рабиндранат Тагор. Постижение жизни. Пер. В. Погосского. Изд. В. Португалова. Москва. 1914 г.

[220] - Рим. 1:19–20.

[221] - Дн. 17:22. Воскресение Христово.

[222] - Парсизм – имеется в виду Зороастризм. – Ред.

[223] - Быт. 41:16. Ср. Дан. 2:27–28.

[224] - Быт. 44:5, 15.

[225] - 1Кор. 10:23, 15:3.

[226] - Гал. 1:12.

[227] - Характерно, что св. Григорий Богослов в конце пятого слова о богословии, заканчивающего наиболее умозрительный цикл его «любомудрия» говорит: «Наконец заключил я, что всего лучше отступиться от всех образов и теней, как обманчивых и далеко недостигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях, иметь руководителем Духа, и какое озарение получено от Него, то сохраняя до конца, с ним, как с искренним сообщником и собеседником, проходит настоящий век, а по мере сил и других убеждать, чтоб поклонялись Отцу, и Сыну, и Святому Духу, Единому Божеству и единой силе». Значит, св. Григорий в своем богопознании отправлялся именно, как от последнего пункта, от «озарения», т. е. опыта, следовал в своем богопознании мистическому разуму. Что в отношении богословия Григория Богослова дело обстоит таким именно образом, показывает постоянное повторяющееся едва ли не на каждой странице творений, употребление слова «свет» (φως) «созерцание» (θεωρια) и т. п., который если не имеют значения мистической conteplatio, то, во всяком случае, констатируют степень мистического опыта не ниже интуиции, роднящей св. Григория Назианзина с философами и даже поэтами. Разумеется, эта интуиция была религиозной и корректировалась объективными церковными нормами: Свящ. Писанием, Преданием, Вселенским символом, – которые, в свою очередь, опираются на опыт Христа и апостолов.

[228] - Слова преподобного Симеона Нового Богослова в новогреч. изд. Διονυσιοο Ζαγοοαιοο, εν συρώι, 1886, стр. 312, в переводе с новогреческого en. Феофана, вып. 2-й, Москва, 1890. Стр. 82–83.

[229] - Дн. 5:38–39.

[230] - Спор ариан (аномеей) и православный на который можно смотреть, как на типический по религиозно-гносеологическому вопросу может быть сведен к нижеследующему. В арианской системе учение о постижимости существа Божия имело важное значение – одной из предпосылок для главного вывода – отрицая Божества Сына Божия. По измышленной Аэтием и Евномием «теории имен», существо Божие определяется термином ἀγέννητος (нерожденный). Если же существо Сына есть Его «рожденность», ergo – Он не есть Бог, сущность которого – «нерожденность». Понятна, с какою ревностью должны были опровергать арианскую гносеологию с ее именною теориею Афанасий Великий и друг столпы православия, чтобы защитить Божество Единородного. Утверждая познаваемость божественных свойств из откровения и природы, они решительно отвергали постижимость существа Божия. Понятие есть вид ограничения: постигнутое Божество было бы ограничено, eo ipso не было бы Божеством т. е. существом неограниченным. Если, предвосхищая кантовское различение феномена от ноумена, непознаваема сущность муравья, говорит св. Василий Великий, ужели существо Божие более постижимо? Все имена и понятия говорят или о том, чего нет в Боге или о том, что есть в нем. Но последняя, как и всякая утвердительные суждения, высказывают или свойства или отношения, но никак не сущность предмета. Григорий Богослов и. Григорий Нисский особенно подчеркивали субъективность психологически-чувственный оттенок человеческих имен и понятий, не исключая самых отвлеченных и теологических. Не помогла Евномию ссылка и на божественное происхождение имен (творческое слово и пр.), равно как и на истину Христова; учения о Боге. Не трудно было показать антропоморфический характер всех тех мест Свящ. Писания, где Богу усвояется

человеческое слово, равно как и доказать, что И. Христос не учил о сущности Божества. Наиболее статическими определениями Божества могут казаться Его бесконечность, духовность и троичность. Но первые два предиката, дающие начало так называемым «онтологическим» и «духовным» свойствам, определяют лишь, что Божество не конечно, премирно, не материально, сверхчувственно, т. е. выказывают отрицательные суждения. Что же касается догмата Троицы, то им утверждается не природа Божества, а внутренняя полнота Божественной жизни, следовательно выражаемое им знание имеет также динамический характер. Еретический динамизм монархиан, как антитеза – модализму тех же антитринитарие, разумеется, не имеет ничего общего с динамическим богопознанием, противополагаемым лишь статической теологии рационалистов.

231 - 1Петр. 2:3. Особенно ясно в 1-м послании Иоанна высказывается, что богопознание и ощущение жизни вечной, – любовь не отделимы.

232 - Проф. Баррэт. Цит. изд. Стр. 22–32.

233 - Дн. 2:11.

234 - См. 86-е слово по русск. цит. изд. И 87-е по новогреческому.

235 - 1Ин. 3:17; 1Кор. 2:4–5.

236 - Иак. 3:17; 1Кор. 2:4–5.

237 - Напр., Мф. 3:17 и паралл.; 17:5 и паралл.; Ин. 5:20, 10:17; 17:23–24, 26; – 14:31.

238 - 1Петр. 1:19–20; Апок. 13:8. Ср. Ин. 17:5.

239 - Термин ex nihilo – εξ ουκ οντων – второй книги Маккавеев (1Мак.7:28) не канонической по своему достоинству, отразившей, быть может, платониевско-философское мировоззрение своего автора, во всяком случае приобретает свою волную авторитетность и определенность лишь в парал-лельных выражениях, ап. Павла: Рим. 4:17; Евр. 11:3, где отрицается только предсуществование мира, а не высказывается способ его происхождения.

[240] - Существует математическая формула, по которой ограниченное бытие представляет собою сумму бесконечного ничтожества (∞ о).

[241] - Ин. 6:51.

[242] - В эротической форме отношения Бога к духовному миру, собственно, к человеку, частнее – к иудейскому народу, классически обрисовано в «Песне песен» и пророком Иезекиилем.

[243] - Что «бесплотные» духи обладают чувством, показывает, с одной стороны, благовение серафимов, радость ангелов об обращении грешников, с другой – трепет бесов, их злоба и пр. Странно было бы отрицать у духа чувство, это высшую способность, которую только и переживаться любовь, как и благо вообще.

[244] - Характерное для некоторой части культурного общества отрицание злых духов, при вере в ангелов, непоследовательно, как признание, и признание права на самоопределение.

[245] - 1Ин. 2:2.

[246] - Мф. 17:25.

[247] - Еккл. 12:7.

[248] - Мф. 10:28.

