

В защиту христианской веры против неверия. Выпуск 2 протоиерей Иоанн Петропавловский

[Выпуск 1 →](#)

Собрание апологетических статей, оправдывающих христианство в его главнейших основаниях и существенных сторонах против нападений на него неверия

Часть 1

Восхваляю Господа в животе моем (Пс.145:2).

Иисус рече, глаголя: Аз есмь свете миру, ходяй по мне не имать ходити во тме, но имать свете животный (Ин.8:12).

Предисловие

Пятнадцать лет тому назад нами издан был небольшой сборник апологетических статей под заглавием: «Общедоступные статьи в защиту христианской веры против неверия». Этот сборник в свое время удостоен был лестного отзыва со стороны Духовно-учебного Комитета (см. выше на сорочке) и Святейшим Синодом одобрен был к приобретению в фундаментальные и ученические библиотеки духовных семинарий. С тех пор к настоящему времени накопился у нас новый и довольно обширный ряд апологетических статей, печатавшихся в трех московских духовных журналах «Православном Обозрении», в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения» и в «Душеполезном Чтении». По примеру первого сборника, мы решились и эти статьи выпустить в свет отдельным изданием в качестве второго выпуска наших апологетических статей за Православно-христианскую Веру. Так как означенные статьи помещались в периодических изданиях в разные годы и при том – в изданиях, отличавшихся одно от другого некоторыми особенностями по основным задачам и характеру разработки или изложения богословских предметов, подвергавшихся в них исследованию; и так как каждая из наших статей, помещавшихся в свое время в том или ином из духовных журналов по определенным побуждениям, имела вполне законченный вид, не предполагавший какой-либо связи ее с другими статьями: то понятно, что все эти статьи, соединенные теперь вместе – в одном издании, не представляют с внешней или формальной стороны строгого единства ни по отношению к объему своему, ни в самом способе изложения или раскрытия рассматриваемых в них апологетических вопросов. Одни из наших статей могут быть названы по величине своей слишком обширными, другие, наоборот, сравнительно очень краткими, и затем, по отношению к содержанию – некоторые из них излагаются с большей простотой и общедоступностью для понимания, нежели другие. Но отсутствие такого единства во внешнем характере наших

статей и объясняется, и оправдывается именно тем, что в настоящем своем издании они представляют не более, как сборник, т.е. чисто механическое соединение между собой в одно целое, а отнюдь не претендуют на раскрытие чего-либо единого и нераздельного, в строгой связи и последовательности рассматривающего отдельные стороны или вопросы какой-либо общей апологетической идеи. Тем не менее, осмеливаемся думать, что по духу или существу своему находящиеся здесь статьи обладают некоторым единством характера. Направляясь к одной цели – оправданию Христианства, как абсолютно-истинной религии, пред нападениями на него со стороны новейшего неверия, они в раскрытии тех или иных частных основоположений христианской веры оказывают взаимную поддержку одна другой. В самом расположении статей в нашем сборнике мы руководились тем началом, чтобы, насколько возможно, в общем, они в состоянии были дать читателю довольно последовательный и законченный круг защиты различных сторон христианской веры, как безусловно-истинной религий, от врожденных нападений на нее неверия.

Издавая свой первый сборник апологетических статей, мы мотивировали появление его в свет недостатком в то время в нашей богословской литературе полного, систематического, стоящего на высоте современных требований науки, оправдания Христианства, как богооткровенной религии, в его целом виде, во всем его содержании, и отсюда выводили: «до того времени, пока в нашей богословской литературе не явилась такая защита христианства, отвечающая всем живым запросам от нее современной науки вообще, нам думается, не будут излишними и отдельные защитительные статьи за христианство, как истинную, богооткровенную религию, касающуюся частных, но наиболее важных пунктов в целой области христианской религии. Такого рода статьи и представляют настоящее издание»...

Настоящий, второй выпуск наших апологетических статей является в свет уже при другом положении нашей апологетической литературы вообще: в ней мы находим как цельные системы апологетики (профес. Рождественского, прот.

Кудрявцева, прот. Тихомирова, прот. Добротворского, прот. Елеонского и др.), так и весьма ценные, высоконаучного характера монографии как по отдельным апологетическим вопросам, так и по целой группе вопросов, входящих в состав христианской апологетики (таковы труды, имеющие отношение к научной защите христианства, проф. В.Д. Кудрявцева, проф. Малеванского, проф. А.Ф. Гусева, проф. А.Д. Беляева, проф. М.Д. Муретова, прот. Бутквевича, проф. А.И. Введенского и др.). Но, при всем обогащении за последнее время нашей апологетической литературы серьезными трудами, не можем не признать весьма желательным большее и большее уравнивание ее в своем достоянии с иностранными богословскими литературами и потому, питаем надежду, и сборнику наших апологетических статей не будет отказано хотя бы в самом скромном местечке среди отечественных произведений христианской апологетики за последние десятилетия.

Не обольщая себя мыслью о каких-либо особенных достоинствах нашего издания, не хотим, однако и принимать на себя фальшивую личину скромности и решаемся сказать, что наши статьи, свободные от какой-либо компиляции из существующей уже у нас апологетической литературы, освещают многие из рассматриваемых в них вопросов с таких сторон, с каких едва ли можно встретить раскрытие их в других апологетических трудах современной нашей литературы¹. Во второй части настоящего сборника мы дали место совершенно самостоятельному опыту построения системы апологетики, имеющей задачей оправдание безусловной истины христианства в его целом виде. Основанием этого служило следующее соображение. Для столь важной отрасли богословия, особенно в виду потребностей нашего времени, какова апологетика христианства, ни в заграничной богословской литературе, ни тем более, в нашей отечественной еще не существует всесторонне-выработанной и, твердо установившейся в формальном отношении системы апологетики, подобно тому, как для других частей богословия, как наприм. для догматики, нравственного богословия и проч., давно уже существуют прочные и общепризнанные формы

систем. Поэтому, нам думается, пока еще не выработан окончательно, а только продолжает вырабатываться такой общий тип системы апологетики, к которому бы в большей или меньшей степени примыкали все разновидности ее, создаваемые разными авторами, – людьми, трудящимися над выработкой такого типа, должны быть принимаемы во внимание все отдельные самостоятельные попытки к построению апологетической системы...

Впрочем, мы нимало не претендуем на то, чтобы изданием своего сборника апологетических статей могли оказать существенную услугу богословам, специально призванным к научным работам в области христианской апологетики. Наша цель более скромная – придти на помощь преподавателям Закона Божия собственно *в светских учебных заведениях*, где, при сообщении и изъяснении положительного содержания христианской религии в духе учения Православной Церкви, оо. законоучителям приходится случайно и отрывочно вводить в круг своего преподавания, что-либо и из области христианской апологетики. В этом случае, нам кажется, сборник наших статей мог бы принести некоторую долю пользы: оо. законоучители некоторые из статей настоящего сборника, по предварительном прочтении их, могли бы передавать своим воспитанникам или воспитанницам в сокращенном и упрощенном виде, другие более краткие или общедоступные для усвоения – прямо читать в классе или даже вручать для прочтения самим учащимся. Наконец, мы сердечно желали бы своими изданиями апологетических статей послужить в деле укрепления убеждения в абсолютной истине исповедуемой нами Христианской веры всем тем лицам, которые, при достаточном общем, т.е. светском, образовании, однако не могут не сознаться в скудном знакомстве с общими богословско-научными основаниями нашей Христианской веры в ее понимании и выяснении Православной Церковью.

I. Атеизм и Вера в Бога в их сравнительном рассмотрении с исторической, психологической и логической точек зрения

Атеизм или безбожие есть учение, отвергающее бытие невидимого абсолютного Существа, как личного и самосущего Духа, Творца и Правителя мира, и ограничивающее существующее единственно видимым, конечным миром. Немецкие апологеты христианства называют его «близнецом материализма» (Zwillingsbruder des Materialismus). И действительно, мысль об атеизме нераздельна с мыслью о материализме: где мы имеем атеизм, там находим и материализм и где материализм, там непременно и атеизм. Атеизм, отрицая бытие абсолютного, как чистого и совершеннейшего Духа, необходимо ведет к признанию абсолютным – материи, и материализм, признавая абсолютным материю, неизбежно (eo ipso) отрицает бытие абсолютного – Духа². Таким образом, атеизм и материализм – не что иное, как две стороны одного и того же учения, и нам думается, что еще точнее, чем название «близнецов», будет выражать их внутреннюю связь между собою сравнение их с двумя лицами одной головы Януса. Ввиду такой нераздельности их, не следует ли заключить, что полное и совершенное опровержение атеизма может дать нам только обстоятельная и основательная критика материализма? Без сомнения, так. Атеизм есть лишь отрицательный вывод положительного учения материализма о материи, как источнике и начале всего существующего; поэтому с разоблачением заблуждений последнего, в то же время наносится смертельное поражение и первому. Но при всем этом мы находим в атеизме и некоторые особенные стороны, отличающие его от материализма и потому не только оправдывающие, но и вынуждающие защитника христианства рассматривать его отдельно, независимо от материализма. Эти стороны следующие.

а) Материализм есть одно из направлений философской мысли. Порожденный неудовлетворительностью других

философских систем, он раскрывает нам новые начала и положения философского мирозерцания и, таким образом, представляет собою своеобразную, характерную философскую доктрину в ряду многих других. В этом виде материализм стоит в ближайшей и непосредственной противоположности собственно всем другим направлениям *философии*, и только посредственно религии. Тенденция его распространения в обществе, без сомнения, не может идти далее образования философской школы, т.е. приобретения приблизительно столь же ограниченного числа последователей, разделяющих и разрабатывающих его принципы, каким обладали или обладают и другие философские учения. Даже при самой глубокой уверенности в истине своего учения материализм не может рассчитывать ни на что более, как лишь на то, чтобы всегда только отстаивать свои права существования в ряду других философских систем, никогда не дозволить другим направлениям философии вытеснить себя с философского поля и, следовательно, всегда иметь лишь более или менее ограниченный круг последователей. – Другой области духа противопоставляет себя атеизм, другими средствами надеется нанести поражение своему врагу и, наконец, иной круг распространения намечает себе, нежели материализм. Атеизм, как решительное отрицание бытия Бога, прямо и непосредственно вызывает на борьбу с собою *религию или веру в Бога*. В этой борьбе он старается победить религию не силой своего ученого оружия, не превосходством своих «научных или рациональных» доказательств *небытия* Бога пред различными основаниями *веры в Его бытие*, но просто резким характером своего учения, провозглашаемого с апломбом наивернейшего открытия новейшей культуры человечества и проводимого тысячами путей, всеми возможными родами литературного слова во все слои общества. «Вера в Бога – глупость, обскурантизм, источник всякого зла в человеческом мире, ариманова область в духовной жизни человечества; неверие – свет, блистающий во тьме религиозных суеверий, рычаг всякого человеческого прогресса и источник всякого благополучия», – таков девиз, начертанный на боевом знамени атеизма против

религии. В этих словах, по его уверению, содержится точнейший знаменатель, к которому сводится весь ход правильного, истинно-научного значения человечества от начала мира до последних дней. И подобно тому, как в необъятном кругу верующих только немногим из них известны все подробности учения их веры и те или иные основания ее, напротив, остальная масса ограничивается знанием только существенных черт своей религии, не имея никаких других оснований для нее, кроме непосредственного убеждения сердца; подобно этому, и атеизм предоставляет, так сказать, догматику своего учения, т.е. материалистическую доктрину, ведению и оправданию лишь избранного кружка своих просвещенных последователей, преднося всей прочей неученой массе в виде непреложной аксиомы лишь последнее заключительное слово доктрины: «нет Бога». Верующий, какой бы осмысленностью и глубокой разумностью ни отличалась его вера, по приговору атеизма, пятнается неизгладимым клеймом суевера, ретрограда, врага науки и просвещения; неверующий, хотя бы незнакомый с самой азбукой науки, смело может идти в атеистическое бюро для получения диплома «передового человека современного просвещения, прогрессиста, истинного представителя науки». Такая щедрая раздача хвалебных дипломов недоноскам науки служит для атеизма лучшей гарантией его распространения в мире в противоположность религии. Не стесняясь требованиями знания от своих прозелитов и потворствуя всем дурным инстинктам человеческой природы, атеизм надеется на столь же широкий круг распространенности в мире, каким обладает и религия, думает выбить религию из всех доселе занимаемых ей позиций на земном шаре, стереть ее с лица земли, словом, хочет заменить универсальную веру в Бога универсальной религией безбожия. Такой характер противоположности атеизма религиозной вере открывает нам первую точку зрения на атеизм, независимо от исследования его последних оснований в материализме – *историческую*. Именно мы рассмотрим, какие услуги когда-либо оказала и доселе оказывает каждая из двух полярных противоположностей – атеизм и религия, – истории человечества во всех областях ее развития, откуда получим

далее неоспоримое заключение, какой из них принадлежит, безусловно, законное право существования в ряду высших проявлений духовной жизни человечества.

б) Материализм справедливо и основательно называют преддверием атеизма. Но вполне ошибочный психологический взгляд – предполагать, что материализм, как и вообще всякое философское учение, есть продукт исключительно интеллектуальной способности нашего духа. «Никакая деятельность одной душевной силы, говорит один апологет, не совершается без участия других сил, но всегда вместе с прочими. При каждом акте знания находятся в действии также и чувство, и воля, и всякое определенное чувство и хотение также обуславливаются знанием. Функции души, конечно, можно отличать, но не разделять». И действительно можем ли мы представить себе какую-либо работу ума без напряженной деятельности в то же время нравственной силы? Кто не хочет знать, тот не будет знать; одно уже это указывает на неперенное участие в каждом процессе мышления нравственной силы, силы воли. Но по отношению к философскому мышлению, которое доискивается всеобщих и притом сверхопытных причин мировых предметов и явлений и даже самого последнего, абсолютного основания всего, нужно сказать еще более: в нем не просто имеет значение неопределенное желание знания, напротив, прямо оказывает решительное влияние на характер его направления определенное намерение воли мыслителя, вытекающее из целого нравственного настроения его духа. Нам известны чрезвычайно разнообразные направления в области философии. От чего именно зависит это разнообразие направлений? Без сомнения, по своей ближайшей причине от различного умственного склада философов, приобретаемого ими различием целого их образования или развития, от неодинаковой области знания, в которой привык преимущественно вращаться ум того или иного из них, от различной степени или суммы их знания и т.п. Но всеми этими причинами, лежащими в самой области знания, или только в интеллектуальной стороне нашего духа, мы, однако, далеко

еще не исчерпываем до конца всех последних оснований необыкновенного разнообразия направлений в философии, если на ряду с указанными причинами не отведем широкого и даже первенствующего места нравственным мотивам, характеристическим особенностям нравственного направления того или иного философа, или целых философских школ. Не каждое ли из философских учений обладает некоторыми элементами истины и не всякое ли из них страдает известными ошибками, односторонностями, и, однако, одни из нас примыкают к одному из них, другие – к другому и т.д. Почему? Последним определяющим началом этого явления служит не что иное, как свободный акт нашей воли: «я хочу следовать тому, а не иному направлению философии», – вот что должен сказать всякий в объяснение того, почему он материалист, или идеалист, или последователь какой-либо иной философии. Но частный акт воли, решающий преткновение известного лица к тому или иному направлению философской мысли, строго основывается на общем нравственном складе его духа, стоит в теснейшей связи с целым характером его нравственного настроения, и вот почему каждый собственно по самообольщению думает и уверяет других: «я следую тому или иному направлению мысли в силу неотразимой логики его учения». На самом деле неотразимо вынуждают его следовать известному учению его собственный нравственный строй, его личные, не сознательно для него самого, вытекающие из последней глубины его духа, симпатии к тому или иному направлению философии³. Беспрекословный авторитет для верующего ума (Св. Писание) научает нас, что не только ум, но и воля и сердце познают истину: *покайтесь, ибо приблизилось царство небесное (Мф.3:2)*, провозглашал богодухновенный герольд близкого пришествия Мессии – Христа. Евангелие есть истина, но чтобы принять его, уверовать в него, предварительно необходима нравственная самосредоточенность человека, углубление его внутрь самого себя, с тем, чтобы видеть свое сердце, счистить с него все нравственные нагноения и наросты, обложившие его толстым слоем и, таким образом, восстановить в нем правильную восприимчивость к истине. Бог есть

абсолютная истина; но эта Истина, по обещанию Господа, вполне откроется не остроте ума, но чистоте сердца: *блаженны чистые сердцем; ибо они Бога узрят* (Мф.5:8). Отсюда нисколько не странно, напротив, вполне основательно и свидетельствует лишь о здоровом практическом взгляде, о глубоком психологическом смысле критиков, если они при разборе материализма, атеизма и т.п. обращают внимание не только на логические недостатки их, но и на те нравственные болезни, которые присущи известным личностям, или целому обществу, или даже целой эпохе, в которых преобладают эти ненормальные направления философской мысли. В самом деле, если бы кто мог открыть нам ясно последнюю глубину человеческого духа, ее различные состояния в отдельных лицах, ее индивидуальные детали, какое удивительное сочетание, какое тонкое, гармоническое переплетение умственных начал с нравственными в каждом из нас представилось бы нашему взору!... Применяя все сказанное к взаимному отношению атеизма и материализма, мы приходим к следующему результату: если, несомненно, с логической точки зрения атеизм есть выродок материализма, то с общей психологической – наоборот: атеизм есть предварительный нравственный импульс, в силу которого именно мысль человека стремится к образованию цельного систематического мировоззрения, свободного от всякого предположения о невидимом, духовном, абсолютном Существо. В области мышления, атеизм, конечно, выступает наружу в конце материализма, но в общем состоянии души человека он действует первоначальной пружиной, направляющей мысль человека к отрицанию Бога. Если бы человек не сказал заранее внутри своего сердца: «нет Бога», он не стал бы вынуждать ум прибегать ко всевозможным ухищрениям мысли, к неверным освещениям и превратным толкованиям фактов и к неестественным скачкам в заключениях для оправдания ложного положения: «есть один видимый мир с его вечными материей и силой». Отсюда мы получаем новую точку зрения на атеизм, по сравнению его с религиозной верой – *психологическую*: какие мотивы лежат в основании нашей

религии, т.е. стремления к Богу и из каких зарождается в некоторых лицах атеизм, неверие в Бога? Каким образом, говоря вообще, возникает в нас религиозное чувство или сознание и при каких условиях является в отдельных индивидуумах апостазия – отречение от веры в Бога и, в то же время, какой сравнительной силой уверенности заявляют себя в человеке религия и вероотступничество? – таковы вопросы, которые с этой точки зрения представляются нам не лишёнными существенного значения для уяснения сравнительного достоинства веры и неверия, как коренных начал жизни человека.

в) Наконец есть еще одна черта, отличающая некоторым образом атеизм от материализма. Материализм, как бы ни был самообольщен мнимонаучными или рациональными достоинствами своего учения, без сомнения, не придает ему значения непогрешимости (*doctrinae infallibilis*), но смотрит на него только как на наивероятнейшее мировоззрение по сравнению со всеми другими, известными в истории философии. Понятно, что каждая философская система отдает предпочтение себе самой пред всеми другими; но было бы признаком явного не здравомыслия какой-либо из них, если бы она провозгласила себя абсолютно-непогрешимым словом разума, не подлежащим никакому изменению, исправлению или усовершенствованию. Философия, как скоро усвоит себе непререкаемый авторитет свойственный одной религии, свое учение возводит в достоинство догматов, а своих учителей облачает в мантию пророков и жрецов, уже, поэтому самому безвозвратно теряет достоинство разумного учения в глазах всех здравомыслящих людей. Ясно, что и материализм, противопоставляя себя всем прочим направлениям философии и ратуя с ними за свои начала и положения, может настаивать лишь на своем относительном, а не безусловном превосходстве пред последними, приписывать себе только наиболее глубины, здравости и достоверности в понимании мировых вещей, чем какой-либо иной философии, а отнюдь не достоинство папского учения *ex cathedra*. Напротив, атеизм, хотя и тот же материализм, но лишь открыто выступающий в

непосредственную борьбу с религией, берет последний вывод философско-материалистической мысли: «нет Бога», уже без всякого предположения каких-либо недостатков в этой философии, таким образом, предъявляет его миру в качестве абсолютной истины. Это дает нам третью точку зрения на атеизм в его сравнении с религией – *логическую*. Здесь мы имеем в виду дать краткие ответы на два вопроса: что может быть признано более логичным при ограниченности нашего знания – отрицание ли Бога или вера в Его бытие, и да чем собственно основывается атеизм, отвергая со всею положительностью бытие Бога, имеется ли в его отрицании какая-либо доля прочности, серьезности, истины?

Итак, содержание нашей критики атеизма, помимо оценки каких-либо положительных оснований его в материализме, составит рассмотрение сравнительного достоинства *его и религии* с исторической, психологической и отчасти логической точек зрения. Но прежде этого, мы хотим сообщить краткие сведения об историческом ходе развития атеизма и наиболее рельефных проявлениях его в наше время в разных странах цивилизованного мира.

Начало атеизма относится еще к самым отдаленным временам древности, указанным с редкой находчивостью и остроумием покойным Платоном, митропол. Москов. в разговоре его с Дидро (в Петербурге во дворце Екатерины). – Знаете ли, св. отец, спрашивал французский философ преосвященного, не сказывая ему своего имени, – философ Дидро говорит, что нет Бога. – Это еще прежде него сказано, отвечал Платон. – Каким образом? – *Рече безумен в сердце своем: несть Бог.* – Вне истории божественного откровения, в древнем мире мы находим указание, прежде всего, на нестрогий атеизм в буддизме, насколько он признавал абсолютным безусловное ничто и из него производил и к нему возвращал все. Но здесь скоро отрицание Бога (атеизм) превратилось в обоготворение человека (в антропотейзм). В Греции известны были имена ученых атеистов, Диагора, Биона, Лукиана и др. Но их учение казалось грекам столь нечестивым, что вызывало в народном остракизме самый строгий приговор:

смертную казнь учителям атеизма, уничтожение их имен из страниц истории и публичное сожжение их сочинений. Между тем как в древности явления атеизма можно назвать просто случайными и лишенными даже наружного философского обоснования, в новое время, именно в прошедшем веке, во Франции, атеизм выступил развитым, на началах материализма, в более или менее систематической форме – в произведениях некоторой части философов и с той поры до наших дней заявляет себя там и сям с хроническим упорством, принимая с течением времени то более, то менее острый характер в борьбе с религией. Дидро уверял: «истинная религия – не иметь никакой религии»; Ля-Метри считал веру столько же безосновательной, сколько и бесполезной и заверял, что мир «не прежде будет счастлив, пока не получит в нем всеобщего господства атеизм»; автор «Système de la nature» провозглашал веру в Бога столь же великим заблуждением, сколько и отличие между телом и духом и в лучшем случае советовал рассматривать всякую религию, как мифологию; «потому что в религиозных учениях приписывается Богу то, что принадлежит природе, так как один Бог – *природа*, или одна природа – Бог». Это учение французские атеисты старались провести и укоренить в массе своего народа в страшные дни «конвента», когда террористы постановили: «нужно лишить трона Царя неба, точно так же как и царей земных». Ободренные клятвенным отречением от христианства парижского епископа и священников, они явились пред «конвентом» с просьбой об уничтожении христианского культа и замене его культом «разума», представив конвенту жену одного из своих коллег в качестве «богини разума». Одетую в белое платье, покрытое небесно-голубого цвета мантилей, с красной шапкой на завитой голове, с пикою в руках, террористы посадили ее на фантастически украшенную колесницу и в торжественной процессии, среди вакханических плясок народной толпы, повезли ее в церковь Notre-Dame, перекрещенную в «храм разума». Здесь, усаженная на престоле «богиня разума» почтена была коленопреклонениями, бессмысленными речами и нелепыми песнями.⁴ Это страшное богохульство нашло себе

подражание в то время в тысяче церквей во Франции, объятый пламенем революции. Казалось бы, невероятным, чтобы подобные вещи могли повторяться еще какое-либо время и в каком-либо ином месте. И, однако, несколько лет тому назад на студенческом конгрессе в Люттихе один оратор среди всеобщих аплодисментов провозглашал: «ваша цель, братья, – уничтожение всякой религии, разрушение всех церквей, искоренение из сознания своих собратьев всякой мысли о Боге». В Испании предводитель демократов несколько лет тому назад в Барселоне открыто заявлял: «человек – мудрость, а Бог – глупость; на весах одна чашка поднимается, если другая опускается; если есть Бог вверху, то народ остается внизу, но, если Бог низвергается, то народ возвышается». Отсюда влиятельнейший орган испанской демократии рекомендовал как единственное средство спасения разлагающегося общества: отрицание Бога, уничтожение всякой государственной власти и законов собственности. Неаполитанский манифест 70-х годов, призывавший к социальной революции, утверждал: «три светлые ручья сопровождают социальную революцию, которая есть истинная революция, это – основоположения будущего общества: атеизм, социализм и федерализм». В Германии атеизм нашел себе проповедников и последователей и в ряду философов, и естествоведов, и поэтов. Известный автор «Существа христианства», Фейербах, так философствует о небытии Бога: «нет никакого Бога; это вполне очевидно, ясно как день, что нет никакого Бога и даже более: не может быть никакого Бога. Потому что, если бы был Бог, то он также *должен бы быть* и таким образом был бы необходимо; но теперь не существует никакого Бога, следовательно, также и *не может быть* никакого Бога, значит, и нет никакого Бога. Нет никакого Бога, потому что и не может быть никакого Бога». Справедливо говорит на это один апологет: «нужно иметь слишком большую дозу уверенности в бессмыслии образованных людей XIX века, чтобы предлагать им такую головокружительную логику неуследимой для глаз ветреной мельницы». Ввиду счастливых успехов естествознания один атеист требует изгнания с лица земли Браммы, Будды, Юпитера и Иеговы, чтобы на их месте

дать полное господство возвышенным принципам ума и любви; другой пророчествует о непременной замене в будущем религии драмой и церкви – театром, как местом нового культа: «должна быть новая церковь; театр будет храмом нового культа, божественным домом, как это было у греков. Религия и истинная драма для меня тождественны». В Англии в новое время, кроме многочисленных естественнонаучных исследований, всецело пропитанных враждой к Христианству и св. Писанию, специальным миссионером атеизма служит так называемый секуляризм, выросший из французского позитивизма. Известно, что по последнему, будто бы в силу внутреннего закона развития человеческого духа, все человечество постепенно должно оставить, как устаревшую точку зрения, всякую религию и метафизику, т.е. вообще всякую веру в сверхчувственный мир, и культ Бога навсегда заменить культом человеческой любви или религией земного мира. «Все понятия и познания человеческого духа необходимо должны пройти три стадиума развития – теологии (когда верят в Бога и в потусторонний мир), метафизики (когда философствуют об этом) и наконец, позитивизма (где утверждаются только на положительном, осязаемом, посюстороннем). На последней точке зрения человечество освободится от всякого остатка веры в невидимое и вместе с тем достигнет своего совершенства». Это учение и старался акклиматизировать на английской почве под именем секуляризма *Holyoake*, принцип которого жить и трудиться для этого мира: «интерес к временному, говорит он, должен вытеснить все рассуждения и учреждения, относящиеся к вечному; законна мораль только натуральной, утилитарной и индустриальной жизни; главная наша задача – энергическая деятельность для всестороннего усовершенствования настоящей жизни; силой для этого мы владеем единственно в научном образовании»... В этом именно или подобном смысле и в нашем отечестве, за последние три десятилетия, некоторые органы светской (преимущественно периодической) литературы посвятили свои силы распространению, будто бы, несправедливо пренебрегаемых идей «бессмертного Конта.»

* * *

Если атеизм так настойчиво и усердно старается об искоренении в сознании человечества веры в бытие Бога и религиозной жизни в человеческом мире; то, без сомнения, необходимо думать, он делает это не в иных каких-либо видах, как в интересах нашего просвещения и благосостояния, под тем предположением, что религия лишь препятствует нормальному ходу развития человечества, тормозит его прогресс во всех отношениях⁵ и что, напротив, неверие, безбожие есть тот волшебнo-всесильный рычаг, который способен поднять род человеческий на неизмеримую высоту как умственного и нравственного развития, так личного, семейного и общественного благополучия. Но так ли это в действительности? Можно ли признать хотя каплю истины в таком предположении? На подобные вопросы дает самый неподкупный, беспристрастный ответ история. Поэтому и мы обратимся прежде всего к *ней*, за разрешением нашего вопроса о сравнительных преимуществах и достоинстве влияния как религии, так и атеизма на просвещение человечества и вообще на все наше состояние для того, чтобы из бесспорных исторических свидетельств вывести неотразимое заключение о безусловной законности и абсолютной необходимости первой или второго из них в ряду основных проявлений нашей духовной жизни.

а) Что же говорит нам история, спросим сначала, о значении *религии* в деле духовного развития человечества? Во-первых, история сообщает нам, что вся человеческая культура ведет свое начало из религии, что религия есть корень или источник всякого человеческого образования, или жизни умственной, нравственной, социально-гражданской и даже эстетического развития человечества: «Куль и культура, говорит Геттингер, как уже и самые имена их указывают на общий корень, получили свое происхождение в святилище религиозной веры». Лютардт говорит: «религия есть материнское лоно, из которого вышла вся духовная жизнь человечества; вся высшая культура человеческого рода есть дочь религии». Лехрел утверждает: «богосознание есть первое проявление нашего духа, самосознание – второе; человечество происходит чрез богосознание к самосознанию, но не наоборот⁶». И совершенно верно: история представляет нам полное подтверждение слов этих апологетов. В самые отдаленные эпохи древности, от которых сохранились до нас только смутные и баснословные сведения, мы находим в человечестве одну религию: люди, не знавшие ничего, кроме немногих, необходимых потребностей жизни, не имевшие никаких точных даже эмпирических познаний, однако владели религиозными представлениями и эти представления, и идеи составляли все их духовное богатство. Все мировоззрение их существенно состояло в представлении о Божестве, было ничем иным, как этим представлением, развитым в подробностях и частностях в виде обоготворения различных сил и предметов природы. Вполне справедливо указывают в наше время, что содержанием мифологий язычества служит весь круг человеческого знания до исторической эпохи; но, при всем разнообразии внутреннего содержания мифов, их общий характер, их основной тон – *религиозный* прямо указывает, как на источник всего первоначального человеческого знания, облеченного в форму мифов, – на *религию*. Кому также неизвестно, что самая

древняя мудрость вышла из жреческих каст? Жрецы религии были вместе и носителями или представителями образования: наука, законодательство, звездочетство, историография были первоначально делом жрецов и от них уже перешли в руки людей других сословий.

Но рассмотрим раздельнее неточное или коренное значение религии по отношению к различным областям духовных проявлений человеческой жизни. В умственной области человека, несомненно, как ни стараются оспорить это в наше время, первое место принадлежит философии: философия была, есть и будет матерью наук. Но она никогда не получила бы начала, если бы не воспользовалась для своих отвлеченных исследований готовым материалом, данным в религии. Относительно происхождения нравственных понятий современные исследователи древних мифологий радикально противоречат друг другу: одни признают по времени происхождения нравственные понятия первыми, а религиозные – вторыми⁷; другие, напротив, не усматривают на самых ранних ступенях религиозного развития человечества никаких нравственных понятий, находят религии без всякого нравственного учения⁸. Истина, по нашему мнению, лежит в середине между этими взглядами: именно, уже в самые древние эпохи мы находим идею Божества и нравственные понятия одновременными, нераздельно соединенными в сознании народов. Древнейший памятник доисторического религиозного периода индоевропейской расы, по новейшим исследованиям, мы имеем в Ведах индийцев, особенно в Риг-Веде. На основании точного исследования последней книги, современный санскритолог Макс Мюллер говорит, что «сознание греха есть выдающаяся черта религии древневедийского периода». Так как нравственные понятия, как известно, всегда стоят в причинной зависимости от чисто теоретических⁹, то мы имеем законное основание предположить, что и в самой глубокой древности нравственное учение произошло из теоретического или догматического учения религии, составляющего существеннейшую сторону всякой религиозной веры. – Что касается до социально–политического

быта народов, то выше всякого сомнения, что он созидался на началах, вышедших из религии и от нее получил свою санкцию. Учение французских энциклопедистов прошедшего века о происхождении религии от жрецов и законодателей, будто бы в своекорыстных целях измысливших невидимых надзирателей за поступками человека – богов, есть невольное признание происхождения гражданских или общественных законов непосредственно из религии. – Наконец, мы сказали, религии обязаны своим происхождением и произведения эстетического чувства, художественного творчества человека. И это неоспоримо. Царицею пластических искусств с самого начала была архитектура, но она получила свое происхождение в служении религии: громадные храмы Индии и ее пагоды, богатые колоннами капища Греции служат красноречивыми свидетелями этого служения. Скульптура, достигшая высшего развития у греков, также имела первоначально своим предметом мир богов, и только впоследствии обратилась к изображению обыкновенных лиц и вещей. Тоже нужно сказать о живописи и далее, о музыке. Наконец, даже театральное искусство первоначально было у греков некоторого рода богослужением. Так, история указывает нам в религии источник всех отдельных сфер проявления человеческой культуры.

б) Но она говорит еще более: именно, что религия есть не только первоначальный *источник* всей человеческой культуры, но и постоянный *принцип* ее, вечно движущая сила, *основной нерв* всей жизни и развития народов. Теперь слишком часто твердят нам: «религия стесняет естественную жизнь человечества, ее задачи и потребности; потому что, обращая наш взор к невидимому миру, она отвлекает нас от видимого мира, в котором мы живем, и где находятся наши насущные интересы и задачи». Но как это несправедливо! Что говорит Монтескье в специальном смысле о Христианстве, то может быть приложено в широком смысле и ко всякой религии вообще: «христианская религия – удивительно чудное явление; она, и, имеет своим предметом только блаженство будущей жизни, но созидает в то же время и счастье настоящей жизни». Ульманн справедливо обобщает приведенные мысли в таком виде:

«религия всему указывает свое место, всему дает надлежащее значение; ею просвещается и возвышается в своем достоинстве то, что само по себе может казаться как-будто совершенно маловажным и ничтожным; равно от нее получает надлежащую оценку все, что кажется, или что само старается казаться неизмеримо великим и как бы выше всякой оценки». Действительно удерживая нас в непосредственном обращении с Богом, религия, в то же время, открывает нам последние глубины нашей собственной природы и вместе с тем определяет истинные потребности, задачи и стремления нашей земной настоящей жизни. Она подобно солнцу согревает, нашу натуральную, земную жизнь, как почву, из которой под животворными лучами ее вырастают прекраснейшие цветы. Не входя в подробное доказательство нашего тезиса, мы укажем в подтверждение его только на следующие факты.

Та или иная ступень культурного развития народа всегда зависит от степени высоты его религиозных и вместе нравственных понятий: где последние низки, там и первое, несомненно, невысоко. Высшая цивилизация никак не может быть внесена в среду народа без соответствующей ей высшей религии. Отсюда вполне основательно, по общему признанию, первое место в ряду цивилизующих средств диких народов приписывается христианско-миссионерской деятельности. Ничто кроме религии не способно произвести радикального переворота в жизни народов: философия в древнем языческом мире могущественно разрушала вековые религиозные предания народов, но сама *не способна* была установить жизнь на *новых лучших началах*; напротив, с *изменением и возвышением религиозных идей*, везде *изменяется и начинает возвышаться* и целое состояние народов. Где развитие религии (разумею всякой языческой) останавливается на известном уровне, там и вся цивилизация народа не идет далее известного пункта. В этом случае народ, даже при самых благоприятных географических, климатических и других внешних условиях жизни, как бы каменеет, прозябает физически, но не растет духовно; пример этого мы видим в Китае.

Животрепещущий вопрос нашего времени – вопрос социально–политический; поэтому и мы остановимся несколько долее на рассмотрении значения религии для государственного благосостояния народов. Все великие эпохи в истории государств были в то же время и периодами процветания религии, и упадок последней неминуемо влек за собой падение и разложение также государственной жизни народов. Вместе с ослаблением религиозной веры, народы лишались небесной росы, света и теплоты для своего роста и таким образом прекращался приток жизненных сил в их органически–общественную жизнь. Самое разительное подтверждение этого явления представляет нам народ израильский с его историей в В. Завете. Жизнь Израиля была по преимуществу основана на религии. От его религиозной верности зависело все его внешнее благосостояние, процветание его государственной жизни и прочность его политической самостоятельности. Книга Судей служит прямо как бы развитием темы, что каждое отпадение от Иеговы неизбежно ведет за собой политическое рабство народа, и каждое политическое обновление его обуславливается только возбуждением религиозного духа народа. Пророки Израиля, органы Духа Божия, были вместе и носителями национального духа и политических идей; они, если можно так сказать, были политиками и публицистами высшего типа. Но основную мысль всей их политической мудрости и всех политических проповедей всегда служило: *семя свято – стояние его*. (Ис.6:13), т.е. что религия и религиозная верность Иегове есть также основание и сила государственного благополучия и самостоятельности народа. И действительно, гибель Израиля и разложение государства были следствием и наказанием его религиозного упадка. – То же самое находим мы и в других государствах древнего мира; так было в Греции и так в Риме. Упадок религии и с нею нравственности был первым, упадок гражданской жизни народа и потеря политической свободы были вторым роковым явлением¹⁰. Высокое, даже абсолютное значение религии и культа для благосостояния государства хорошо понимали и сами древние народы язычества. Поэтому у них религия и культ имели значение государственных

учреждений, так что весь народ, и каждый из граждан в частности обязательно должен был принимать в них участие. Никакое общественное и частное предприятие не начиналось у греков и римлян без молитвы; даже театр в Греции открывался молитвою. Отсюда произошло и такое множество названий молитв у греков и римлян: *preces, precatio, comprecatio, carmen, salutatio, adoratio, invocatio, supplicatio*; ἁρά, εὐχή, λητή,¹¹ εὐχαριστία, προζωδός,¹² проотроπή etc. Как на главнейшее и существеннейшее условие процветания всей жизни народов, материальной и духовной, смотрели на религию и на твердость религиозной веры также и философы и ученые древнего мира. Аристотель считал культ самым первым по значению в ряду шести главных учреждений общественной жизни (земледелия, промышленности, военного сословия, финансового учреждения, культа и юриспруденции) и думал, что без него не может существовать ни одно государство. Цицерон говорит: «я не знаю возможно ли тогда вообще существование какой-либо веры, какого-либо доверия друг к другу, какого-либо человеческого общества и самой идеи справедливости, коль скоро прекращается благочестие в отношении к Богу. Поэтому, прежде всего, должно быть глубочайшим убеждением всех граждан, что боги суть высшие властители и правители всего существующего, что все совершающееся зависит от их воли и что род человеческий больше всего обязан им». В христианском мире, не только верующие, но даже и враги христианства не спорят против значения религии, как основания или фундамента всей гражданской или государственной жизни народов. Из первых блаж. Августин говорит: «что такое государства без справедливости, как небольшие разбойнические банды? Право имеет свой основной корень и свое высшее мерило в нравах, а эти опять в религии». Деист Руссо говорит: «некоторые хотят основать добрую нравственность на простом разуме, но я признаюсь, не вижу никакого более солидного основания для нравственности кроме религии, Добродетель, говорят, есть собственно любовь к справедливости. Прекрасно! Но обязан ли я жертвовать своим счастьем этой справедливости? Я соглашаюсь, что, где действует разум, там будет и

справедливость, но с тем различием, что справедливый подчинит себя *целому*, а несправедливый будет подчинять себе целое и смотреть на себя, как на центральный пункт всего. Если не существует Бога, то несправедливый вполне правильно рассуждает, считая себя центральным пунктом всего». «Везде, говорит также Вольтер, где находится государственная жизнь, религия необходима. Законы бодрствуют над общественными нравами, а религия над частною жизнью», «Законы, говорит Гегель, имеют свою высшую гарантию в религии». В новое время даже социалист и решительный атеист, Прудон признает: «удивительно, как скоро мы входим в глубину политики, всегда наталкиваемся на теологию» (он хотел, конечно, сказать – на религию), и поэтому начинает свою «Систему экономических противоречий или философию бедности» с исследования идеи Бога. – Вот неоспоримые исторические или, по крайней мере, основанные на строгом изучении истории свидетельства о безусловном и постоянном значении религии в ходе развития всей вообще жизни человечества, его культуры, его прогресса, умственного, нравственного, социального *и т. д.*

Что же может теперь противопоставить всему сказанному о религии *атеизм* со своей стороны? В состоянии ли он указать нам, хотя один народ, абсолютно чуждый религии и в то же время успевший достигнуть *какой-либо ступени культурной жизни*, возвыситься самостоятельно, без понятия и идеи о Боге над чисто животным состоянием? Или, быть может, он найдет нам в истории народ, хотя получивший первоначальное развитие под влиянием религии, но после, по отречении от Бога и именно вследствие своего безусловного атеизма, подвинувшийся еще *далее по пути цивилизации*? Или, наконец, он выставит нам на вид какие-либо плодотворные результаты своего учения *в современной жизни* образованных народов, результаты, которых не доставало им именно вследствие их «устарелой» веры в Бога? Посмотрим.

Враги религии, чтобы подорвать объективность веры в Бога, т.е. действительное соответствие ей самосущего, абсолютного Существа, Творца и Промыслителя мира, нередко любят ссылаться на свидетельства некоторых путешественников,

находивших, будто бы, целые племена, незнакомые ни с какой мыслью о Боге, ни с каким культом, молитвами, жертвами и т.д. Здесь не место разъяснять, можно ли безусловно доверяться всем вообще подобным свидетельствам и следует ли из них, предполагая даже их справедливость, то заключение, какое выводят современные ученые атеисты против объективного характера религиозной веры человечества. Берем эти свидетельства в их наличном виде, т.е. допуская в них сообщение достоверных фактов и спрашиваем: что же? какую степень умственного и нравственного развития, семейного и общественного состояния представляют эти племена атеистов? Вот как характеризует образ жизни и уровень духовного состояния один ученый путешественник по имени Азара, найденных им на равнине по течению Лаплаты диких индийцев, по его словам, совершенно безбожных: «они живут, не составляя между собою никакого общества, совершенно как дикие животные, и чувствуют себя столь чуждыми друг другу, как животные одного и того же рода и так мало составляют народ, как какие-нибудь волки и лисицы; они только внешне человекоподобны, говорят неохотно, весьма тихо, обладают голосом хриплым и животнo-грубым и язык их чрезвычайно беден». Из этого описания видно, что открытые Азарой дикие «атеисты» только носят на себе внешний образ человека (и то, конечно, едва заметный, вследствие его, вероятно, крайнего безобразия); но по своему духовному состоянию стоят бесконечно ниже даже тех племен и народов, которые представляют собой первую строго разграничивающую черту между царством животных и чисто человеческим. Не только в религиозном, но и во всех других отношениях, во всех вообще обнаружениях духовной жизни мы не видим в них почти никаких существенных, характеристических черт человека. Но и помимо всяких свидетельств, не согласятся ли с нами все, не исключая и самих просвещенных атеистов, что уже одна простая мысль о безусловном безбожии какого-либо племени заставляет наше воображение рисовать картину самого грубого и дикого состояния этого племени? Если же так, то не высказывается ли в этом всеобщее убеждение, что даже самонаименьшая ступень

человеческой культуры немыслима без связи с религиозной верой и без утверждения на ней, как на необходимой основе, что при совершенном неведении Бога невозможно и никакое духовное развитие?

Быть может, скажут: в среде диких не отсутствие религии служит причиной их абсолютного невежества, но наоборот: безусловная грубость, животность их состояния, абсолютная неразвитость есть причина их и безрелигиозности. Соглашаясь даже на время с этим неверным объяснением, мы отсюда все-таки получаем благоприятный собственно нам результат, именно, в таком случае, хотя религия не служит основанием и коренным источником человеческого развития, однако уже при самом первом пробуждении всякого племени из умственного и нравственного усыпления является *необходимым фактором* всего дальнейшего развития его; так как и указанное сейчас объяснение признает, что даже слабейшее движение племени к духовному прогрессу непременно *вызывает* в нем *мысль о Боге*, порождает в его сознании религиозные представления и с того времени навсегда упрочивает в нем религию, делает ее постоянною спутницею всей его исторически-прогрессирующей жизни. Между тем мы решительно отвергаем приведенное выше объяснение и на основании уже указанных нами прежде фактов, т.е. что всякая культурная ступень народа находится в строгой зависимости от степени его религиозного развития, что высшая культура невозможна без высшей религии и что религиозный застой держит в неподвижном состоянии также и всю духовную жизнь народа, – на основании этих фактов считаем себя в праве заключить, что, следовательно, и среди диких «атеистов», именно их совершенная безрелигиозность есть причина их животнo-подобной дикости, но не наоборот, отсутствие всякого духовного развития служит причиной их безрелигиозности.

Но не имеется ли, переходим к другому вопросу, у ученых атеистов в запасе, для указания нам, какой-либо народ, хотя первоначально развившийся под воздействием религиозных представлений и идей, но затем оставивший всякую веру в высшее Существо и именно вследствие этого отречения ушедший далеко вперед по пути умственно-нравственного

прогресса? По-видимому, история указывает нам не один такой, народ, но несколько, – всех последователей буддизма, этого религиозного нигилизма, признающего абсолютным одно чистое ничто, пустоту, нирвану. Буддизм, как нельзя отвергать, оказывает некоторое цивилизующее влияние на своих последователей. Но а) в своем первоначальном виде он не долго сохранялся даже на своей родине в Индии (мы говорили уже, что он скоро превратился в антропотеизм), не говоря уже о других народах, всегда усвоивших его в разных видоизменениях, вследствие смешения его с разными местными и самородными религиозными представлениями того или иного народа, б) Даже в своей чистой форме он никогда не был совершенным атеизмом, в чем убеждает нас уже общее признание буддизма религией. Нирвана для индийца есть нечто положительное, к чему он стремится всеми силами своей души, как к месту наивысших удовольствий и совершеннейшего блаженства (насколько понимает их индеец в смысле абсолютного отрешения от всякого состояния жизни или безусловного превращения в небытие), которого он домогается молитвами, постом, всякого рода духовными и физическими самоистязаниями. Но где мы встречаем пост, молитву и тому подобные проявления религиозного характера, там, как бы ни понималось само по себе божество, несомненно находим веру в Бога, религию, в) Буддистическая религия со своим главным догматом об абсолютном – «ничто» не оказывает никого здорового, возбуждающего влияния на духовную жизнь исповедующих ее народов. Правда она заявляет себя некоторыми благодетельными плодами в жизни своих исповедников, но плодами чисто отрицательного свойства, как и все учение буддизма само по себе имеет исключительно отрицательный характер. Именно, она сдерживает дикие страсти своих необразованных верующих, смягчает грубость отношений их между собой, но не сообщает им никаких положительных начал для умственного прогресса и для улучшения их социально–гражданской жизни. С этим согласны даже такие горячие панегиристы буддизма, как Кеппен и Бунзен. Первый сознается: «все великие земные интересы и вопросы –

национальные, политические, социальные и гуманные стоят от буддизма далеко; поэтому ему не достает ни искусства, ни науки и своею моралью он производит какую-то пустоту в сердце». Второй говорит: «буддизм, правда, ввел среди монголов более кроткие нравы, но нигде не вызвал здоровой реформирующей жизни. В плане мирового порядка он служит теперь как бы умеренной дозой опиума, данной бешеным племенам отжившей свой век Азии».

Наконец, третий вопрос: на какие особенно плодотворные результаты своего учения, повсюду распространяемого в новое время, в состоянии указать атеизм в жизни современных образованных народов? Конечно, – на идеи свободы, равенства и братства, будто бы в первый раз открытые миру французским неверием прошедшего века и с того времени получившие права вечного, неотъемлемого гражданства в образованном мире? Но эти идеи выхвачены французскими атеистами из религии и именно из Христианства; только взяты отсюда в их, безусловно, голом виде, без той исторической подкладки и единственно прочной теоретической или догматической основы, на которых в Христианстве они утверждаются. Но лишённые своих надлежащих, так сказать, природных оснований, которые они имеют в Христианстве, эти сами по себе сколько возвышенные, столько же прекрасные идеи, в руках непосредственных преемников французских атеистов, – коноводов первой французской революции, новейших социалистов, коммунистов и проч. – получили столь извращенный смысл, что в глазах всех благомыслящих людей стали символом ужасного террора, гильотины, разнузданности диких страстей толпы, попрания всякого общественного порядка, закона, права, собственности и т.д. Опыт нескольких революций теперь уже не позволяет обманываться никому из здравомыслящих людей, что под обольстительным девизом: «свобода, равенство и братство», атеизм не вносит ничего более, как растлевающий яд в народные организмы и извращает все нормальные отправления их жизни.

Вот сравнительный исторический обзор значения, с одной стороны, религии, с другой – атеизма во всей вообще

человеческой жизни и влияния их на развитие всех областей последней. Какое же непрерываемое заключение мы получаем из этого обзора? Какой достовернейший вывод он позволяет нам сделать относительно достоинства религии и атеизма, как двух диаметрально противоположных начал, из которых на одном – на религии, во все времена весь род человеческий утверждает свою жизнь, между тем как на другом – на атеизме, основывает свою жизнь ничтожное количество лиц, теряющихся, как капля в море, в целом человечестве? Религия есть первоначальный *источник* и постоянный жизненный *базис* человеческой культуры во всех ее проявлениях; атеизм, напротив, не способен возвысить человека ни на одну ступень из безусловно дикого, варварского состояния, если он находится в таком, и даже в среду народной жизни, совершившей уже несколько шагов по пути цивилизации, вносит только разлад, разрушение, смерть. Вывод отсюда, думается, очевиден как Божий день. Не справедливо ли, в самом деле, как $2 \times 2 = 4$, что, следовательно, такова уже природа человечества, что его развитие возможно и мыслимо только под влиянием религии, что, значит, религия есть прирожденное человечеству необходимое и неустранимое *условие* его развития, словом, что в ней человеческий род имеет один из *основных законов* своей жизни? Просим вдуматься: можно ли сомневаться в естественности и необходимости, в значении непреложного закона – того, без чего бессильно подвинуться вперед даже на одну пядень, как наше внутреннее, духовное развитие, умственное, нравственное, и пр., так и наше внешнее благосостояние, на чем держится вся наша жизнь? Атеизм, как известно, не только не отрицает, но даже решительно настаивает на положении, что все в природе и истории человечества совершается и развивается по определенным, неизменным законам. Но что может быть названо *более основным законом* нашей жизни, как не *религия* (наши стремления к Богу), без которой невозможно и из которой исходит все наше развитие? Ужели справедливо назвать незаконным религиозное сознание, присущее всему человечеству, исключая нескольких лиц и, напротив, законным

отсутствие этого сознания в последних? Спорить против значения религии, как основного закона нашей жизни, значит спорить против действительности законов вообще, отвергать все законы в мире и человеческой истории. На религии зиждется все образование человечества, весь личный, семейный и общественный строй нашей жизни; очевидно, что атеизм, отвергая религию, объявляет вместе с тем всю донынешнюю культуру человечества, в течение многих веков и с трудом выработанную общими усилиями народов, мировой иллюзией, жалким бредом сумасшедшего человечества. Но кто не согласится признать истинно сумасбродными людей, *объявляющих* целое человечество сумасшедшим, нежели все человечество сумасшествующим? Разрушая, нераздельно с религией, всю доселешнюю культуру человеческого рода, что в состоянии дать нам взамен ее атеизм? Строго говоря, кроме самых скудных эмпирических познаний, – ничего. Потому что все высшие истины, все основные правила нравственности, все общественные или государственные законы, признаваемые обыкновенно продуктом собственного человеческого разума, в действительности так тесно переплетены с религиозными истинами, так неразрывно соединены с ними, что по уничтожении последних неминуемо должны потерять также свой смысл, подвергнуться разрушению, так как они будут представлять собой какую-то дырявую сетку, готовую распуститься при первом прикосновении руки.

Уже раскрытый доселе вывод из указанных выше исторических фактов о безусловной необходимости религии в развитии нашей жизни представляет нам в то же время отчасти психологический аргумент в пользу религии и против атеизма. Но войдем глубже в самое *святилище нашей души*, во внутрь ее существа, чтобы яснее видеть, какими бесконечными преимуществами заявляет себя здесь религия по сравнению с атеизмом.

а) Прежде всего: из каких внутренних движений или побуждений возникает в нас религия и какими мотивами вызывается в некоторых неверие в Бога, отрицание Его бытия? Мотивом религиозной жизни человека служит, как этого, конечно, никто не будет оспаривать, врожденное человеку влечение к высшему духовному развитию, стремление выйти из того низкого, первоначального состояния, в каком он является непосредственно по выходе из рук природы, – подняться над уровнем состояния и образа жизни окружающих его животных, жить более высшею стороною своего существа духовною, нежели плотскою и, таким образом, стать действительным украшением видимого мира, истинным венцом всех земных тварей.¹³ Атеизм, напротив, в самой преобладающей части случаев исходит из чисто животной привязанности к чувственному, материальному, из необузданной страсти к преходящим интересам и мимолетным наслаждениям земной жизни, из страха, переходящего в какое-то тупое отречение от достоинства и призвания человека, пред бесконечными требованиями человеческого духа и только, в редких случаях – из каких-либо ложных воззрений или стремлений более или менее идеального, духовного характера. Большею частью, и, даже можно сказать вообще, – насколько общие правила не теряют своей силы от немногих исключений, – теоретическому атеизму всегда предшествует практический: фактическое погружение человека в животно-чувственную жизнь, пренебрежение всеми высшими требованиями человеческой

природы; так что первый, теоретический атеизм, является, так сказать, лишь логическим формулированием последнего, практического, выражает в мысли и слове то, что реально давно уже владеет всем сердцем, всеми силами человека.

б) Далее: что говорит нам самое простое, обыденное наблюдение над способом происхождения *в одних* веры в Бога и возникновения неверия *в других* и над силою внутренней твердости с какою *та и другое* сохраняются в человеке? – Ничто не возникает и не развивается в человеке с наибольшею легкостью и непринужденностью, как религия, вера в Бога. Дитя, при первом пробуждении в нем ясного сознания, ни к чему не обнаруживает столько восприимчивости, как к простым наставлениям матери о бытии невидимого Бога, создавшего мир и управляющего им, надзирающего за всеми нашими действиями, награждающего добрые и наказывающего злые поступки человека. Для того чтобы быть ученым, художником, даже каким-нибудь ремесленником, требуется продолжительное образование или обучение; но чтобы быть религиозным, веровать в Бога и находиться с Ним в живых сердечных отношениях, достаточно самого простого религиозного воспитания и не столько учения, сколько примера других религиозных людей. Не всякий может быть ученым, художником, даже богословом, но религию имеют и понимают все, и та или иная степень высоты внутреннего религиозного развития человека обуславливается не тою или иною мерою каких-либо природных умственных дарований и не тою или иною степенью нашего образования, но личною волею каждого, степенью его труда в деле возвышения к Богу, силою его стремлений к соединению с Богом. – И что можно сравнить в человеке с религией по той интенсивности, с какою она проникает и той всеобъемлемости, с какою она охватывает все существо человека? Никакие убеждения так не дороги человеку, как религиозные. Поэтому никакое разногласие, никакое противоречие так глубоко, живо и полно не затрагивают его сердца, как именно религиозное. Религиозные споры – самые горячие споры, какие только известны в истории и религиозные войны – самые жестокие войны, опять какие только знает

история. В недавнее время мы пережили одну из таких войн и ужаснейшие проявления ее нам известны. Такова религия *по способу* своего происхождения и силе своего действия в человеке!

Каков же атеизм? Он никогда не зарождается естественно и легко, но всегда при искусственных условиях и с большей натугой. Нужно или слишком глубоко погрузиться в животное-чувственную жизнь, погрязнуть в пороках разного рода, стеснить, подавить в себе лучшие инстинкты человеческой природы и уподобиться животным, или же слишком долго поддаваться исключительному влиянию атеистического учения, развивать свой ум и воспитывать свое сердце на единственно враждебных религии или, по крайней мере, не имеющих никакого отношения к ней ученых произведениях, чтобы заглушить в себе религиозное чувство. Но и при этом всегда необходимо сохранить в себе твердую и сознательную решимость воли, чтобы не поддаваться *невольным возбуждениям* этого чувства при разнообразных обстоятельствах жизни. Вот почему отнюдь не несправедливо говорят: не было и нет истинного атеиста, который бы постоянно и безусловно оставался верен своему отрицанию Бога и по крайней мере, тайно, в глубине своей души не соглашался часто с бытием Бога¹⁴. Этой-то непрочностью неверия в сердце человека и объясняются постоянные изменения ему нередко самых рьяных его приверженцев. Во Франции атеизм, торжественно провозглашенный на вечные времена в первые дни «конвента», уже через полгода был отменен, в качестве государственно–признанного неверия декретом Робеспьера, в котором, говорилось: «французский народ признает бытие, верховного Существа». Так и внутри самой души человека мы находим ясные и неоспоримые указания на безусловную законность религии и совершенную аномальность безбожия в жизни человека.

Но может быть в области нашего *знания*, в мысли нашего разума заключается более оснований к *отрицанию* Бога нежели к *признанию* Его бытия? Здесь не место доказывать подробно, к чему более склоняется здравая мысль при рассмотрении мира с разных его сторон – к вере ли в Бога, или к отрицанию Его. Мы хотим указать только на ограниченность нашего знания и спрашиваем: что более сообразно с нею – предположение ли *бытия* Бога или *отрицание* абсолютного Творца и Промыслителя мира? Чтобы иметь право на решительное утверждение: «нет Бога», нужно знать и уметь, объяснить, как все в мире, великое и малое, целое и каждая отдельная малейшая часть произошли сами по себе, без всякого действия всемогущего Творца, посредством простого взаимодействия мировых, вещей; каким образом установилось самое это взаимодействие, как, явились законы, управляющие этим взаимодействием, откуда взялась самая субстанция мира и т.д. Кто отказывается от такого объяснения, чей ум в сознании своей ограниченности останавливается в немом молчании пред бесконечностью познаваемого, тот, хотя не имеет еще в этом положительных оснований к признанию бытия Бога, однако, по крайней мере, не противоречит себе, своему собственному знанию, признавая Бога. Напротив, кто положительно утверждает небытие Бога, тот или должен показать свое абсолютное знание, или впадает в грубое противоречие природе и силам своего собственного разума. «Отрицание Бога, говорит справедливо один апологет, заключает в себе, вполне нелепое предположение; оно, строго говоря, есть не что иное, как необычайное самообольщение. Прежде чем кто-нибудь может сказать: «мир без Бога», он должен узнать весь мир; он должен исследовать универсум со всеми его солнцами и звездами, историю всех времен, пройти всю область пространства и времени, чтобы мог со всею основательностью сказать: нигде я не открыл следов Бога. Он должен изучить каждую силу во всем универсуме; потому что если бы знал все

силы, исключая одной, то, может быть, не узнал бы именно Бога; должен указать *все* причины существующего, потому что если бы не указал одной, то, может быть, именно Бога. Если он не знает и не может объяснить всего, что случилось в течении веков, то, может быть, то, чего не знает, случилось именно чрез Бога. Короче, чтобы можно было с решительностью сказать: «не существует никакого Бога», нужно быть всеведущим и всемогущим, т.е. нужно быть *самому богом*, но тогда все же нашелся бы Бог». Действительно, только считая самого себя богом, можно с логической последовательностью отвергать бытие Бога вне себя (но в таком случае впереди этого правильного вывода будет находиться безусловный абсурд); напротив, признавая самого себя ограниченным, в то же время утверждать небытие Бога, значит противоречить природе собственного духа, конечности его знания. Таким образом, и с логической точки зрения атеизм по своей безосновательности стоит далеко ниже религиозной веры *в Бога*.

Но не без всякого же основания атеизм? возразят нам; на чем-нибудь да держится же он? – Да, это верно. Но единственным, по-видимому, хотя несколько твердым основанием его учения всегда служила и служит *вечная невидимость* Бога в Его существе, как астроном Лаплас говорил: «я шестьдесят лет рассматривал небо и до сего времени не видал Бога». Вот основание! Каково оно – судите! – Если ищут Бога, как человека, чтобы встретиться с Ним лицом к лицу, то в этом искании, очевидно, нет никакого смысла. *Бога никто же виде ни где же, ниже видети может*; Бог – существо неограниченное, вездесущее, непостижимое для человека; поэтому странно было бы отыскивать Его внешними чувствами: искать, таким образом, Бога, значит уже заранее не признавать Бога, как такого. В мире мы имеем лишь проявления Божественных свойств, но не самое существо Бога, и высшим обнаружением этих свойств, образом и подобием Божиим служит сам человек. Следовательно, видеть Бога человек может только из рассмотрения самого себя и окружающей его природы, из сознания в самом себе чувства или идеи Бога, невольно раскрывающейся в нем при изучении природы:

невидимое Бога, вечная сила Его и божество от создания мира видимы чрез рассматривание творений. И это видение Бога духовным оком, посредством размышления о себе и природе, как мы видели уже, присуще всему человеческому роду, за исключением немногих в нем аномалий. Но, кроме того, не владем ли мы несомненным удостоверением в бытии Бога в *необычайных* откровениях Его в мире и, главным образом в *историческом факте воплощения Бога во Христе?* Но, конечно, чтобы видеть Бога и в этих сверхъестественных явлениях Его в лире, необходима соответственная чистота воспринимающего органа: можно иметь очи и не видеть, уши и не слышать (Лк.18:11).

Желая быть строго беспристрастными в суждении об атеизме, в заключение его разбора не можем умолчать и о той отрицательной пользе его, какую он при всей грубости своего заблуждения приносит религиозной вере человечества. Как ни странно, на первый взгляд, говорить о какой-либо пользе атеизма, однако, как всякое зло, по действию Промысла, ведет за собой какое-нибудь добро, так и атеизм, кроме прямого, непосредственного вреда религиозной вере, доставляет ей и некоторую косвенную, отрицательную пользу. Несомненно, что из множества различных религий истинною может быть только одна; точно также неоспоримо, что и сама истинная, чистая, Божественная религия в руках человеческих легко может подвергнуться искажению, профанации. В деле уничтожения ложных религий, утверждению и распространению в мире истинной религии и сохранению последней в чистом, неискаженном виде и оказывает, конечно, помимо своей воли, некоторую услугу атеизм. Безусловно отрицая бытие Бога и заботясь о распространении своего учения в мире, атеизм делает невозможную слепую, безотчетную веру, опирающуюся только на авторитет давности, на происхождение ее от предков; напротив, невольно вынуждает верующих к строгой оценке своих религиозных убеждений, вызывает в них критическое отношение к религии, от чего ложные религии мало-помалу уничтожаются, между тем как истинная более и более распространяется. Древний греко-римский мир, без сомнения,

много пострадал от атеизма: ему обязан он своим разложением. Но нельзя не признать, что атеизм, бессознательно для него самого, отчасти содействовал на развалинах древнего язычества и древней культуры утверждению Христианства с его несравненно высшею, плодотворнейшею цивилизацией. Что касается самого Христианства, то от борьбы с атеизмом, говоря вообще, оно нимало не проигрывает, и, напротив много выигрывает. Прежде всего, атеизм своей борьбой с Христианством, не допускает в христианском мире религиозно–нравственного усыпления, не позволяет укорениться в среде христианских народов холодному отношению к предметам религии, индифферентизму; всегда пробуждает новую ревность по вере. За тем – он способствует более и более глубокому пониманию неисчерпаемого содержания Христианства, и оценке его достоинства с разных сторон и, наконец, главным образом – предостерегает владеющих христианскою религией от злоупотреблений ею, от искажений, профанации ее. Разъясним последнюю мысль. Кому неизвестно из истории, как нередко, прикрываясь авторитетом Христианской веры, как божественной, абсолютной, люди, стоявшие в главе церкви (разумею католическую церковь), гнали истину, защищали заблуждения, предрассудки, преследовали свои личные эгоистические расчеты, как под знаменем возвышенных, безупречно чистых начал христианской нравственности заточали в темницы, мучили, сжигали на кострах героев истины, правды, добродетели? Против всех этих злоупотреблений богодарованною религией атеизм и является бичом Божиим, достойно карающим виновных. Он налагает узду на произвол людей, облеченных высшими правами в церкви и нередко по своей греховности, готовых религию обратить в орудие своих страстей; он грозит им уничтожением Христианства в самом его существе и таким образом невольно вынуждает их охранять и защищать Божественный дар в его чистоте. Как в древнее время Иегова для вразумления непокорных иудеев отдавал их в руки язычников; так в христианское время мы можем смотреть на атеизм, как на наказание Божие за всякую попытку к

злоупотреблению богооткровенною религией. Атеизм – это *реакция* против прогрессивного развития религиозных заблуждений человечества и *протест* против профанации божественной религии, и в этом смысле он составляет, можно сказать, необходимый отрицательный момент в процессе развития религиозной жизни человечества. Несомненно, что атеизм есть тяжкое преступление против веры в Бога, но к этому преступлению, по нашему мнению, вполне применимы слова св. Амвросия Медиоланского: *amplius nobis prodest culpa, quam nocet*.

II. Материализм: несостоятельность его по отношению к вопросу о происхождении материи и образовании мира

В ряду различных мировоззрений, в древнее и новое время имевших особенное влияние на направление и развитие нравственно-духовной и практической жизни народов, в наши дни ни одно не пользуется такою широкою популярностью, как, так называемый, материализм. Это – то самое мировоззрение, которое стоит в наиболее резкой противоположности христианству и, по свидетельству опыта последних десятилетий, оказывает самое губительное, растлевающее влияние на духовную и нравственную жизнь народов. Между тем, материализм, как и все ложные учения, заявляет гордое притязание на владение непогрешимой истиной и притом истиной, якобы, столь очевидной, что каждый должен признать ее и только духовный слепец или нравственно закоснелый в своих рутинных понятиях и предрассудках может относиться к ней с враждебным чувством и противодействовать ее утверждению в сознании обществ. На чем же основывается пресловутая истина материализма? На естественноисторических фактах, отвечает сам материализм, – пользующихся в наше время безграничным кредитом. Да, на естествознание опирается учение материализма в своем притязании на абсолютную истину и непогрешимость и в подтверждение своей естественнонаучной почвы, на которой оно, будто бы, зародилось и развилось и притом – произвольно, а естественно и неизбежно, прямо указывает своих представителей и главных защитников в среде естествоведов, но не философов. Нам кажется, само собой понятно, что и строго-научный, критический анализ основоположений материализма точно также возможен лишь с чисто естественноисторической точки зрения. Такой именно характер исследования и будет иметь наш разбор материализма.

В чем же состоят основные положения материализма? В следующем.

«Истинную, действительную реальность (бытие) имеет лишь то, что может быть воспринято и ощущаемо нашими чувствами: зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием; ничего сверхчувственного не существует. – Материя была от вечности; она безначальна, неразрушима и бессмертна; неразрушимы и вечны также свойства, принадлежащие материи. – Нет никакой силы без материи и никакой материи без силы. – Мир образовался благодаря только свойствам или силам, внутренне принадлежащим материи, поэтому он вовсе не был создан, но существовал от вечности». – Вот общие и основные положения материализма, и их-то мы и хотим теперь сравнить с *твердыми фактами* естествознания, чтобы видеть, насколько они оправдываются, или опровергаются последними.

Прежде всего, нам естественным представляется вопрос: что такое сами в себе те вечные материя и сила, которые, по материалистическому убеждению, обладают чудным даром творчества или точнее образования мира со всем бесконечным разнообразием его содержания?

Казалось бы, что при этом вопросе сами материалисты поспешат нам на помощь и дадут нам строгое и ясное определение чудотворных предметов – материи и силы. Но, к удивлению, вы тщетно ищите ответа на наш вопрос даже в наилучших произведениях материалистической прессы, даже в такой книге, какова, наприм. книга Бюхнера, прямо озаглавленная: «Материя и сила.» В первой главе этого всем известного сочинения, опять озаглавленной – «Материя и сила», мы встречаем исключительно только ряд выдержек из различных сочинений, определяющих эти два таинственные слова, при чем почти всюду наталкиваемся на выражения, что, строго говоря, ни материи, ни силы не существует, но что та и другая суть только самые общие отвлеченные понятия (абстракции), составленные с различных точек зрения, о вещах, как они существуют. Таким образом, определенное понимание этих двух основных понятий материализма книга Бюхнера предоставляет составить самому читателю ее, каковой труд мы и примем на себя.

Так как по отзыву ученых, как мы видели, материя и сила суть наивысшие общие понятия о вещах, то для того, чтобы достигнуть определенного понимания этих понятий, мы, очевидно, должны рассмотреть с разных сторон, по крайней мере беглым образом, вещи, как они существуют, или лучше, как они кажутся нам.

Что же говорят нам вещи для уяснения их абстракций – материи и силы?

При самом общем и беглом обзоре мировых вещей мы извлекаем следующие немаловажные наблюдения над ними:

а) Кроме нас мы находим еще другие отличные от нас и противостоящие нам предметы, которые мы называем пространственно-ограниченными вещами или натуральными телами.

б) Наблюдая более или менее продолжительное время эти предметы, мы узнаем, что они изменяются и даже совершенно исчезают, чтобы дать место новым предметам, которые в свою очередь заменяются другими и т.д. Словом, наблюдение показывает нам разрушаемость натуральных предметов.

в) Мы узнаем далее, что в среде натуральных тел происходит движение и при том в двоякой форме: именно, движутся целые тела, как, например, падающий камень или земля вокруг солнца и затем, движутся отдельные частицы в самых телах. Все замечаемые нами изменения в натуральных предметах, все разрушения их в последнем основании покоятся именно на движениях малейших частиц, совершающихся внутри предметов. Эти движения, правда, для глаз незаметны; но из своих действий или результатов дают заключать о себе, как о несомненном факте. Бросьте, например, кусок сахара в стакан, наполненный водой; сахар видимо исчезнет, но вкус воды покажет вам, что в каждой водяной капле находятся частицы сахара и что, следовательно, микроскопические части сахара находятся в движении по всей воде.

г) Исследуя внимательно также другого рода разрушения или разложения тел, как наприим. сгорание тел, мы замечаем, что и это разрушение состоит не в чем ином, как опять в движении малейших частичек дерева. Эти частицы, подобно сахару в воде, выходят из своего соединения, далее и далее удаляются одна от другой и таким образом становятся нам невидимы; но тем не менее мы можем доказать, что они не пропадают абсолютно, напротив все существуют и только группируются в массы, совершенно отличные от дерева и при том такие, что делают уже невозможным восстановление из них дерева. Движения первого рода, указанные на примере разложения сахара в воде, обыкновенно называются физическими, движения последнего рода, каковы – при сгорании дерева, мы называем химическими.

Соединяя теперь все перечисленные нами наблюдения в одно целое, мы получаем следующий результат: все предметы вне нас подлежат постоянному изменению, утверждающемуся на движении; другими словами: все, что мы ощущаем, суть подвижные или способные к движению тела. Припомним, что в физике давно уже установлено как общепризнанное и неоспоримое положение, что никакое тело не движется само собой, что, напротив, везде, где только замечается движение, должна быть также причина его или движущая сила; отсюда все разнообразные причины движения мы и называем *силой*.

Итак, мы приобретаем следующее определенное и ясное понятие о силе: *сила* есть причина *движения* тел, как в целом их виде, так и малейших их частиц.

Остается теперь нам определить понятие – материя. Что же такое материя? На этот вопрос мы могли бы дать краткий ответ: материя есть все то, что может быть движимо силой. Однако, ввиду неясных и разноречивых пониманий материи именно у материалистов, мы хотим ближе войти в рассмотрение и этого понятия.

Прежде всего, мы должны иметь в виду, что, то, что мы ощущаем, суть только тела, т.е. всегда лишь определенные массы или частные виды материи, но не материя вообще. Ежедневные наблюдения убеждают нас, что как разнообразны причины или силы движения, так неодинаковы по своему составу и отдельные массы материи или материальные тела и мы только с трудом, путем продолжительного опыта узнаем, состоит ли известное тело из однородного материала, или из разнородного. Наука, имеющая своей задачей разложение натурального тела на различные роды материи, из которых она состоит, называется химией; наука, исследующая действие различных сил, есть физика. Обе эти науки вместе и сообщают нам сведения о разнообразных явлениях, имеющих место при происхождении и разложении или исчезании натуральных тел.

Что же говорит нам теперь ближе химия о мире тел или материи? Следующее. Во-первых: все натуральные тела, за немногими исключениями в минеральном царстве, содержат в себе разнородный материал и во-вторых: все без исключения

тела состоят из бесконечно-малых, отделенных небольшими пространственными промежутками, частиц, которые уже не могут быть более делимы и поэтому называются атомами. В справедливости этих двух положений уверяют нас следующим образом. Берут, например, для рассмотрения всем известный материал красильного свойства, киноварь. Химик показывает нам, что она заключает в себе два разнородные материала, ртуть и серу; так как он не только разлагаем пред нами киноварь на эти две составные части, но и показывает еще, что вес серы, добытый им из киновари и тяжесть ртути, полученной из нее, взятые вместе, равны весу разложенной киновари и затем снова на наших глазах составляет киноварь из смешения ртути и серы. Ртуть и сера сами по себе уже не поддаются никакому разложению на разнородные части. Все массы, какие оказываются уже более неразложимыми на разнородные части, обыкновенно называются основным материалом или элементами, которых в наше время насчитывают около 70. Рассматривая далее соединение разнородных элементов в определенном теле, находят, что как все тело в его целом виде, так также и самая малейшая частица его представляют собой неизменный химический состав известным различных элементов, при том всегда в одинаковом пропорциональном отношении между собой, и так как каждое тело может быть делимо механически на бесконечно малые частицы, то отсюда заключают, что каждая масса материи или каждый материальный предмет есть не что иное, как соединение бесконечно большого числа бесконечно малых, равных между собой, материальных тельц или что тоже атомов. Эти-то атомы собственно и понимает наука, когда говорит о материи. Этим также атомам и приписывает материализм вечность и в связи с силой – чудотворный дар образования мира со всеми родами и формами наполняющих его неорганических тел и живых существ.

По материалистическому воззрению, атомы – нечто единственно реальное и действительное, единственно постоянное и непреходящее и каждый из атомов обладает неистребимыми и неизменными свойствами и силами. Одни

только атомы вечны и не только служат строительным материалом, из которого образован мир, но и сами собой, своими собственными силами устроили весь мир. Соединяясь между собой по известным законам в непрерывно-изменчивой форме то так, то иначе, они дали бытие всем родам натуральных тел – солнцам, планетам, кристаллам, даже растениям и животным. Эти существенные положения материализма мы и хотим теперь подвергнуть критическому разбору посредством сопоставления их с неоспоримыми фактами естествознания.

II

«Атомы существуют *вечно и самостоятельно* образовали мир». – Таково первое и общее положение материализма. Рассмотрим его.