[249] - Особенно много «любомудрствовал о человеке Св. Григорий Богослов. Вот один из многих образцов его любомудрия на эту тему: «Поелику для Благости недовольно было упражняться только в созерцании Себя самой, а надлежало, чтобы благо разливалось шло далее и далее, чтобы число облагодетельствованных было, как можно больше (ибо оно свойственно высочайшей Благости); то Бог измышляет, во-первых, Ангельские и небесные силы.– И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом. Так произошли вторые светлости, служители первой светлости, разумеет ли под ними разумных духов или как бы и вещественный и бесплотный огнь, или другое какое естество, наиболее близкое к сказанным… Так и по таким причинам сотворен Богом умный мир, сколько могу о сем любомудрствовать, малым умом

взвешивая великое. «Поелику же первые твари были благоугодны Богу; то измышляет другой мир – вещественный и видимый; и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними, удивительный по прекрасным качествам каждой вещи, и еще более достойный удивления по стройности и согласию целого... А сим Бог показал, что он силен сотворить не только сродное, но! совершенно чуждое Себе естество. Сродни же Божеству природы умные одним умом постигаемые, совершенно же чужды твари подлежащий чувствам, а и из сих последних еще далее отстоят от Божественного естества твари вовсе неодушевленные и недвижимые. «Итак ум и чувство, столь различный между собою, стали в своих пределах, и изразили собою величие зиждительного слова, как безмолвные хвалители и ясноглаголивые проповедники великолепия. Но еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных, сего опыта высшей премудрости, сей щедрости в образовании естеств; и не все богатство Благости было еще обнаружено. Восхотев и они показать, художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа, созидает, говорю, человека и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от себя вложив жизнь (что в слове Божием известно под именем души и образа Божия), творить как бы некоторый второй мир, в малом великий; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого ангела, который занимает средину между величием и низостию, один и тот же есть дух и плоть,– дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать, и страдая припоминать и поучаться, сколько ущедрен величием; творить живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир, и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения. Ибо умеряемый здесь свет истины служит для меня к тому, чтобы видеть и сносить светлость

Божию. достойную Того, Кто связует и разрешает, и опять совокупить превосходнейшим образом». (Русск. перевод Моск. дух. Академии. Изд. 3 Часть 4-я. Москва. 1889. Стр. 127–129. Ср. Ч. 3. М. 1889. Стр. 198–200). Приведенная тирада характерна в смысле определения человека, как существа, одновременно принадлежащего обоим мирам: духовному и вещественному.

250 - В таком смысле только и можно понять совет Божий, предшествовавший сотворению человека; в противном случае правильным могло бы быть истолкование его, даваемое раввинами и гностиками в смысле совета Бога с ангелами.

251 - См. Ин. 8:41, 44.

252 - Отсюда связь падения с плотскими грехами, не позволяющая сатанинской гордости долго задерживаться в душе, наполняемой противоположным чувством смирения и мн. др. Рим. 1:21–27, с др. стороны связь телесных страданий с духовным исправлением и совершенством человека.1Кор. 5: 5; 2Кор. 4:16; Евр. 12:4–11 и т. п. 1Петр. 4:1–2.

253 - Рим. 6:6.

254 - Не в «бороде», конечно, или внешних чертах нужно искать образ Божий в человеке, а в материализованной духовности, аналогично воплощаемой, напр., в мраморе ваятеля.

255 - О «тварности» тела (шире-человечества) Господня пространно рассуждает Св. Афанасий Великий. См. напр., III т. творений по русскому переводу, изд. 2, 1903). Стр. 60, 58, 266–267; IV т., стр. 459, 460, 462, 466, 471.

256 - Еф. 1, 3, 11; 3:3–4.

257 - См. службу на Благовещение.

258 - 2Кор. 8:9; Еф. 2:7 и мн. др.

259 - «Как, по вшествии великого Царя в какой-либо большой город, и по вселении его в одном из домов градских, город сей удостаивается великой чести, и не тревожит уже его ни враг какой, ни хищник, но ради Царя, вселившегося в одном из домов его, прилагается о нем всякое попечение: так разумей и о нашем Спасителе. По пришествии Его в страну нашу и по

вселении Его в одном из подобных наших тел, прекращено уже всякое злоумышление на человека» (Св. Афанасий Великий. Творения в русском переводе 4 т. Цат. изд. Стр. 457).

260 - Мф. 28

261 - Еф. 1:9–10: προεθετο εν αυτω εις οικονομίαν του πληρώματος των καιρών, ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα εν τω χριστφ, τα επι τοις ουρανοις καὶ τὰ επι της γης, ἐν αντφ.

262 - Кол. 1:20.

263 - Еф. 1:20–22.

264 - Еф. 3:18.

265 - Петр. 3:22; Ср. 1Кор. 15:28; Фил. 2:9–10.

266 - Ин. 1:51.

267 - 1Петр. 1:12.

268 - Мк. 16:15. Ср. 1Кор. 4:9.

269 - Еф. 3:10.

270 - Ин. 3:12.

271 - Быт. 1:14–18.

272 - Евр. 2:11–13.

273 - Ин. 14:31, 15:9–10.

274 - Свидетельства о «благоволении» при Крещении и Преображении. Ср. Ин. 16:26–27; 17:23, 26.

275 - Лк. 19:40: εαν οντοι σιωπησοσσιν, οι λιθοι κραξουσιν. Ср. Мф. 11:25–26.

276 - Рим. 4:17 и сл. Ср. Евр. 11:17–19.

277 - Ап. 3:20.

278 - Лк. 1:38.

279 - В таком смысле истолковано быть может также и наличность незаконных связей и родословии Христа: Иуды и Фамари, Соломона и бывшей жены Урии, равно как и блудницы в язычестве – Рафав.

280 - Лк. 2:49.

281 - Гал. 4:4–7.

282 - Мр. 6:3.

283 - Мф. 13:55.

[284] - Мф. 2:23, Ин. 1:46. – Крестная надпись.

[285] - Мр. 1:13; Мф. 4:11; Ср. Ин. 1:51.

[286] - Дн. 10:38.

[287] - Мф. 18:16.

[288] - Ин. 10:10.

[289] - Ин. 3:6 и др.

[290] - Ии. 4:25; ср. 3:5; 17:20–26; Еф. 5:48 и др.

[291] - Молитва Господня и проч.

[292] - Ин. 3:3–6; Ср. 1:12–13 и мн. др.

[293] - Ин. 7:40.

[294] - Ин. 14:28, 17:3, 20:17.

[295] - Ин. 8:25.

[296] - Ин. 8:58.

[297] - Ии. 17:5.

[298] - Ин. 3:16.

[299] - Мф. 28:19.

[300] - Название Бога «Отцом нашим» в первых словах молитвы Господней обобщает только христиан между собою, а не христиан и Христа в одном отношении к Богу.

[301] - Себя Христос именует также Господом в отношении Своих последователей, которых называет «слугами», даже «рабами», изображает Судьей всего человечества, несмотря на смирение и служение, образцом чего Он Себя ставил. Не отвергает он также и видимых знаков особого почитания в отношении к Себе, напр., поклонения, не отметает даже названия «Богом» (Ин. 20:28–29).

[302] - Мф. 16:16–18, Ср. 1Петр. 2:3–5. Образ Церкви, как здания сложенного из камней и имеющего в основании каменный же фундамент (апостолов и пророков) с краеугольным камнем – Христом, во главе, в Свящ. Пис. очень употребителен (притча Христа об отвергнутом строителями камне; «живые камни» – λίθοι ζωντες– Петра; η πέτρα… ην ο χριστός – Павла; каменная стена небесного Иерусалима – Иоанна и пр. Типичной разновидностью этого образа нужно считать «башню» Ерма.

303 - Дн. 2:38; 15:11; 1Петр. 1:10, 13, 14, 17, 3:7.

304 - 2Петр. 1:14.

305 - 2Петр. 1:12. Что эту истину ан. Петр считает существенной, видно из дальнейшего (13, 15), где он находит справедливым и теперь, пока он жив, напоминать о ней и после смерти, дает слово, заботиться об ее сохранении.

306 - 2Петр. 1:3–4.

307 - Второе послание было адресовано одним и тем же лицам, что и первое – 3:1.

308 - 1Петр. 1:19–21.

309 - 1Петр. 2:4.

310 - 1Петр. 2:21–24, 3:18.

311 - 2Кор. 8:9.

312 - Гал. 4:1–7 и др.

313 - Рим. 8: и др.

314 - Еф. 3:3–4.

315 - Еф. 1:9–10; 3:9–11; 4:9–10.

316 - 2:9.

317 - Ин. 1, пролог.

318 - Ин. 1:1–2.

319 - Ин. 4:1–6.

320 - Ин. 3:1–2; 4:7–5:3.