Если вечные атомы собственными силами, без всякой сторонней помощи образовали мир, то следует заключить, что мир, поскольку он представляет собой образованное целое (космос), существует также вечно и не получил начала своего бытия в определенном пункте времени. Это следствие – прямое и неизбежное, потому что только творчество мира какою-либо высшею, стороннею миру, силою могло произойти в определенный момент времени. Но одно уже указанное здесь и притом неустранимое следствие материалистического мировоззрения открывает нам всю его несостоятельность. Оставим в стороне то, что материализм не в состоянии представить нам ни одного положительного, и твердого доказательства в пользу своего предположения о вечности мира. Мы укажем напротив факты, прямо подтверждающие именно не вечное существование, повременное происхождение мира.

а) В настоящее время сам материализм разделяет, так называемую, *теорию развития мира*. По этой теории отдельные небесные тела образовались путем соединения рассеянных дотоле в мировом пространстве, бывших изолированными друг от друга, атомов. Отсюда она утверждает, что необычайный жар, каким владеют теперь еще некоторые видимые нам светила, раскаленное их состояние, в котором они находятся подобно нашему солнцу, есть только следствие взаимного сжатия атомов и затем, что теплота постепенно уходит из них в холодное мировое пространство, вследствие чего все они мало-помалу должны охладиться и вместе с сим перестать испускать свет. Скоро ли, долго ли настанет такой конец жаркого и светящегося состояния небесных тел, для нас безразлично; но несомненно то, что все они по истечении определенного числа лет должны быть охлаждены и таким

образом каждое небесное тело только известное, строго ограниченное число лет имеет владеть светом и теплотой. Если эти выводы теории развития правильны (а они до сего времени еще никем не опровергнуты), то из них с ясностью дня следует, что сколько бы миллиардов лет жизни мы ни придавали небесным телам в их прошедшем, однако все же должны признать их начало в определенном пункте времени. Состояние их света и тепла непременно должно закончиться, но до сего времени оно еще продолжается; следовательно, самое начало его должно иметь определенную границу во времени; потому что, продолжаясь от безначальной вечности, пред которой бесчисленные миллиарды лет не что иное, как один момент, оно давным-давно исчезло бы также в вечности.

б) С отрицанием вечности мира неизбежно падает также, и материалистическая гипотеза о вечности атомов со всеми их свойствами или силами. Признавая несомненным, что мир, обязанный своим бытием *только* (?) силами, принадлежавшим атом, не мог существовать от века, но получил свое начало в определенном времени, мы в то же время должны уже отказаться в вечном существовании и силам атомов. Это ясно. Материализму в настоящем случае остается только один выход, но совершенно для него бесполезный, как разрушительный для его теории. Именно он может сказать: атомы существуют от века, но силы атомов начали свое действие в них только с известного времени, поэтому мир и произошел лишь в определенное время. Но если это верно, то возникает вопрос: почему же вечно существующие, наделенные вечными силами, атомы от века не приходили в движение и взаимное соотношение? Что удерживало в атомах действие сих сил до определенного времени? Разрешить этот вопрос мы можем одним лишь предположением, что значит существовало нечто не принадлежащее атомам, которое и воздействовало на них и таким образом была вне и выше атомов сила, которая и устроила из них мир.

в) Между тем материалисты не перестают настаивать на положении, что атомы (вечные или не вечные – это мы уже видели) *самостоятельно* образовали мир, благодаря только

присущим им силам. Разберем и это положение, пользуясь твердыми фактами естествознания. Мы уже видели выше, что существуют двоякого рода движения – физические и химические. Для образования тел с этими двумя родами движений из атомов, очевидно, мы должны предполагать и в атомах силы, способные производить эти два рода движения. И действительно, каждому атому обыкновенно приписывают: а) общую физическую силу притяжения и б) своего рода особенную химическую силу сцепления или сродства, действием которых (той и другой силы), будто бы, и образовался мир в его настоящем виде. Строго говоря, никому достоверно неизвестно, принадлежит ли атомам общая физическая сила притяжения; так как опыт показывает ее нам только в целых телах; но мы не будем спорить и примем вместе с другими, что действительно оба рода движений принадлежат атомам. Но и при всем том происхождение мировых тел нимало не объясняется этими двумя предполагаемыми видами движения атомов. В самом деле, можно ли признать справедливым, как опять предполагает материализм, заручившись указанными движениями атомов, что силы атомов непременно и необходимо приходят к деятельности *среди всех обстоятельств*, что они без всяких других условий, единственно только по своей способности к двоякого рода движениям, сами собой приближаются друг к другу, соединяются между собой и так образуют тела? Опыт отвечает нам на этот вопрос решительным – нет. Постоянные наблюдения и самые известные факты уверяют нас, что свойства, принадлежащие атомам, сами по себе не могут произвести ничего и поэтому при каждом образовании и происхождении тела требуется еще действие некоторых других сил.

В подтверждение этой истины приведем несколько данных. Известно, что углекислота, которую мы выдыхаем, состоит из кислорода и углерода. Но вы можете целые столетия подвергать действию обыкновенного атмосферного кислорода уголь или сажу (оба чистый углерод) и, однако никогда не соедините их с кислородом так, чтобы они образовали

углекислоту; но вы достигнете этого тотчас же, если подвергнете уголь или сажу сильному жару. Другой пример. Вода, по своей трудной разложимости, долгое время считавшаяся элементом, как мы знаем теперь, состоит из двух газообразных элементов, водорода и кислорода. Заключите их вместе в одном сосуде, они смешаются между собой, но никогда не соединятся до образования из себя воды. Напротив, вы достигните в один момент такого химического соединения их, если только пропустите в массу смешанного газа электрический ток. Точно также, наоборот, вы можете сохранить неизменными хлор и водород в их смешении, но только при одном условии, если будете держать эту смесь в темноте; напротив, сильный светлый луч, коль скоро коснется их, тотчас превратит в соляную кислоту. Из этих и других подобных фактов видно, что никакое соединение атомов, следовательно, никакое движение их невозможно без содействия трех указанных сил – света, теплоты и электричества. Таким образом, сами по себе атомы неподвижны и мертвы и только под влиянием названных сил могут вступить в движение, необходимое для образования тел. Что такое те три натуральные силы, движущие всю жизнь в природе, деятельные при каждом изменении тел? – Этого в сущности до сего времени никто не знает. Мы знаем только, что также и они состоят в движении, но то, что движется в них, для нас еще неразрешимая загадка. Подвижный эфир мы называем светом и теплотой, при электрических течениях – электрическим током, но собственная природа этого подвижного *нечто* остается для нас совершенно неразъяснимою. Проникая все тела, присутствуя всюду, даже в совершенно безвоздушном пространстве, сам по себе эфир не поддается никакому чувственному ощущению и не имеет ни тяжести, ни плотности; таков же точно и электрический ток, присущий всем телам. Мы не можем ничего сказать ни об эфире, ни электричестве, не знаем никакого их свойства, кроме того, что они могут приходить в движение и что это движение с необычайною скоростью проходит громадные пространства – 42000 географических миль в секунду – и способно производить величайшие механические действия, как это видим, например,

при действии паровых машин или молнии. Общее имя этих загадочных тел в отличие от всех прочих весомых, – «невесомые». Итак, свет, теплота и электричество – вот существенные деятели, приводящие в движение атомы при их химическом соединении между собой. Таким образом, мы получаем несомненный и неотразимый результат, что атомы движутся отнюдь не сами собой; напротив, приводятся в движение только подвижными «невесомыми» и, следовательно, ни в каком случае не могут быть признаны самостоятельными производителями или образователями мира.

г) Материалисты, быть может, ответят нам: конечно, кроме весомой материи требуются еще невесомые – эфир и электрический ток, как силы, воздействующие на материю; этого и мы не оспариваем; но только эти силы и необходимы для возбуждения движения в атомах и потому всякая другая сила, не принадлежащая миру, совершенно излишня для образования мира. – Посмотрим теперь, объясняется ли действительно вполне и всецело происхождение мира даже при указанном предположении воздействия на атомы со стороны эфира и электрического тока.

Не трудно доказать, что даже эфир и электричество, без предположения высшей творческой силы, сами по себе еще ничего не могут создать из атомов. Конечно, никто не будет спорить, что простого существования невесомых еще недостаточно для возбуждения движения в атомах; так как прежде всего сами невесомые должны быть в движении, чтобы могли сообщить движение атомам. Но теперь несомненно, что в природе эфира или электрического тока точно также мало лежит способности к самоподвижности, как и в природе атомов и таким образом оба, и эфир, и атомы, требуют новой силы, способной дать им толчок к движению. Это раз. Затем, если мы обратим внимание на самое раннее состояние мира, о котором только можем заключить из хода мирового развития, то увидим, как нельзя яснее, что свет, теплота и электричество нимало не помогают нам в вопросе о начале или происхождении мира. Переносясь мыслью ко времени, предшествующему образованию мира, мы не иначе можем представить себе

материю, из которой впоследствии сложились небесные тела со всем их объемом и содержанием, как разреженную на атомы, и, ввиду неизмеримости мирового пространства, в котором огромнейшие небесные тела, отделенные друг от друга значительными расстояниями, являются не более крупинки, должны воображать весь мировой материал, равномерно распределенный по мировому пространству (в силу закона: природа не любит пустоты), столь необычайно тонким газом, что даже самый легчайший газ, разреженный под лучшим воздушным насосом или расширенный наисильнейшим жаром, должен казаться в биллионы раз сгущеннее, нежели первогаз, наполнявший мировое пространство. Если это предположение первоначального состояния мировой материи справедливо – а его прямо подтверждает современное естествознание – то несомненно также и то, что из такой первоматерии само собой ничего не могло бы произойти. Химия учит нас, что всякое химическое воздействие атомов друг на друга вовсе прекращается, как скоро (вследствие расширения) уменьшение плотности тела достигает известной границы, и атомы разъединяются друг от друга далее определенного законного предела. Это именно и служит причиной, почему необычайный жар разрушает все связи между отделенными частями тела, уничтожает его бытие. Отсюда мы приходим к заключению, что при невообразимой малой плотности мирового первогаза, из которого должны были образоваться мировые тела, никаким образом не могло получить начало общее взаимодействие друг на друга атомов, ни путем химического сродства их между собой, ни вследствие общей физической силы их притяжения друг к другу; так как в первоначальном, до крайности разжиженном или расширенном, газе атомы сами по себе имели стремление лишь к расширению или удалению друг от друга, но не к соединению или какому-либо взаимодействию между собой.

После всего сказанного доселе, может быть, материалисты еще раз возразят: хорошо, мы признаем, что для происхождения небесных тел должен был быть дан первый толчок движению атомов от вне, но затем все позднейшие

явления и действия на небесных телах были уже только следствиями этого толчка и без всякого стороннего воздействия производились уже исключительно силами материи.

III

Посмотрим, находится ли и это положение в строгом согласии с фактами, и так как, исключая земли, мы ничего достоверного не знаем о явлениях и действиях на прочих небесных телах, то проверим указанное положение фактами нашей планеты.

Нам известны три главных рода натуральных тел на земле – минеральный, растительный и животный. Каким образом все они произошли? Заключают ли они в себе, как утверждают материалисты, только свойства, всегда и неотъемлемо принадлежащие атомам и таким образом все камни, растения и животные представляют собой лишь сумму свойств, входящих в них атомов, или содержат в себе еще нечто другое, чего не находим мы в их атомах? Вопрос этот мы рассмотрим сначала в его ближайшем отношении к неорганическим телам.

а) Ясно, что для оправдания материалистического положения, будто минералы, растения и животные являются только суммой свойств, входящих в них атомов, необходимо, прежде всего, показать и определить свойства атомов самих в себе. Но возможно ли это? Совершенно невозможно. Потому что, как скоро тело разлагается на отдельные атомы, оно для нас исчезает и таким образом не поддается уже никакому исследованию. Материалисты в этом случае впадают в грубое противоречие самим себе. С одной стороны, они приписывают реальность только чувственно ощущаемому, с другой, признают такую реальность, и притом вечную, непреходящую, только атомы, лежащие вне области наших чувственных ощущений. Исследовать мы можем только тела, т.е. определенные массы или соединения атомов, но не отдельные атомы. По-видимому, от наблюдения над свойствами атомов в их массах мы можем заключать уже и к свойствам их в их отдельности. Но это заключение будет неправильное. Что, кажется, правильнее заключения от свойств тела, оказывающегося при разложении однородным по своему составу, к свойствам его атомов и, однако даже такое заключение будет решительно

неправильным. Возьмем, например, всем известный, самый распространенный во всех растениях и животных, существенный материал – углерод. Насколько различны и неопределенны его свойства, видно уже из того, что в различных своих формах этот материал является нам, то крайне неприятным и неприглядным, то самым полезным, то самым дорогим. Свойства первого рода принадлежат именно саже, свойства второго – графиту, из которого делаются карандаши и свойства третьего рода – алмаза. Все эти три тела представляют собой не что иное, как чистейший углерод и, однако, как различны они между собой! На самом деле едва ли можно указать более резкую противоположность, как между черным, непрозрачным, хрупким, легко сгораемым, хорошо проводящим электричество углем и бесцветным, совершенно прозрачным, только в чистом кислороде сгораемым, решительно непроводящим электричества и твердейшим из всех тел алмазом. По какому теперь из трех названных тел мы можем судить о свойствах углеродных атомов самих в себе? Что мы должны сказать об этих атомах – тверды они или хрупки, белы или черны? Но как бы ни определяли мы эти атомы, равно впадем в заблуждение. Приведенный пример ясно показывает нам, что с одной стороны, свойства атомов самих в себе непознаваемы для нас, с другой – эти атомные свойства при соединении атомов в целую массу так всецело исчезают в последней, что она уже является нам с совершенно новыми свойствами. Отсюда мы приходим к бесспорному заключению, что, следовательно, целые массы или тела не суть непосредственные продукты составляющих их атомов; потому, что свойства тел отнюдь не представляют собой общей суммы свойств их атомов.

б) В справедливости этого вывода мы в особенности убеждаемся из рассмотрения тел, образованных из различных атомных родов или элементов. Разлагая такие тела на их составные элементы и снова соединяя, последние различным образом, мы замечаем, что одни роды атомов или элементы легче соединяются с другими известными родами и труднее с иными – и это, строго говоря, единственное, что мы знаем о

разнородных атомах; напротив, чтобы различного рода атомы при всех своих соединениях в разнообразных телах удерживали свои характерные свойства и, таким образом, каждое образующееся из них тело было не более, как лишь общею суммою свойств входящих в него атомов, – это положение мы не только не можем признать, но и решительно должны отвергнуть ввиду бесчисленного ряда фактов, свидетельствующих противное. Если бы составное каждое тело из разнородных элементов служило только общим итогом свойств его атомов, то мы могли бы уже заранее определить, каких свойств будет известное тело и точно также в состоянии были бы еще отличить в нем свойства отдельных родов его атомов. Но в действительности, ни то, ни другое для нас невозможно. Ни физических, ни химических свойств сложного тела, по одним свойствам его различных атомных родов или что тоже элементов, определить мы не можем: цвет, специфический вес, вкус, плотность, кристаллизация, определенное отношение к теплу, общий химический характер каждого вновь образующегося тела мы узнаем и определяем только по опыту, но никак не по своему раннему знанию свойств его отдельных элементов. И наоборот: свойства сложного тела так существенно отличаются от свойств его элементов, что мы решительно не можем угадать непосредственно, из простого наблюдения тела, составляющих его элементов, и только по искусственному разложению его на отдельные элементы узнаем какого рода элементы входили в это тело. Подтвердим свою мысль опять примерами. Известно, что чистый углерод находится в природе только в твердом виде и химии до сего времени никакими средствами не удалось еще превратить твердый чистый углерод в жидкое или газообразное состояние; но соедините его с серой и вы получите совершенно бесцветный, жидкий, сильно пахучий материал, уже при 48° превращающийся в газ, в котором ничего не откроете ни из свойств твердого угля, ни из свойств плотной серы. Еще. Замечательное свойство железа состоит в его притяжимости к магниту. Если вы изотрете железо в мелкий порошок и хорошо смешаете с серой, затем к этой смеси прибавите известную

долю связующего элемента, например, аравийской камеди, то получите небольшие крепкие кусочки, которые также еще стремятся к магниту и притягиваются им. Но если вы соедините железо и серу в одинаковом процентном отношении, то получите прекрасную золотисто-желтую массу, которой уже ни одно даже малейшее зерно не последует притяжению наисильнейшего магнита. Эти примеры достаточно выясняют нам, как мало с одной стороны разнородные элементы дают понятие об образующихся из них телах, с другой, сложные тела – о составляющих их элементах. Вывод из них сколько очевиден, столько же не отразим: что целые тела, образованные из разнородных элементов, обязаны своим происхождением единственно действию сил, входящих в них атомов – это положение материализма безусловно ложно.

в) До сего времени против указанного положения материализма мы представили лишь отрицательные доказательства его несостоятельности, т.е. что собственные силы атомов еще не достаточны для образования из них неорганических тел нашей земли. Перейдем теперь к положительному доказательству, т.е. к указанию того, что собственно требуется сверх сил атомов для образования из них целым неорганических тел.

Мы говорили уже выше, что при образовании мира вообще на атомы должны были воздействовать внешние силы, не принадлежащие им самим, без которых они не могли бы ни прийти в движение, ни образовать целых небесных тел. То же самое воздействие внешних сил на атомы, сверх их собственных сил, мы замечаем и при образовании неорганических тел на нашей земле. Здесь, мы видим, все тела находятся под влиянием притягательной силы земли, давления воздуха, теплоты, действия света и электричества, магнетизма, круговращения атмосферы и проч. Все эти влияния тел столь существенные условия образования тел минерального царства, что мы никак не можем назвать последние просто продуктами атомов, но только произведениями атомов при необходимом действии всех указанных сил или движений. Как важно и существенно действие этих сил, доказательством служит уже

пример углерода: один и тот же чистый углерод кристаллизуется то как алмаз, то как графит. Со словом «кристаллизуется» мы приходим к новой загадке в царстве минералов. Кристаллизация, этот особенный род расположения атомов, соединения их друг с другом в строго законосообразной форме, есть неоспоримо результат силы, не принадлежащей ни химической, ни общей физической силе притяжения, ни самим атомам. В этом убеждают нас следующие данные: один и тот же натуральный элемент принимает различные кристаллические формы, как наприм. углерод или сера; далее – атомы не всегда необходимо соединяются в кристаллы: один и тот же элемент мы находим то без всякой кристаллической формы, то в математически-строгой структуре с чудными оптическими свойствами. Из этих фактов мы видим, что действие кристаллизации, обнаруживающееся иногда в соединениях разного рода атомов, принадлежит силе какой-то внешней, чуждой атомам, но не заключенной в них самих. Так, разнообразные кристаллические формы минеральных тел дают нам новое и положительное доказательство, что неорганические тела образуются не исключительно под влиянием сил их атомов, но также под существенным воздействием внешних сил, из коих некоторые до сего времени нами и не разъяснены и не определены.

* * *

После неорганического царства следуют царства растительное и животное, и здесь опять все условия и законы образования минералов оказываются решительно недостаточными для объяснения происхождения тел.

В этом убеждает нас простое сравнение минералов с органическими телами и прежде всего с растениями. Во-первых: растения состоят большей частью из $\frac{1}{5}$ углерода, водорода и кислорода, но в пропорциях, никогда не встречающихся в минералах. Затем: при одних и тех же условиях каждое новое соединение атомов в минеральном царстве всегда производит одну и ту же строго законосообразную форму; в растительном царстве, наоборот, всякое соединение атомов при тождественных, по-видимому, условиях

производит бесчисленное множество разнообразных форм: обратим внимание, например, на древесные листья и их бесконечное разнообразие на одном и том же дереве. Далее: кристаллы состоят всегда только из однородной массы и увеличиваются присоединением от вне новых частиц одного и того же химического состава; растения, напротив, представляют собой различные субстанции и увеличиваются путем внутренней переработки внешнего материала совершенно отличного от растения. Наконец, кристаллы под влиянием невесомых тел образуются сами собой, если только имеется для них достаточный материал. Растения напротив, никогда не происходят сами собой, но всегда рождаются от других подобных себе особей, чего мы не замечаем в кристаллах. Все эти отличия и в особенности то, что между тем как со времени существования земли из одних и тех же элементов при воздействии внешних сил (как силы притяжения, тепла, света и электричества) всегда происходят одни и те же кристаллы, растения, напротив, никогда не образуются из разрозненных в природе элементов, но всегда только рождаются друг от друга, – по нашему мнению, даже ребенка способны убедить, что происхождение и жизнь растений обуславливается совершенно новою силою, недостающею неорганическим телам.

В этом убеждении укрепляет нас также уничтожение или разложение органически-растительных тел. Предоставьте отсеченную ветвь или сорванный с дерева лист атмосферному влиянию, и вы увидите, что они в скором времени подвергнутся разложению. Сообразно законам, господствующим в минеральном царстве, из атомов ветви или листа образуются снова углекислота и вода, а минеральные составные части, остающиеся, например, при сжигании в виде пепла, соединятся опять в минеральные тела; и если вы заботливо соберете все составные части ветви или листа, так что ни один атом не пропадет, то, во всяком случае, никогда не восстановите из них цветущую ветвь или зеленый лист, и никакой химик не возьмется вам за такое дело. Отсюда мы получаем опять тот же неотразимый результат: вечно неизменные силы углерода, водорода и кислорода – не единственные деятели при

образовании древесного листа, но только в связи с другой, высшей силой, так называемой, жизненной. Эта последняя сила вынуждает части углерода, водорода и кислорода к такой форме соединения в растении, которая, собственно говоря, противоречит их собственным внутренним наклонностям или отношениям сродства с другими элементами; так как с исчезновением жизненной силы названные части растения тотчас же начинают разъединяться между собой и вступают в свои прежние сродные отношения с другими частями в неорганическом царстве. –

Все сказанное доселе о растениях имеет преимущественное приложение и к животным, в которых к явлениям общим с растениями присоединяются еще особенные чудесные свойства движения и ощущения. Последовательный материалист должен признать возможность самообразования и животных, между тем все искусственные опыты такого самообразования (не говорим уже о том, что в природе мы вовсе не встречаем его) до сего времени не дали еще никакого удовлетворительного результата.

Отрицание силы, господствующей над атомами и не принадлежащей им, естественным образом ведет также к предположению, что и все так называемые духовные проявления жизни человеческой суть не более, как только обнаружения атомных свойств мозга, который вообще признается органом духа. В настоящий раз мы не будем входить в подробные рассуждения с материализмом об этой области, но ограничимся лишь указанием выводов из материалистического понимания психической деятельности человека, решительно непримиримых с прочно установленными данными в современной научной психологии.

Материализм утверждает, что все духовные действия суть только свойства или истечения мозговых атомов; отсюда следует, что они, как свойства атомов, подобно всякому атомному действию, должны подлежать физическим и химическим законам и совершаться со строго-математической законносообразностью и необходимостью. Если это так, то с материалистической точки зрения, остаются только два способа

объяснения всякой психической деятельности: или она есть в существе своем некоторое обособление и, следовательно, материальное отделение мозговых атомов, или, выражаясь менее грубо и материально, только движение мозговых атомов, соединенное с электрическими токами. Первое объяснение неизбежно ведет к странному, чтобы не сказать более, заключению, что мысли суть не что иное, как твердые массы или жидкости; так как только они могут отделяться или обособляться в человеческом организме и вместе с сим должны подлежать мере и весу. Кроме того, такого рода мысли должны быть всегда одни и те же; так как один и тот же орган способен производить лишь тождественный продукт. Не менее бессодержательно и ничтожно и второе объяснение мыслей – как движения атомов. Всякое атомное движение по собственным материалистическим основоположениям предполагает физическую или химическую причину движения. Но теперь известный факт, что ничто так не возбуждает деятельность духа или, говоря с материалистами, деятельность мозга, как чужие мысли. Спрашивается: какие же физические причины вызывают мыслительное движение в нашем мозгу, если, как каждый знает по опыту, некоторые слова, произнесенные или написанные за тысячу лет назад и прочитанные нами в тиши кабинета, охватывают иногда все наше внутреннее существо; если такие отдаленные по времени происхождения слова или мысли нередко изменяют все ранние воззрения человека и всей его духовной жизни сообщают совершенно новое направление? Нам кажется, здравому человеческому мышлению нет нужды разъяснять, насколько указанными примерами изобличается несостоятельность и нелепость материалистического понимания духовной деятельности человека.

Далее, наш мозг, по свидетельству анатомии, состоит из необычайного множества химически и физически равных частиц. Обращаясь к материалистическому утверждению, что ганглиевые шарики и нервные волокна мозга собственно состоят из сгруппированных атомов углерода, водорода, кислорода, серы и фосфора, которые именно и производят

самосознание человека, мы невольно задаем себе вопрос: как возможно, что из глубины миллионов равных атомов, находящихся в мозгу, *только одно* «я» заявляет о своем бытии, а не миллионы других подобных? Откуда это сознание единства в человеке при множестве всецело равных и одинаковых по свойствам атомов? Неразрешимую загадку представляет нам и тот факт, что человек *во всю свою жизнь* знает только одно свое я, чувствует себя в существе всегда неизменным тождественным; тогда как, по учению физиологии, старые атомы мозга безостановочно в каждый момент уничтожаются, и на их место появляются новые? Все это говорит нам, что даже в случае возможности показания, какие именно движения атомов мозга или какие электрические течения совершаются при процессе мышления, мы, не отказываясь от здравого рассудка, не можем признать, что эти движения суть самые мысли, а не сопровождают только наши мысли.

IV

Остается нам теперь остановиться еще на одном и последнем положении материализма, именно, что будто бы ничто не владеет реальностью (истинною действительностью), что не ощущается нами чувственно и поэтому ничего сверхчувственного не существует.

Не будем разбирать это положение в отношении к высшему сверхчувственному существу – Богу; так как это завело бы нас слишком далеко; мы рассмотрим его только в применении к сверхчувственному вообще – в противоположность всему чувственному, материальному.

Бессодержательность указанного положения материализма в отношении к сверхчувственному, понимаемому в самом общем и широком смысле открывается уже из вышеприведенного примера о действии на нас давным-давно выраженной мысли. Присоединим к нему здесь еще один, более частного характера, пример. Учение христианства, как никто не может отрицать, признают ли его истинным или ложным, в такой мере воздействовало на развитие рода человеческого и определило собой ход его истории, в какой никогда прежде или после не удавалось ни одному другому учению. Теперь спрашивается: вызвавшее столь необычайные действия в мире человеческом христианство уже ли не имеет действительности? Но в таком случае нужно было бы признать, что нечто существует беспримерно деятельное и, однако не владеющее действительностью, реальностью. С этим положением, однако, не согласится ни один здравомыслящий человек. Итак, если христианство есть не сомнению некоторая действительная реальная сила, то тем самым оно свидетельствует о реальности сверхчувственного вообще и его действии, не связанном ни с чем материальным.

Но мы хотим еще ближе войти в рассмотрение вопроса о реальности сверхчувственного посредством разрешения вопроса: что собственно свидетельствуют нам самые наши чувственные ощущения? О каком истинно реальном бытии

говорят они нам – чувственном или сверхчувственном, материальном или не материальном?

Физиология учит нас, что чувственные ощущения, напри^м. зрение, состоят не в чем другом, как в возбуждении бесконечно малых сотрясений, идущих от нервных концов к нашему мозгу. Это нужно сказать о всех органах чувств. Каждый из них, однако, устроен к восприятию механических впечатлений только строго определенного характера, и все, что воздействует на него, выражает только одинаковым образом. Так, например, все, возбуждающее наш глаз, производит на нас ощущение света, все, касающееся уха, отражается в нас ощущением звука и т.д. Откуда происходят такие ощущения, это мы узнаем только постепенно, путем продолжительного опыта и упражнения. Так как возбуждение наших чувств обыкновенно производится от вне, то мы по привычке переносим его на внешнюю причину даже тогда, когда оно имеет чисто внутреннюю причину, как напри^м. звук или звон, часто слышимый нами без всякого внешнего возбуждения.

В чем теперь состоит то, что полагает наши органы чувств в известное характерное им состояние? Физика говорит нам, что мы имеем здесь дело опять с движениями. Если, например, касающиеся нас движения волн эфира, имеют в своем протяжении $8/10000$ миллиметров, то мы получаем довольно сильное тепло, при уменьшении этой длины ощущается жар; но если длина становится $= 5/10000$ мм, то мы уже не ощущаем никакого тепла, напротив, наш глаз видит блестяще зеленый цвет, и при других долготах волн, мы получаем опять другие цвета. Таким образом, как видим, все наши чувственные ощущения эфира или воздуха покоятся собственно только на движениях, касающихся концов наших нерв и идущих к мозгу, – который их и воспринимает. Как чудесно это совершается, показывает уже приведенный пример: тело, от которого исходят эфирные волны $8/10000$ длины мы называем теплым, но посылает оно волны более и более краткой долготы, мы называем его красным, зеленым или голубым. Взвешивая все сказанное, очевидно, мы уже не можем «теплое или красное» признать существенным свойством вне нас находящегося тела,

но только особенными, свойственными нам, возбужденными состояниями наших нерв. Другими словами: физические ощущения, обозначаемые нами словами – «красный», «теплый» и т.д., принадлежат собственно не телам, но нам, не составляют точного отражения физического состояния тела и поэтому, строго говоря, ничего не сообщают нам о существе или реальности тела.

Высказанное заключение удерживает значение даже по отношению к таким свойствам тела, которые мы считаем вернейшим ручательством его реальности; говорим о его тяжести и осязаемости: как эти свойства ни кажутся принадлежащими самому телу, однако в сущности ничего не говорят о его существе и реальности и свидетельствуют нам только о силе, действующей вне нас. По-видимому, когда мы кладем железный шар в 20 килограммов на свою руку, то своим давлением на нее, он прямо и неотразимо доказывает нам свое бытие. И, однако эта тяжесть шара ничего еще не доказывает. Если бы вы с этим шаром на руке удалились от земли на несколько миллионов миль, то ваша рука точно также мало чувствовала бы на себе его давление, как какая-нибудь пылинка, которая не чувствительно для вас прилипает к вашей руке. Отсюда ясно, что не шар сам по себе имеет свойство гнета вашей руки, но сила притяжения земли, действуя на шар, ощущается вами как гнет или тяжесть и, следовательно, свойство тяжести шара не дает никакого понятия о существе тела. Далее, если бы вы с этим железным шаром без вреда для себя очутились на солнце, то он разрешился бы в ваших руках на атомы, и вы точно также не могли бы его осязать, как схватить какой-нибудь воздух на земле. Таким образом, и осязаемость тела не есть существенное свойство его, но опять только следствие действующей на атомы тела и изменчивой по обстоятельствам, так называемой, силы сцепления.

Так, все наши ежедневные ощущения, из которых мы выводим понятие о свойствах материи, покоятся собственно на движениях наших нервов, которые мы только вследствие упражнения и привычки переносим на нечто находящееся вне нас. Эти движения, правда, обуславливаются телами,

существующими вне нас, но самый источник силы, приводящей наши нервы в движение, лежит не в этих телах, с существом их не имеет ничего общего и поэтому ничего не сообщает о существе тел.

К чему, однако, скажете вы, приводятся все эти рассуждения? Понять очень просто: к тому, чтобы осветить правильным светом сообщения единственных свидетелей об окружающем нас мире, в котором мы живем и с которым не имеем никакого другого способа обращения, как только посредством этих свидетелей – толмачей, т.е. сообщения наших органов чувств, и показать наглядно, в какой степени мало в действительности мы знаем верного о вещах вне нас и их существе для того, чтобы могли утверждать положительно, что нам известно существо тел и что только материя имеет истинную реальность. На самом, деле, напротив, мы знаем только *силы*, так как *они* только производят разнообразные движения и действия, которые и возбуждают в нас ощущения. Эти ощущения только деятельностью нашего духа связываются с вне нас существующим, которое мы и называем телом или материей. Так, мы приходим к положению совершенно обратному материалистическому: не материя есть особенно действительное и реальное, но *сила*, всецело властвующая над материей и открывающая ее нашим чувствам; следовательно, не чувственно ощущаемое, но недоступное нашим чувствам, сверхчувственное вообще владеет собственной и истинною реальностью или действительностью.

Судите теперь, насколько основательно гордое самохвальство материализма, как мировоззрения, *якобы строго* (!) утверждающегося на твердых фактах естествознания?...

III. Саморазложение материализма¹⁵

Интересное и, можно сказать, отрадное явление замечается в философском движении нашего времени. Материализм, это чудовищное воплощение разрушительных сил по отношению к религии, нравственности и общественной жизни, наконец сам произнес над собой смертный приговор, сам наглядно раскрыл и убедительно доказал свою несостоятельность и изменился в новое мировоззрение, усвоившее себе малозначащее название «монизм». Чтобы оценить все значение этой метаморфозы материализма в монизм, нужно припомнить то влияние, какое оказывал до сего времени материализм не только на направление мысли и нравственности, но даже и на внешний, материальный строй жизни, так называемых, образованных народов. Необычайная простота и краткость материалистической доктрины легко распространили ее в полуобразованных массах всех стран. Видимое согласие ее основных мыслей со свидетельствами внешних чувств или с внешне чувственным познанием приобрели ее доводам характер неотразимости. Постоянные, хотя и неправильные, ссылки материализма на естествознание, сообщили ему авторитет положительности и строгой научности и, наконец, всегда заносчивое и презрительное отношение его к давним, веками упроченным авторитетам, и в особенности к учению религии и Церкви, усвоили ему репутацию независимого, свободного от предрассудков и суеверий, прогрессивного мировоззрения. Таким образом, несмотря на свои многочисленные слабости, материализм приобрел значение могучей духовной силы, способной влиять не только на отвлеченное или теоретическое мышление, но и на все стороны практической жизни. К чему привело бы полное укоренение и беспрепятственное распространение материализма в мире, об этом можно судить по результатам, какие неизбежно вытекли бы из всецелого уничтожения в мире веры в Бога, в бессмертие души и свободу воли человека. Но вот, к счастью, этот страшный призрак сам собой рассеивается, сам подвергается

себя беспощадному разложению, и такое явление, становясь отрядным знаменем нашего времени, очевидно, приобретает все права на наше внимание.

Да позволит мне досточтимое собрание сначала раскрыть самую сущность материалистического учения и указать главное основание его несостоятельности, чтобы затем яснее представить всю неизбежность, в силу которого материализм невольно должен был измениться в монизм, как увидим после, предвещающий неизбежно еще новое мировоззрение, уже вполне согласное с началами христианской религии.

* * *

Материализм не признает никакой другой действительности, кроме материи и ее свойств. На этом основании к принадлежностям материи он причисляет и сознание во всем разнообразии его проявлений, начиная с ощущений, доставляемых внешними чувствами и внутренним чувством приятного и неприятного и принадлежащих даже низшим животным и кончая саморазвивающейся мыслью, свободными решениями воли и высшими чувствами духовного сердца человека. Правда, древний материализм отличал душу от тела, но не по существу, а сравнительно: признавал душу, как и тело, материальным существом, только владеющим большею тонкостью и подвижностью по сравнению с материальностью тела. Новый материализм уже решительно отвергает всякую самостоятельность души и всякое отличие ее от тела и все душевные или духовные явления считает простым продуктом мозга или органа, заступающего у низших животных место мозга. Но характеристично в материализме непризнание материи всеединой субстанцией или исключительной действительностью в мире, а самое понимание материи, понимание, внутренне разрушающее все материалистическое мировоззрение.

Дело в следующем: материализм исходным пунктом своим имеет предположение непреходимой противоположности между материей и душой или духом. Именно вследствие такой предполагаемой противоположности материализм и исключает из существа материи, из ее первоначального или основного

содержания, из которого объясняются все явления природы, все, что только познается путем так называемого внутреннего чувства или непосредственного сознания о нашем я и его разнообразных состояниях. Все, для чего обыкновенный взгляд предполагает особый нематериальный принцип – дух или душу, все это, по мнению материализма, должно быть отнесено только к производным или чисто случайным существу материи свойствам. С первого взгляда уже очевидно, что материализм впадает в самое грубое противоречие: с одной стороны, или, прежде всего, он удаляет из существа материи все, что только напоминает собой духовное (в этом случае поступает правильно), с другой или после того, снова вносит всю полноту духовного в материю в качестве ее продукта. Противоречие ясное. Но об этом пока мимоходом. Как бы то ни было, но естественным следствием выделения всего духовного из материального является в материализме следующее общее учение о существе материи.

Каждая частица материи наполняет определенную часть пространства и наполняет так, что в том же самом месте и в то же самое время уже не может находиться никакая другая часть материи. Таким образом, каждая частица материи является *непроницаемою*, и это – первое существенное свойство материи. Далее, каждая материальная частица или находится в *движении*, или, по крайней мере, способна к движению, – и это второе коренное свойство материи. С одной стороны – непроницаемость материи, с другой – подвижность ее, таковы причины, по которым тела из состояния покоя переходят в состояние движения и при этом изменяют или направление движения, или скорость движения. И это последнее понятно почему. Как скоро движущееся тело коснулось другого, покоящегося или также находящегося в движении, оно по своей непроницаемости сообщает другому телу толчок, без сомнения, не остающийся без всякого воздействия на состояние другого тела. Но известно, что естествознание не ограничивается толчком, как единственной причиной движения. Оно утверждает, что тела и без соприкосновения, служащего условием толчка, могут воздействовать на состояние движения других тел,

например, магнит на движение железных опилок, земля на движение брошенного камня и проч. Отсюда и материализм, кроме непроницаемого наполнения пространства и вытекающего из него толчкового движения, приписывает материи еще третье коренное свойство, по которому каждой материальной частице, каждому атому ее присуща сила воздействия по определенным законам на каждый другой атом без *непосредственного* соприкосновения с ним и притом воздействия, обнаруживающегося или в притяжении, или в оттолкновении. Нередко материализм понимает и самую непроницаемость (т.е. сущность) материи, как силу. Но такое изменение понятия материи в понятие силы, притом уже ни к чему неприкрепленной, не оказывает никакого влияния на общий характер материалистического учения и потому не заслуживает внимания.

Других, кроме указанных, коренных свойств материи материализм уже не признает. Отсюда он отвергает у материи все, что иногда называют или влечением материи, наприм. влечением к усвоению известных форм кристаллизации, или стремлением, наприм. стремлением к росту, развитию – в растениях и животных; другими словами: материализм не допускает в материи никакой внутренней возбуждаемости или жизненности. Все подобные представления о материи, по мнению материализма, получили свое происхождение не на основании точного знания внешней природы, но на основании уподобления материального духовному, познаваемому нами посредством самосознания и потому такие представления отнюдь не должны быть соединяемы с понятиями пространственного наполнения и движения материи. Даже и из свойств, приписываемых телам на основании наших чувственных наблюдений, по учению материализма, строго анализирующий рассудок должен исключить все, не представляющие собой непосредственных форм состояния в пространстве и движения материи. Так из понятия материи должны быть удалены, как несущественные ее свойства все, так называемые, чувственные качества предметов: цвета, тоны, запахи и проч.; потому что при ближайшем исследовании этих

качеств они оказываются простым переносом духовного на внешний мир, т.е. суть не что иное, как субъективные состояния ощущения. Вот доказательства: тоны или звуки вовсе не принадлежат к действительным свойствам струн. Действительное свойство струн есть только их колебательное движение, в которое они приводятся каким-либо толчком. Тон принадлежит слушающему субъекту; он есть субъективная форма ощущения, получаемого от колебаний, идущих по воздуху от натянутой струны и возбуждающих барабанную перепонку слухового органа. То же самое должно сказать и о цветах. Белый цвет, как фактическое свойство, по нашему взгляду, например сахара, в действительности принадлежит невидимому сахару, но видящему субъекту, его состоянию или сознанию ощущения. Сам по себе сахар только особенным образованием своей поверхности и особыми движениями, вызываемыми солнечными лучами в верхних частицах его, служит причиной ощущения и именно белого цвета. Так материя сама в себе безвидна, беззвучна, безвкусна, словом, лишена всяких качеств, доставляемых сознанию внешними чувствами.

Таково общее учение материализма о природе материи. Но это учение отнюдь не самостоятельное в материализме: оно имеет свое основание в механическом объяснении природы вообще, и при том в объяснении, разделяемом даже такими лицами, которые признают область духовного совершенно недоступною естественнонаучному методу исследования. Но откуда же произошло само механическое объяснение природы? Оно получило свое начало *в философии*, всего более оспариваемой материализмом; именно – в так называемом дуализме, признающем как материю, так и дух субстанциями, т.е. равно первоначальными, самостоятельными существами. Так как происхождение материализма из дуализма разоблачает всю несостоятельность первого, все его внутреннее противоречие, то мы считаем нужным обратиться к отдаленным временам прошедшего, к самому началу философии и бегло проследить внутренние связи, в разные времена, соединявшие материализм с дуализмом.

Древнейшие известные нам философы Греции, так называемые натурфилософы, Фалес, Анаксимандр и Анаксимен еще не признавали противоположности между познаваемым посредственно или при посредстве внешних чувств, и непосредственно, путем внутреннего развития мысли или раскрытия самосознания. В наивном способе мышления они представляли, с одной стороны, душу материальной субстанцией, с другой – материю душеподобной. Первый из них, Фалес, родивш. в Милете в 640 до Р. Хр., учил, что первоначально сущее, или по новейшей философской терминологии, абсолютное, из которого произошло все, есть вода; твердые вещи по своей внутренней, скрытой природе состоят из воды. Но воду он мыслил живою, одушевленную, и это не только ввиду превращений ее в лед и пар, и ее существенной необходимости для жизни растений, и животных, но и потому что, как прибрежный житель, постоянно наблюдавший море то тихо колеблющимся, то бурно вздымающимся, то спокойным, то шумным, принимавшим в себя реки и возвращавшим воду облакам, из всех, по тогдашним понятиям, элементов природы, воду находил по преимуществу личным существом. Его последователь, Анаксимандр, заменил воду неопределенной первоматерией, как долженствующей носить в себе скрытыми сухое и влажное, холодное и теплое. Но что и он первоматерию признавал также духовным принципом, видно из дошедшего до нас его выражения, в котором он называет выступление отдельных вещей из общей первоматерии несправедливостью последней, ради которой вещи несут наказание, теряя свое индивидуальное существование и погружаясь опять в первоматерию. Анаксимен, ученик Анаксимандра, открывший первосубстанцию в воздухе и объяснявший происхождение вещей сгущением воздуха, а разрушение их разрежением воздуха, уже прямо отождествляет воздух с душой. Все эти древние мудрецы, очевидно, не были материалистами в строгом смысле слова. Они разделяют с материалистами предположение об исключительной субстанциальности материи; но это предположение равнозначительно для них

предположению единой субстанциальности духа. Вот почему история философии усваивает им название гилозоистов, т.е. мыслителей, признающих материю живой, одушевленной.

С дальнейшим продолжением попыток к открытию первоначально-сущего в природе постепенно развился взгляд, что между материальным и духовным существует непроходимая пропасть. И вот, чрез полтора столетия после Фалеса, Анаксагор уже прямо разделяет их, предполагая для мертвой материи движущий и упорядочивающий принцип в живом, божественном Духе. Таким образом, в Анаксагоре мы встречаем первого виновника дуалистической философии. Теперь рука об руку с обезжизнением материи образуется и механическое воззрение на природу, по которому всякое происхождение и уничтожение в материальном мире сводится к смешению и разложению в сущности неизменной материи, т.е. просто к пространственному движению материи. Вместе с этим воззрением дано было подготовительное условие и для происхождения материализма. И он не заставил себя долго ждать. Основатель материализма, Демокрит положил в основание своей системы атомистическое понимание природы. Нет ничего, говорит он, кроме атомов в бесконечном их множестве и протяженного между ними пустого пространства. Атомы лишены всех других свойств, кроме тех, что каждый из них непроницаемо наполняет малую часть пространства и движется. Чувственные качества предметов, как-то: цвет, вкус и т.п. в действительности не принадлежат ни атомам, ни составленным из них телам: они просто – только состояние ощущения, возбуждаемого толчками атомов на чувственные органы. Первоначально стали двигаться все атомы в одном направлении сверху вниз и происхождение первоначального движения было просто случайным. Движение атомов в разных направлениях зависит от различной величины атомов, обуславливающей различную скорость их движения; вследствие такой неравной скорости атомы сталкиваются друг с другом и таким образом производят разные направления движения. Мысль о силах, действующих чрез отдаленные пространства, была еще совершенно незнакома Демокриту и

потому он не знал никакой другой причины изменения в движении, кроме толчка. С этим механическим объяснением природы Демокрит связывал учение, что также ощущение и мысль и вообще, так называемые, духовные действия суть не что иное, как движения атомов и таким образом выступил прямо основателем материализма. Правда, он отличал две составные части живого существа, тело и душу, но душа для него была однородна с телом, насколько и она состояла из атомов. Душа, по Демокриту, отличается от тела лишь тем, что ее атомы меньше, глаже, круглее и поэтому подвижнее телесных атомов; но такое преимущество атомов души пред атомами тела принадлежит также и атомам огня.

Подобную же неразрывную связь между дуалистической философией и механическим объяснением природы – с одной стороны и материализмом – с другой, мы находим и в новое время. Картезий, родоначальник новейшей дуалистической философии, преобладающей пред древней и более глубоким и более широким развитием мыслей, был вместе с тем и первым обновителем механического объяснения природы. Точно также и новейший материализм, конечно, не лишенный связи с древним, имеет свое главное неточное начало в вышедшем от Картезия философском и естественно-научном движении. Самый видный представитель материализма нынешнего века Де-ля-Метри прямо связывает свое главное сочинение: «L'homme machine» с Картезием. Он даже думает, что Картезий сам был собственно материалистом и только по чисто внешней подозрительности к своему правильному воззрению на материальный механизм природы привнес в него еще нематериальные души, оказавшиеся в нем совершенно излишними.

После Де-ля-Метри испытанные материализмом изменения, вследствие увеличения математически-естественнонаучных изысканий, вовсе не касаются главных черт, приведенных нами в его общей характеристике и указанных в учении Демокрита и Де-ля-Метри. Новейшие наиболее влиятельные представители материалистического направления, Молешотт, К. Фогт, Кцолбе, Бюхнер и Д. Штраус, по крайней мере, в принципе держатся

механического, объяснения природы, основанного дуалистической философией и только в противоположность ей утверждают, что сознание есть также натуральный продукт просто материальных движений.

Выяснив сущность и происхождение материализма, мы уже не можем встретить никакого затруднения к раскрытию его внутренней несостоятельности. Материализм усвоил себе взгляд на природу материи, выведший из признания безусловной невозможности объяснить сознание, как свойство материи, и, однако, с этим взглядом соединяет прямо противоположное его основанию утверждение, что сознание есть действие материи. Представьте себе только на одной стороне факты, понимаемые нами под общим именем «сознание» и рассмотрите на другой все, что только может произойти от движения материи, вся природа которой состоит в том, чтобы частицы ее непроницаемо наполняли известное пространство, владели притягательной или отталкивающей силами и как-нибудь двигались, – и вы легко поймете всю несостоятельность материализма.

В самом деле, явления сознания так мало принадлежат к пространственным движениям, что не имеют с последними ничего общего. Или кто серьезно станет утверждать, что раз его внимание сосредоточено на происходящем внутри его чувстве боли или чувстве жажды, или на решении задачи, – он не замечает в своем чувстве или в своих мыслях ничего другого, кроме перемены места некоторыми частицами его мозга? Но материя, по усвоенному материализмом механическому воззрению на природу, именно ничего другого и не может делать, как только двигаться. И по собственному утверждению материализма, первоначально и, в сущности, нет ничего в мире, кроме непроницаемо наполняющего пространство *нечто* и это нечто распадается на бесконечно-многие частицы, лишенные всяких других свойств, кроме свойств – в каждый отдельный момент наполнять занимаемое ими пространство и в каком-либо направлении, и с какой-либо скоростью двигаться. Но теперь с самою строгой математической очевидностью следует, что никакая из этих частиц и никакое собрание их, при самом

сложном процессе их движения, не могут увеличить своих единственных свойств *наполнения пространства и движения* – еще каким-либо третьим свойством. В противном случае каждый математик-механик при решении какой-либо механической проблемы мог бы быть поставлен в неожиданно–нелепое положение. Представьте себе, что вместо общего результата из своих предварительных вычислений в форме числа, определяющего направление и скорость движения, он вдруг получил бы в заключении ощущение тона, определенное чувство или известную мысль!.. Так ясно, что признавать какое-либо явление сознания, столь же мало похожего на пространственное движение, как четырехугольник на минуту, продуктом простых движений мертвой материи есть полный логический абсурд.

Указанное нами опровержение материализма отнюдь не ново. Но материализм думает избежать его следующим объяснением: справедливо, говорит он, что действия сознания в том виде, в каком наблюдает их каждый сам в себе, не имеют никакого сходства с движениями мозга, но эти действия так же мало сознаются в своей истинной действительности, т.е. каковы они сами в себе, как и состояния поверхности разных тел мало познаются нами правильно, т.е. каковы они сами в себе. Как поверхности тел в ощущении их представляются нам цветами, между тем как в действительности никаких цветов нет; так точно и ощущения известных мозговых движений кажутся нам совершенно иными по сравнению с действительностью, – деятельностью или проявлением сознания. – Если бы такое объяснение материализма было верно, то спрашивается: откуда же происходит своеобразный вид сознания? Чем объяснить, что сознание не останавливается на породивших его мозговых движениях, но как бы оттесняет их в сторону и заменяет их другим видом, так что мозговые движения являются уже не движениями, но именно тем особенным состоянием, которое мы называем сознанием? Такая замена мозгового движения в сознании отличным от движения состоянием может иметь одно только основание: как колебания струны, идущие через воздух и воздействующие на слуховой орган и слуховые нервы,

превращаются в слушающем субъекте в ощущение тона вследствие *самодетельности* субъекта, сообщающего колебаниям именно форму тона; так и мозговые движения, возбуждающие сознание, превращаются в *особую форму сознания*, отличную от мозговых движений, вследствие *самодетельности* (следовательно самосуществования) сознающего субъекта, сообщающего мозговым движениям специфическую форму сознания. Таким образом для происхождения сознания из мозговых движений, но не в форме сознания этих движений, а во всецело отличном от них состоянии, необходимо предполагается особая субстанция сознания, и это так верно, как верно, что без такой субстанции сознания никакие мозговые движения не могли бы произвести не только характерного состояния сознания, но и вообще никакого сознания.

Долгое время казалось, как будто все опровержения материализма остаются без всякого впечатления на материалистов. Большинство материалистов в своем презрении к философии не хотело и слышать об этих опровержениях, а не многие из них, по-видимому, не желавшие игнорировать направленные на них нападения, однако совершенно ослеплены были своими предрассудками, чтобы серьезно отнестись к этим нападениям. Так, например, К. Фогт, которому, во всяком случае, нельзя отказать в редком умственном даровании, оказался совершенно бессильным понять ясное и убедительное доказательство Лётце, что самые запутанные физиологические явления, будучи действительно простыми действиями движения, могут быть и объяснены механически; напротив, действия сознания, вследствие их безусловной несоизмеримости с действиями движения, не допускают никакого механического объяснения. Бюхнер, как будто ничего не случилось, остался при своем убеждении, что факты мускульного сокращения «стоят на одной линии» с фактами сознания.

Но вот мало-помалу в собственном лагере материалистов стало укореняться убеждение в невозможности свести явления сознания к пространственным движениям. Так известный

Кенигсберский доктор Кцолбе, прежде не только веривший в возможность объяснения психических фактов из материальных движений, но и сам производивший попытку такого объяснения, наконец, публично отрекся от заблуждения, «будто из материи можно вывести ощущения и чувства».

Но необычайную сенсацию в ученых кругах произвело торжественное отречение от материализма знаменитого физиолога Дю-Буа-Реймона на съезде естествоиспытателей в Лейпциге несколько лет тому назад. По его позднейшим словам, «это был день в его жизни, подобный дню Павла на пути в Дамаск». Действительно, он, в молодости утверждавший, что для мысли, не останавливающейся ни пред какой последовательностью выводов, мировое целое, весь мир разрешается в движущуюся материю, теперь в блестящем чтении доказал, что при самом тщательном разрешении мирового целого в подвижную материю все же остается в мире значительный остаток. «Все действия, говорит он, неорганической природы и растительная жизнь действительно не представляют непреодолимых препятствий к разрешению в движение. Но вот в каком-то, неизвестном нам пункте развития земной жизни выступает пред нами нечто *новое*, доньше неслыханное и непонятное. Тут нить понимания пресекается и естествознание достигает пропасти, которой не в силах ни перейти по какому-либо мосту, ни перелететь на каких-либо крыльях. Это новое есть *сознание* и при том уже в самой низшей форме его, в форме простейшего возбуждения приятного или боли, свойственного самым начальным ступеням животной жизни на земле, наипростейшим животным». Речи Дю-Буа-Реймона, в начале принятой холодно, оказана была затем честь самой обстоятельной и разнообразной оценки: критика речи принимала все тоны, начиная от восторженной похвалы и кончая площадной бранью. Но что особенно замечательно в этой критике, это то, что, по-видимому, самые рьяные защитники материализма обнаружили явное раздвоение мыслей, т.е. отклонение от точки зрения чистого материализма и примкнувание к тем или иным началам идеализма. Так Штраус, ставший в предсмертные годы жарким исповедником

материалистической доктрины, оказался, однако еще в значительной доле прежним гегелианцем, так как прославлял универсум, как ум и добро, которому должны отдаваться со всею «доверчивостью любящего сердца и требовал даже религиозного почитания универсума, как первоисточника всякой жизни, всякого ума и всякого добра.» Любящая доверчивость к универсуму, религиозное почитание универсума, – все это понятия, очевидно, не соединимые с чистым принципом материализма и заимствованные из области идеалистической философии.

Как бы то ни было, но со времени и под влиянием знаменитой речи Дю-Буа-Реймана саморазложение материализма пошло так быстро, что в настоящее время можно признать его приближающимся к своему концу и на развалинах чистого материализма устанавливается теперь новое мировоззрение, так называемый, монизм. Монизм сохраняет в себе закваску, т.е. сущность того же материализма и потому есть не что иное, как метаморфоза материализма. Но эта метаморфоза такова, что, несомненно, открывает собой зарю еще нового мировоззрения, обещающего согласие в *своих началах с началами христианства.*

* * *

В чем же состоит монизм? Он еще твердо верует в реальность материи и при том в ее всеединую или исключительную реальность. Материя и для него, как и для материализма, имеет еще значение абсолютного, не нуждающегося ни в каком другом бытии, даже не допускающего никакого другого бытия. Но он выставляет совершенно новое понятие о материи, по которому сознание есть уже не производное и случайное, а коренное и существенное свойство материальных вещей, и при этом мир, по учению монизма, есть не исключительно бесконечная раздробленность атомов, но некоторое живое, органически нераздельное единство. Таким образом, монизм (учение о единстве) оправдывает свое название из двух оснований: во-первых, поскольку учению о материи не противопоставляет ничего другого, никакого самостоятельного принципа сознания, духа или души, и во-

вторых, поскольку всю совокупность материи в ее бесконечной раздробленности признает в сущности чем-то одним ($\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$).

Рассмотрим ближе главные черты монизма.

Материя, учит монизм, всегда должна считаться наполняющим пространство, подвижным, одаренным притягательной и отталкивающей силой, субстратом, как это всегда признавалось и механическим объяснением природы. Но при этом она не должна быть мыслима единственно такою. То, что составляет в ней большее, чем просто указанный субстрат (т.е. субстрат наполнения пространства, движения, притяжения или оттолкновения), то никоим образом не нарушает ее существенного характера – механизма действия: это большее открывается в таких явлениях, которые происходят в механизме и с механизмом действия материи, однако не оказывают никакого воздействия на самый механизм материи. К таким явлениям, выходящим из самого скрытого существа материи и сопутствующим ее механическим действиям и принадлежат именно все те, в необъяснимости которых из простого механизма природы до ныне встречал камень преткновения материализм, т.е. явления сознания. Для более точного изложения этого пункта учения в монизме раскроем его по Дю-Буа-Реймону и Геккелю, как наиболее видным представителям монизма.

Знаменитый натуралист Дю-Буа-Реймон признает, что атомистическое представление материи при всей необходимости для целей физико-математических вычислений ведет к неразрешимым противоречиям. Но отсюда он отнюдь не заключает, что такая самопротиворечащая себе материя не может существовать в действительности и что только естествознанием, задача которого не состоит в определении истинно-сущего, принимается истинно-действительным. Напротив, он выводит следующее заключение: материя, кроме того, чем всегда считалась, кроме субстрата механических действий природы, есть еще *нечто* другое, служащее источником духовных явлений, но *что* для нас было и всегда должно оставаться тайной. Отсюда далее он заключает; если бы мы даже никогда не в состоянии были объяснить духовные

явления из материальных условий, то все же должны признать духовные явления порождением материальных условий. Потому что материальные условия теперь уже не просто состоят в движениях, наполняющих пространство частиц, но и включают в себя еще указанное таинственное *нечто*. Поэтому если бы мы, когда-либо поняли существо материи и силы, то вместе с тем поняли бы и то, как лежащая в основании материи и силы *субстанция* среди известных условий может ощущать, желать и мыслить. Но не все подобно Реймону считают лежащее в существе материи начало духовных явлений безусловно скрытым, таинственным *нечто*. Так Геккель думает, что X, мыслимый в существе материи, как неточное начало духовных явлений, должен быть непременно определен. Каким же образом? Этот X очевидно однороден тому, что из него должно быть объяснено, т.е. однороден душам животных и людей. Отсюда Геккель заключает: каждый атом уже первоначально владеет ощущением и волей, т.е. каждый атом есть одушевленное существо. Ввиду утверждения Лётце, что единство самосознания, выражаемое сознательными существами в самосознании «я», не может принадлежать существу, состоящему из многих сознательных веществ, Геккель говорит, что атомы, соединенные в известный комплекс, насколько составляют *наполняющее пространство* субстанции, находятся во всех натуральных процессах *вне* друг друга, но насколько – *одушевленные* существа, они образуют высшее единство, сливаются в одно целое, подобно тому, как из зажженных бревен дома, лежащих вне друг друга, выходит одно нераздельное пламя. Такой комплекс атомов мы имеем в каждой клеточке материи: души атомов, из которых сложена вся клеточка, сливаются в одну клеточную душу. Души животных и человека суть также соединения душ атомов. Душевная природа атомов, думает Геккель, не только объясняет собой души животных и человека, но и служит источником также всех механических явлений движения в мире, таким образом, всех натуральных процессов. Отсюда, по мнению Геккеля, взаимное притяжение двух атомов вытекает из психической воли их быть вместе друг с другом.

Вторую характерную черту монизма составляет мысль, под влиянием Дарвина, ставшая центральной в естествознании. Именно: материальное бытие и в качестве сопутствующего его явления духовное бытие по простой натуральной необходимости всегда стремятся к высшему и высшему совершенству и потому далее и далее развиваются. Из этой основной мысли вытекает существенная, всепроникающая тенденция монизма – свести всякую целесообразность в природе, всякое усовершенствование в ее жизни, в организации ее существ, всякое развитие человечества вплоть до социального устройства его жизни и появления наук и искусств, к самым элементарным началам жизни вообще и объяснить их как простой результат действия слепых натуральных сил. –

Что же приобретаем мы от преобразования материализма в монизм? Несомненно, высшую ступень философского мировоззрения по сравнению с чистым, или, как иногда говорят, с грубым материализмом. Последний утверждает, что духовные явления принадлежат к простому, случайному продукту деятельности материи или к произведениям известных комбинаций материальных частиц в организмах. Напротив, монизм признает психические явления коренным и существенным свойством материи, немислимой без психического начала. Такое признание духовного уже в самом существе материального, несомненно, выше предположения духовного только случайным явлением материального. Последний вид материализма, по истине, грубый; тогда как первый является уже смягченным, утонченным. И это смягчение или утончение таково, что следует только монизму сделать еще один шаг вперед, подняться лишь на одну ступень выше, и он из ложного, материалистического, которым до сего времени остается, изменится в истинный, спиритуалистический и представит нам полное согласие философских начал с основными началами богооткровенно-христианской религии. И на такое движение вперед или на такой подъем монизма от материалистического до спиритуалистического мы питаем полную, и, как нам кажется, небезосновательную надежду. Монизм в противоположность материализму, отличавшемуся

неподвижным характером догмы, доступен жалу сомнения, позволяет говорить с собой противникам, не лишен чувства потребности считаться с философией, черпающей свои познания, прежде всего не из наблюдений природы, но из самопознания человека и потому способен к поступательному углублению в основные проблемы философии. При таких счастливых задатках к прогрессивному развитию монизм, без сомнения, скоро ли долго ли, но отрешится и от последнего остатка материализма – от признания материи всеединою или исключительною реальностью. И теперь уже он одухотворяет материю до последней степени, внося духовное во все атомы материи, так что духовное является столь же существенным и коренным в материи, как и ее механические явления; а, по мнению Геккеля, духовное есть на столько более коренное в материальных атомах, что, как мы видели, объясняет собой даже механические движения материи, например, взаимное тяготение атомов психическим влечением их друг к другу. Что же остается теперь сделать материалистическому монизму, чтобы перейти в спиритуалистический? Очевидно не то, чтобы возвратиться к прежнему, давно отвергнутому самым ходом философской мысли, дуализму, т.е. к признанию духовного и материального равно самостоятельными началами. Над дуализмом уже произнесен бесповоротный приговор историей философии: он не удовлетворяет основному требованию глубокой философской мысли: единству начала для происхождения всего истинно-действительного. Дуализм вызывал по себе всегда только новые попытки к изысканию такого начала и таким образом служил лишь переходной ступенью между философскими системами, построенными на том или ином монистическом начале. Что же, повторяем, нужно сделать монизму, чтобы быть истинным философским мировоззрением? – Прислушаться к голосу философов, небезосновательно доказывающих недействительность материальных атомов и материи вообще¹⁶, отказаться от материи, как единственной мировой реальности или носительницы механических и психических начал и на ее место поставить нечто духовное в широком смысле слова или

духоподобные единицы в качестве носителей или источников как психических, так и механических явлений в мире¹⁷.

В самом деле, предположение реальности атомов и материи вообще не выдерживает и малейшей доли серьезной критики. Понятие – «материальный атом» включает в себе *contradictio in adjecto*, внутреннее противоречие. Материя, пока остается материей, по крайней мере, в мысли, должна быть бесконечно делима: иначе нельзя себе и представить материи, как далее и далее и далее, словом, бесконечную делимую. Следовательно, материя не может состоять из атомов, т.е. неделимых. И на оборот: атом – неделимое есть *eo ipso* нематериальное. Таким образом «материальный атом» есть понятие, совмещающее в себе несовместимые свойства; иначе сказать: «материальный атом» – понятие само себя разрушающее и вместе с тем отвергающее самую действительность атомов. К такому же отрицанию действительности материи приводит и анализ понятия «материя». Материя, по учению дуализма и покоящегося на нем материализма, не имеет никаких других свойств, кроме свойств непроницаемого наполнения пространства и, вследствие присущей ей силы, движения. Что же такое, следовательно, материя? Простое, неизвестное, неопределенное, неопишемое *нечто*, непроницаемое и, по присущей ему силе, движущееся. Но нечто непроницаемое – почему же непременно материальное, т.е. по субстанции *материя*, только имеющая свойства непроницаемости? С одной стороны, нечто, будучи неопределенным и неопишемым, есть просто неизвестное *что* и, следовательно, не может быть с полной основательностью названо материальным, с другой – непроницаемость, как противодействие чего-либо другому, есть проявление *силы* и, следовательно, «нечто непроницаемое» есть некоторая *сила*, а никак *не материя*. Понятие «материя» трудно соединимо и с понятием силы, как коренного или неотъемлемого свойства материи. Бесспорно, что не всякое свойство может быть относимо к какой угодно субстанции. Каждое свойство субстанции может быть мыслимо лишь потому свойством этой субстанции, что представляет собой то или иное видоизменение

в существе неизменной природы субстанции. Так всякий геометрически возможный вид может быть мыслим свойством тела, так как геометрический вид представляет собой определенный род наполнения пространства, а в этом наполнения и состоит неизменная природа тела. Но сила отнюдь не может быть мыслима неотъемлемым свойством материи уже потому, что последняя есть нечто неизвестное, неопределенное и, как такая, лишает нас всякой возможности понять необходимую принадлежность ей силы; но главным образом – потому, что материя, признаваемая отлично от силы, очевидно, может иметь и неотъемлемыми свойствами своими только свойства материальные. И точно также различные проявления силы могут быть мыслимы только свойствами вообще силы. Так анализ как самого по себе понятия «материя», так и приписываемого ей свойства «силы», неизбежно приводит нас к отрицанию действительности или субстанциальности материи.

После всего сказанного ясно, что монизму, как способному поддаваться разумным доводам строго-философской мысли, скоро ли–долго ли, но, несомненно, придется отказаться от материи, как единственной реальности или носительницы механических и психических явлений и заменить ее чем-либо другим. Чем же именно? Мы сказали уже – духовным, духоподобными единицами, наполняющими мир в бесконечном множестве.

Эти духоподобные сущности, прежде всего, истинно и действительно могут быть признаны *неделимыми*, как существа духовные, неподлежащие сами в себе никакому делению; за тем – владеющими *силами*, как неотъемлемыми свойствами своего существа; так как, силы, немислимые существующими сами по себе, именно составляют сущность духа, без которых он не мыслим и в проявлении которых состоит его жизнь. Из того, что указанные духоподобные сущности владеют силами, легко объясняются: во-первых, их *непроницаемость* как противодействие одного другому, во-вторых, *подвижность* или способность к движению, как свойство, лежащее в самом понятии сил, принадлежащих существу духа и, в-третьих, – их

воздействия друг на друга без непосредственного соприкосновения между собой, т.е. взаимное притяжение и отталкивание по присущему им чувству, как духовным сущностям, симпатии или антипатии, влечения или отвращения. Наконец, эти сущности, как само собой понятно, будучи различными по способностям своей природы, объясняют собой и все бесконечно-разнообразные психические явления в мире.

Остается весьма важный вопрос: вопрос о происхождении из психических начал тех явлений, которые обыкновенно называются нами материальными или физическими. Но при всей важности этого вопроса он разрешается весьма легко: целая половина этих явлений, и при том признаваемых существенными, коренными явлениями материи, уже разъяснена нами в своем происхождении, именно из психических начал, а не из мнимых материальных, это: непроницаемость, подвижность и взаимное притяжение или оттолкновение лженазываемых атомов. Остальные явления, причисляемые к физическим, составляют: цвета, звук, вкус, запах и т.д. Но они тем же способом объясняются и из психических начал, каким объясняют их обыкновенно из материальных. При предположении материи основой различных тел, как известно, цвета, звук, и проч., признаются сами по себе, по существу, механическими явлениями, движениями эфира, воздуха и проч., и только в нашем субъективном ощущении, являющемся в форме цветов, звуков и т.д. Но это же самое объяснение их остается во всей своей силе и при предположении основой всего реального в мире – психических начал. Наконец, что касается форм или фигур тел, то они как по материалистическому принципу объясняются различным сочетанием мнимых атомов, так и по спиритуалистическому, наоборот, различным сочетанием духоподобных единиц и субъективными формами нашего восприятия.

Здесь не можем не остановить внимания на возможном возражении, возникающем, по-видимому, из оснований Свящ. Писания. Слово Божие говорит, что Бог создал не только мир духовный, но и физический, что Творец вложил бессмертную

душу человека в брненное тело, что Сам Сын Божий соединил Свое Божество не просто с душою человеческой, но и с телом; в этом теле Он алкал; жаждал, словом, испытывал все нормальные, чистые и безгрешные потребности человеческой природы; страдал, умер, воскрес, вознесся на небо и воссел одесную Отца на веки веков. По учению Писания, даже по кончине мира физический или материальный мир не упразднится безусловно, но только изменится, преобразится. – Всецело благоговей пред непоколебимым авторитетом глаголов живота вечного, мы и на минуту не примкнули бы к учению об исключительно духовной субстанциальности мира¹⁸, если бы только видели в нем действительное противоречие бесспорному учению Слова Божия. Но в том-то и дело, что Слово Божие отнюдь не опровергает нашего учения; так как, будучи учением религиозным, а не философским, учением о спасении, а не о субстанциях, оно совсем не касается нашего вопроса. Откровение не раскрывает пред нами метафизики и говорит не отвлеченным или философским, но обыкновенным, употребительным языком человеческим. Оно говорит о двух крупных родах или формах явлений в мировом бытии: одном, говоря вообще, механическом, который обыкновенно называется физическим, материальным или телесным; другом – собственно духовным, как называется он в употребительной человеческой терминологии для отличия его от первого рода явлений. Этому разделению явлений на два общие рода, утверждаемому Писанием, наше учение, несомненно, противоречило бы, если бы дерзнуло вовсе отрицать первый, механический, обыкновенно называемый материальным (по предположению в основании его особого рода субстанции – материи); если бы осмелилось утверждать, что все механические явления, все видимые предметы, все тела – мираж, призрак, обман наших чувств, подобный пустынным или морским миражам, скоро рассеивающимися в ничто и обличающим в них отсутствие всякой реальности. Но мы, или вернее, принятое нами учение этого не утверждает; оно, напротив, со всей строгостью реализма признает истинную действительность всех механических явлений, образующих в

своим взаимодействии предметы или тела и только настаивает, что основанием всех этих явлений, субстанцией, скрывающейся в них, служат, по приведенным нами доказательствам, не материальные атомы или материя, но духоподобные сущности. А это положение, как положение метафизическое, Словом Божиим ни утверждается, ни отрицается прямо и не противоречит ни чему тому, что говорится в Писании о материи и духе¹⁹, о теле и душе, о телесной жизни, потребностях, страдании, смерти, воскресении и вознесении на небо нашего Спасителя. Мало того: наше учение о духовных субстанциях мира, неизбежно предполагая собой, как увидим после, Творца вселенной, как чистого безусловного Духа, гораздо ближе согласуется с общим духом, смыслом и содержанием Писания, нежели дуалистическое признание двух субстанций мира, духа и материи²⁰. Оно, несомненно, лучше и легче объясняет всемогущий творческий акт мира физического, связь души с телом, их взаимную отзывчивость на состояния той или иного, соединение Божества или чистой духовности Божества Сына Божия не просто с душой человеческой, но и с телом человеческим, преображение воскресшего тела, обожествление и вечное сопребывание тела с Богочеловеческим Духом Господа.

В заключение не можем не заметить, что только спиритуалистический принцип мирового бытия дает нам верный ключ к разрешению такой проблемы, как строгая постепенность или прогрессивность в раскрытии психического начала в разных царствах нашего земного мира, кончая высшим обнаружением его в человеческом духе. Материалистический принцип может только констатировать факт этой постепенности, но, ни коим образом, не в состоянии его объяснить²¹.

Теперь мы уже без труда поймем, почему назвали в начале речи монизм, сменивший собой грубый материализм, предвестником нового мировоззрения, обещающего строгое согласие своих начал с началами Богооткровенной христианской религии. Материалистический монизм, так сказать, уже одухотворенный в значительной степени, неизбежно должен превратиться в чисто спиритуалистический; а вместе с этим он

представит нам и свое согласие с Христианством, Во-первых: множество духоподобных сущностей, составляющих субстанции мира, само собой указывает на условность их бытия. Многие условные сущности, т.е. заключающие взаимные условия своего бытия друг в друге, в целом, очевидно, требуют для своего бытия безусловного Существа. Это наглядно доказывает следующая краткая математическая формула: если *а* требует для своего существования *б*, а *б* требует для своего существования *а*, или если для *а* нужно прежде бытие *б*, а для *б* нужно прежде бытие *а*, то очевидно ни *а*, ни *б* не могли бы произойти, если бы не было прежде основания для их бытия в независимом от них условии или в безусловном бытии, напри^м. с. Далее безусловное творческое начало духоподобных сущностей, несомненно, должно быть само духовным: потому что только *рожденное от Духа есть дух (Ин.3:6)*. Наконец, духоподобные сущности, связанные между собою так, что обнаруживают в своих взаимоотношениях законы строгой причинности, последовательности и прогрессивности до проявления в высшем стадиуме своего развития (в человеке) самосознания, свободы, целей духа, неминуемо приводят нас к признанию безусловного духовного начала их самосознательным, свободным и премудрым, словом, *личным бесконечным Существом*. А такое Существо и составляет основной пункт всего христианского мировоззрения, выраженный пречистыми устами нашего Спасителя: *Дух есть Бог (Ин.4:24)*.

«Бог есть Дух»! Бросая взгляд с этой высоты понятия о Боге на происхождение мира, мы опять должны прийти к признанию исключительной субстанциальности мира – духовной. Бог есть существо всемогущее; это – истина непререкаемая. Но, несомненно, также и то, что всемогущество Божие не может стоять ни в каком противоречии ни с умственными, ни с нравственными, ни также с субстанциальными свойствами Бога. Ввиду умственных свойств Бога, мы должны сказать, что Его всемогущество *не может* создать ничего противоразумного, недостойного Его премудрости; ввиду нравственных свойств Бога мы признаем, что Бог *не может* создать злого. Точно также, наконец, субстанциальные свойства Бога вынуждают нас

признать невозможность создания чего-либо безусловно чуждого, абсолютно иного по отношению к существу Бога, т.е. создания совершенно новой субстанции, не имеющей ничего общего с субстанцией Бога. Бог есть не только виновник, всякого бытия, но и полнота бытия, так что невозможно и немыслимо представить себе бытие, которое бы так или иначе не имело своего основания и источника в бытии Бога. Бог есть чистый Дух и этот Дух есть собственная полнота бытия. Ясно, что из этой полноты никаким напряжением мышления, никакой логикой разума невозможно вывести то, что не принадлежит к ней, не заключено в ней. Всемогущество Бога, несомненно, имеет свое основание *в существе* Бога, сообразно Его существу и потому не создает того, что не лежит, не имеет своего основания в самом существе Бога. Вот почему языческий дуализм, как скоро признал субстанциальное отличие духа и материи, не остановился на этом, так сказать, мировом различии, но провел его далее, в область метафизическую или премирную и признал самостоятельное существование материи рядом с Богом-Духом, совечность материи Богу-Духу. И нужно признать, что с логической точки зрения поступил гораздо последовательнее, нежели дуализм христианской эры, утверждающий, но всегда неудачно объясняющий, происхождение духа и материи от Бога-Духа. – Признание духовною субстанции мира, как вполне сообразной существу Самого Бога Духа, отнюдь не ведет, как может показаться, к пантеизму. Пантеизм есть безусловное отождествление Бога и мира, отрицание самосуществования Бога независимого от мира, представление самораскрытия Бога в мире и таким образом отрицание в Боге личности, свободы, самосознания, словом, абсолютной самобытности или истинной Божественности Бога вне или в отрешенности от мира, который представляется Его самовоплощением. Не таково учение о духовных субстанциях мира: оно признает Бога-Духа личным, свободным, самосознательным, самодовлеющим существом, а мир – Его полным творческим актом, без которого Бог всегда был, как есть и будет, истинный Бог. Наше учение признает Бога вне мира и в мире, не отождествляет с миром, подобно

пантеизму; но и не разделяет от него подобно деизму, а бесконечно, отличает от него, насколько отлично бесконечное от конечного, абсолютное от относительного, самосущее от тварного²². Настаивать на том, что вообще признание всякого сходства по существу в тварном мире – коль скоро он предполагается субстанциально духовным, с Богом, неизбежно ведет к пантеизму, значит обвинять в пантеизме само Слово Божие. Не устами ли ветхозаветных и новозаветных своих органов оно научает нас, что дух человека есть образ и подобие Божие, что мы род Божий, что в каждом чудесном явлении в мире, в каждом чуде действует непосредственная Божественная сила и что, наконец, во всем мире живет и действует Бог (везде присутствует) и весь мир живет, движется и существует в Боге? Все это учение, конечно, не выражает и тени пантеистического мировоззрения. Слово Божие равно далеко от крайностей пантеизма и деизма, совмещая и объединяя в себе лишь истинные элементы того и другого²³. Послушно следуя этому Божественному глаголу и наше мнение, далекое от деизма, далеко и от пантеизма.

IV. Два мира – видимый и невидимый

Три великих и чудеснейших события в земной жизни нашего Спасителя, Господа Иисуса Христа, на св. иконах изображаются весьма сходными чертами: это – Воскресение Христово, Вознесение и Преображение Господа. Во всех этих событиях Христос является пред нами в славном, чудно-величественном виде, ясно открывающем нам из-под смиренной оболочки незнатного человека, сквозь уничиженный вид раба, свое исключительное сыновнее происхождение из недр небесного Отца, свое единосущие Отцу, свое Божество. Здесь, в этих событиях, мы имеем пред собой как бы наглядное подтверждение существования и фактическое обнаружение явлений сверхъестественного мира в нашем естественном, небесного и вечного – в земном, преходящем.

В смерти Господа, как человека, разрушительные силы природы взяли решительный перевес над зиждительными и жизнедеятельными, положили конец процессу органической жизни, угасили всякую искру жизни, изгнали жизнь из тела Христова, и по обыкновенным законам природы это возобладание смерти над жизнью было бесповоротно, непоправимо; ибо низшие, грубые силы природы могут полагать преграду действиям высших, более благородных и тонких сил, но не могут снова возбудить их к деятельности: смерть может разрушить жизнь, но бессильна ее восстановить. Поэтому для человека вполне естественно умереть, но не естественно, по действию лишь обыкновенных сил природы, воскреснуть. Но вот Христос воскрес, и это чудеснейшее, непостижимейшее явление указывает на действие в Нем силы сверхъестественной, небесной, Божественной. Оставляем в настоящем случае в стороне догмат о Божестве Господа, ясно доказываемый Его воскресением; но указываем лишь на то, что при невозможности воскрешения умершего для собственных сил природы, событие действительного воскресения Христова фактически, опытно открывает пред нами действие силы премирной, небесной, обычно невидимой в нашем видимом,

земном мире. – То же самое должно сказать и о событии славного Вознесения Господа на небо. Это событие засвидетельствовано самоочевидцами, учениками Христовыми, запечатлевшими своею кровью истину чудесного исхода из дольного мира в горний нашего Спасителя. Но опять было ли оно возможно для наших мировых сил? Кто решится утверждать это? Вознесшись как-либо естественно, Христос не возвратился ли бы снова скоро и видимо на землю? Ибо куда бы Он мог скрыться и где бы мог пребывать в нашей надземной атмосфере? Посему явно и неоспоримо, что Его славное вознесение было действием силы иного порядка по сравнению с силами мировыми, силы необычайной, внемирной, как бы ниспущившейся в наш мир и восхитившей из него Господа в мир духовный, невидимый, облегающий со всех сторон и проникающий всюду наш видимый, чувственный мир. Наконец, то же откровение Божественного мира, сверхъестественного, по отношению к нашему, именуемому естественным, мы видим пред собой и в преславном преображении Господа. Здесь уже сама человеческая природа Христа, так сказать, чрез все точки своего существа пропускает наружу, для видимого откровения, скрывающуюся под ней Божественную природу и, таким образом, насколько могут воспринять наши телесные очи, мы видим здесь вместе с учениками Христа премирную, Божественную славу Его в земном образе человека: лице Его сияло как солнце, ризы же Его блестели как свет.

Так все рассматриваемые три события из земной жизни Господа указывают на несомненное бытие и воздействие на наш земной мир мира высшего, духовного, составляющего как бы преимущественную сферу внутреннего бытия и жизни самого в себе непостижимого, вездесущего и всемогущего Бога. Но этот мир высший, неизменяющийся, существует не просто подле нашего мира, но и проникает его и обнимает собой, всюду и всегда воздействует на него и действует в нем и посему в самой жизни нашего мира естественно и обычно представляет нам уже некоторые постоянные, хотя и не вполне очевидные, подтверждения своего бытия и своей внутренней жизнедеятельности.

Итак, утверждаем: кроме настоящего, видимого нами, мира несомненно существует еще другой, невидимый для нас теперь мир, таинственный, но некогда имеющий открыться пред нами во всем своем величии, вместить в себе достойных, воспринять в себя даже весь наш мир, преобразовать его собой или, что тоже, открыть себя в нем. На существование этого высшего мира дает нам прозрачные намеки, немалочисленные указания наш земной мир. Эти намеки или указания, более или менее ясные, состоять в следующем:

а) В настоящем мире нам совершенно неизвестны самые последние, коренные основы жизни, самые начальные или элементарные условия всего мирового жизненного процесса. Мы изучаем мир при посредстве наших внешних чувств, воспринимающих впечатления от разнообразных явлений мировой жизни. Мы узнаем мир при помощи опыта, наблюдения и обыкновенно думаем, что наше знание о мире вполне и, безусловно, соответствует тому, как он есть сам в себе, в своих видимых формах – с одной стороны и в своих скрытых основаниях – с другой. Но в действительности, руководясь нашими внешними чувствами, мы изучаем и узнаем только самую внешнюю, поверхностную сторону мира, за которой самое главное и существенное в нем остается для нас неизвестным. Это все равно, как если бы мы исследовали, лишь верхний, тончайший пласт земли и думали, что уже изучили теперь весь состав земного шара, прошли своим исследованием чрез весь его диаметр, рассмотрели его в самом центре и во всех точках его радиусов. Нет, мы знаем мир не более того, насколько он открывается нам, знаем мир, являющийся пред нами (феноменальный), но не по его существу и не во внутренних, таинственных основах его бытия. А эти скрытые основы мира совсем не таковы, каковы внешние его обнаружения пределами: впечатления предметов природы, воспринимаемые нашими внешними чувствами, передаются нашему сознанию в форме ощущений, а эти ощущения далеко не походят по своему существу на воспринятые впечатления. Доказано, что в природе самой по себе не существует ни звуков, ни света, ни запаха, ни других внешних свойств

предметов, которыми они отличаются по свидетельству наших органов внешнего чувства; что в сообщении указанных свойств предметам выдающаяся деятельная роль принадлежит именно особенному устройству, характерной конструкции наших внешних органов восприятия впечатлений: в природе имеются волнообразные колебания известной длины и скорости воздуха, колебания эфира, выделения микроскопических частиц материи и т.д., которые, касаясь наших слуховых, зрительных, обонятельных и проч., нервов, отзываются в нашем сознании ощущением звуков, света, запаха и т.д. Отсюда, далее, нам решительно неизвестно, что такое материя и силы сами по себе и даже существуют ли они обе с равною самостоятельностью или только одна из них – материя, а силы – ее свойства, или лишь одни силы, как некоторые думают, а, так называемая, материя служит их проявлением. Все это неизвестно потому, что самые названия или понятия: «материя» и «сила» – не обозначения предметов, положительно наблюдаемых, подлежащих восприятию посредством наших внешних чувств, а просто отвлеченные понятия или обобщенные представления двух главнейших форм, в которых выступают пред нами предметы и явления мира и за которыми всегда остаются неизвестными коренные основания всего существующего и всего действующего в нашем мире. На самом деле никто не видал, не осязал и не обонял ни материи, ни силы: это – условные названия логически выработанных общих понятий, отчего в разных научных исследованиях даются им не одинаковые и часто противоречивые определения, из коих ни одно не имеет перевеса над другим по своей несомненной достоверности. Но как бы то ни было, однако невозможно допустить, чтобы в действительности ничто не соответствовало «материи» и «силам»; так как существование их требуется основными законами нашего мышления, иначе все в мире осталось бы для нас покрытым непроницаемой тьмой. Поэтому, если что-либо отвечает вне нашего мышления (объективно) так называемым «материи» и «силе», то, во всяком случае, мы должны признать, что это нечто, этот X, неизвестное, принадлежит своим корнем к потустороннему бытию по

отношению к нашему миру – к миру сверхопытному, сверхчувственному, который держит на себе наш чувственный мир, воздействует на него, но сам не происходит и не зависит от него. Так в последних глубинах, в сокровенных источниках своего бытия и жизни наш мир указывает за собой и чрез себя на другой мир вышечувственный, не поддающийся опытному наблюдению, непреходящий, неизменяемый.

б) То же самое, то есть существование другого, сверхопытного мира подтверждает, при постоянной изменчивости, текучести явлений нашего мира, переходчивости отдельных предметов (индивидуумов) мира, устойчивость, продолжительность жизни родов и видов или общих форм существ в обоих царствах нашего мира – неорганическом и органическом. Мы видим, что отдельные предметы или существа, индивидуумы растений и животных постоянно сменяются друг другом, появляются и исчезают подобно волнам на море; но общие формы их бытия, роды и виды, к которым принадлежат индивидуальные существа неорганического и органического – растительного и животного – миров, обладают устойчивостью, продолжительностью существования в течение целых веков и даже тысячелетий, передаваясь наследственно от одних индивидуумов другим, от старших, вымирающих поколений младшим, нарождающимся. Таким образом, жизнь рода или вида стоит пред нами как бы вне области изменчивости, выше власти смерти: родовые и видовые формы существ как бы господствуют над тем, что составляет их содержание, входит в их рамки, что выступает их единичными обнаружениями, постоянно сменяющимися друг другом, постоянно подпадающими жребию смерти, и это существование родов и видов, как таких, прекращается лишь тогда, когда исчезают с лица земли самые основные и существенные условия, среди которых вызван был к жизни тот или иной род, или вид. Возникает теперь вопрос: откуда эта, если не безусловная, то относительная, если не вечная, то долговременная, неизменность рода, на чем утверждается его устойчивость, продолжительность его жизни при быстрой и безостановочной изменчивости его отдельных представителей?

Единственно возможным, как, безусловно, правильный, представляется нам следующий ответ: идее каждого рода или вида имеет свое бытие ранее и существует независимо от своих индивидуумов, она-то и дает им жизнь, осуществляется в них, восходя от низшей ступени на высшую и отсюда постоянно сменяет своих отдельных представителей, оставаясь сама неизменной, вечно живой душой своих индивидуумов. Если это справедливо, то ясно, что идее каждого рода или вида по своему существу, происхождению и жизни принадлежит к порядку предметов иного мира по сравнению с нашим, и что мир идеальный существует прежде нашего реального и служит основой, источником и схемой жизни последнего, который есть не что иное, как только отображение мира идеального, впрочем, предназначенное к постепенному приближению к своему первообразу, к преобразованию в него. – К такому же заключению приводят и действующие в мире законы: они указывают нам причины происхождения и исчезновения явлений в мире; разъясняют связь между явлениями, последовательность или совместность их существования. Законы помогают нам понимать мир, разобраться в бесчисленном множестве его предметов, разделить их на части, группы, роды и виды; уяснить себе начало, средину и конец вещей; почему без существования и знания мировых законов мир представлялся бы нам страшным хаосом, в котором все вихрем вертится и изменяется без порядка, смысла и цели. Но откуда эти законы? Можно ли сказать, что они составляют продукты самих вещей или внутренние неотъемлемые их свойства? Но если мировые явления совершаются по определенным законам, то, несомненно, предположение происхождения этих законов от самих же явлений было бы верхом нелепости; так как, бесспорно, они должны быть ранее всех явлений, сами в себе владеть бытием и силой, чтобы в состоянии были управлять бытием чего-либо другого, вызывать его к жизни, определять его начало и конец. Если законы действительно принадлежат к внутренним свойствам вещей, то во всяком случае по требованиям логики следует мыслить их как нечто уже прежде готовое, ранее данное самих вещей,

самостоятельное по себе и внесенное внутрь природы вещей, а не порождаемое вещами. Как вещи могли бы происходить и находиться во взаимодействии, если бы в них и чрез них не действовали законы? Таким образом, логически, в порядке течения наших мыслей, законы должны быть представляемы ранее существующими подчиненных им вещей. Но если это так, то мы должны мыслить также возможность их существования самих по себе, должны признать за ними самостоятельный источник бытия вне и ранее мировых вещей и лишь, так сказать, внесенными внутрь мира для управления его жизнью и деятельностью. Отсюда странно и совершенно неправильно с точки зрения строго-логического мышления указывают на существование неизменных законов в мире, как на доказательство того, что ими будто бы устраняется всякое воздействие на наш мир мира высшего, сверхчувственного и даже более – просто отвергается самое бытие этого мира сверхопытного. Напротив, существование мировых законов, если только мы не желаем отказаться от всякого объяснения их происхождения и деятельности, именно и доказывает действительность мира сверхчувственного, духовного, имеющего, если можно так выразиться, идеальную реальность; так как корни этих законов, их внутренняя жизнь, начало их бытия принадлежат к надземной сфере жизни, к миру сверхчувственному, откуда они уже и воздействуют на наш мир.

в) Еще более убеждает нас в бытии невидимого мира и его проникновении своей деятельностью нашего мира неоспоримая деятельность идей, заправляющих всем ходом, всем процессом мировой жизни. Мы знаем, что в мире имеет место не просто движение или изменение, но и, в чем собственно и состоит его истинная жизнь, но и развитие. Процесс развития, то есть постепенного усовершенствования мировой жизни вообще и в частности, неоспорим и признается представителями всех отраслей науки. Астрономия указывает на постепенное образование из туманностей или газообразной материи солнечных систем и отдельных планет; геология говорит о многочисленных переворотах на нашей земной коре, соединявшихся со сменой более и более совершенствующихся

родов, и видов растительного и животного царств, наконец, археология и история свидетельствуют о безостановочном прогрессировании рода человеческого. Все вообще в мире убеждает нас, что в нем происходит постепенное, но неуклонное осуществление положенных в основу его жизни идей, конечных целей, что этими целями обуславливаются все отношения низших областей бытия к высшим и весь ход мировой жизни. Все это говорит нам, что мир в целом стремится к воплощению чего-то идеального, свыше – земного, с полным осуществлением которого должен получить неизменность на веки, преобразиться из тленного в нетленный, из временного в вечный. Но такое направление мира к определенной цели само собой свидетельствует о существовании уже ранее и подле него другого мира, из которого исходят самые идеи нашего мира, определяющие его историю и конец.

г) Наконец, духовные начала жизни, действующие в животных существах, начиная с самых низших и кончая наивысшим – человеком, уже решительно и безусловно доказывают бытие сверхчувственного мира. Откуда эти начала? Составляют ли они продукты материи? В настоящее время признается результатом строго-научных исследований – невозможность выведения из простой материи психических начал, и потому оба главные начала в мире, материальное и психическое, полагаются данными одновременно и совместно, или одно в другом, так что, думают, ни одна частица материи, ни один атом не бывает без души: все в мире воодушевлено. Правда или нет, что все в мире проникнуто в той или иной степени психическим началом, которое во всяком случае ясно выступает лишь в животных и людях, для нас в настоящее время вопрос этот второстепенный, но важно здесь то, что наука признает себя наконец безусловно бессильной вывести психическое начало из материи и дает ему хотя такую же самостоятельность, какую она всегда отводила материи и в иные времена (господства материализма) только ей одной. Отсюда следует с несомненностью, что кроме видимого и чувственного мы имеем еще истинно и самостоятельно, существующим в нашем мире невидимое и сверхчувственное,

кроме материального – духовное. От этого положения уже один шаг к другому – к признанию полной самостоятельности бытия духовного, независимо и отдельно от материальной сферы жизни. Действительно, если душа и тело и являются соединенными здесь, в нашем мире, общею жизнью, то, во всяком случае, существенное различие их между собой, отличие их друг от друга в свойствах и законах жизни и развития не говорят ли, что источники их жизни неодинаковы и что, тогда как тело, по свидетельству опыта, получает свой зародыш от родителей, душа, будучи существом невещественным, не подлежащим делимости или разделимости, не может быть объяснена вполне в своем происхождении от родителей, а предполагает некоторую основу своей жизни, семя своего бытия уже вне мира материального, нашего – земного? Но такое предположение ведет уже к признанию самостоятельности бытия мира духовного, сверхчувственного вообще. – Истина бытия мира высшего по сравнению с нашим находит себе подтверждение и в стремлениях человеческого духа, никогда не успокаивающихся, ничем не удовлетворяющихся здесь, на земле и в деятельности наших духовных сил, никогда не достигающих здесь предела своего развития. Ничто не умиротворяет нашего духа здесь: он все ищет чего-то нового, лучшего и высшего для себя и всем своим состоянием показывает, что земля – не дом его, не его истинное отечество; никогда также не достигает он совершенной полноты своего развития здесь, а останавливается на полдороге или даже в начале пути, когда приходится ему расстаться с земной жизнью, отрешиться от телесной оболочки. Ужели это обман, что человек недоволен землей и ищет для себя другой области жизни? Но в таком случае какой рок судил ему и почему ему одному из всех родов живых существ такой обман? Почему он не достигает своего полного развития на земле и вместе с тем успокоения, далее которого ему нечего искать, если основной закон его жизни, непобедимый, неустрашимый, постоянно побуждает его к развитию, движет его вперед и вперед и тем самым указывает, что есть точка, где должно закончиться это развитие, есть цель, которая должна

быть им достигнута. Спрашивается: для чего же и кто поставил человеку цель жизни, которая никогда не достигнется им? Эти вопросы остаются страшно и вечно мучительными для нас, не находя себе ответа без признания другого мира, высшего, кроме нашего. Но в таком положении наш дух оставаться не может: он ищет определенного и положительного решения этих вопросов, и вот по требованию самой природы своей признает мир чисто духовный, высший, господствующий над нашим видимым и тогда достигает спокойствия, ясно понимая, откуда он пришел и куда должен идти: *и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его* (Еккл.12:7).

V. Древность и происхождение человеческого рода²⁴

В необъятной области видимого мира ни один предмет не оказывается с такой притягательной силой для любознательности человека, как сам же человек. В ряду бесчисленных вопросов, возникающих в нашем уме при изучении природы, вопросы, касающиеся человека, занимают самое видное место. Невольно и как будто бессознательно чувствуется нами, что ничто в мире не лежит ближе нашему сердцу, как сам человек, даже в смысле простого предмета нашего знания.

Но среди всех вопросов о человеке опять в свою очередь вопросам о времени и способе происхождения человеческого рода принадлежит первое место. Основания этого кроются, с одной стороны, в вечно окружающей их и вместе с тем вечно возбуждающей любопытство человека темноте, с другой – в различных уже данных ответах на них и в примыкающих к этим ответам неодинаковых выводах и предположениях, выражающих собой общие воззрения на природу, достоинство и назначение человека в видимом мире. В последнее время вопросам о времени и способе происхождения человеческого рода особенно посчастливилось: они нашли себе усердных исследователей в многочисленных представителях разных отраслей науки: анатомы и геологи, зоологи и археологи, историки и филологи с необычайной ревностью каждый в пределах своей науки, усиливаются пропустить хотя несколько светлых лучей в эту еще доныне темную область человеческого знания. И нельзя не сознаться, что благодаря дружным изысканиям многих исследователей почти всех образованных стран, к последнему времени накопилась уже громадная масса новых фактов, подготовивших правильное решение наших вопросов. К сожалению, вместе с прочными приобретениями истинно-научного знания, существенно важными для освещения наших вопросов, мы имеем длинный ряд крайне сомнительных и произвольных теорий и гипотез, бросающих густой мрак на

наши вопросы и таким образом снова задерживающих нас на пути к правильному, строго-научному их решению.

В настоящей статье мы имеем целью изложить наиболее верные данные современной науки для решения наших вопросов и указать лишь те следствия или выводы, которые сами собой неправомерно вызываются этими бесспорными данными. Выполняя эту задачу, мы рассмотрим каждый вопрос отдельно: сначала вопрос о времени и потом вопрос о способе происхождения человеческого рода.

Обращаясь к вопросу о времени происхождения человеческого рода, мы можем решать его в двояком смысле. Во-первых: сколько веков существует уже род человеческий, или точнее, сколько лет протекло со времени появления первого человека на земле? Древность человечества в этом смысле может быть названа безотносительным или историческим его веком. Но мы имеем возможность поставить этот вопрос и в таком виде: в каком периоде естественной истории выступил на свет первый человек и как относится время его происхождения ко времени происхождения прочих живых существ? В этом смысле определяется относительный или геологический век человека на земле.

Едва ли следует упоминать, что предания целого человеческого рода по отношению к ранним периодам его жизни разделяют одинаковую судьбу с воспоминаниями о себе каждого отдельного человека. Именно, поставив себе задачей проследить нашу собственную жизнь далее и далее назад, мы найдем, что чем ближе подходим к ее началу, тем более смутные и отрывочные воспоминания сохраняем о ней; так что, наконец, без чужой помощи о самой ранней истории своего детства и о своем рождении, не знаем ничего верного и положительного. То же самое встречается и в воспоминаниях целого, человечества по отношению к раннему, исторически-детскому периоду его жизни: чем далее уходим вглубь этого периода, тем темнее и отрывочнее, ошибочнее и произвольнее попадают народныя воспоминания и наконец мы вынуждаемся обратиться к помощи других наук, если только желаем прояснить себе время и способ происхождения человеческого рода на земле. В этом случае ближе всего оказывает нам помощь наука, отправляющаяся в своих изысканиях несравненно далее начала человеческого рода и отыскивающая вообще первые следы органической жизни и развития на земле, т.е. *геология*. Для нашей задачи, для решения вопроса о времени происхождения человеческого

рода, прежде всего важно определить геологический возраст человека на земле, с которым быть может откроется и исторический его возраст, и потому остановимся теперь на показании положительных фактов геологии. Искомое нами будет состоять в следующем: в каком периоде естественной истории открываются первые признаки человеческого бытия или, употребляя геологическую терминологию, – какая древность принадлежит сравнительно с другими тем земным наслоениям, в которых отыскивают первые древнейшие остатки человеческой жизни на земле?

Для правильного и ясного решения предложенного вопроса мы должны ближе войти в рассмотрение приемов или способов, какими вообще пользуется геология при разграничении одних периодов земной истории от других и определении древности или возраста различных земных наслоений.

Исследуя внимательно земную кору, насколько доньше удалось человеческому глазу проникнуть в ее глубину, замечают в ней два факта необъятной важности. Во-первых: все горные породы за немногими исключениями представляют собой ясные отложения одной за другой, произведенные водой, и во-вторых: все они, опять почти без исключений, содержат в себе окаменелые остатки животных, преимущественно населявших моря, и различных растений. При содействии первого факта, в каждом отдельном пункте земли легко определяется сравнительная древность разных земных слоев, лежащих один над другим. Если один слой отложился над другим или после другого благодаря именно действию воды; то, очевидно, каждый слой, лежащий ниже другого, древнее последнего, и наоборот, каждый, лежащий выше другого, позднее последнего. Представляя, например, в разрезе земную кору с разными слоями, обозначаемыми последовательно сверху вниз буквами *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, мы найдем, что слой *a* моложе слоя *b*, слой *b* моложе слоя *c* и т. д. Но дело определения сравнительной древности слоев становится труднее на обширной плоскости, когда встречаются два разных слоя или два разных ряда слоев лежащими не один над другим, но один рядом с другим на каком-либо общем основании; если например, разные ряды

слоев, из которых один назовем *a*, другой *b*, лежат подле друг друга на общем нижнем слое *c*. Здесь мы можем только сказать: ряды слоев, называемые *a* и *b*, моложе их основания – ряда *c*; но какой из них самих моложе другого, об этом из отношения их друг к другу не получаем никакого определенного и верного заключения. Еще более трудностей представляет определение сравнительного возраста двух различных земных масс, например, *a* и *c*, лежащих одна подле другой также на разных основаниях, например, на массах *c* и *d*. В последних двух случаях геология обращается уже ко второму упомянутому выше факту, как вспомогательному средству, определяющему сравнительную древность разных рядов земных слоев.

Вследствие вековых наблюдений над ископаемыми органическими остатками в горных слоях, геология выработала следующие общие положения:

а) Каждый владеющий значительной длиной ряд слоев имеет своего специфического характера окаменелости, не встречающиеся ни в более древних, ни в более поздних сравнительно с ним слоях, но принадлежащие только ему одному.

б) На всем земном шаре окаменелости следуют в неизменном порядке друг за другом; т.е. если какой-либо определенный вид их, назовем его напр. буквою *A*, раз открыт в более древних земных слоях, нежели другой вид, положим с именем *B*; то мы уже нигде не найдем группу окаменелостей *B* в более древних слоях по сравнению со слоями, заключающими в себе группу окаменелостей *A*.

в) Рассматривая окаменелости с именем *A*, лежащие в древнейших слоях земли и сравнивая их по совершенству организации с массой окаменелостей имени *B*, открытых в позднейших слоях земли, мы находим большею частью несомненные указания, что в общем группа *B* владеет более высокой организацией, нежели группа *A*.

Эти три основоположения относительно ископаемых органических веществ позволяют геологии определять время отложения земных слоев даже и в тех случаях, когда они сами по себе, по своему взаимному отношению ничего не говорят о

сравнительной древности одного пред другим. Находим мы, например, в каком-либо месте земли известных животных или растения лежащими в несомненно, более древнем ряде слоев, нежели ряд *B*; поэтому, очевидно, и во всякой другой местности ряд слоев *B* будет более позднего происхождения со всяким другим рядом, заключающим в себе тех же животных или растения, хотя бы этот последний ряд и оказался где-либо лежащим около ряда *B* или на одном с ним уровне.

С помощью указанных двух фактических оснований – с одной стороны непосредственно очевидного взаимного отношения друг к другу различных слоев земли, с другой – заключающихся в разных слоях неодинаковых видов животных или растений, – все бесчисленные земные слои, находящиеся в отдельных местностях в разной последовательности, но в целом или на всем земном шаре представляющие собой одну полную, строго-определенную систему, обыкновенно разделяют на десять великих отделов и эти отделы называют или периодами или формациями, сообщая каждой из них особое характерное имя, как-то: каменно-угольная формация или период, юрокремнистая формация и т.д. Так как некоторые из этих формаций по общим своим свойствам опять могут быть сведены в одно целое; то такие ряды или группы формаций, ввиду преобладающего в них того или иного класса животных, называют: палеозоическим (первичным) рядом формации или веком рыб, мезозоическим (вторичным) рядом формации или веком амфибий, кенозоическим (третичным) рядом формации или веком млекопитающих и наконец четвертичным или веком человека.

После этих предварительных разъяснений способа разделения земных слоев на разные формации или периоды, или века, переходим теперь к геологическому определению века человека.

«С выступлением на земле человека начинается новый век в земной истории». Этого одного из основных положений геологической науки не отрицают даже те, кто признают человека простым естественным звеном в длинной цепи развития органической жизни на земле. Но при попытке строже

определить геологический век человека не прекращается спор о том, какие отложения земли в каждом данном случае следует отнести к третичному или четвертичному веку и какие определенные признаки должны служить разделительной линией между обоими веками. За несколько десятилетий до нашего времени верили в самую точную границу между третичными и четвертичными земными наслоениями, и эту границу усматривали именно в остатках теперь уже вымерших родов млекопитающих животных. Так в самых верхних слоях, несомненно, третичной эпохи находили разные виды, теперь уже несуществующие, больших млекопитающих животных и притом в странах, в настоящее время не имеющих в себе ничего подобного. Леса, например, Англии, Франции и Германии населены были особыми породами слонов (мамонтами и другими) и носорогов, значительно отличных от населяющих теперь Азию и Африку; исполинские хищные животные: некоторые роды львов, гиен и медведей, отличные от нынешних, чаще всего скрывались в многочисленных пещерах названных стран и к их рекам видны также следы так называемой Нильской лошади (гиппопотама). Но среди отвердевших остатков, большею частью костей этих животных, целые века хранившихся в массах валунов и глины, не находили никакого следа человеческой жизни. Из этих фактов выводили неотразимое, по-видимому, заключение: человек явился на земле лишь после того, как вымерли названные животные, и далее: эти животные отделяют собою третичную эпоху от четвертичной, поскольку они древнее человека и до него кончили жизнь.

Однако, в последствии времени постепенно стали находить более и более остатки человека вместе с костями указанных млекопитающих, и теперь уже никто не думает оспаривать ставшего более несомненным факта: мамонт, пещерный лев, пещерный медведь, пещерная гиена и целый ряд великих вымерших родов млекопитающих были современны человеку и даже с самыми ранними людьми, обитателями западной Европы находились в отношениях постоянной борьбы и взаимных нападений. Этот факт доказывается бесчисленными

находками различных изделий из костей этих животных, изделий, принадлежащих, несомненно, первобытному европейскому населению. На костях мамонта и роговых обломках оленя находят безыскусственные отображения этих животных; и хотя в настоящее время нередки фальсификации подобных предметов, тем не менее, истинно древние находки, бесспорно, доказывают знакомство древнейшего жителя Европы с мамонтом и другими вымершими животными.

Так бывшее до сего времени разделение, по сравнительной древности, между вымершими родами животных и человеком оказывается решительно несостоятельным. Но в чем же заключается недостаток? Вопрос, очевидно, может быть решаем, и действительно решается двояким образом. Одни говорят: недостаток лежит в определении древности человека; он гораздо старше, чем прежде думали; он жил уже в третичный век вместе с теми животными. Другие, напротив, возражают: недостаток находится в определении древности вымерших животных: они гораздо моложе, чем мы думали, они продолжали жить еще в четвертичном веке вместе с человеком. Какой из этих взглядов наиболее правилен, – решить трудно. Спор, как видно, сводится собственно к потребности установить совершенно новую пограничную линию, нежели доселе бывшая, между третичным и четвертичным веками; а пока эта потребность не осуществится, спор будет держаться только на одних словах. Кто следует доселе принятому геологическому взгляду, по которому существенно новое и высшее в области органического творения своим появлением в мире отмечает новый период в истории земли, тот конечно без околичностей будет утверждать: с происхождением человека начинается четвертичное время; появление его на земле так важно, что им определяется граница по отношению к раннему времени, третичному. Но в свою очередь и защитники противоположного мнения, на основании одновременности остатков раннего человека костям вымерших родов животных и относимых к третичному веку, с полным правом будут настаивать на принадлежности человека еще к третичному веку.

Ввиду такой бесплодности спора, некоторые, ближе входя в исследование относительного положения земных слоев, старались найти и действительно нашли совершенно новый признак в природе, с полной строгостью определяющий геологическую древность первобытных людей и притом, как по отношению к предшествующим органическим творениям несомненно третичного века, так и по отношению к нынешнему органическому населению земли. Такой определенный признак в природе, полагающий новую, решительно бесспорную, разделительную черту между третичными и четвертичными земными образованиями и в то же время представляющий собой прочный исходный пункт для определения как геологической, так даже и исторической древности человека, дается нам в характерных чертах так называемых *глетчеров или ледников*. Рассматривая слоевые ряды, лежащие на слоях несомненно вторичного века и, следовательно, ряды третичного века находят существенное отличие в строении слоев как того, так и другого века. Именно вторичные слоевые ряды, говоря вообще, являются морскими отложениями, обладающими большими протяжениями и как по своему взаимному положению, так и по заключающимся в них органическим остаткам легко обособляемыми на отдельные формации. В третичных слоевых рядах, напротив, мы находим составляющие их массы большей частью отложенными из материковых озер или морских заливов, владеющими краткими протяжениями и отличающимися крайним разнообразием минерального состава в различных местностях. При этом слоевые ряды третичного века редко соприкасаются между собой, так как большей частью отложены в отделенных большими промежутками чашеобразных углублениях и потому по своим отдельным местонахождениям носят даже названия чаш специального имени, напим. чаши парижской, майнцкой, винерской и т.д. Вследствие указанных особенностей слоевые ряды третичного века трудно определимы в своей сравнительной древности. Напим. чаши парижская и майнцкая, наполненные разными каменными породами, сами по себе не дают никакого ответа на вопрос: отложения какой из них древнее или моложе другой? В этом

случае не оказывает никакой помощи и второе, указанное прежде, вспомогательное средство для определения возраста слоев, т.е. органические окаменелости, заключенные в той и другой чаше; так как отличия в совершенстве организации находящихся в обоих местах животных настолько ничтожны, что не дают никакого положительного основания к сравнительному разделению их по возрастам. Отсюда геологи разных стран в крупных разделениях третичного века на периоды с каждым годом изменяют их мелкие подразделения. При таком положении дела получают значение величайшей важности интересные признаки деятельности глетчеров, указывающие собой на несомненное происхождение некоторых земных отложений от глетчеров и в то же время относящие их образование к строго определенному времени.

Из всех поразительных результатов глетчерской деятельности, не говоря об условиях ее происхождения, мы обратим внимание только на более важные для нашего вопроса явления, как на неизменные следствия движения глетчеров.

Может быть нет другого феномена в природе, который бы владел столь верными и положительными признаками своего существования, как именно глетчеры. Везде, где только они находятся, под тропиками ли на Гималаи и Андах или в умеренном поясе – на Альпах, или в полярных странах – в Гренландии, везде встречаем одинаковые следы их деятельности. Важнейшие для нас и резче всего бросающиеся в глаза из этих признаков следующие: неудержимым покатым движением ледяной массы отламываются от краев скал в громадном множестве каменные глыбы и всевозможные камни и уносятся на глетчерах, как на санках, до конца глетчера, где скучиваясь между собой образуют дугообразную плотину, так называемую конечную морену. Бесчисленные расщелины, прорезывающие глетчер и глубокие пропасти по его краям, наполняются до самого дна множеством горных обломков и мелких каменных осколков. Ледяные массы своим движением давят эти камни и осколки на дне глетчера и по его краям с силою, нередко превышающею тяжесть тысячи футов плотных ледяных слоев. Небольшие камешки или песчинки действуют на

скалы, служащие ложем или берегами глетчера, как полирующий порошок и от этого дно и берега глетчера теряют все свои неровности, шероховатости, выдающиеся острые углы и получают совершенно гладкий, полированный вид. Мелкие осколки горных кристаллов и других твердых минералов своими остриями проводят в высшей степени тонкие соответствующие направлению движущегося глетчера линии на отполированных дне и горных берегах глетчера. Отсюда где мы находим, во-первых, горные отложения *отшлифованными или полированными* и во-вторых, в то же время окружающие их края скал с *нежно проведенными кристаллом чертами*, там имеем несомненные признаки действия глетчера, так как ничто другое в природе не производит подобных знаков. Пользуясь теперь этими двумя главными признаками глетчерской деятельности и отправляясь от нынешних глетчеров к их более раннему появлению на земле, мы можем положительно доказать, что ранее глетчеры далеко и широко спускались по равнинам и притом имели место в таких странах и землях, где в настоящее время не оказывается их никакого следа. Ввиду такого широкого распространения глетчеров в раннее время, мы должны ближе войти в рассмотрение их первоначального появления на земле.

Исследуя с указанными признаками глетчеров различные периоды земной истории, мы открываем замечательное явление: нигде в самые ранние периоды так называемых первичного и вторичного веков, даже в полярных странах, не находится и следа присутствия глетчеров. Исследования Норденкильда по отношению к Шпицбергену доказали это решительным образом. Если мы переступим черту вторичного века и будем рассматривать ранние слевые ряды третичного времени, то и здесь в начале найдем растения и животных, ясно показывающих нам, что не только на западе, но и далеко на севере Европы и Америки господствовал почти тропический климат. В Альпийской передней половине Швейцарии росли не только кипарисы и лавровые деревья, но и камфарные и коричневые вместе с пальмами и нигде не открывается ни малейшего признака существования глетчеров.

Но вот сразу выступает удивительная перемена. С Альпийских долин движутся необычайные глетчеры; те самые низины, на которых разгуливали среди тропических растений носороги, тапиры и слоны, теперь загромождаются необычайными ледяными массами, своими обломками, покрывающими всю Альпийскую долину. К этому же времени выступают глетчеры, бороздя всю землю, в Англии и Шотландии; покрывают как бы ледяным панцирем Скандинавию и отсюда, направляясь по морю, несут на себе остатки скаловых обломков по воде, покрывавшей еще тогда всю северо-немецкую равнину до Саксонии, Польши и России. В тот же самый период и Северная Америка представляет явление внезапного выступления глетчеров и притом в стране восточных Соединенных Штатов, не представляющей в настоящее время ничего подобного ледяным массам. Даже в странах, ближе лежащих к экватору, как на Атласе и Ливане, оказываются признаки глетчерской деятельности того же времени. Отсюда весь указанный период обыкновенно называют *ледяным* (гляциальным) *периодом* или веком и справедливо находят в нем замечательнейший отдел в истории Физического развития нашей планеты. Напрасно мы искали бы во всей истории неорганической жизни земли другого явления, столь резко отделяющего одно ее время от другого как глетчеры. Если даже не во всех странах и ледяного периода действовали глетчеры, то во всяком случае несомненно, что они ранее не были; между тем как в этот период являются постоянными, широко распространенными и в жизни природы глубоко отпечатлевшими свои следы на высоких горах и в полярных странах.

Спрашивается теперь: как относится возраст или древность человеческого рода к этому характерному явлению целого периода? В каком отношении находятся земные слои с первыми признаками человеческой жизни к отложениям ледяного периода, к наносным слоям или массам валунов и камней, произведенным глетчерами? Очевидно этот вопрос может быть со всею строгостью решен только по отношению к тем странам, где находятся эти массы и где в то же время оказываются

следы самого раннего поселения человеческого племени. И он действительно легко и бесспорно разрешается следующим образом: везде, где только встречаются ясные результаты деятельности глетчеров и в то же время древнейшие остатки человеческой жизни, мы находим, что первые люди селились на земных слоях, образованных глетчерами, и таким образом, жили *после* или, по крайней мере, *в конце ледяного века* и, следовательно, по своему происхождению *моложе этого века*.

Один из интереснейших примеров, доказывающих наше положение и в то же время дающих ключ к определению тогдашнего состояния климата и к выяснению характера жизни первобытных людей, представляет нам раскопка вблизи Шуссенрида на Южно-Швабской возвышенной равнине. Наука обязана Фраасу, руководившему с величайшими предосторожностями этими раскопками, точным описанием тамошним находок. Он утверждает, что здесь находилась стоянка первоначеления, которое выкапывало ямы в глетчерских наносах земли и туда бросало остатки своего стола, сор и испорченную или ставшую негодною к употреблению столовую посуду. Остатки кушаний возбуждают в ученых особенный интерес, указывая собой на охотничью добычу первожителеев. Здесь преобладают кости северного оленя, по множеству которых Фраас заключает о целых сотнях убитых животных этого рода. Отчасти встречаются кости медведя, вероятно не отличавшегося от нашего северного, росомахи и обыкновенной лошади. Все эти кости лежат плотно покрытые слоями мха, которому и обязаны своим сохранением и который сам оказывается хорошо сохранившимся, свидетельствуя о жизни здесь северных животных или животных, обитающих на Альпах вблизи снеговых вершин. Все найденные хозяйственные вещи и орудия сделаны из камня, по преимуществу из кремня, из рогов и костей. Каменные предметы, которых собрано до 600 штук, очевидно, выделялись из туземного материала; многие из них выделаны из твердых альпийских камней, доставленных глетчерами. Маленькие нежные предметы обрабатывались главным образом из оленьих костей. Отсутствие всякого следа горшечной посуды и довольно еще грубая форма всех

предметов хозяйства, по Фраасу, делают вполне вероятным, что мы имеем здесь дело с остатками населения самого раннего времени, обитавшего в конце ледяного периода; откуда и объясняется тогдашний холодный климат страны. Но что ледяной век в это время уже кончился и глетчеры уже далеко отодвинулись от указанного места, доказывают выделанные первобытными охотниками из непосредственно окружавшей их обстановки природы метательные камни, ясно носящие следы своего происхождения на Альпах и перенесенные сюда на глетчерах.

Но как в указанном, так и во многих других подобных местах, где замечаются признаки лишь самого краткого существования первожителей, историческая нить внезапно прерывается, и мы не можем сделать никакого заключения об отношении этих древнейших жителей к позднейшим, известным нам исторически. Только за несколько лет тому назад открытие свайных построек дало средство убедиться, что с того времени, как первопоселенцы западной Европы утвердились на глетчеровых земных отложениях, не зная в начале употребления металла, западноевропейские страны населялись без перерыва: одно поколение следовало за другим и мало-помалу употребление металлических сосудов вытеснило у них каменные и костяные. Но в свою очередь и свайные постройки несомненно доказывают, что уже самые первые и ранние из них строились после ледяного периода. Исследования швейцарских геологов показали, что столь густо застроенные свайными жилищами озера, как наприм., Цюрихское, ко времени ледяного периода вовсе не существовали и углубления этих позднейших озер наполнены были необычайными ледяными массами, глетчером, которого конечная морена в настоящее время служит даже почвой одной части города Цюриха. Итак, на основании всего сказанного, мы можем с уверенностью повторить наше прежнее положение: везде, где соприкасаются земляные или горные отложения глетчера и какие-либо остатки первобытного населения людей, мы находим, что это первоначальное население жило на тех отложениях и, следовательно, явилось *после ледяного периода*. –

Но имеет ли в настоящее время наука какое-либо средство для определения древности человеческих остатков там, где не оказывается следов глетчерской деятельности и где, таким образом, положение земных слоев не представляет нам никакого ключа для решения вопроса: древнее или позднее эти остатки гляциального периода?

Мы уже говорили, что в распоряжении науки находятся вообще только два рода вспомогательных средств для определения древности каких-либо земных отложений: определенное взаимное отношение их друг к другу и заключающиеся в них органические вещества. Первое из этих средств для решения настоящего вопроса оказывается совершенно бесполезным; но также и второе не дает никакого верного измерителя времени в предлежащем случае, так как существенного отличия в организации растений и животных до ледяного времени и непосредственно *после него* мы не находим. Как ни важны и решительны в историческом образовании земли изменения, произведенные глетчерами, однако они остались почти без влияния на органическую природу, и мы находим измененными ледяным периодом только пределы или области распространения родов; а не самые роды растений и животных. Так, наприм., северные виды животных пред наступлением ледяного периода значительно отодвинулись на юг, а живущие пред ним в средней Европе еще далее ушли к югу. Но когда этот период кончился, то животные, любящие холодный климат, напр. олени, возвратились опять к крайнему северу. Нужно заметить, что до сего времени известны только немногие пункты на земном шаре, где с полной ясностью выступают пред нами различные отложения, образовавшиеся в течение и непосредственно над ними после ледяного периода. Из сравнительного рассмотрения этих отложений по заключающимся в них растениям и животным мы не получаем никакого существенного отличия между *до* – и *после* – ледяными органическими существами. Ближайшим образом это доказывают остатки растений, которые, как известно, особенно деревья, дают более верный ключ к определению климата страны, нежели животные, способные переселяться с места на

место. Хорошо сохранившиеся древесные стволы в доледяных слоях напр. в графствах Норфолька, Суффолька и Ессекса, по Ляйелю, большею частью принадлежат к нашим общим родам сосны и елки, вместе с которыми встречаются также ольха, дуб, береза, терновник и тис, а также белые кувшинчики и другие еще доселе живущие растения. Из млекопитающих животных находят в тех слоях пестрое общество частью вымерших, частью еще живых животных; к первым принадлежат три вида слонов, один вид носорога и многие виды оленей; ко вторым относятся: свинья, волк, зубр, козуля, северный олень, бобр, морской единорог и гладкоперый гиббар (*balaena physalus*) или кит. Оставляя в стороне не вполне определенные роды, мы находим там родов, из которых 14 продолжали жить и после ледяного периода, и из этих 9 живут еще и в наше время. Так как, насколько мы видим, флора и фауна до – и после – ледяного периода оказываются большей частью теми же самыми, то присутствие некоторых вымерших родов животных в таких отложениях, древность которых в отношении к ледяному периоду из их собственного положения не открывается нам, также нисколько не выясняет нам времени происхождения этих отложений. Но что касается в таких неопределенных слоях земли остатков человеческой жизни, состоящих большей частью из каменных предметов, то, сравнивая их с указанными выше самыми ранними предметами, обделанными человеком непосредственно после ледяного периода, напр. Шуссенридскими, мы не находим между теми и другими никакого различия и поэтому отнюдь не можем приписать первым *более высокой* древности, нежели последним. Та же неопределенность знания господствует в науке и относительно времени, в которое, прежде всего, заселены были людьми пещеры в западной Европе. И здесь доселе еще никто не может сказать с положительностью, когда пользовались люди этими пещерами, в продолжение или после ледяного периода; так как в этих пещерах не открыто пока никаких глетчерских отложений. Ввиду более или менее грубой обработки сосудов и смотря по различию животных, с которыми находят следы человеческой жизни, т.е. животных уже вымерших, или продолжающих жить

еще до настоящего времени, обыкновенно различают век таких людей на два периода: на палеолитический и неолитический. Но и палеолитический период решительно не может быть отнесен к до-ледяному времени; так как и Шуссенридские остатки, несомненно, после-ледяного времени, принадлежат также к палеолитическому периоду. Замечательно в особенности то, что именно сосуды палеолитического человека так решительно совпадают по сходству обработки с сосудами современных эскимосов, что некоторые исследователи прямо считают эскимосов потомками палеолитического поколения и таким образом признают их кровнородственными последнему. После всего сказанного едва ли может быть какое-либо сомнение в том, что человек есть самое юное произведение творения и в Европе его появление со всею строгостью может быть отнесено только ко времени, непосредственно следовавшему за *ледяным периодом*.

Рассмотрев вопрос о геологическом веке человека, мы вместе с этим еще ничего непосредственно не приобретаем для определения его исторического века; между тем именно это определение существенно и важно для оценки разнообразных теорий о способе происхождения и условиях развития человеческого рода. Имеем ли мы теперь хотя какие-либо более или менее надежные данные для выяснения вопроса об исторической древности человека?

Что сама по себе история человечества не дает никаких верных числовых показаний относительно детского периода его жизни, это мы уже видели. Самые древние хронологические известия, сохранившиеся на египетских памятниках, позволяют нам с доверенностью относиться к ним не более как за 2500-летний период до нашей эры; напротив, вероятность их далее этого времени более чем сомнительна и потому даже лучшие египтологи далеко расходятся в их объяснениях. Для определения времени самого раннего появления народов в других странах, например, каменного века в Европе, народные истории не представляют уже никаких точек опоры. Вот почему по отношению к ранней первобытной жизни человечества давно уже и часто практикуется опыт исчисления лет на основании

каких-либо геологических явлений. Но все эти геологические измерения времени исторического века людей покоятся на одном основном положении, теоретически, по-видимому, вполне правильном, но в своем применении к действительным явлениям природы соединенном с величайшими трудностями и в своем последнем развитии, представляющем сомнительные выводы. Поступают таким образом: какой-либо геологический феномен, напр. постепенное углубление долины от течения реки или постепенное увеличение речного наноса в озере или в море, наблюдают в течение более или менее продолжительного времени: образовавшуюся за это время часть углубления или наноса измеряют определенной мерой и затем по аналогическому умозаключению составляют полное летосчисление всем равным частям углубления или наноса. Разъясним это примером: представим себе определенный уровень озера и в одном месте его устье реки А, которое постепенно наполняется наносами песку, ила и дресвы, отлагающимися наклонными слоями. Положим, мы наблюдаем увеличение этих наносов в течение столетия и находим, что за это время образовался плотный ряд слоев толщиной в 40 футов. Из этого наблюдения заключают: так как место, где находятся свайные постройки, отстоит на 1600 футов позади или ниже А и так как 40 футов равные столетию содержатся в 1600 футов 40 раз, в совокупности равных 40 столетиям или четырем тысячам лет; то, следовательно, свайные жилища относятся по своему происхождению ко времени за 4000 лет до настоящего. Во всех подобных исчислениях лежит исходным пунктом предположение, которого решительно нельзя признать правильным, хотя и невозможно исправить его недостаток. Именно для получения, например, указанного результата из приведенного счисления, мы должны предполагать, что деятельность, выразившаяся в наслоении наносов, всегда производила отложения *по одной строго-определенной мерке* в каждый равный предел времени. Но такое предположение требует еще дальнейшего предположения: все разнообразные условия, имевшие влияние на деятельность реки, были во все времена неизменно—тождественными, т.е. в настоящем случае

количество дождя и вместе масса воды в реке во все равные части времени были всегда равны, направление реки, состояние ее ложа и свойство материала, наносимого рекой к ее устью, оставались всегда неизменными. Но все такие предположения, без всякого сомнения, не могут быть признаны правильными и поэтому мы никоим образом не в праве полагаться на подобные приведенному исчисления, хотя бы даже и в состоянии были для определенного времени строго вычислить высоту наносных наслоений или глубину понижений известного места, произведенных водой. При всем том, даже все подобные вышеуказанному исчисления представляют некоторые достаточные пункты опоры для критической проверки, как с одной стороны, обыкновенных наших предположений, покоящихся на библейском учении об исторической древности человека, так с другой и тех необычайных хронологических исчислений существования человека, по крайней мере в западной Европе, которые составляются некоторыми учеными. Где такие опорные пункты для вычисления исторического века человека действительно имеются, там всегда, как в недавно указанном случае, мы получаем результаты исчислений очень умеренные, строго согласные с обыкновенной хронологией, т.е. неотделяющие нас от европейского первоначеления более чем только на 5000–7000 летний период. Совершенно к тем же результатам приходим мы и тогда, когда наблюдаем оставшиеся от ледяного периода следы глетчеров, далеко отстоящие от современных глетчеров и решаем вопрос: как давно было, когда глетчеры находились на тех местах?

Мы уже говорили прежде, что один из самых характерных признаков глетчерской деятельности, вместе с политурой скал, есть их тонкое прорезывание или начертывание, как бы тонким острым резцом, на тех местах скал, по которым (как по ложу) или среди которых (как среди берегов) двигаются глетчеры. Но теперь, по показанию наблюдений, даже самые твердые горные породы, как напр. гранит, при самом безукоризненном полировании до блестящего зеркального вида, не в состоянии противостоять выветриванию. Немного требуется десятилетий,

чтобы гранитный цоколь статуи с подветренной стороны сделался тусклым и мрачным. Ввиду такого свойства горных пород мыслимо ли, чтобы длинные, бывшие под глетчерами поверхности скал, не только сохраняли свою гладкость, но даже и ясные следы тонких надрезов на них, произведенных разными каменными плитками или мелкими камешками, если бы действительно в продолжение целых десятков или даже сотен тысячелетий, как предполагают некоторые, дождливые потоки, снеговые метели и вообще все явления холода и жара оказывали на них свое разрушительное действие? На самом деле каждая, доселе еще ясно видимая тонкая черта, проведенная движением глетчеров ледяного периода на скалах или их обломках, безусловно, подрывает все вычисления, идущие далее обыкновенного, традиционного летосчисления. Так повторяем: все более или менее *вероятные измерения времени*, поскольку они опираются на факты, решительно запрещают нам предполагать большее пространство времени для человеческого первоначеления Европы, нежели *немногие тысячелетия*, и до сего времени никто еще не указал ни одного достоверного факта, вынуждающего нас к расширению этого пространства даже до одного десятка тысячелетий.

Не можем умолчать еще о других фактах, вполне доказывающих, что мы обязаны оба поколения людей как каменного века, так и свайных построек, поставить в самые близкие отношения к историческим народам и отделять их друг от друга только кратким промежутком времени. Среди каменных сосудов западной Европы находят некоторые из твердого, глубоко окрашенного минерала, называемого нефритом. До сего времени этот минерал откапывают только в одной центральной Азии, из чего видно, что и первоначеление Европы имело своим начальным отечеством Азию. Другую еще более интересную находку представляет открытие костей нашей домашней курицы в свайных постройках Штаренбергского озера. По собранным в новое время с особенною тщательностью известиям о распространении домашних животных общепризнано, что гусь и куры только около 550 лет до Р. Хр. появились в Европе. Таким образом, открытие их в верхних слоях указанных свайных

остатков положительно свидетельствует, что эти постройки служили жилищем людей, по крайней мере, до шестого века пред нашим летосчислением.

В заключение всего нашего исследования вопроса о древности человеческого рода мы можем сказать то же, что часто говорится как в фигуральном, так и в буквальном или физическом смысле о наблюдении предметов. Чем более распространяется свет, тем ближе кажутся нам предметы, в темноте представляющиеся на далеком от нас расстоянии. Чем более приобретается фактических сведений о древнейших поселениях людей на главных материках земли и чем далее рассеивается окружающая их темнота, тем ближе подходят они к нам по времени своей исторической жизни и это хронологическое приближение их к нашему времени в новое время становится решительно заметным в лучших геологических и археологических исследованиях. Все самостоятельные и не связанные предзанятыми теориями исследователи древности опять возвращаются к признанию *сравнительно краткого пространства времени* между современными народами и древнейшими доисторическими племенами, имевшими материал своей обработки камни. Даже общераспространенное предположение трех строго обособленных периодов доисторической жизни человечества, владевших будто-бы обширными границами времени, т.е. периодов каменного, бронзового и железного, в последнее время более и более теряет свое значение, как устарелое и не имеющее под собою твердой почвы. Теперь признают, что железо в руках человека давно уже конкурировало с камнями и что в разных местах одного и того же времени одно племя пользовалось в хозяйстве каменными сосудами или орудиями, другое металлическими. В наши дни некоторые исследователи древности не без оснований высказываются даже за то, что особенного бронзового века вовсе не существовало и что железо даже ранее было открыто, нежели бронза²⁵. Но как бы ни был впоследствии разрешен этот вопрос о железе, все исследователи согласны в том, что сосуды или вообще разнообразные неорганические предметы человеческого

употребления и пользования не дают еще никакой строго-надежной точки опоры для заключения о древности человека и что напротив только из чисто-геологических оснований, из нахождения следов человеческой жизни в определенных слоях земли мы можем получить вполне вероятные выводы о древности человека. Но результат, приобретенный в этом отношении современной геологией, мы уже видели. Именно: доселе не находится *никакого положительного основания* возвышать древность человеческого рода более, нежели всего на *несколько тысячелетий*. Все другие заявления о необычайно высокой древности человека опираются не на факты, имеющие значение в геологии, но просто на ничем не доказанные предположения о медленном ходе развития человечества или на бессодержательные *догадки* о продолжительности главных геологических эпох, будто бы никоим образом не поддающихся точному хронологическому исчислению²⁶.

II

Рассмотрев вопрос: *когда* произошел человек на земле, переходим теперь к другому вопросу: *как* он произошел? И здесь, как и в прежнем вопросе, будем строго держаться естественно-исторической почвы.

В настоящем случае дело идет о единичном факте незапамятного прошедшего; поэтому само собой понятно, что ни один естествовед не имел его предметом своего наблюдения и, следовательно, каждый из них, сохраняя всю строгость мышления, должен прямо сознаться, что на вопрос о происхождении первого человека, как и о происхождении первого животного или первого растения, из области своей науки он не может дать никакого положительного и точного ответа, но только может высказать предположение, вероятность которого должна находиться в непосредственной зависимости от сопровождающих темное происхождение человека фактов, подлежащих нашему наблюдению, и состоятельность которого должна пасть, как скоро окажется противоречащим ему хотя бы даже единственный факт.

В духовной природе человека лежит – спешить предположениями о предмете прежде всякого точного знания о нем; поэтому естественно, что мы имеем уже множество разнообразных теорий и предположений, частью от философов, частью от естествоведов всех времен, о происхождении человека. Но все эти предположения могут быть сведены к следующим двум. Одни говорят: человек явился в одно определенное время вдруг совершенно готовым, и поэтому первый человек имел все существенные черты, физические и духовные, в настоящее время населяющих землю людей. Другие напротив утверждают: говорить о каком-то первом человеке, как выше сказано, – чистая бессмыслица: такого никогда не было; человек в современном значении слова выродился постепенно, проходя бесчисленные промежуточные ступени развития в продолжение миллиардов лет, из обезьяноподобного животного.

Третьей теории, существенно отличной от этих двух, невозможно себе представить, и поэтому наша задача критической оценки научного достоинства их значительно упрощается и облегчается. При этом оба взгляда предполагают за себя столь ясные и положительные факты, доступные нашему наблюдению, что ближайшее рассмотрение этих фактов не может оставить место сомнению относительно правильности или неправильности того, или другого из них. Последний взгляд утверждает постоянное до сего времени продолжающееся и видоизменяющееся развитие всех живых существ, а вместе и человека; следовательно, по нему самые ранние люди в этом ходе развития должны занимать среднее место между современными людьми и животными, ближе всего стоящими к человеку, и самые первые люди должны были быть несомненно более похожими на этих животных, нежели на современного человека. Отсюда становится вполне ясным путь для нашего исследования правильности обеих указанных теорий. Именно мы должны прежде всего рассмотреть: а) как относятся известные нам древнейшие люди по обеим сторонам своих свойств, физической и духовной, к современным племенам и народам и б) как относятся они к высшим известным нам родам животных, т.е. к обезьянам? Сначала остановимся на рассмотрении физических свойств человеческого первоначеления земли. Многочисленные раскопки и тщательные исследования множества пещер, произведенные в последние десятилетия, доставляют нам в этом отношении такой богатый материал, что мы получаем вполне определенные сведения о физических свойствах перводревних людей.

Самое важное значение в этом отношении имеют строения черепов. Несомненно, что головной мозг есть орган, в котором как бы сосредоточиваются все высшие способности духа; поэтому уже давно естествоведы форму и величину черепов, обуславливающие собой состояние мозга, стали принимать основными определителями при суждении о духовных способностях как различных человеческих рас, так и высших родов животных. Уже тот общеизвестный факт, что объем мозга

даже у самого малого дитяти превышает мозг самой большой обезьяны, красноречиво говорит о всей важности этого органа при определении меры духовных способностей как человека, так и животных. На этом основании и исходя, вообще говоря, из вполне правильного положения, что наиболее высокие способности человеческого духа стоят в непосредственной связи с наибольшим объемом мозга и известным размером по всем сторонам черепа, с давнего и до нашего времени естествоведы трудятся, частью по размерам, частью по форме черепа, над отысканием признаков не только для строго-определенного разделения всего человеческого рода на различные расы, но и для установления между ними порядка по различным степеням их духовного развития.

К сожалению все эти труды не дают нам никаких ценных результатов: строгое измерение, черепов разных народов и племен и сравнение их между собой все более и более убеждают нас в следующих двух фактах; 1) нельзя указать даже одного признака, составляющего исключительную особенность какой-либо расы, хотя известное состояние формы и величины черепов у некоторых племен встречается чаще, нежели у других; 2) в высшей степени смело из объема черепной пустоты во всех случаях делать определенное заключение о духовных способностях народа или племени: не говоря уже о том, что внутри каждого народа величина мозга так различна, что на основании ее решительно невозможно провести границы между отдельными племенами.

В новое время одним из наиболее характерных признаков различия между отдельными расами признается отношение длины черепа к его широте и поэтому разделяют расы на долихокефальные или длинно-черепные, месокефальные или средне-черепные и брахицефальные или короткочерепные. Для показания отношения широты к длине у различных рас обыкновенно поступают таким образом: длину всякого черепа, каков бы он ни был, велик или мал, принимают равною ста линиям и затем определяют, сколько процентов длины, которая всегда более широты, содержит в себе широта. Процентное отношение широты к длине называется показателем широты.

Долихокефальными называются черепа с показателем широты в 70–74%, месокефальными 75–79% и брахицефальными в 80% и более. Точно также измеряются черепа еще по отношению их высоты к длине, и такое измерение называется показателем высоты²⁷. И этот показатель, как и показатель широты, колеблется между 76 и 82%. Рассматривая с указанными приемами измерения прежде всего черепа современных нам племен и народов, мы вполне убеждаемся, как мало они дают оснований для разделения народов непосредственно по их физическим и посредственно по их духовным свойствам. Возьмем для примера германское племя: у скандинавов мы находим в среднем указатель широты в 75%, у англичан в 76%, у голштинцев в 78% и в Брезгау в 80%. Череп Шиллера известен наибольшим из германских показателем широты в 82%. Особенною изменчивостью показателя широты отличается малайская раса: маорисы Новой Зеландии имеют его в среднем 73% таиты в 75, жители Суматры в 77, яванцы в 79, мадуры в 82. Нужно сказать, что во всех странах находятся представители всех трех указанных родов черепа и притом у одних и тех же племен.

По отношению к объему черепа, признаваемому также важным определителем духовных способностей людей, ограничимся только немногими числовыми показаниями. При сравнении числовых данных о черепных объемах у разных народов действительно находят у некоторых народов в среднем гораздо меньший объем черепа, нежели у других, и, однако, всякое определенное заключение от этих измерений к духовным способностям народов было бы крайне ошибочно. Так несомненно, что наши западные соседи стоят на самой высшей ступени развития в целом человеческом роде, и, однако, по измерениям Дависа, из всех краниологов владеющего наибольшими данными сравнительных черепных измерений, средний черепной объем французов равняется 88,4 кубич. дюймам; между тем как у полинезийцев и даже у стоящих на самых низших ступенях духовного развития папуасов и алфуров он доходит до 89 и 89,7 кубич. дюймов. При общем сравнении народов разных частей света средний показатель черепного

объема находят у европейцев равным 82,3, у азиатцев = 87,1, у африканцев = 86,2, и самый низший у бушменов = 77,8 кубич. дюймам.

После этих предварительных замечаний переходим теперь к рассмотрению древнейших черепов доисторического времени.

Что касается ближайшим образом формы этих черепов, то также и между ними находят длинные и короткие, по всей вероятности, принадлежавшие двум различным племенам. Длинночерепные, по уверению краниологов, по всем признакам одноплеменные доныне еще живущим баскам, и краткоголовые родственны позднее поселившимся в Европе кельтам. В некоторых пещерах находят только один род черепов, но в иных, в немногих, оба рода смешанными между собой. Из многочисленных раскопок и пещер в Англии извлечены черепа каменного века с показателями широты от 71 до 81,1%. Найденные также во множестве черепа каменного века во французских пещерах представляют показатель широты от 70,2 до 85,7%. Показатель высоты всех этих черепов колеблется между 71 и 84,8% и это значительное различие встречается между черепами одной и той же пещеры, именно пещеры Перти-Шварской в Валисе.

Но особенную важность для нашего вопроса представляют объемы древних доисторических черепов. Здесь мы наталкиваемся на поразительный факт: большая часть черепов, принадлежащих каменному периоду, владеет мерой скорее выше, нежели ниже средней меры черепного объема живущих ныне людей. Для более ясного и правильного представления величины объема древних черепов краниологи измеряют их миллиметрами по трем сторонам – высоте, широте и длине и сумму этих трех измерений сравнивают с суммой подобных же измерений современных народов, как образованных, так и диких. Эти сравнительные измерения представляют нам следующие цифры:

- 1) древне-северный череп каменного века = 475,5 мм.
- 2) средняя мера 48 черепов того же века в Англии = 479.
- 3) средняя мера 7 черепов того же века в Валисе = 473,7.

4) средняя мера 36 черепов каменного века во Франции = 462,8.

5) средняя мера черепа всех современных европейских народов = 471,9.

6) средняя мера у готтентов = 452.

Из этих числовых данных мы приходим к неотразимому заключению, что мозговой объем самого древнего известного нам человеческого населения отнюдь не такого рода, чтобы сколько-нибудь позволял нам представлять его владевшим гораздо меньшею степенью духовных способностей, нежели современные народы.

О первообитателях азиатской части света мы не знаем ничего более, как только то, что также в Индии и в Палестине в древнейших наносах рек выкапываются каменные сосуды совершенно сходные по форме и качеству выделки с древними европейскими; но до сего времени там не найдено еще ни одного черепа. От одинаковых изделий не в праве ли мы заключать к одинаковым качеством духовных способностям азиатских и европейских первожителей? Во всяком случае, не подлежит сомнению, что мы не имеем ни одного факта, вынуждающего нас древнейшие поколения людей, о каких только собраны до сего времени некоторые сведения, считать неравными по существу духовных способностей современному человеческому населению земли. Физические свойства первобытных людей, по которым заключают к их духовным способностям, отнюдь не более приближают к животным этих людей, нежели современные племена и народы. Таков бесспорный результат строго-научных исследований величины и формы черепов первобытного человечества.

Этот результат для теории постепенного вырождения человека из обще-животного царства тем разрушительнее, чем далее она отодвигает назад от нашего времени так называемых палеолитических людей, чем вообще древнее полагает происхождение человека. Признавая непрерывное видоизменяющееся развитие всех живых существ, эта теория оказывается совершенно бессильною объяснить, почему в столь продолжительный период времени не только не заметен

никакой существенный прогресс, напротив скорее выступает на вид некоторый регресс в физическом развитии человечества. Справедливо также возражают последователям этой теории: «если в продолжение сотен тысячелетий, принимаемых вами от времени появления палеолитического человека до наших дней, вы не можете указать никакого заметного удаления человеку от животного, так как самый древний человек настолько же далек от последнего по своей физической организации, насколько и современный: то какое разумное основание имеете утверждать, что человек произошел от животного и только бесконечно малыми шагами, постепенно, далее и далее уклонился от прародительского животного образа»? Действительно мнимый прогресс человека, существенно видоизменяющий его физический вид, противоречит наблюдениям целых тысячелетий над человеком, не показывающим никакого существенного изменения или движения вперед в его *организации*.

Но может быть доселе приобретенные сведения о *духовных способностях*, образе жизни и степени развития перводревних людей заставят нас признать их существами ближе стоящими к животным, нежели современные народы?

В этом отношении мы знаем достоверного о древнейших людях слишком мало. Они жили главным образом охотой, в начале не имели никаких орудий или сосудов из металла, но только из камня и рогов; камни и кости обделывались ими искусно и целесообразно: они делали топоры, копья, луки, стрелы и даже иглы. Целые кучи мусора и всевозможных выбросков из жилищ, занимающие часто значительное пространство, и еще более многочисленные жилые строения показывают, что эти люди вели общественную жизнь, продолжавшуюся иногда очень долго. Изображения мамонта, носорога и лошади на слоновых костях или на твердом сланце, сделанные нередко с поразительной верностью природе и найденные во множестве именно из самого древнего, так называемого, палеолитического века, прямо показывают, что люди этого века владели редким художественным талантом и умением готовить орудия для искусства. «Лучшие скульпторы нашего времени, говорит Давкинс, занимавшийся с

особенным усердием исследованием художественных работ перводревнего человечества, едва ли сделали бы что-либо изящнее этих работ, если бы материалом имели камни и кости, а резцом – простой кремневый камень». Указанными немногими сведениями и ограничиваются наши сведения о жизни перводревних людей – охотников, которым, однако, не вполне было чуждо и земледелие.

Теперь мы можем сделать лишь одно верное заключение: эти люди не далеко еще ушли в техническом приготовлении предметов хозяйства или орудий охоты (пользовались лишь камнями и костями, но не знали металлов), вели жизнь суровую, большей частью посвященную добыванию пищи и поэтому, пожалуй, могут быть признаны стоящими на низшей ступени образованности, в смысле современного образования, направленного к изысканию наибольших удобств земной жизни. Но указанное заключение отнюдь не позволяет нам произнести приговор, унижающий состояние их духовной жизни или их духовных способностей. Между тем именно для этого приговора мы должны найти данные, если желаем доказать, что первое население людей на земле стояло ближе к животным, нежели, современное человечество.

Оставаясь вполне беспристрастными в этом вопросе, мы должны согласиться, что если бы даже внешняя жизнь древнейших людей, по самым точным сведениям о ней, во многом или даже вполне походила на жизнь так называемых современных диких племен, и в таком случае мы не имели бы законных оснований ставить их на одну и ту же ступень духовного развития с последними. О древнейших людях мы знаем только одно: они владели крайне скудными *техническими* научными познаниями. Но мера знания не есть еще основание для распределения людей по классам и причисления малознающих к классу, непосредственно примыкающему к родам животных. Утверждая иначе, мы должны были бы также признать, что каждый двенадцатилетний школьник нашего времени должен быть помещен в высшем классе духовного развития, нежели Сократ и Платон; потому что по сумме научных познаний современный мальчик, предполагая

исправное приготовление им школьных уроков, превосходит всех мудрецов Греции.

Приведенный пример делает очевидным для всякого, насколько несостоятельно заключение от недостаточности научных сведений древнейших людей к низкому уровню их духовных способностей. Опытом дознан факт, что сумма знаний человечества постепенно увеличивается, но степень духовных способностей и талантов от этого еще нисколько не возвышается. Поверхностному взгляду может казаться ничтожным успех, если дитя выучивается говорить и если сравнивают приобретенное дитятей языкознание с богатством полученных им сведений в немногие годы посещения школы; но более понимающий взгляд остановится пред решением вопроса: первые ли успехи детства или позднейшие сведения отрочества и юношества обнаруживают наибольшую силу духовной работы человека? Точно также мы склонны первые изобретения человечества в области техники или приготовления различных орудий для разных потребностей жизни считать весьма легкими, простыми и мало свидетельствующими о духовных способностях изобретателей; и, однако, приготовление вполне целесообразных вещей, как наприм. топора, лука, копья и т.п., для которых не существовало никакого первообраза, решительно говорит, по крайней мере, о таких духовных свойствах человека, которые существенно отличают его от животных. Если мы уже хотим сравнить первых людей и их духовное состояние с живущими ныне людьми, то должны сказать: древнейшие люди относятся к современным не как животное к человеку, но как дитя к взрослому. –

Но вопрос: были ли первобытные люди настолько грубы, что более приближались по своей природе к животным, нежели к современному человеку, строго говоря, должен бы быть решаем не столько на основании сведений об их умственном состоянии или состоянии их знания, сколько на основании нравственных свойств их духа.

Рассматривая человека, мы все обращаем особенное внимание на его нравственные качества и их преимущественно ценим. И мы даже думаем, что прежде всякого определения

ступени духовного развития первобытных людей, должен бы быть строже разработан вопрос: на что наиболее необходимо здесь обращать внимание – на умственные или нравственные свойства духа. Факт, что именно нравственные свойства, безусловно, чужды всем родам животных, между тем как способность мышления в некоторой степени не чужда и им и что, следовательно, нравственные свойства, по-видимому, представляют наиболее существенное отличие человека от животного, нежели умственные, заставляет нас считать этот вопрос весьма серьезным.

В каком же нравственном состоянии находились древние охотники за мамонтом? Об этом до сего времени наука не приобрела ни малейших положительных сведений. Все, что сообщают нам в этом случае исследователи древности, принадлежит к области предположений, которые уже взаимным противоречием обличают свою несостоятельность и происхождение из предзанятых, отвлеченных теорий о ходе развития человеческого рода. До сего времени еще бесплодно трудятся над отысканием точных и непреложных законов развития отдельных народов, различных рас и целого человечества, а пока не найден из этих законов даже какой-либо один, до тех пор лишены всякой научной почвы и заключения о перводревнем прошедшем человечества, об умственном и нравственном состоянии первобытных людей.

Так мы получаем по рассмотренному нами вопросу следующие общие выводы: физические свойства древнейшего известного нам доселе человеческого населения земли и именно состояние его черепов не дают нам ни малейшего права ставить его на самую низкую ступень духовной жизни, более приближающую его к животным, нежели современные племена человеческого рода. Что касается умственных качеств и образа жизни древнейших людей, то опять мы не имеем ни одного факта, лишающего их существенного равенства с современными народами. Наконец о нравственном состоянии их, не зная решительно ничего, мы не можем и вывести никакого заключения. Едва ли теперь кто будет оспаривать, пока не представятся факты противоположного характера,

следующее самое общее заключение из всего донынешнего исследования: человек выступил на земле одним разом и самые древние люди несомненно владели столь же совершенно всеми существенными свойствами духа, как и населяющие в наше время землю племена и народы. –

Не не находятся ли, спросят быть может некоторые, в подтверждение теории развития обезьяны до человека, какие-либо посредствующие ступени, идущие не сверху вниз, от человека к животным, но снизу-вверх, от животных к человеку? И в этом роде природа не представляет действительных фактов и даже сами последователи теории развития, свободные от фанатически-слепого поклонения пред ней, открыто в этом сознаются. Нигде в самых глубоких или древних отложениях земли до сего времени не найдено ни одного экземпляра обезьяны, ближе современных обезьяньих пород подходившей к человеку. Та же непроходимая пропасть, какая в наше время отделяет обезьян от человека, во всей своей неизменной широте и глубине сохраняется до последних низших слоев земли третичного периода. Этот факт вполне достаточен для разубеждения каждого в непогрешимости теории постепенного видоизменяющегося развития всех органических существ, а вместе и обезьяны до человека. Одну из человекоподобных обезьян, гиббона, находят уже в третичный период, и, однако эта порода до наших дней стоит на одной и той же ступени жизни; с другой стороны человек конца ледяного периода находится по существу на той же ступени жизни, на какой и в настоящее время; таким образом, за все продолжительное пространство времени, по свидетельству положительных фактов, ни обезьяна на шаг не приблизилась к человеку, ни человек на йоту не удалился от обезьяны. Какое же заключение может быть выведено отсюда как, безусловно, правильное? То, что теория постепенного, но безостановочного перехода одного вида в другой, менее совершенного в более совершенный в животном царстве, так грубо противоречит фактам, как только это можно вообразить себе; продолжающаяся в течение многих тысячелетий неизменность существенно различных родов растений и животных не подлежит, никакому сомнению.

До каких размеров широты доходит пропасть, отделяющая обезьян от человека, об этом дают несомненные заключения сравнительные числовые данные об объемах мозга у обезьяны и человека. По измерениям К. Фогта, величайшая из всех обезьян, горилла, имеет объем мозга в 500 кубич. сантиметров, между тем как средний размер мозга у австралийцев, владеющих наименьшими мозговыми величинами, равняется 1628 кубич. сантиметрам. Еще менее мозговой объем принадлежит шимпанзе и орангутангу, из которых некоторые имеют его в 448 и 417 кубич. сантиметров. Так, мозг человекоподобных обезьян своею величиной не превышает $\frac{1}{3}$ объема мозга самых низших человеческих племен, обладающих наименьшими мозгами и не равняется даже половине мозга новорожденного дитяти. Представим еще, на основании измерений Дависа, числа средних величин мозга у высшей и низшей из человеческих рас и сравним их с средними величинами мозга высших пород обезьян. Мозг европейцев в среднем равняется 1835 кубич. сантиметрам, мозг австралийцев в среднем = 1628 кубич. сантиметр. Различие между этими обеими величинами, между $1835 - 1628 = 207$ кубич. центим. Мозг гориллы, как мы сказали, равняется 500 куб. центим.; различие между австралийцами и гориллой по мозговому объему, следовательно, равняется $(1628 - 500) = 1128$ куб. сантиметрам.

Представленные нами числовые данные позволяют нам теперь вполне определить научную ценность положения, выдаваемого некоторыми за аксиому: различие между высшими и самыми низшими расами человеческого рода гораздо, более (?!) нежели между последними и высшими родами обезьян.