321 - Ин. 3:16–17, 23 и др.

322 - Мы следуем существующему русскому переводу передаче значения слова е μ ατοπο ιη oev, хотя буквально это выражение должно было бы перевести: «отелотворил».

323 - Migne. Patr. gr., t. XXXIV. Coll. 480–48. 1. Cf. coll. 893, 896. Русск. пер. с греч. Моск. Дух. Академии. Преп. отца нашего Макария духовный беседы, послание и слова. Изд. 4-е, 1904. Бес. 4, Стр. 27–30. Ср. слово 5, стр. 406–410.

324 - Новогреч. Цит. изд. pp. 465–466. Слова пр. Симеона Нового Богослова в русском переводе с новогреческого еп. Феофана, вып. 2-й, Москва, 1890, стр. 386–387.

[325] - Новогреч. Изд. pp. 179–180. Цит. русск. перевод. Вып. 1-й, стр. 316–317.

[326] - Многочисленные выдержки из отцов теоретиков на ту же тему можно читать обычно в литературе, специально посвященной кенотическому вопросу, напр. M. Waldhäuser, Die kenose und die moderne protestantische christologie. Mainz 1912. Из русских – см. А. Чекановский. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. 1910. Киев.

[327] - «Жертва состояла в воплощении сына Божия со всеми его последствиями. Именно Сын Божий соединил с Собой в одном лице ограниченное человеческое естество и сделался Богочеловеком; будучи Сам по себе безгрешен, Он был вменен с беззаконными: Всеблаженный добровольно подверг себя всем лишениям земной бедной жизни, унизился до вида раба, терпел со стороны людей ненависть, вражду, клевету, гонения, принял от них кровавые мучения у позорную смерть на кресте»… (Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви божественной. Москва. 1880. Стр. 166).

[328] - Чтобы не осложнять настоящей главы, мы не касаемся прямо противоположна супранатуралистическому взгляду – натуралистического, по которому Воскресение Христа является ничем иным, как продолжением, после образованная смертью перерыва, прежней плотской жизни, пробуждением от смертного сна, подобным воскрешению Лазаря и др., приобретением своего рода телесного земного бессмертия. Взгляд этот свойственным так называемым неохристианам и отчасти апологетам – супранатуралистам, отмечен и достаточно сильно, чтобы вновь не повторять, опровергнут проф. Тареевым. (Основы христианства. Изд. 2-е. Т. I. Философия евангельской истории. 344 стр. и дал. Подробнее в 1-м изд. Жизнь и учение Христа. Часть 1-я. Гл. 2-я, §§ 57–59 и дал.).

[329] - «Едва ли какой другой факт в земной жизни Иисуса Христа представляет наиболее твердое Основание для нашей веры в Его богочеловеческую природу, в Его абсолютно-безгрешную жизнь и чудотворную деятельность и наконец в всемирно-искупительное значение. Его страданий и смерти, как

чудесный факт Его воскресения» (курсив автора). Так начинает почивший апологет XJX-ю, самую большую и важную, главу («О воскресении Иисуса Христа») своего труда «В защиту христианской веры против неверия» (II вып. Ч. 1-я. Стр. 398).

330 - «Конечно», говорит про. Н. Малиновский: «велики чудеса, совершенные Иисусом Христом в Его земной жизни, велико проявленное в них могущество над природой, над жизнию и смертию, над силами ада. Но все эти чудеса, даже и самое дивное из них,– воскресение мёртвых (к временной жизни) творили и пророки (Илия, Елисей, некоторые из апостолов), хотя не с таким полномочием, как Он. Но никогда не было и невозможно представить, чтобы кто воскресил Самого Себя. Воскреснуть Самому, своею собственною силою, как воскрес Христос, – не в жизнь временную, а вечную, это возможно только для того, кто, будучи человеком, в то же время есть Бог, Владыка жизни и смерти… И потому самовоскресеннем Господа И. Христа дано Совершеннейшее удостоверение в том, что Он не только человек, но и истинный Бог, владычествующий над жизнию и смертию». (О Боге Искупителе. Догматический очерк. Каменец – Подольск. 1906. Стр. 330–331. То же см. Православное Догматическое Богословие. Т. III. Сергиев Посад. 1909. Стр. 327.

331 - «Он», – т. е. Христос, «оправдал себя в Дусе». Быть оправданным в духе для Христа Спасителя значило получить свыше торжественное всенародное подтверждение истины Своего учения, правоты Своего дела, действенности Своей жертвы. И он получил это подтверждение: Он воскрес. Если бы Он не воскрес, то «суетна была бы вера наша». Он заранее объявил о Своем воскресении. Если бы Его предсказание не исполнилось, то он показал бы этим, что он обольщал народ, что он лже-мессия. Он объявлял себя сыном Божиим. Если бы тот, кто выдавал себя за творческое Слово Божие, не мог освободиться из-под власти смерти, то доказал бы этим, что Он один из нас. Он выдавал себя за Искупителя. Если бы Он не воскрес, то смерть Его при всей своей возвышенности, не имела бы силы очистительной, – Так Христос должен был воскреснуть. По ранам от гвоздей, по звуку голоса ученики

узнали своего воскресшего учителя. Оправданным в Духе пред Своими присными, он чрез их свидетельство явился оправданным и пред всем миром». (Прот. Д. Соколов. Искупление рода человеческого Господом Иисусом Христом. Исторический очерк из сочинения Едмонда Пресансе «Le Redempteur». Изд. 2. СПБ. 1896. Стрр. 188–189).

[332] - «Необходимо признавать, что воскресение распятого есть Божественная печать, утверждающая ясное свидетельство Самого Бога об Иисусе Христе: сей есть Сын Мой возлюбленный». (Е. Гудер. Беседа о воскресении Иисуса Христа. СПБ. 1871. Стр. 4).

[333] - «Если главнейшее и важнейшее ручательство посланника Божия в истинности Его посольства и его учения лежит в харисме чудотворения, то между всеми чудесами Христа Его воскресение в собственное имя или во имя Отца бесспорно занимает высшее место; ибо немыслимо чудесное дело, в котором бы более очевидно просияла божественная сила и достоинство, чем в телесном воскресении». (I. H. Oswald. Die Erlösung in Christo lesu nach der katholischen kirche. II Band. Paderborn. 1878. p. 137).

[334] - P. Johannes. Die Rettung der Menschen durch Christum. I Theil. Ausg Meissen 1905. S. 317.

[335] - Ин. 5:17, 19–21.

[336] - Ин. 7:39; 12:16 (Ср. 2:22); Дн. 3:13–15; 1П. 1:11, Лк. 24:26. Ср. 46; Евр. 2:9 и др.

[337] - Не уполномочивает, в частности, на такое заключение страдательная формула воскресения на библейском языке: εγερθηναι и т. п.

[338] - Параллелью Ин. 2:14–16 может служить Лк. 2:46–49.

[339] - Ин. 2:18–22.

[340] - Св. Иоанн Златоуст, объясняя соответствующий текст евангелия по Иоанну, замечает, что лишь с помощию «благодати Духа» можно было постигнуть тайну слов Христовых о Воскресении. (Полн. собр. творений. Том 8, кн. 1. СПБ. Изд. Спб-ой Дух. Академии. 1902 г. Стр. 153–154).

[341] - Мф. 12:38–40 (Ср. Лк.11:29–30) и 16:1–4 (Ср. Мр. 8:11–13)

[342] - Дн. 2:22 и дал. 3:12 и дал. 4:10, дал. 5:30 и дал. 10:36 и дал.

[343] - Рим. 8:24-й, Евр. 11.

[344] - Дн. 13:23-й дал. Аналогичные тексты по усвоению ап. Павлом Воскресению Христову апологетического значения: Дн. 17:30–31; Рим. 1:4.