* * *

Заклячая исследование вопросов о времени и способе происхождения человеческого рода напоминанием, что оно держалось исключительно естественно-исторической точки зрения и утверждалось лишь на твердых, по признанию естествознания, фактах, не можем не повторить уже указанных нами и непосредственно извлеченных из рассмотренных фактов следующих общих выводов.

1) Древность человека сравнительно очень небольшая, обнимающая собой лишь несколько тысячелетий.

2) Человек выступил на земле сразу и древнейшие известные нам люди не представляют собой никакого существенного отличия от современного человечества.

3) Нигде мы не находим никакого следа перехода от обезьяны к человеку и от человека к обезьяне.

Если приверженцы теории постепенного, через бесконечно многие промежуточные ступени, вырождения человека из животного царства верят, что нужные в пользу их теории факты еще будут отысканы в будущем, то мы не можем спорить против их веры; но считаем необходимым предостеречь всякого от соращения в эту веру, пока остаются неустранимыми противоречащие ей факты; так как естествознание получает свой характер положительности от того, что несмотря на все возможные позднейшие открытия, признает несомненно истинным одно то, что вполне соответствует фактам, но ни коим образом не то что решительно им противоречит. Требование простой веры в теорию, противоречащую хорошо известным фактам и покоящуюся на возможном открытии неизвестных соответствующих ей фактов, желает лишить нас всякой почвы положительного, строго-научного естествознания и хочет ввести нас в решительное противоречие коренному положению здравого логического мышления: составлять мнения только по соответствующим им фактам и, во всяком случае, воздерживаться от положений, представляющих собой полное противоречие относящимся к ним фактам.

VI. Геологические исследования о человеке²⁸

Современная геология по отношению к человеку, если не с безусловной достоверностью, то с весьма основательной вероятностью решает два вопроса: 1) в каких пластах земли заключаются самые ранние или самые древние остатки человеческой жизни на земле? и 2) в каком отношении находятся по своему физическому устройству древнейшие, по признанию науки, ископаемые люди к новейшим или современным расам человеческого рода? В решении этих вопросов новейшая геология, насколько ей удалось до настоящего времени дать на них определенные ответы, представляет замечательные пункты совпадения с библейским бытописанием о происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. Апологетика христианства не может не приветствовать и не отметить на своих страницах этих пунктов согласия между геологическими исследованиями и библейским учением; так как они служат одним из новых доказательств древней неопровержимой истины, что чем более положительная наука – естествознание – в своих отдельных отраслях успевает в своих изысканиях и открытиях, тем ближе подходит результатами своего знания к богооткровенным истинам христианской веры и, в конце концов, должна слиться с нею в единстве прославления Бога, всемогущего, премудрого и благого Творца вселенной.

Прежде изложения специальных сведений о человеке, добытых геологией по указанным нами вопросам, считаем нужным представить краткий очерк бесспорных результатов геологических изысканий относительно нашей земли вообще.

Исследуя кору земного шара, насколько она доступна нашему наблюдению, мы находим, что она состоит из длинного ряда последовательно лежащих один под другим различных земных слоев или пластов, которые, наконец, покоятся на сплошной каменной массе, всюду одинаковой и не представляющей уже под собой никакой другой, отличной от нее массы. Различные горные слои открывают нам

своеобразные геологические условия, действовавшие при их образовании на местах их нахождения. Таким образом, каждый слой представляет собой продукт определенного периода, времени и результат действия строго ограниченных временем определенных причин. Отсюда каждый земной слой отмечает собой известный период исторического образования земли. Понятно, что самый нижний слой есть самый древний, лежащий на нем – более поздний и т.д. Последовательность слоев, определяя собой последовательность времени и указывая на различные, сменяющиеся один другим, с течением времени, состояния земной поверхности, в то же время заключенными в них остатками растений и животных, свидетельствует и о том, какого рода животными и растениями населена была земля в период образования того или иного слоя. Эти остатки, как оказывается, похоронены во всех слоях земли, за исключением самого низшего (первогорного) и притом в некоторых слоях находятся в необычайном множестве; все они обыкновенно называются окаменелостями или ископаемыми, составляют ли действительные остатки растений или животных, или только их отпечатки. Окаменелости – решительно без обманчивые свидетели растительного и животного царств доисторического мира. Черепа, зубы, кости, даже простые отпечатки растительных предметов и животных существ, все это – достоверные документы для определения родов и видов растительного и животного миров в определенную геологическую эпоху; – более верные и бесспорные, чем какие-либо пергаментные записи, так как последние могут быть ошибочны, первые же – никогда. В большинстве случаев окаменелости таковы, что позволяют нам составить точный образ органических предметов или существ, от которых они остались. Сопоставление всех этих предметов и существ из одного и того же слоя открывает нам флору и фауну, т.е. растительный и животный мир, во весь определенный период земного образования. Мы конечно не можем утверждать, что знаем все растения и всех животных известного доисторического периода времени: весьма вероятно, что некоторые роды растений или животных не оставили по себе ни

одного экземпляра, достигшего окаменелости. Но какие роды до сего времени открыла геология, те, конечно, несомненно, существовали.

Если бы роды растений и животных во всех последовательно возвышающихся один над другим слоях были одинаковы, то мы должны были бы заключить, что растительно-животный мир во все времена был совершенно одинаков на земле. Но, по геологическим данным, этого мы не находим²⁹. Напротив, в слое, лежащем всюду в самом низу и везде одинаковом, в так называемой первозданной горной породе (Urgebirge), мы не находим никаких следов ни растений, ни животных. В дальнейших слоях уже с заключенными в них первоначально остатками растений, а потом и животных, в каждом определенном ряде слоев³⁰ открываются столь различные роды растительного и животного царства, что у многих геологов явилось предположение: различные формации содержат в себе вообще всецело различные растения и животных. Но это мнение при более строгом исследовании оказалось неправильным. Теперь признано неоспоримым, что по большей части только постепенно, путем медленного исчезновения отдельных древних типов или форм и появления отдельных новых, не совпадавших с изменением геологических систем, флора и фауна приобретали изменение и это изменение лишь на громадном геологическом пространстве времени становилось вполне целым или законченным. Как бы то ни было, но верно то, что сопоставление разных формаций с их растительными и животными видами позволяет нам совершенно точно определить последовательности растительных форм, с течением времени покрывавших землю, и животных групп, в каждое определенное время обитавших в непроходимых растительных дебрях. Восходя от формации к формации, мы достигаем наконец того заключения, которое представляет нам настоящий вид земной поверхности с его современными растительными и животными царствами.

Для более наглядного представления истории земли, насколько она известна из геологии, мы раскроем ее в принятой геологами таблице, отмечая в ней, впрочем, только самые

общие или крупные разделения на века и подразделения на системы или формации.

<i>века:</i>	<i>системы:</i>
Азоический	Первозданная горная порода, нижняя Лаврентийская, верхняя Лаврентийская, Гуронская.
Палеозоический	Кембрижская, Силурокембрижская, Силурическая, Девоническая, Каменноугольная, Пермская.
Мезозоический	Триаская, Юрская, Меловая.
Неозоический	Эоценовая, Миоценовая, Плиоценовая, Постплиоценовая, (или ледяной период), или третичный Постгляциальная, (т.е. поледяной период), Новый период.

После этих общих геологических сведений об историческом образовании нашей земли, переходим теперь к решению первого из указанных нами вопросов о человеке, – вопроса: в каком периоде земли или в какую геологическую эпоху открываются нам первые следы человеческой жизни?

Начиная с самых нижних слоев и поднимаясь постепенно вверх, до ледяного периода, мы замечаем несомненное усовершенствование, от формации до формации, типов растительного и животного царств; но нигде еще не встречаем ни малейшего намека на остатки человеческой жизни на земле. В позднейшее время миоценовой эпохи и в продолжение плиоценовой эпохи мы находим континентальные части земли достигшими, по-видимому, наивысшего пункта своего образования. Среди самых благоприятных климатических условий этого времени, отличавшихся повсюду ровностью, мягкостью температуры, континенты покрыты были самою роскошною флорой (растительностью), и как количеством, так и пределами пространственного расселения на земле высших и сильнейших типов животного царства, млекопитающих, этот период превосходит все ранние и позднейшие периоды. Но при всем том, несомненно, человеку не суждено было выступить в мир в этот период, во всех других отношениях стоявший на неизмеримой высоте.

С конца плиоценового времени замечается начало нового великого, продолжительного века, века арктических холодов или так называемого гляциального (ледяного). С постепенным понижением земли³¹ более и более теряется на ней благотворная умеренность климата; по морям несутся с севера громады льда; массы снега приобретают прочную оседлость на вершинах гор и глетчеры непрестанно совершают свои рейсы по морям. В это время кажется, что земной мир после всех пережитых им изменений, превращается в развалины, приходит к разрушению и все необычайное множество видов растений, и животных погибнет целиком, без остатка. Но такое необычайно–резкое изменение в состоянии земли, как видно из последующего времени, было только продолжительною зимою, в течение которой животворящая сила Божия приготовляла миру новую, радостную весну жизни. Земля опять поднимается, хотя и на меньшую высоту по сравнению с прежней, и теплый климат частью снова восстанавливается. Продолжительные дождевые ливни и постепенное таяние снегов опять обнажают прежние формы долин и равнин; северные материки являются необыкновенно протяженными, по крайней мере, гораздо протяженнее, чем мы находим их в настоящее время. Так, в то время Англия и Ирландия были соединены с нашим материком. Какая-то великая, для нас оставшаяся безымянной река протекала тогда по широкой равнине, в настоящее время покрытой морем и принимала в себя речные воды Северной Франции, Англии и Германии. Точно также и на другом полушарии Америка простиралась тогда далее в Атлантический океан, нежели теперь; подтверждением последнего факта служат погибшие леса, открытые под водами Bai von Fundy³² и у других американских берегов.

В указанный постгляциальный период земля была населена животными, частью перешедшими от плиоценового времени, частью вновь народившимися. В это-то время многие геологи и предполагают самое первое выступление на свет человека в Европе и в Западной Азии. Если действительно с этого времени должно считать появление человека на земле, то он был современником многих крупных млекопитающих, теперь уже

погибших или оставшихся только на крайне ограниченной географически поверхности земного шара. К, безусловно, погибшим видам принадлежат *Elephas primigenius* (мамонт), *Rhinoceros tichorhinus* (косматый носорог), *Ursus spelaeus* (пещерный медведь) и др. К местно-погибшим в Западной Европе видам принадлежат северный олень, мускусовая овца, широколобый бык, лев, капская гиена и др. Какое было странное сотоварищество видов, в настоящее время географически далеко отделенных друг от друга! Как видно, человек появился в Европе в то время, когда здесь фауна млекопитающих была несравненно богаче, нежели в настоящее время и когда земля была густо покрыта лесами, куда он и переселился из своего центрального пункта творения (Едема) в обществе с некоторыми животными, уже там бывшими его товарищами. Если это справедливо, то нужно признать, что недолго ранний европеец наслаждался покоем.

Настало другое великое событие, повлекшее за собой истребление многих животных родов в Европе и закончившее собой время, которое можно назвать палеокосмическим, или, приравнивая к библейскому указанию того же события, – допотопным. Событие это, геологически называемое постгляциальным или новейшим погружением почвы, по всем основаниям должно признать тождественным с библейским потопом и потому палеокосмического человека справедливо можно назвать допотопным. Указанное именно событие и сообщило европейскому материка настоящие условия жизни и ввело сюда новую человеческую расу, сродную Баскам и Лапландцам. Новая раса в отличие от прежней может быть названа неокосмической; за нею потом пришли в Европу Кельты, Тевтоны и др. исторические народы. К этому-то неокосмическому веку и принадлежат остатки так называемых свайных жилищ, открытых в швейцарских озерах и груды раковин у северных берегов Дании³³.

Наглядное представление различных изменений на всем северном полушарии с небольшими разностями в отдельных местах от конца плиоценового периода до настоящего времени дает нам следующая таблица, составленная Даусоном на

основании твердо установленных результатов геологических исследований.

Последнее плиоценовое время.

Континентальный период.

Земля стоит высоко над уровнем моря. Климат мягкий. Гляциальный потоп.

Постплиоценовый или ледяной период.

Погружение земли. Земля понижается сравнительно с предшествующей высотой на 1000 фут. или даже более. Климат холодный. Гляциальный потоп.

Громадное увеличение льда.

Постгляциальный период.

Второй континентальный период. Земля поднимается

опять и притом на высоту, превышающую ее настоящий уровень над морем. Британские острова соединяются с материком. Климат континентальный. Поверхность густо покрыта лесами. Германская флора переходит в Англию; мамонт, мегакерос и пещерный медведь живут в Европе. Появляется палеоскопический человек.

Поверхность густо покрыта лесами.

Новый постгляциальный период.

Период стеснения границ и колебательного состояния земли, (то повышения, то понижения), археологов. Люди подвергаются необычайному уменьшению в числе оканчивающегося повышением и настоящим от потопов и понижений почвы; очень многие виды млекопитающих

географическим состояниемпогибают. Начало неокосмического Европы. века. Новый каменный век археологов.)

Новейший век.

Исторический век человека. Бронзовый и железный века
Земля постепенно археологов.
понижается.

В настоящей таблице представлен только краткий и, так сказать, беглый обзор самых общих результатов геологических исследований, относящихся ко времени палеокосмических и неокосмических людей. Нельзя не заметить, во-первых, что никакие геологические исследования не соединены со столь великими трудностями, какие представляет период, непосредственно предшествующий выступлению человека на земле. Далее следует иметь в виду, что только в Европе и Восточной Америке приобретены некоторые более или менее достаточные сведения относительно геологического состояния после-ледяного периода и самых ранних формаций «нового периода» (см. таблицу). Но относительно этих стран ни на исторических, ни на геологических основаниях никто не может утверждать с положительностью, чтобы они были первыми местожительствами людей. Европейские археологи древнюю расу, известную в их части света, называют людьми древнего каменного века, а позднейшую расу – людьми нового каменного века. Основанием для такого отличия рас служит факт, что древняя раса пользовалась самыми грубо-обделанными инструментами из камня; между тем как позднейшая употребляла уже много лучшие каменные орудия. Но американские и также многие европейские открытия учат нас, что такие характерные наименования рас, заимствованные от сравнительного достоинства каменных орудий, очень обманчивы. В Америке как самые дикие племена, так и находящиеся в получивилизованном состоянии в одно и то же время пользуются и грубо сделанными и тонко отполированными орудиями, различие которых обуславливается с одной стороны различием материала, с другой – различием целей, для которых назначаются орудия или оружие. Из нашего

времени известно, что даже соседние между собой народы часто отличаются неодинаковыми способностями к техническим и мануфактурным производствам и потому употребляют для них неодинаковые способы и различные материалы. То же самое было, без сомнения, и у доисторических народов в Европе. Наконец мы знаем, что в некоторых местах и для некоторых целей очень грубые каменные орудия употреблялись даже до очень позднего времени, когда уже были в полном ходу металлические орудия. Так указанные отличительные названия ранних доисторических рас людьми «древнего» и «нового» каменного века лишены строгого хронологического основания и прямо к этим самым расам не вполне применимы; так как тонко-отполированные орудия и даже горшечные изделия открывают иногда в таких низких залежах, которые несомненно свидетельствуют о принадлежности этих орудий самой древней, первой расе. По всем этим основаниям мы находим справедливее употреблять выражения «палеокосмический» и «неокосмический» человек, применяя первый термин к людям, жившим в период наибольшего возвышения европейского материка в послеледяной век, второе – к потомкам первых, явившимся на земле в новый период. – Ранний или палеокосмический век человека называют также веком мамонта; так как признают, что это громадное слоноподобное животное продолжало еще жить в то время. Позднейший, неокосмический век, по крайней мере в своей ранней половине, обыкновенно называется веком северного оленя ввиду множества костей этого животного, находимых в западноевропейских пластах того времени. – Как палеокосмические, так и неокосмические люди несомненно принадлежат к каменному веку, продолжавшемуся в Европе неизвестное число лет до введения бронзы, этой прекрасной и полезной смеси из меди и олова, которую стали употреблять материалом для оружия, топоров и домашней утвари. Только уже в сравнительно позднее время железо стало вытеснять собой употребление бронзы.

Лучшим доказательством правильности различия между древнею и позднейшею расами, названными нами

палеокосмическими и неокосмическими людьми, могут служить пещеры вблизи Люттиха в Бельгии, исследованные Шмерлингом (в его сочинении: «Бельгийские пещеры»), Дюпонт и другими. Некоторые из них, имея нижний слой из грязи или гравия (дресвы), содержат в себе кости мамонта и др. погибших животных, смешанные с костями человеческими, принадлежащими широко распространённой и хорошо развитой человеческой расе. Над ними здесь и там открыты могилы меньшей расы, сходной с нынешними Лапландцами и, по-видимому, следовавшей за первой расой. В могилах этой второй расы находятся также остатки, доказывающие, что тогдашние животные Европы были подобны современным за исключением некоторых видов, напр. северного оленя, теперь в указанной стране исчезнувших, но тогда там Живших. Эту вторую расу некоторые палеонтологи считают палеолитической и она несомненно предшествовала более поздним, кельтским и германским расам. Но она выступила на свет после мамонта и других великих постгляциальных млекопитающих. Земля Европы при этой расе имела уже свою настоящую высоту. По всем этим данным вторая раса, бесспорно, неокосмическая, между тем как первая, современная мамонту, должна быть признана палеокосмической.

Из раскрытых доселе сведений о доисторических поселениях людей в Европе мы можем сделать следующие краткие выводы. В неизвестный период времени, пред нашествием в Западную Европу новейших исторических рас, эта земля была населена человеческою расой малого роста, брахикефальною, т.е. короткоголовой и с туранскою формой лица³⁴, по всем физическим признакам сродною нынешним Лапландцам. Она употребляла орудия аналогичные орудиям нынешних эскимосов. В это время (краткоголовой расы) Европа была уже населена своею настоящею фауной; но при этом была довольно холодна и настолько густо покрыта лесами, что позволяла громадным стадам оленей свободно пастись в пределах нынешней Франции. Но в еще более раннее время этой расе оленьего века предшествовала другая, сродная первой своим образом жизни и сходством орудий и оружия. Эта

раса также была туранского типа; но отличалась высоким ростом, необыкновенной физической силой и долихокефальностью, т.е. длинными черепами. Современная древней расе Европа была гораздо обширнее, нежели в настоящее время и представляла еще свободное местожительство мамонту и др. его современникам. Эта раса и многие виды больших млекопитающих уже исчезли пред появлением в Европе второй, позднейшей расы. Необычайно рослые и здоровые люди мамонтового века по всей справедливости должны быть признаны палеокосмическими людьми и вообще самую раннюю расой, какую только знает геология.

Примечание. Что касается попыток геологов – на основании разных данных представить строго определенные хронологические вычисления древности или давности рода человеческого на земле, то в большинстве эти попытки страдают таким грубым произволом и резким противоречием одна другой, что никоим образом не позволяют ставить их в ряд даже более или менее вероятных результатов строго-научного знания. Хронологические вычисления человеческого века на земле обыкновенно покоятся на следующих данных, так или иначе стоящих в связи с древнейшими остатками или следами человеческой жизни: на измерении углубления рек или озер, отложений или наносов песка, толщины образования сталактитов, поднятия или понижения материков; на определении древности пластов с заключенными в них кремневыми орудиями человека, древности современных палеокосмическому человеку, но теперь вымерших животных и т.д. Все эти данные настолько сами по себе шатки и обманчивы в смысле геологических хронометров, что пользуясь ими, одни из геологов растягивают век человека на земле до полмиллиона лет, другие же лишь на 6000 лет. И последнее вычисление наиболее осторожными современными геологами признается более вероятным (см. «Древность и происхождение рода человеческого» в предш. статье). Подробный обзор «несовершенств геологической и археологической хронологий» относительно древности человеческого рода можно читать в

«Курсе основного богословия» т. II, стр. 256–282, проф. Рождественского. Здесь признаем полезным пополнить «трактат» Рождественского указанием на неправильность определения древности человека, но толщине образования сталактитов и по находкам кремневых орудий человека. Сталактитами называются известковые осадки на сводах пещер. «Атмосферовые воды, просачиваясь сквозь известковые пласты, принимают в себя на этом пути известь и выступают каплями на сводах пещер; здесь вода понемногу испаряется и на своде остается бугорок извести: последующие капли увеличивают бугорки более и более, вытягивая их конусами (вершиной) книзу, пустыми внутри с кольцевидными узлами снаружи. Это и есть, так называемые сталактиты, украшающие потолки пещер шнурами, цепями и т. п.» (Ест. ист. земной коры – Куторги). «Сталактитовое нарастание, говорит Даусон, признают наилучшим аргументом необычайной древности сосудов, находимых в пещерах. Между тем Даукин доказал, что сталактит в пещере Ингельборух ежегодно растет на 1/4, дюйма и еще быстрее отлагается там, где вода выступает из мин. Отсюда он заключает, что самые толстые сталактитовые отложения в Кентской пещере (Kents-Hoble) и других пещерах могли образоваться менее чем в 1000 лет». Другим также доказательством полумиллионной древности человека считают находки кремней в нижних отложениях пещер и будто бы оставленных там человеком. Но теперь достоверно известно, что многие из этих кремней всецело натуральны и никогда не употреблялись человеком. О Бриксгамской пещере напим. говорили, что она в своих нижних пластах содержит несомненные указания на существование людей; так как в них найдены кремневые ножи и сосуды при раскопках, производимых под наблюдением «Королевского общества». Но теперь доказано, что найденные предметы – простые камни, о которых решительно нельзя сказать, находились ли они в руках человека. Они найдены в смешении с дресвой и совершенно такие же камни в кучах дресвы представляют составную часть обыкновенных верхних слоев земли, соседних с пещерой. Наконец и остатки местно исчезнувших или всецело погибших

животных, современных палеокосмическому человеку, нимало не говорят о необычайной древности человека. Известно, что северный олень и зубр (*Aurochs*) жили в западной Европе до времен римлян, а великий ирландский олень до времени новейших торфяных залежей. Мамонт, пещерный медведь и косматый носорог современны древнему человеку только концом своего века, а не серединою его или началом. Ввиду несостоятельности всех геологических вычислений древности человека на земле нельзя не согласиться с догадкой Рожд-аго, что «еще чрез несколько лет и быть может все попытки вычислить древность человеческого рода геологическим путем будут оставлены, как неспособные вести к каким-либо твердым результатам» (ib. 259 стр.). Геология, по справедливому замечанию одного из геологов, может только правильно указать порядок следования, но не продолжительность существования чего-либо, т.е. что, после чего следовало, что сравнительно древнее, позднее и еще позднее и т.д.; но не в состоянии определить числа лет древнейшего, позднейшего и еще более позднейшего. Во всяком случае, положительный факт, противоречащий полумиллионной древности палеокосмических людей в Европе, представляет собой ничтожное число полных скелетов, найденных в Европе, сравнительно со скелетами одновременных ему животных. Это тем страннее, при предположении давней жизни здесь людей, что палеокосмические европейцы не бросали своих покойников, где пришлось, не клали их на открытых местах, но в пещерах и погребали; так как почти все остатки от палеокосмического европейца найдены в пещерах и многие из них положительно указывают на погребальные здесь места усопших. Малочисленность палеокосмического населения в Европе можно объяснить только краткостью времени, в которое жили здесь люди до потопа: в Америке даже небольшие племена при продолжительности существования оставили после себя громадные могилы, полные костей.

* * *

Обращаемся теперь ко второму вопросу: вопросу о сравнении палеокосмических людей с людьми нового времени.

К нашему счастью мы владеем в этом отношении вполне достаточным материалом – в черепах и скелетах. В особенности черепа, найденные в пещерах Ментона, Cro-Magnon и других французских, в Енгисе в Бельгии и в пещере Неандертальской для решения нашего вопроса не оставляют желать ничего лучшего. Все эти черепа не представляют нам никаких оснований к признанию палеокосмических людей каким-либо низшим типом человечества.

Скелет, найденный др-ом Ривьером в пещере Ментонской во Франции и теперь, благодаря самым обстоятельным описаниям и фотографическим снимкам его, вполне известный палеонтологам, принадлежит человеку громадного роста и необычайной мускульной силы, но без малейших признаков какого-либо подobia обезьяне. Основные черты черепа – монгольского или туранского типа, но во всех отношениях человеческие, а мозг, как видно, был необычайных размеров. Человек одет был в кожаное платье и на головной повязке имел украшения из раковин и оленьих зубов. Вблизи с ним найдены нож из кости и оружие из кремния. Ривьер на основании горного слоя, лежащего под скелетом, вполне справедливо заключает, что человек принадлежал мамонтову веку и таким образом, несомненно, палеокосмическому периоду. Верно также, что он был погребен. Вся обстановка открытого скелета указывает на довольно грубое состояние нравов того времени, отчасти соответствовавшее нравам охотничьих племен Америки; но в то же время – на высокое физическое развитие человеческого типа с объемом мозга, несколько не уступающего величине мозга нынешних европейцев. – Знаменитые скелеты Cro-Magnon принадлежат горитам или жителям пещер из времени, далеко предшествовавшего всякому рассвету истории во Франции. Образ жизни этих поселенцев был подобен современным охотничьим племенам Америки. По крайней мере, в начале своей истории они были еще современниками мамонта и др. исчезнувших животных. Заслуживает внимания самая пещера Cro-Magnon. Она представляет собой возвышенный навес или впадину под сводом извести, образовавшуюся от действия ветра на рыхлой почве. Первоначально она имела около 8

футов высоты над окружающей ее землей и почти 30 ф. глубины и поэтому вероятно служила прекрасным убежищем от дождя, холода и солнечного зноя; при этом она владела пред собой очаровательным ландшафтом. Все грубые племена отличались необыкновенной способностью отыскивать подобные места. Владея почти 50-ю ф. широты, пещера оказывалась довольно вместительной для какого-либо целого рода и во время своего употребления для жилища имела пред собой деревья и кустарники; при входе заграждалась камнями, кольями или древесною корой. Кажется, что сначала она находилась только в временном, случайном употреблении и часто долгое время оставалась пустой. Может быть она посещалась только охотниками или занималась на время военных походов. Но затем, после, она уже имела постоянное население и притом столь долго, что в некоторых местах завалена была на 1 1/2 фута золой и различным, после окаменевшим, материалом из костей, орудий и др. От этого пещера значительно уменьшилась и вместо жилища получила уже другое назначение: стала местом погребения, где похоронялись по 4 или по 5 человек вместе. Из найденных в пещере почти цельных скелетов имеются два мужских, из которых один вероятно дряхлого возраста, другой – цветущих лет; третий хорошо сохранившийся скелет принадлежал женщине лет 30 или 40. Другие остатки костей настолько не цельны, что не позволяют делать по ним никакого заключения. Все эти кости, как мы сказали, бесспорно, принадлежат самой древней человеческой расе, какая только известна в западной Европе. Они подробно исследованы весьма многими компетентными анатомами и археологами и результаты их трудов вместе с рисунками обнародованы в «Reliquiae Aquitanicae». Так как открытые ископаемые люди представляют собой наивысший интерес для нашего вопроса, то мы, не входя в подробности, постараемся дать об них общее наглядное представление.

Старший экземпляр Cro-Magnon был высокого роста, почти 6 футов вышины, но еще более, судя по костям, принадлежало ему мускульное развитие, совершенно атлетическое это был

просто Самсон по силе. Кости разных членов поражают величиной, характерной для атлетических людей и указывают на привычку людей к быстрому ходу, беганию и лазанью по горам. Особенно бросается в глаза ненормальная толщина бедровых костей как этого, так и др. скелетов пещеры. Некоторое подобие рассматриваемому скелету в физическом развитии, но только в меньшей степени, находят в американских скелетах. Череп описываемого субъекта показывает все признаки старого возраста: зубы обтерты до самых корней, но не все потеряны, что опять напоминает также старческие индийские черепа. Внутренность черепа или вместилище мозга отличается значительной длиной, превышающей длину обыкновенных черепов нашего времени и при этой длине соразмерной шириной, так что мозг был, очевидно большого размера, нежели современные; лобовая часть черепа также широко и хорошо развита. Длина черепа показывает 7, 9 дюймов, высота = 5, 1 д. и широта = 5, 8 д. и поэтому все содержание черепа было не менее 97 куб. дюймов. Индивидуум достиг старости, как видно, испытавши сражения: его бедровые кости носят следы тяжелых ран, полученных быть может от дикого быка или от копья врага. Ясно, что этот древнейший череп отнюдь не оправдывает предположения о близком соотношении доисторического человека по физическому устройству с обезьяной. Между тем нельзя не признать, что лицо палеокосмического человека представляло непривлекательные особенности: оно было необычайно широко, имело выдающиеся скулы, нескладные челюсти, большой нос и подбородок, выдвинутый вперед. Глазные впадины были четырехугольные, удлинённые направо и налево. По своему виду этот муж, очевидно, подходил к грубому типу американских физиономий. Женщина владеет одинаковыми признаками роста и формы черепа с отличием свойственным ее полу. Если бы ей принадлежали волосы и цвет кожи индийской женщины, то она была бы совершенной индианкой, но только необычайной величины и необыкновенного всего физического развития вообще. Ее голова носит ужасный след воинственных нравов своего века и народа. Она умерла вследствие удара

камнем или копьем, сделавшим на правой стороне лба столь глубокую рану, что по ней можно судить о редкой силе удара. По свойству сторон этой раны можно предполагать, что женщина пережила ее недели на 2 или даже более. Если, как вероятно, рана была получена при неожиданном нападении враждебного племени; то, несомненно, враг был отбит или даже прогнан, оставив женщину в руках ее друзей. Затем она была погребена или с некоторыми членами своей семьи или с другими, погибшими в той же стычке. Если только рана получена не во время сна, при ночном нападении врага, то, очевидно, женщина не бежала от врага, но лицом к лицу стояла пред ним и, может быть, деятельно защищала своих родичей или оберегала от убийства своих детей. У народа пещеры Cro-Magnon, как и у американских индейцев, забота о раненых составляла священную обязанность, пренебрежение которою вело к позору и к мести со стороны духов – хранителей страждущих.

Скелеты Cro-Magnon сходные по типу со скелетами Ментона указывают также и на сходство обычаев у жителей обеих пещер. Украшения, найденные в Cro-Magnon, составляют пробуравленные раковины из Атлантического океана и куски слоновой кости. В Ментоне также найдены были пробуравленные *Neretinae* из Средиземного моря и глазные зубы оленя. В обеих пещерах найдены признаки того, что палеокосмиты окрашивали себя красною железистой охрой. В довершение подобия Ментонский человек, как видно, имел давно уже вылеченный перелом на середине левой руки – результат тяжелого удара или падения. В пещере «La Madelaine», населенной вероятно все той же расой, открыта плоская слоновая кость с вычерченным грубым изображением мамонта; вероятно, это была в то время фамильная или родовая эмблема. Черепа, найденные в «Clidy и Frenelle» в 1868 и 1869 г. проф. Брока и Флерансом, причислены к тому же типу. Остатки людей, открытые на Гибралтаре и в пещере «Paviland» в Англии, опять указывают на ту же расу.

Знаменитый Энгисский череп, считающийся, несомненно, современником мамонта, признается всецело одинакового типа с предшествующими, хотя и не столько массивным как черепа

Cro-Magnon. Наконец, и несколько ненормальный Неандертальский череп, найденный в пещере недалеко от Дюссельдорефа, хотя уступает в развитии лба черепам в Clidy, однако опять причисляется палеонтологами к длинноголовому человеческому типу, насколько позволяют это предположение оставшиеся другие части скелета.

Говорим положительно, что все эти черепа – древнейшие из всех известных нам в мире; и все они принадлежат к одной и той же расе. Спрашивается теперь: что же они рассказывают нам о характере палеокосмических людей? Свидетельство их, к счастью, одно и то же. Геккели, справедливо сравнивающий некоторые особенности этих древних черепов с особенностями австралийцев и др. грубых племен и также с древними датчанами в Воггобу, народом сходным с эстами и финнами, замечает: «та степень, в какой отдельные головы одной и той же грубой расы вообще часто отличаются одна от другой и притом теми же самыми чертами и даже тем же самым объемом, какими и черепа Енгисский и Неандертальский друг от друга, каждого благоразумного исследователя должна удерживать от заявления, что эти древние черепа непременно принадлежат к различным расам». Наблюдения Даусона над американскими черепами и еще более Wilson'a вполне подтверждают указанное предостережение. Последний говорит: «сравнительно удовлетворительное развитие Неандертальского черепа, лежавшего вместе с другими костями, неоспоримо, человеческими и вполне нормальное, прекрасное развитие Энгисского черепа ясно доказывают, что первые следы самого раннего корня, от которого произошли люди, не могут уже более быть отыскиваемы приверженцами прогрессивного развития человеческого типа в новейшее третичное время, (потому что в это время он был уже вполне человеческим); но должны быть отыскиваемы в эпоху, лежащую гораздо далее от эпохи *Elephas primigenius*, нежели последняя от нас». Если бы Wilson, когда писал эти слова, знал черепа Cro-Magnon и Ментонский, отличающиеся еще большим совершенством физического развития, чем черепа Неандертальский и Энгисский, то он мог бы сказать, что начальные следы человека для теоретиков

постепенного вырождения человека от какого-либо обезьяноподобного животного должны быть отыскиваемы в бесконечно дальнем периоде от времени *Elephas primigenius*. Проф. Брока, отчасти склонный к признанию происхождения человека от обезьяны, высказал следующие общие заключения о черепах *Cro-Magnon*: «большой объем мозга, развитие лобовой части, тонкий эллиптический профиль передней черепной части, прямоугольная форма верхней лицевой стороны служат неопровержимыми доказательствами разумного состояния, замечаемого обыкновенно только у цивилизованных рас. Но, с другой стороны, необычайная широта лица, отдающиеся уши, необычайное развитие нижней челюсти, мускульных утверждений и особенно жвачных мускулов вызывают представление об исполинской скотоподобной расе». Он прибавляет к этому, что такая видимая противоположность правильности и неправильности формы, выступающая и в других частях скелета, как в черепе, совпадает также с фактом, что нагроможденные оружия и сосуды указывают на грубую охотничью жизнь и в то же время на негрубую степень вкуса и способностей к вырезыванию рисунков и к др., искусствам. Он мог бы прибавить, что такое же противоречие замечается и в Американских племенах, у которых вкус и искусство разных родов, свидетельствуя иногда о высоком мышлении, находятся рядом с варварскими обычаями жизни и глубокою дикостью и грубостью. Но никто не может сказать, чтобы в этих племенах мы находили чисто скотское состояние.

Палеокосмические скелеты – только сухие кости; но при внимательном изучении открывают нам замечательную историю. Все они свидетельницы расы могучего физического и нормального устройства черепов, напоминающих по способностям современных европейцев. При этом орудия, найденные при них и состояние искусства совершенно равны орудиям и искусствам грубых племен американских индейцев; обычаи погребения покойников и вероятно одинаковая система символических наименований племени или рода довершают между ними сходство. Палеокосмиты были, таким образом, не просто люди, но и люди, соответствовавшие турайскому и

американскому типу, наиболее распространенному и древнейшему из существующих рас. Жившие еще до рассвета нашей истории, они ничем не отличались в существенном от людей нового времени, хотя и превосходили их необычайной физической силой. Эта особенность их хорошо гармонировала с их тяжелой и трудовой жизнью в доисторический век и, между прочим, с их непрерывной борьбой со страшными и громадными животными, населявшими тогдашние более обширные континенты, чем нынешние. Признавая указанных людей не просто лишь для современной науки, но и безотносительно, т.е. действительно древнейшими, мы должны со всей решительностью отвергнуть всякую тень вероятности у предположения будто-бы люди получили свое происхождение от какого-либо другого низшего вида творения. Мы видели уже, что первобытные люди владели тем же самым развитием мозга, какое имеем и мы, и смеем прибавить, – одинаковой с нами умственной и нравственной природой, делавшей их способными к общению с Богом и к господству над низшим миром. Ископаемые остатки палеокосмитов, точно так же, как и строители плотин, предшествовавшие северо-американским индейцам, доказывают, что ранний человек по своему физическому и духовному развитию стоял несравненно выше многих новейших диких племен и что он по природе был высоким и благородным созданием и только постепенно, через целый ряд генераций, впадал в дикое состояние. Нельзя понять, как высокое развитие мозга и ума могло явиться при условиях происхождения человека от какого-либо грубого и всецело дикого вида животного. Не естественнее ли и не правильнее ли предположить, что такое развитие даже и у позднейших доисторических поколений долгое время сохранялось прирожденным наследием, несмотря на их постепенное погружение в нравственное зло и вместе с тем в физическое одичание. Так, древнейшие люди решительно протестуют против всякого абстрактного измышления о ступенеобразном развитии человека из какого-либо низшего вида животных: они открывают нам в себе все существенные признаки той расы человеческого рода (туранской), которая и до сего времени

наиболее распространена на земле и по своим нравам и обычаям признается самой древней.

Сравнивая теперь раскрытые нами геологические факты о первобытном человеке с библейским повествованием о происхождении и первоначальном состоянии рода человеческого, мы не можем не заметить между ними во многих отношениях замечательных совпадений, которые мы и изложим в форме кратких положений.

1) Как по библейскому повествованию человек выступил в мир в один и тот же творческий период с высшими животными, так и по геологии он без какого-либо определенного промежутка времени примыкает к концу третичного периода великих млекопитающих животных. Мы видели, что существующие до ныне в Европе млекопитающие находились одновременно с человеком в постгляциальный (после-ледяной) период и что они тогда жили вместе со многими животными, теперь или местно или повсюду исчезнувшими. Так никакая геологическая пропасть не отделяет человека от века происхождения животных, и если бы кто такой пропастью захотел считать ледяной век; то мы должны сказать, что он скорее отделяет собой происхождение животных видов (до и после-гляциальных) одних от других, но никак не человека от животного мира вообще.

2) Как в Библии сказано, что Бог заранее приготовил место на земле для человека (Быт.2:5–7), так и из геологии находим мы, что до выступления человека на земле окончился гляциальный период и вместе с ним удалены были из мира многие, быть может опасные для человека, формы анимальной жизни. Мы не можем Библию понимать так, как будто бы она изображает нам Эдем местом, в котором собраны были все животные мира. Напротив, Библия позволяет думать, что человек жил в Эдеме вместе с избранной группой животных и растений (Быт.2:18 и т. д.) и эти животные и растения должны были вместе с ним наполнить способную к населению землю, чтобы заменить собой исчезнувшие в ледяной период или немного пережившие его роды животных.

3) В обоих повествованиях человек является геологически новичком, только в заключение продолжительного последовательного ряда животных выступившим в мир, и замечательно, что геология согласна с откровением также и в том, что после творения человека уже никакого нового вида животных более не являлось и только некоторые немногие виды, вероятно с ним произошли вместе.

4) Древнейшие люди, остатки которых найдены, отнюдь не представляют собой какого-либо особого рода сравнительно с нынешним родом человеческим; напротив, они близко сродны наиболее распространенной современной расе и только своим необычайным ростом, и всей физической силой напоминают «пефилим» или исполинов Библии. Таким образом палеокосмиты дают нам положительное доказательство существенного тождества и общего происхождения всех людей, а их поразительное физическое развитие, соединявшееся вероятно также и с необыкновенной продолжительностью жизни – на что указывают и геологические факты – заставляет нас видеть в них скорее всецело *новоявившийся* тип творения, нежели *постепенно образовавшийся* посредством продолжительной борьбы за существование от неизвестных предков – животных.

5) Состояние черепов этих ранних людей ясно показывает, что они точно также были господами в мире и также мало сродны животным, как их потомки и мы сами. Этот факт решительно не мирится с положением, выставленным Геккелем, что сообразно новейшей теории «деривации» (происхождения), лемуры или обезьяноподобные животные эоценового века переродились в обезьян миоценового века, а эти опять в людей постгляциального века: в действительности мы находим полный контраст между всеми предшествующими по лже-родовой линии животными типами и типом доисторического человека, тем более, что характерные черты палеокосмических людей, составляющие общие черты всей туранской расы, до сего времени остаются без изменения.

6) Нравы и обычаи палеокосмических людей наводят на мысль, что они принадлежали к грубым отпрыскам более

образованного рода. Отсюда, насколько это возможно для геологии, они подтверждают библейское повествование о падении и рассеянии допотопного рода. Мы никак не можем утверждать, чтобы библейский Адам строго соответствовал ископаемому человеку пещеры, напр. Cro-Magnon. Скорее этот ископаемый служит представителем того падшего, но все же исполинского рода, который явился и жил пред потопом и который далее и шире распространился по земле, нежели более мягкие и духовно-развитые роды. Если так понимать ископаемых людей, то они будут вполне соответствовать людям, непосредственно жившим пред потопом.

В заключение не можем не сказать, что все указанные пункты совпадения между библейским повествованием и геологическими исследованиями о первых временах рода человеческого никоим образом нельзя объяснить случайностью; напротив, они служат твердым основанием к предположению, что с постепенным развитием нашего знания о доисторическом человеке более и более будут выступать пред нами в свете истины открытые древнему Боговидцу общие черты первобытной истории нашего рода. Моисеево повествование в своих совпадениях с наукой тем замечательнее, что отличается всецело безыскусственным и детским характером рассказа, будучи решительно далеко от всяких научных претензий и имея лишь одну цель – раскрыть религиозно–нравственные основоположения нашей жизни и иллюстрировать их фактами. Так первые главы книги Бытия, носящие на себе явную печать истины и богодухновенности, с увеличением научного знания не только не умаляются в своей истине, но постепенно открывают нам в себе новые и новые черты истины, и в этой истине библейского повествования о прошедшем мы имеем незыблемые основания для веры также и в истину библейских предречений о будущем.

VII. Человек и животное: сходство и различие между человеком и животными

Общий голос человечества, опираясь на непосредственное здоровое чувство, прямо и решительно признает, что между человеком и животными находится коренное или существенное различие. Это признание получает свое высшее освящение в религиях всех народов: все религии исходят из веры в особенное, исключительное промышление Бога о человеке, соответствующее безусловному превосходству человеческой природы по сравнению ее с природой животных. Ни из всех религий с особенной ясностью и положительностью утверждает несравнимое превосходство человека пред животными богооткровенная религия – Ветхо и Новозаветная. Здесь уже в самом способе происхождения человека выразительными чертами обрисовывается необычайное отношение Творца к своему творению, как к главе и вершине всего видимого тварного мира. Все прочие животные нашей земли вызываются к бытию простым повелительным словом всемогущего Творца; между тем предварительно творения человека Бог в троичности своих Лиц держит совет с Самим Собою о создании существа по собственному образу и подобию. По окончании совета Господь, как говорит бытописатель, «создал человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.2:7). В этом простом изображении глубокотаинственного действия создания человека мы, несомненно, должны видеть чрезвычайное отношение Бога к человеку уже при самом происхождении последнего, выразившееся в беспримерном возвышении его природы над всеми родами животного царства.

Действительно, дух человека, по изображению Библии с самого своего бытия обладал следующими отличительными свойствами: а) богосознанием или знанием Бога, всемогущего и премудрого Творца вселенной; б) самосознанием или сознанием себя, как личности, подобной которой не находится во всех родах животного царства (почему первый человек только в

созданной из его ребра жене признал истинно подобное ему существо, кость от костей своих и плоть от плоти своей); в) умом или ведением природы в ее глубочайших основаниях и существенных свойствах, и наконец, г) свободною волею в неразрывной связи с совестью, как голосом, исходящим из собственного сознания человека и то побуждающим его к действиям богоугодным, то предостерегающим от действий богопротивных. Целью или назначением человека в мире слово Божие ставит его, постепенное усовершенствование во всех силах духа, или, что тоже, богоуподобление и вместе с сим вечноблаженную жизнь в неразрывном союзе с Богом и в невозмутимом наслаждении всеми жизненными благами, предназначенными ему Творцом. На указанном отношении Бога к человеку, уже во время происхождения последнего и на дарованных его природе исключительных свойствах всецело покоится и вся дальнейшая священная история богооткровенных отношений Бога к человечеству, начиная с лишения человека первоначального блаженства за грехопадение и кончая величайшим делом божественной любви – искупительною жертвою Богочеловека, Христа, и обещанием в будущей жизни наград и наказаний, смотря по заслугам каждого.

Не так смотрят люди нового образования, увлекаемые авторитетом некоторых представителей современного естествознания, на природное достоинство человека, по сравнению его с животными. Они, конечно, не отрицают, некоторого отличия человека от животных и сравнительного превосходства его пред последними, но с решительностью отвергают всякое существенное различие между человеком и животными. По умозрению этих лиц, человек входит в общее родословное дерево животного царства, как его последний, заключительный отпрыск: в мире животных находятся уже зародыши или задатки всех тех сил и способностей, которые, по-видимому, так резко отличают человека от животных, но которые в сущности лишь достигают в человеке своей высшей формы обнаружения или развития; поэтому человек, несомненно, отличаясь от животных многими признаками, однако ничем существенным не разнится от них, не имеет в

себе ничего, что было бы безусловно чуждо природе животных. Отсюда все отличие человека от животных сводится только к высшей степени развития первого перед последними, но не к самому существу их природы, состоит в наружных или видимых обнаружениях душевной жизни человека и животных, но не во внутренних природных качествах душ человеческой и животной. Ввиду такого открытия современного, мнимонаучного знания, теперь каждое животное, если бы только владело даром слова, смело могло бы сказать: я принадлежу к известному роду животного царства; но я близкий, кровный родственник человека и ничто человеческое мне не чуждо, я зачаточный человек, своеобразная, недоразвившаяся форма человека. В таком кровном слиянии человека с животными некоторые не без серьезности усматривают величайшее приобретение современного человеческого знания. Станные люди! Судят о высоте современного знания человека по степени *низведения* целой природы его в мир животных! Как бы то ни было, но ясно, что новооткрытое родство человека с животными неизбежно ведет за собою уничтожение всей богооткровенной (ветхо и новозаветной) истории отношений Бога к человечеству, начиная с первых страниц ее – о происхождении человека и кончая последними – о будущей вечности человечества. С признанием существенного сходства человека с животными, мы естественно и необходимо должны допустить разрушение всей нашей христианской веры до самых последних ее оснований.

Итак, вопрос об *отличии человека от животных* есть собственно первостепенный спорный вопрос между верою и неверием, захватывающий их во всей широте и глубине, вопрос о решительной победе веры или неверия друг над другом.

Что же говорят нам действительные, твердые и неоспоримые данные современной науки, насколько касается она человека, об отличии человека от животных? Утверждают или отрицают они это отличие по существу?

Нельзя не признать, что благодаря счастливым успехам нашего времени в изучении мира животных и природы человека мы приобрели знание о таких сходных чертах в природе животных и человека, которых в прежнее время, быть может,

даже первоклассные ученые не подозревали. Но, несмотря на этот успех, наука в строгом смысле слова, в ее прочных и незыблемых данных, как прежде, так и теперь проводит широкую, *непроходимую границу* между животными и человеком, и эта разделительная линия между ними по самому существу их природы встречается во всех частях современной науки, которая так или иначе, с той или иной стороны занимается сравнительным исследованием природы животных и человека. Уничтожение пограничной черты между существенными свойствами природы человека и животных непризнанными руководителями науки всегда производится незаконным путем: или посредством *искажения* бесспорных данных науки, или путем *поспешных выводов и обобщений* из ограниченного круга научных данных. Главный и общий недостаток ученых работ, сглаживающих существенное различие между человеком и животными, состоит в том, что они на основании только определенного, *частного круга данных*, касающихся какой-либо одной стороны природы животных и человека (например, анатомической, физиологической и т. д.), стараются вывести уже самые общие и широкие заключения, обнимающие собой природные свойства животных и человека *во всей их полноте и целости*. В действительности только все отрасли науки, вместе взятые, занимающиеся изучением человека и животных с разных сторон, могут дать нам правильное общее заключение о существенном сходстве или различии между человеком и животными.

* * *

Обратимся теперь к показаниям частных наук, в пределах сведений каждой из них, относительно сходства и различия между человеком и животными с той или иной стороны.

а) Первое место в настоящем случае принадлежит свидетельству *Химии*, поскольку она занимается разложением и изучением главных, основных частей, составляющих тела животных и человека. По утверждению этой науки, тело человека включает в себе три части воды, четвертую часть составляют 14 различных элементов или основных частей. В общем, составные части нашего тела те же самые, какие находятся и в телах высших животных. Различие наблюдается здесь только в количестве отдельных основных частей, которое неодинаково в животных и человеке. Так масса человеческого мозга в общем гораздо больше, нежели мозг животных; кроме того, в мозге человека находят более серого вещества (как думают, главного телесного органа мысли), нежели в мозгу животных. Если теперь химик, как это нередко бывает, из узкого круга данных своей науки, не задумываясь выводит заключение: животное и человек, в сущности, суть ничего более, как произведения счастливого соединения определенных материальных частей, и так называемые жизнь и душа суть обнаружения и следствия химических процессов в телах, то он представляет нам решение вопроса, на которое его наука с крайнею ограниченностью своих сведений вовсе не имеет законного полномочия. Осторожный химик всегда остановится на следующем рассуждении: я знаю, что тела человека и высших животных состоят из 15-ти основных частей; но я не знаю: не находится ли в этих чудных строениях, созидаящая сила которых мне неизвестна (так как я могу лишь разрушать, а не воссоздать их), нечто еще такое, чего я не вижу, не понимаю и не оцениваю, чему, может быть, известные мне основные части служат только жилищем или орудием, и что именно соединяет их между собой, сообщает им жизнь и управляет ими в их взаимодействиях, т.е. душа. — Точно также и относительно вопроса об отличии человеческой души от животной он скажет: хотя внешние, телесные жилища душ человека и животных состоят из одного и того же материала; но мне неизвестно,

существует или нет глубокое различие между душой человеческой и животной; вполне возможно, что существует, так как достоинство здания не открывает еще нам достоинства обитателя в нем: и дорогое, красивое строение может быть жилищем животных, но животные от того нимало не возвышаются в своей природе; и наоборот: и убогая хижина, шалаш могут стать случайным местопребыванием знаменитого лица, героя, царя, и от того эти лица нисколько не теряют в своем достоинстве. Итак, предоставляю оба вопроса – о существовании души в телах и об отличии души человека и животной, решению психологов, в научную область которых входит исследование этих вопросов. Моя задача: изучение далее и более составных частей тел человека и животных.

б) Дальнейшее пособие к решению вопроса об отличии человека от животных представляет нам другая естественная наука – *Анатомия*. Из этой науки мы извлечем лишь самые существенные сравнительные выводы относительно природы животных и человека. а) Строение мозга у человека совершенно другого характера, нежели у животных. Не говоря уже о том, что человеческий мозг представляет несравненно более многочисленные, глубокие и разнообразные извилины в обоих полушариях, чем мозг какого-либо животного, у человека, как утверждают анатомы, находится также более совершенное перекрещивание различных нервов тела на пути вступления их в мозг. Благодаря именно этим анатомическим особенностям, человек, как уверяют ученые, при частных повреждениях мозга лучше сохраняет способности движения, ощущения и восприятия, нежели животные. Этими же особенностями, как посредствующей органической средой, объясняют и существование в человеке самосознания, которого совершенно лишены животные. б) Человек ходит прямо (вертикально); напротив, скелет животного имеет продольное или горизонтальное положение. Многие основания Анатомии показывают, что прямой ход человека есть совершенно естественный, природный, и, напротив, столь же естественный ход животного – опущенный книзу, наклонённый к земле. Здесь мы видим, что как будто сама природа говорит человеку: ты не

должен приковываться вниманием книзу, а направлять его вверх; ты не должен подобно животным блуждать своим взором по сторонам, направо и налево, но смотреть на то, что ниже и выше тебя. Рассматривая ниже себя, животных, ты должен чувствовать себя господином над ними; но, с другой стороны, свободно обзирая над собой беспредельную высь, ты должен также наполнять свое сердце чувством зависимости и благоговения пред Всевышним. в) Никакое животное, даже обезьяна не имеет в строгом смысле рук: между руками человека и обезьяны существует безусловное анатомическое различие: руки обезьяны устроены собственно только для лазанья и цепляния, руки человека, напротив, прямо и существенно для работы. Работать может только мыслящее существо; поэтому для беспристрастного анатома человеческая рука служит одним из важных признаков прирожденной человеку мыслительной силы, благодаря которой он настойчивостью и трудом добывает у природы то, чего она не дает ему добровольно. г) Наконец, самое важное отличие между человеком и даже человекоподобной обезьяной представляют их черепа. К сожалению, мы не можем входить в подробные сообщения в высшей степени интересных наблюдений в данном случае. Укажем здесь только на одно обстоятельство, представляющееся нам наиболее важным. Именно как у человека, так и обезьян в первом периоде жизни черепа представляют значительное сходство; но позднее, с течением времени, они все более и более начинают удаляться друг от друга по своей форме. Общий головной вид обезьяны чем далее, тем более становится животным и быстро достигает своего окончательного развития. Напротив, голова дитяти медленно приближается к зрелому образу человека и таким образом развивается продолжительно. Ясно, что животным и в частности обезьяне указаны слишком узкие рамки развития и поэтому расстояние между ними и человеком с возрастом более и более увеличивается, д) Не можем в заключение не упомянуть, что внешние органы чувств (зрения, слуха и проч.) у человека устроены не менее совершенно, нежели у животных. Если у некоторых животных тот или иной орган отличается, по-

видимому, большею остротой, чем у человека, то не следует еще отсюда, что человеческий орган по самому устройству своему несовершеннее животного: человек иногда не заботится о развитии и изощрении своего внешнего чувства, так как не имеет в этом особенной нужды. Но сами по себе органы внешних чувств у человека способны к необычайному развитию и при помощи нашего духа применяются к разнообразнейшему употреблению, а при содействии искусственных вспомогательных средств доходят до поразительной степени восприимчивости.

Подведем теперь общий итог сделанным нами указаниям из Анатомии. Эта наука открывает нам довольно разнообразное и значительное различие в устройстве тел человека и животного. Это различие, будучи заметно уже в низшей области человеческой и животной природы, само собой дает право предполагать, что оно тем более возрастет, чем далее мы пойдем в рассмотрении высших, областей природы животной и человеческой.

в) Обратимся теперь к дальнейшей стороне телесной природы животных и человека, к так называемой *физиологической*. Физиология учит, что в живом теле человека и животных совершаются двоякого рода процессы – растительный и собственно животный. К первому роду принадлежит питание, пищеварение, образование из пищи различных частей тела и выделение излишних питательных веществ, далее – согревание, рост, дыхание, продолжение рода и умирание. К последнему относятся: движение, деятельность нервов и органов внешних чувств. Для того и другого рода процессов находятся вполне соответствующие, чудесно устроенные и расположенные по отношению друг к другу органы. По своему главному устройству эти органы у человека и высших животных одни и те же; но при таком сходстве мы тем более замечаем различия в самых отношениях животных и человека к различным физиологическим процессам. Это различие ясно показывает нам, что физиологическая жизнь человека и животных служит носительницей существенно различных

душевных сил и способностей в первом и в последних. Несколько примеров послужат разъяснением нашей мысли³⁵.

Животные находят свою пищу, инстинктивно отличая полезное от вредного, и пользуются своим кормом (по крайней мере, в натуральном своем состоянии) в его непосредственном, сыром и грубом виде. Они не сеют, не жнут и не варят пищи. Для всего этого им недостает телесных органов, отчасти орудий и главным образом разума. В их руках (т.е. собственно ногах или лапах) огонь был бы опасной игрой. Употребление огня есть, без сомнения, самое первое, изначальное изобретение человека и пользование им для приготовления пищи составляет исключительную привилегию человека. Человек должен работать для приобретения насущного хлеба, для чего ему даны руки и ум. Наблюдением и опытом он приобрел знание о свойствах и силах хлебных зерен, начал сеять семена, чтобы увеличить их плод, и в видах обработки земли изобрел разнообразнейшие орудия, начиная с простых и кончая самыми сложными. Вообще нужно заметить: целые сотни разных видов труда и работ, изобретений и ремесел, торговли и промышленности обязаны своим происхождением потребности человеческого питания. Таким образом, из отношения человека к процессу питания мы видим, что, между тем как животное в этом отношении стоит всецело в зависимости от природы и берет от нее лишь то, что она представляет, человек, напротив, усиленно и разумно приобретает от нее то, чего она не дает ему добровольно; он не только не преклоняется пред ней безусловно, но и старается господствовать над ней, подчинять ее своим целям.

Средства согревания животное получает от природы, в своем наружном покрове, смотря по климату своего местожительства; человек, напротив, должен был много потратить забот и трудов на отыскание и приготовление удобной и достаточно обеспечивающей его от непостоянства погоды одежды. – Для сохранения жизни животные нуждаются в жилище, но не в такой степени как человек. Притом животные хотя иногда искусно готовят себе обиталища, но всегда бессознательно по указанию своего инстинкта и с неизменной

тожественностью в течение целых тысячелетий, ни на шаг не подвигаясь вперед в своем архитектурском искусстве. – В видах самозащиты животные пользуются только данными от природы средствами: ни одно животное никогда не изобретало и не готовило искусственного самооборонного орудия. Человек от природы довольно беззащитное существо, но силою своего ума пользуется для своей защиты разнообразными орудиями, начиная с палки и доходя до исполинских крупновских пушек: в военном деле он доходит до поразительного разнообразия средств обороны и нападения. – Животные движутся преимущественно с целью отыскания пищи. Быстротой и ловкостью движения некоторые из них вызывают заслуженное удивление. Но, вообще говоря, человек, благодаря прямому положению своего тела, много подвижнее животных и выражает свой гений в изобретении удивительнейших средств передвижения (кораблей, локомотивов, пароходов, аэростатов и т.д.), которые доставляют его с места на место без труда и которыми он пользуется для самых различных целей путешествия.

Не можем в заключение не указать еще на две особенности человека, отличающие его от животных, с физиологической стороны.

Из всех земных тварей одному только человеку принадлежит дар слова. И животные имеют язык, то есть способность звуковым образом выражать свое внутреннее состояние; но язык животных состоит лишь в безраздельных звуках и выражает собой только ограниченный круг чувств удовольствия, тесно связанных с чувством самосохранения или с инстинктом продолжения рода. Членораздельное слово совершенно чуждо животным; некоторые из них научаются произношению немногих человеческих слов, но без всякого сознательного отношения к их смыслу. Физиологически животные, как думают, вообще способны к произношению слов и при всем том они не говорят ничего, так как не имеют ни о чем говорить. Человек имеет дар слова и необходимо должен говорить; потому что владеет необъятным миром вполне сознаваемых и отчетливо различаемых представлений, мыслей,

желаний и чувствований, иногда бесконечно возвышающихся над кругом всего чувственно-материального мира. Вот почему даже люди, лишенные дара слова, глухонемые или страждущие параличом языка, стараются заменить слова тысячами разнообразных знаков, выражаемых устами, глазами, руками и движениями тела.

Далее: один только человек способен расселяться по всей земле; животные, напротив, за исключением разве собаки, живут только в предназначенной от природы каждому роду или виду местности и лишь с большим трудом выносят пребывание в других местностях. Замечательно, что в особенности человекоподобные обезьяны вне своей родины, даже в самом умеренном климате, быстро хиреют и кончают жизнь, несмотря на весь заботливый уход за ними. Исключительная способность принаровляемости человека ко всем климатам и поясам земли главным образом объясняется его исключительными силами духа, благодаря которым он всегда находит более или менее достаточные средства для борьбы с вредными влияниями природы и ослабляет их силу по отношению к своей жизни. Но не маловажное значение имеет здесь и особенный характер его телесной природы, – беспримерное устройство его питательного канала и пищеварительного аппарата, которые способны, смотря по обстоятельствам, принаровляться к самым разнообразным питательным средствам. Так в самом главном отношении, в отношении местожительства, животные являются безусловными рабами природы; между тем человек здесь в особенности выступает некоторого рода властелином природы, господином всей земли.

Общие сравнительные выводы о природе человека и животных из показаний Физиологии мы получаем следующие: физиологические процессы в телах человека и высших животных в существенном одни и те же; но в отношениях к этим процессам, в смысле удовлетворения требованиям растительной жизни и в смысле проявлений животной жизни (движения и проч.) человек отличается от животных тем существенно, что является *не безусловным рабом природы*, не во всецелой зависимости от ее непосредственных даров, но,

напротив, сам значительно возвышается над природой и извлекает из нее все по собственному произволу. Возможность такого господства над природой человека объясняется силою его разума, которую он решительно и безусловно превосходит всякое животное. Таким образом, даже с физиологической точки зрения открывается уже нам, что человек есть не просто натуральное существо, как животное, но духовное, не рабски подчиненное природе, но управляемое силою собственного духа или разума. Ясно, что Физиология представляет нам если не прямое, то косвенное свидетельство, что между человеком и животными находится более чем случайное различие. Во всяком случае, это различие несравненно более важно, нежели между мухой и слоном в собственном кругу животных.

Но до каких последних пределов доходит различие между чеком и животными и в чем состоят наиболее прямые и разительные проявления этого различия, – на эти вопросы не могут уже дать ответа естественные науки, занимающиеся изучением только телесной природы животных и человека. Для решения указанных вопросов мы должны обратиться, прежде всего, к той науке, которая имеет задачей сравнительное исследование душевных сил и способностей человека и животных, к *Психологии* в обширном смысле слова.

В области сравнительных исследований *души человека и животных* противники христианской веры, утверждающей богоподобие человека, с особенным старанием усиливаются сгладить непроходимое различие между человеком и животными. Материалисты прямо, вопреки высказанному нами выше положению, утверждают, что духовное расстояние между высшими животными и низшими племенами человеческого рода, несравненно менее, нежели между каким-либо низшим и высшим родами животных. С этой целью они неумолимо составляют сборники анекдотов, в которых яркими чертами изображается необычайная высота развития той или иной душевной силы в каком-либо виде животных или отдельном животном, приближающая их, по-видимому, к человеку, и с восторгом восклицают: вот видите! где тут превосходство человека над животными? Природная возвышенность и исключительность человека не пустая ли мечта воображения? Понятно, что психологи христианского направления не позволяют заваривать разными вымыслами пропасть между человеком и животными, и поэтому с настойчивостью указывают на сказочный характер «разных удивительных историй» о необычайных проявлениях душевных способностей животных. Нельзя не согласиться, что в душе человека и животных во многих отношениях обнаруживается неоспоримое сходство; но оно отнюдь не закрывает от нас и решительного, *коренного различия* между человеком и животными. Мы думаем, что поступим беспристрастнее и научнее, если для выяснения существенного различия в душевных силах человека и животных в то же время будем указывать и на, то сходство по разным сторонам души, которое действительно существует между человеком и животными. Едва ли нужно говорить, что, во избежание крайней дробности в исследовании, мы ограничимся указанием только общих отличительных черт человека от животных по трем главным сторонам их душевной жизни – познавательной, чувствовательной и желательной.

1) По стороне познавательной человек и животное представляют следующие сходные и отличительные черты:

Животные так же, как и человек, владеют некоторой духовной самостоятельностью, т.е. имеют душу не в смысле простого обнаружения или произведения их тела, но в смысле самостоятельного начала их душевной жизни. Они, подобно человеку, не лишены сознания, т.е. сознания окружающих их предметов мира, способны к образованию представлений о предметах и твердо сохраняют эти представления в своей памяти. Они отличают предметы друг от друга, обнаруживают внимательность к окружающей их обстановке, понимают друг друга в испытываемых ими впечатлениях или чувствах, могут подражать видимому, или слышанному, вследствие чего поддаются некоторого рода научению и наконец, не вполне чужды даже способности рассудительности или размышления. Все это общие познавательные свойства человека и животных. Но человек кроме сознания *материальных* предметов мира или мирознания владеет еще *самосознанием*, т.е. способностью как бы выводить свое я из внутри себя, ставить его пред собой, как отдельный предмет, рассматривать и познавать его, вследствие этого ясно отличать самого себя от всех других предметов и признавать себя в своей сущности тождественным, неизменным. На этом самосознании человека покоится его способность *мышления в строгом смысле слова*: он может отличать постоянное от изменчивого, причину от действия, цель от средств, короче, владеет в собственном смысле рассудком или способностью составлять понятия, суждения и умозаключения. Собака, например, одно из сравнительно умных животных, видит также хорошо, как и человек, много стульев и столов; но она знает их именно настолько, насколько видит, т.е. в их множественности, но никогда не обнимает их в единстве, т.е. не составляет общих, отвлеченных понятий – «стул», или «стол». Нужно ли говорить, что, напротив, человек уже в детском возрасте легко образует себе эти общие понятия? Собака владеет некоторой способностью суждения, наприм. знает, что печь есть несъедобный предмет, между тем изжаренное или сваренное в ней мясо съедобно. Но эти

суждения она составляет не рассудочно, в форме логического соединения между собой разных понятий, а инстинктивно, в форме непосредственного влечения ее вкуса, вызываемого чувством обоняния к съедобному предмету. Инстинктивно-образные суждения животных имеют исключительно практический характер и при этом большей частью несовершенны. Курица, например, признает подложенные под нее искусственные яйца столько же способными к выведению цыплят, как и ее собственные. Для образования умозаключений животные вовсе лишены способности, и это естественно: не образуя понятий и не составляя никаких логических суждений, они, очевидно, не могут и выводить каких бы то ни было умозаключений.

Если к доселе сделанному сравнительному обзору познавательной способности человека и животных мы подведем общий итог, то получим следующий: в области познания человек отличается от животного не просто количественно, но и *качественно*, несравнительно, но *существенно*. Вся сумма представлений животных, вместе взятых, как бы ни была обширна, однако не может равняться даже одному понятию (не говоря уже о суждениях и умозаключениях), правильно, логически составленному мыслящим человеком. Между сознанием материальных предметов, какое имеют животные и самосознанием человека всегда лежит непроходимая пропасть: никогда никакое животное не возвышалось от простого мирознания до самосознания и наоборот, никогда ни один человек, даже самый дикий и неразвитый, оставаясь душевно-здоровым, не терял безусловно самосознания и не ниспадал на ступень простого мирознания. Даже в самом сознании мировых предметов у человека и животных замечается существенное различие: сознание первого есть осмысленное, сознание последних есть только чувствительное.

Дальнейшую решительную противоположность животным в познавательной способности представляет человек в следующем: для него мысль составляет *цель саму по себе*. Человек необходимо мыслит и мыслит даже о самой мысли. Для приобретения сокровища знания, для его расширения и

углубления люди жертвуют временем, деньгами, силами, здоровьем и иногда даже самой жизнью. Наука с ее многочисленными разветвлениями, необычайное множество понятий или частных истин в каждой отдельной ветви науки, раскрываемых в определенном порядке с разделениями и подразделениями, служат разительнейшим доказательством наисущественного различия между животными представлениями и человеческой мыслью. Нужно прибавить еще, что дух человека не находит покоя, пока так или иначе не познает первовиновника всех вещей, Бога, и что именно в образовании, так называемых, идей разума признает конечную цель своего мышления. Далее, мы видим, что часто одна идея служит движущей силой к произведению целой книги или художественного создания и в общем уже готовой предносится сознанию человека еще прежде, чем получит свое воплощение или выражение в письменном слове или творении художника. Нельзя забывать и того, что мы весьма нередко, еще прежде опытного знания, единственно силой своей мысли (как говорят *a priori*) заключаем о фактах, в истине которых убеждаемся только после, путем наблюдения и опыта. Обращая на все сказанное внимание, не можем не признать, что все это такие необычайные проявления человеческой мысли, с которыми ни в каком случае не могут сравняться представления животных, если бы даже круг этих представлений расширялся в бесконечность. Ясно, что ученые материалистического направления, настаивающие только на сравнительном отличии человека от животных в их душевной жизни, в одной уже области познания человека находят себе решительное опровержение.

2) Но столько же, как познанием, человек существенно отличается от животных и другими силами духа, – чувством и желанием.

Прежде всего, речь о чувстве. Было бы крайне несправедливо утверждать, что животные не имеют никаких подобных человеческим чувствам, наприм. любви, привязанности, верности, сострадания, страха, раскаяния, мести и т. под. Но как нельзя низводить животных на степень механических

существ, простых автоматов, так, с другой стороны, невозможно и возвышать их до человека, приписывая им существенно–тождественные с человеком чувства. Материалисты, укоряя верующих в усвоении Богу человекоподобных чувств, которые собственно приписываются Богу только в переносном смысле, сами, однако страдают действительным, неоспоримым недостатком – страстью влагать в сердце животных вполне и существенно человеческие чувства. Правильный взгляд на чувства животных лежит в середине – между совершенным отрицанием у животных человекоподобных чувств и безусловным утверждением в них существенно-тождественных человеческим разнообразных чувствований. Чувства животных, при всей их кажущейся нравственной высоте, на самом деле не имеют *ни малейшего нравственного достоинства*. Они исключительно натурального или инстинктивного свойства; вытекают из общего чувства у животного приятного или неприятного, но отнюдь не соединяются с разумным сознанием долга или обязанностей, исполнение которых требует свободной решимости животного. Так, если кошка с яростью нападает на мышей и истребляет их в доме, где живет, то поступает отнюдь не нравственно, из благодарности к хозяину за содержание; но она действует также и не безнравственно, если пробирается в незапертую клетку и в ней душит канарейку. Но конечно человек, даже пяти или десятилетний ребенок, поступил бы безнравственно, если бы из пустой прихоти, или из жажды к картине страданий, замучил безвредную птичку. Точно также собака ничуть не представляет собой трагического героя, жалобно воя и умирая на могиле своего хозяина. Птица, выдергивающая у себя перья, чтобы приготовить мягкое и теплое ложе своим детям в гнезде, не имеет никакого понятия о материнских обязанностях по отношению к своим детям: она поступает так потому, что иначе не может поступить, руководясь своим натуральным материнским чувством. Это инстинктивное чувство, направленное к сохранению и продолжению рода, до такой степени бывает сильно в некоторых птицах, что в определенное время года они продолжают носить корм в гнездо, даже когда лишаются детей или совсем их не имеют. Так

все чувства животных, при всем подобии их человеческим, безусловно, *натурального или инстинктивного* свойства, решительно не выходят из общего круга чувства самосохранения или сохранения своего рода. – Не таковы чувства человека: даже натуральные чувства его неразлучны с сознанием нравственно–должного и поэтому, так или иначе, определяются, усиливаются или ослабляются, зарождаются или заглушаются под воздействием *свободной воли*. Но кроме непосредственно-естественных чувств, имеющих в своей основе общее чувство самосохранения или продолжения своего рода, человек владеет еще целым кругом чувств, совершенно чуждых животным: чувством *прекрасного и возвышенного*, которому обязано своим происхождением искусство, светское и религиозное; чувством *истины*, источником высшего знания человека, – философии и, наконец, священнейшими: чувствами *религиозным и нравственным*, от которых происходят религия и нравственность, церковь и общественно-гражданская жизнь, нравоучение и законодательство. Всех этих чувств в сердце животных нет и следа.

3) Уже потому самому, что способность чувствования находится в нераздельной связи со способностью желательной, мы находим не менее, чем в первой, и в последней существенное отличие человека от животных. И животные, подобно человеку, владеют способностью желания; но их желание лишено свободного выбора; они не могут желать другого, чем действительно желают; их желания в одних и тех же случаях всегда одинаковы, неизменны; так как представляют собой проявления *врожденных, бессознательных и принудительных инстинктов* или влечений. Пользуясь этим влечением, животные иногда поражают человека удивительной целесообразностью или разумностью своих действий; но на самом деле эти действия лишены всякой цели или разумности, как действия совершенно бессознательные. Вообще нужно сказать: животные не полагают себе никаких целей, но имеют только стремления. – В человеке мы находим множество одинаковых с животными влечений, но отличных от животных тем, что оставляют широкое место *свободе воли* человека –

удовлетворять или не удовлетворять им. В первом случае человек с полным сознанием отыскивает и употребляет целесообразные средства, а иногда продолжительным трудом и мысли, и работы изобретает совершенно новые средства (инструменты, механизмы) для достижения намеченной им цели. Птица устраивает себе жилище; и человек строит дом. Но та устраивает в приличном месте, целесообразным образом и притом всегда так, как тысячи лет тому назад, и это потому, что строит без сознательной цели (целесообразно, но не целесознательно). Напротив, человек всегда имеет в виду определенную строительную цель; поэтому, прежде всего, составляет план строения, затем свободно избирает строительный материал и наконец пользуется необходимыми орудиями, большей частью им самим изобретенными. Соловей поет прекрасно, но так, как научила его природа, и иначе петь не может; но композитор Глинка с полной свободой, подчиняясь только силе своего гения, извлекает из музыкального инструмента оригинальные, полные чудной мелодии звуки. Орел с силой и искусством поражает добычу клювом, когтями и крыльями, но только так, как научает его природа. Может ли быть какое-либо сопоставление с ним знаменитого военачальника недавнего времени, генерала Скобелева, с его искусством направлять колонны войск и ряды пушек на неприятеля? В общей сумме всего сказанного мы получаем: животное повинуетя только бессознательным влечениям и также бессознательно удовлетворяет им целесообразным способом; человек, напротив, вполне самостоятельно избирает себе цели и еще самостоятельнее относится к выбору средств, соответствующих намеченным целям.

Желательная способность человека отнюдь не замыкается кругом натуральных влечений, но далеко возвышается над ними и поэтому часто прямо действует вопреки этим влечениям. Так из патриотических или религиозно-нравственных побуждений мы нередко чувствуем себя положительно обязанными действовать в противоположность нашему натуральному влечению к самосохранению. Вообще в борьбе духа с плотью и в господстве первого над последней всякий нравственно-

развитый человек полагает свою высшую нравственную задачу, последнее совершенство своей свободы воли. О таком совершенстве воли, даже в его наималейших задатках, по отношению к животным, конечно, было бы смешно и говорить: они не имеют произвола даже по отношению к своим натуральным влечениям.

Повторим теперь кратко по показаниям психологии все главные отличительные свойства души животной и человеческой. Животное имеет только мирознание или представления о предметах видимого мира; но человек владеет самосознанием и вследствие этого рассудком или способностью образования понятий, суждений и умозаключений. Кроме того, только одному человеку принадлежит высшая способность познания – разум с его идеями и в особенности с высочайшей *идеей Бога*. Животное не имеет никаких других чувств, кроме непосредственно вытекающих из его телесной природы; человек, напротив испытывает целый ряд чувств, далеко выходящих из пределов его телесной природы: чувства прекрасного, истинного, доброго и божественного. Желания животного состоят только из бессознательных натуральных влечений, удовлетворение которым совершается также бессознательным целесообразным способом: человек ставит себе вообще всегда самосознательные цели, хотя бы и под воздействием натуральных влечений; но нередко, при известных обстоятельствах, намечает себе цели противные его натуральным влечениям и выполняет их свободно-избранными, а иногда даже самостоятельно изобретенными средствами.

4) Из всех указанных отличительных черт человеческой души по сравнению ее с животной мы видим, что первая превосходит последнюю не просто *сравнительным* богатством содержания, но *существенно новым*, безусловно чуждым последней миром разнообразных проявлений знания, чувства и желания. Ясно, что в основе всех исключительных свойств человеческой души по сравнению ее с животной должна лежать также безусловно новая, исключительная сила, которой не находится в душе животных. Эта сила по общему понятию своему называется *духом*. Дух есть производительное начало

науки, искусства, религии (при воздействии божественного откровения), нравственности гражданско-общественной жизни и законодательства; он совершенно чужд животным, так как в душе последних мы не усматриваем никаких следов всех указанных проявлений нашего духа, т.е. науки, искусства и т.д. Может ли быть еще сомнение, что человек и животное отличаются *самым существом* своей природы, что различие между ними непроходимое; так как никогда никакое животное не может возвыситься до человека, как и наоборот, никакой человек, не страждущий болезнью духа, не может ниспасть на ступень жизни животного? Это существенное отличие человека от животного утверждает язык всех людей: только человека признает он лицом, личностью, тогда как каждое отдельное животное он называет только особью или экземпляром известного *рода животного*.

Но вопрос об отличии человека от животного здесь не может быть еще окончен; он должен быть раскрыт еще далее и глубже путем исследования вопроса: какое определение или назначение имеет человек в мире, этот малый мир в большом (микрокосм в макрокосме)? Научный ответ на этот вопрос мы можем получить только из двух отраслей науки, составляющих венец всех наук, – *философии и богословия*.

Вопрос о цели или назначении человека в мире настолько важен и глубоко содержателен, что мог бы быть предметом самостоятельного обширного исследования. Мы, конечно, не пойдем здесь далее раскрытия существенных сторон этого вопроса.

Назначение человека в мире определяется самым существом его телесно–духовной природы, как она раскрыта нами выше.

По своей телесной стороне человек имеет право, и обязанность заботиться о поддержании своей растительной и животной жизни и об удовлетворении ее законным потребностям. Но эта забота не должна простираться далее определенных границ. Как скоро человек попечение о своей телесной природе ставит главной задачей своей жизни, он уже ниспадает на степень животного состояния (конечно не в буквальном, но в нравственном смысле) и своим образом жизни внушает отвращение. Вообще по отношению ко всей материальной природе человек должен быть не рабом ее, но властителем ее, господином.

Высшие, наиболее существенные обязанности человека лежат на стороне его духовной природы, состоят в развитии его духовного существа. В чем же собственно его назначение или определение в этом отношении? В так ли называемой цивилизации, т.е. в образованности, выражающейся в развитии наук, искусств, в улучшении средств или условий жизни, в возвышении гражданского благосостояния? Так понимал идеал жизни древний образованный мир. Этот идеал, без сомнения, возвышал древних над природой, над грубым варварским состоянием. Но он всегда имел в виду только свободных граждан государства и шел рука об руку с узким, бессердечным эгоизмом. Бесправность женщин и детей, бесприютность больных и калек, жестокость в обращении с рабами, и наконец, обоготворение государства, – таковы неизменные спутники древне-классического идеала жизни. Древняя образованность

(цивилизация), имевшая последней целью земное благополучие (евдемонизм) и развивавшаяся на коренном начале «борьбы за существование», в сущности, была только замаскированной, утонченной животно-подобной жизнью. Такая цивилизация, по сознанию даже одного современного врага христианства, никогда не может дать человеку счастья. Действительно, ни один даже из преданнейших поклонников древнего классического мира не осмелится рекомендовать восстановление всех порядков древне-классической жизни в наше время.

Нельзя, конечно, отвергать, что древний идеал жизни и теперь еще не потерял права на существование, но только со значительными исправлениями. Что в древнее время свободный человек считал своим исключительным правом, то должно принадлежать каждому человеку безразлично. Различия в звании и состоянии, без сомнения, должны оставаться всегда; но никакой человек не должен пользоваться своими правами и преимуществами исключительно в личных, себялюбивых целях, но всегда употреблять их на служение и другим. В сущности, каждому человеку неотъемлемо принадлежит право на выполнение своего личного частного призвания в мире, но только для того, чтобы служить не одному себе, но и целому организму человечества и тем содействовать выполнению общего призвания человеческого рода. Такая задача каждого человека порознь не может быть исполнена им без *самоотверженной любви*, любви к ближним, как к самому себе (в соединении, само собою разумеется, с любовью к Богу, без которой невозможна истинная любовь к человеку). *Любовь* должна быть дыханием жизни – личной, семейной, общественной, государственной. Жизнь отдельных людей, народов и целого человечества, без священного огня любви не достойна имени человеческой жизни. Любовь оказывать другим и принимать от других – таково нравственно-общественное призвание или назначение человека. Человек по существу своему есть нравственное творение и потому его жизнь в семье, государстве и церкви должна быть истинно-нравственной.

Но нравственность покоится на религии, как на своем корне или фундаменте. Все народы имеют религию: это исторически неоспоримо; между тем животное не имеет религии: это также, несомненно. Если некоторые ученые с полной серьезностью производят религию из чувства страха и поэтому даже собаку, питающую страх к своему хозяину, называют религиозным животным; то этим, конечно, нисколько не доказывают религиозности животных, но только печальную безрелигиозность самих себя, не умеющую отличить свободного возвышенного чувства человека по отношению к Богу от тупой, инстинктивной боязни животного пред хозяином. Итак, несомненно, что все народы, дикие и образованные, имеют религиозное влечение к Богу, своему Творцу; следовательно, также несомненно, что человек назначен быть *в общении с Богом*; а в этом общении заключается его последнее блаженство. Так полное назначение человека состоит в следующем: по своей телесной природе он должен удовлетворять ее законным потребностям; по своему духовному существу должен заботиться о его развитии в познании истины (в форме науки), в понимании и выражении прекрасного (в форме искусства) и наконец в осуществлении добра (в личной, семейной, государственной, религиозно-церковной жизни). В основании всей жизни человека в его отношениях к ближним должна лежать *любовь*, равная любви к самому себе; но сама эта любовь должна утверждаться и вытекать *из любви к Богу* больше всего, из постоянного стремления к общению с Богом, как к наивысшему блаженству человека.

Но выполняет ли отдельный человек или целый род человеческий свое назначение здесь, на земле?

Нельзя отрицать, что между тем как животные и по своей отдельной жизни, и в целых родах своих совершают только, так сказать, круговращение, оставаясь неизменно теми же самыми, какими начали быть, человек, как в каждом личном бытии, так и в целом роде своем, обнаруживает движение вперед, *развитие*, усовершенствование (так называемый прогресс) во всех проявлениях своей духовной жизни. Но тем не менее никто из людей, ни целый род человеческий не могут утверждать, что они

уже близки к указанному им назначению. Мы должны быть властителями природы, и, однако, постоянно находимся в ее рабстве. Мы заботимся о здоровье своего тела, и, однако, наша жизнь полна всякого рода болезней, оканчивающихся смертью. Мы стремимся к познанию истины и достигаем только ее оболочки, или же впадаем в грубое заблуждение. Вместо прекрасного мы нередко создаем безобразное; вместо добра делаем зло; чувствуем себя обязанными любить ближнего и, однако, остаемся эгоистами, самолюбцами; стремимся к счастью и миру и не знаем более несчастного существа как человек. Наконец мы постоянно домогаемся общения с Богом, и, однако, кто из нас не сознает себя в разделении от Бога? Какие удивительные, неразрешимые противоречия! Все другие существа на земле, не зная своего назначения, однако выполняют его; одно только высшее из всех земных творений, человек, не достигает своего назначения, знает его и не достигает. Смерть человека – не величайшая ли загадка в мире? Человек имеет мысль о вечности, его самосознание восстает против прекращения его бытия, – не веря самому себе, он встречает свой жизненный конец, – и, однако должен погибнуть без следа! Нет, невозможно! Вот почему у всех народов замечается необыкновенная жизненность веры в существование человека по смерти, в исполнение всех его высших стремлений в загробной жизни, в осуществление там его назначения. Об этой области человеческой жизни говорит нам высшая из наук, *богословие*, опирающееся на божественное откровение. Науки человеческие оставляют нас у входа в загробную жизнь, и наш взор в эту таинственную, бесконечную даль просветляется только наукой, черпающей свое содержание из непосредственного откровения Божия. Мы позволим себе перейти за рубеж человеческого знания и отдаться руководству божественного откровения.

Желая быть краткими, воспользуемся учением наивысшего наставника нашей веры, Господа нашего Иисуса Христа. Что говорит Он нам о человеке и его последнем назначении? Человек, так учит Господь, сам по себе есть раб греха, гнилое дерево, не приносящее доброго плода; но с другой стороны, все

люди – дети Бога, имеющие своим назначением совершенство, подобное совершенству их Отца небесного; они несравненно достойнее в очах Бога воробьев или лилий; даже приобретение человеком целого мира ничего не значит для него в сравнении с потерей его души. У каждого даже из детей имеются ангелы–хранители на небе; Сам Сын Божий воплотился в природе человеческой, усвоил себе название Сына человеческого и не стыдился самых презренных в народе, явных грешников называть своими братьями; наконец даже предал жизнь свою для искупления человечества от греха и каждому верующему обещал по смерти вечную, блаженную жизнь в новом теле: по воскресении люди не будут ни есть, ни пить, но проводить жизнь подобно ангелам на небе. До такой высоты уносит наш взор в будущее человеческой жизни непосредственное слово нашего Спасителя!

Истинно ли это учение? Несомненно. Конечно, здесь мы находимся в области веры, но наша вера в истину учения и конечной цели человека имеет твердое основание в богочеловеческом достоинстве лица нашего Спасителя. Нужно иметь в виду, что самую значительную долю сообщаемого нам наукой мы принимаем также на веру, и это находим вполне естественным и неизбежным. Например, мы назвали бы неисправимым глупцом того, кто стал бы упорно утверждать: прежде, чем я сам не увижу кита, никогда не поверю естественной истории, будто такие чудовищные животные водятся в океанах. Мы слышим от астронома, что солнце отстоит от земли почти на 20 миллионов миль, и не требуем от него не только практического измерения такого необычайного расстояния, но даже надлежащего математического вычисления; мы просто верим ему, доверяемся его ученому авторитету. Мы верим также, что Америка открыта в 1492 году Колумбом, хотя ни во время Колумба не жили, ни на его корабле не ездили. Таким образом, самое большее, что мы называем своим знанием, составляет собственно предмет нашей веры. Это по преимуществу нужно сказать о знании историческом: оно все основывается на доверенности к свидетельствам других лиц, иначе мы не имели бы никаких

исторических познаний. Неизмеримо более доверия мы должны питать в предметах веры к учению нашего Спасителя, явившего столько доказательств своего Божеского достоинства.

Итак, свидетельства разных наук, рассматривающих природу животных и человека с разных сторон, дают нам следующий общий вывод об отличии человека от животных: это отличие *не случайное, но существенное, не сравнительное, но коренное*. Животные, как по существу своей природы, так и по назначению – исключительно земные творения; человек, напротив, получив непосредственно от Бога дыхание жизни, живую душу, и последним назначением своим имеет соединение с Богом: *не имамы zde пребывающего града, но грядущаго взыскуем* (Евр.13:14). Таким образом, слово науки в нашем вопросе вполне совпадает со словом Божиим.

VIII. Самостоятельность и бессмертие человеческой души

Все мы, без сомнения, хорошо понимаем, какое важное значение в нашей жизни должно иметь правильное понятие о нашей душе, ее существовании и судьбе по смерти нашего тела. Что такое наша душа: есть ли она нечто самостоятельное и отличное от нашего тела, или только есть проявление, особого рода свойство нашего живого тела? И как продолжительна жизнь нашей души: кончается ли она вместе с жизнью нашего тела, или заходит за пределы нашей телесной жизни, продолжается вечно, бесконечно? Словом: смертна или бессмертна наша душа? Эти вопросы, по различному решению их, неизбежно должны отражаться и различными следствиями на всем образе нашей настоящей жизни, на всех наших мыслях, чувствах, желаниях и действиях, на всех наших отношениях к Богу, ближним и самим себе. Признавая душу существом самостоятельным по отношению к телу и бессмертным, мы неизбежно соглашаемся с истиной слов нашего Господа: *душа не больше ли пищи (Мф.6:25)? Не убойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а убойтесь более того, Кто может и душу и тело погубить в геенне. Сберегший душу свою потеряет ее: а потерявший душу свою ради Меня, сбережет ее (Мф.10:28–39). Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою (Мф.16:26)?* Напротив, считая душу человека простой принадлежностью живого тела, произведением или свойством самой нашей плоти, мы, очевидно, не поймем никакого учения, раскрывающего перед нами обязанности нашей души, и будем твердить лишь одно: *участь сынов человеческих и участь животных – участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех и нет у человека преимущества пред скотом (Еккл.3:19); всему и всем – одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому приносящему жертвы и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику;*

как клянущемуся, так и боящемуся клятвы (Еккл.9:2)³⁶. Понятно, что мы и в самой жизни нашей будем следовать лишь тем, кто, не заботясь о загробной будущности своей души или вовсе отвергая посмертную жизнь души, говорит себе: *покойся, ешь, пей, веселись* (Лк.12:19); *станем есть и пить; ибо завтра умрем* (1Кор.15:32). Так различны и противоположны следствия различного воззрения на нашу душу, как на отдельное ли и бессмертное существо в противоположность нашему бренному телу, или как только на простое физическое обнаружение нашего тела, которое со смертью последнего исчезнет без следа, замрет подобно последнему звуку разбитой флейты. Итак, что же такое наша душа и как продолжительна ее жизнь? Есть ли она совершенно отличное от тела существо, или только физическое, хотя особого рода, проявление нашего тела? Смертна ли она, или продолжает свою жизнь и по смерти тела?

* * *

Модное учение нашего времени о душе есть так называемое материалистическое. Материалисты признают существующим только одно видимое, то, о чем говорят нам наши внешние чувства (глаз, слух и т.д.), – материальное, или материю, и отвергают все духовное, сверхчувственное, невидимое; поэтому они и называются материалистами, – от веры их в одну материю. Естественно, что отрицая все духовное вообще, они не признают и нашей души, как отличной от тела сущности, а с непризнанием самостоятельного существа души отвергают и ее бессмертие. «Нет никакой души, говорят они, и, следовательно, нет также и никакого бессмертия нашей души и даже не может быть о нем никакой речи». Последняя мысль, нужно согласиться, вытекает совершенно последовательно из первой; в правильности заключения нужно отдать честь материалистам. Правильно ли самое первое положение материалистов: «нет никакой души?» – вот вопрос к рассмотрению которого мы перейдем скоро. А теперь не можем не указать на то, что, к сожалению, в настоящее время материалистическое отрицание души и ее бессмертия принимается и разделяется весьма многими, преимущественно

из круга образованных и полубразованных людей и в особенности из среды занимающихся изучением видимой природы, так называемым естествознанием.

Все эти последователи материализма, в оправдание своего неверия в самостоятельность души, именно и ссылаются на авторитет естествознания, сделавшего к нашему времени необычайные успехи во всех областях изучения природы. Говорят: строгие и точные данные естественных наук не позволяют нам признать бытия души, как отдельного от тела существа, и допустить ее самостоятельную жизнь вне тела, т.е. ее бессмертие. Какое заблуждение! Какое злоупотребление авторитетом науки (естествознания), которая, будучи истинной, строгой наукой, никогда не отвергала и не может отвергать самостоятельности и бессмертия души, напротив положительно признает и утверждает их! В этом мы убедимся чрез несколько страниц. Между тем для лучшего понимания и оценки материалистического учения о душе, послушаем предварительно, что собственно говорят материалисты о нашей душе, как они понимают ее отношение к телу и ее жизнь.

Один из главных учителей³⁷ материализма говорит: «душа есть точно также продукт (произведение) развития мозга, как деятельность мускулов – продукт мускульного развития. Физиология прямо и решительно восстает против личного бессмертия, как вообще против всех представлений, соединяющихся с признанием самостоятельного существования души». Нельзя не отметить здесь характерного притязания материалистов – возводить свое личное, исключительное мнение в достоинство голоса науки. В настоящем случае вместо того, чтобы сказать: «я, К. Фогт, прямо и решительно восстаю против личного бессмертия» (что было бы правильно), Фогт подменяет слова и утверждает: «физиология прямо и решительно восстает»... Обращаясь к действительности, мы находим в ряду наилучших естествоведов нашего времени многих сильными противниками материализма. Для примера укажем на Майера, Бэра, Вирхова и Фолькмана. Последний прямо отвергает у естествознания, как науки, даже право рассуждать о бессмертии или смертности души, как вопросе,

вовсе не принадлежащем области естествознания. «Для чистого естествознания, говорит он, невозможно решение вопроса о бессмертии души; так как этот вопрос входит совсем в другую область науки».

Прислушаемся еще к другому голосу также видного материалиста³⁸: «из воздуха и праха произошел человек; он есть сумма родителей и кормилицы, места и времени, воздуха и погоды, звука и света, одежды и пищи; его воля есть необходимое следствие всех этих причин; мысль есть только движение материи, деятельность мозгового вещества – без фосфора нет никакой мысли, – точно также и сознание есть не что иное, как только свойство материи». Мы не возьмёмся судить о специальных вопросах естествознания. Но в приведенном суждении Молешотта естествознание, – так как он говорит от лица этой науки, – очевидно переступает пределы исследования, принадлежащие ему по праву и неотъемлемо, исследования видимой природы, и поэтому не можем не указать его погрешности в заключении от видимого к невидимому, от чувственного к духовному. Неоспоримая заслуга новейшей физиологии в отношении к психологии состоит в том, что она строже, нежели до сего времени было, раскрыла, как тесно и глубоко наша душевная жизнь переплетается с нашим телесным состоянием, как разнообразные проявления души иногда с безусловной силой определяются различными отправлениями тела, движением крови, состоянием нервов и т.д., как, наконец, даже способность мышления находится в бесспорной зависимости (впрочем не всегда и не в безусловной, как увидим ниже) от состояния мозга и с повреждением последнего подпадает также повреждению. Словом: разъяснению отношений физической стороны нашей природы к психической, духовной, новейшая физиология оказала много пользы. Но если эта наука от тесной связи между мозгом и нашим мышлением выводит заключение, что мысль есть не что иное, как непосредственное произведение или физическое свойство мозга, то грешит смещением логических понятий – *условия и причины*. Деятельность нервов мозга есть неоспоримое условие или основа, на которой, в настоящем

нашем земном существовании, зиждется деятельность нашей мысли. Но отсюда заключать, что, следовательно, мозг есть причина мысли, совершенно несправедливо: никакая телеграмма невозможна без электрической батареи и телеграфной проволоки; но кто же будет утверждать, что, следовательно, батарея и проволоки – причины телеграммы? Не будь человека, и телеграфный аппарат никогда не дал бы нам телеграммы. Так точно и заключение от мозга, как необходимого условия нашей мыслительной деятельности, к тому, что мозг есть единственная причина нашей мысли, решительно *незаконно*. Мозг и мысль существенно различны между собой, несоизмеримы: один принадлежит к физической природе, другая – к области явлений духовных. Каким же образом физическая причина может произвести действие или явление со свойствами вовсе не физического характера? Мозг видим, осязаем, измеряем, взвешиваем и т.д. Ясно, что и действие его должно обладать также свойствами чисто физическими. Между тем мысль невидима, неосязаема, неизмеряема, невзвешиваема и проч.; словом, неуловима для наших внешних чувств и только познается нашим непосредственным сознанием. Может ли быть какое-либо сомнение в том, что, следовательно, и причина ее, истинная, настоящая причина, должна быть невидимой, неосязаемой, неизмеряемой, словом – духовной, которую мы и обозначаем общим именем «душа»? Не будь души, и наш мозг не произведет никакой мысли.

Однако до сего времени мы говорили только против поспешных и неправильных выводов материализма (опирающегося в своем умозаключении якобы на естествознание), от состояния и деятельности нашего мозга к нашей мысли, как его непосредственному произведению. Теперь перейдем к положительным доказательствам самостоятельности нашей души, насколько представляют их нам действительно твердые данные современного естествознания, как пауки в строгом смысле слова. После этого рассмотрим отдельно и вопрос о бессмертии нашей души.

Естествознание, как наука, решительно отвергает материалистическое понимание мысли, как химического процесса, совершающегося в мозгу. Оно доказывает, что мозг, как и все другие органы нашего тела, вследствие постоянной утраты одних мозговых частиц и появления на их месте других, новых, находится в непрерывной изменчивости. Отсюда один из естествоведов³⁹ советует супругам через каждые семь лет снова венчаться; так как по истечении этого периода супружества они уже перестают быть теми лицами, которые в свое время клялись пред алтарем в верности друг другу. Действительно, если бы вся наша духовная жизнь была продуктом изменчивой материи, то мы неизбежно должны были бы последовать совету ученого: с изменением мозгового вещества, с непрерывным обменом мозговых частиц, в нас постоянно должны были бы также исчезать старые мысли, представления, желания и чувствования; о непрерывном и неизменном самосознании, о единстве духовной личности не могло бы быть и речи. К счастью, при всех изменениях проявлений нашей духовной жизни, мы всегда сознаем себя неизменными в существе, одним лицом. Ясно, что это единство самосознания, это постоянство и неизменность личности держатся не на вечно-изменчивом мозге, но на другом жизненном основании наших душевных проявлений, на том, что мы называем «душой», как особой субстанцией нашей природы.

Позволим себе, далее, спросить материалистов, этих мнимых жрецов естествознания: если действительно в нас мыслит мозг, то почему высшие животные не мыслят одинаково или подобным же образом как человек? Вопрос этот не безосновательный. Сами материалист⁴⁰ с особенной настойчивостью и удовольствием указывают, что ни по форме, ни по составу («ни морфологически, ни химически», как они выражаются ученым языком) нельзя показать существенного отличия между мозгом животного и мозгом человека; есть различие только в степени развития. Но если между духовной

жизнью человека с ее проявлениями в науке и искусстве, в языке и самосознании, в историческом развитии и религии, и тупой, неразумной и бессознательной жизнью даже самой развитой обезьяны мы все же находим непроходимую пропасть; то, очевидно, основание духовного различия их между собой, при существенном сходстве их мозга, должно лежать уже не в мозге, а в чем-то другом, чем владеет человек и чего не имеют животные, т.е. в душе, существенно отличной в человеке от души животных. Отсюда, нам кажется, вполне справедливо замечание одного французского ученого: «чем более находят физического сходства между человеком и животными, тем яснее выходит на свет различие их в духовных способностях, которые человеку врождены, а животным вовсе чужды».

Правда, материалисты, чтобы ослабить это различие, усиливаются доказать, что человек не владеет никакими высшими природными способностями души, чуждыми животным, что все, что заключается в нашем разуме в форме, так называемых, понятий и идей, вошло в него чрез отверстие наших внешних чувств. Но это утверждение – грубое заблуждение. Конечно, никому не заказывается отрицать, если угодно, что в нашей душе нет ничего врожденного, например, законов мышления, в силу которых мы только и в состоянии связывать мысли в одно целое, или идей истины, добра и красоты; но пока это отрицание стоит в непримиримом противоречии с опирающимся на наше самосознании содержанием нашего духа, мы ни в каком случае не можем признать его справедливым. Многие животные владеют более развитыми и острыми органами внешних ощущений, нежели человек; почему же, однако, если все входит в наш дух только при посредстве внешних чувств, эти животные не обнаруживают способности логического мышления, или не заявляют своих идей истины, добра и красоты?

Здесь не можем не привести слов одного известного в наше время естествоведа, обращенных к материалистам: «я не хочу, господа, поставить вас в затруднение задачей – объяснить мне в подробностях процесс, которым, например, выделяется и образуется чувство прекрасного в мозгу. Объясните мне только

одно, каким образом самое простое представление, наприм. дерева, закона или правила, может быть познано и признано именно как химический элемент или соединение многих таких элементов, находящихся в мозгу? Естествовед, высказывающий известное суждение о предмете и, однако, отказывающийся оправдать свое объяснение показанием самой возможности, не говоря уже о действительности, образования предмета, по нашему мнению, не есть действительный естествовед». Величайший авторитет нашего столетия в области химии, Либих, ввиду самодовольного легкомыслия материалистов, с которым они решают труднейшие вопросы науки о природе, не стеснясь, называл их «скоморохами на поле естествознания».

Соглашаясь между собой в понимании мысли, как продукта нашего мозга, материалисты, однако до сего времени не могут столкнуться между собой, в чем собственно состоит производительная деятельность мозга при образовании мыслей. По одним из них мозговые нервы действуют в этом случае подобно натянутым струнам, подвергаясь колебаниям, зачинающимся в самом центре мозга и оттуда распространяющимся далее. Другие предполагают столкновение в нервных шариках, передающееся от одного к другому, и в этом видят физиологическую основу мысли. Третьи усматривают физического деятеля мысли в некоторой белковидной жидкости в нервах, которая, подвергаясь давлению в одном конце, передает это давление далее и эту нервную жидкость или текучесть называют то эфиром, то материей света, то материей огня. Наконец иные мыслепроизводителя в нервах называют электричеством. Вы видите, какой сумбур в предположениях материализма, из которых каждое равно не доказано, даже только относительно вопроса, на каком физическом деятеле утверждается наша мысль. Понятно, что о решении другого вопроса, самого существенного, как именно нервные шарики или нервная жидкость превращаются в богатое и разнообразное содержание душевной жизни, не может быть и речи.

Наконец не можем не выставить против материализма целого ряда фактов, решительно опровергающих его гипотезу о

несамостоятельности нашей души. Эти факты не только открывают нам всю невозможность производства души из мозга в ее целом виде и отдельных явлениях, но и прямо исключают всякое такое производство. Именно, во-первых: если бы душа была только проявлением мозга, то чем объяснить такие случаи, не раз наблюдаемые медиками, что при повреждении частей мозга или даже при совершенном разрушении некоторых из них, в мыслительных способностях души не происходит никакого соответствующего повреждения? Во-вторых: как возможны все те явления, которые обыкновенно причисляются к темной стороне человеческой природы, например, явления сомнамбулизма, проверенные и утвержденные наукой? Не раз наблюдались такие случаи: тело погружено в мертвенный сон, ухо не восприимчиво ни к какому шуму, стуку, грому, глаз оцепенело устремлен в пустое пространство; между тем душа восходит до необычайной степени жизненности и деятельности: она обнаруживает замечательную остроту понимания относительно причин телесных болезней; иногда она представляется как будто совершенно перерожденной; так как в магнетическом сне некоторые необразованные лица говорят о таких предметах, которые в обыкновенном состоянии совершенно чужды их знанию и говорят иногда совсем на незнакомом им языке. Как объяснить эти явления, если не хотят признать душу самостоятельным существом в нашем теле, существом, которое прямо свободнее и шире раскрывается, отрешаясь от посредничества телесных органов? При рассмотрении указанных и других непонятных явлений души не должны ли мы согласиться, что душа сама в себе заключает неисчерпаемое богатство жизни, в скрытую глубину которой мы доселе не в состоянии еще проникнуть? Наконец, в-третьих, не открывается ли пред нами непререкаемо самодеятельность души в минуты разрешения ее от бранный телесной оболочки? Какою иногда высотой духа, ясностью умственного взора и силой чувства и воли поражают нас умирающие при видимом угасании их телесной жизни! Здесь мы присутствуем как бы при явном переживании душою своего тела: тело испускает

последний вздох, а душа еще полна неистощимой жизненной силы!

Все эти наши соображения в пользу самостоятельности души и против материалистического понимания ее, как произведения или обнаружения тела, нам кажется, достаточно подготовили почву и для решения другого, поставленного нами вопроса: *вопроса о бессмертии нашей души.*

II

Итак, переходим к этому вопросу. Ставим себе яснее вопрос: представляет ли нам сама в себе душа ясные и положительные свидетельства своего бессмертия?

Прежде всего, необходимо точнее определить, в каком смысле мы говорим о нашей душе. Понятно, что мы не будем входить здесь в разнообразные психологические вопросы, относящиеся к существу души. Для нашей цели довольно будет, если мы объясним, в каком из двух словонаименований мы будем понимать «душу». Известно, что природу человека разделяют на две или на три части и поэтому говорят: она состоит из тела и души, или: из тела, души и духа. В последнем случае душой называется связующий посредствующий член между телом, которым мы принадлежим видимому миру, и духом, который разумно мыслит и свободно желает. Душе поэтому принадлежали бы только способности восприятия и ощущения, или лучше, способности общие с животными: и собака имеет душу, в силу которой она слышит и видит, ощущает боль и удовольствие и т.д. В этом широком смысле, без сомнения, никто не будет утверждать бессмертия души, то есть души не только человека, но и животных. Бессмертие принадлежит собственно самосознательному, и свободно определяющему себя духу и в этом смысле мы будем говорить о нашем духовном бессмертии. Но так как строгое разделение того, что собственно принадлежит душе и духу в человеке, невозможно; то мы поступим не безосновательно, если, пользуясь общепринятым словоупотреблением, будем доказывать бессмертие нашей души, а не духа. Не будем только забывать, что под словом душа мы должны разуметь не животную, но, так сказать, духовную сторону человеческой души.

Еще одно предварительное объяснение. Под бессмертием души мы будем разуметь бессмертие всех душ человеческих без исключения, а не тех лишь, которые будто бы приобретают его только энергией своего духа или в купели

возрождения от Духа Св., как это утверждают некоторые. Всякая душа, какова бы ни была в нравственном отношении, бессмертна. Разность только в том, что одним суждено блаженное бессмертие, другие всю вечность должны томиться в муках. Начало бессмертия вытекает *из самого существа* человеческой души, независимо от различных степеней содержания, какое в ней заключается.

Итак, мы уже предуказали, что бессмертие нашей души неотразимо вытекает из самого ее существа. Можно ли и чем это доказать? Можно и следующим:

Вообще говоря, душа человека сама в себе представляет свидетельства своего бессмертия. В частности, эти свидетельства следующие:

Во-первых: всеобщая или повсюдная и постоянная, идущая через все века, уверенность человеческой души в ее бессмертии, уверенность, решительно необъяснимая без предположения действительной принадлежности бессмертия самому существу души.

Кто может оспорить, что надежда на бессмертие души принадлежит человечеству во всем его роде и во все времена? Пойдите, куда хотите, отправьтесь к какому угодно народу, и вы везде встретите эту надежду в той или иной форме. Краснокожие индейцы скажут вам: «посмотрите на рисовое зерно: оно истлевает в земле, но опять оживает; ужели мы индейцы должны навсегда умереть?» Гренландцы укажут вам на лучи северного света и скажут вам, что в них витают умершие души. Обратитесь к преданию древних народов, и вы найдете, что ни один народ не признавал поконченную жизнь человека с его смертью. Иногда представления будущей жизни полны безотрадных и даже ужасающих картин; иногда они слишком напоминают настоящую, земную жизнь со всеми ее принадлежностями; по этим представлениям вы можете судить о сравнительных ступенях высоты языческих религий; но везде вы встретите одно убеждение, что душа со смертью не уничтожается. Негры Африки, поклонники фетишей, вместе со своими умершими начальниками кладут в могилу дорогие вещи и на вершине могилы приносят в жертву военнопленных, дабы и

по ту сторону гроба их вождь имел приличную обстановку и служителей. Образованные брамины ревностно заботятся о том, чтобы не пришлось им блуждать по земле, переселяясь в бесчисленных животных, а скорее достигнуть места блаженства; даже буддисты, полагающие конечной и возделенной целью своего бытия погружение в чистое небытие, в ничто, ближайшим образом верят в переселение душ и таким образом далеки от мысли, что души исчезают вместе и одновременно с телом. Есть народ, у которого вера в бессмертие даже сильнее развита, нежели вера в Бога; таковы китайцы: у них не столько поклонение Богу, сколько почитание предков составляет сердце религии.

В согласии со всем язычеством мы видим верования и лучших представителей древней Греции и Рима. Греческий поэт Пиндар поет: «тело каждого человека подлежит страшной смерти, но отошедшая душа остается свободною и живою; потому, что она происходит от богов». Римский оратор Цицерон в своей книге о душе говорит: «кто поверит, что разумная душа может быть лишена своей существенной деятельности, познания вещей и их рассматривания, с отделением от тела? Напротив, она лишь тогда ближе подходит к последней степени своего совершенства и даже в некоторой мере приравнивается Богу, когда освобождается от тела, как некоторого бремени». Но глубокомысленнее всех, когда-либо учивших в языческом мире и не знавших божественного откровения, говорит о бессмертии души Платон. «Нет, так заставляет он восклицать умирающего Сократа, не погибнет моя душа, предназначенная к блаженной жизни, к общению с благим Богом; она беспрепятственно вознесется к Нему (Богу). Когда душа оставляет тело, она ничего телесного не берет с собой и сосредоточивается сама в себе; отсюда она переходит в подобное себе, невидимое, божественное, бессмертное и разумное; чтобы стать блаженною». Нужно ли говорить, что у всех образованных и полуобразованных народов нового, т.е. христианского времени, уверенность в бессмертии души составляет, так сказать, неотъемлемую стихию их религиозной веры вообще.

Спрашивается теперь: откуда это согласие в вере в бессмертие у всех народов? Можно ли допустить, чтобы оно каким-либо путем извне привзошло в сознание человечества? Не все ли, напротив, окружающее нас, весь видимый мир решительно противоречит этой надежде на бессмертие? Закон смерти царствует над всеми в видимом мире: «рождение и смерть, по выражению поэтов, вечно сменяющиеся волны безбрежного моря жизни». Действительно каждый шаг мы делаем на могилах погибших родов животных и человека; каждый день производит новые опустошения в рядах живых существ и при всем том, вопреки ежедневному опыту, вера в бессмертие проходит через всю историю человечества! Ужели же она внесена в нас извне, из мира смерти?

Правда, говорят некоторые, эта вера есть собственное порождение нашей души, но порождение незаконное, ложное, обманчивое, вытекающее из побуждения самоутешения при потере дорогих нам лиц, подпавших жребии смерти. Так могут рассуждать лишь те, кто в действительности никогда не терял безгранично любимых ими лиц, с разбитым сердцем не стоял у гроба своего дитяти, жены или мужа, отца или матери. Скажите: в такие минуты не скорее ли угрожает вам опасность впасть в безутешное отчаяние, нежели утешать себя самоизобретенным ложным представлением жизни (если бы только это представление было выдумкой людей) мертвых по ту сторону гроба? И если даже допустить в исключительных личностях необычайное возбуждение фантазии, то как возможно, чтобы такой источник послужил причиною вечного и всеобщего убеждения людей в бессмертии души? Затем, справедливо ли утверждение, что мысль о бессмертии всегда и везде носит на себе по преимуществу утешительный характер? Напротив, не многим ли она причиняет более муки, чем утешения, муки, от которой они желали бы избавиться всякою ценой? У всех народов, за исключением христианских, в представлениях о посмертной жизни более развитыми и разительными оказываются черты, обрисовывающие загробные мучения, нежели загробное блаженство. Как же человечество могло изобрести не столько радующее, сколько устрашающее

утешение при расставании с настоящей жизнью? И сами отрицатели нашего бессмертия нередко переживают такие минуты, когда чувствуют невольную дрожь пред будущим судом за гробом.

Так вера в продолжение нашей жизни за порогом смерти не извне навевана в нашу душу и не изнутри порождена в ней силою произвольной фантазии, но вкоренена в самую природу ее, неотрешима от ее существа; потому что принадлежит самому ее существу.

Во-вторых: бессмертие души свидетельствуется ее решительной и постоянной неудовлетворенностью в настоящей жизни. Не проходит ли через все наслаждения благами мира сего общее всем нам ощущение какой-то горечи, пустоты, разочарования? В юношеском возрасте мы воспитываем и лелеем в себе самые радужные мечты, светлые надежды; но с наступлением возраста трезвой зрелости, спокойной рассудительности или с закатом дней нашей жизни не вынуждаемся ли мы невольно с горьким разочарованием осматривать пройденный нами жизненный путь? И замечательно: именно люди, наиболее осчастливленные всевозможными дарами жизни, чаще и глубже других ощущают недовольство жизнью и вслед за Соломоном повторяют: «суета сует, все суета и томление духа»! Не случайно, но по глубоко мудрому промыслительному действию Божию Священная история оставила нам на память подробное жизнеописание счастливейшего из людей земного мира, Соломона, и в то же время сохранила до нас его общий приговор богатству, радостям, всем наслаждениям, всей жизни в настоящем мире: «суета сует и все суета». Историческая личность Соломона есть общий образ (тип) счастливцев этого мира, а его суровый, разочарованный приговор над настоящей жизнью есть последнее заключительное слово о всяком земном счастье, есть вечное пророчество об истинном достоинстве земного благополучия. «Суета сует и все суета» – это итог, подведенный под всю человеческую жизнь на земле. В наше время такое безотрадное суждение о жизни нашло себе цельное философское выражение и обоснование в так называемой

«философии пессимизма»⁴¹, по которой в земном мире нет никакой разумной цели и над всем господствует одна слепая воля или «бессознательное». Нельзя не признать знаменательным, что именно в наше время всеобщей преданности земным интересам, общего искания удовлетворения всем нашим, высшим и низшим, потребностям только в настоящем мире, выступает впереди всех философских учений именно философия разочарования в земной жизни. Несмотря на коренную ложь ее учения: «все в мире лишено разумных целей и всем управляет слепая воля или попросту какая-то глупая, неразумная сила» («бессознательное»), она вмещает в себе и некоторую долю истины, именно: при отрешении земного мира от небесного, при ограничении наших стремлений к благу удовлетворением их в настоящей жизни, мы должны в конце концов признать, что настоящий мир есть только мир призрачных благ, место томления и крушения духа, вместилище суеты сует и всяческой суеты!

Откуда теперь, спрашиваем, эта общая неудовлетворяемость духа настоящей жизнью при всем богатстве и разнообразии ее благ? Не странное ли это явление? Все другие живые существа в мире, окружающие нас, наслаждаются своим счастьем, каждое в меру своей природы. Животные чувствуют себя совершенно удовлетворенными своим бытием. Почему же, снова говорим, между тем как все другие наши сожители на земле находят в ее благах полное удовлетворение своему существу, своей природе, только мы одни, люди, высшие земные творения не можем достигнуть равновесия между требованиями нашего духа и удовлетворением их со стороны настоящего мира? Почему первые всегда превышают последнее и потому причиняют нам вечно-жгучую боль в сердце, поддерживают в нас постоянное чувство горечи? Не потому ли, что по самой природе нашей души мы только временные граждане этого переходящего мира и вечные жители высшего, небесного мира: *не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего* (Евр.13:14)? Да, именно

так! Это – единственная разгадка нашего загадочного недовольства земным миром.

В-третьих: верное свидетельство души о ее бессмертии мы находим в ее нравственном чувстве. Одно из наиболее важных свойств нашей души, стоящих выше всякого отрицания, есть ее совесть. Голос совести иногда может заглушаться или даже извращаться; но самое существо совести никогда, не может быть с корнем уничтожено в душе человеческой. Действие этой силы состоит в том, что она различает между добром и злом и это различие сопровождает требованием различных последствий добра и зла, – награды за добро и наказания за зло. В этом требовании мы имеем выражение вложенного в нашу душу рукою правосудного Творца нравственного чувства, чувства правды, высшей справедливости, по которой добродетель и награда, с одной стороны и порочность, и наказание, с другой, должны находиться в безусловном согласии.

Что такого согласия на земле не существует, этого конечно, никто оспаривать не будет. Человеческая справедливость осуществляет только незначительную часть того, чего требует высшая божественная правда. И вообще, по вине человеческой, правда в мире является в таком несовершенстве, в такой неполноте, которые решительно противоречат нашему нравственному чувству. Если злодей создает свое счастье на бедствии и страданиях других и остается ненаказанным ни судом человеческим, ни, по-видимому, судом Божиим, то не должны ли в нас поколебаться все понятия о добре и зле, о правде и неправде при ограничении правды одним неполным раскрытием ее на земле? Вот почему наше нравственное чувство ожидает полного уравнивания между добром и наградой, и злом и наказанием в будущей жизни и вместе с тем неумолкаемо свидетельствует о продолжении нашей жизни за гробом. Эта уверенность в жизни души по смерти тела так глубоко лежит в нашем нравственном чувстве, что только с уничтожением последнего может быть и она искоренена в нас; но для такого уничтожения потребовалось бы извращение самого существа нашей души. Следовательно, пока наша душа

остается той, какой дана нам самим Творцом, она в своем врожденном нравственном чувстве представляет нам безобманчивое свидетельство своего бессмертия. Не можем не привести здесь слов, тем более знаменательных, что они вышли из уст не какого-либо богослова, верующего, так сказать, по профессии, но одного из знаменитых естествоведов нашего века. «Потребность, говорит Кювье в своей «истории млекопитающих», в будущем порядке вещей чувствуется с особенною силой; так как мы нигде не находим, чтобы Творец природы в какой-либо другой части мира допустил такой беспорядок, какой мы должны были бы признать в человеческом мире, если бы не верили в справедливое возмездие по ту сторону мира».

Покончив со свидетельствами отдельных сторон нашей души о ее бессмертии, обратимся к целому ее существу. Что говорит нам вся душа? Мы ссылаемся на собственный внутренний опыт каждого из нас и спрашиваем: не носит ли наша душа твердое убеждение в себе, что она есть нечто существенно отличное, несравненно высшее, нежели все другие, окружающие нас, живые существа, подлежащие общему жребию тления?

Рассмотрим ближе это наше сознание превосходства человека пред животными. Ни одно животное само по себе не имеет никакой особенной задачи в мире для ее выполнения: каждое из них назначено собственно продолжать свой род, в котором один экземпляр имеет такое же достоинство, как и другой. Отсюда все животные по своему назначению принадлежат только земле, постепенно появляясь на ней и постепенно исчезая без всякого следа. Человек, напротив, есть неоспоримо более, нежели только часть своего рода: он есть личность с особенным характером; он самосознательно противопоставляет себя, как определенное и исключительное лицо, всем другим людям, от которых во многом отличается. В каждом отдельном человеке находится особый род мыслей, ощущений, желаний и проч.; он не может быть заменен безусловно никем другим, и если он выходит из рядов живых людей, то происходит на его месте пустота в общем организме

человечества, которое из полноты отдельных, самостоятельных личностей образует единство многообразного целого. Ввиду такого отличия человека от животных, его сознания превосходства пред всеми тварями мира, над которыми он господствует, его разумно-свободной личности, силы которой для своего развития нуждаются в безграничном времени, его духовной природы, уже в своей земной жизни смелым полетом мысли возвышающейся над всеми границами места и времени, – можно ли признать, чтобы человек подлежал тому же закону уничтожения, какому и прочие животные мира, во мраке бессознательности проводящие свою однообразную жизнь? Нет, невозможно! Как скоро человек сознает себя как следует, он в то же время чувствует и знает, что это действительно невозможно. Если мы справедливо говорим: «я мыслю, следовательно, я существую»; то также справедливо будет и следующее положение: «я сознаю себя, отличаю себя от других, я всегда есмь отдельная самостоятельная личность; следовательно, я всегда и буду существовать, не могу исчезнуть в безграничном и безразличном море бытия или в пучине небытия». Дух человека не может представить себя не существующим.

Не может представить себя не существующим дух человека! В самом деле: можете ли вы представить себе каким-либо образом уничтожение нашей души? Подумайте, и увидите, что это невозможно. Вот новое доказательство нашего бессмертия! Остановимся на нем.

В мире материальных предметов мы замечаем разложение их на составные и основные части (элементы), но ни одна из этих частей или элементов не пропадает совершенно и всегда в том или ином виде сохраняется. Вода, поднимается ли в виде пара на воздух, охладевает ли до образования из себя льда, или входит в состав растений, в кровь животных и проч., во всяком случае, остается по существу водой, хотя бы и в разнообразных формах. Ни одна водяная капля, бывшая в море во дни миротворения, не пропала к нашему времени: бесчисленное количество раз она переходила из глубины моря в облака, ниспадала на вершины гор, спускалась на холмы и

долины и затем разными посредствующими путями снова погружалась в море. Но никогда не терялась она безусловно и точно также все другие капли, несмотря на их безграничное множество. То же самое нужно сказать и о всякой другой частице материи. Если человеческое тело, опущенное в могилу, подвергается тлению и в этом тлении разлагается на свои первоначальные части (элементы); то все же ни одна пылинка его не теряется, а входит в новые соединения с другими материальными частями. Не только материя, а также и сила неуничтожима. Одно из новейших открытий Физики состоит в наблюдении и утверждении закона сохранения силы, по которому, например, сила движения, производящая удар одного тела о другое, превращается в строго соответствующее количество теплоты, а теплота опять в виде пара может быть превращена в движущую силу, при чем не пропадает ни одна часть первоначальной силы. «Везде, говорит современный английский физик Тиндаль, превращение, но нигде нет уничтожения».

Если ни одна частица материи неистребима, то как мы можем представить только разрушение и уничтожение нашей души⁴², предполагая ее самостоятельным существом по отношению к телу, когда она несравненно выше всякой воды, железа и проч., свободно властвует над многими силами природы, по своему существу бестелесна и потому неразложима и носит в себе ясное сознание своей непреходящности? Говорят, что для уничтожения даже только одного атома в мире потребовалось бы полное всемогущество Божие; так как это уничтожение было бы не меньшим чудом нежели творение. Если это справедливо, то как возможно допустить, чтобы это чудо уничтожения из всего существующего на земле совершалось только над одним высшим бытием, над человеческой душой и над каждой новой душой всегда снова? Немыслимо! Наша душа представляет сама в себе положительные свидетельства, что она отнюдь не менее, если не более, непреходяща, чем основные части материи и основные силы бездушной природы. Так с полным правом

человек, рассматривая существо своей души, может сказать: «я существую, следовательно, я бессмертен».

На основании всего сказанного нами доселе, нам думается, мы хотя кратко и несовершенно, но со всех существенных сторон расследовали вопрос о бессмертии нашей души. Из этого расследования мы выводим следующее общее заключение: так как основания нашего бессмертия заключаются в самой природе нашей души – в ее отдельных сторонах и в целом существе; так как смерть души стояла бы в противоречии с ее природой, то мы не только в праве, но даже необходимо должны признать бессмертие нашей души.

Здесь мы могли бы закончить наше исследование о бессмертии души; но, как не просто мыслящие, но и верующие во Христа и Его вечное слово Евангелия, хотим еще подтвердить наше рассуждение откровенным словом о будущем состоянии нашей души по смерти тела. Божественное откровение не только подтверждает наше верование в вечное существование нашей души, но и расширяет наш взор по отношению к тому состоянию, в котором находится человеческая душа непосредственно по переходе в вечную жизнь и будет находиться по кончине всего земного мира. Само собой разумеется, что мы ограничимся только кратким и общим указанием состояния души за гробом по откровению Слова Божия; иначе нам пришлось бы представить слишком обширный труд по исследуемому предмету.

Итак, укажем, что говорит священное Писание наиболее ясного, разительного и положительного: а) вообще о бессмертии нашей души, б) о состоянии ее непосредственно по смерти тела, и в) о состоянии ее по конце мира.

а) Уже в Ветхом Завете от начала его до конца проходит ясное указание на бессмертие нашей души в нераздельной связи с верою в восстановление даже истлевших тел. Прежде всего это указание мы находим в насаждении Богом среди рая *древа жизни*, питаясь плодами которого, люди были бы бессмертны не только духовно, но и телесно, – и затем в истории Эпоха, который за свою добрую жизнь взят был живым на небо. Но в особенности в псалмах и у больших пророков мы

находим твердо выраженную надежду на вечное бытие человека по телу и душе. *Ты не оставишь души моей во аде и не дашь святому твоему видеть тление* (Пс.15:10); *я в правде буду взирать на лице твое; пробудившись, буду насыщаться образом твоим* (Пс.16:15). Поглочена будет смерть на веки, говорит Исаия, *оживут мертвецы твои, восстанут мертвые тела* (Ис.15:8, 16:19). Чем более приближался Израиль к временам пришествия Мессии, тем совершеннее просветлялся Духом Божиим его взор в будущее состояние человека по смерти тела. Многие из спящих, говорил Даниил, *в прахе земли пробудятся, одни для вечной жизни, другие на вечное поругание и посрамление* (Дан.12:2). Однако самое ясное и положительное учение о вечном бытии наших душ мы имеем в Новом Завете. Главные места этого учения в речах нашего Господа мы уже привели в начале рассуждения; здесь присоединим к ним лишь следующие два: на вопрос неверующих саддукеев касательно вечной жизни по смерти Христос ответил: *Моисей назвал Господа Богом Авраама, и Богом Исаака, и Богом Иакова; Бог же не есть Бог мертвых, но живых; ибо у Него все живы* (Лк.20:27–28). У Иоанна говорится: *верующий в Сына имеет вечную жизнь* (Ин.3:36); здесь вечная жизнь, приписываемая верующему уже в этом мире тления и смерти, ясно представляется не только неопределенно или безгранично продолжающеюся жизнью по отношению к времени, но вообще лишенною всякой формы времени, жизнью, для которой не будет, никакого течения времени, ни прежде, ни после, но одно безусловное – теперь.

б) В Ветхом Завете, когда даже лучшие люди жили на земле еще только чаянием спасения или искупления от грехов, но не наслаждались самым искуплением, как делом совершенным, состояние душ непосредственно по смерти тела изображается тенеобразною жизнью в темном месте, лишенною всякой силы и возможности прославления Бога. Иов говорит, что после земной жизни он *отойдет в страну тьмы и сени смертной* (Иов.10:21); псалмопевец не ожидает по смерти никакого *памятования о Боге* и во гробе никакого *прославления Бога* (Пс.6:5) и всем не помышляющим о будущей жизни предвещает,

что, по окончании настоящей жизни, *как овец, заключат их в преисподнюю; смерть будет пасти их, сила их истощится* (Пс.48:15). Много светлее и отраднее представляется состояние праведных (о грешных не имеем в виду говорить) душ за гробом до времени всеобщего суда в Новом Завете, по совершении искупления жертвою Господа нашего Иисуса Христа. Уже о ветхозаветном отце верующих, Аврааме Спаситель говорит, как о предвкушающем вечное блаженство в его настоящем посмертном состоянии (Лк.16:22). Покаявшемуся разбойнику Христос обещает: *ныне же будешь со Мною в раю* (Лк.23:43). *Ныне*, т.е. непосредственно по отрешении души от тела, ты будешь в раю, в общении со Мной. Словом «рай» Господь ясно и прямо (чего еще не находим в Ветхом Завете) выделяет в царстве усопших ту высшую половину его, в которой отшедшие праведные души находятся в общении с Богом. Это место тихого покоя апостолов называет *водворением у Господа* (2Кор.5:8). Души людей, сотворенные Богом по образу Божию и для Бога, пребывая в земной юдоли, никогда не чувствовали себя здесь домашними, но как бы чужестранными, и вот теперь, по отшествии в вечность, они переходят в истинное жилище своего небесного Отца (Ин.14:2). Правда, это «не есть еще полное и совершенное блаженство, а только, предначатие вечного блаженства»⁴³; однако несравненно лучше отягчения плотью, почему апостол выражает желание *разрешиться и быть со Христом; это ибо несравненно лучше* (Флп.1:23).

в) Душа, отрешенная от тела, не составляет полного человека. Особенность нашей природы состоит именно в том, чтобы в ней, как связующем члене двух миров, материального и духовного, душа и тело соединились до совершенной неразрывности, до полной взаимной гармонии и единения. Если бы наше тело вечно оставалось в гробу, то по ту сторону гроба продолжало бы бытие только нечто подобное нам, некоторый образ наш, но не мы сами вполне и истинно, не наша цельная человеческая природа. Но немыслимо, чтобы в вечное царство Божие вошел лишь не полный образ человека, лишенный существенных особенностей нашей природы, – вошел в царство, где должно совершиться *полное раскрытие* жизни,

предназначенное Творцом нашей природе при самом ее творении. Слово Божие действительно и предугадывает, что отошедшие в вечность души, по надлежащем приготовлении их и по кончине этого мира, опять примут свои восстановленные тела и будут уже жить вечно—полною человеческою природой: *и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения* (Ин.5:29). Воскресшее тело в своем общем состоянии будет вполне отражать внутреннее существо души: то, что прежде выражалось только частью, отрывочно и неполно в нашей телесной оболочке, например, в чертах лица и проч., в воскресшем теле откроется яснее, чем в зеркале, т.е. или наша добрая, или злая душа. Такое же изменение произойдет и с телами, не умершими при кончине мира (1Кор.15:51–52). Все это последует тогда, когда весь земной мир, по вине человека подпавший закону тления, *освободится от рабства тлению в свободу славы детей Божиих* (Рим.8:21). На новой земле и под новым небом, где будет обитать правда (2Петр.3:13), в соответствие усовершенной и просветленной душе и наше душевное тело изменится в тело духовное, наш образ *перстного* примет образ *небесного*, наше *тленное* облечется в *нетление*, наше *смертное* облечется в *бессмертие*. Тогда сбудется слово написанное: *погложена смерть победою* (1Кор. 15:44, 48, 53, 54).

Закончим свою речь словами тайновидца-апостола: *смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?...* Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом! (1Кор.15:55–57).

IX. Религия вообще и христианство в частности в их существе и главнейших проявлениях

Введение

Характерное явление в современной жизни образованных представителей нашего общества – обращение к христианству и стремление к сокращению его содержания. – Поворот общественной мысли от природы к человеческому духу. – Неправильное понимание сущности христианства, как морали.

В современной жизни образованных слоев нашего общества замечается явление, по своему глубокому значению для жизни заслуживающее самой серьезной оценки со стороны его внутреннего достоинства. Это явление отличается двойственным характером – положительным и отрицательным. Мы разумеем, с одной стороны, пробуждение, по-видимому, самого искреннего и восторженного благоговения пред христианством и обращение к нему, как к действительно истинной, совершенной и абсолютно-необходимой религии в истории человечества, – в тех просвещенных кружках нашей родины, где недавно еще признавалось чуть не неприличием или, по крайней мере, тоном наивного невежества произнести хотя бы одно доброе слово в пользу религии вообще и христианства в частности; с другой стороны – какое-то странное, ожесточенное рвение в тех же кружках, хотя правда не во всех, изъять из области христианства все, что не входит в круг его моральных идей или понятий, что не составляет его нравования.

Время вносит удивительные изменения в направление общественной мысли народов. Давно ли то было, когда представители нашей общественной образованности – науки, литературы и искусства, объаты были пламенем беспредельного благоговения пред внешней природой, пред миром чувственно-видимым, нас окружающим; когда все напряжение духа направлено было на наблюдение и изучение этого мира, когда единственно действительным, не подлежащим ни малейшему сомнению в своем бытии, исключительным носителем в своих открытых недрах всех сил и законов, действующих не только в области природы, но и в области

истории человечества – в личной жизни человека и социальной жизни народов – считался мир материальный? Теперь мы видим не то: преклонение пред природой, покоившееся на мнимых догматах, так называемой, положительной науки, по-видимому, сохранило у себя не многих приверженцев из среды ученых; естествознание перестало быть евангелием нашего времени, ключом к разумению всех тайн природы и истории человечества, непогрешимым оракулом, безапелляционно-решающим все загадки мировой жизни, начиная с ее самых низших и простейших стадий и кончая самой высшей и наиболее сложной – историей рода человеческого. Взор общественной мысли в ее наиболее видных представителях направился от природы к нашему человеческому духу, от материального и чувственного к духовному и идеальному, от объективного мира слепо-действующих сил и законов в природе к субъективному миру чувств, желаний и помышлений внутри человека. Внешние наблюдения над окружающим нас миром уступили место внутреннему самоуглублению; век холодного знания разума, век материализма или, говоря языком менее резким и определенным, век реализма, сменился веком горячего, волнующегося сердца, веком идеализма, верой в старые основы и идеалы жизни, заимствуемые из давних систем идеалистической философии или из религии⁴⁴. Кто в наше время без краски стыда на лице решится упоминать о Бюхнере, Фогте и Молешотте, этих недавних кумирах образованного мира, грезившего естествознанием, как наивысшим откровением всякой истины в мире? – а между тем философы, казалось бы, навсегда погребенного идеализма, Кант и Гегель, снова поднимаются на прежний пьедестал величия и славы и вместе с ними в интеллигентных сферах нашей общественной жизни приобретает права гражданства и давно забытое там христианство.

К сожалению, нашей радости ввиду возврата представителей нашего общества к богооткровенному христианству, всегда неизменно хранившему в себе истину, путь и жизнь для человечества, полагает предел усвоение христианства этими давними носителями имени христиан, но

недавними учениками Христа, усвоение христианства не в его чистом, неповрежденном, богоданном виде, а в затемненном и искаженном, всячески обрезанном и сокращенном в самых существенных его чертах под влиянием старого, вырытого из могилы, германского рационализма. Признают христианство, как последнее слово религиозного развития человечества, но под христианством разумеют исключительно его моральное учение; возвеличивают Христа, как истинного путеводителя в земной юдоли, но ставят Его в один ряд с Конфуцием и Буддой, Сократом и Сенекой. Эта вера в христианство, без сомнения, не выше неверия в него и эта похвала Христу не лучше его порицания! «Самое существенное, вечное, непреходящее в христианстве и в то же время единственно–истинное учение Христа, достоверно вышедшее из Его уст, говорят, есть учение: *«возлюбиши ближняго своего яко сам себе; больше сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя»* – и все то, что с этими основоположениями морали так или иначе стоит в логической связи, правильно и непосредственно из них вытекает. Напротив, все остальное, не имеющее прямого отношения к нравоучению, утверждают, не принадлежит Христу в системе христианства, внесено в нее позднее умственно-ограниченными или злонамеренными последователями Христа, составляет наслоение или скорлупу, образовавшуюся от времени на чистом зерне христианства – его моральном учении. Знакомому с историей философски-богословских школ в Германии, без сомнения, все это напоминает рационализм, частью так называемый вульгарный, частью спекулятивно-моральный – Канта.

Не останавливаясь на разъяснении причин, как вообще, возрождения благоговения к христианству, так и, в частности, именно в указанном нами одностороннем его понимании – в виде исключительно-морального учения, в среде образованных представителей нашего общества, обращаемся прямо к делу – к решению, как всякому видно, весьма важного для нашего времени вопроса: действительно ли христианство имеет своим зерном, своим истинным существом учение о нравственности человеческой, а все прочее в его содержании представляет

собой нечто побочное, случайное, позднее наслоившееся в течение времени на первоначально-данной его основе – нравоучении?

Глава I

Зависимость истинного определения сущности христианства от правильного понимания сущности религии вообще. – Исследование источника религии при посредстве опытных (психологических) данных. Разделение всех психических явлений на два класса: на представление и чувство и отсюда двоякого рода, основные суждения: теоретические и практические. – Необъяснимость происхождения религии из теоретических суждений, или из знания.

Христианство в качестве религии входит в общее понятие религии, как один из ее видов, и потому правильное и основательное решение вопроса о существенных и неотъемлемых сторонах христианства, как религии, может быть дано лишь путем обстоятельного рассмотрения религии вообще в ее основе и существенных проявлениях.

Приступая к исследованию коренного источника религии и вытекающих из него существенных элементов, из которых складывается тот тип наивысшего проявления человеческого духа, который называется религией в отличие от других форм проявления человеческого духа, наприм., знания и искусства, мы считаем нужным предупредить, что не будем держаться в своем исследовании никаких отвлеченно-философских принципов, никаких предзанятых или априорных основоположений, чтобы, пользуясь чисто диалектическим способом развития мысли, наконец, прийти к заранее намеченному нами результату. Нет, мы хотели бы иметь дело в настоящий раз с людьми, не желающими знать никаких наших философских воззрений и религиозных верований, но готовых выслушать небеспристрастно оценить *слово правды*, исходящее от кого бы то ни было, коль скоро оно опирается на общепризнанные, для всех одинаково ценные и бесспорные основания. Такими основаниями мы признаем факты – жизнь и явления жизни. Поэтому, отрешаясь от всех заветных наших воззрений и убеждений, мы будем искать для своего

исследования о религии точки опоры единственно в человеке, как носителе религии, в живых и разнообразных обнаружениях его религиозного сознания, насколько свидетельствует о них история религии, и лишь в той мере позволим себе делать из исторических фактов различных религий выводы или заключения касательно источника, существа и неотъемлемых свойств религии, насколько непосредственно и бесспорно будут даны эти заключения рассматриваемыми нами фактами.

Итак, направимся к человеку, при пособии данных психологии постараемся спуститься в самую глубину человеческого духа и, проходя мимо ложных источников, будем тщательно искать в нем истинного источника религии.

* * *

Все явления нашей души могут быть сведены к двум главным классам: представлению и чувству. Представление есть, простой образ того, что входит в область нашего сознания от вне ли – из мира внешнего, или изнутри – из нашего собственного духа и так или иначе объективируется нами; чувство есть ощущение в форме удовольствия или неудовольствия всего того, что или соприкасается с нами опять извне, или что поднимается из глубины нашего духа и восходит до его сознания. Представление дает нам или полагает пред нами предмет так, как он есть сам по себе и в соотношении его к другим предметам; чувство оценивает предмет, показывает его значение и достоинство по отношению к нашему существу, к нашей жизни. Если многие психологи признают еще волю, как особый основной вид психических явлений, то с их мнением едва ли можно согласиться; так как желание и вообще все проявления воли заключают в себе не простое и первоначальное что-либо, но нечто сложное, состоящее из двух элементов, из представления и чувства. Из двух основных форм наших психических явлений и происходят два основных типа суждений: суждения чисто теоретического характера и суждения практические. Первые говорят нам: что есть существует известный предмет, вторые раскрывают: каков этот предмет; первые дают нам *факт*, вторые – *оценку* факта или выражают наше отношение к предмету представления, наше

ощущение удовольствия или неудовольствия от действия предмета на нас, как живых существ, т.е. на наше сердце. Отсюда вопрос о происхождении религии, по нашему мнению, сводится к следующей психологической задаче: где следует искать коренной источник религии – *в области ли теоретических суждений или практических?*

В первой области невозможно найти последнего основания или начала религии. Против всяких поисков в указанном направлении говорят следующие факты из истории религий.

а) Религия составляет общее достояние всех народов и племен⁴⁵, во всяком случае, бесспорно и таких, которые стоят вне или ниже всякой наинизшей ступени культуры или образованности. Есть племена, имеющие не более понятия об окружающих их предметах природы, чем животные, чуждые всяких общих и отвлеченных вопросов о мире и его происхождении, ограничивающие свою мысль и деятельность самым тесным кругом чувственно-животных потребностей и, однако владеющие религией и при том самым живым религиозным чувством. Ясно, что в данном случае совершенно неосновательно и немыслимо признавать религию результатом какого-либо *общего и отвлеченного миропредставления* дикарей или даже предварительных ступеней, или попыток к такому представлению.

б) Сама со своей стороны религия именно как религия, а не как богословие, философски трактующее о предметах религии, всегда и всюду хочет утверждаться не на разуме, а на откровении, как на своем первоисточнике. Ни одна религия и никакой основатель религии не доказывают истины своего учения *доводами разума*, но выдают его за бесспорную истину в силу его *непосредственно-божественного происхождения*, т.е. основывают его на авторитете божественного откровения. Справедливо или нет подобное притязание всех религий на богооткровенное происхождение, – это другой вопрос; но оно выражает общее создание основателей религий, что содержание религии составляется иным путем, нежели чисто отвлеченное знание.

в) И действительно: как возникновение, так и дальнейшее развитие религиозного знания или формирование определенного религиозного мировоззрения, отличается существенными особенностями от образования миросозерцания философского в широком смысле слова, т.е. основанного на размышлении человека. Религиозное мировоззрение обуславливается главным образом *внутренним, субъективным настроением человеческого духа*. Хотя впечатления от явлений природы или от событий человеческой истории служат неизменным фактором, содействующим образованию религиозного мировоззрения; тем не менее, в последнем основании своем это мировоззрение покоится не на объективном понимании природы или истории, но на внутренних стремлениях нашего личного духа и высшим критерием своей истины для верующего сердца имеет собственно соответствие или удовлетворение его содержания наивысшим требованием, неудовлетворяющимся фактами наличной, земной жизни, человеческого духа. Отсюда, между тем как во всяком другом знании, научном или философском, личный интерес ученого или философа, собственные наклонности его сердца в определенную сторону могут служить лишь помехой на пути к приобретению истинного знания; в религиозном знании, напротив, интерес человека, его стремления и порывы, идущие из самого основания его духа, и составляют ту почву, на которой оно произрастает и образуется, давая собою ответ на глубочайшие запросы человеческого духа. Отсюда вполне справедливо религиозное знание в отличие от всякого другого знания называется религиозным верованием, *верой*, но не знанием.

Но несмотря на субъективный источник своего происхождения, религиозная вера всегда и неизменно придает себе *в высшей степени* или даже *безусловно-объективный* характер, т.е. признает, что она не просто отвечает внутренним требованиям человеческого духа, но и вполне соответствует всей объективной действительности, чувственно-видимой и невидимой, мировой и премирной. Ни один ученый или философ при всей твердости своего убеждения в истине своего

учения, не назовет его *безусловно-непогрешимым*; иначе он обнаружил бы демоническую гордость, или просто безумие. Напротив, никакая религия, как бы ни была несовершенна или груба по своему содержанию, немыслима без предположения в ней *безусловной истины* со стороны ее исповедников. Религия держится на полной вере в ее учение и как скоро исчезает эта вера, пропадает и религия, перестает быть религией. Таким образом, с одной стороны, строго-субъективный характер происхождения религии, с другой – строго-объективный характер, признаваемый верующими в нее за ее содержанием, резкими чертами выделяют религиозное знание из всякого другого знания и потому отнюдь не позволяют его относить по его источнику к области чисто теоретических суждений.

г) К тому же заключению приводят нас и факты несоответствия между общим культурным развитием народов, с одной стороны и собственно их религиозным сознанием – с другой. Не будем настаивать на том факте, что везде, у всех народов мы встречаем сравнительно совершеннейший вид религиозного сознания именно при самом зарождении их культуры, на самой начальной ступени их умственного развития: мы знаем, что многие историки решительно, хотя и не справедливо, отвергают всякие признаки монотеизма в самых ранних доисторических периодах религий древних народов. Но мы укажем здесь на факт, лежащий вне сферы споров. Никто, конечно, не будет возражать, что история еврейского народа представляет нам средний уровень умственного или вообще культурного развития евреев значительно ниже стоящим общего уровня культурного развития древних греков и римлян. Между тем религия евреев с ее строгим монотеизмом и чистым спиритуализмом, т.е. с понятием о Боге, как едином существе и чистом Духе, еще со времени их кочевой жизни, при первых трех родоначальниках их, Аврааме, Исааке и Иакове, стояла на неизмеримой высоте пред безостановочно осложнявшимся и постепенно грубевающим в своем содержании политеизмом греков и римлян. Для защитников теории происхождения религии из оснований разума этот факт превосходства евреев, при сравнительном убожестве их общего культурного состояния, в

религиозном отношении пред лучшими, образованнейшими народами древности должен оставаться навсегда необъяснимым.

* * *

Раскрытые доселе основания против производства религии из области теоретических суждений даны нам рассмотрением только одной формальной стороны религии, или условий ее происхождения и развития; между тем и материальная сторона религии, самое содержание разных форм религии решительно восстает против включения ее источника в строго-теоретическую область суждений.

а) В каждой религии мы находим резкое различие между Божеством и миром. Мы, конечно, не забываем того факта, что во многих богах языческих религий олицетворяются разные силы природы, и, кроме того, в основе всего язычества лежит натуралистический пантеизм – смешение божества с природой, погружение самого существа Бога в изменчиво текущую жизнь природы. Все это мы знаем и признаем и тем не менее настаиваем на своей мысли о строгом разграничении в сознании язычников и вместе с тем в учении их религий между видимым, окружающим их миром и их богами. Дело в том, что понятие о мире язычники имели совершенно отличное от нашего: с нашей точки зрения их они – не что иное, как олицетворение сил и предметов природы, между тем как с их точки зрения это были самостоятельные, духовно-невидимые существа, имевшие свое местопребывание в определенных областях природы и открывавшиеся через определенные предметы своей области, существа значительно или даже беспрельдно выше по сравнению с силами природы и потому способные в случае надобности оказать помощь человеку в борьбе с природой. При таком только отличии их от природы и возвышении над натуральными силами они и имели смысл своего существования, свой *raison d'être*. Человек нуждался в помощи богов там, где он сам и все натуральное оказывались бессильными. Но к чему были бы боги, если бы, и они не могли принести пользы в то время, когда она особенно требовалась людьми? С прекращением веры в силу богов

наступал конец веры в самое их бытие. Человеку нечего было более делать с такими богами, и он обращался к новым богам, имевшим необычайную, сверхъестественную силу. Отсюда предположение необычайного, чудесного могущества богов по отношению к миру составляет, можно сказать, основоположение каждой, по крайней мере, исторически известной, идеи божества. Между тем, если бы религия собственно в интересах *теоретического знания* изобретала многих богов или пришла к мысли о божестве, как едином высшем существе, то неминуема должна была бы этих богов или это божество, как главные причины или как единую причину мира, внести, так сказать, *внутрь мира*, поместить в самой глубине мирового бытия и из них уже затем объяснить весь процесс образования и развития мира. Таково неизбежно строго философское объяснение мира, отрешенное от религиозного; оно или идеально – или натурально-пантеистического характера, но непременно пантеистично, т.е. признает ли оно первопричиной мира чисто идеальную, духовную силу противоположную мировому, феноменальному бытию, или так же материальную, как и сам мир, но всегда неизбежно считает ее внутренне-мировой причиной, неотделимой от мира и не имеющей другого внемирового, самостоятельного бытия. Правда многие представители философии христианской эры стараются оправдать, утверждаясь на началах чистого разума, превосходство теистического понятия о Божестве перед пантеистическим; но так поступают не столько из внутренних, самостоятельных вынуждений философской мысли, сколько из побуждений, возникающих уже под влиянием религиозного чувства, из желания примирить веру с разумом, склонить разум к послушанию вере; и, с другой стороны, самое превосходство теистической идеи Божества перед пантеистической обыкновенно показывают, главным образом, в том, что теистическое понятие о Боге более соответствует идее абсолютного Существа вообще, чем пантеистическое, а не в том, что такое понятие с логической точки зрения яснее и проще объясняет нам происхождение и образование мира. Между Богом, имеющим отдельное от мира, самостоятельное бытие и

миром, Его творением, теизм полагает пропасть и только утверждением всемогущего акта творчества набрасывает мост на эту пропасть, т.е. он утверждает, что мир есть произведение всемогущей силы Божией, но самый способ этого создания мира объявляет *тайной*. Между тем пантеизм, худо ли, хорошо ли, правильно или неправильно, представляет попытки к непосредственному изведению мировой жизни из высшей первопричины, что именно и составляет основную тенденцию строго философского объяснения происхождения и образования мира. Таким образом представление Божества, как премирной силы, свойственное, всем религиям, в форме ли монотеизма или политеизма, указывает на происхождение *религиозной идеи* Божества из какого-либо другого источника, но не из разума – этого источника спекулятивного мышления.

В истине сказанного мы еще более убеждаемся ввиду двух фактов, характеризующих религиозные верования в Божество, по сравнению со всякой философской идеей о высшей мировой причине. Во-первых: во всех религиях сила Божества представляется действующей в мире по таинственным, скрытым для человека, основаниям и сама при этих действиях в мире не погружающейся в поток причин и следствий мировой жизни; между тем мировая причина *философского мирозерцания* действует безусловно по закону каузальной связи и сама в себе есть не более того, что дает в сумме всех своих действий. Во-вторых: в религиях богослужение или культ считается одним из главных средств, вызывающих божественную силу, как разумную и свободную, на определенные действия в мире; напротив, *коренная мировая причина в философии* всегда представляется замкнутой от всякого живого обращения к ней человека, лишенной всякой свободы в своих действиях и потому действующей исключительно по закону необходимости.

б) Опуская все другие основания, какие еще можно было бы указать в самом содержании религии, против объяснения ее происхождения из строго-теоретического знания; остановим особенное внимание на существенном и основном содержании *христианства*, как наивысшего вида религии, и посмотрим:

применимо ли к нему производство религии вообще из простого отвлеченного знания. Если бы христианство имело своим источником отвлеченное мышление, то, конечно, самым существенным в его содержании было бы догматическое учение. Но утверждать так значило бы вовсе не понимать христианства, лишить его того жизненного начала, которым оно победило мир, возродило, преобразовало его и движет его развитием на протяжении двух тысячелетий. Христианство действительно содержит в себе *учение* и притом высочайшее и, безусловно, истинное. Сам Господь наш Иисус Христос учил, и учение признает существенной составной частью своего посланничества в мир (Ин.3:37, 17:3). Но, не отказываясь быть учением, христианство в то же время и главным образом обращает нас к тому, что в нем *не есть* учение, что по самой природе своей не может быть учением и это-то нечто само в себе не учение и составляет *фундамент* и основание всего содержания христианства, по отношению к которому учение является уже *производным* явлением. Христианство, как всякий согласится, хочет быть новой и в то же время истинной, совершеннейшей религией. Но спрашивается: лежит ли это новое и совершеннейшее христианство существенно и первоначально в том, что оно *учит* новому? Нет: новое и совершенное в Нем то, что *совершилось*, что *исполнилось*, будучи predetermined от начала веков. Новое в нем не отвлеченная истина, но *живой факт* – *факт воплощения единородного Сына Божия*, прежде век от Отца рожденного, воплощения от Духа Св. и Девы Марии. Это мы видим из первых благовестий христианства – Евангелий. Апостольские послания, конечно, содержат в себе более всего дидактические элементы, но они назначены не для первого основания христианских обществ, но для дальнейшего укрепления и развития их и предполагают именно нечто раннее и первоначальное, на чем основаны были эти общества, как на фундаменте и что раскрывается именно в Евангелиях. Что же собственно сообщают нам Евангелия? Сумма их повествований состоит в следующем: «когда исполнилось время, в городе Давидовом среди чудесных обстоятельств родилось дитя,

которое и возрастало в тиши, *преуспеваши премудростию и возрастом и благодатию у Бога и людей*. Это был Иисус из Назарета, на Котором должно было исполниться обещание пророков. После того как Его пришествие было приготовлено Иоанном Предтечей, Он на тридцатилетнем возрасте выступил среди Своего народа основателем *Царства Божия*. Получив в крещении чрез Иоанна торжественное засвидетельствование о своем исключительном сыновстве у Бога Отца, Он вышел из пустыни победителем искушений диавола и затем в продолжение трехлетней с половиной деятельности Своею святой, безгрешной жизнью, Своими поразительными чудесами и чудною проповедью открыл Себя помазанным Божиим, *Мессией, Христом, Ипостасным Словом Божиим, Богом*. Вся жизнь Его была посвящена борьбе с грехами мира и, наконец, в совершенном послушании Отцу Он пролил Свою кровь на кресте во отпущение грехов и во искупление человечества. В третий день Он восстал из мертвых, вознесся на небо и воссел одесную Отца, где дана Ему всякая власть на небе и на земле и откуда Он обещал придти судить живых и мертвых и совершить Свое царство на земле». – Это в общих чертах повествование Евангелий можно ли назвать учением? Если бы оно было только учением без фактического основания, то, очевидно, было бы простой фантазмагорией, собранием пустых образов, фантастических, без жизни, без содержания; напротив, реальным, действительным оно признается нами потому, что служит выражением случившихся, *действительных событий истории*. Таким образом, собственный фундамент христианства – ни догматы, ни учение, но *жизнь, история*, и прежде всего, чисто историческим путем, а не развитием догматов, совокупностью фактов, концентрирующихся около лица Христа, христианство возвысило религиозное сознание человечества, и всей вообще его жизни и развитию сообщило новые начала и силы.