[345] - Дн. 23:6, 26:2.

[346] - 1Кор. 15:12 и дал.

[347] - Ст. 14. С иным оттенком суетности или ветхости веры без Воскресения – повторяется та же мысль в ст. 17: ει δε Χρίστος ουκ ἐγηνερται, ματαια η πιστις υμῶν...

[348] - Такой «заместительный» характер Воскресения по отношению к прочим истинам христианской веры наиболее ясно проступает в Рим. 10:9.

[349] - См. Qro Die paulinische Rechfertigungslehre im Zusammenhanqe ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. Gütersloh. 1893.

[350] - Gütersloh. 1893.

[351] - Толкуя. περι ημων, Епископ Феофан передает это речение двояко: «Для нашего блага, иди вместо нас». (Толкование послании Св. Ап. Павла к Филиппийцам и Солунянам первого и второго. Москва, 1883. Стр. 349).

[352] - ...Которым имеет вмениться, как верующим воскресившему из мертвых Господа нашего Иисуса. Который был предан вследствие наших грехопадений и воскрешен вследствие нашего оправдания.

[353] - Толкование Годэ мы привели в перифразировке И. Розанова. См. Обозрение посланий Св. Апостолов. Вып. 2. Москва. 1886. Стр. 42. Ср. Kommentar zu dem Brief an die Rômer von J. Godet, deutsch bearbeitet von E. H. Wunderlich. Th. 2. Hannover. 1882. S. 205 f.

[354] - Godet, op. cit. S. 205.

[355] - Полное собр. творений. Т. IX, кн. 2. 1903 г. СПБ. Изд. СПБ. Дух. Академии. Стр. 584.

[356] - Блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, толкование на послание к Римлянам (в русском переводе). Казань. 1866, Стр. 66.

[357] - Творения бл. Феодорита, Еп. Кирского. Часть 7-я. Москва. 1861. Стр. 53.

[358] - Толкование первых восьми глав послания св. Апостола Павла к Римлянам. Москва. 1879. Стр. 267–268.

[359] - Из русских см. очень неопределенное суждение А. Иванова; «boq за оправдание наше», т. е., чтобы доставить нам оправдание, которого мы не получили бы, если бы он оставался мертвым». (Руководство к изъяснительному чтению книг Нового Завета. Обозрение посланий апостольских и апокалипсиса. Изд.· 4-е, СПБ. 1893. Стр. 134. Из немецких комментаторов можно указать, напр., на Б. Вейса, который называет толкование Годэ «слишком искусственным», тем не менее сам признает Воскресение, если не прямым следствием оправдания, то доказательством его. (B. Weiss. Der Brief an die Römer. Achte Auflage. A. W. Meier’s Kritischexegetischer Kommentar über das N. Testament. Vierte Abtheilung Gottingen. 1891. S. 212), –Otto и др. (ib., not. 2).

[360] - Godet, op. cit. S. 205.

[361] - 2Кор. 5:21.

[362] - Цит. изд. Стр. 588.

[363] - Цит. изд. Стр. 283.

[364] - Aloys Schaefer. Erktärung des Briefes an die Römer. Münster. 1891. S. 172.

[365] - Op. cit. S. 176.

[366] - Так, св. И. Златоуст, объясняя 6-й стих, замечает: «не подумай сомневаться и сказать самому себе: как это возможно? В том к заключается вера, чтобы отвергнуть человеческое соображение и принимать все при помощи всемогущества Божия». (Полное собр. творений. Т. IX. кн. 2. СПБ. Изд. СПБ. Дух. Академии 1903. Стр. 712). Блаженный Феодорит понимает 6 и 7 стт. таким образом: «Хотя о законе изрек сие Бог

всяческих, научая Иудеев, что без труда прияли они учения о том, что должно делать, и не имеют нужды ни восходить на небеса, ни сходить в ад; потому что «близ ти глагол есть», и дано тебе ведение о том, что должно делать; однако же, божественный Апостол принял это за учение о вере, уча, что должно не входить в исследовании о Владычнем домостроительстве, или не подвергать сомнению, как вочеловечился Единородный Сын Божий и, прияв страдание, совершил воскресение, но верою плодоносит спасение». (Цит. изд. Стр. 115).

[367] - Op. cit. S. 179.

[368] - «Восхождение на небо, говорит B. Weiss: есть только выражение сверхчеловеческих усилий касательно закона, которые нужно было делать, чтобы достигнуть здесь правды, что по Павлу было столь же трудно, как Христа свести. Поскольку это не нужно, потому что ведь Христос давно пришел, постольку не должно боязливо спрашивать, кто совершит сверхчеловеческое дело произведения правды, так как оно давно произведено чрез Христа. «Не нужно и здесь»,– продолжает Weiss относительно 7 ст.: «сверхчеловеческих усилий, так как ведь Христос воскрес из мертвых, именно затем, чтобы запечатлеть для нас приобретенную Его смертию правду». (Das Neue Testament. Band. II. S. 95.)

[369] - Op. cit. S. 173.

[370] - lb. S. 174.

[371] - Weiss полагал, что, благодаря Воскресению, Иисус возвысился до мессианского положения, как Господа, стал посредником спасения, причем это посредство всецело опирается на Его заместительную смерть. В отношении же к последней Воскресение Христа доказывает, что смерть Христова была не смертью грешника, который должен был, как таковой, оставаться мертвым, а смертью безгрешного посредника – заместителя, примирившего нас с Богом и после того прославленного. Поскольку без Воскресения грешники не знали бы о спасительном последствии Христовой смерти, они фактически не могли бы усвоить ее спасительных плодов.

Поэтому, как говорит Апостол, они продолжали бы оставаться в своих грехах. Хотя бы они и утешались верой в спасительное действие смерти Христа, как безгрешного заместителя, но им не доставало бы основания для полной уверенности в своем искуплении. Однако – возражает Шэндер, – Павел не говорит здесь, что без Воскресения читатели не знали бы того, что они более не ответственны за грехи и потому, действительно, свободны от них. Словом, здесь нет субъективной подкладки – знания, уверенности и т. д., речь идет только об объективной связи одного факта с другим. То, что по постоянному свидетельству ап. Павла, есть результат смерти Христа, здесь в ясных определенных словах обусловливается Его Воскресением. (Ib. Ss. 171–175).

372 - Z. G. Heinrici. Das erste Scundschreiben des Apostol Paulus an die Korinthior. Berlin. 1880. S. 488.

373 - Точно такое же объединение мы находим у св. Иоанна Златоуста в его пасхальном слове: «никтоже да плачет прегрешений, прощение бо от гроба возсия», где характерно именно то, что прощение грехов ставится в зависимость от гроба, т. е. от Воскресения, а не от креста или смерти. Подобным образом в одной на воскресных стихир (8-го гласа на вечерне) поется: «радуйся Сионе святый, мати церквей. Божие жилище: ты бо приял еси первый оставление грехов воскресением».

374 - Христианин. 1909 г. Т. 1-й. Стр. 492–498.