Глава II

Значение в религии чувства, как коренного ее источника, но не непосредственного. – Происхождение из чувства трех родов суждений: эстетических, нравственных и макаристических. – Источник религии не в эстетических суждениях. – Мнение о происхождении религии их нравственности. – Определение нравственности. – Исторические данные древних религий, подрывающие все попытки к производству религии из нравственности.

Покончив с предположением источника религии в области теоретических суждений, имеющих в своем основании представление, переходим теперь к отысканию этого источника в области *практических суждений*, покоящихся, как на своем фундаменте, *на чувстве*.

Что религия, как совокупность целого рода разнообразных явлений нашей души, имеет своим коренным источником *чувство*, это, по нашему мнению, не требует особенных доказательств. Едва ли не каждый по собственному опыту знает, что чувство составляет душу религиозности или благочестия человека, ту всепроникающую и всеобъединяющую силу, которой связуются в одно целое все явления, составляющие выражение нашей религиозной веры и, наоборот, именно отсутствие определенного чувства, т.е. живого, пламенного чувства человека в отношении к высшему Существому характеризует безрелигиозность человека. Давно уже стало неоспоримой истиной, что самое обширное религиозное знание или знание догматов веры не служит еще свидетельством глубины веры, степени религиозности: *мера богословского знания не есть мера благочестия*. Знание догматов веры постольку свидетельствует о внутренней религиозности человека, поскольку оно проникнуто искренним, сердечным убеждением в истине догматов, поскольку составляет не капитал холодного ума, но сокровище сердца. Равным образом и культ или богослужение и даже нравственная деятельность человека не сами по себе, как такие, т.е. как исполнение

религиозных обрядов или правил нравственного закона, представляют нам человека религиозным, но когда они согреваются и проникаются *чувством к Богу*. Даже самый строгий моралист как в учении, так и в личной жизни, не есть еще человек религиозный, если он смотрит на нравственность, как на требование холодного, непреклонного закона, а не признает ее, как закон живого Бога и все исполнение нравственного закона не относит к исполнению воли Божией. – Лучшим выражением истинной религиозности, благочестия, мы признаем *молитву*: здесь религиозность человека открывается сама собой, непосредственно, стоит пред нами воочию, если только она искренняя, не составляет притворной личности молящегося. Но молитва есть собственно не что иное, как излияние *сердца* или чувства человеческого пред Богом. Так, основной тон всему сложному и разностороннему настроению души, называемому нами религией, сообщает чувство и оно-то, очевидно, и есть корень религии в человеке.

Но таким психическим корнем религии чувство служит отнюдь непрямо, непосредственно; – так как само по себе проявляется только в удовольствии или неудовольствии, которые испытывает от впечатлений, исходящих или отвне, или изнутри, т.е. из собственной природы человека; – но лишь при посредстве основывающихся на чувстве суждений, которые мы вообще называем практическими, как выражающими цену или достоинство предмета с точки зрения его значения для нашего сердца. Но практических суждений, утверждающихся на чувстве, несколько родов; поэтому нам следует теперь заняться решением вопроса: к какого же рода суждениям относится по своему источнику то, что составляет содержание религии вообще? На основе чувства образуются троякого рода суждения: эстетические, нравственные и макаристические⁴⁶. Первые говорят нам о прекрасном и дурном, восхитительном и отвратительном, вторые – о добре и зле, о добродетелях и пороках и, наконец, третьи – о благе и бедствии, о радости и горе, счастье и несчастье, блаженстве и мучениях жизни.

* * *

Что религия происходит не из эстетических суждений, это не требует доказательств. Правда говорят, что религия греков есть религия красоты, художественного творчества; но это не значит, чтобы древняя религия греков имела своей причиной чувство прекрасного или суждение о прекрасном и чтобы, таким образом, греческие представления о богах, весь культ и все празднества в честь богов служили непосредственным воплощением прекрасного; но значит лишь то, что гений грека, преимущественно выразившийся в области поэзии и искусств, и народным религиозным воззрениям, идущим из особенного, самостоятельного источника по сравнению с эстетическими воззрениями, принес в дар свои специальные способности и труд и, таким образом, свои религиозные воззрения выразил в художественной форме. Искусство, бесспорно, пользовалось широким простором и выдающимся значением в создании религии у греков, но, тем не менее, оно и здесь, как в религиях других народов, было фактором второстепенным и служебным по отношению к коренному и господствующему в образовании религии. В религии греков искусство, в сущности, исполняло ту же роль, в какой мы находим его и в христианской религии, где поэзия и пение, музыка и живопись, ваяние и зодчество служат разностороннему художественному воплощению богооткровенных идей и сверхъестественных фактов истории. –

Несравненно с большими основаниями можно предполагать происхождение религии из нравственных мотивов, побуждающих человека к совершению добра и отвращению от зла. Известно, что уже в прошлом веке французские энциклопедисты утверждали, будто религия есть изобретение правителей и законодателей, выдумавших богов на страх толпы, чтобы она, веруя в невидимых блюстителей и стражей закона, боялась нарушения законов даже и там, где глаз правителей не может уследить за действиями граждан. Эта детски наивная гипотеза относительно происхождения религии малосмысленного неверия прошлого века, конечно, в наше время не заслуживает никакого опровержения. Но с серьезностью достойной истинного философа, хотя и заблуждающегося, раскрывает эту идею о происхождении

религии из нравственных потребностей человека Кант. По его мнению, религиозные идеи есть хотя необходимая на известных стадиях человеческого развития, но тем не менее не существенная и случайная *форма или оболочка*, под которой вводятся в общечеловеческое *сознание начала нравственного закона*, так что исполнение нравственного закона ради его самого, а не как заповедей Божиих, т.е. отрешение от всего, что составляет специфические особенности религии – от веры в Бога и от культа – и ограничение всего благочестия одной нравственностью должно быть высшей формой духовного состояния человека. Это ложное объяснение происхождения религии и понимание ее существа со стороны знаменитого немецкого философа и до сего времени многими как на его родине, так и у нас, признается решением, совершенно покончившим с вопросом о происхождении и существе религии. Но для нас от такого решения приобретает только особенную важность вопрос: действительно ли религия имеет своим корнем нравственность и зерно, или существо ее составляют нравственные суждения?

В интересах правильного решения этого вопроса считаем нужным предварительно выяснить себе хотя бы кратко и в общем виде, но ясно и определенно: что такое нравственность и что имеют предметом своим нравственные суждения?

Нравственность, говоря вообще, есть сознание необходимости делать добро ближнему так же, как и он должен делать добро мне. Отсюда нравственность есть прежде всего справедливость, сознание долга или обязанностей по отношению к другим, тех самых обязанностей, исполнение которых мы признаем необходимым по отношению к нам со стороны других: *«во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними»* (Мф.7:12) – вот общий принцип нравственности, выраженный божественными устами Спасителя и Он же Сам указал далее на общее и коренное значения для нравственности этого принципа: *ибо в этом, сказал Господь, закон и пророки* (ib). На высшей точке развития нравственность есть полное подавление в нас эгоизма, самоотвержение, или самоотречение, жизнь для блага

других в ущерб нашим личным интересам или с полным забвением о них, с пренебрежением к ним, словом – любовь к ближнему больше, чем к самому себе: *сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих* (Ин.15:13). Таков идеал нравственного совершенства, начертанный евангельским словом Спасителя. Считаем нужным оговориться, что мы полагаем в основу нравственности любовь к ближним, а не любовь прежде и больше всего к Богу потому, что определяем здесь не нравственность собственно христианскую или нравственность по учению христианства, как религии, а нравственность вообще, как она должна открываться и развиваться в жизни человеческой независимо от каких-либо оснований или побуждений со стороны какой бы-то ни было религии, ту самую нравственность, которая, будучи одним из коренных стремлений человеческого духа, по уверению Канта и его последователей, служит даже источником всякой религии. Итак, нравственность есть делание добра ближним и нравственные суждения имеют своим предметом раскрытие, выяснение долга или наших обязанностей по отношению к другим, начертание высшего и всестороннего образа или идеала нравственного совершенства.

Заручившись определенным понятием о нравственности и ее задачах, посмотрим теперь: можем ли мы найти и указать в области нравственных суждений коренной источник или зерно религии вообще.

Все попытки к производству религии из *нравственных суждений* разбиваются о следующие основания, говорящие против них и заимствуемые нами из истории религий.

а) Многие низшие виды религии, свойственные диким племенам, лишены всяких *нравственных элементов*. Как самая жизнь этих племен вращается в кругу только низших интересов и потребностей чувственно-животной природы человека, так и боги их существуют в их воззрении лишь для удовлетворения указанным чувственно-животным потребностям человека и лишены всякого нравственного содержания. Можно сказать, что в религиях диких племен боги их выступают на

помощь собственно животному инстинкту самосохранения человека, а никак не для охранения и укрепления в нем нравственных стремлений. Эти религии без элементов нравственного закона, эти верования в богов, предшествующие еще всякому стремлению дикарей к нравственному самоусовершенствованию, очевидно, уже никак не могли быть порождены нравственными суждениями и, следовательно, имеют какой-либо иной, самостоятельный и независимый от нравственности, источник своего происхождения.

б) История говорит нам о религиях, хотя и немногих, ограничивающихся верой в одних злых духов и культом лишь им одним. Конечно, эти виды религии представляют собой самое печальное ее извращение и принадлежат лишь племенам, совершенно угнетенным в своем самочувствии и саможизненности; но тем не менее, самым фактом своим в истории религий они решительно противоречат гипотезе образования верований в богов единственно из побуждений автономной нравственности человека, олицетворяющей в богах внутренний человеку нравственный закон.

в) Во всех религиях, достигших более или менее определенных и устойчивых форм выражения и в учении, и в богослужении, мы находим самым ранним законодательством систему законов, касающихся собственно *культа*, а не нравственности. В законах культа, по религиозным верованиям всех народов древности, прежде всего, открывается воля Божества, как определяющая в себе служение лично, непосредственно. Отсюда культовые законы выступают в религиозных системах на первом месте и не теряют своего главенствующего значения даже и с появлением чисто нравственных предписаний в религиях и только в совершеннейшей, богооткровенной религии – в христианстве входят в равновесие с нравственными заповедями (Мф.23:23). Непосредственно-практическим обнаружением веры всегда считается богослужение и самым первым признаком благочестия человека признается его ревность в исполнении законов культа. В языческих религиях это предпочтение культовых законов нравственным проявлялось настолько

решительно, что вопреки действовавшему у всех народов нравственному запрещению убивать ближнего, по законам культа, однако это убийство ближнего у всех язычников в особенных случаях не только дозволялось, но требовалось и одобрялось, как жертва приятная богам. Ясно, что в указанном случае богослужебные законы совершенно устраняли собой действие нравственных законов, лишали их всякой силы, по крайней мере, на некоторое время. Наконец, если не в собственном, объективном содержании богооткровенных религий, ветхо-и-новозаветной, то в личном, субъективном сознании многих верующих, принадлежащих к церквам ветхо-и-новозаветной, культовые предписания во все времена признавались гораздо более важными, чем требования нравственности и более обязательными, чем закон нравственный. В ветхом завете лучшим подтверждением нашей мысли служат фарисеи с их слепой, фанатичной привязанностью к букве обрядовых законов и с совершенным пренебрежением законами нравственности; в христианском мире также всякому по опыту известны многие, с поразительной энергией и ревностью исполняющие требования богослужебного устава и совершенно забывающие законы нравственные. Все эти факты бесспорного *предпочтения* законов культа законам *нравственным* безусловно необъяснимы с точки зрения теории, объясняющей происхождение религии из нравственных стремлений человека и признающей сущностью ее, или зерном не что иное, как нравственный закон и, напротив, вынуждают нас искать источника религии именно *вне области* нравственных представлений и идей.

г) Конечно мы не думаем спорить против бесспорной истины, что во всех религиях исторических или культурных народов представления о богах тесно связываются с нравственным законодательством, вероучение переплетается с нравоучением, боги являются стражами нравственных законов, а некоторые из них даже специальными носителями или представителями отдельных черт нравственного закона. И это вполне понятно: в той мере, как нравственное сознание народов вырабатывало и расширяло кодекс нравственных

правил, оно не могло вернее обеспечить их исполнение, как путем передачи их под наблюдение и охранение богам или даже посредством внесения их в собственное внутреннее содержание самих богов в качестве личных свойств их духа. Но что даже в таких религиях, исполненных нравственного содержания, не нравственность послужила изобретательницей учения о богах, которые бы являлись оболочкой или скорлупой вокруг нравственности, как ее зерна, видно из бесспорных фактов, свидетельствующих только о *сравнительно позднейшем* в истории религии, лишь *постепенном наполнении* существа богов *нравственным содержанием*. Так в древнейшем веросознании греков боги их сами по себе являются совершенно нравственно-индифферентными, или, если хотите, нравственно-пустыми, бессодержательными, без всякого нравственного сознания, проще сказать, без всякого зазрения совести совершающими самые постыдные дела. В позднейшее время хотя те же боги начинают выступать стражами закона, мстителями за его нарушение, однако долго еще охранение закона и наказание за его преступление связывается с богами чисто внешне, механически, а не вытекает из их внутреннего нравственного существа; ибо, наказывая людей за беззакония, они не редко сами употребляют все средства, чтобы соблазнить смертных к нарушению закона.

д) С теорией происхождения религии из нравственности и ограничением ее существа моралью никоим образом не мирятся *две религии*, владеющие обе вместе едва ли не наибольшим числом последователей из всех религий земного шара. Говорим о брамаизме и буддизме. Идеал нравственного совершенства, как для отдельного человека, так и для целого человечества, несомненно, состоит в полном и всестороннем осуществлении добра в мире. Отсюда воплощение нравственного идеала, в какой бы то ни было степени, само собой требует от человека живого обращения с людьми, исполнения положительных задач и обязанностей, налагаемых на него обществом и направленных к благу общественной жизни. Намеренное и безусловное отрешение от всякого участия в общей жизни своих ближних делает нравственное совершенство человека пустым именем.

Нравственно-добрые чувства к ближним без деятельного проявления их – противоречия сами в себе. Поле нравственной деятельности есть мир, в котором мы живем. Между тем идеал религиозного совершенства в брамаизме и буддизме совершенно противоположен указанному нами нравственному идеалу. Характер совершенства брамаиста обуславливается идеей его божества, Браммы, который есть не что иное, как абсолютная противоположность миру: неизменное, непреходящее, несознающее, нележащее, нечувствующее. Этим понятием о божестве указывается и последний предел совершенства брамаиста – в уподоблении Брамме, в жизни жизнью божества, или в совершенном отрешении от всего не только мирского или чувственного, но и от всего человеческого, даже духовного – мышления, желания и чувствования. Средствами для достижения такой цели признаются абсолютное отчуждение от всего мирского и внутреннее созерцание божества. Таким образом, религиозный идеал совершенства в голове брамаиста устраняет собой не только какие-либо земные или чувственные поползновения в человеческой природе, но даже и чистые возбуждения его духа, не дает места никакому положительному нравственному развитию. – Но, как ни странно, тоже самое отрицание нравственности мы видим и в буддизме, этой религии, привлекая к себе в наше время особенные симпатии некоторых из представителей европейской мысли и на поверхностный взгляд представляющей преимущественно и даже исключительно религией нравственности, религией Любви. Уже одно то, что буддизм ограничивает всю деятельность человека исключительно отрицательными сторонами морали, не предъявляет никаких положительных нравственных требований, не начертывает никакого определенного нравственного идеала для своих последователей, говорит о кровном родстве его с брамаизмом. Нирвана буддизма в сущности есть только другое имя Браммы, чуждого всяких известных нам из опыта форм жизни; поэтому и путь к Нирване указывается тот же, какой и для погружения в Брамму – созерцание и аскез, отвращение от всякой активности для мира, как только увеличивающей

мировое зло. В одном лишь пункте буддизм открывает в себе, бесспорное Преимущество пред брамаизмом: в учении о всеобщей любви к людям; и мы, нисколько не желая умалять значения этого учения, охотно признаем, что это – удивительное, чудное и в высшей степени благотворное произрастение на почве Индии, в стране, каст, непроницаемой стеной разделяющих многомиллионный единоплеменный народ, к его собственному горю, на отдельные классы, лишившие себя всякой взаимопомощи в борьбе с внешними врагами. К сожалению, обаяние этого учения быстро пропадает при малейшем рассмотрении его ближе: оно вытекает из того же духа *отрицания всего мирового*, всей мировой жизни, как сплошного проявления зла, как зла в своем существе. Любовь буддиста к ближнему не есть что-либо положительное; так как в человеке, как только носителе зла, нет ничего достойного любви, а чисто отрицательное отношение к ближнему – неделание ему зла, опасение увеличить зло его жизни. Буддистическая любовь не знает никакого достоинства человека, никаких положительных нравственных целей человеческой жизни, знает лишь зло жизни и всячески остерегается от увеличения или умножения его не только в мире человеческом, но и животном; отсюда она состоит исключительно в сочувствии, в сострадании страждущим, животным ли, людям ли, в желании смягчить или уменьшить зло в мире, а не увеличивать и приумножать добро в мире, которое не существует и не мыслимо в мире. Так, обе исторические религии Индии, брамаизм и буддизм – и последний несмотря на свое с внешней, наружной стороны исключительно моральное содержание – как мы должны признать, выступили на свет отнюдь не из глубины собственно нравственных стремлений человека, не по влечению его к воплощению нравственного идеала совершенства; так как основные верования этих религий в Брахму и Нирвану, затем средства и конечный предел человеческого усовершенствования – созерцание и погружение в Брахму и Нирвану – указываемые этими религиями, представляют решительное отрицание *всякого нравственного идеала, полной жизни и положительного содержания*.

е) Наконец, самое решительное опровержение гипотезы происхождения религии из нравственных оснований представляет нам *христианство*. Бесспорно, что христианство дает нам истинный *высочайший идеал нравственного совершенства*, раскрывает пред нами систему нравственности такой высоты, на которую не мог возвести ее ни один смертный ум: основание и источник ее в христианстве есть всеобщая любовь, но не пустая и бессодержательная, как в буддизме, но наполненная неисчерпаемым содержанием, требующая напряжения всех высших сил человека, всей энергии его духа, и Сам Основатель христианства, Господь И. Христос представляет в своем лице *живой первообраз*, воплощенный идеалом нравственного совершенства. Богатство нравственного содержания в христианстве выступает пред нами так резко, достоинство его действует в наше сердце так сильно и неотразимо, что даже противники богооткровенного происхождения христианства, только в минуты крайнего возбуждения ненависти к христианству забывали несравнимую высоту его морали; но обыкновенно всегда преклонялись пред ней, хотя именно только пред ней одной из всего учения христианства⁴⁷. И, однако, при всем значении нравственности в учении христианства было бы решительно несправедливо признавать нравственные правила зерном всего христианства и все остальное содержание его изводить из этого учения, как первоначального и коренного. Внутреннее субъективное сознание христиан, как христиан, без сомнения служит отражением внешнего объективного содержания христианства. Но теперь спросим: что служит в личном сознании христианина более *основным и первоначальным* – *вера ли в Бога* и надежда на Него или *требования нравственного закона*? Ни один истинный христианин прямо и непосредственно из нравственного достоинства своей природы не выводит своей веры в Бога, как законодателя и соразмерителя добродетели и награды. Напротив, по высочайшему достоинству своего Творца, прежде всего сознаваемому им, судит, уже о достоинстве и себя самого, как Его творения. Строго религиозное сознание или *богосознание* действует в нем

первым и уже только под его воздействием раскрывается и нравственное сознание: только из Бога и в Боге верующий понимает мир и самого себя, а не наоборот. Никто из истинно-верующих не рассуждает, следуя Кантовой философии: так как я есмь и должен быть добродетелен, то, следовательно, должен быть Бог, праведный Судья, готовый наградить меня за добродетель если не в настоящей, то в будущей жизни; напротив, каждый из христиан, основывает свою веру как бы на следующем рассуждении: «так, как есть Бог, Перво-Дух, вечный, всеблагий, и всесвятый, что для меня менее вернее всего, то я, сознавая себя также разумно свободным духом, очевидно, ношу в себе Его образ; поэтому, так как Он свят, то и во мне возженная Им любовь и вложенная Им жизнь «не должны погибнуть, но пребывать вечно.» Здравое благочестие не имеет и мысли о каких-либо притязаниях, на награду как чего-то необходимо должного, обязательного со стороны Бога за нашу добродетель: напротив, всякое свое доброе дело оно относит к действию Божию, все, как и самую жизнь свою, признает даром Божиим. Не ожидание награды за земные добродетели уверяют верующего в будущей жизни, но прежде и главное всего – непосредственная уверенность его в божественной любви к нему, не пресекаемой телесной смертью человека. «Верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе самом (Ин.5:10); он уверен в вечной жизни, потому что уже здесь на земле владеет вечной жизнью, так как перешел от смерти в жизнь. (Ин.5:24) так как он от Бога, то и должен вечно жить, в Боге; так как он член тела Христова, то и должен быть участником не преходящей славы своей главы – Христа (Ин.6:24; Рим.6:8).»

Мы признаем, что христианство все сполна проникнуто учением нравственности, содержит в себе высочайшие нравственные требования и глубочайшие основания и побуждения к их исполнению. Оно, по выражению одного богослова, есть «совесть человеческой совести.» Но как было бы в высшей степени поверхностным суждением говорить о Христе не более, как о законодателе или моралисте, а не как о Лице, чудесно соединившем в Себе *нераздельно и неслиянно Божество и человечество*, так неосновательно признавать в

христианстве существенным, характеристичным, первоосновным – его моральное учение. Первоначальное и основное в нем не то, что оно *требует*, но то, что оно *открывает*, сообщает: не увещания и угрозы, но исполнение обетования, благоволение, благодать: *и от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать; ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа (Ин.1:16–17)*, – вот учение самого христианства, указывающее его особенности не только по отношению к язычеству, у которого нравственные воззрения всегда были невысоки, но и по отношению к иудейству. Христианство не потому величественно и исключительно, что ставит в ясном свете пред нашим сознанием все возможное для нашей совести, раскрывает пред нами *как долг*, как обязанность, что лежит в нашем духе *in potentia*, но потому что, нимало не ослабляя голоса совести, оно в то же время успокаивает ее, *совершенною любовью изгоняет страх (1Ин.3:19, 4:18)*, человеку измученному требованиями закона открывает средства удовлетворения правде Божией (2Кор.1:20), влагает в него *чудную благодатную силу*, которая, воспламеняя его сердце, из собственного внутреннего существа его, без заповеди, побуждает его к богоугодной жизни. Не прежде сам человек возлюбил Бога, а потом уже Бог возлюбил человека; но наоборот: прежде Бог возлюбил человека и потому уже человек должен любить Его: *будем любить Его*, говорит Иоанн, *потому что Он прежде возлюбил нас (Ин.4:19)*.

Так нравоучение является и в христианстве, как в религии вообще, отнюдь не коренным, но производным его содержанием.

Глава III

Источник религии – в макаристических суждениях – Загадочность религии по ее происхождению и отсюда попытки к производству ее из сторонних ей источников. – Неопределенность объяснения происхождения религии из общего основания всех психических сил. – Происхождение религии из стремления человека к высшему (совершеннейшему и непреходящему) благу жизни; раскрытие и доказательства этою положения. – Устранение возражения против объективного достоинства веры в Бога. Трансцендентальное основание религии в человеке. – Объяснение господствующего значения и неистребимости религии в истории человечества.

Остается теперь для нас последняя область практических суждений – макаристических, куда мы должны обратиться со своими поисками источника религии и за разъяснением ее сущности. В этой то области действительно мы и находим то, чего доселе бесплодно искали.

Макаристические суждения имеют предметом своим идею блага или блаженства человеческой жизни и эта именно идея о благе жизни и дает нам ключ к объяснению религии – ее происхождения и сущности и вместе с сим к указанию ее существенных, безусловно неотъемлемых сторон, составляющих в своей совокупности ее характерную типичную физиономию, сторон, без которых она перестает быть тем, чем всегда была и есть т.е. религией.

В высшей сфере психической жизни человека трудно найти явление более сложное по своему содержанию и более таинственное по своему происхождению, как именно религия. Правильно или ошибочно, но мы признаем понятными для себя явления нашей мысли, нравственно-свободной деятельности и, наконец, художественного творчества. Для этих трех родов психических явлений мы подыскивали определенные основания или источники: в уме в соединении с наблюдениями, в воле, управляющейся нравственным законом и, наконец, в чувстве красоты в союзе с силой воображения. Мы выработали для них

определенную терминологию, как сейчас видели, всеми признанную, всеми принятую, в нужных случаях пользуемся ей, как точками опоры в наших рассуждениях и, таким образом, чувствуем себя вполне спокойными относительно этих явлений, как бы нами разгаданных, разъясненных. Не таково положение религии пред нашим знанием: что такое религия? Откуда происходит ее содержание? В чем состоит сила, вызывающая ее на свет, сообщающая ей жизнь, энергию и развитие? На основании нашего собственного опыта осмеливаемся сказать, что эти вопросы способны измучить, истерзать сердце человека, прежде чем он придет к ясному, определенному и правильному их решению. Для знания – ум, для нравственности – воля, для искусства – чувство красоты; но для религии, по-видимому, нет ничего самостоятельного, особенного, исключительного в духе человеческом; и вот причина, почему философы разных направлений, не желающие по самой серьезности своей мысли низводить религию до проявления из низших источников души, до производства ее из чувства страха пред грозными силами природы или из детской фантазии первобытного человека, – старались отнести её (но в качестве преходящего продукта на известной лишь стадии духовного развития человека), то к уму, то к воле, то к сердцу. При этом отнесение религии к какой-либо из главных психических сил человека, повторяем, она являлась не более, как чужеядным произрастением в душе человека и хотя не вполне случайным и произвольным, а отчасти необходимым, но имеющим свое право существования лишь *на определенной ступени* развития человечества, после которой неминуемо должна сойти со сцены исторической жизни человека, уступить свое место деятельности указанных сил человека, в их надлежащей чистоте, т.е. в форме строгого знания, автономной, опирающейся на саму себя, нравственности и искусства, лишённого всякого элемента религиозности. Без всякого сомнения, сердце верующего не может удовлетвориться признанием подобного, только временного, условного значения религии со всем ее особенным содержанием в историческом развитии духовной жизни человечества, и оно непосредственным чутьем угадывает

фальшь указанных философских объяснений происхождения и существа религий и поэтому отвергает их, как ложные. Но в чем же истинное учение о религии? Где подлинный источник ее, вполне оправдывающий ее существование и притом *вечное*, а не временное, *коренное*, а непроизводное, всеуправляющее, а не управляемое в духе человеческом?

Сказать, что начало религии лежит глубже всяких отдельных сил в человеческом духе, скрывается там, где находится единство, общий исходный пункт всех специальных стремлений нашего духа, значит хотя сказать правду, но ввиду общности и неопределенности ответа, в сущности ничего не разъяснить, а только отодвинуть требуемое объяснение в непроглядную глубину человеческого духа, задернуть его завесой таинственности. В указанном, объяснении определенная и известная, по крайней мере по своим внешним историческим чертам, величина – *религия* получает своим объясняющим принципом неизвестное *X* и, понятно, не приобретает от того никакого разъяснения.

Мы заявили еще в начале, что желаем избежать в своем, исследовании о религии всякой теоретической подкладки, отрешиться от всяких априорных, религиозных и философских воззрений, чтобы единственно на фактической почве, т.е. на строго психологической, утвердить свое воззрение на происхождение и сущность религии. Обратимся же к выполнению своей задачи.

Напомним уже прежде высказанную нами мысль. При оценке предметов и явлений из мира физического и духовного с точки зрения нашего сердца, т.е. как они воспринимаются или ощущаются нашим сердцем, мы выражаем свои чувства в суждениях троякого рода, говоря – то о прекрасном или дурном, то о добром или злом, то, наконец, о благом или бедственном, радостном или горестном, блаженном или мучительном для нашей жизни. Из этих трех родов суждений, названных нами практическими в отличие от суждений теоретических, основывающихся на представлениях предметов, каковы они в себе, наиболее коренными и важными для человеческой жизни, по нашему мнению, должны быть признаны суждения

последнего рода, макаристические, как служащие выражением нашей жизни, в самой ее общности и первооснове, и в них то именно мы и имеем надлежащий источник религии и ими то и определяется истинная сущность религии. Разъясним свою мысль.

Мы все чувствуем и сознаем себя существами ограниченными, несовершенными, как бы подавленными в своем бытии, не имеющими той полноты жизни, которая чувствуется и возможной, и желательной для нас. Но уже в самом сознании этой ограниченности, несовершенства нашей жизни высказывается, как бесспорный и неотъемлемый факт нашего духа, наше внутреннее, потенциальное или идеальное, возвышение над нашею реальной ограниченностью. Мы ограничены, несовершенны и в то же время в потенции своего бытия, в задатках своей жизни и развития стоим выше своего ограничения, постоянно разбиваем или, по крайней мере, расслабляем цепи своего несовершенства, вечно и болезненно давящие нас своею тяжестью. Животные, просто ограниченные существа, без всяких задатков к безграничному развитию, не сознают своей ограниченности и тем показывают свою абсолютную конечность. Человек – не таков. Вечно непрестающее стремление его духа к победе и торжеству над своею ограниченностью, к проявлению большей и большей полноты жизни по сравнению с жалкой наличностью его действительного состояния, есть собственно стремление самой жизни его вообще, основное влечение всего его существа, соединенное с чувством или сознанием блага всей его жизни в неизвестном, бесконечно отдаленном от него бытии или состоянии. Это никогда непрестающее, ничем неудовлетворяющееся основное влечение человеческого духа к *благу жизни*, которое собственно состоит в стремлении к возможно большему и большему проявлению идеальной полноты бытия, есть существеннейшая черта человеческого существа в отличие его от животных. И в животных заявляют себя жизненные влечения; но они проявляются, так сказать, отрывочно, раздельно, по мере частных и ограниченных потребностей жизни животных и тотчас прекращаются,

умолкают, как скоро находят себе удовлетворение. Но в человеке не то: и в нем мы находим частные, отдельные и временные влечения, прекращающиеся с их удовлетворением, но они никогда не устраняют, не заглушают собой общего и основного влечения к благу жизни, никогда непрекращающегося, ничем не насыщаемого, ничем не удовлетворяющегося. Какими бы путями не удовлетворял себя человек в стремлении к жизненному благу вообще, во скольких бы отдельных актах ни проявлялась и ни утолялась жажда блаженства жизни, она всегда оставляет в человеке еще нечто не насыщенным, не наполненным, всегда томит его и вызывает в нем новые и новые стремления. Это – поистине чудное, таинственное явление в человеке, полагающее пред ним всю задачу его бытия, и разрешение этой задачи и представляет нам именно религия. Продолжим разъяснение своей мысли.

На пути к достижению абсолютно-совершенного блага жизни, и при том на каждом шагу этого пути, человеку представляет преграды его несовершенство, или ограниченность, как внутренняя, так и внешняя, т.е. как со стороны его собственной природы, так и окружающей его действительности. Победить эти препятствия часто уже в отдельных, частных случаях не в силах простая идеальная сила влечения в человеке к жизненному благу; тем более она не в состоянии сама собой достигнуть осуществления этого жизненного блага при постоянных вообще ограничениях, стеснениях и противодействиях правильному течению человеческой жизни, исходящих изнутри ли самого человека, или извне, со стороны окружающего его мира природы или истории. Непреставшее основное влечение человека к благу жизни – *безгранично*, но только *в идее*, являет собой силу потенциальную, но *недействительную*; ограниченность же человеческого существа – *факт*, явление действительное, сила реальная, и эту реальную, косную силу ограниченности в человеческом существе идеальная сила безграничности человеческого стремления к благу жизни сама по себе победить не может. Здесь, т.е. для победы над ограниченностью человеческого бытия, нужна столько же *действительная*, а не

потенциальная, полная и совершенная, в своем бытии, безграничная сила, как действительна сила ограничения человеческой природы. Другими словами: *Благо жизни* должно быть *самостоятельным, самосушным*, владеющим абсолютной полнотой бытия, чтобы из этой самовладеющей полноты своего бытия оно могло воздействовать и на стремление человека к высочайшему жизненному благу и оказать ему (человеку) помощь в достижении конечной цели его стремления. Эта потребность, насущная, неистребимая и неумолкаемая, в бытии действительного, всесовершенного в самом себе Блага жизни, владеющего всей полнотой сил, для содействия человеку в его неуспокаивающемся стремлении к достижению высшего блага и есть *та почва*, на которой, или если угодно, *зерно*, из которого произрастает религия со всем ее многосторонним содержанием, начиная с веры в Божество⁴⁸. Знаменитый певец Екатерининской эпохи, Державин, поэтическим чутьем открыл в нашей душе истинный источник религии и указал его в следующих стихах своей бессмертной оды «Бог»:

Но жизнь я ощущаю,
Не сытым некаким летаю
Всегда пареньем в высоты;
Тебя душа моя быть чает,
Вникает, мыслит, рассуждает:
Я есмь – конечно есть и Ты!

Это вечное ощущение душевного голода, при всем внешнем насыщении человека земными благами, очевидно, и вынуждает его дух всегда устремляться «пареньем в высоты» и «чаять Бога» – веровать в Его бытие, мыслить или заключать от своего ограниченного «я» к безграничному и всесовершенному «Ты».

Во всех религиях в самой отдаленной перспективе, последней гранью благочестивых стремлений человека рисуется вечное, непреходящее блаженство, и обещание такого блаженства служит наисильнейшим побуждением к осуществлению идеалов религиозной жизни: *блаженны нищие духом... блаженны плачущие... блаженны кроткие...* и проч.

(Мф.5:3 и д.); *блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его (Лк.11:28); и изыдут творившие добро в воскресение жизни... (Ин.5:29); приидите благословенные Отца Моего, наследуйте царство...(Мф.25:34); радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах (Мф.5:12).* Все эти и подобные места Свящ. Писания прямо и положительно изображают нам ту последнюю цель религии в жизни человеческой, которой она отличается от знания и нравственности: в знании цель – истина, в нравственности – осуществление добра, в религии – блаженство: *праведники возсияют как солнце в царстве Отца их (Мф.13:43).* Но эта заключительная цель религиозной жизни человека, как всякому ясно, указывает нам и тот коренной и действительный *источник*, из которого вытекают все религиозные стремления человека, т.е. вечное ощущение им недовольства всей земной жизнью и *влечение к вечному блаженству.*

Могут сказать, что потребность в бытии Божества, обусловливаемая стремлением человека к высочайшему и вечному блаженству, хотя бы и неодолимая, не есть еще достаточное основание для веры в действительное событие. Но в этом случае инстинктивное, непосредственное заключение сердца человеческого от ощущаемой им потребности в Божестве к Его несомненному, истинному бытию содержит в себе более правды, чем холодное возражение разума, что простая потребность в бытии чего-либо не сообщает еще действительного бытия этому чему-либо. Мы и не утверждаем, что именно наша потребность в Божестве сообщает ему бытие. Это было бы нелепо: бытие Бога самостоятельно. Но мы утверждаем, что наша потребность в жизни и деятельности Божества дает основание нашей *вере* в бытие Божества, служит ее источником, краеугольным камнем ее исторического существования во все времена рода человеческого. Эта потребность, как мы видели, не есть случайная, временная, не есть каприз или прихоть человека, но *постоянная, неистребимая, насущная*, лежащая в самой природе человеческого духа, нераздельная с его жизнью и потому естественно и логически-неотразимо ведет к вере, к

уверенности, что есть действительно Божество. В противном случае, т.е. в случае отрицания невольно возникающей в нас веры в Бога, человек оставался бы пред самым собою вечно неразрешимой загадкой: он чувствовал бы в себе неодолимое влечение к недостижимому для него самого, собственными его силами, благу жизни и в то же время не находил бы и вне и выше себя никакого существа, способного протянуть ему руку помощи и привести его к влекущему его благу. Что же оставалось бы тогда ему делать? – испытывать лишь муки танта́ла, мучиться от жизни, но не пользоваться ею, страдать, но не жить. Но это невозможно: человек создан для жизни, для блага жизни и потому верует в Божество и с этой верой вечно и неустанно стремится к достижению высшего блага. Чувствуя в себе неодолимое влечение к благу и невольно стремясь к нему, он *необходимо, неизбежно* должен веровать в достижимость этого блага, т.е. веровать в его действительность, но это благо для него самого, при его наличной ограниченности, безусловно недостижимо, существует лишь в возможности, но не в действительности, и вот разрешение такого внутреннего противоречия в себе человек находит в вере в живого носителя высшего блага, подателя его и распорядителя им – в вере в Божество⁴⁹. Потребность в бытии Божества с таким же точно основанием вызывает веру в его действительное бытие, с каким стремлением человека к истине или нравственному добру предполагают достижимость истины или осуществимость добра.

Само собой разумеется, что субъективная потребность в бытии Божества, исходящая из неодолимого основного влечения нашего к благу жизни вообще, не есть еще последнее решение вопроса о происхождении религии, решение далее и более которого нельзя уже сказать ничего поэтому вопросу. Напротив, так как сам человек не есть начало самого себя, то понятно, что и религия его, как одно из явлений его духа, имеет свое последнее основание в той творческой силе, которой обязан человек целым своим бытием, всей своей жизнью. И теперь дело уже общей философии или метафизики показать, что самый дух человека есть не что иное, как образ и подобие творческого Перводуха, что никогда не успокоивающееся его

влечение к благу жизни свидетельствуют не о чем ином, как о постоянном тяготении его к первоисточнику своей жизни, сродстве его с Богом, как своим первообразом, об инстинктивном, вложенном в его сердце рукой самого Бога, направлении его к общению с Богом, как к единственно-истинной, непреходящей сфере его блаженной жизни: *не имамы zde пребывающего града, но грядущаго взыскуем* (Евр.13:14). Но раскрытие и обоснование всех этих положений о премирном, сверхопытном источнике религии – дело философии; мы же желали указать и раскрыть лишь, внутренний, психический источник религии в человеке и имеем смелость думать, что нашли и указали его – истинный, действительный⁵⁰.

Итак, религия по существу своему есть не что иное, как основное, общее, никогда не прекращающееся *влечение* человеческого духа к благу жизни и все содержание ее служит разносторонним выражением или проявлением этого влечения. С этой точки зрения на происхождение и существо религии теперь вполне объясняется то явление, которое для разнообразных нами теорий происхождения религии оставалось решительно необъяснимым. Мы разумеем *всеопределяющее значение и неистребимость религии в исторической жизни человечества*.

Предполагая образование религии на основе знания или нравственности, мы неизбежно должны признать также за религией никак не более, как только второстепенное значение в жизни, где первое место должно занимать знание или нравственность. Но, не говоря уже о том, что история представляет нам некоторые племена без всякого отвлеченного знания или твердых начал нравственности, но никогда, однако ж без религии, следовательно, с единственным духовным богатством – религиозным, не говоря об этом, даже и там, где опытно-научное или философское знание и нравственное состояние восходят на высшие ступени развития, религия всегда остается с господствующим значением в жизни народов. Ничто не требует более внимательного и обстоятельного изучения в истории народов для понимания их жизни, как именно их религия; так как именно в религиях лежит ключ к

разъяснению глубочайших начал их жизни и скрываются наиболее деятельные силы их развития. Религия налагает неизгладимую печать на историю народов, и эта печать отражается на мельчайших сторонах народных историй. Правда, там и сям бывали времена ослабления религиозной веры, упадка ее влияния на жизнь народов; но после этих несчастных эпох она возрождалась с необычайной силой и снова становилась, господствующей руководительницей народов. Там, где вера теряла свою силу безвозвратно, там исчезал с нею со сцены истории и самый народ или, отрешаясь от старой формы религии, он принимал новую, более истинную религию и под влиянием ее начинал новый исторический путь жизни. В христианском мире, религиозная вера, покоящаяся на несокрушимой скале, Христе-Богочеловеке, несмотря на грозные волны неверия, но временам яростно поднимавшиеся на нее и иногда, как будто, закрывавшие ее собой, всегда: выходила из этих нападений в прежней своей славе и неувядаемой красоте. Те самые теории философии, которые так решительно предрекали неизбежную гибель религии вообще и христианству в частности, как временным формам человеческого знания или нравственности, сами действительно оказались *мимолетными явлениями* человеческой мысли, уступив место другим подобным же, а религия вообще и христианство по преимуществу остаются неизменными началами духовной жизни человечества.

И наше воззрение на сущность и происхождение религии такое бессмертие религии представляет вполне понятным, естественным и необходимым. Если религия есть выражение основного влечения человеческого духа к высшему благу, составляющего сущность его жизни, то, понятно, что она владеет вполне самостоятельным и при том более общим и коренным основанием в духе человеческом, нежели знание и нравственность – проявления частных, сил нашего духа, ума и воли, – и что поэтому она никогда, по крайней мере до тех пор, пока не извратится в самом корне природа человеческого духа, не может перейти в знание или нравоучение, погрузиться и исчезнуть в них; напротив, как прежде пользовалась, так и

всегда будет пользоваться ими, только как служебными орудиями своего развития, как формами для выражения отдельных сторон своего содержания, т.е. для выражения своего теоретического учения в виде догматов и практических требований в качестве заповедей Закона Божия.

Глава IV

Существенные и неотъемлемые частные стороны религии, вытекающие из ее существа: а) вероучение: неотделимость вероучения от понятия «религия»; принцип разделения религии на разные ее виды; б) вера в откровение, как источник религии: различные понятия об откровении в разных религиях; в) культ: неотделимость его от религии; различные взаимоотношения культа и нравственного закона в разных формах религии; г) идея бессмертия.

Полученное и твердо установленное нами правильное понятие о сущности и происхождении религии, теперь уже легко и естественно открывает нам и те существенные частные стороны, которые составляют и должны составлять неотъемлемую принадлежность всякой религии, и, следовательно, и христианства.

Эти стороны следующие: а) *определенное вероучение*. В какой бы то ни было форме, в форме ли представлений или понятий о божестве, в поэтической ли форме мифа или саги, или спокойной, объективной форме исторического повествования, во всяком случае вероучение есть столь существенная принадлежность религии, без которого последняя немыслима, решительно не представима. Вероучение – самое первое, ближайшее проявление религии, так что коль скоро основное влечение к благу жизни выражается в вере в Божество, как подателя этого блага, эта вера является непременно в более или менее определенной формуле, становится вероучением. Недостаток вероучения свидетельствовал бы о недостатке религиозной веры вообще и наоборот существование религиозной веры непременно заявляет себя в определенном вероучении, как в своей форме. Все это говорим к тому, чтобы показать, как несостоятельно, какую грубую ложь заключает довольно распространенное в наше время мнение, будто бы основатели высших видов религии в своем действительном, *им самим принадлежащем учении* не выражали ни в каких определенных формулах своих

теоретических воззрений на Божество, ограничиваясь в этом случае якобы только самыми общими и неясными выражениями и лишь позднейшие последователи их, в особенности «жрецы», присоединяли к их чисто практическому учению свое самоизмышленное учение теоретического характера. Это мнение лишено всякого понятия о религии, уже в существе своем заключающей необходимость определенного вероучения. Единственным кажущимся основанием такого ложного мнения служит религия буддистическая, по-видимому, действительно ограничивающаяся одним нравоучением. Но, не говоря уже о том, что в своем чистом, первоначальном виде буддизм давно перестал существовать, заменив Бога Буддой и, его постоянными перевоплощениями в мире, даже и в своем первом виде он не лишен был безусловно вероучительного, теоретического элемента. Каждая религия имеет своей первоосновой идею высшего блага; но что такое «Нирвана» буддизма, как не представление о высшем благе? Правда «Нирвана» есть полное прекращение бытия, но стремление к погружению в «Нирвану» есть, очевидно, стремление к высшему блаженству и таким образом к тому, что должно быть предметом веры и что должно составлять содержание вероучения. Так, вероучение в религии первоначально, неизбежно и неустранимо; оно может изменяться, переходить из одной формы в другую, оно может быть и бывает различно в религиях разных народов; но непременно должно быть и есть во всех религиях.

Основанием различия *форм* религии или принципом разделения религии на разные виды служат *различные понятия о высшем благе жизни*. Несмотря на тождество по существу основного влечения к благу жизни во всех людях, оно достигает разных степеней развития в сознании людей; откуда и происходит все разнообразие форм религии. В основании одних религий лежит понятие о благе, не возвышающееся еще над предметами земными, или материальными, удовлетворяющими потребностям телесной природы человека: таковы религии всех некультурных племен и народов с их представлениями о богах, служащих олицетворением сил, явлений и предметов природы.

В других, более высших видах религии идее высшего блага обогащается уже представлениями благ нравственных или разных видов нравственного добра; таковы религии большинства культурных народов, у которых к чисто натуральным чертам богов, обличающим в них олицетворение сил природы, присоединяются те или иные нравственные черты. В основе третьего класса религии находится понятие о высшем благе, как внемировом, премирном, противоположном всему мировому, не только материальному, но и духовному, и потому отрицающем собой не только натуральные, но и нравственные блага этого мира; такие религии мы имеем в брамаизме и буддизме. Наконец, в глубине высшей и последней формы религии лежит идея высшего блага, также как премирного, сверхъестественного, но и в то же время имеющего своим существенным предположением внутренне-мировое развитие блага нравственного, раскрытие в этом мире идеала нравственного совершенства; другими словами: высшее благо здесь полагается в жизни в Боге, достигаемой путем осуществления в земной жизни закона добра. Такой наивысший, совершеннейший вид религии представляет нам христианство.

б) Вторая существенная черта религии, вытекающая из самого понятия о ней, это – *идея откровения*, или вера в происхождение религии непременно из божественного откровения. Уже самый факт неразрывности религии с верою в откровенное происхождение ее у всех народов достаточно убеждает, что вера в откровение, как основание и источник религии, лежит в самом понятии о религии. В самом деле, религия, будучи стремлением к высшему благу, требует не просто бытия Божества, но как именно *виновника или подателя* искомого человеком блага и потому необходимо предполагает откровение Божества, как средство или способ, которым Бог подает человеку благо или наказывает его злом за его преступления. Таким образом, откровение, как посредствующая форма отношений Бога к людям является неизбежной стороной религии, без которой последняя не мыслима. Мало того: так как в религии последней целью человека служит приобретение блага, и это благо может быть получено лишь от Бога и именно

путем Его откровения; то откровение служит главным критерием истины религии: покоится ли эта религия на откровении со стороны самого Бога, получила ли она свое происхождение и основание от Самого Бога – положительное решение этого вопроса служит наивысшей гарантией истины религии. – Что касается самого понятия «откровение», то оно в разных религиях различно и это различие, подобно не одинаковым представлениям Божества, стоит в тесной зависимости от неодинакового понимания блага, составляющего цель человеческих стремлений в религии. В религиях, где представление высшего блага исчерпывается удовлетворением первым потребностям телесно-чувственной природы человека, откровение Божества ограничивается исключительной формой чувственных явлений природы, чрез которые Божество обнаруживает свое благотворное или карательное воздействие на жизнь человечества. Такое понятие об откровении и сообщает содержание всем так называемым натуральным мифам, где олицетворяются силы природы и где естественным силам природы приписывается значение сверхъестественной деятельности богов. В религиях высшего разряда, где высшим благом признается нравственное добро в разных его видах, служащее основой общественного благополучия народов, откровение божества представляется в образе человечески-личной деятельности богов, в доисторическое время господствовавших над народами и своими мудрыми законами положивших начало общественной жизни и благосостояния народов. Это представление откровения дало многим религиям исторические мифы, в которых боги являются доисторическими основателями государства или иногда действительные, исторические люди возводятся в достоинство богов или героев. В религии, полагающей высшее благо жизни в безусловном отрешении от земной жизни в Божестве, откровение Божества признается в мистическом проникновении божественным духом духа человеческого, в поглощении Божеством человеческой природы, в исчезновении человеческого духа в божественном. Такое понятие об откровении мы находим в брамаизме. Наконец, в христианстве, где высшее благо указывается

человеку так же, как и в брамаизме, за пределами этого мира, вне и выше его, в жизни в Боге, но только условием достижения этого блага полагается самое деятельное стремление со стороны человека к осуществлению идеи нравственного совершенства в этом мире, в христианстве, говорим, высшей формой божественного откровения мы имеем непосредственное откровение Божества в истории человечества, самооткровение Бога посредством нераздельного и неслиянного единения Его с человеческой природой – в определенной исторической личности, каковою признаем основателя нашей веры, Господа нашего Иисуса Христа.

в) Третью существенную сторону религии составляет *культ*, в круг которого входят молитвы, жертвоприношения, разные обряды и церемонии. Мы говорили уже выше, что богослужение настолько нераздельно от религии, что везде ревность к богослужению служит масштабом, определяющим степень религиозности человека. И действительно, если эта ревность непритворна, искренна, она служит верным показателем нашей религиозности. Религиозное чувства не может не изливаться в живых проявлениях – в слове ли, жертвах ли, или других каких действиях богопочитания; религия немыслима без культа, в котором она проявляет и выражает себя подобно тому, как душа обнаруживает свою жизнь чрез тело. Религия по существу своему имеет практическую тенденцию – достижение высшего блага. Отсюда, прежде всего Виновником или источником этого блага она признает Бога, далее, – формой сообщения этого блага со стороны Бога человеку – откровение, и наконец, средством приобретения благоволения Божия со стороны человека считает культ или богослужение. Таким образом: вера в бытие Бога, вера в откровение Божие и культ составляют три момента одного и того же явления – стремления человека к высшему благу, т.е. существа религии.

Правда и совершенно бесспорно, что в высших видах религии и, особенно в христианстве, где нравственность после веры занимает выдающееся место, высшим средством угождения Богу и, следовательно, приобретения божественного благоволения или высшего блага жизни признается исполнение

воли Божией, выраженной в Его законе, или нравственная деятельность человека; но это только *изменяет* смысл и значение культа или богослужебных действий, но нимало *не устраняет* их и не уничтожает. Так в низших формах религии, где нравственное чувство человека почти еще не просвечивает, представляется слишком мало развитым, средством угождения Божеству признаются жертвы в прямом смысле подарков или подкупов весьма приятных божеству, принятием которых оно наслаждается и таким образом становится как бы невольным данником, должником человека, ожидающего от него отплаты. В культурных религиях язычества со значительным нравственным содержанием, действия культа, обряды и церемонии считаются условными требованиями со стороны богов, одно точное соблюдение которых обеспечивает человеку получение разных благ от богов. Наконец, в христианстве, где нравственный закон или преуспевание на пути нравственного совершенства составляет *sine qua non* божественного благоволения, культ является выражением чисто нравственного состояния нашего духа, прибегающего к богослужебным действиям в чувстве немощи пред величием нравственного закона или святости Божией, с сознанием своих преступлений против воли Божией и таким образом служит выражением полной и всецелой самопреданности нашей Богу, умоляющей Бога, чтобы не собственная наша греховная воля руководила нашими желаниями и действиями, но святая и благая воля Божия действовала во всех наших действиях: *да будет воля Твоя яко на небеси и на земли*. «Дай Господи мне не то, чего я хочу, но то, чего Ты хочешь», – вот основной мотив всякой молитвы христианской; и если к нему присоединяются прошения о благах временных, земных, составляющих потребность нашей телесной жизни (*хлеб наш насущный дождь нам днесь*), то лишь под предположением полной гармонии между этими прошениями и нравственным законом Божиим или волею Божией, – в уповании полного соизволения Самого Бога на таковые прошения, насколько они выражают наши нужды в удовлетворении лишь существенным, настоящим, необходимый потребностям нашей телесной природы,

составляющей условие нашей духовной жизни. Мы научены самим Господом просить у Бога хлеба, но только *насущенного* и при том *днесь* – на нынешний день, а при таких ограничениях наша молитва о благах земных нисколько уже не теряет своего основного нравственного характера и, следовательно, не отнимает и у всего вообще христианского культа выражения чисто нравственного благоугождения Богу со стороны человека. Безусловное уничтожение культа и ограничение отношений человека к Богу исключительно точным, холодным, методичным исполнением нравственного Закона Божия было бы в той же мере искажением религии, в какой искажалась бы истинная идея Божества, если бы Божество представлялось исключительно в образе нравственного законодателя, носителя одного холодного нравственного закона.

г) Наконец последнюю, завершительную сторону религии представляет *идея бессмертия* или вечной жизни человека. В какой бы форме ни воображал себе человек блаженную, загробную жизнь, в виде ли безмерного и беспрепятственного наслаждения вещественными благами, подобными земным; или в виде светло-радостного состояния строго духовного характера, она служит выражением недовольства человека земной жизнью и в то же время единственно удовлетворительным разрешением этого недовольства, доставляющим надлежащее успокоение человеческому духу. Исходя из неискоренимого стремления к высшему благу жизни, затем – проходя чрез веру в Бога и в божественное откровение, далее – раскрываясь и выражаясь видимо и деятельно в богослужении и в исполнении нравственного закона, как законодательства самого Бога, религия, наконец, получает заключительный вид в вере в будущую, вечную жизнь человека по ту сторону гроба, за пределами настоящей жизни. С этой верой в будущую вечность религия совершает *весь цикл своего развития*, соединяет в себе начало с концом или конец с началом и таким образом приобретает понятный смысл и незаменимое и безусловное значение для всей жизни человеческой.

Глава V

Принадлежность Христианству указанных главных сторон религии вообще. – Сущность Христианства. – Двойное учение христианской религии о царстве Божием. – Христианское учение: а) о Боге, б) о воплощении Сына Божия на земле, в) об искуплении и г) о личном бессмертии человека.

Раскрытие главнейших сторон религии вообще, вытекающих из самого ее существа и составляющих ее неотъемлемую принадлежность, без которых она никогда не была, не есть и не может быть, оставаясь неизвращенною в существе своем, уже само собой свидетельствует нам, что эти существенные и неперемennые стороны в каждой религии должны находиться также и в высшем, абсолютно совершенном виде религии – *в Христианстве* и находиться в нем не в смысле каких-либо позднейших наростов или наслоений на мнимое зерно христианства – его моральное учение, но в смысле *первоначальных и необходимых его элементов*, непосредственно вытекающих из самого существа христианства.

Более близкое рассмотрение существа христианства и указанных сторон религии в том их виде, в каком они находятся именно в христианской религии, представит нам полное и решительное доказательство неосновательности мнения, ограничивающего коренное содержание христианства его нравственным учением. В чем же состоит сущность христианства? В том же, в чем и сущность религии вообще; но только эта сущность находит здесь свое, выражение в наивысшей, абсолютно совершенной форме. Мы указали ее выше. Именно: сущность христианства составляет стремление человеческого духа к премирному благу жизни, к блаженству в царстве небесном, достигаемому путем осуществления идеала нравственного совершенства. Кто не знает, что первыми словами благовестия Христова была проповедь *о приближении царства небесного* (Мф.4:17). И под этим царством, возвещенным Господом, совершенно неправильно понимают

Кант и его последователи царство нравственной правды, нравственно–совершенное человеческое общество на земле; напротив, под ним разумеется *премирное вечное блаженство*, достигаемое внутренне-мировым нравственным усовершенствованием человека. Остановимся несколько времени на учении Господа о царстве Божием, составляющем основу всей Его проповеди.

С одной стороны, Господь раскрывает нам царство Божие, как высшее благо, которое обещается в удел верующим, которым они будут наслаждаться, с другой – представляет его, как высший нравственный идеал, предложенный к нашему исполнению, составляющий задачу человеческой деятельности. Царство Божие есть высшее благо: *оно подобно сокровищу, скрытому на поле, которое человек покупает, продавши все что имеет* (Мф.13:44) или: *подобно купцу, ищущему хороших жемчужин и нашедшему одну драгоценную жемчужину и продавшему все, что имел и купившему ее* (Мф.13:45). Что здесь под царством Божием разумеется высшее благо, которым человек может наслаждаться, владеть как бы вещью, а не царство, к которому он должен принадлежать, как к обществу, это видно уже из символического наименования его предметами драгоценности и из того, что пред ним все другие блага теряют всякую ценность. В настоящем случае, для понимания идеи царства Божия в устах Спасителя имеют особенное значение слова: *какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит* (Лк.8:36). Человеку не принесет пользы, говорится здесь, приобретение целого мира в замен причиненного вреда душе. Под миром, противопоставляемым здесь царству Божию или жизни в нем, очевидно, подразумевается совокупность всех земных благ; царство Божие признается несравненно превосходящим все эти блага, без сомнения, как бесконечно высшее благо. Из рассматриваемого текста открывается также и то, что это высшее благо или царство Божие, о котором учит Христос, не земное, не сумма земных благ, что опять хотят видеть некоторые в учении Господа, но *небесное, премирное*, в принципе отличное от всех земных благ. Последняя мысль

находит себе специальное подтверждение в некоторых изречениях Господа о царстве Божием: *оно не от мира сего* (Ин.18:36); оно не имеет ничего общего с политически-мирскими мечтами иудеев о царстве Мессии (Лк.12:17); оно там, где Бог восседает на троне, оно *сокровище на небе* (Мф.6:20). Отсюда все земное, все чувственное, даже духовное и нравственное, имеющее какой-либо узкий круг своих проявлений, должно быть принесено в жертву этому стремлению к высшему, премирному царству. Самоотречение во всем, отречение от всех благ земных, даже от блага родственного чувства к отцу, матери, сыну или дочери (Мф.10:37; Лук.14:26, 9) и исключительное следование за Христом (Мф.8:22) – вот условие приобретения высшего блага, Царства Божия (Лк.9:61, 14:28 и д.). Мало того: если потребуют какие-либо исключительные обстоятельства, то со стороны человека должна быть готова, жертва всею земною жизнью в пользу жизни небесной: *не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить* (Мф.10:28). Так, во всех указанных чертах учения Господа, и во многих других параллельных им, о царстве Божием, выступает основная мысль о нем, как о высшем неземном, премирном благе.

Но точно также, по учению Господа, царство Божие есть и *нравственный идеал*, задача нравственной деятельности человека. С этой точки зрения говорится о нем, не как о благе, которым предназначен владеть человек, но как об обществе, к которому он должен принадлежать и по своей воле может пребывать в нем или удалиться из него. Припомним притчи о сеятеле, о человеке, посеявшем доброе семя на поле своем, о неводе, закинутом в море и захватившем рыб всякого рода (Мф.13:3, 24, 47 и д.). Точно также в указанном смысле царство Божие не есть что-либо сразу данное, совершенное, но только постепенно осуществляющееся из незаметных семян: *царство небесное подобно зерну горчичному...* (Мф.13:31 и д.), и не может быть сравниваемо, как наивысшее благо с земными благами, но является силой, проникающею все отношения земной жизни человека: *царство небесное подобно закваске заквашивающей все тесто* (Мф.13:33). Как осуществление

нравственного добра, царство Божие внутренне-мировое, внутреннее достояние самого человека: *царство Божие внутри вас есть* (Лк.17:21). Основной закон этого царства: любовь – совмещение всех заповедей, соединение всех совершенств (Мф.12:29 и д.); отсюда в нем чувство мести уступает место примирению и прощению обид (Мф.5:21,38 и д.) и положительное чувство доброжелательности простирается не на друзей только, но и на врагов (Мф.5:43 и д.). Вместе с сим это царство Божие не исключает никаких общественных порядков, не требует никакого отчуждения от нравственно общественных обязанностей даже из религиозных мотивов (Мф.15:5); напротив, как внутренне-мировой принцип, оно обнимает и проникает собой, утверждает, освящает и возвышает собой все отношения человеческой жизни. Не можем не привести здесь прекрасных строк одного богослова, сильными штрихами очерчивающих всю полноту идеи царства Божия: «идею царства Божия совершенно фальшиво понимают, если ее ограничивают областью исключительно религиозных проявлений жизни. Нет, в действительности, по духу учения самого Христа она высочайшая и всеобъемлющая идея, под которой разумеется вся жизнь человечества. Идея царства Божия отнюдь не противостоит с исключительностью своих, религиозных требований культурной жизни, национальной идее, государственному устройству жизни, вообще всему тому, чем желает достигнуть человек высшего и совершеннейшего состояния на земле; потому что в царстве Божиим, основанном Христом, все это включено, все находит свое место и достоинство и именно только в нем получает свою правильную оценку, как служебные орудия в деле духовно–нравственного развития человечества на земле». Так, высшее благо, по учению христианской религии, жизнь в Боге, царство Божие есть царство *небесное, премирное*, есть блаженство, освобожденное от всех переходящих условий земной жизни; но в то же время оно есть в строгом смысле слова *органический плод внутренне–мирового нравственного развития человечества на земле: поле есть мир, доброе семя – сыны царствия, а*

плевелы – сыны лукаваго; жатва есть кончина века (Мф.13:38).

Нужно ли теперь распространяться о том, что христианство с своей идеей о высшем благе жизни или о царстве Божием не есть мораль без догматов, практическое учение без теоретического, что, напротив, уже в самом понятии «царство Божие» оно *implicite* содержит определенное учение о Боге и, следовательно, если имеет это учение в своей системе, то имеет его *первоначальным элементом* своего содержания, а не каким-либо позднейшим, произвольным придатком к нему со стороны последователей Христа. Впрочем, мы и не думаем доказывать мысль, отрицание которой было бы полной нелепостью, что вероучение христианства существенно и первоначально ему и непосредственно вытекает из основного учения его о царстве Божием. Мы хотим гораздо лучше остановиться на разъяснении того, какое учение о Боге, какая идея Бога сама собой дается и необходимо требуется уже раскрытым нами христианским учением о царстве Божием. В этом отношении можем ли даже на минуту поколебаться или остановиться, чтобы со всей прямоотой и решительностью не сказать, что христианским учением о царстве Божием дается не та фантастическая идея о Боге, как *мировом разуме, безличном и бессознательном*, лишенном самобытия и самосущности, и только раскрывающемся в непрерывном и бесцельном потоке мировой жизни, идея, которую с варварским произволом и поразительным невежеством вносят в божественные письма наших евангелий новейшие лжеучители христианства в нашем отечестве, но та, которая всегда, во все времена признавалась всеми верующими в христианском мире, твердо стоящими на почве прямого евангельского учения и которую наш бессмертный поэт выразил в следующих стихах:

Дух всюду сущий и единый,
Кому нет места и причины
Кто все собою наполняет,
Объемлет, зиждет, сохраняет.

Как во всем, так и в учении о Боге христианство возвышается над противоположностями язычества. Здесь, в

одних формах религии Божество представляется обитающим всем существом своим, всею своею жизнью в мире, имеющим свою оболочку, свою внешнюю форму, бытия явления и предметы мира, словом – природа *апотеозируется*. Напротив, в других видах религии, как в брамаизме, Божество безусловно противопоставляется миру, абсолютно выделяется из него, так что мир не имеет ничего общего с Божеством даже и в том, что он есть, существует: мир только призрак бытия; здесь мы находим *акосмизм*, признание бытия одного Бога и отрицание мира. Христианство со своим учением о Боге бесконечно возвышается над обеими крайностями язычества: оно учит о Боге, как чистом, свободном от всякой материальности, *Духе, самосущем, самосознающем, саможизненным, самодовлеющим* и, напротив, *сообщающем* всему в мире начало и жизнь, бесконечно *возвышенном* над миром и в то же время бесконечно *близком* ему, все собою наполняющем, все проникающем, объемлющем, зиждущем, сохраняющем, свидетельствующем о Себе во все времена и на всех местах вселенной, так что *недалече от единого коегождо нам есть: о Нем бо живем, движемся и есмы* (Деян.7:28). Существо Бога Духа есть *любовь* (Ин.4:8), непрестанно изливающаяся из неисчерпаемой полноты Божества на весь мир вообще и человека *κατ' ἑξοχήν*, все в мире направляющая к высшему и высшему совершенству, к большему и большему отражению Творца в Его творениях, к прогрессивному одухотворению даже грубочувственного, материального, к преобразованию перстного в небесное, тленного в нетленное, к освобождению самой твари от работы истления в свободу славы чад Божиих, словом – к совершенству всего, *еда будет Бог все во всем* (1Кор.15:28). –

Далее, идее царствия Божия в христианстве вполне отвечает также и учение об откровении. Царство Божие или последний пункт человеческих стремлений в христианстве, наивысшее блаженство, указываемое христианством человеку, есть премирная жизнь человека в Боге, приобретаемая нравственным усовершенствованием человека внутри этого мира; другими словами: жизнь аналогичная божественной, но достигаемая путем раскрытия или осуществления в человеке

идеи человеческого бытия. Отсюда высшею формою божественного откровения в мире, опорным пунктом человеческого стремления к указанной цели признается *таинственное воплощение Бога в человеке*, откровение божественной личности в чистейшей и совершеннейшей личности человеческой, взаимное проникновение (но не смешение) обеих природ божеской и человеческой до нераздельного единения их в одном чудном, непостижимом Лице Богочеловека. Это учение о боговоплощении, о единении Божества с человечеством в лице Иисуса Христа, как высшей и необходимой форме откровения Бога в мире, вполне естественно вытекает из той *абсолютной высоты*, которую приписывает себе христианство в ряду всех религий мира и из того *назначения* в мире, которое имеет вообще религия.

Никто не будет спорить, что христианство ставит себя выше всех религий, что оно признает себя заключительным пунктом в исторической смене разных форм религии. Господь, по учению христианства, явился в полноте времен (Гал.4:4); в Нем все обетования Божии *да и аминь* (2Кор.1:20); Он все прежде разделенное и раздробленное соединил под Собой, как главой (Евр.1:10). Если религия, в смысле стремления человека к жизни в Боге и с Богом, как единственно истинному для него состоянию блаженства, не есть самообман человека, а имеет свое бесспорное основание в действительном бытии Бога, виновнике его бытия, то она не может быть только отношением человека к Богу, а непременно и отношением Бога к человеку, т.е. *взаимоотношением между Богом и человеком* и при том в этом двустороннем отношении отношение Бога к человеку должно быть *начальным*, а отношение человека к Богу последующим. Человек ни на одну черту не может подняться к Богу, если Бог не соблаговолит ниспуститься к нему, и тем выше и совершеннее человек будет восходить к Богу, чем ниже и полнее Бог будет нисходить к человеку, так что совершеннейшее возвышение человека до жизни с Богом и в Боге возможно лишь на основе совершеннейшего, *личного воплощения Бога в человеке*. Христианство, как мы сказали, признает себя абсолютно-совершенной религией; поэтому оно

необходимо должно и утверждать себя на абсолютно-совершенной форме божественного откровения в мире, т.е. на воплощении Бога в человеке. Это есть завершение божественного откровения в мире, далее которого оно не может уже идти. Все это мы говорим не к тому, чтобы показать возможность воплощения Бога в мире в лице нашего Спасителя – в настоящий раз этот вопрос, при всей его глубочайшей важности, для нас сторонний –⁵¹ но к тому, чтобы выяснить всю естественность и необходимость в христианстве, как совершеннейшей религии, учения об откровении Бога в лице ее Основателя и вместе с тем прийти к неоспоримому заключению, что это учение об откровении Бога во Христе или о лице Христа, как Богочеловеке, не есть какое-либо позднейшее измышление, как лживо и невежественно утверждают некоторые, а самое существенное и первоначальное в системе христианской религии, без которого она теряет свой смысл, лишается для нас всякого значения. Говорить, что учение о Христе, как Сыне Божием есть позднейшая интерполяция (вноска) в первоначальное содержание христианства, повторяем, значит быть человеком, в котором невежество равняется только его отваге, чтобы не сказать больше, побуждающей его рассуждать о предмете ему совершенно неизвестном; значит *безусловно не понимать* христианства, его специфического отличия от всех других религий. Мы уже видели, что главное в христианстве, составляющее сущность основоположительных его письменных памятников, т.е. евангелий, не то, чему оно учит, но то, что совершилось, что открылось в мире – в лице Христа и не раскрытие нравственного учения Христа, но раскрытие целого божественного домостроительства в мире, центром которого служит Христос. Христианство тем существенно и отличается от всех других религий, что Основатель его стоит не в каком-либо внешнем отношении к Своему учению подобно другим провозвестникам религиозных учений, но Сам и составляет *самый центральный пункт* своего учения, так что с изъятием лица самого Христа из учения христианства мы вынули бы самую душу, весь смысл, всю жизнь из него, превратили бы христианство не просто в холодное теоретическое учение, а в

какую-то невозможную цепь ничего незначащих, фантастических бредней и мечтаний. –

Обращаясь теперь далее к культу, как к третьему существенному элементу христианской религии, мы не будем повторять о нем уже сказанного выше, т.е. что культ христианства служит собственно отражением или выражением основного способа благоугождения Богу, исполнения Его воли или закона нравственного. Мы хотим остановиться здесь только на разъяснении смысла и обосновании высочайшей и таинственнейшей идеи христианства, лежащей в глубине самого главного священнодействия во всем кругу богослужебных действий в христианской церкви, т.е. *таинства евхаристии*.

Идея эта, как всем известно, есть искупление от греха, проклятия и смерти рода человеческого жертвенною смертью Христа Спасителя, *начальника и совершителя нашей веры* (Евр.12:2). Крестная смерть Спасителя не была только жертвой за учение о нравственном добре, смертью за нравственные принципы, печатью, засвидетельствовавшею простую верность Христа до конца жизни собственному учению; она была в собственном смысле искуплением, выкупом человека от власти зла, победой жизни над адом, разрушением вековой преграды между Богом и человеком и оправданием грешника, восстановлением падшего Адама, возрождением растленного грехом рода человеческого, началом нового рода человеческого под главенством нового родоначальника, второго Адама, Христа. Несправедливо также думают, что в учении христианства жертва Христа выступает исключительно из требований божественного правосудия, является лишь удовлетворением *наказующей* всякий грех *правде* Божией, жертвой Богу карателю, мстителю за каждый грех человека. Нет, Бог христианства в существе есть любовь и всегда был любовью как до жертвы, так и после жертвы Христа, и именно любовь, эта основная черта божественного существа, правда любовь правосудная, служит источником происхождения и объясняющим принципом жертвы Христовой: *так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин.3:16); –

вот основное побуждение в Боге к жертве Сына Божия. Каким же образом из указанного мотива – из бесконечной любви Божией, вытекает необходимость искупления рода человеческого от грехов страшной крестной жертвой единородного Сына Божия.

Греховность или виновность человеческого рода пред законом Божества есть факт общего сознания людей, свидетельствующий о себе во всех религиях. Но истинное понятие о грехе чуждо всем религиям язычества и принадлежит лишь христианству с предваряющей его религией, ветхозаветным иудейством. В язычестве грехом признавалось, конечно, также преступление закона Божия; но в законе Божием язычники видели не более как проявление частной или личной воли того или иного бога, случайное или условное желание бога, которое могло быть заменено и другим желанием, словом, закон Бога для язычника казался произвольным велением Бога, которое могло быть отменено или заменено другим. Отсюда грех здесь не был нарушением какого-нибудь неизменного, коренного порядка жизни, а просто личным оскорблением Бога, видевшего неисполнение своего веления, а потому и заглаживание греха должно было состоять не в чем ином, как в дарах и жертвах Божеству, как таких, вознаграждающих его за испытанное им оскорбление личного самолюбия. Не такое понятие о грехе имеет богооткровенное христианство и не такое средство уничтожения греха – в виде какого-либо дара Богу – оно предлагает. Грех, и по учению христианства, есть нарушение воли Божией; но эта воля или закон Бога не есть проявление только Его личного, случайного желания или произвола, но есть *коренной, общий и неизменный нравственный закон*, закон, как имеющий свое полное осуществление в самом Боге, как живом и абсолютном добре, так и составляющий основу, принцип и конечную цель развития жизни всего сотворенного и поэтому есть закон всего мирового порядка, всего процесса мировой жизни, направленный к воплощению в ней нравственной идеи, к полному и совершенному отражению в ней абсолютного добра, да будет Бог все во всем (1Кор.15:28). Отсюда грех человека,

происшедший из непослушания воле Божией, порожденный человеческим эгоизмом, есть не просто нарушение или оскорбление личной, случайной воли Божией, но *нарушение общего и неизменного нравственного закона жизни*, проникающего собой все существующее, – злое начало, внесшее разрушение, расстройство в основной нравственный порядок всей мировой жизни, а потому и может быть уничтожен, искоренен из этого порядка жизни не какими-либо случайными дарами, но чем-либо несравненно более существенным и ценным. Чем же именно? Жертвой Богу *всем существом человеческим*, жертвой Богу со стороны человека всего себя, жертвой абсолютной, всесовершенной, в которой бы выражалось, что не воля человека, но воля Божия властвует и действует в человеке, что человек делает не как он, но как Бог хочет, такую жертвою человека Богу, в которой бы человек ничего в себе не оставил для себя, но все предал Богу, в которой бы ни даже тени человеческого эгоизма не оставалось, но все стало Божиим и для Бога, достоянием Божества. В такой жертве человека Богу, и только в ней одной, очевидно, восстанавливается основной нравственный порядок мировой жизни, уничтожается, умерщвляется *в принципе злое начало*, внесенное в мир грехом, разрушается средостение между Богом и человеком, и человек становится новой тварью. Но каким образом может быть принесена такая жертва Богу со стороны человека? В чем она может проявиться и показать себя именно жертвой безусловной, всесовершенной?

При том состоянии мира, в которое он вступил со времени появления греха или зла в мире, жертва человека Богу в указанном нами виде может быть только, *безусловно страдательной*, соединенной с жесточайшими муками, причиняемыми со стороны зла. Страдания, муки должны входить в эту величайшую мировую жертву не потому, что они желательны Богу, требуются Богом, как кара за преступление, но потому, что они неизбежны, неустранимы в мире, *лежащем всецело во зле* (1Ин.5:19). Мы сказали, что эта жертва человека Богу должна быть безусловная, всесовершенная; но такого рода жертва, как ясно, есть, проявление безусловного добра в мире;

но мир лежит во зле, и потому никакое добро не открывается в нем без борьбы со злом, без страданий, причиняемых ему злом и только в претерпении до конца всех ударов зла, наносимых добру, последнее приобретает победу над злом. Из этого следует, что высшее проявление добра в мире со времени вторжения в него начала зла, наиполнейшее торжество добра над злом может состоять только в испытании и перенесении им до конца, до смерти наитягчайших страданий от зла. Таким образом, полная искупительная жертва за грехи мира непременно должна заключать в себе, как основной элемент, тягчайшие страдания. Кто же мог принести такого рода жертву со стороны рода человеческого? Без сомнения лишь такое лицо, которое добровольно уничтожило бы себя до состояния человека, но не было бы простым человеком; ибо лишь такое лицо могло принести собой безусловную жертву Богу, в котором самом не было даже зерна или зародыша самолюбия; лишь такое лицо могло обнаружить абсолютное добро в мире, воплотить в себе нравственный закон, которое изначала уже было носителем добра без тени зла; лишь такое лицо могло искупить человека от власти зла, соединить человека с Богом, восстановить нашу первоначальную природу, которое было само неподвластно злу, само заключало в себе единство Бога с человеком, было новой, чистой, совершеннейшей главой рода человеческого, словом – было не человеком, но Богочеловеком. Таков именно и был *Господь наш Иисус Христос*, и такова и была Его крестная жертва за нас на Голгофе. – Наша вера в Господа, как нашего Спасителя, служит соединительной нитью между нами и Им, делает нас членами единого тела, глава которого Христос; и вся полнота благоволения Божия, открытая для нас заслугами Христа, низводится на нас завершающим делом нашего спасения Духом Божиим в таинствах церкви. Отсюда открывается весь смысл и основание таинств в культе христианства. –

Что касается, наконец, последнего существенного элемента христианской религии – учения о вечной жизни человека по его смерти, то, несомненно, для всех ясно, что оно дано, лежит готовым уже в самом основном учении христианства о «Царстве

Божием» и, следовательно, принадлежит столько же к первоначальным и существенным сторонам христианства, сколько и рассмотренные нами выше стороны его: учение о Боге, воплощение Бога во Христе и культ. Остановимся здесь несколько времени на разъяснении не лишенной для нашего времени истины, что вера в лично-блаженную жизнь человека по его смерти, – разумеется, совершенно заслуженную настоящей земной его жизнью, – нисколько не служит выражением, как думают некоторые, *человеческого эгоизма* и ни в каком случае не может быть заменена, как желают и требуют некоторые, верой в имеющее наступить когда-то, но непременно еще здесь, в настоящей жизни, *блаженство коллективного или родового духа человечества*⁵².

Понятием «эгоизм» не редко слишком злоупотребляют, так что по произволу клеймят позорным прозвищем «эгоистический» все, что ни мирится в человеческом духе с какой-либо излюбленной гипотезой теоретика относительно последней задачи или цели человеческой жизни. Нам кажется, истинное определение эгоизма состоит в следующем: эгоизм – это стремление животной-чувственной половины человеческого существа к преобладанию над высшею, чисто-духовной или духовно-нравственной природой человека; иными словами: стремление душевного человека к господству над духовным, усилие человека к утверждению в себе низшего бытия, или к жизненному раскрытию до возможной широты того, что составляет только временную, преходящую сторону его жизни в ущерб непреходящей, предназначенной к вечному бытию. Напротив, когда человек усиливается утвердить и раскрыть до всевозможной полноты жизни своей личный дух в его высших сторонах и стремлениях, то, в этом случае, он повинуетя лишь *основному закону своей природы*, не желает себе духовного самоубийства, не стремится к тому, что противоестественно, противозаконно и потому преступно, а заботится об утверждении своей самостности, о раскрытии своей жизни, данной ему самой природой и вложившей в него инстинкт самосохранения. Повинуясь голосу своей природы, следуя инстинкту самосохранения, человек старается утвердить *бытие*

своего личного духа и раскрыть свою личную жизнь во всевозможной полноте; это то стремление и есть указанное нами основное и никогда не успокаивающееся стремление к благу жизни, и оно то и служит источником религии со всем ее содержанием, начиная от веры в Бога и кончая верой в загробную жизнь. Ясно теперь, что вера в вечность и блаженство рода, в случае замены ею веры в вечность и блаженство индивидуума, вытекающей из неодолимого индивидуального человеческого стремления к блаженству, вносила бы внутреннее противоречие в человеческую природу и как такая не давала бы никакого успокоения человеку. Из самой глубины человеческого духа, из последнего основания его, данного ему не им самим, исходит непобедимое, строго натуральное стремление к личному, индивидуальному блаженству и это стремление естественно, последовательно, строго-логически находит себе разрешение в вере в бессмертие и, по заслугам, в блаженство индивидуума в будущей, загробной жизни⁵³. Такое решение дается всеми религиями.

Чем же, напротив, философия хочет разрешить это стремление? Отрицанием законности такого стремления в индивидууме и признанием его только в роде, разъяснением человеку, что его дух, его личность есть не что иное, как быстролетная волна на океане родовой жизни человечества и потому должен исчезнуть в глубине родового духа человечества, которому одному в будущем принадлежит и вечность, и блаженство. Какое успокоение, какое разрешение *исконного стремления* человеческого духа к блаженству! Это стремление духа достигнет своего удовлетворения тогда, когда оно исчезнет, прекратит свое существование вместе с прекращением бытия индивидуального человеческого духа и найдет свое удовлетворение в том, что не, составляет личного духа, а коллективный дух целого рода человеческого?!... И такое философское учение, полное внутреннего противоречия, побуждающее человеческий дух к самоотрицанию, предлагают нам в качестве высшей (?) формы веры в бессмертие и блаженство человека по сравнению с религиозной верой в индивидуальное бессмертие и блаженство человека! По истине,

мудрецы века сего, говоря словами апостола, *осустились в умствованиях своих, называя себя мудрыми, обезумели* (Рим.1:22).

Религия со всем своим содержанием, начиная с веры в бытие Божие и кончая верою в личное бессмертие человека и непреходящее духовное блаженство его по смерти, как результат его доброй нравственной жизни в этом временном мире, есть не что иное, как решение никогда не оставляющего человека вопроса об истинном его счастье; и если разнообразные формы язычества давали только временно успокаивающий и удовлетворяющий человека ответ на этот вопрос, то, напротив, богооткровенная религия – Ветхо- и Новозаветная – представляет нам вполне и навсегда удовлетворяющее дух человека решение указанного вопроса. Вот почему христианское мировоззрение, не скрывая от человека темных и скорбных сторон в земной жизни, однако указанием конечной цели настоящего мира – преобразования его в новое небо и новую землю, *в них же правда живет* (2Петр.3:13) – вливает в сердце человека светлую надежду на будущее, при всех тяжких условиях его жизни поддерживает в нем бодрость и энергию духа, помогает мужественно и иногда даже радостно переносить все невзгоды и тяжести земной жизни, поддерживает в его душе огонь любви ко всему живому, как творению Божию и в самые последние минуты земной жизни, часто под пытками или ударом меча исторгает из его сердца благодарение Богу за все. – Что же дает человеку пресловутая философская вера в бессмертие духа человечества вместо духа человеческого? Отнимая у личной жизни человека всякую цель и смысл, она вместе с тем погашает в его мировоззрении всякий светлый луч и оставляет в нем беспроглядный мрак скорби и страдания. Самый решительный пессимизм в союзе с ненавистью и проклятием всей жизни, – таков неизбежный, логически неотразимый результат философской веры в бессмертие человечества, в сущности лишь неудачно маскирующей собой совершенное отрицание вообще всякого человеческого бессмертия.

Отрицатели бессмертия человеческого духа и жизни будущего века, говоря словами одного поэта, обрекают нас:

Терпеть, страдать и каждый час страданья

Проклятием встречать и провожать,

И заглушив в себе порывы и желанья

С тупой покорностью развязки ждать.

Х. Сверхъестественное откровение

Наша христианская вера, вместе с предшественницей своей ветхо–заветной религией, имеет несокрушимым основанием своей истины – *сверхъестественное Божественное откровение*. Она не есть плод какого-либо человеческого разума, но открыта и установлена в мире Самим Богом. *Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворим (Евр.1:1–2)*. Не говоря уже о разных внешних, исторических доказательствах действительности непосредственного Божественного откровения в христианстве, самое содержание последнего своим несравнимым превосходством пред всеми другими религиями мира и пред всеми наилучшими произведениями великих мыслителей человечества неотразимо убеждает нас в его не человеческом, но сверхчеловеческом или лучше *сверхъестественном* происхождении. Однако находятся люди, упорно отвергающие истину христианства именно в силу сомнения в его Богооткровенном происхождении. Что же дает им основание сомневаться в сверхъестественном откровении христианства? Не история происхождения и утверждения христианства в мире, в которой они, при беспристрастном исследовании, ясно увидели бы его сверхъестественное происхождение, но их собственные ложные убеждения философского характера, противные вере в Божественное откровение, с которыми они и приступают к исследованию христианства как в его истории, так и по его внутреннему содержанию. Сообразно своим предзанятым мнениям, враждебным Божественному откровению, они самую историю христианской религии с полным произволом то *урезывают* в ее действительных фактах, то наполняют новыми, *небывальными*, самоизмышленными фактами, и таким образом *не учатся у истории*, не проверяют свои убеждения по ее указаниям, но напротив *сами указывают ей, какой она должна быть*, излагают ее по заранее

составленному в их головах образцу, т.е. просто искажают ее. В чем же состоят эти убеждения неверующих, на которых зиждется их отрицание сверхъестественного происхождения христианства? Они обнимают все стороны сверхъестественного откровения самого в себе, в его отвлеченном понятии и относятся к ним с совершенным отрицанием. Именно говорят: сверхъестественное откровение в мире совершенно *излишне*, бесполезно, не нужно. Человек без откровения может иметь истинное познание о Боге и Его воле, так как владеет необходимым для того органом – разумом или вообще познавательными силами. Будучи *излишне*, сверхъестественное откровение само в себе *невозможно*; ибо, с одной стороны, Бог, как премирное существо, не может непосредственно, самолично открываться в тварной области бытия, с другой – мир, как творение Божие, не может допустить в себе откровение Творца без нарушения своего обычного порядка, т.е. без совершенного расстройства всего хода его жизни. Наконец, Божественное откровение, если бы и было возможно само в себе, во всяком случае, при своем явлении в мире осталось бы *неизвестным* человеку: мы не знаем вполне природы тварного мира и не можем определить характера и пределов всех его явлений, поэтому никогда также не в состоянии решить с безусловной точностью, принадлежит ли известное явление, во внешней ли природе или внутри нашей духовной жизни, к области чисто естественных произведений самого тварного мира, или обязано своим происхождением сверхъестественной, непосредственно Божественной силе. Эти основания отрицания сверхъестественного откровения во все времена и в наше время едва ли не более, чем когда-либо, служили для многих камнем преткновения в деле веры. Отсюда долг каждого верующего и хорошо сознающего внутреннюю несостоятельность этих оснований – содействовать их рассеянию и уничтожению и вместе с сим если не привлечь самих затвердевших в неверии к вере в Богооткровенность христианства, то, по крайней мере, предохранить слабоверных или неопытных в вере от соблазнов неверия. Вопросы о *необходимости*, сверхъестественного откровения для

утверждения истинной религии в мире, его *возможности и познаваемости* или об отличительных признаках сверхъестественного откровения и будут предметом нашего настоящего исследования.

Прежде всего, необходимо составить себе полное и определенное понятие о предмете нашего рассуждения, т.е. о том, что такое вообще сверхъестественное откровение.

Мы различаем два главных вида откровения Бога: *естественный и сверхъестественный*. Естественным откровением называется проявление премудрости, благодати, любви и др. свойств Божиих в творении мира вообще и человека в частности. Говорим: и человека в частности – не без причины. Между тем как во всех других тварях видимого мира свойства Творца, хотя открываются ясно, но не сознаются ими; в человеке, напротив, не только открываются в преимущественной мере в самом устройстве его телесно-духовной природы, но и доходят до сознания, т.е. человек с самого начала своего появления в мире не только сознает свое превосходство пред прочими творениями видимого мира, но также знает и понимает, что он и весь мир есть создание невидимого, всемогущего и всеблаготворца. В этом изначальном и постоянном сознании человеком Бога лежит *внутреннее натуральное основание религии*, присущей всем народам всех времен. В этом же прирожденном богосознании кроется и объяснение существования религии даже у народов, лишенных сверхъестественного пособия в деле религиозного развития.

Сверхъестественным откровением называется также обнаружение разных свойств Божиих – всемогущества, благодати и др., но уже в сотворенном мире и при том обнаружение этих свойств в преимущественной степени и необычайным способом: здесь Божественная сила обнаруживает себя в произведении таких явлений, которые ни в каком случае не могли бы произойти сами собой из других явлений мира, по естественной связи вещей, но получили свое место в мире только в силу *непосредственного и исключительного действия* Божия, направленного к их произведению. Отсюда то такого рода явления, обязанные своим происхождением непосредственному

Божественному участию в их производстве и без него решительно необъяснимые из естественного хода мировой жизни, и называются сверхъестественными, или просто Богооткровенными; так как в них Бог открывает Себя по преимуществу. Это сверхъестественное откровение, подобно естественному, также разделяется на два частных вида: на откровение *Божественной силы вообще* в беспримерных, чрезвычайных явлениях природы или жизни человека и на откровение человеку, в разных посредствующих формах *Самого Бога лично*. Первого рода сверхъестественные откровения – в явлениях природы или жизни человека называются собственно чудесами; за откровениями второго рода усваивается название Божественного откровения в собственном смысле; так как в них прямо и непосредственно открывает Бог Свою мысль и волю человеку.

Оставляя в стороне чудеса⁵⁴, как предмет, подлежащий специальному исследованию, мы будем говорить здесь только о собственном откровении Бога человеку, имеющем общей целью спасение последнего. Это откровение в истории царства Божия на земле известно в различных формах: мы находим его а) в форме разных необычайных явлений природы, например, кусте горящем и несгораемом или в облаке, громе и молнии на Синае и проч.; б) во внешней форме человека или в явлении ангелов; в) в разных формах духовных проявлений жизни человеческой, как-то в сновидениях, видениях или созерцаниях картин из невидимого мира (большей частью символического характера) в бодрственном состоянии органа откровения; г) в сообщениях человеку, при посредстве ли органа слуха или прямо без такого посредства, путем чрезвычайного духовного воздействия на его ум, нового круга мыслей и нравственных требований, не вытекающих из его собственной естественной области ведения и желаний и, наконец, д) в форме непосредственного, ипостасного воплощения Сына Божия в человеческой природе. – В содержании своем сверхъестественное откровение дает возможность различать два главных вида: *слово* или учение о спасении, к которому как составная часть его принадлежит пророчество и *дело* или самое совершение спасения. Так как

сверхъестественное откровение имело место в истории человечества, которое подлежит постепенному духовному росту или развитию, то понятно, что оно, как по своей форме, так и по содержанию, всегда принаровнялось к способности восприимчивости его человеком и таким образом с течением времени, хотя оставалось *одинаковым и неизменным* по принципу, однако развивалось, возвышалось и усовершенствовалось *по форме*, так что в этом своем развитии представляет своего рода правильную историю. Вот по возможности определенное и всестороннее понятие о сверхъестественном откровении, об отличии его от естественного откровения, о его разных формах и общем содержании в его историческом состоянии.

Переходим теперь к вопросу: к чему это откровение, нужно ли оно? вызывалось ли оно какими-либо насущными потребностями религиозного состояния и развития самого человечества?

Общий ответ на наш вопрос мы даем следующий: да, сверхъестественное откровение необходимо, необходимо именно для *установления истинной религии в мире*: без него она немыслима, невозможна в мире. В этой истине убеждают нас следующие основания:

а) Ни один народ в мире не утверждает своей веры в Бога и Его нравственный закон на каком-либо другом основании, как только *на авторитете Божественном*, т.е. на твердом убеждении в ее происхождении из непосредственно Божественного откровения. Справедливо ли это убеждение у того или иного народа, или нет, это – другой вопрос; но верно то, что каждый народ держится своей религии лишь вследствие твердой уверенности, что она сообщена ему Самим Богом чрез избранных Им посредников Своего откровения. Таким образом, мы видим, что у всех народов религия и откровение идут рядом друг с другом; так что, где есть религия, там непременно находится и вера в откровение и только эта вера поддерживает религию. С колебанием веры в Богооткровенное происхождение религии начинает колебаться и даже разрушаться, и религия и неизбежно заменяется новой религией, но опять ни по какому другому побуждению, как только по предположению

происхождения этой новой религии непосредственно от Самого Бога. Справедливость наших положений подтверждает история всех религий, в коих только сохранились какие-либо воспоминания о их происхождении и их основателях. Появление каждой религии в мире вы найдете в ее истории всегда обставленным событиями самого чудесного свойства и жизнь основателя или реформатора ее наполненную чрезвычайными знамениями и откровениями. Эти основатели всегда представляются лицами исключительно близкими к Богу, друзьями Бога, нередко беседующими с Ним как бы лицом к лицу и здесь получающими откровение нового знания о Боге и Его святой воле. Сами творцы разных форм религии в своей проповеди никогда не ссылаются на собственный *человеческий авторитет* в доказательство истины своего учения, но всегда на Божественный, *на непосредственный голос Бога*, внушивший им это учение; нигде вы не услышите от основателя религии уверения: «веруйте в истину моей проповеди о Боге, ибо она вполне *разумна*, согласна с требованиями общечеловеческого разума»; но всегда одно и то же: «веруйте в мое учение о Боге, ибо оно – *от Самого Бога*».

Но не только в своем происхождении, а и в самом историческом существовании каждая религия поддерживается ее сказаниями о неоднократных явлениях Бога и Его чудесных знамениях; отсюда на всем пути ее истории мы встречаем то одно, то другое откровение или чудо. Справедливы, или только выдуманы благочестивой фантазией эти откровения и чудеса, этот вопрос в настоящем случае для нас сторонний, но без них ни одна религия не могла бы просуществовать ни одного дня. Даже религии низшего вида, каковы: фетишизм и шаманство, ограничивающиеся поклонением осколкам камней, обломкам деревьев и верою в несметные полчища духов, наполняющих мир, не обходятся без веры в сверхъестественное откровение и эту веру мы находим в них чуть ли не более развитою, чем в других религиях. Так, история всех религий представляет нам разительное доказательство, что род человеческий вообще не может представить себе никакого иного более прочного, истинно-незыблемого основания за истину религии, как только

ее непосредственное происхождение от Самого Бога. Странно было бы после этого допустить, чтобы бесспорно истинная религия могла быть собственным изобретением человека, произведением его разума, и чтобы такая чисто разумная религия нашла прием в каком-либо народе, не говоря уже о целом человечестве, когда единственным ручательством истины религии для нас служит только непосредственное или сверхъестественное откровение Самого Бога! Очевидно, сообразно требованию человеческого духа, истинная религия и должна быть действительно *не человеческой, но сверхъестественного происхождения.*

б) Во всех высших областях духовной жизни человечества новые движения, отмечающие собой отдельные ступени в их развитии или, что тоже, вполне оригинальные произведения, служащие на известное время образцами для других произведений подобного же рода, обыкновенно приписываются не столько самодеятельности их творцов, сколько какому-то непостижимому, *таинственному озарению свыше,* возводящему их душевные силы на высшую ступень просвещения. В этом свойстве творчества оригинальных произведений под могучим, часто даже внезапным воздействием на дух творца какой-то таинственной силы именно и признается существенное отличие гения от обыкновенного человеческого разума. Гений, как утверждает общий голос человечества, не кропотливым трудом доходит до сведения высшей истины в ее чистой сущности или в художественно-образной форме, но как бы под влиянием толчка извне, уносимый какой-то сторонней силой в недоступную другим высь и здесь прямо и непосредственно созерцающий сокрытые от других духовные реальности. Отсюда в состоянии творчества в гении видят *вдохновение* и на дело его смотрят не как на плод собственных усилий его духа, но как на дар свыше, не подводимый ни под какие законы обыкновенной духовной производительности человека. Так говорят о гениальных философах, поэтах, художниках, даже ученых, наиболее известных в области естествоведения. Непостижимое возбуждение духа, увлекаемого какой-то сторонней силой в

превыспренний мир, признают за собой и сами творцы великих духовных произведений. Древний философ Сократ прямо объявил себя носителем и органом высшей Божественной силы; состояние поэта в момент вдохновения наш Пушкин изобразил в замечательном стихотворении: «Поэт». Даже в области строгой науки (естествознания) новые идеи возникали в сознании и замечательные открытия совершались, по признанию самих виновников их, не столько вследствие их обширного ведения природы, сколько благодаря какому-то чудному, непонятному озарению их ума свыше. Это лучше всего дают видеть труды гениальных астрономов, Ньютона, Кеплера и Коперника, где вы встречаете возвышенные и трогательные признания личной человеческой немощи пред Божественным всемогуществом, милостиво поставляющим человека на высшую ступень ведения. И нельзя не согласиться с общечеловеческим верованием относительно высшей промыслительной силы, содействующей избранным лицам в их высоких духовных созданиях, оставляющих по себе глубокий след в нашей истории и определяющих ее развитие на известный период времени. Правда, каждому из нас присущи разум, познавательный орган идей и фантазия, способность выражения истины в ее чувственно-изящной форме; но люди обыкновенного ума и фантазии обнаруживают лишь способность к восприятию, пониманию, усвоению оригинальных идей и форм красоты, открытых или созданных гениальными мужами, но не к самородной производительности в области разума или фантазии. Отсюда на *собственно-оригинальных* произведениях ума или воображения всегда и везде лежит печать чрезвычайного дара просвещения свыше. Этого необычайного дара не чужды были и основатели великих, так называемых, натуральных религий. Для того чтобы установить какую-либо религию, выразившую собой определенную ступень в поступательном движении человечества к всемирной и безусловно-истинной религии и питать этой религией чувство нескольких сот тысяч человек в продолжение многих веков, для этого очевидно, виновники естественных религий должны были служить в руках Провидения *особыми носителями*

естественного человеческого развития и в своей религиозной деятельности стоять *под особым воздействием* высшей промыслительной Силы. Такое воззрение на основателей или реформаторов натуральных религий, нимало не противоречит понятию о созданных ими религиях, как только естественных; ибо и в области чисто естественного религиозного развития человечества, без всякого сомнения, нельзя отрицать общего действия Промысла, управляющего всей мировой историей вообще и человеческой в частности. Если, таким образом несомненно, что во всех высших областях духовной жизни человечества, – в философии и науке, поэзии и искусстве и даже в сфере чисто естественной религиозной жизни лучшие, – вполне оригинальные произведения появляются на свет под исключительным влиянием таинственной, премирной силы, сообщающей высшее озарение духу их творцов, то как возможно допустить, чтобы одна *наивысшая, безусловно-истинная религия* не требовала *никакого исключительного, премирного воздействия* на свое происхождение в мире и могла появиться на свет, почерпая жизненные элементы для своего развития лишь в простом человеческом разуме одного или нескольких лиц? Нет, очевидно, такая религия, как, безусловно–истинная, имеющая всемирное назначение в роде человеческом, менее всего может выйти из недр собственного ума человеческого и, напротив, только из *беспримерного или собственно–сверхъестественного источника*.

Этот вывод утверждается еще на следующем основании. Лучшие творения в области философии, науки, поэзии и искусства всегда и везде владеют только *относительным* достоинством, непременно требующим восполнения и усовершенствования их в новых и новых творениях того же рода. Это потому, что по законам человеческого развития, ни одно из них не может вполне, безусловно воплотить в себе идею своей области⁵⁵; отсюда, хотя для произведения таких созданий требуется гений и высшее озарение его духа в момент творчества, однако все дело необычайного просвещения творческого гения ограничивается тем, что в нем или в его творении с особенной полнотой и жизненностью проявляется

дух его народа и его времени; почему за гениями и усвоится название представителей своего народа и своего времени. Совсем иное, беспримерное положение в ряду высших областей духовной жизни человечества занимает религия: здесь не могут быть, только *относительно* истинные религии, лишь сравнительно возвышающиеся одна над другой. Все такие религии, хотя и различаются по их сравнительному достоинству, одной дается предпочтение пред другой, однако во всяком случае признаются *ложными*, и мы не можем отдаться им всеми, силами своей души, жить по их правилам и указаниям и ожидать от того вечного спасения. Только *ту религию* мы принимаем, той держимся и желаем быть полными выразителями ее духа, которую признаем *безусловно-истинной*, вполне и совершенно выражающей собой идею религии. Очевидно таким образом, что в ряду всех религий одна непременно должна быть, безусловно–истинной, имеющей вечное и всемирное назначение, способной удовлетворять религиозный дух всех людей и всех времен. Но создание такой религии не может быть делом только гения, воплощающего в себе дух своего народа и своего времени. Такая религия, как всякому очевидно, должна быть произведением духа, возвышающегося по полноте и глубине своих сил над всеми народами и над всеми временами, духа *всеобъемлющего, всесовершенного*. Такой дух есть один Бог и Ему-то лишь мы можем приписать откровение безусловно-совершенной, истинной религии, и такое откровение (без сомнения через известных посредников), должны признавать чрезвычайным, сверхобычным, в строгом смысле сверхъестественным.

в) В религии человек находится в обращении с Богом, а Бог религии не иначе может представляться как *существом живым личным*, в высшей степени *деятельным*. Философия стремится к тому, чтобы логически понять и объяснить происхождение мира со всем разнообразием его явлений из высшего существа, как первоначальной причины; отсюда это существо, хотя неправильно, однако может мыслиться, то как коренная мировая (материальная) сила, сообщающая движение и жизнь всему мировому бытию, то как общая отвлеченная идея,

саморазвивающаяся или самовоплощающаяся в отдельных предметах и явлениях мира, то как мировая душа проникающая и оживляющая весь мир и т.д. Религия, напротив, не может удовлетворяться подобными представлениями Бога: она требует высшего существа в *самых деятельных отношениях* к человеку; так как последний обращается к нему не с запросами холодной мысли, ищущей простого удовлетворения знанию, но с *насуущими потребностями сердца*, с желаниями всей своей души, ищет у него непосредственной помощи, просит у него защиты, милости, благоволения, словом руководства и покровительства на всем пути его жизни. Отсюда религиозный человек по самому существу своих отношений к Богу, непременно предполагает своего Бога существом живым, личным, деятельным. Этого характерного в религии воззрения на Бога, как на существо живое и личное, отнюдь не опровергают некоторые религиозно-философские системы древнего язычества, в которых в основе всей генеалогии богов лежат чисто пантеистические представления божества, каковы понятия индийцев о Пара-Браме, персов о Церуана-Акерена и т.д. Все подобные представления были уже позднейшими произведениями философствующей мысли культурных народов, или лучше, высшего, образованнейшего класса их – жрецов, и служили отнюдь не непосредственным выражением религиозного народного духа, который знал и почитал только личных богов, но философским объяснением уже данных религиозных систем, сводящим все разнообразие и множество богов к одному первоисточнику. Так, если для всякого религиозного человека, для религии вообще Бог есть не иначе, как живое, личное существо, и если с истиной религии вообще должна быть истинной и эта всеобщая вера в Бога, как живого и личного существа; то понятно, что истинное знание Бога должно подлежать *общему человеческому закону знания всякого живого существа* или действительного предмета.

В чем же состоит этот закон? В том, что человек узнает всякое живое существо или действительный предмету *прежде всего* путем *непосредственного впечатления* (внешнего или внутреннего) на его дух со стороны познаваемого предмета; на

которое он отвечает ощущением и восприятием, сопровождаемыми сознанием. Неоспоримо, стало быть, что и Бог как живой личный Дух неизбежно, прежде всего, должен так или иначе *непосредственно* воздействовать на дух человека, лично, собственной жизнью открыться ему, чтобы этот мог получить правильное сознание о нем и вместе с сим иметь истинную религию. Дабы человек мог возвыситься до познания Бога, Бог должен *низойти* из Своего неприступного света до восприятия и понимания Его человеком. Конечно правда, что и тварный мир служит откровением Бога и поэтому также из рассматривания творения вообще возможно познание Бога, но это доказывает лишь то, что сверхъестественное откровение, необходимое для правильного познания Бога, не исключает собой естественного, но не наоборот, что естественное откровение делает уже излишним сверхъестественное. Напротив, сравнение древних языческих религий с ветхозаветной иудейской прямо дает нам видеть, что само естественное откровение получает свое *правильное освещение* и истинное толкование только под влиянием и руководством сверхъестественного: ни в одной из языческих религий вы не встретите столь возвышенного и трогательного изображения величия и благодати Творца, основывающегося на рассмотрении красот природы, как в ветхозаветных псалмах и это несравнимое превосходство ветхозаветных песнопений, заключающих в себе глубокое понимание природы или естественного откровения Бога, превосходство пред всеми языческими гимнами, непосредственно сливающимися силы и предметы природы с богами, без сомнения, основывается на сверхъестественном просвещении ветхозаветных песнопевцев, на их богодухновенности. Видимый мир, как естественное откровение Бога, без содействия непосредственного, сверхъестественного откровения, и без всяких преданий о нем, конечно, может привести нас к познанию Бога, но только (как показывают философские системы деизма и пантеизма), или как общего и первичного основания мира, не вступающего с историческим процессом мирового развития ни в какие непосредственно—деятельные отношения, или как основной

отвлеченной идеи, самовоплощающейся в мировом развитии. – Даже к этим понятиям о Боге, строго говоря, собственный ум человека, руководимый исключительно естественным откровением, может прийти лишь в лучшем случае, т.е. более здоровый и сильный по своим натуральным способностям; напротив, в худшем – под возбуждением чувственных влечений и страстей – он скорее всего примет за первоисточник мирового бытия какую-либо одну из материальных сил мира или общую сумму их, как это и видим мы в разнообразных системах философского материализма. Как бы то ни было, но в том и другом случае об установлении истинной религии в мире не может быть и речи, если только еще возможна речь о религии вообще.

При этом, при указанных представлениях Бога (деистическом и пантеистическом), какая только способна выработать мысль человека, руководимая исключительно естественным откровением, религиозный дух человека никогда не мог бы выйти *из круга сомнения*: всякое понятие о Боге всегда казалось бы ему прежде всего произведением его собственной мысли и ничто не удостоверяло бы его, соответствует ли этому понятию Божественное существо вне его, или же оно (понятие) есть просто внутренняя, лишь ему одному принадлежащая идея.

Далее, тварная природа мира, по самому существу своему, как тварная, представляет нам только *слабое* отражение бесконечных свойств ее Творца, за которым следуют в возможности наиболее полные и совершенные явления Божества. Насколько Бог, всемогущий Творец, неизмеримо, совершеннее творения, настолько мир есть *несовершенное* откровение своего Творца; но усилия человека в религии направлены к познанию Бога не только по определенной, ограниченной степени проявления Его свойств в творении мира, но и по тем степеням, которые остаются, так сказать, неявленными миру. Человек стремится знать Бога не только по *видимой* стороне Его безграничных свойств – в творении мира, но и по *невидимой*, скрывающейся за пределами мира, не только, поскольку Он есть Творец мира, но и каков Он есть

вообще Сам в Себе, как премирное, бесконечное существо. Откуда же он может почерпнуть такое высшее, *премирное* ведение о Боге? Какую помощь окажет ему в этом случае природа? Очевидно никакой. Человек сам в себе есть наивысшее естественное откровение Бога в мире и, следовательно, наиболее высокие, доступные его уму естественные источники для его познания о Боге он может находить только в самом себе; он сам только одною половиною своей природы принадлежит к видимому миру, напротив, другою, высшею (духом) к премирной области бытия. По-видимому, отсюда следует заключить, что из рассмотрения самого себя, своего духа, он и может черпать наивысшее, сокрытое за видимым миром, ведение о всесовершенных свойствах Божиих, короче ведение о Боге в Его премирной самосущности. На этот источник, т.е. на наш собственный дух, как на единственный и коренной для всякого познания Бога и мира, действительно и указывало древнее язычество в его лучших представителях – египетская религия и греческий философ Сократ («познай самого себя»); но как скуден и обманчив и этот источник для религиозного знания, лучше всего доказала история самого древнего язычества, зашедшего в своих религиозных представлениях в непроходимые дебри умственного мрака и нравственного растрепания. Нет, человек не от познания самого себя может прийти к истинному познанию Бога, но, на оборот, только выходя от истинного познания о Боге, он прямо и верно приходит и к познанию самого себя; не подобие или образ (человек) может открыть нам в ясном и безобманчивом свете его первообраз (Бога), но только Первообраз открывает нам природу и достоинство его образа (человека). Откуда же в таком случае человек может приобрести правильное познание о своем первообразе? Ответ, по нашему мнению, не допускает уже никакого колебания: только от самого же *Первообраза*, т.е. из Его непосредственного или сверхъестественного откровения. Так, правильное понятие о Боге, как живом, личном существе и разъяснение обычного пути приобретения знания о всяком живом существе или действительном предмете с неотразимою убедительностью

приводят нас к безусловному требованию сверхъестественного откровения для установления истинной религии в мире.

г) Насколько необходимо Божественное откровение для упрочения истинной религии в мире, лучше всего доказывают неоднократные попытки, пред принимавшиеся в разных образованных странах некоторыми кружками философов и богословов – рационалистов к установлению, так называемой, *рациональной религии*, т.е. религии основывающейся на исключительных началах собственного человеческого разума. Эти попытки мы встречаем, прежде всего, по почину революционного правительства во Франции, вскоре после того, как глава этого правительства, Робеспьер, публично признал, что атеизм не может служить основанием государственной жизни народа и на его месте снова должен быть восстановлен Бог; далее – не раз в Германии, Англии и Америке. Все эти опыты основания рациональной религии везде приводили ее основателей к горькому разочарованию: прежде всего распространение такой религии не шло далее самого *тесного*, *ограниченного кружка* последователей и затем самые эти кружки, организовавшиеся во имя «разумной религии», преследуемые насмешками общества и обессиливаемые собственными внутренними раздорами по поводу вопроса об *основных тезисах* рационального символа, скоро распадались, жили немного долее времени своего образования. Эта недолговечность рациональной религии в ее всевозможных формулах вполне естественна и неизбежна: внутренняя несостоятельность ее всегда сказывалась уже в самом ее содержании. Прежде всего, она никогда не могла *изобрести* своего собственного, *оригинального содержания*, а заимствовала его уже из готовых положительных религий, большей частью из Богооткровенной, ветхо-и-новозаветной, и потом – в самом заимствовании чужих истин всегда обнаруживала неустойчивость, разнообразие и противоречие. Но что особенно лишало ее всякой жизненной силы даже в странах, пользующихся полной религиозной свободой, какова Америка, – это то, что рациональная религия всю

самостоятельность свою обыкновенно заявляла в том, что брала из положительной, Богооткровенной религии, одни *голые истины*, без жизненных основ их в Богооткровенных *фактах*, очищала и отделяла эти истины от органически слитой с ними исторической оболочки, в своем роде – от их плоти и крови, и, таким образом, предлагала довольствоваться религиозному духу человека голым остовом, безжизненным скелетом религии, соединенным в своих частях проволокою, вместо живого, дышащего силой и энергией, полного *организма* религии, представляющего в своих частях естественные и неразрывные связи. Мертвый остов религии, какой находим мы в так называемой рациональной религии, состоящей в сухих положениях: «бытие Бога, бессмертие нашей души, награда за добро и наказание за зло» и проч., без сомнения, так же мало может поддерживать и развивать религиозный дух, как простое знакомство с оглавлением книги не может заменить собой ознакомления с самым содержанием книги. Из этих неудач рациональной религии к самоутверждению в мире открывается нам новое основание неизбежности сверхъестественного откровения для установления истинной религии в мире. Пусть чисто-разумная религия, покоящаяся единственно на нашем собственном познании Бога, будет по своему содержанию, безусловно, истинною, и при всем том она никогда не станет в мире выше какой-либо философской системы; она может оказать влияние собственно на умственную сторону известного, небольшого кружка лиц, но всегда будет бессильна завладеть *всем сердцем*, всею душою человека, обнять своим влиянием все жизненные силы его, сделаться основным рычагом всего подъема его духа. Такою житнетворною религией может быть лишь религия, отличающаяся полнотою не только глубоких и неотразимых истин, но и живых выразительных *фактов* Божественной деятельности в мире, направленной ко благу человечества; а эту религию может дать и дает нам только одно непосредственно-Божественное или сверхъестественное откровение.

д) При утверждении религии в человеческом обществе существенное значение имеет не только известное достоинство

ее догматических и нравственных истин, но и с одной стороны *полнота чувства*, с какою она проповедуется, с другой – *дейтельное проявление* ее нравственных правил в собственной, личной жизни ее основателя. В первом отношении, по отношению к чувству основателя религии мы хотим сказать следующее. Чтобы внушить другим убеждение в истине веры, чтобы проповедь новой религии запала в самую глубину сердца слушателя и здесь залегла неистребимым жизненным зерном, проповедник наперед сам должен вполне и всецело проникнуться истиною слов, исходящих из его уст и это твердое убеждение его должно корениться не столько в области его разума, сколько в области сердца. Религия есть по преимуществу явление сердца; строго говоря, в сердце по самой природе нашей мы имеем уже всю религию, но еще саму в себе замкнутую, неразвитую, не выясненную для нашего сознания: всякая религия в смысле учения есть не что иное, как более или менее верное, в той или иной степени соответствующее (а христианство вполне) выражение или уяснение для нашего сознания таящейся в глубине нашего сердца религии. Может быть не все согласятся с таким воззрением на первоначало религии в человеке и, если угодно, мы не будем настаивать на нем. Как бы то ни было, но мы полагаем, что для всех неоспоримо и несомненно, что религия по существу своему принадлежит более сердцу, нежели разуму или воле. Если эта мысль справедлива, то также безошибочен и вывод из нее: твердое и непоколебимое убеждение в истине религиозного учения может предаваться только *от сердца в сердце*. Проповедник прежде и главное всего должен владеть не классически ораторским талантом (ибо сила таланта производит лишь преходящий, мимолетный эффект, щекочет ухо, но не затрагивает сердца) и не поразительною высотой умственного созерцания (ибо высота умосозерцания изумляет, доставляет наслаждение отвлеченной, мыслительной силе, но не оставляет прочного осадка в сердце), *но священным огнем*, распалющим все внутреннее его существо и вместе с тем невольно охватывающим, овладевающим и заражающим собой сердца слушателей. Только кипучий поток религиозных

воззрений, ощущений и правил жизни, естественно и неудержимо изливающийся как бы из переполненного сердца одного, чарующе действует на сердце другого, легко впитывается этим и вызывает в нем тождественные воззрения, ощущения и нравственное настроение. Таким образом, в религиозной проповеди первое всего действует сила непосредственного чувства на непосредственное же чувство, все же прочее имеет уже побочное, не существенное значение. Вот почему, как мы видим из истории и знаем из опыта, часто простые, необразованные глашатаи религии, но полные неподдельного религиозного жара, по силе своего влияния на слушателей далеко оставляют за собой лучших проповедников-ораторов; они увлекают за собой сотни и даже тысячи слушателей, господствуют над целыми массами последователей, становятся в собственном смысле пастырями многочисленного стада, между тем как на долю богословов-ораторов оставляют холодных оценщиков их словесного искусства, ревниво оберегающих свое сердце от всякого воздействия со стороны оратора. Там проповедник своей речью пронизывает сердце, здесь вызывает лишь более или менее одобрительную критику, там учитель религии достигает первенства, отцовства к кругу своих последователей, здесь приобретает только мирскую славу и внешний почёт; там созидает и расширяет (на правильных или ложных началах) истинно-религиозное общество, здесь же только поддерживает уже существующее общество и притом не всегда успешно. Таковы различные, но неизбежные следствия влияния на человеческое общество различного состояния религиозного чувства самих проповедников религии.

Спешим перейти теперь к той существенной мысли, ради которой велось все наше донынешнее рассуждение. Для основателя религии нужна необычайная сила чувства, чтобы своею проповедью оказать магическое воздействие на слушателей, овладеть их сердцами, и властвовать над ними как над стадом в качестве пастыря. Но откуда он может почерпнуть потребную для сего энергию чувства? Из собственного сознания правоты своего учения, покоящегося на твердых основаниях

разума? Но сознание истины, опирающейся на авторитет разума, всегда и неизбежно скрывает в глубине своей известную долю недоверчивости к человеческому разуму, как ограниченному и способному впадать в ошибки и заблуждения, всегда более или менее растворяется сомнением в дознанной истине (это, без сомнения, испытывал каждый сам на себе, кто только занимался научной или философской работой) и потому уже не способно вызвать в сердце человеческом непосредственного и неподдельного пламенного чувства, проникающего и сопровождающего каждое слово проповедуемой им самосозданной истины. Нет, для выражения истины со всем увлечением сердца необходимо другое основание уверенности в ней, *кроме, вне и выше разума* (хотя и авторитет разума отнюдь не исключается здесь безусловно). Какое же это основание? – Разум Божественный, непосредственно и чудесно воздействующий на дух проповедника, внушение человеку истины Самим Богом. Когда уверенность в таком чрезвычайном внушении истины крепка в человеке, тогда он отдается ей (истине) беззаветно, всем своим существом, становится её послушным орудием, смотрит на себя как на орган, но не её источник, чувствует в себе какую-то чуждую ему, но неопределимую силу, толкающую его к выражению истины, и потому, когда говорит, – не задумывается, не обсуждает своего слова, но как-бы извергает стремительный поток речи; каждым словом своим как-бы мечет стрелами, попадающими в самую глубину сердца слушателей, и таким образом приковывает к себе слушателей, делает из них своих последователей, образует религиозное общество. Таким путем, такими именно проповедниками создавались, утверждались и распространялись религии в древнем мире, даже языческом. Но творцы ложных религий были и ложные пророки, принимавшие вещания своего сердца за голос Божий.

Каким же образом может возникнуть и раскрываться *истинная религия* в мире? Ужели при посредстве одного человеческого разума, из единственного источника – *нашего собственного мышления*? Но откуда же возьмётся в таком случае в основателе её *беззаветная уверенность* в истинной

религии? Человеку, как мы сказали, свойственно сомнение в непогрешимости своего разума, хотя бы иногда разум и сообщал нам истину: он вообще ограничен, ошибочен, способен вводить нас в обман, и этого вполне достаточно, чтобы мы не доверялись ему безусловно даже и на тот раз, когда, по видимому, получаем от него истину. Отсюда мы видим, что люди, наиболее известные в области науки, более всех не доверяли своим открытиям и только по настоянию друзей решались, объявлять миру свои открытия (как это прямо засвидетельствовано историей напим. относительно Ньютона). Но вместе с сомнением, хотя бы даже и в наималейшей доле, в истине религии, порожденной из собственного человеческого мышления, уже не может быть той положительности, *властности и пламенности* чувства, с какими проповедник должен возвещать, укоренять и распространять ее в мире. Откуда же, повторяем, возьмутся эти существенно-важные свойства его проповеди, без которых он не подействует на своих слушателей, не упрочит своей религии в мире, пусть даже она будет истиннейшей из всех религий? Или быть может, сознание *истины* религии должно привести её виновника к заключению, что эта религия именно и есть вполне желаемая Богом, абсолютно выражающая идеи Божественного разума и требования Божественной воли, в своем роде, непосредственно-Божественная, а такое заключение в свою очередь должно сообщить творцу религии и потребный *жар чувства* при её возвещении миру? Но мы знаем, что в религиозной области во все времена и у всех народов основатели религии не от сознания истины религии самой в себе (по основаниям разума) заключали к признанию её Божественности, но, наоборот, от *признания* её *Богооткровенности* приходили к непоколебимой *уверенности* в её безусловной истине и вместе с сим естественно и пламенно воодушевлялись при её проповеди людям.

Но не может ли Бог (остается еще одна возможность для отрицания непосредственного Божественного вдохновения в пророках истинной религии) при чисто естественном происхождении религии так воздействовать на её виновника,

что этот *примет* произведение *собственного* духа за *внушение свыше*, за откровение Самого Бога и вследствие этого станет проповедовать ее *властно*, с авторитетом самого голоса Божия? При этом предположении возникают два вопроса: во-первых: достойно ли Бога порождение такого самообольщения в человеке, по которому это создание *собственного* разума должен принимать и объявлять миру, как непосредственно-Божественное внушение, как откровение Самого Бога? И во-вторых: допуская возможность Божественного воздействия на человека в деле ошибочного признания его собственной, чисто разумной религии Богооткровенною, сверхъестественною, почему мы не можем согласиться с лучшею, более прямою и естественною возможностью – с возможностью действительно непосредственного откровения Бога избранным лицам, *сверхъестественного* сообщения им истин веры и правил нравственности, т.е. истинной религии? Нет, пророк истинной религии не в ином чем может найти источник своего вдохновения и кипучего выражения своей проповеди, как в непосредственном проникновении его духа Духом Божиим, в необычайном *сверхъестественном откровении* ему Самим Богом *глаголов живота вечного*.

Но мы сказали еще, что для утверждения истинной религии в мире необходимо не просто необычайное возбуждение чувства проповедника, но и *действительное осуществление* нравственных правил его учения в *его собственной, личной жизни*. Религия по существу своему имеет назначение живого воплощения её нравственных требований как в целом религиозном обществе, так и в каждом члене его отдельно. И пример здесь значит более всего. Отсюда основатель или миссионер новой религии должен быть предан ей не только сердцем, но и всей своей душой, всюю жизнью, должен быть, не просто её учителем, но и *выразителем* или представителем её во всей своей жизни; слово его должно находить себе живой отзвук, в его *деле*, и каждое дело его должно служить выражением, так, сказать, иллюстрацией его слова. Творцам языческих религий, можно, сказать, не трудно было более или менее полное осуществление нравственных основоположений

их проповеди: все учение их было, только натуральным плодом их духа и поэтому и в нравственном отношении требовало от них отнюдь не более того, что способна была выполнить их собственная нравственная сила. Не в таком положении оказываются пророки истинной религии. Они, как глашатаи истинной религии, открывают миру учение о Боге, вполне отвечающее существу Самого Бога и учение о Его нравственном законе, согласное с действительною волей Божией. Но Бог Сам по Себе есть премирное и бесконечное Существо, поэтому и учение о Нем и Его воле должно заключать в себе также, так сказать, премирные черты, т.е. такие, из которых одни, имеющие отношение к области умственной, не могут быть познаны собственным, самодеятельным умом человека, другие, относящиеся к области нравственности, не могут быть осуществлены или воплощены собственною нравственною силою человека. Для нас в настоящем случае важно последнее; именно, что нравственное учение пророков истинной религии по своей высоте должно быть таково, что не может найти живого выражения или воплощения ни в чьей, собственно, человеческой, нравственной деятельности, следовательно, и в деятельности самих пророков. Между тем пророки, основатели, и распространители истинной религии, как такие, необходимо должны идти впереди всех в деле осуществления своего нравоучения, служить наивысшими образцами исполнения раскрываемых ими нравственных требований; без этого слово их останется пустым звуком; проповедь их религии не найдет себе восприимлемости в мире, не привьется, не укоренится в людях; она требует своего проведения в жизнь человеческую и прежде всего путем жизненного воплощения её в самих органах, основателях её. Как же, повторяем, она может найти себе живое выражение (разумею с нравственной стороны) в её пророках, вообще человечески слабых нравственною силой? Ясно, какое существенное условие требуется здесь: это – *содействие сверхъестественной, собственно-Божественной силы*, укрепляющей, возбуждающей и возвышающей, словом, перерождающей натуральную нравственную силу пророков. Без такой нарочитой, сверхъестественной силы дух пророков был

бы слаб, беспомощен в деле проявления в себе образцовой нравственной жизни, согласной их собственному нравоучению; без этой жизни, служащей примером, образцом для других, вся проповедь пророков осталась бы тщетною. Так, ввиду требований: а) *необычайного возбуждения чувства* в проповедниках истинной религии в момент их проповеди и б) *действенного выражения* нравственных элементов их проповеди прежде всего в их собственной жизни, требований, исполнение коих не возможно ни для одного из смертных без содействия сверхъестественной помощи, мы приходим опять к тому же убеждению, что истинная религия не только по своему внутреннему содержанию, но и по внешнему способу своего проявления и утверждения в мире не может быть *мыслима* без *сверхъестественного воздействия Бога* на духовные силы её основателей.

е) Остается теперь рассмотреть еще одно и при том самое *главное основание* необходимости сверхъестественного откровения для насаждения и утверждения в мире истинной религии. Оно заключается в поврежденности нашей природы, явившейся вследствие нашего грехопадения. Факт всеобщности греха в роде человеческом не подлежит сомнению: он свидетельствуется сознанием всего человечества вообще и каждого из нас порознь; все мы сознаем себя преступниками Закона Божия, виновными пред Богом. Утверждать, как это делают некоторые, что грех в области нашей нравственной жизни, подобно заблуждению в области умственной, принадлежит к неизбежным проявлениям нашей природы, составляет существенный момент на пути нашего нравственного развития, значит идти наперекор общему нравственному сознанию человечества, по которому грех всегда, при всех случаях и обстоятельствах есть *дело богопротивное*, вина пред Богом и потому ведет за собой кару по закону правды. В этом прирожденном нам нравственном сознании прямо высказывается, что грех отнюдь не есть первоначальная и неотъемлемая принадлежность нашей природы, и что, следовательно, наше нравственное развитие могло бы подниматься со ступени на ступень, постепенно

возвышаться и усовершеншаться при одном *исключительно добром* направлении нашей воли или при единственном упражнении нашей воли в добре. И действительно, как заблуждения в деле нашего умственного развития отнюдь не содействуют, напротив, препятствуют нашему познанию истины, так точно и грехи или преступления, кроме зловредного, никакого благодетельного влияния не оказывают на успех нашего усовершенствования в добре. Видеть в грехе какой-то могучий рычаг нашего подъёма к осуществлению нравственного назначения – просто странно. Не найдя ли мы в действительной жизни, что не тот, кто долгое время насыщался ложным знанием, достигает высшего познания истины, но кто, напротив, с ранних лет своей жизни и постепенно воспитывается в более или менее *правильном познании* и разумении истины; точно также и нравственное превосходство пред другими дается *не тому*, кто пережил и испытал все виды нравственных преступлений, но кто еще с малолетства заботливой рукой родителей и воспитателей оберегался от зла и приучался к посильному выполнению добра. На несокрушимой истине, что лишь путем постепенного перехода от низшего и простейшего познания к высшему и более сложному совершается правильное умственное развитие и что только от добра можно ожидать добра, зиждется как потребность, так и самое дело воспитания детей. *Ложный метод не ведет к истине, и разврат не влечет к добру*, и поэтому, лишь слепо веруя ложным философским теориям о происхождении зла в мире, можно предполагать, что явления греха представляют существенные ступени в деле нашего нравственного развития. Мы конечно, знаем примеры, когда после продолжительного вращения в темной сфере заблуждений люди как бы внезапно озарялись необычайным светом знания и после падения в бездну грехов поднимались на чрезвычайную высоту нравственного совершенства; но в том и другом случае мы всегда замечаем *сильный перелом* в душевном состоянии человека, глубокое духовное перерождение его, совершаемое естественно ли под влиянием разных внутренних или внешних причин (впрочем трудно определить здесь в каждом случае границу естественного), или

же, чаще всего, *явно под сверхъестественным воздействием* Божественной силы. Но чтобы из заблуждения прямо и непосредственно родилась истина, и от пороков по естественной связи произошел ряд добродетелей – этого мы нигде не видим. Правда в каждом развитии, какого бы рода или характера оно ни было, непременно предполагается борьба противоположностей; без такой борьбы не возможна жизнь, не мыслимо развитие, остается место одному застою, мертвенности, и отсюда-то заключают, что без противоположности заблуждения истине невозможно сознание последней и без явления греха невозможно дело добра, по пословице староверов: «не согрешивши не покаешься, не покайся не спасешься». Но это еще вопрос и вопрос серьезный: что именно принадлежит к *истинным противоположностям* как в процессе умственного, так и нравственного развития человечества – заблуждение ли и истина в первом отношении и грех и добро во втором, или что-либо иное, другие составные части? По нашему мнению, именно другие, так как уже доказано нами, что само по себе заблуждение не приводит человека к познанию истины и зло или грех не влечет его непременно к добру. Мы думаем, что истинные противоположности в умственной и нравственной жизни, борьба коих дает в результате действительное развитие и усовершенствование, таковы: по отношению к знанию, с одной стороны, готовая, уже данная, определенная ступень знания человека, с другой, вечно присущий ему идеал высшего знания или абсолютной истины, постоянно влекущий его к высшему знанию, не позволяющий ему успокоиться ни на одной достигнутой им ступени знания, короче: борьба *реальной* ступени знания с *идеальным* требованием или запросом знания; точно также по отношению к нравственности: с одной стороны уже готовая, данная ступень нравственного развития человека, с другой – постоянный, так сказать, вечно господствующий в его нравственном сознании идеал нравственного совершенства или что то же: *борьба данного нравственного* развития человека с *идеальным требованием* его нравственного совершенства. Эти противоположности были бы постоянны, и борьба между ними

была бы неумолкаема, и, следовательно, умственное и нравственное развитие человечества шло бы безостановочно вперед и притом всегда правильно, если бы даже человек никогда не заблуждался и никогда не впадал в грех. Так, грех есть явление не нормальное в нашей нравственной жизни и, следовательно, не прямой и естественный результат нашей нравственной природы, данной нам Богом (Творец не может быть виновником зла), но продукт нашего собственного злого хотения, и поскольку обладает характером всеобщности в человеческом роде, то ясно, что он есть произведение ненормальности или поврежденности самой нашей духовно-нравственной природы.

Эта поврежденность, по учению всех религий, явилась следствием грехопадения наших прародителей. И с таким учением нельзя не согласиться: от начала рода человеческого до настоящего времени все люди сознавали и чувствовали себя под гнетом греха; очевидно, порча ведет свое начало от самых прародителей наших и именно по их вине, вследствие их падения. С падением первых людей и извращением их природы, ставшими вечным и непрерывным наследием всего их потомства, само собой разумеется, уничтожен был и первоначальный союз между Богом и человеком, нарушена и извращена была первая религия; на её месте водворилась *рознь*, отчуждение между Богом и человеком; человек подпал *гневу*, *осуждению Божию*. Теперь роду человеческому нужно было *искать спасения* и в этом искании и затем приобретении его и должна состоять теперь *сущность*, так сказать, сердцевина *новой религии* человечества. Но каким образом она могла явиться? Ни в каком случае она не могла и не может быть плодом собственных сил духа человеческого. Спасение, как противоположность грехопадения, состоящего из двух моментов – вины человека пред Богом и повреждения его духовной природы, включает в себе также два момента – искупление вины или заглаживание греха и исправление нашей природы или возрождение. Оба эти момента спасения – *искупление и возрождение* лежат за пределами возможного для самого человека и это потому, что хотя в нашей мысли они могут быть

рассматриваемы как два момента, однако в действительности представляют собой одно невыразимое целое, две стороны одного и того же дела и каждая из них предполагает собой другую и немыслима без неё. Чтобы искупить себя от вины пред Богом, человек должен владеть *таким духом и сердцем*, в которых бы не было даже *тени греха* или злого начала, т.е. должен быть возрожден; ибо истинно-искупительную жертву может принести лишь лице, обладающее сердцем чистым и духом правым; но чтобы иметь такое сердце и такой дух, т.е. такое перерождение или возрождение в своем существе, он должен прежде *искупительною жертвою* приобрести себе право на возрождение. Ясно, что в искании спасения сам по себе человек находится в кругу, из которого собственными усилиями выйти не может: для искупления в нем предполагается новый, чистый, непорочный дух, для обновления же духа от него требуется искупление от греха; при таких требованиях, взаимно обуславливающих друг друга, очевидно, спасение человека личными условиями *безусловно-невозможно*, даже немыслимо.

Здесь, правда, заслуживает несколько ближайшего рассмотрения вопрос: почему же именно невозможно для самого падшего человека истинное искупление или очищение от содеянного греха? Ужели он не в состоянии принести себя *вполне* всецело в жертву Богу? Такая невозможность представляется на первый взгляд странною и поэтому сомнительною; но в действительности она неоспорима и несомненна. Истинно искупительная жертва лишь та, в которой выражается полная, всецелая любовь человека к Богу, в которой все свое я человек отдает Богу, ничего из своего не считает своим, но все Божиим, в которой, так сказать, сливается своим сердцем с Богом, погружается в Него, весь находится в Боге и поэтому находит в себе, в своем существе, *одно чистое*, непорочное, *Божественное начало* жизни, живет одним дыханием Божиим. Но с той поры, как человек пал, внес внутрь своего сердца начало зла или греха, он бессилен уже истребить в себе, извлечь из себя это начало; до какой бы степени грех ни подавлялся в нем усилиями доброй воли, он все-же остается

вечно присущим его душе, вечно живущим в нем; ибо проникает все его существо, действует внутри его сил еще прежде всякого их действия, лежит в них как *готовая настроенность*, как натуральное расположение, словом, как *составная часть* их природы. Отсюда, очевидно, полной любви к Богу, исключительного господства доброго начала, при существовании злого, *всецелой самопреданности* Богу в падшем человеке, какую бы видимо тяжкую и страшную жертву Богу он ни приносил, *быть не может*, и поэтому никакая жертва его не может получить значение и силу *истинного искупления* от грехов. Но невозможность человеческого самоискупления ведет за собою и невозможность изменения или возрождения человека самого по себе. Остается теперь только одна возможность нашего спасения (искупления и возрождения) – действием *непосредственно-Божественным* или *сверхъестественным*. Этот вывод действительно получает для нас силу решительной непререкаемости, если только вообще должно иметь место в истории человечества его спасение, в чем не может быть никакого сомнения и чего еще никто и никогда не оспаривал. Но принимая все сказанное доселе, как ряд твердых и неотразимых истин, мы приходим тем самым к следующему общему заключению: истинная религия человечества, сущность которой должна состоять не в чем ином как в *спасении* (искуплении и возрождении) *падшего человечества*, может быть утверждена в мире только одним путем – путем *сверхъестественного* Божественного откровения в мире. Это последнее, раскрытое нами, основание за необходимость сверхъестественного откровения, из которого одного только может произойти истинная религия, по нашему мнению, владеет столь твердою незыблемою силой, что опирает и укрепляет собой *также весь ряд предшествующих*, указанных нами оснований и, таким образом, является как бы общим оплотом их, с которым они уже никакой враждебной рукой не могут быть ослаблены или разрушены.

Но явление греха в человечестве не только представляет нам основание к требованию сверхъестественного откровения для утверждения истинной религии в мире, но и предугадывает

самый исторический путь, который должно проходить сверхъестественное откровение в мире, и ту высшую форму или ступень его, которую оно должно закончиться. Мы сказали, что спасение (искупление и возрождение) падшего человечества невозможно для него самого, без сверхъестественного содействия. Возникает теперь наиважнейший вопрос: в чем же именно должно выразиться это Божественное содействие? Человек преступил закон Божий собственною волею; следовательно, и спасение его должно совершиться не без участия его доброй воли; оно не может быть достигнуто им самим, без помощи Божией; однако и совершенное Богом, оно оставалось бы не действенным, если бы, так сказать, не примыкал к нему своею волею, не принимал его своим сердцем сам человек. В спасении человека, таким образом, *Божественная деятельность и человеческая восприимлемость* должны идти одна другой на встречу, взаимно сочетаться и слиться в едино, чтобы явилось действительное, истинное спасение. В нем не может быть места исключительному единству, *ни человеку без Бога, ни Богу без человека*. Если это справедливо, то ясно, что спасающая сверхъестественная деятельность Бога должна проходить в мире ступени развития, строго соответствующие ступеням роста человеческой восприимлемости к принятию Божественного спасения. Отсюда именно и определяется весь общий характер или путь исторического проявления в мире сверхъестественной Божественной деятельности, направленной к спасению человечества. С одной стороны, Бог не может не предоставить полной свободы человеку (ибо свобода ему врождена) в искании спасения собственными его усилиями, его личными способностями; с другой, Он не может и предоставить его безусловно самому себе, ибо знает, что человек сам собой не найдет спасения. Результатом этих двух потребностей – сохранения свободы воли человеческой в деле стремления его ко спасению и непосредственной Божественной помощи в этом деле, неизбежно является *распадение истории человечества на две половины* из коих одна, менее восприимчивая по натуральному складу своего духа к Божественной помощи,

стремится к достижению спасения собственным, самостоятельным или, как говорят, *естественным* путем; другая, напротив, более чуткая к чудесным действиям Бога в мире, направляется к приобретению спасения под непосредственным руководством Божиим, т.е. *сверхъестественным* путем. В первой половине истории человечества, согласно натуральным законам нашего развития, род человеческий в течение веков переиспытывает и переживает все средства, какие только открывала ему его собственная мысль и чувство, для снискания спасения, обнаруживает всю полноту своего духа, все богатство своих естественных сил в трудном подвиге искания спасения, и так как в конце концов останавливается на безутешном сознании собственной немощи для выполнения такого великого дела, то естественно направляет, свой взор к горнему миру и оттуда только ждет явления на земле Спасителя мира. Во второй половине Божественная спасающая деятельность уже не оставляет места собственной самостоятельности человека в его религиозном развитии: здесь проповедники религии являются истинными пророками Божиими, проводниками или органами учения Самого Бога, и всякий религиозный учитель, говорящий от самого себя, от своего духа, а не от Духа Божия, признается ложным учителем, обманщиком, святотатцем. В Богооткровенном учении раскрываются следующие главные пункты: идея Бога во всей чистоте и свободе от посторонних примесей; нравственный закон вполне выражающий святую волю Божию; далее, в противоположность этому нравственному закону, погружение человека в грех, его духовная испорченность и отчужденность от Бога, проявляющиеся в его действительной жизни, затем – отношение мироправящей Божественной силы, покоящееся на непреложных законах правды, к разнообразным человеческим преступлениям, отношение выражающееся в различных определениях жизненной судьбы как отдельных лиц с их потомством, так и целых народов (в проповеди посланников Божиих это отношение освещается надлежащим светом то в его настоящем времени, то в более или менее отдаленном, но неизбежном будущем) и, наконец, последовательное выяснение

обстоятельств, способа спасения и лица, предназначенного Божественною милостью к совершению спасения. Во всей этой Богооткровенной религии, таким образом, постепенно, исторически развивается прямое, положительное приготовление к явлению и принятию Спасителя мира, по совершении которого (приготовления) и должен явиться Сам Спаситель и исполнить свое дело.

Кто же может быть нашим *Спасителем*? – Не вновь созданный человек (если бы даже такое создание было возможно) и не ангел, посланный на землю и видимо принявший на себя плоть человека (если бы опять такое явление ангела на земле было возможно), но только Сам Бог, снисшедший на землю, истинно соединивший в своем лице Божеское естество с человеческим и, таким образом, не переставая быть Богом, ставший истинным человеком, от единой плоти и крови со всем родом человеческим. Такое требование воплощения Самого Бога в целях спасения человечества мы основываем на следующих соображениях: а) искупительная жертва, помимо непорочности Исккупителя, предполагает Его истинное единство по природе с родом человеческим. Человечество собственной волею впало в грех, и оно также должно искупить себя, так чтобы дело искупления было его собственной заслугой; отсюда Исккупитель должен быть носителем в своем духе, представителем *целого рода человеческого*; б) жертва искупления должна быть не внешне-вынужденною, но *внутренне-свободною* и добровольною: обусловленная внешним насилием, жертва без сердечного сочувствия к смыслу и цели её со стороны жертвенного лица есть уже не жертва, но тяжкое и зверское преступление со стороны жертвователей; поэтому она не только не может быть приятной Богу, но и решительно противна, ненавистна Ему; а такую богопротивную жертвою, без сомнения, было бы всякое мучение и убийство со стороны людей новосозданного человека или ангела, явившегося в человеческом образе: они не могли бы войти в смысл жертвы, решиться на самопожертвование во имя чуждого им по природе человечества; в) в лице приносимом в жертву, мы должны находить не просто отрицательное

качество – невинность, но и положительное – *всеобъемлющую любовь* к человечеству и бесконечную полноту любви к Богу, *всецелое единение* по духу как с *человечеством* так и с *Божеством*, или что то же, нераздельное и полное соединение Божественного и человеческого начал жизни. Почему это? Потому что лишь таким лицом принесенная за наши грехи жертва всегда будет возвышаться пред сознанием человечества как единая, вечно непреходящая, бесконечно-превышающая всю преступность рода человеческого пред Богом и вместе с тем как вечно незыблемая опора для нашей надежды на Божественное всепрощение людских грехов, а само жертвенное лицо для нашей веры всегда будет стоять вошедшим в непосредственное сопрославление и соблаженство с Богом и истинным ходатаем пред Ним за преступное человечество. Очевидно, что таким жертвенным лицом может быть опять только *лице Божественное*, Сам Бог, воплотившийся в человеке. Так, искупление должно быть совершенно Самим Богом, открывшимся в мире в нашей природе, т.е. *Богочеловеком*; Его жертва должна получить значение бесконечной заслуги человечества пред правосудием Божиим и снискать к нему благоволение Бога, как уже чистому, непорочному, а его безусловно-святая природа по человечеству, как небесный, сверхъестественный *прививок* к омраченному грехом *нашему естеству*, должна положить начало благодатного, сверхъестественного возрождения всей поврежденной природы человеческой вообще. Посредствующими силами, совершающими это чудесное перерождение нашей природы, очевидно, должны быть: вера в жертву Искупителя, участие в учрежденных Им таинствах, в которых невидимо нисходят на человека из горнего мира благодатные силы возрождения и у совершения и, наконец, свободная нравственная жизнь по образу жизни Самого Спасителя и требованию Его закона. – Таков, намеченный в общих чертах, исторический путь и последняя, заключительная ступень сверхъестественного откровения, которыми устанавливается безусловно-истинная, абсолютная религия в мире.

Покончив с вопросом о необходимости сверхъестественного откровения в мире, перейдем теперь к рассмотрению возможности откровения.

Нашедши необходимым сверхъестественное откровение в мире, так как без него немыслима истинная религия в человечестве, можем ли мы признать его также возможным? Уже ввиду одной необходимости сверхъестественного откровения неизбежно должна быть признана и его возможность, так как, если где, то именно здесь необходимость в то же время предполагает собой и возможность; потому что последняя зависит не от какого-либо тварного, ограниченного и повреждённого в своей природе существа, но от Самого Всемогущего Бога: *невозможное у человек, возможно Богу*.

Но прежде чем входить в подробное исследование нашего вопроса считаем нужным указать, в какой степени объяснима для нас возможность откровения. Что самая сущность этой возможности для нас навсегда должна остаться непостижимой, об этом едва ли нужно говорить: нужно быть Самим Богом, чтобы объяснить вполне, раскрыть пред нашим взором как на ладони, каким именно путем совершается по своему внутреннему, сокровенному существу сверхъестественное откровение. Поэтому требовать от человека такого разъяснения сверхъестественного откровения, в котором бы предстал пред нами наглядным и вполне понятным весь внутренний процесс совершения сверхъестественного откровения, значит, заявлять требование свышечеловеческое. Объяснение возможности сверхъестественного откровения доступно лишь в следующих пределах: посредством различных аналогий, заимствуемых из мира видимого и вообще из обширной области всего естественного мы можем только показать мыслимость сверхъестественного откровения; другими словами: можем представить такие основания возможности откровения, в которых при посредстве данных из мира естественного раскроется пред нами *отсутствие всякого логического противоречия* между явлениями сверхъестественного откровения и естественным состоянием жизни мира вообще и человеческой в частности. Если сверхъестественное откровение

мы представим для нашего умственного взора на столько мыслимым, что все противооснования его возможности будут казаться менее логически-состоятельными и серьёзными, то наше разъяснение возможности сверхъестественного откровения достигнет надлежащего выполнения возможных от него требований.

* * *

Итак, как же возможно сверхъестественное откровение? Мы видели уже выше, что сверхъестественное откровение в истории царства Божия на земле известно в различных формах: а) *в явлениях природы*, б) *в образе человека*, в) *в сновидениях*, г) *видениях* (не чувственно-внешних, но внутренне-духовных, в бодрственном состоянии органа откровения), д) *в невидимо чудесных воздействиях* Божественной силы (Духа Божия) на высшую духовную силу человека, на ум и наконец е) *в воплощении Самого Бога* в человеческой природе или в откровении Богочеловека. Разъяснение возможности или мыслимости всех этих форм сверхъестественного откровения и составит предмет нашего дальнейшего исследования.

а) Возможно ли же сверхъестественное откровение под формою того или иного *явления природы*, например, куста горящего, но не сгоравшего, из середины которого Бог говорил Моисею? От чего же невозможно? Рассмотрим эту возможность прежде всего со стороны Бога. Разве творение мира со всем разнообразием его явлений, предметов и живых существ не есть также откровение Бога и каждая новая более совершенная ступень жизни, вызванная к бытию творческим: «*да будет*», по сравнению с ранними менее совершенными, не была ли также сверхъестественным откровением? Почему же такое же сверхъестественное откровение, т.е. в форме какого-либо явления природы невозможно уже в сотворенном мире? Ужели Бог созданием мира поставил предел Своей всемогущей, безграничной силе деятельности? Но это противоречило бы самому существу Бога, как Всемогущего и вечно деятельного. По сотворении мира, правда, для Божественной деятельности настал *субботний* день, день покоя, но этот покой отнюдь не означает *безусловного прекращения* Божественной

деятельности, абсолютную пассивность в Боге решительно немыслимую в Нем, напротив только *изменение характера* самой деятельности: там, при творении мира Божественная деятельность в известном порядке вызывала к бытию новые силы и вместе с тем совершенно новые, оригинальные, так сказать, коренные формы мировых предметов и живых существ; здесь, по творении, та же в сущности деятельность движет и управляет дальнейшим развитием того, что в шестидневном творении в разных основных видах или формах положено было как бы зерном или источником более и более сложного расчленения натуральной жизни на отдельные формы и виды, её разнообразия, видоизменения. В творении, если можно так сказать, установлена была лишь самая общая схема мирового бытия в его разных основных формах, но проявление или выступление в жизнь всех остальных сторон этой схемы, всех частных видов, всего возможного разнообразия и видоизменения коренных форм мировой жизни составляет задачу уже векового исторического развития мира и в этом развитии точно также действует всемогущая сила Божия, как и при самом миротворении. Признавая такое постоянное, непосредственно-внутреннее действие Божественной силы в мире, мы уже решительно отказываемся понять, почему эта неограниченная Божественная сила не может проявить себя, по требованию высших целей, в то или иное время и в том или ином месте, под формою какого-либо необычайного, необъяснимого из естественной связи вещей, явления природы, т.е. явления сверхъестественного.

Правда, Божественная сила, вечно действующая в мире, обыкновенно проявляет свою деятельность в строго-законосообразном порядке мировой жизни; посему все обычные явления природы представляются нам продуктом как бы её собственной самостоятельности, управляемой известными, непреложными законами. Но в сущности законосообразность в жизни природы есть законосообразность от Бога, а кто, исчерпал всю систему Божественных законов? Кто может сказать, что наблюдаемые нами ежечасно в природе законы заключают в себе уже весь круг Божественных законов,

управляющих миром, а не, напротив, оставляют широкое место в этом кругу еще *другим* законам *высшего порядка*, которые по требованию особенных высших целей и выступают со своими действиями в природе в известное время и производят необычайное, исключительное или сверхъестественное явление? Бог и мир, конечно, по существу своему отличаются между собой, однако не настолько разделяются, чтобы между ними стояла непроходимая пропасть, чтобы там, где мир, не было уже доступа Богу; напротив, Он всюду – *вне и выше мира и в самом мире*, весь мир проникает и наполняет Своею силою, всем им движет и управляет и поэтому тогда и там, когда и где нужно, творит, елика хочет. Имея все силы природы в своей безусловной власти, не может ли Бог сообщить им такое направление или поставить их в такое сочетание, что они в результате дадут явление беспримерное, небывалое в природе, но вполне соответствующее воле Божией?

Из всех известных нам возражений против возможности сверхъестественного откровения Бога под формою какого-либо внешне-чувственного явления природы, по нашему мнению, заслуживает внимания только одно. Открываясь в образе то одного, то другого явления природы, говорят, Бог неизбежно представляется *изменчивым* по своему существу, что несовместимо с истинным понятием о Боге, как существе неподлежащему изменению. Но здесь забывают, что ни в каком откровении и ни под какою формою Бог не открывает Своего *существа*: по существу Своему Он *во свете живет неприступнем, Его же никто же видел есть от человек, ниже видети может* (1Тим.6:16). Открываясь в форме какого-либо чувственно-видимого явления, Бог отнюдь не принимает самой природы этого явления, *не превращается Своим существом в самое это явление*, но лишь своею внешнею, обнаруживающеюся вне Его силою производит явление, сообразное Его воле, создает такой видимый и при том исключительный образ Своего откровения, в котором воспринимающему его человеку представляется как бы непосредственно, существенно присутствующим Он Сам; этот-то образ откровения Бога мы действительно и находим

неодинаковым, изменчивым, в разное время и при разных обстоятельствах. Но ясно, что такое непостоянство *внешнего* образа откровения Бога ничего не говорит о внутренней изменчивости Самого Бога, напротив *неизменность* Бога Самого в Себе именно и открыта нам в Его формально различных явлениях и без этих явлений или откровений мы никогда не знали бы неизменности Божией, как не могут до сего времени признать ее все отвергающие откровение Божие и однако не желающие вместе с деистами считать Бога каким-то мертвенно-безжизненным, абстрактным существом, но обладающим истинною жизнью (пантеисты). Что лица, удостаивавшиеся неоднократных откровений Бога *под различными формами*, никогда не смешивали этих форм с самым существом Божиим, напротив, всегда смотрели на них только как на внешний, *преходящий* образ открывающегося Бога, об этом нет нужды и говорить. Никто, кроме непосредственных восприемников Божественных откровений не сообщал нам более чистых и совершенных представлений о Боге Самом в Себе, и поэтому странно утверждать, что откровения Бога под различными формами приводят нас к заключению, несовместимому с Его истинным понятием. Так, со стороны Бога мы не находим никаких препятствий к Его откровению под какую бы то ни было формою явления природы.

Не представляется ли такое препятствие *со стороны природы*? Исходя из понятия о Боге, как Творце и Промыслителе мира, мы пришли к заключению, что Бог, если хочет, может безусловно – свободно пользоваться силами природы для произведения явления, вполне соответствующего Его воле и служащего, так сказать, орудием или средством Его необычайного откровения в мире. Посмотрим теперь, сама природа своею собственною жизнью не приводит ли нас к тому же заключению, т.е. к заключению *неограниченной возможности* свободного действия Божественной силы в мире. Естествознание учит нас, что в природе господствует закон причинности; по этому закону, каждая причина всегда производит одинаковые, свойственные её природе, явления и, наоборот, все тождественные или однородные явления всегда

обуславливаются в своем происхождении одною причиною. Отсюда заключают, что явления, не имеющие достаточного основания для своего происхождения в собственной внутренней причинности мира, не могут иметь и места в природе, т.е. откровения Бога под формою каких-либо чувственных (чудесных) явлений природы невозможны. Не отвергая закона причинности, действующего в мире, мы все-таки не соглашаемся и не можем согласиться с заключением, какое делают из него против возможности откровений Бога в чудесных явлениях природы. Весь спор наш с противниками таких откровений сводится к вопросу: натуральная законосообразность в мире такого ли абсолютного, независимого характера, чтобы исключала собой всякое вмешательство в процесс её действий совершенно посторонних природе (духовных) сил, или напротив допускает также воздействие таких сил на её производительность, позволяет изменять производимые ею явления? Кажется, нет нужды доказывать, что естественная законопричинность природы отнюдь *не исключает действия свободных, духовных сил в мире*, действия выражающегося в осмысленной подготовке, направлении и видоизменениях явлений природы. Бесчисленные факты такого действия свободной духовной силы, силы воли человека, пред всеми на лице. Не часто ли мы своею свободною волею производим явления в природе, которые, не нарушая собой естественного закона причинности, однако никоим образом не могли бы произойти сами собой, по собственной, самодеятельной законопричинности природы? Отсюда эти явления, хотя вполне естественны, т.е. стоят в полной гармонии с натуральным законом причинности, однако никак не могут быть названы явлениями самой природы, но только деятельности человеческой. Если в природе мы находим место для свободной деятельности *духа человеческого*, то не тем ли более возможна в ней, при полном сохранении закона причинности, свободная деятельность *Духа абсолютного*, Бога, Творца природы? Раз воздействует на произведения явлений природы, на их подготовку, направление и видоизменение *ограниченная* духовная сила человека, то странно было бы

отрицать также возможность воздействия на натуральные явления, на их образование или видоизменение, со стороны *безграничной* духовной силы, Бога и притом образование, невозможное ни для самой не себе природы, ни даже для человека. Эти явления Божественной деятельности, оставляя в стороне, неприкосновенным натуральным закон причинности и в то же время, не будучи произведением ни природы, ни человека с его ограниченными духовными силами, по всей справедливости получают значение и название *непосредственно-божественных*, чудесных или сверхъестественных явлений.