375 - Чтобы видеть, с какой осознанностью и решительностью проф. Беляев противоставит юридическому – свой принцип «любви божественной» в объяснении искупительного значения смерти Христовой, достаточно прочитать следующие строки: «В деле спасения людей мы придаем смерти Христа Спасителя только преимущественное значение пред Его жизнию, но не исключительное. По нашему мнению, при оценке дела спасения людей нельзя отделять жизнь Спасителя от смерти Его (мы особо рассматриваем то и другое ради раздельности, а не потому, чтобы мы не придавали значения жизни Спасителя, и все приписывали одной смерти Его): они имеют между собою тесную связь, и та, и другая

необходимы для совершения дела спасения людей. Без общественной деятельности, предшествовавшей смерти Богочеловека, самая смерть Его не была бы спасительна; с другой стороны, и жизнь Его без смерти оставила бы дело спасения незаконченным. Между тем были и теперь есть богословы, которые в деле спасения людей особенное и даже исключительное значение придают смерти Иисуса Христа. Так как дело спасения всего чаще называлось и теперь называется искуплением, то сущность этого дела стали видеть в отплате Божию правосудию за грех, которое требовало мести человеку. Это наказание и месть и понес за людей Иисус Христос. Так как смерть Его составляла венец Его страданий и, следовательно, всего более удовлетворила правде Божией; то ей и стали придавать исключительное значение в Деле спасения людей. Этот формально- юридический, чисто внешний взгляд на дело спасения людей установился особенно в католической церкви, со времени Ансельма, а зародыши его мы находим еще у святого Льва папы римского. Нам думается, что он возник и удерживается до сих пор именно потому, что при суждении о деле спасения придавали слишком мало значения любви Божией. Где любовь, там не может быть юридически-формальных счетов и возмездий»… (Любовь Божественная. Цит. изд. Стр. 207–208. Ср. стр. 219–222 и др.).

[376] - «Значение креста в деле спасения», особенно в первом изд.

[377] - «Об искуплении». Православный Собеседник. 1915. Ч. 1-я. Стр. 62–89, 296–328, 417–433.

[378] - J. Kaftan. Dogmatik. Fünfte und sechste Aotlage. Tübingen. 1909. S. 84. (77–88).

[379] - Ernst Kühl. Die Heilsbedeutung des Todes. Christi. Biblisch-theologische Untersucliung. Berlin. 1890.

[380] - Теория Оригена о жертве диаволу здесь не рассматривается за ее явной несостоятельностью.

[381] - G. Ad. Ir. Ecjin. Der Heilswert des Todes Iesu nach der Schrift und begrifflichen Notwendigkeit. Basel. 1888.

[382] - 1Ин. 5:19.

[383] - Рим. 3:23 и выше.

[384] - Кол. 1:20.

[385] - Рим. Гал. 6:17; Рим. 7:23.

[386] - Ин. 3:8, – выше и ниже.

[387] - Иак. 1:13–15.

[388] - Быт. 2:17.

[389] - Ср. Втор. 30:19; Ис. 1:19–20; Иер. 21:8.

[390] - Дн. 17:26–28.

[391] - Гал. 6:7–8.

[392] - Ин. 1:12; 1Ин. 3:1.

[393] - Первое столкновение у Христа с «иудеями», по четвертому евангелию (2:13–25), имело место в первую же пасху из-за изгнания из храма торгашей с их жертвенным товаром, что может служить символом очищению человечества, этого храма Божия по преимуществу, от заполнения и загаженности суетой. По евангелисту Марку, сигналом к борьбе послужило «прощение грехов» расслабленному (2:1 и дал.), что описано им у самаго почти начала евангельской книги. По евангелисту Луке, человеческая злоба в отношении Христа обнаружилась еще ярче и раньше – после назаретской проповеди (4:6–29); исцеление расслабленного вместе с отпущением, грехов поставлено этим евангелистом значительно позже (5:17–24). Несколько более оттянутым представляется начало борьбы со злом у ев. Матфея (9:1–6), но за то только у него одного находится сообщение о гонении младенца – Христа со стороны Ирода (2).

[394] - Мф. 10:36.

[395] - Ин. 7:I-5; Мр. 3:21.

[396] - Ин. 11:57; Мр. 14:2 и паралл.

[397] - Лк. 24:20–21.

[398] - Ин. 13:33.

[399] - Ин. 15:20–15.

[400] - Мф. 23:37.

[401] - Ин. 10:11–16.

[402] - Мф. 8:29.

[403] - Ин. 1:29.

[404] - Мф. 26:53. Ср. Ин. 18:10.

[405] - 1Кор. 13:3.

[406] - Рим. 5:10; 2Кор. 18–21.

[407] - 1Ин. 1:7; Евр. 9:13–14; Т. 1:18–19.

[408] - Рим. 5:8–10.

[409] - Рим. 3:22–26.

[410] - Рим. 6:21, 23 и мн. др.

[411] - Гал. 3:12; 2Кор. 5:21 и мн. др. особ. в посл. к Евреям.

[412] - Спасительность креста Христова в указанном смысле столь широко проведена во всем Свящ. Писании Нового Завета, что ссылаться на отдельные тексты мы почли излишним.

[413] - Ин. 10:17–18.

[414] - Ин. 15:13; 1Ин. 3:16.

[415] - Евр. 12:1–11.

[416] - 1Кор. 15:20–53.

[417] - 1Кор. 15:24–26.

[418] - Евр. 9:11–23; 12:24.

[419] - Дн. 13:32 и дал. 26: 6 и дал. Евр. 13:20.

[420] - Ин. 5:29; Мф. 25:56.

[421] - Ин. 10:18.

[422] - Сказанным затруднением объясняется преувеличенно идеализированное представление о рае, как о царстве, не только благодати, но и славы, с одной стороны, что, противоречит 1Кор. 15:45 и дал, а с другой, преуменьшенно, натуралистическое понимание Воскресения, как продолжения земной жизни в состоянии бессмертия.

[423] - 1Кор. 15:35–50.

[424] - Ин. 12:24.

[425] - Лк. 20:35–36.

[426] - Мф. 22:29–30; Мр. 12:24–25.

[427] - 2Кор. 4:16 – 5:5.

[428] - См., напр., образец современного научного понимания «бессмертия» в смысле вечности живого вещества в статье

проф. В. В. Завьялова: «Смерть и бессмертие». Природа 1914, Январь.

[429] - Классическим примером может служить «Воскресение» Толстого, где весьма искусно, но тенденциозно проводится идея духовного воскресения в противовес религиозно-традиционной пасхе.

[430] - Лк. 15:24:32.

[431] - Еф. 5:14 и выше.

[432] - Ин. 3:3–8; 1П, Т. 3.

[433] - Дн. 13:32–35.

[434] - «Писание, – говорит Св. Григорий Богослов, – показывает нам троякое рождение: рождение плотское, рождение чрез крещение и рождение чрез воскресение. Первое из них есть дело ночи, рабское и страстное; второе есть дело дня, оно свободно, истребляет страсти; обрезывает всякий покров, лежащий на нас от рождения, и возводит горней жизни; третие страшнее и короче первых; оно в одно мгновение соберет всю тварь, чтоб предстала Творцу и дала отчет в здешних порабощении и образе жизни, плоти ли только она следовала, или совосторгалась с духом и чтила благодать возрождения. Все сии рождения, как оказывается, Христос почтил Собою: первое – Первоначальным и жизненным вдохновением; второе воплощением и крещением, когда крестился Сам: третие воскресением, которого Сам стал начатком, и как соделался перворожденным во многих братиях, так благоволил соделаться перворожденным из мертвых». (Цит. изд. Ч. 3. Стрр. 231–235).

[435] - Ин. 3:6.

[436] - Мр. 16:16.

[437] - Ин. 3:5.

[438] - Иак. 1:18; 1П. 1:3; Ин. 1:12–13; 1Ин. 3:9; 5:4, 18.

[439] - 1П. 3:21.

[440] - 1П. 1:3.

[441] - 1П. 3:21.

[442] - 1П. 2:21.

[443] - 1Тим. 1:12–16.

[444] - Крещение, совершаемое чрез «погружение», является точным образом погребения. Мысль апостола такова: подобно тому, как погребение служит реальным знаком смерти, так и крещение есть своего рода печать нашей действительной смерти греху, т. е. символическое погребение ветхого человека.

[445] - Толкуя 4-й ст., Златоуст замечает: Апостол «требует от нас иного воскресения, именно новой жизни, заключающейся в перемене нравов настоящей жизни. Когда блудник делается целомудренным, корыстолюбивый – милосердным, жестокий – кротким, то и в этом заключается воскресение, служащее началом будущего. В каком же смысле это есть воскресение? В таком, что грех умерщвлен, а праведность воскресла, ветхая жизнь упразднилась, а началась жизнь новая и евангельская». (Полное собр. Творений. Т. 9. кн. СПБ. Изд. СПБ. Дух. Академии. 1903 г. Стр. 600). Ср. толкование на то же место послания Римлянам бл. Феофилакта (в русском переводе. Казань. 1866. Стр. 77).

[446] - Творения блаж. Феодорита, епископа Кирского. Часть 1-й. Москва. 1861 г. Стр. 63.

[447] - Толкование первых восьми глав послания св. Апостола Павла к Римлянам. Москва. 1893. Стр. 311.

[448] - Там же, Стр. 314–315.

[449] - Напр., бл. Феодорит, цит. часть творений, стр. 63; бл. Феофил, цит. толк., стр. 77.

[450] - Ει γαρ συμφυτοι γεγοναμεν τω ομοιωματι του θανατου αυτου, αλλα καὶ τῆς ἀναστασεως εσομεθα. Толкуя 5-й ст., Златоуст относит причастий христиан Воскресению на будущее время. Основанием служит для него отсутствие во втором предложении слова ομοιωματι и будущая форма глагола; εσομεθα. (Цит. т. и кн. твор. стр. 606). Подобно Златоусту и эсхатологическом смысле понимает, кажется, приобщение Воскресению и бл. Феодорит. (Цит. часть твор., стр. 63) Между тем, речение ομοιωματι предполагается самой конструкцией второй половины стиха, форма же εσομεθα может иметь значение будущего логического. Отсюда, – преосвящ. Феофан

дает иное, более соответствующее основной мысли 4 ст. толкованию: «Сообразни – συμφυτοι – снасаждены, срощены, как прививок с деревом. Больше и больше углубляет мысль о нашем причастии смерти Христовой в крещении: в смерть крестихомся… спогребохомся… снасаждены. Хочет сказать мы срощены со Христом Господом; почему все, что и Нем, должно быть и нашим достоянием. Он умер и воскрес, не может же случиться, чтобы мы причастились только смерти Его и на том остановились, не став причастными и воскресения Его Нет; если мы причастны смерти Его, то необходимо уже нам быть причастными и воскресению Его. И чтобы не осталось никакого в этом сомнения, употребил слово: срощены, Ибо где дерево, там же непременно и прививок его». (Цит. толк. стр. 315–316). Глагольную форму εσομεθα преосвяш. экзегет понимает, как увещательный оборот, почему над эсхатологическим толкованием у него доминирует мистически-нравственное; христианин так же должен духовно совоскреснуть со Христом, как и спогребен был в таинстве крещения.

[451] - Бл. Феодорит разумеет вечную жизнь по воскресении (цит. Часть твор. стр. 63–64). Ефрем Сирин относит συνζησομεν и к настоящей, и к будущей жизни. (Творения. Часть 7-я. Толкование на послания Св. Апостола Павла. Изд. Моск. Дух. Академии. 1895. Стр. 23). Наоборот, бл. Феофилакт понимает сожительство Христу в нравственном смысле (Цит. толк. стр. 79). Подобно Феофилакту, интерпретирует 8 ст. и еп. Феофан. (Цит. толк. стр. 322–324).

[452] - Ср. 1Фесс. 5:10. Рим. 14:7–9.

[453] - Ср. Рим. 8:3.

[454] - Ср. Гал. 2:19–20.

[455] - Чтение изложенного перикопа при совершении таинства крещения и на литургии Великой субботы, оставаясь, отзвуком христианской древности, когда в ночь на Пасху, как в наиболее, по аналогии возрождения с Воскресением, соответствующее время, совершалась ваптисматическая мистерия, и доселе является глубокозначительным указанием на таинственную связь христианина с уничиженным до смерти и

прославленным в Воскресении Господом. Кроме апостольского чтения, из Рим. 6:3–11, заимствованы выражения о сращении со Христом подобием смерти и Воскресения и в молитвах чинопоследования крещения. Особенно живо эта аналогия проступает ин тропаре мученицам, смерть которых была «кровавым крещением».

[456] - Migne Patr. gr. t. XXXIII, coll. 952, 1077. Русский пер. 2-е изд. Стр. 233, 286.

[457] - Ibid., coll. 372, 701, 1092. Стр. 22, 129, 191.

[458] - Ibid., coll. 352, 1053. Стр. 16, 275.

[459] - Ib., col. 1065. Стр. 281.

[460] - Ib., col. 1056, 1088. Стр. 276, 289.

[461] - Там же. Стр. 36, 44.

[462] - Ib., coll. 1077. Стр. 286. (Перевод здесь и ниже нисколько нами переиначен в литературном смысле, без отступления, впрочем, от подлинника).

[463] - Ib., col. 1080. Стр. 287.

[464] - Ib., col. 1080. Стр. 287.

[465] - Иерусалимское Изд. 1867 г. (υπο Φώτιον Αλεζανδρισου). Гομ. I, p. 114. Русский пер., стр. 42.

[466] - Migne, t. cit. col. 1091. Стр. 287. Cf. coll. 1081, 1084. Стр. 387.

[467] - Ib., col. 1089. Стр. 290.

[468] - lb., col. 376. Стр. 11.

[469] - «Внимательно»,– говорит, напр. св. Кирилл: «взирай на сию купель, не как на простую воду, но как на духовную благодать, приобретаемую вместе с водою». (Русский пер. 37).

[470] - В дополнение к изложенному можно прибавить выдержку из постановлений Апостольских, приводящих в отношении к ваптисматическому таинству тот же «аналогический» взгляд. «О крещении же, епископ или пресвитер, хотя мы и прежде постановили уже, однако и теперь говорим, что бы ту крестил так, как постановил наш Господь говоря: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что я повелел

вам» – Отца пославшаго, Христа пришедшаго, Утешителя свидетельствовавшего. Но прежде помажь святым елеем, потом погрузи в воде, и напоследок запечатлей миром, чтобы помазание было причастием Святаго Духа, вода знаком смерти, и миро печатню заветов. Если же нет ни елея, ни мира, то достаточно воды и для помазания, и для печати, и для исповедания умершего или соумирающего. А до крещения пусть крещаемый постится, ибо и Господь, прежде крестившийся от Иоанна, а потом поселившийся в пустыне, постился сорок дней и сорок ночей. А крестился Он и постился не потому, что Сам, по естеству чистый и Святой, имел нужду в омовении скверн или в посте или в очищении, но для того, чтобы и пред Иоанном засвидетельствовать истину, и нам дать образец. Господь крестился не в страдание Свое или смерть, или воскресение, ибо ничего этого не было еще, но для другого учреждения, почему и постился он после крещения по власти, как Господь Иоаннов; а кто освящается в смерть Его, тот должен прежде поститься, и тогда креститься,– ибо несправедливо, чтобы спогребающийся и совоскресающий печалился при самом воскресении – ибо не человек есть господин постановления Спасителева, поскольку Сей есть Владыка, а он подчиненный. (Постановления Апостольския. 7 кн. XXII гл.).

[471] - Кол. 1:19; 2:9.

[472] - Кол. 1:16–18, 2:10.

[473] - Кол. 2:11–13.

[474] - Кол. 3:10.

[475] - Толкование посланий Св. Ап. Павла к Колос. и к Филимону. Изд. 2-е Москва. 1892. Стр. 119–120.

[476] - 1П. 1:3, 21; Рим. 1:4; 4:24; 10:9, Евр. 1:1–4 и др. См. выше начало 6-й главы.

[477] - Антитезу ημας и υμας изложенного отрывка комментаторы (Феофан, Богдашевский, и т. д.), основываясь на II, II и дал.; объясняют в смысле противоположения христиан из язычников христианам из иудеев.

[478] - Ин. 20:30, 21:25, Мф. 11:5. Как, имея по одному евангелию по Марку или Матфею, Луке и Иоанну, мы могли бы

не знать сообщенных другими евангелистами воскрешений; так, имея все четыре, мы можем не знать чудес, не вошедших, за достаточностью записаннаго, в Четвероевангелие, поскольку каждый евангелист не только не преследовал задачи удовлетворить любопытство читателей, но и не старался быть летописцем-историком.

[479] - Ин. 11:3, 5, 11, 36. Воскрешение наинского мертвеца мотивируется «милосердием». – Лк. 7:13.

[480] - Лествица. Слово 30-е, 335.

[481] - Ин. 11, Ср. Мф. 9:24 и паралл.

[482] - Ин. 11:25–26 = 5:21, 26.

[483] - Мф. 16:27–28. Мр. 8:38, 9:1, Лк. 9:26–27.

[484] - Ис. 53:2–3.

[485] - Мф. 17:2.

[486] - 2П. 1:16–17.

[487] - Мф. 17:2 и паралл.

[488] - Лк. 9:30–31 и паралл.

[489] - 2П. 1:17.

[490] - Можно полагать, что Преображение совершилось ночью: Иисус имел обыкновение уединяться для молитвы именно по ночам, да и «отягченность сном» апостолов перед тем, как они увидели Христа во славе (Лк. 9:32), говорит о ночном времени.

[491] - Мф. 17:9; Мр. 9:9.

[492] - Утверждение потери психофизического типа в оплототворенном или прославенным состоянии характеризует монофизитство в его различных оттенках.

[493] - Рим. 6:10, 8:3; Евр. 9:24–38.

[494] - Ин. 17:24.

[495] - Ин. 19:34–35.

[496] - 1Кор. 15:42, 50, 52–54.

[497] - Лк. 24:31.

[498] - Мр. 12:12; Лк. 24:16; Ин. 20:15; 1, 3:4.

[499] - Ин. 20:19, 26.

[500] - Лк. 24:25–26; 1П. 1, 2. Сюда же должно отнести и предсказания Христа о Своем Воскресении наряду с пророчествами о страданиях и смерти: Мр. 8:31 и паралл.

[501] - Мф. 11:27, Ин. 3:35, 13:3, 17:2, 10; Кол. 1:17; Евр. 1:3.

[502] - Мф. 28:18.

[503] - Еф. 1:10; Кол. 2:10.

[504] - Еф. 1:22–23; Кол. 1:18, 24.

[505] - Мр. 16:20.

[506] - Лк. 24:49; Фил. 4:13.

[507] - Мр. 16:17–18; Дн. 3:16, 4:10, 30.

[508] - 1П. 3:22; Еф. 1:20:22.

[509] - 1Рим. 14:9.

[510] - 1Кор. 15:25; 2Фесс. 2:8; Ап. 2:27.

[511] - 1Кор. 15:26.

[512] - Кол. 1:18.

[513] - Ап. 2:7.

[514] - Фил. 2:5–11. Ин. 17:1–26.

[515] - Фил. 2:5–11; Ин. 17:1–26.

[516] - Мф. 20:28 и паралл. 26:28 и паралл.

[517] - Мф. 21:21–28 и паралл.

[518] - Ин. 6:51.

[519] - Ии. 6:53–58.

[520] - Ин. 10:17–18.

[521] - Лк. 24:15–30.

[522] - Ин. 13:32.

[523] - Ин. 14, Ср. 12:23–28.

[524] - Ин. 16:28.

[525] - «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ»… Аще и во гроб снизшел еси бессмертие, но адову разрушил еси силу»… «Страстию смертное в нетления облачит благолепие»… «Воскресение Христово видевше… Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое воскресение Твое поем и славим… Се бо прииде крестом радость всему миру; поем

воскресение Его: распятие бо претерпев, смертию смерть разруши». И т. д. и т. д. и т. д.

526 - «Радуйся живоносный кресте... дверь райская... имже тля разорися и упразднися, и попрася смертная держава, и вознесохомся от земли к небесным»... «Радуйся живоносный кресте... древо нетления, прозябшее нам вечныя славы наслаждение» «Христе Боже наш, вольное распятие во ошдее воскресение рода человеческого восприемый». Приидите вернии животворящему древу поклонимся». «Смертию Твоею жизнь подал еси человеком, в славном востании Твоем»... Особенно много подобных определений и песнопениях страстной пятницы и великой субботы.

527 - «Во святую и великую субботу», читаем мы в синаксаре этого дня: «боготелесное погребение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и еже во ад сошествие празднуем: имиже от тли наш род воззван быв, к вечной жизни прейде. Всех бо дней святая четыредесятннца превосходит, сея жа паки сия святая и великая седмица большия и великия седмицы паки больши сея великая и святая суббота».

528 - 1Кор. 11:26.

529 - Лк. 22:19; 1Кор. 11:24, 25.

530 - Фесс. 5:19 и паралл.

531 - 2Кор. 4:10.

532 - 2Кор. 4:11, 15.

533 - 2Кор. 4:16–18.

534 - Цит. новогр. изд. pp. 191–192. Русск. цит. пер. еп. Феофана вып. 1, стр. 341.

535 - Ibid., pp. 194–195. Стр. 346–347.

536 - Рассказывая о постепенно увеличивавшейся славе, – в которой он созерцал Христа, Пр. Симеон останавливается на том явлении, когда он впервые услышал голос Христа.– «Ты сиял чрезмерно»,– описывает Богослов в благодарственном слове, обращенном ко Христу: «и, как Мне казалось, явился весь во мне всем, видевшем добре. Когда я спросил Тебя, говоря: о, Владыко, кто Ты? тогда Ты в первый раз сподобил меня, блудного, услышать и сладчайший глас Твой, и столь

сладко и кротко беседовать со Мною, что я пришел в исступление, изумлялся и трепетал, помышляя в себе и говоря как это славно и как блистательно? Как и за что удостоился я таких благ? Ты сказал мне: Я – Бог, соделавшийся человеком, по любви к тебе. Так как ты взыскал Меня от всей души, то се отныне будешь ты братом Моим, и другом, и сонаследником. Слыша это, я весь вострепетал, иссякла вся сила моя и едва не вышла душа моя. Опомнившись немного, я отвечал и кто есть я, Господи, и какое добро сделал я окаянный и бедный, что ты удостаиваешь меня толиких благ и делаешь меня соучастником и сонаследником славы Твоей,– держа при сем на уме, что эта слава и радость выше всякого ума? – Ты же, Владыко мой Христе, опять сказал мне: Я говорю с тобой, как друг с другом, чрез Духа Святого, который вместе со Мною говорит тебе. Это даровал Я тебе, за одно твое произволение и веру, – и дам еще больше сего. Ибо ты, созданный Мною нагим, кроме произволения своего, что другое имеешь ты, или имел когда-либо собственно твоего, чтоб Я принял то от тебя и вместо того даровал тебе это? Впрочем, если не отрешишься ты совершенно от тела, то но увидишь совершенного и не можешь получить его все здесь. Когда я сказал на это: Господи! Н что другого блистательнее или выше сего? Для меня довольно в такой славе быть и по смерти. Тогда Ты опять ответил мне: чрезмерно мала душа твоя, человече, когда ты довольствуешься только таким благом. Ибо оно, в сравнении с будущим, похоже на то, как если б кто нарисовал небо на бумаге, и держал ее в руках: сколько разнится нарисованное небо от истинного, столько, или несравненно более, разнится будущая слава от той, какую видишь ты теперь». (Ib. pp. 521–522. Стр. 498–499).

[537] - Ин. 15:13.

[538] - Ин. 3:16.

[539] - 1Кор. 2:8.

[540] - В этом смысле тление «усвояется Христу» Церковью, при химическом нетлении, т. е. отсутствии гниения, разложения по смерти. Так в синаксаре Великой Субботы читаем: «Тление убо господьское тело претерпе, еже есть разрешение души от

тела: растления же, сиречь, разрушения плоти и удес, совершенного погубления никакоже». Подобное выражение встречается также в 4 тропаре 1 песни мироносицкого канона: «Вкусил еси тли, нетления бо всяко не познал еси». К этому последнему нетлению относятся и слова 10-го ст. XV псалма и толкование свв. апостолами Петром (Дн. 2:25–31) и Павлом (Дн. 12:35–37).

541 - 2Кор. 13:1.

542 - Объясняя 5 ст. первосвященнической молитвы, Златоуст говорит: «естество плоти, действительно, не было еще прославлено; оно не сподобилось еще нетления и не приобщилось царского престола; поэтому Он не сказал: на земли, но у Тебя» (παρὰ σβαυτῶ). Цит. изд, Ч. 2. Стр. 600.

543 - Дн. 26:23.

544 - 1Кор. 15:20,23.

545 - Кол. 1:18, Ап. 1:5.

546 - Ин. 14:6.

547 - 1Кол. 1:18.

548 - Ин. 10:17–18; 19:11.

549 - Дн. 2:24: Ον ο θεὸς ανεστησεν λυσας τας ωδίνας του θανατου, καθοτι ουκ ην δυνατόν κρατεισθαι αυτον υπ αυτου. В смысле родильных мук ωδίνας толкуют Златоуст и др., что гораздо естественнее объяснении данного места пример охотничьих сетей, (Felten. Die Apostelgeschieschichte. 1892, S. 86).

550 - 1Кор. 6:12; 10:23.

551 - Мф. 19:28.

552 - Лк. 22:28–29.

553 - Ин. 13:26.

554 - 1П. 4:13; выше и ниже.

555 - Ан. 1:9.

556 - Рим. 8:17–18, 2Кор. 4:10–18.

557 - 1Кор. 15:19.

558 - 1Кор. 15:30–32.

559 - Евр. 2:10, 3:17–18; 12:5–13.

[560] - 1Кор. 15:60–53.

[561] - 2Кор. 5:1.

[562] - Фил. 3:4–14.

[563] - 1Фесс. 4:14.

[564] - 1Фесс. 4:13; Рим. 5:23.

[565] - 1Тим. 2:10–12.

[566] - Бл. Феофилакта, Архиепископа Болгарского, толкование на послания к Галатам, Ефесянам и Филиппийцам. Казань. 1881 г. Стр. 222.

[567] - 1Кор. 6:14.

[568] - 2Кор. 4:14.

[569] - Еф. 2:6.

[570] - Ин. 17:24.

[571] - 1Кор. 2:9.

[572] - 1Ин. 3:2.

[573] - 1Ин. 3:28. Ср. Ин. 17:24.

[574] - Лк. 21:27–31.

[575] - Ап. 20:14.

[576] - Ап. 21:4.

[577] - Ап. 21:2.

[578] - Ап. 21:27; 22: 15.

[579] - Ап. 22:3–4.

[580] - Ап. 21:23; 22:5, 7:16.

[581] - 1Кор. 13:10; Евр. 11:40.

[582] - Мф. 13:43.

[583] - 1П. 1:3 и дал.

[584] - Св. Игнатий Богоносец так объясняет перемену, происшедшую в настроении апостолов по Воскресении: «Я знаю и верую»,– пишет он смирнянам: «что Он и по воскресении остается во плоти. И когда Он пришел к бывшим с Петром, то сказал им: возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух бестелесный. И они тотчас прикоснулись к Нему и уверовали, убедившись Его плотию и духом. Посему-то они и смерть презирали, и явились выше смерти»... (Funk. Die apostolisclien

Vâter. Zw. Aufl. Tübingen. 1906. S. 102. В Русск. пер. прот. П. Преображенского. Писания Мужей Апостольских. СП. 1895, Стр. 30).

[585] - 2П. 1.

[586] - 1Ин. 3:2.

[587] - Ап. 2:7.

[588] - Ап. 2:10.

[589] - Ап. 2:17.

[590] - Ап. 2:26–28.

[591] - Ап. 3:4–5.

[592] - Ап. 3:12.

[593] - Ап. 3:21.

[594] - Рим. 8:28–34.

[595] - Кол. 1:13.

[596] - Еф. 1:14, выше и ниже. Параллель – в послании Колоссянам.

[597] - Гражданство, а не государство. См. Назарьевский Ив. Послание Св. Апостола Павла к Филиппийцам. 1893. Стр. 137–138.

[598] - Евр. 4:1–11.

[599] - Ср. 1Кор. 15:50, 53.

[600] - В день воскресения нашего – дополняет пр. Ефрем Сирский. Цит. изд. Стр. 212.

[601] - Ср. 1Кор. 15:25–26.

[602] - Изъяснить мысль Апостола, выраженную в 45 ст., по признанию еп. Феофана, очень трудно, но очевидно, что… в лице Христа Спасителя человечество начинает новую жизнь не душевно только, но и телесно, так как это явилось и в Нем Самом. Когда явился Господь Иисус Христос, все люди были, по первому Адаму, душевны. Он первый бысть в Духе Животворящ. Но Он чрез воскресение и вознесение на небо стал главою нового человечества, от Него рождаемого. Характеристическая черта сего нового человечества, есть духовность, – то, что оно носит в себе Духа Божия; Сей Дух есть залог будущего оживления и тела, которое явится тогда

одуховленным. Духовные тела готовятся в области душевного Адама; явятся же в духовной славе в свое время. Надлежит совсем прекратиться сему душевному периоду. Прежде качествовала в человечестве одна душевность от Христа Спасителя из душевного, благодатию Духа, образуется человечество духовное; во второе Его пришествие душевность престанет, воссияет духовность». (Толкование первого послания Св. Апостола Павла к Коринфянам. Москва. Г882. Стр. 534–535).

603 - Ср. Кол. 2:11–13; Рим. 6:3–11.

604 - Ин. 3:2–3, 1Кор. 15:58 и мн. др.

605 - 2Кор. 3:18.

606 - 2Тим. 2:18.

607 - Цит. изд. Ч. 3-я. 1903 г. Стр. 403.

608 - Цит. изд. Ч. 4. Стр. 148. Достаточно прочитать всепасхальное слово Святителя, или пасхальный гимн Христу, чтобы видеть, что этот святой отец, подобно Златоусту, восторгался славой Воскресения Христова и общехристианского.

609 - Цит. изд. Ч. 4. 1900 г. Стр. 464.

610 - Там же. Стр. 524.

611 - Там же. Стр. 523.

612 - Там же. Стр. 493.

613 - Там же. Стр. 506.

614 - Там же. Стр. 519.

615 - Там же. Стр. 533.

616 - Цит. изд. Ч. VIII. Стр. 338.

617 - Ин. 5:25, 28–29. Ср. 1Кор. 15:22.

618 - Дн. 24:15; 2Кор. 5:10. Менее типичных мест мы не выписываем.

619 - Евр. 12:26–28.

620 - 2Петр. 3:13.

621 - 1Кор. 15:28.

[622] - Цит. новогр. изд. р. 215. Русск. перев. еп. Феофана, вып. 1. Стр. 382.

[623] - Ин. 5:28–29; Мф. 25:31–46, и мн. др.

[624] - Петр. 2:4; Иуд. 6.

[625] - Ин. 1:12; 8:44, 3:18 и др.