Но посмотрим еще, не указывает ли нам природа, помимо свободной деятельности в ней человека, *в кругу её собственных явлений* достаточных оснований к признанию возможности свободной Божественной деятельности в мире и, следовательно, возможности образования чудесных феноменов в природе, сообразных воле Божией. Уже самые обычные натуральные явления указывают на некоторое воздействие свободной Божественной силы на их образование. В этом случае справедливо утверждают многие богословы: нет ни одного явления в природе, которое бы одной стороной не стояло в строгой связи с другими явлениями природы, как их причина или следствие, – другой, напротив, не находилось постоянно открытым для сверхъестественных воздействий. В самом деле посмотрим на ряд или целую массу однородных явлений, для которых мы указываем одну и ту же причину? Что они представляют собой? По существу, сходство, но по случайным, мелким чертам бесконечное разнообразие; так что нет двух однородных явлений безусловно тождественных между собой; нет даже двух капель воды абсолютно сходных между собою. Листья на одном и том же дереве, дети одних и тех же родителей, рождённые даже двойниками, никогда не бывают сходны до совершенного безразличия. Где причина такой безусловной варьированности в действиях одной и той же причины. Без сомнения, ближайшим образом в том, что каждое явление имеет собственно не одну причину, но одну лишь *главную*, существенную и целый ряд *второстепенных*,

случайных; поэтому-то, при изменчивости и разнообразии последних, и изменяются по случайным чертам в сущности однородные, происшедшие от одной главной причины, явления. Это неоспоримо. Но на чем основывается такое бесконечное разнообразие в сочетаниях случайных причин с главными при производстве явлений, эта вечная неповторяемость в комбинациях причин, в силу которой, сколько бы ни представлялось нашим глазам однородных явлений, мы всегда найдем в каждом из них свое отличие, оригинальность, так сказать, свою индивидуальность? Почему сочетания причин случайных с главными находятся в вечном движении, в безостановочной изменчивости, так что являются *неистощимыми творческими силами* разнообразия явлений. Здесь сама собой приходит на мысль, как единственно достаточная причина для указанного факта, неисчерпаемо богатая промыслительная сила Божия, движущая и управляющая миром и в этом своем мироправлении свободно производящая все безграничное разнообразие явлений при ограниченности их существенно – главных причин.

Эта свободная Божественная деятельность в мире еще яснее открывается нашему взору при общем обзоре *жизни природы и истории человечества*. Если бы в природе действовал один натуральный закон причинности и такая же натуральная случайность в сочетании второстепенных причин с главными при производстве бесконечно-разнообразных явлений одного и того же рода, то мы видели бы во все времена, от начала существования мира до настоящей поры, во всех областях натуральной жизни простую смену в сущности одних и тех явлений и только разнообразящихся по своим несущественным, *индивидуальным* чертам; мы нашли бы тогда жизнь природы в сущности всегда одинаковою и только разнообразящеюся в производстве индивидуальных черт отдельных особей одного и того же рода. Но то ли в действительности показывает нам природа в её целой истории? Нет, мы усматриваем в ней движение и изменение явлений *не по механическому закону, но по-органическому*. Никто не будет отрицать, что в природе замечается истинная жизнь,

совершается развитие, господствует закон прогресса, усовершенствования во всех областях жизни, начиная с жизни самой земли, выражающейся в изменчивости ее формаций и кончая жизнью царства животного. В этом постепенном прогрессировании общей жизни природы мы находим смысл, порядок, гармонию, воплощение какой-то всеобъединяющей мировой идеи, осуществление разумных целей, так что вся история природы является пред нами носительницей и выразительницей *чисто духовной разумной и свободной деятельности*, скрывающейся в глубине мировой жизни и движущей ее по определенным свободным целям.

Тот же прогресс, проникнутый высшей разумностью, направленный к осуществлению определенных идей и посредством них к воплощению одной общей идеи, еще яснее наблюдается *в истории* отдельных народов и исторической жизни человечества вообще. Здесь некий всеобъемлющий разум, всемогущий и свободный, при сохранении свободы каждого индивидуума, отдельного лица, властвует над ходом человеческой жизни с такою непрекращаемою очевидностью, что отрицание его, при настоящем состоянии знания всемирной истории человечества, ни для кого решительно невозможно. Таким образом, при всем сохранении закона причинности в мировой жизни во все времена, мы видим в ней также бесспорное действие (возвышение и направление к определенным целям, к выражению одной общей идеи) духовной, разумной и свободной Божественной силы, движущей и направляющей мир, как в его целом, так и в главных частях, к определенным целям, к выражению одной общей идеи. Действуя всегда и непрерывно в мире, как показывает нам сама жизнь природы и история человечества, Божественная сила ужели не может также свободно произвести в природе временных и *исключительных* явлений природы, служащих, так сказать, как бы оболочкой *исключительных откровений* Бога человеку? Вопрос уже сам собой дает на себя ответ. Так, и *природа* своею собственною, наличною жизнью представляет нам полное право на признание *возможности*

сверхъестественных откровений Бога человеку под формою того или иного *явления* природы.

б) По разъяснении возможности откровений Бога под формою тех или иных явлений природы, явление рога во внешнем, телесном образе человека представляется уже несомненно возможным. Тело человека тесным образом связано с его душою, служит органом последней и в некоторой мере её отображением. Но душа или дух человека есть образ Самого Перводуха, Творца человека; поэтому, если в какой внешне-чувственной форме, то именно в телесном виде человека, отображающем его невидимый дух, образ Божий, ближе и естественнее всего допустить возможность явления Перводуха или Первообраза, Творца человека, Бога. Здесь припоминается нам странная ирония одного серьёзного учёного (Гримма) над явлениями Бога в образе человека: «Бог, учить он, являющийся человеком, должен иметь язык, зубы и прочие члены человеческого тела и каждый из этих членов обязан совершать соответствующие им отправления, – какая нелепость!» Правда! Но нелепость – самое *понимание* явлений Бога под образом человека, выраженное общепризнанным лингвистом, а не эти явления сами в себе. Кто же думает и утверждает, что, являясь человеком, принимая на Себя *временную* форму человека, Бог становится в действительности человеком, *превращается в человека*, переменяет Свою Божескую природу на человеческую и таким образом уже перестает быть Богом, а остается одним человеком? Такое понимание явлений Бога в виде человека действительно было бы крайне нелепо, а его-то именно и держится Гримм, и таким образом в существе дела иронизирует над самим собой. Нужно отличать существо Бога от Его внешних явлений, принаровленных к способности восприятия человеческой природой. Первое при всех таких явлениях всегда остается неизменным и неявляемым, последние же получают ту или иную форму, могут разнообразиться до бесконечности, благодаря действию всемогущей силы Божией и это действие, очевидно, нисколько не затрагивает самого существа Божия, не вызывает его, так сказать, наружу и не превращает его в какой-

либо чувственно-видимый предмет, но лишь так направляет и соединяет собственные же силы природы, что в результате получается тот или иной видимый образ, служащий средой, *органом* или формой откровения Бога. В таком действии Всомогущества Божия нет ничего невозможного. Бог создавший ухо, глаз и все тело человека ужели не может воспользоваться ими, как временным и видимым орудием, для откровения Своей воли?

в) Откровение *в сновидениях* изъясняется из самого характера сонного состояния человека. Во время сна, если не совсем прекращается, то по крайней мере более или менее – смотря по крепости сна – ослабляется ощущение восприятий извне; вместе с этим чисто рассудочная связь между отдельными духовными явлениями, возникающими в душе и передающимися её сознанию, уступает место простой ассоциации, обусловливаемой случайными причинами; высшая способность духа, разум, как бы совсем приостанавливается в своей деятельности, но за то низшая способность познания, воображение, не связываемое никакою высшею сдерживающею силою, раскрывается во всю свою ширь и работает с удивительною энергией. В это время, во время сна, душа как бы совершенно замыкается от внешнего мира, мира окружающей её действительности и начинает жить в своем собственном внутреннем мире, вследствие чего и сознание её обращено только к восприятию явлений, выступающих пред ним из этого внутренне-душевного мира. Но здесь, при сосредоточении душевной жизни самой в себе, из неисчерпаемой полноты полученных душою впечатлений, или пережитых ею внутренних состояний, чувствований и желаний в разное время, нередко выступают пред сознанием и силою воображения облекаются в наглядную форму живой действительности такие, которые, под напором постоянно сменяющихся, непосредственных впечатлений извне или внутренних ощущений в бодрственном состоянии, или считались человеком давно забытыми, потерянными в области сознания или даже вовсе не замечались, не сознавались им при их восприятии в свое время душою. Современная наука о душе (психология) сообщает нам,

что наша душа во всякое время воспринимает и ощущает несравненно большее количество впечатлений извне, чем сколько обыкновенно сознается ею, что сама по себе чувствительность наших нервов доходит до такой степени высоты, что их одновременно касаются бесчисленные возбуждения из разных и даже самых отдаленных сфер мировой жизни и только благодаря ограниченности нашего сознания, и может быть к счастью нашему, эти бесчисленные возбуждения проходят для нас бесследно и как бы вовсе не касаются нас. Но именно во время сна, при самососредоточении души нередко всплывают пред её сознанием впечатления из круга полученных, но не сознанных ею в свое время, и поэтому при последующей поверке нередко поражают нас своим соответствием действительности. – С другой стороны, при полной замкнутости душевной жизни во время сна от разных впечатлений извне, путем обычных органов восприятия – зрения, слуха и проч. душа тончайшими и нежнейшими нервами, облекающего её тела, или как бы непосредственно, нередко воспринимает *самые отдалённые впечатления настоящего или подготавливаемого будущего*, вовсе не доступные её сознанию в обыкновенном, т.е. бодрственном состоянии, и отсюда является как бы прозорливицей или пророчицей. Аналогичные всем этим чудным феноменам сонного состояния души мы находим психические явления при разных нервных болезнях, естественно ли развивающихся или даже искусственно вызываемых, как это было у древних, в особенности в центрах языческих прорицалищ. Весь сделанный нами анализ сонного состояния души приводит к заключению, что душа в это время, как по своей отрешенности от внешнего мира (т.е. по внешним органам чувств), так и по чрезвычайной широте восприимчивости (чуткости) самых отдаленных впечатлений извне и по способности сознания самых слабых и темных внутренних состояний, представляет *самую удобную почву* для восприятия впечатлений также из мира высшего, премирного и поэтому нет ничего удивительного, если Божественная мудрость, всегда приноравляясь к характеру человеческой природы, пользуется

этими естественными, благоприятными условиями для своего откровения человеку: сообщая свои впечатления восприимчивой сонной душе и направляя её живое воображение к соответствующему воплощению этих впечатлений в определенных образах, она и производит *сверхъестественные сновидения*. Понятно само собой, что эти богооткровенные сновидения должны обладать твердым ручательством их именно богооткровенного, а не естественного или искусственного происхождения. Эти ручательства должны заключаться в здравости духа сновидца, в его особенной духовно-нравственной приближенности к Богу, выражающейся как в его собственной высокой религиозности, так и в каких-либо явных знаках божественного благоволения к нему и наконец, в самом характере или содержании сновидения, которое должно носить на себе ясную печать богооткровенности, а не рождения из собственных оснований человеческой души.

г) Откровение *в видениях* имеет свое объяснение опять в самосредоточенности души и отрешенности её от мира внешних, чувственных впечатлений. Во всякое время, для лучшего ли усвоения чужих мыслей или для производства собственной умственной работы, мы заботимся об устранении от себя всякой помехи извне, о том, чтобы наша душа как можно менее развлекалась какими-либо внешними восприятиями и ощущениями и как можно более предоставлена была сама себе, своей собственной внутренней жизни. При таком самосредоточии она воспроизводит или производит и комбинирует пред своим сознанием, по простой ли ассоциации идей или по строго логической связи, ряд таких мыслей, которые в другое время лежат как бы вне круга её сознания. В эти же моменты душевной жизни в собственном внутреннем мире обыкновенно, как знает каждый по опыту, сила воображения действует с необычайною энергией и поэтому у людей, одаренных по природе особенно живым и богатым воображением, при глубоком погружении их в собственную внутреннюю жизнь, нередко сила фантазии доходит до такой степени напряженности, что возникающий пред их сознанием ряд мыслей или представлений облекается в живые, как бы

видимые формы со всеми их отдельными чертами и потому, находясь в мире обычной действительности они однако чувствуют себя как бы восхищенными и витающими в другом высшем мире: здесь предстают их взору картины, события и действия, неведомые обычному наблюдению окружающей нас действительности; такое состояние внутренних видений в бодрственном положении в особенности испытывают творцы произведений искусства. Такое состояние внутренне-духовного созерцания мыслимых вещей как бы в видимых формах, очевидно, также может служить удобным орудием в руках Бога для сообщения человеку высших мыслей или требований воли и, таким образом, под воздействием бодрственной силы получится *сверхъестественное видение* в бодрственном состоянии. Это богооткровенное видение должно иметь гарантию своей богооткровенности в тех же условиях, какие указаны нами для признания сверхъестественных сновидений.

д) Откровения, иначе называемые *вдохновением*, в которых непосредственным образом Божественная сила, таинственно, воздействуя на дух человека, производит в нем ряд мыслей, совершенно необъяснимых из собственного натурального запаса его ведения, оправдываются в своей возможности способностью к *неограниченному развитию* высших духовных сил человека. Во всякое данное время дух человека сознает себя ограниченным, но с другой стороны он всегда чувствует, что по природе в силах его лежит возможность к такому развитию, к такому прогрессу, границ которого он решительно не в состоянии определить. Эта неограниченная или лучше неопределенная усовершенствуемость нашего духа в его развитии прямо подтверждается общею историей человеческого развития: два-три века тому назад кто бы мог подумать, что человечество возвысится до той ступени прогресса во всех жизненных отношениях, на которой оно стоит в настоящее время и точно также можем ли мы вообразить ту отдаленную высшую ступень, до которой оно дойдет, наприим. в течение тысячелетия после нас? Даже развитие каждой отдельной личности неопределимо для нас в своей последней границе: иногда неблагоприятные условия тормозят развитие лица и как будто открывают нам

безусловный конец этого развития, но с удалением, их мы нередко поражаемся раскрытием необычайного богатства натуры, признанной нами ограниченной. При такой природе наших высших сил, не заключающей в себе определенной грани их возможного развития или возвышения, очевидно, Божественное воздействие (богодуховенность) может довести их до такого возвышения, до которого они сами собой никогда не поднялись бы и вместе с тем может вызвать в сознании богодуховенного *ряд мыслей*, теоретического или нравственного характера, *безусловно непроеизводимых из его собственного*, наличного умственного и нравственного состояния и объяснимых лишь именно этим Божественным воздействием на его дух. Такое происхождение религиозного учения и будет *сверхъестественным откровением*.

В непосредственном откровении Бога человеческому духу или в богодуховенности нельзя предполагать сообщения готовых, вполне *сформированных* мыслей так, чтобы человек, воспринимая их извне каким-то неведомым путем совершенно определенными по содержанию и форме, служил только механическим орудием или являлся лишь внешним органом выражения, воспринятого в устной ли речи или на письме. Такое представление Божественного откровения в момент богодуховенности недопустимо: оно, во-первых, логически немыслимо (как может быть сообщена Богом человеку готовая мысль в чисто духовной форме, без всякого внешнего выражения её?); во вторых, психологически невероятно; ибо предполагает безусловную пассивность человека, несовместимую с постоянною, естественною активностью его духа, (подавление Духом Божиим духа человеческого не свойственно Богу) и, наконец, в третьих – исторически несправедливо, так как богооткровенное учение каждого пророка всегда носят на себе некоторую печать его *личности, индивидуальности*, явно указывающую на его самостоятельность или активное состояние при принятии откровения. Вполне мыслимое, психологически-вероятное и исторически-оправдываемое положение богодуховенного пророка состоит в том, что он под наитием Божественной силы

возвышается в самодеятельности своих духовных сил до высоты соответствующей воле Божией и вместе с тем производит ряд мыслей, вполне отражающих или выражающих собой (только, конечно, в человеческой форме и при том с оттенком индивидуальной личности самого пророка) мысль и волю Божию. В этом представлении богодухновенного состояния мы находим и Божественную деятельность неограниченную и человеческую самодеятельность неподдавленную, или стесненную, но напротив, доведенную до высшей напряженности, и таким образом получаем достаточно объяснимое внутреннее откровение Бога человеку.

е) Высшую форму сверхъестественного откровения в мире представляет нам *личное и действительное воплощение Бога*, т.е. Сына Божия, в человеческой природе. Об этом наивысшем сверхъестественном действии Божиим даже богопросвещеннейший муж, ап. Павел, говорит как о великой тайне: *велия благочестия тайна: Бог явился во плоти*. Понятно, что если воплощение даже для богодухновенных лиц представлялось и оставалось вечной тайной, т.е. непостижимым, недоведомым вполне фактом, то для умопредставления обыкновенных смертных оно должно являться еще более таинственным и потому веру в эту тайну мы должны укреплять и развивать в себе не столько какими-либо отвлеченными основаниями её внутренней возможности, сколько рассмотрением её непререкаемой действительности, как *факта истории человечества*. Тем не менее и для внутреннего понимания *самой возможности* воплощения Бога в человеке мы имеем некоторые аналогичные данные в мире естественном, по крайней мере, до некоторой степени проясняющие для нас этот чудный, таинственнейший факт Божественного домостроительства в мире.

Прежде всего здесь нужно оберегаться какого-либо *ложного* представления самого дела воплощения Бога в человеке: оно есть личное и действительное соединение Божественного естества с человеческим в одном лице; но оно не есть какое-либо превращение Бога в человека или наоборот человека в Бога; соединение Бога с человеком в действии воплощения,

правда, нераздельное, но и неслиянное и непреложное, так что ни Божеское в существе не изменилось в человеческое; ни человеческое в Божеское. В таком правильном, а не произвольно как-либо искаженном, представлении воплощения Божества в человечестве, мы приобретаем уже значительное облегчение к пониманию его возможности.

Основания, служащие к прояснению этого чудного, таинственного акта, мы находим как в Целом мире вообще – его происхождении и развитии, – так и в истории человечества в частности. Что такое мир по своему происхождению и развитию? Не что иное, как реализирование идей Божественного разума, согласное с Божественною волею. В творении мира мы не находим какого-либо готового субстрата, совечной Богу материи, из которой бы Бог образовывал мир, сообщал лишь определённые формы его бытию; здесь не было ничего прежде данного: мысли Божественного разума всемогущею силою воли Божией получали непосредственную действительность, реализацию, становились, так сказать, вещественными предметами и явлениями мира видимого, и таким образом тут происходило в строгом смысле творение, но не образование мира. Этот истинный образ миротворения, с одной стороны, указывает, что Бог и мир, при всем различии их по существу, однако не абсолютно чужды друг другу (ибо мир во всем своем существе есть мир Божий), с другой, еще более открывает нам, что весь процесс происхождения и развития мира есть в своем роде воплощение чего-то Божественного в мировом, невидимого – в видимом, бесконечного в конечном. Правда, это не есть воплощение Самого Бога в мире, но тем не менее воплощение таинственно исходящих от Бога сил, Его разума и воли, почему апостол и говорит: *все из Него* (Рим.11:36). Так первую и самую низшую стадию воплощения Божественного в мировом (без сомнения, не имеющую никакого тождества с воплощением Сына Божия в человеческой природе) мы находим уже в самом происхождении и развитии мира. – Более высокую ступень этого несобственного воплощения Божества в мировом представляет нам человек как в своем творении, так и развитии. В человеке по самому его

происхождению идея Божественного разума силою Божественной воли реализовалась в форме духа, отражающего по своим существенным силам своего Творца, Перводуха, осуществилась как образ творящего *Первообраза* и поэтому здесь воплощение Божественных сил разума и воли выступает в наивысшей мере. Но и на этой ступени оно не останавливается. Будучи образом Божиим по существу, человек призван к развитию этого образа, к богоуподоблению: *будете совершени, яко же и Отец ваш небесный совершен есть* (Мф.5:48). В чем же должен состоять процесс этого богоуподобления? Бог, как первообраз человека, стоит пред ним вечным идеалом по Своему всеведению и Своей святости; взирая на этот идеал, человек должен неустанно стремиться к расширению и возвышению своего круга ведения и к осуществлению идеи или закона добра. В этом процессе богоуподобления, как ясно, человек более и более как бы переносит нечто Божественное в свое собственное существо, и таким образом выше и совершеннее воплощает Божественное в человеческой природе. В этом процессе богоуподобления, с одной стороны, человеческая природа как бы возвышается до Божественной, с другой, Божественная нисходит до человеческой и последней цели такого встречного тяготения Божественного и человеческого в человеке должно служить наиполнейшее сближение их между собой, следствием чего должно быть непосредственное блаженное общение Бога и человека в горнем мире. Таким образом, рассматриваемая с высшей точки зрения, вся история человечества, от начала её до конца, есть в сущности история воплощения Божественной природы в человеческой. Правда, это воплощение ни личности, ни существа Бога в себе, но тем не менее действительное, реальное, как воплощение неисчерпаемо нисходивших свыше сил божественного разума и воли. Эта чудная картина таинственного, всемирно-исторического соединения Божественного с человеческим не приближает ли по крайней мере отчасти к нашему пониманию и еще более чудный акт – ипостасного соединения Божества с человечеством в одном лице? Мы видели, что, для, такого соединения ни в природе

мира вообще и человека в частности, ни в природе Бога не находится непреодолимых препятствий; напротив, как в природе Божией усматривается стремление к самосообщению человеку, так и в природе человеческой способность к восприятию Божественной, и этого вполне достаточно для успокоения нашей мысли при разъяснении тайны воплощения Бога в человеке.

Со стороны *содержания* сверхъестественное откровение позволяет отличать в себе два главных вида – *слово и дело*. Слово – это весь богооткровенный круг идей теоретически-нравственного характера, направленных к одной цели, спасению человека; в слове нужно отличать также две составных части: *собственно учение* или раскрытие религиозно-нравственных истин вообще, не имеющих отношения к определенному времени или лучше имеющих, значение во всякое время, и *пророчество* т.е. предугадание событий, имеющих наступить в то или иное определенное время в будущем; дело – есть совершение самого спасения: приготовление его и исполнение.

Все эти виды откровения по его содержанию требуют теперь отдельного нашего рассмотрения с точки зрения их возможности.

Возможно ли богооткровенное учение само по себе, по своему существу? Вопрос этот есть вопрос об отношении откровения к разуму. Не исключают ли они друг друга? Так как откровенное учение, по самому понятию – откровенное, заключает основания своей истины не в разуме человеческом, но в разуме Божественном и так как Божественный разум бесконечно превосходит человеческий, то явление этого учения должно представляться человеку лишенным *прочных*, доступных его сознанию, *оснований*, как бы висящим на воздухе, – это во-первых; затем, богооткровенное учение неизбежно должно заключать в себе такие истины, которые даже не доступны человеческому пониманию, *непостижимы для нашего разума*, таинственны сами в себе. Очевидно, как будто, что принятие такого учения возможно лишь на веру, сердцем, но не разумом, не в силу сознательного убеждения в его истине, и, потом, следование этому учению в его нравственно-жизненных требованиях должно обуславливаться простым послушанием, а не собственными внутренними побуждениями в человеке, вызываемыми его сочувствием к

богооткровенным требованиям. При таком отношении Божественного откровения к человеческому духу, по-видимому, при появлении первого и действенном значении его в человечестве ум человека осужден на бездеятельность, на рабскую неподвижность, если только он не хочет идти вопреки откровению, а воля его на самоотречение от свободной деятельности. Но возможно ли признать нормальным такое состояние нашего разума и воли, как кажется, неизбежное при существовании откровения? Можно ли примириться с этим безусловно-рабским положением наивысших сил человека ввиду откровения? Разве они даны нам не тем же Богом? Разве они не получили назначения к самодеятельности и при том такой, что мы не можем заглушить или подавить ее в себе, не извратив всю природу нашего духа? Для того чтобы человек отказался от самостоятельного мышления по отношению ко всем высшим вопросам его духа, с которыми связано его спасение и от свободной самодеятельности в области нравственного развития, он должен перестать быть человеком, но в таком случае уже не мыслимо никакое его духовное преуспевание. Так, по-видимому, религиозно-нравственное развитие человечества требует от него исключительно самодеятельного закона; так как при всяком внешнем, Богом вносимом в наш дух, познании о Нем и Его воле наш разум как будто неминуемо осуждается на неподвижность и наша воля на несвободное действие. Короче сказать, дух человека, кажется нам, самым натуральным назначением своим к самостоятельному развитию исключает всякое давление на него со стороны Бога, всякое сверхъестественное и обязательное внушение ему истин, как руководящих норм его развития, и потому богооткровенное учение само в себе невозможно. Как же на самом деле: возможно ли само в себе богооткровенное учение?

В истории решения этого вопроса мы встречаем два противоположных направления – *супранатуралистическое и рационалистическое*; первое отвечает на вопрос положительно, второе – отрицательно. Супранатуралисты соглашались, что богооткровенное учение действительно в известной степени

относится подавляющим образом к собственной деятельности нашего разума в вопросах, касающихся нашего спасения, внушает людям истины, часто как бы со скрытыми для их разума основаниями, нередко даже вовсе не понятные им по существу (тайны) и потому требует от них безусловной покорности в их принятии. Оправдание такого отношения откровения к разуму супранатуралисты видят, с одной стороны, вообще в ограниченности нашего духа и в частности его разума, ведению которого многое, существенно – необходимое для нашего спасения, осталось бы недоступным, если бы не открыл его Бог, с другой, и при том главным образом, в поврежденности наших сил, вследствие которой только и осталась человеку безусловная покорность Божественному руководительству, его наставлению и просвещению в деле спасения. Таким образом богооткровенное учение, по мнению супранатуралистов, хотя и ограничивает несколько собственное прирожденное стремление нашего духа к познанию истин, однако не стоит с ним ни в каком противоречии, как восполняющее и исправляющее его недостатки и поэтому вполне возможно само по себе. Рационалисты, напротив, ссылаясь на самую природу нашего духа, отстаивают безусловные права его разума в ведении истин, необходимых для нашего спасения и потому богооткровенное учение, как требующее одного послушания в принятии и усвоении его, решительно отвергают как невозможное и отсюда, далее, все признанное Божественным откровением, считают неоткровением Самого Бога, но произведением собственного человеческого разума и лишь по заблуждению и предрассудкам признаваемым богооткровенным учением.

Так как в продолжительном споре крайности обыкновенно всегда приходят к потребности взаимного примирения, то и супранатурализм и рационализм в истории взаимных препирательств выродили, с одной стороны, рационалистический супранатурализм, с другой, – супранатуралистический рационализм или полусупранатурализм и полурационализм. Полусупранатурализм, в видах уступки рационализму,

утверждает, что богооткровенное учение хотя имеет свое происхождение от Бога, однако сообщает ни более, ни менее того, что содержится потенциально в собственном нашем разуме и что могло бы произойти из него самого только не скоро, или если бы даже совсем не произошло, то лишь вследствие поврежденности нашего разума. Таким образом мы видим здесь собственный рационализм только в супранатуралистической оболочке. В свою очередь и полурационализм, чтобы сойтись с супранатурализмом, охотно допускает возможность и необходимость сверхъестественного откровения таких истин, до познания которых ум человека вследствие ограниченности и легкой способности к заблуждениям сам собой никогда не мог бы прийти; но ограничивает круг этих истин лишь такими, которые вполне примиряются с истинами, добытыми собственным нашим разумом, и потому оценку богооткровенного учения ставит под контроль нашего разума; критерием, определяющим и отличающим истинно-богооткровенное от мнимобогооткровенного, он полагает разум человеческий, согласие или несогласие откровения с собственным, естественным ведением человека. Очевидно, что полурационализм в своем воззрении на Божественное откровение близко подошел к супранатурализму и только благодаря непоследовательности мышления удерживает в себе рационалистическую закваску (признавая Божественное откровение истинно Божественным, подчиняет его суду человеческого разума).

Весь спор между супранатурализмом и рационализмом вместе с их компромиссами (в форме полусупранатурализма и полурационализма) в пользу друг друга есть не что иное, как результат недоразумения: неправильного понимания действительных отношений между Божественным откровением (богооткровенным учением) и нашим разумом. Богооткровенное учение, несмотря на то, что имеет свой источник в Божественном разуме, однако никогда не являлось и не является сознанию человека совершенно *безосновательным*, требующим лишь послушной приемлемости его и не допускающим разумного убеждения в его истине. Напротив,

основания к убеждению в истине богооткровенного учения частью всегда находились, так сказать, под руками человека, но преимущественно должны были раскрываться во всем будущем развитии человечества и действительно более и более приобретаются с успехами нашего развития. Богооткровенное учение сообщено было человечеству не сразу, не одновременно, но в продолжение многих веков; оно тесно входило в историю человечества и само представляет своего рода историю. От чего зависело это постепенное, историческое проявление и, так сказать, самопополнение и самоусовершенствование богооткровенного учения? От того, что оно никогда не выступало в мире *без надлежащих и твердых фактических оснований*, всегда шло в строгой параллели с этими основаниями, в каждое данное время лишь настолько раскрывалось, насколько давались исторически, самым делом непреложные основания его истины. Эти основания заключались в *общей промыслительной деятельности Бога в мире*, но больше всего – в специальном и чудесном *домостроительстве Божиим в мире*, явленном в истории царства Божия на земле – *в истории Израиля и христианства*. С промыслительными действиями Бога во всем мире и в особенности в теократическом царстве Израиля и при утверждении христианства на земле, действиями, то совершаемыми при посредстве естественных причин и следствий в истории природы и человечества, как бы естественными, то обнаруживающимися в необычайных, чудесных явлениях природы и нашей истории, и идут в один шаг в своем происхождении богооткровенные учения, на те опираются как на несокрушимую скалу и в них указывают и нашему разуму твёрдые основания своей истины.

Божественное откровение, как учение, несмотря на всю высоту своего содержания, менее всего теоретично или отвлеченно по характеру своего раскрытия: вы не найдете в нем строгого, систематического развития истин, напротив, видите раскрытие его по частям, без системы, без логического порядка, но всякий раз в тесном примкнувании к тем или иным событиям, или обстоятельствам в человеческой истории или в сфере

природы, в которых с наибольшею очевидностью проявляется деятельность промысла в мире. Разительное подтверждение такой связи богооткровенного учения с вечно живою, промыслительною деятельностью Бога в мире, выражающейся то в обычном направлении жизни природы и нашей истории, то в необычайных знамениях, представляет нам наивысшая ступень богооткровенного учения – учение христианства, прежде всего учение Христа и за тем Его апостолов. Что мы находим в учении Христа? Не какую-нибудь полную, цельную, логически-развитую систему религиозных истин; нет, но только более или менее краткие, так сказать, отрывочные речи, отдельные изречения, небольшие замечания, но каждый раз по какому-либо живому, непосредственно представляющемуся поводу и с близким отношением или к явлениям природы или к событиям в человеческой жизни. Отсюда учение Христа при всей высоте и глубине выраженных в нем истин о Боге по Его существу и свойствам, о человеке с его добром и злом и проч. носит на себе печать чисто практического учения. От обыкновенного явления оно уносит наш взор к выпренному миру и оттуда как бы сводит нас луч, освещающий это явление: полевой цветок дает повод к раскрытию сколько возвышенного, столько же поражающего своею непреложною истиною учения о Божественном попечении, сосредоточенном по преимуществу на человеке; обыкновенная любовь родителей, испорченных по природе (злых сущих), к детям, в устах Христа служит основанием к выяснению бесконечной любви к людям Отца небесного, бесконечно доброго по природе; непререкаемое нравственное превосходство самарянина пред священником и левитом в обращении с путником, ограбленным и избитым разбойниками, само собой давало основание к раскрытию нашего нравственного долга любви ко всем людям, как нашим братьям, без различия народностей, веры, звания и состояния; различие в плодородии семян, одинаковых по своим внутренним качествам, обусловливаемое различием в достоинстве почвы, на которую брошены семена, в речи Христа с поразительною наглядностью убеждает нас в причинах различного действия на сердца людей одного и того же

Божественного учения, коренящихся в различном нравственном состоянии самих слушателей. Мы могли бы привести еще десятки подобных примеров, но, конечно, и этих достаточно, чтобы видеть, как высочайшее, чистейшее и совершеннейшее учение Христа всегда стояло на *твердой почве жизни природы или человеческой истории*.

Возьмите даже нагорную проповедь, представляющую как бы полную, законченную речь и высказанную, по-видимому, без особенных поводов, просто как отвлеченное учение. Что вы находите в ней? Каждое изречение её не режет ли глаза, так сказать, яркостью своей истины? Это потому, что мы сами видим, что в них наша жизнь освещается истинным светом, раскрывается в её действительных основоположениях. Даже в то время, когда Христос излагает пред учениками и народом высочайшие тайны об Отце и Духе, о Своем лице и отношении к Отцу, стоит ли Его учение на неуловимой и незримой почве? Нет, оно имеет её, так сказать, видимую и осязаемую – главным образом *в собственном лице Христа*. Лице Христа, на сколько оно отпечатлено в Евангелиях и, Апостольских Посланиях, не есть ли живой и действительный образ Бога во всех Его отдельных, чертах, выше и совершеннее которого бессильны представить мысль и воображение человека? Все догматы в посланиях апостолов опять суть не что иное, как отображения живых и отдельных черт Божества в Его отношении к миру, явленных в лице Христа; все нравственные истины в этих Посланиях суть только прямые и непосредственные выводы из догматических, утверждающихся на личном созерцании Бога в лице Христа. Христос, Богочеловек, в Своем *учении*, открыл нам высочайшие тайны о внутренней жизни Божества и Его откровенных действиях в мире, но в Своей *личной жизни* на земле, как жизни Бога, представил нам непререкаемые подтверждения сообщенных им тайн. Кто осмелится сказать, что Его учение и жизнь находятся в разногласии, что последняя не подтверждает первого, а первое не отражает и не освещает собой последней? Так и самая высшая ступень богооткровенного учения – учение христианства, при всей видимой отвлеченности его содержания, твердо опирается на

жизненные явления промыслительной силы Божией в мире, явления то обыкновенные, естественные, то необыкновенные, чудесные.

Обращая от христианства взор назад к ранним ступеням откровения – в народе израильском, начиная временем Авраама и кончая последними пророками, мы видим все ту же *неразрывную связь между богооткровенным учением и деятельными проявлениями Промысла* то в законообразном ходе мировой жизни и истории человечества, то в необычайных (чудесных) событиях природы или нашей истории. Ветхозаветные органы Божественного откровения всегда говорят по тому или иному поводу, представляющемуся в наличной жизни своего ли народа или чужих, вступавших с ним в соприкосновение и *в исторических обстоятельствах*, явно открывающих собой руководящую и направляющую их силу Божию, находят основания к раскрытию той или иной черты высочайшего образа Бога или Его нравственного закона, правящего миром. Таким образом, во всей истории Божественного откровения *учение о Боге и Его отношении к миру идет параллельно действительному управлению Бога миром*, постепенному направлению последнего к определенным целям и в этом согласии учения с действиями Божиими в мире для размышляющего духа даются убедительные доказательства истины первого. Богооткровенное учение, собственно говоря, есть только высшее, совершеннейшее и наивернейшее изъяснение или толкование домостроительства Божия, являемого в мире и поскольку оно отображает собой последнее, постольку же находит свое подтверждение в нем, так что верующему разуму стоит только обратиться пристальным взором к действительной истории Божественной деятельности в мире, чтобы видеть всю непреложность богооткровенного учения. Хотите ли убедиться в истине единства Божия, ясно и положительно открытого родоначальнику народа еврейского – Аврааму, или в истине неизменности Бога по существу и по Его мироправящей цели в мире, сообщенной Моисею или в истинах всемогущества и неподкупной святости Бога в суде над человеческим родом,

открытых миру устами пророков, – рассмотрите историю Авраама, историю народа еврейского при Моисее и после него, исторические судьбы евреев и других народов при пророках или несколько после них, и вы убедитесь из самой исторической картины человечества, мысленно восстановленной пред вами, насколько непреложно-истинно все это богооткровенное учение.

Старая аксиома, что сверхъестественное откровение в смысле учения *отнюдь не противоречит* естественному откровению, насколько из этого самостоятельным путем человек извлекает учение о Боге, мире и человеке, напротив только *освещает, дополняет и усовершенствует* знание, покоящееся на естественном откровении, и эта истина подтверждается при каждом сличении сверхъестественного откровения (учения) с естественным – не с теми часто ложными изъяснениями последнего, которые находим в разнообразных учениях языческих учителей религии, философов и ученых, наблюдающих мелкие и drobные явления природы и нередко опускающих из вида более крупные и основные, но с тем действительным естественным откровением, какое представляет нам жизнь природы и история человечества сами в себе. Вот почему и чисто человеческое учение, строго утверждающееся на богооткровенном, как мы видим, проходит непоколебимым и неизменным по существу чрез ряд веков, воспитывая собой тысячи и миллионы людей, между тем как учение, отрешенное от почвы откровения, постоянно сменяется в своих различных видах, явно обличает, свою неустойчивость и влияет только на ограниченные круги последователей. Это потому, что первое, опираясь на сверхъестественное откровение, в то же время имеет за себя и естественное, между тем как последнее, чуждое по духу первому, в то же время встречает разоблачение своей несостоятельности и в последнем. Как же после этого можно утверждать, что богооткровенное учение должно являться человеку лишенным оснований, восприниматься *исключительно* верою, по простому послушанию авторитету Божественного откровения, вместе с тем, стеснять и приостанавливать самостоятельность нашего разума в ведении истины и по всему этому само в себе

невозможно? Напротив, это учение, как отражающее собой полную действительность и находит себе опору *во всей жизни природы и человеческой истории*; воспринимаемое верою, оно отнюдь не исключает разумного убеждения в его истине и, сообщая истинное знание, отнюдь не действует принудительно или стеснительно на дух человека по отношению к его собственному мышлению, а представляет ему то, что он охотно, по влечению собственной природы готов воспринять (так как ему дается истина) и при восприятии чего не только не стесняется, но до высшей степени возбуждается его собственный разум. Нужно раз навсегда помнить, что между богооткровенным учением и ведением собственного нашего разума не может быть по существу никакого противоречия и потому при усвоении первого точно так же, и даже еще более, вызывается на самостоятельность наш разум, как и при приобретении естественным путем истинного знания.

Правда в откровении даются идеи, неподлежащие строгой проверке или подтверждению; в нем сообщаются даже *истины, недоступные нашему пониманию* в их внутренней сущности. Но, во-первых, внутренняя связь идей *таинственного* характера с истинами *очевидными* и неотразимыми, основное значение первых для последних, словом всецелая гармония и безусловная неразрывность всех истин Божественного откровения делают для нашего сознания равно достоверными и непреложными даже и таинственные его истины. В этом случае мы должны относиться к откровению как в какой-либо философской системе, признаваемой нами истинною. Здесь мы также неизбежно встречаемся с истинами, и притом большею частью фундаментального значения, недоступными нашей проверке и, однако принимаем их ради вытекающих из них истин, уже несомненно для нас достоверных. Того же самого критерия определения истины очевидно мы должны держаться и при принятии Божественного откровения. – Во-вторых, откровенные истины таинственного характера, при всей их таинственности, однако не исключают постепенного, *прогрессивного углубления нашим разумением в их внутреннее содержание*, и нет такой тайны откровения, которая

бы не находила себе, так сказать, созвучия в естественном нашем разумении и, по требованию нашего собственного разума, не входила в систему нашего высшего знания. Вот тайны – троичность лиц в едином Божестве и воплощение Бога в человеке. Но они так или иначе, в той или иной форме входят *непременными и существенными звеньями* даже в отрешённые от христианства системы философского мирозерцания – в системы Гегеля, Шеллинга и др. Эти тайны Божественного откровения суть, так сказать, вечные темы, наивысшие вопросы, поставленные Божественным разумом человеческому и в вечном труде над их разрешением и разъяснением мы имеем чудный *стимул*, непростающее возбуждение к нашему духовному преуспеянию до той ступени его, когда созерцаемое нами теперь как бы сквозь тусклое стекло откроется нам лицом к лицу.

Бросая общий взгляд на отношение откровения (богооткровенного учения) к нашему разуму, мы должны сказать, что в сущности между ними не может быть никакого разногласия; богооткровенное учение непременно должно быть *разумным* не просто с точки зрения Божественного разума, как его производителя, но даже и для нашего разума, как воспринимающего его органа. На такую разумность откровения, или на внутреннее согласие сообщаемого в нем учения с нашим собственным, субъективным стремлением к истинному ведению или с чувством истины, ясно указывают постоянные, непростающие попытки верующих, при приятии сердцем откровенных истин, к объятию их также разумом, к уразумению их внутреннего существа и, таким образом, к усвоению их себе по присущим нам общим законам ведения всякой истины.

Но отсюда никак не следует, что Богооткровенное учение есть в сущности сообщение ведения, которое уже само в себе заложено в глубине нашего разума, лежит в нем как возможность, изначала данная нашему духу и только открывается в нем, доходит до его сознания не силою его самостоятельности, но внешнею силою Божественного возбуждения в нашем сознании этого ведения. Нет; Божественное откровение не есть только обнаружение пред

нашим взором собственного богатства нашего разума, того, чем он владеет уже сам в себе, но чего лишь не в состоянии сознать сам собой; напротив, откровение сообщает нам между прочим, и такое ведение, которое даже как простая возможность не положено в нашем разуме, ведение *абсолютно* превышающее натуральную способность нашего разума к самостоятельному приобретению его или к самодеятельному внесению его в область нашего сознания. Конечно, многие истины откровения таковы, что по своей ясности, непреложности и непосредственной восприимлемости нашим духом представляются нам столь близкими и родными, что сверхъестественным действием только, как будто, вызваны в сферу нашего сознания из глубины нашего собственного духа; много есть в откровении и таких истин, которые уже составляли самоприобретенное достояние нашего разума и Божественным авторитетом только как бы подтверждены, навсегда упрочены в нашем сознании. Но при всем этом в нем находятся и такие истины, и именно особенно характерные и существенные в Богооткровенной религии, которые, будучи выражением чрезвычайного, *премирного Божественного Совета* о спасении человека и необычайного домостроительства Божия в мире, ни в каком случае не возникли бы и не явились бы в нашем сознании, если бы не сообщил их человечеству Сам Бог чрез избранных мужей. И тем не менее даже этого высшего порядка истины, составляющие, так сказать, абсолютный дар Божественного откровения человеку, не стоят в противоречии с нашим разумом, разумны даже для его ограниченного понимания и потому составляют предмет его восприимлемости, непротиворечащий его природе, его внутренней предрасположенности к ведению истины, но вполне согласный с нею (предрасположенностью).

Чтобы убедиться в наших словах, необходимо яснее представить себе собственное, внутреннее существо нашего разума. Что такое наш разум? Он вовсе не есть какое-либо *хранилище* определённого количества *готовых идей*, у которого следует только открыть клапан, чтобы оттуда постепенно поднимались идеи в область нашего сознания; напротив, наш

разум есть просто способность или сила, управляемая известными законами в своей деятельности и назначенная к приобретению высшего познания: идеи составляют, так сказать, внутреннюю сущность предметов и явлений объективного мира и при известных отношениях наших познавательных способностей к объектам, как некие копии становятся достоянием нашего разума и им передаются нашему сознанию, но отнюдь не рождаются исключительно изнутри нашего собственного разума. Некоторые из этих идей уже по натуральному складу нашего разума признаются им непосредственно истинными, не требующими никаких доказательств; другие оправдываются в своей истинности тесною связью, гармоническим согласием их с теми идеями, которые уже признаны достоверно истинными. При этом, одни из идей по своей внутренней простоте и несложности как бы сами собой напрашиваются нашему сознанию, только бы представился к тому благоприятный случай; другие, смотря по различию способностей разума в отдельных лицах, открываются одними людьми и только усваиваются другими, обладающими хотя бы самыми посредственными способностями; иные, наконец, по своей высоте и глубине являются предметом открытия только редких, *гениальных умов* и точно также становятся предметом разумного усвоения или понимания лишь ограниченного круга высоко развитых умов, а для массы остаются тайнами, непонятными истинами. По способу своего происхождения одни из идей приобретаются обыкновенным путем продолжительного наблюдения над известным кругом вещей и старательного размышления о них, логического соединения их в одно целое и, так сказать, извлечения из них общей сущности; другие, напротив, и преимущественно идеи высшего порядка, даются человеческому разуму только вследствие необычайного, часто моментального озарения его высшим светом как бы непосредственно, не столько познаются, сколько инстинктивно предугадываются им и таким образом являются как бы даром извне. Из последнего рода идей одни, раз сделавшись достоянием разума в их общей сущности, скоро познаются, проверяются и подтверждаются и по частям, по

всем их сторонам, иные же настолько упреждают полнотой и глубиной своего содержания общее культурное состояние данной эпохи, что продолжают разумно усваиваться, разрабатываться по отдельным сторонам и вместе с сим сознательно входить в круг нашего духовного содержания только в течение более или менее продолжительного времени, иногда даже нескольких веков. К этим последним идеям, но в наивысшем смысле, *κατ' ἑξοχήν* принадлежат и *высочайшие идеи* Божественного откровения, так называемые, тайны. Они несомненно истинны и разумны (т.е. даже в нашем субъективном смысле), но при этом настолько многообъемлющи по своему содержанию, как откровение бесконечного Разума, что предназначены служить пищей для усвоения, материалом для разработки нашему разуму до конца веков. Но что эти тайны, как истины, могут более и более входить в связь с неоспоримыми истинами нашего собственного разума и таким образом становиться нашим внутренним достоянием, неотделимым от самоприобретенного нами круга истин, в этом убеждают нас многочисленные философские доктрины, в которых истины, взятые из откровения, до нераздельности перемешиваются с истинами натурального человеческого разума.

Будучи истинами, хотя и разумными, т.е. подлежащими постепенному соединению внутри нашего разума с остальными истинами его собственного знания, богооткровенные идеи, однако никоим образом не могут иметь своим критерием объём и содержание нашего натурального знания и потому не могут быть определяемы в своей достоверности (признаваемы или отвергаемы), по *масштабу наличного знания или развития нашего разума*. Уровень познания нашего разума изменчив, переходчив и во всякое время ограничен; между тем Божественное откровение представляет нам истины, выражающие собой вечную, непреходящую и высшую полноту бытия мира видимого и невидимого, дольного и горнего. Поэтому определять достоинство учения Божественного откровения, руководясь каким-либо определенным *наличным богатством* нашего натурального знания, значило бы

*измерять переходящее изменчивым, оценивать бесконечное конечным, ставить судьей ограниченный ум над безграничным, относительное знание истины над абсолютной истиной, – что, конечно, несправедливо и нелепо. Нормальное отношение нашего разума к богооткровенному учению должно состоять в непрерывных усилиях разума к внутреннему соединению этого учения с постепенно расширяющимся кругом истин его собственного знания и в этой мере к подтверждению Божественного откровения его естественным познанием; но все остающееся в Божественном откровении вне круга его подтверждений, наш разум должен не отвергать как сомнительное или ложь (ибо по своей ограниченности не имеет на это законного права), но передавать на хранение *сердцу*, беречь *в области веры* и терпеливо ожидать в будущем подтверждения собственным знанием. Богооткровенный предмет веры не только не стесняет естественной деятельности нашего разума и его преуспевания в области самодеятельного познания, но, напротив, сообщает ему постоянное возбуждение к деятельности, так сказать, толкает его по пути прогресса.*

Так, богооткровенное учение, рассматриваемое со стороны своего содержания не представляет ничего невозможного в себе по отношению к восприятию его человеческим духом. В существе оно не стоит ни в каком противоречии с нашим разумом, не исключает и не стесняет его натуральной деятельности и не сообщает ему ничего такого, чего бы по самой природе своей он не мог принять. Находя себе подтверждение в мире действительности, ибо идет и развивается рука об руку с историческим домостроительством Божиим в мире, богооткровенное учение отчасти, так сказать, уже непосредственно проливает новый свет на действительный мир – натуральный и духовный, – отчасти своим руководством возбуждает наш разум к постоянному движению вперед в познании, возвышая его до высочайших тайн бытия и помогая ему в самодеятельном усвоении таинственных связей, соединяющих горний мир с дольным⁵⁶.

XI. О Промысле Божиим

Господь не далече от единого коегождо нас есть. О Нем бо живем, и движемся, и есмы (Деян.17:27).

При поверхностном взгляде на мир легко может показаться, что все происходит в мире случайно, по действию неразумных сил и без всякого определённого плана и цели. Но следует только пристальнее всмотреться в жизнь мира вообще и в ход истории человечества в частности, как наша мысль откроет в порядке явлений, совершающихся в мире, не просто причинную связь и последовательность, но и известный общий план и определенную конечную цель, а эти план и цель позади видимого действия слепых сил природы укажут нам также невидимое действие в мире силы премирной и премудрой, словом – того, что на языке веры называется Промыслом Божиим. Для людей, необычайными подвигами добродетельной жизни снискавших особенную благодать у Бога, истина таинственного влияния высших сил горнего мира на силы и явления земного мира, по соизволению Божию, нередко становилась предметом ясного духовного созерцания, открывалась в поразительной картине такого или иного чудного вспоможения со стороны непосредственно ли самого Бога, или других существ, обитающих в небесном мире, нашему земному миру. Такой именно смысл наглядного откровения действия Промысла Божия в мире принадлежит, например, явлению в Влахернском храме блаж. Андрею Божией Матери, сначала слезно молившейся за предстоявший в храме народ, а потом простершей над ним свой честный покров.

Непрестанное действие в мире всемогущества, премудрости и благодати Божией, в которых все истинное и доброе находит себе опору и укрепление, напротив все злое и ложное – препятствие, пресечение или по крайней мере направление к тому, чтобы невольно влекло за собой добрые последствия, – эта истина заключает в себе величайшую отраду для сердца человеческого, сообщает непоколебимую устойчивость нашему духу в его тяжелых трудах при

стремлении к каким-либо высоким, нелегко достижимым целям, и светлой надеждой на будущее ободряет наше сердце, спасает нас от малодушия и отчаяния при стечении даже самых несчастных обстоятельств в нашей жизни. К сожалению, вере в Промысл Божий, столь существенно важной и необходимой как для нашего земного благополучия, так и для спасения в будущей жизни, в наше время придают слишком мало значения, и если не прямо отвергают, то часто совсем забывают ее при совершенном погружении в житейские суеты; а между тем многие грустные явления в нашей жизни – мрачный и безнадежный взгляд на жизнь, не усматривающий в ней никакого смысла, холодность и не расположенность к усиленному труду и, наконец, сколько безрассудное, столько же и противоестественное посягательство иных на собственную жизнь, – как неизбежные следствия ослабления веры в Промысл, сами собой говорят о бесценности и спасительности для нашей жизни этой веры. Поэтому, останавливая наше внимание на рассмотрении хотя некоторых главнейших оснований веры в Промысл Божий, в видах восстановления её в нашем сознании и оживления в наших сердцах, думается, мы исполним дело не только не излишнее, но и действительно требуемое нашим временем.

Итак, на чем же, утверждается наша уверенность в действии Промысла Божия, всеохраняющего и всем управляющего в мире?

Как вера вообще в бытие Божие, так и вера в управление мира божественною силой и мудростью изначально и неискоренимо насаждены в сердце человеческом. Поэтому они составляют общее достояние всех народов и племена: везде, где находится вера в Бога, непременно существует и вера в Промысл Божий, и связь этих двух верований, оказывающаяся повсюду неразрывною, вполне понятна. Человек, истинно верующий, никогда не смотрит на Бога, как нередко делают философы, только как на начальный или исходный пункт всего существующего в мире; напротив, всегда понимает Бога, как силу живую, личную (разумную и свободную) и потому вседействующую, и всеуправляющую, без воли которой ничто

не совершается и не может совершаться в мире. Бог, в представлении верующего, будучи личным Духом, первообразом человеческого духа, отнюдь не есть лишь Творец, но непременно и Вседержитель. Вот почему верующий, не как философ, не холодною только мыслью относится к Богу, спокойно рассуждая о Нем, как о первопричине мира, но всегда с благоговейным трепетом сердца помышляет о Нем, всею душою и всеми силами своими обращается к Нему, как живому, всемогущему существу, открывающему свою волю и власть даже в самых малейших проявлениях жизни в мире: и в легком дуновении ветра, и в едва заметном колебании воды. Вера в Бога немыслима без молитвы Богу, а молитва, как выражение человеческой нужды в Боге и надежды на Его покровительство и помощь, сама собою говорит также и о вере в Промысл Божий.

Покаяющаяся на непосредственном свидетельстве сердца человеческого общая всем народам уверенность в божественном мироправлении находит себе также прочные основания и в воззрениях нашего разума, имеют ли они предмет своим самое существо Божие, или устройство мира, или историческое раскрытие жизни рода человеческого.

Бог, как Существо всесовершенное, уже в силу бесконечной полноты своей жизни не может не быть вечно деятельным во всем, что входит в круг действительного бытия, обязанного Ему, как Творцу, своим происхождением. Вечная деятельность Божия, вытекающая из требований самой природы Бога, неисчерпаемой в своих силах и производительности, никоим образом не может встречать препятствия или границы в чем-либо тварном, происшедшем от Бога; ибо эта граница противоречила бы безграничности божественного всемогущества; она не может также устраняться или исключаться и некоторою, несомненно принадлежащею миру, самодеятельностью его; ибо такое исключение отвергало бы безусловное владычество Божие над миром; между тем как мир без охранения Божия, предоставленный самому себе даже на один миг, не мог бы тотчас же не превратиться в ничто. Промыслительная деятельность Бога в мире может казаться невозможною или излишнею лишь в том случае, если жизнь

Бога по сотворении мира представляется самозамкнутой, безусловно разъединенной от жизни мира, или, наоборот, если она признается совершенносливающейся с жизнью мира, причем Бог является сущностью мира, а мир воплощением самого Бога. Но в обоих таких понятиях о Боге Бог перестает уже быть истинным Богом, теряет свой божественный характер, т.е. мыслится неправильно. В самом деле представляемый замкнувшимся внутри Себя по сотворении мира, Бог является уже не живым духовным существом, а какою-то безличной и неопределенной силой, положившею только начало мировому бытию и не имеющей более к нему никакого отношения. Но такая сила, очевидно, не может быть признана Богом. С другой стороны, если Бог представляется и обитающим только внутри мира и в самой уже жизни мира обнаруживающим свою собственную жизнь, то также исчезает для нашей мысли как истинный Бог; ибо здесь Он признается подпадающим развитию, усовершенствованию; а такое существо может ли быть названо всесовершенным? Так истинный Бог в смысле всесовершеннейшего существа, каким его признают и верующее сердце, и здравый разум, ни сам в себе не замкнут, ни воплощает Себя в жизни мира, а есть свободный личный Дух, владеющий самосущной жизнью, из неисчерпаемой полноты которой непрестанно исходят силы, влияющие или естественным путем – чрез саму природу, или сверхъестественным – чрез чудеса, на весь ход мировой жизни.

Останавливая далее взор на устройстве самого мира, мы видим, что оно прежде всего необходимо предполагает постоянное действие Божие уже в обыкновенном естественном течении вещей и, затем, открывает в себе полный простор, по требованию божественной премудрости, сверхъестественным действиям Бога среди естественного порядка вещей без внесения в последний какого-либо расстройств или разрушения. Мир представляет необозримое поле разнообразных явлений, и все явления в нем не только происходят одно от другого, но и всегда совершаются на основании строго определенных законов, так что явления однородные всегда имеют одну и ту же причину, и известная

причина или сила при одинаковых условиях производит всегда одни и те же действия. Отсюда не напрасно утверждают, что мир управляется *законами*, что все в мире совершается законосообразно. Но, кроме того, различные царства природы поставлены в такую внутреннюю связь между собой, что одни из них (низшие) служат средством для других (высших) и посему явно открывают *план* в устройстве мира. Наконец, наблюдение над жизнью мира показывает постепенное движение её вперед, раскрытие или усовершенствование мировой жизни, а это бесспорно свидетельствует об известных *целях*, к которым стремится мир в отдельных своих частях, и об одной общей цели, к которой он направляется во всем своем бытии. Но законы, план и цели, как не будет спорить никто, произведения разума и могут принадлежать только духу, но никак не самой по себе материи. Поэтому, если и говорится, что миру присущи законы, план и цели, то не в том смысле, чтобы изнутри самой материи мира происходили эти законы, план и цели, а в том, что они открываются в ней, как в своей среде или материале, подобно мысли ваятеля, открывающейся в граните или металле, между тем как своим последним источником, своим вечным носителем имеют невидимого Духа, обладающего бесконечною мудростью, то есть Бога. Таким образом Бог есть не только Творец мира, но и вечный деятель в нем, то есть промыслитель мира. – Являя Себя таким уже в обыкновенном порядке вещей, Он с необычайною разительностью открывает свою мироправящую руку в так называемых чудесах, известных нам из истории Ветхого и Нового Завета. Чудеса, как особые, сверхъестественные действия Божии, наглядно, до очевидности убеждающие нас в управлении Бога миром, нисколько не противны естественному ходу явлений в мире и не исключаются им; как естественные законы, так и сверхъестественные действия в мире принадлежат одному и тому-же виновнику – Богу, и уже потому самому не могут заключать в себе внутреннего противоречия. Бог, создавший мир со всеми его силами и законами, без сомнения предвидел необходимость чудес в мире, как чрезвычайных орудий своей премудрой воли для достижения миром предназначенных ему

целей даже и после того, как войдут в мир зло и грех, и потому устроил мир так, что уже в самом творении его предоставил возможность будущих чудес внутри его естественного развития. Если духовная сила тварного существа, человека, присоединяясь к физическим силам природы и воздействуя на них, производит в природе такие явления, которые сами-собой, по действию одних физических сил, никогда не произошли бы, то тем более непосредственная сила Творца мира может оказывать действия на естественные силы природы и производить чрез них явления, совершенно невозможные для них самих.

Напрасно говорят некоторые, что допускаемый нами Промысл своими действиями в мире, направляющими его к определенным целям, лишил бы свободы человеческую деятельность. Такое утверждение вытекает из ошибочного понимания самого существа свободы человеческой. Она не есть безусловный произвол или действие, не вызываемое никакими побуждениями, напротив свобода, хотя действие не вынужденное, совершающееся по внутренней саморешимости человека, однако предполагающее в основании своем всегда определённые побуждения. Свобода воли человека имеет свою общую целью или задачей осуществление блага и управляется в своих действиях нравственным законом или законом добра. Отсюда она должна делать не то, к чему может случайно побудить ее мысль человека, но то, что предписывает ей закон добра, присущий её природе, т.е. должное; но только к исполнению этого должного она не принуждается насильственно или необходимостью, а всегда направляется личною добровольною склонностью, почему и может его делать или не делать. При таком понимании свободы Промысл, помогающий человеку в совершении добрых дел, отнюдь не стесняет его свободной воли, а только содействует ей, немощной самой-по себе, в её естественном и добровольном стремлении к добру. Но даже и тогда, когда Промысл отвлекает нашу волю от недолжного, он не стесняет и не нарушает её свободы, но только воздействует на дух человека так, чтобы человек, под влиянием этого воздействия, свободно, по собственной

решимости, отрекся от задуманного им злого дела. Отсюда, если вопреки всем тайным, или более или менее явным предостережениям Промысла, человек остается при своем упорстве сделать злое, он делает его беспрепятственно со стороны Промысла. Вот почему и при существовании Промысла мы находим в мире зло. И сам человек чувствует, что Промысл не нарушает его свободы, и нимало не желая отказаться от неё, просит у Бога помощи своим слабым силам в осуществлении добра.

Выясненная нами совместимость действий Промысла Божия в мире и свободы действий человеческих делает теперь вполне понятным дальнейшее утверждение наше, что промыслительная сила Божия в особенно поразительном свете выступает пред нами в истории человечества, где определяет собой, как общее направление жизни всего человеческого рода, так и историю отдельных народов или царств. Слово Божие говорит, что каждому народу назначены Господом определённые границы земли, время и порядок выступления на историческое поприще (Деян.17:24–26). Не без воли также Божией устраиваются города в царствах (Притч.21:2), учреждаются власти (Рим.13:1) и особенно высшая власть царская (Сир.17:14, Пс.88:21). Господь влияет на сердца помазанников своих (Притч.21:1), *разоряет советы языков* (Пс.32:10) и в среде народных обществ воздвигает всегда *во время потребного* для их народных целей (Сир.10:4). И все это учение писания находит себе прямое и решительное подтверждение в истории народов, особенно уже окончивших свою историческую жизнь. Так мы видим, что в общей семье человечества каждый народ или каждое царство, появляясь в истории в известное время, служило прямо исполнителем предназначенной ему задачи жизни; многие из известнейших народов древности совершали всю свою историю, возвышались и процветали, склонялись к упадку и подвергались порабощению со стороны сильнейшего народа или совершенно истреблялись, прямо по предреченному ветхозаветными пророками определению воли Божией, и наконец, вся история древнего человечества явно направлялась к одной цели, к тому,

чтобы приготовить людей к принятию Спасителя, тяготела к одному историческому центру – к Христу, второму Адаму рода человеческого (1Кор.15:15). И самое явление христианства со всем его чудно возвышенным и отрадным для сердца учением, необъяснимым ни из каких ранних учений собственного разума человеческого, не говорит ли красноречивее слов за сверхъестественное откровение Божие в истории человечества? Но более всего сам Господь наш Иисус Христос всею своею деятельностью, всеми чудесами и всеми совершенствами своей жизни не открывает ли миру в своем лице Бога, явившегося в плоти человеческой (1Тим.3:16)?

С верою в промыслительную деятельность Бога в истории человечества, по-видимому, стоит в противоречии признаваемое в наше время бесспорным положение науки, что история человечества, как и жизнь природы, управляется известными законами. Не будем спорить против этого утверждения науки; согласимся, что действительно в историческом развитии, как отдельных народов, так и целого человечества, заметно действие определенных законов. Но как в природе несомненно-действующие в ней законы оставляют еще широкое место действию в ней и Промысла, так точно и в нашей истории, хотя бы замечалось подчинение разных событий и явлений определенным законам, открывается также полный простор и для действий Промысла Божия. Что такое самое выражение: «явления или события истории человечества управляются известными законами?» Какой смысл имеет это выражение? Что оно собственно означает? Не более как лишь то, что исторические явления не представляют собою какой-то бессмыслицы, не совершаются без порядка, без связи и последовательности, но имеют свой смысл, свои основания и причины, всматриваясь в которые, мы находим, что от одной и той же причины всегда происходят и явления сходные и тождественные. Если события однородные, хотя бы совершались в разные периоды истории и в разных местах или у разных народов, по замечанию историков, всегда и всюду имеют для себя одну и ту же причину, то эта причина, объясняющая собою целый класс одинаковых событий, в глазах

историка получает уже значение исторического закона. Таким образом закон истории есть не что иное, как более или менее общая причина, под которую подводится целый ряд сходных явлений в качестве её действий. Но существование известного числа такого рода общих причин в истории человечества не говорит ни того, что на ряду с ними не могут действовать другого рода причины, более частные или даже и единичные для отдельных случаев, ни того, что кроме известной суммы дознанных историками общих причин, действующих в истории, нет и не может быть такой причины, которая бы была над ними самую коренною и общею, объединяла бы в себе все другие причины или законы мира и держала бы их в своей зависимости. Разъясним свою мысль на рассмотрении самой истории человечества. Говорят: в истории действуют определенные законы. Так. Но при несомненном действии этих нескольких законов в истории человечества, как уже выше сказано было нами, отдельные народы и целый человеческий род в своей истории заметно направляются к одной общей цели, к осуществлению одной задачи, например, в дохристианское время приготавливаются к принятию Спасителя мира. Эта единая основная причина, управляющая всеми другими причинами истории, этот коренной закон всех законов исторических и есть действие Промысла Божия в истории человечества. С другой стороны, при известных законах в истории, т.е. более или менее общих причинах, действующих в ней, всегда имеют место еще исключительные причины или силы, производящие и соответствующие им действия, необъяснимые из общих законов истории. Например: никакими историческими законами нельзя объяснить появления гениальных правителей, законодателей, ученых, поэтов и художников или ужаснейших бичей человечества, в роде Атиллы, в определённые времена и в определенных местах. В явлении этих лиц в истории мы видим нечто новое, оригинальное, имеющее начало только в них самих, в глубине их самородного духа и необъяснимое из предшествующей истории. И это новое, стоящее вне связи с явлениями ранней истории, между тем оказывающее неотразимое влияние на

последующую историю, явно есть действие руки Божией, поставляющей в среде народов чрезвычайных лиц, которые, по планам премудрости Божией, признаются необходимыми для известных целей в определенное время и в определенном месте. Не исторические законы создают людей, а люди создают свою историю, в которой открываются известные законы. Но люди при всем естественном рождении друг от друга, однако обязаны своим происхождением также и непосредственному действию Божию: души человеческие не составляют всецело родительского плода. Поэтому, несмотря на унаследование детьми некоторых душевных черт своих родителей, личные особенности детей по сравнению с родителями, разнообразный склад их душевных свойств, по своему неточному началу, составляют дело Божие и, следовательно, во всей истории человеческой всегда и непременно действует Промысл Божий.

Так истинно Господь *сам поднебесную всю надзирает* (Иов.28:1), *досязает же от конца даже до конца* (Прем.8:1), а в жизни человеческой не позволяет ни одной слезе пролиться (Пс.5:9), ни одному вздоху испуститься (Пс.78:7) без своего ведома.

Повторяем: какая великая, всеукрепляющая сила для человека во всех положениях его жизни – эта вера в Промысл Божий! Она вносит ясный смысл в кажущуюся запутанность, беспорядочность и случайность разнообразных событий и явлений в мире, поддерживает доброе, соединенное с упованием на помощь Божию, настроение в нашем духе в борьбе его со всякого рода трудностями в жизни и даже под ударами самых тяжких бедствий исторгает из нашего сердца светлорадостную песнь: *Ты моя крепость, Господи, Ты моя и сила, Ты мой Бог, Ты мое радование!... На Тя, Господи, уповахом, да не постыдимся во веки.*

XII. Естественные законы, чудеса и молитвы

Грозные и губительные явления природы с незапамятной старины до наших дней не перестают тревожить род человеческий то в том, то в другом поясе земного шара. Страшные землетрясения погребают в своих чудовищных могилах цветущие города и плодоносные страны, и там, где еще вчера жизнь кипела ключом, сегодня настает царство безмолвной тишины. Внезапные нашествия несметных полчищ ненасытно-прожорливых насекомых, в роде саранчи, в немногие дни истребляют плоды тяжких, продолжительных трудов человека. Но что всего тревожнее для человека – эпидемии, эти ужаснейшие бичи человечества, в короткое время сводят в преждевременную могилу тысячи жертв своей убийственной деятельности и таким образом многолюдные города и селения превращают в пустыню.

Все подобные явления природы невольно выводят человека из его обычной апатии к вопросу о коренной причине, скрыто действующей в основании всего течения натуральной жизни и вызывают его на серьёзные размышления о причине всех причин, о силе всех сил, движущей общим ходом мировых событий. В естественно-религиозном инстинкте человека лежит при всех чрезвычайных феноменах природы, угрожающих благосостоянию и даже самой жизни человека, отвлекать свой взор от земли и направлять его к небу и там искать начало и конец, зарождение и прекращение губительных натуральных явлений. Во все времена и у всех народов признавались существеннейшими средствами ограждения от всех натуральных зол – труса, глада, потопа, моровой язвы – следующие три: усиленная молитва к Богу, покаяние в грехах и нравственное исправление жизни, восстановление отношений между людьми на началах правды и любви.

И нужно сказать, что общее религиозное понимание внутренней связи между губительными явлениями природы и нравственным упадком человеческих обществ совершенно безобманчиво: оно коренится в совершенно правильном,

инстинктивном воззрении человека на последнюю, глубочайшую основу всей жизни природы вообще, всего универсума. Если человек в минуты грозных явлений в природе верует получить защиту от Бога там, где, по-видимому, нельзя ожидать её при естественном ходе натуральных событий; если он пламенной молитвой к Богу надеется приобрести спасение от натуральных бед и зол; то его вера и надежда не напрасны: они находят себе утешительные и красноречивые подтверждения в наиболее положительном современном знании природы – в так называемом естествознании, на сколько последнему до ныне удалось проникнуть своим верным глазом в самую глубину основания всей природы.

К сожалению, широко распространено и глубоко укоренено у нас, во всех слоях общества, ложное убеждение, будто естествознанию, как строгой и точной науке о природе, известны только одни «неизменные» законы природы, не преклоняющиеся ни пред какой волей Божией, не уступающие никаким человеческим мольбам пред Богом и потому не допускающие никаких чудес в природе и отвергающие всякий смысл молитв пред Богом. Напротив, смеем сказать: *истинное и действительно точное знание природы прямо и решительно подтверждает полную совместимость «неизменных» законов природы с Божественными чудесами* и, следовательно, безусловно-разумный смысл наших молитв к Богу при всем естественном и законообразном ходе натуральной жизни.

Нужно сознаться, что мы действительно не встречали разъяснений такой совместности в произведениях наших отечественных естествоведов. Но там, где естественные науки выступили на свое дело не вчера и ни сегодня, как у нас, где они имеют за собою продолжительную историю, украшенную славными именами неутомимых тружеников в их области, где они не выкраиваются из лоскутков случайных отрывочных сведений о природе в мнимо-цельную и законченную систему натуроведения; где не пробавляются жалкими компиляциями из разных книжек непризнанных натурфилософов, а развиваются из своих собственных основ, – из непосредственных и добросовестно-строгих наблюдений над жизнью природы и её

разнообразными явлениями; – там, говорим, естествознание истинно-научное, в лице лучших своих произведений, представляет многочисленные образцы полного соглашения «неизменных» законов природы с возможностью чудес в природе и вместе с тем с разумностью и необходимостью наших молитв пред Богом. Таким образом оказывается, что не мири согласие между «неизменными» законами природы с одной стороны и чудесами, и молитвами с другой, но, наоборот, разногласие, вражда между ними принадлежит к числу *предрассудков, покоящихся на невежестве в естественно-научном отношении.*

Приятным и полезным делом считаем подтвердить свои мысли выпиской прекрасных рассуждений по вопросу о совместимости законов природы с чудесами и молитвой из книги «Библия и природа» Даусона⁵⁷, геолога-палеонтолога Северной Америки, принадлежащего к крупным величинам в современном мире естествоведов. Сочинения Даусона по геологии и палеонтологии даже богата своими работниками в этих отраслях науки Германия переводит на свой родной язык; а известный знаток естественных наук во всем их историческом развитии, Цекклер, имя которого не раз встречалось и в нашей богословской литературе, говорит: «открытый Даусоном Канадский «Eosoon»⁵⁸ может быть в будущем начнет собой новую эпоху в научном исследовании первого времени нашей планеты».

Даусон утверждает, что «неизменность» законов природы хорошо известна также и Библии. «Но если Библия мирит с нею чудеса, то потому, что исходит в своем учении из более глубокого основания, чем из какого вытекают отрицания чудес, знающие только натуральные законы; именно – из единства источника как законов, так и чудес в природе, каковым источником признает Бога, всегда управляющего всем ходом мировой жизни.» Понятно отсюда, что для Даусона и наши молитвы к Богу при всей неизменности натуральных законов сохраняют свой полный смысл. В особенности, по нашему мнению, хорошо разъяснена Даусоном разумность молитвы на частном примере – на молитве Илии о дожде на горе Кармиле.

Предоставим в этом случае говорить самому Даусону:

«Библия вполне согласна с естествознанием, что натуральные законы неизменны. И по её учению: «Бог поставил землю на твердых основах: не поколеблется она во веки (Пс.103:5); вселенная тверда, не подвигнется (Пс.93:1); Бог поставил солнце, луну, все звезды света, небеса небес на веки и веки; дал устав, который не прейдет (Пс.148:6). Ясно, что неизменность природы, насколько она подчинена натуральным законам и выражает волю неизменного в Себе Творца, есть точно так же догмат Писания, как и результат науки. Если Творец совершенен, то, конечно, и Его дело – согласно Его совершенству. Беспорядочность в природе не достойна Бога. И действительно, при внимательном чтении Библии мы найдем, что самый крайний материалист не может приписать более постоянства натуральному закону, чем Библия – воле Того, Кто неизменен и сила Которого не утомляется и не умаляется. И точно также никакой пантеист не может требовать более внутреннего вхождения в мир для своего механически всепроникающего божественного существа, чем какое утверждает Библия за своим личным, самосознательным Богом. Библия далека от признания в Боге случайных желаний или прихотей, но при этом и от превращения Бога в неумолимый механический фатум.

Что же мы должны сказать теперь о чудесах, признаваемых Библией? Просто то, что в этом случае Библия, как откровение Бога, исходит *из более глубокого основания, чем какое знают отрицатели чуда*: для последних, если даже они и признают бытие Бога, истинно и действительно существует единственный принцип мировой жизни – натуральный закон, для Библии – Бог, управляющий самими натуральными законами. И, несомненно, Библия более права. Не должен ли и чудоотрицатель согласиться, что в действительности он живет в кругу чудес или таких событий, которых ни перечислить, ни объяснить не может. Не находит ли он себя при объяснении некоторых натуральных явлений в таком затруднении, которого не в состоянии победить или разрешить? Не встречал ли он и в своей жизни, и в своих делах таких трудностей, над которыми не мог восторжествовать

и которые, однако побеждаются другими? Здесь пред его глазами стоят своего рода чудеса. Но он понимает, что если бы владел высшею мерой знания или силы, то и сам победил бы затруднения, встречающиеся его уму или практической деятельности, и при том, нимало не прибегая к нарушению каких-либо натуральных законов. Отсюда, если он знает какого-либо специалиста, более разумеющего в делах, которых он не мастер и которые ему необходимо сделать, то естественно обращается к специалисту за помощью и советом. Теперь, очевидно, он должен также хорошо знать, что если существует Творец и верховный Правитель универсума, которому все силы и свойства природы известны в безусловном совершенстве, то этот Творец может производить *непостижимые и невозможные для человека натуральные явления без конца*⁵⁹ и при том, отнюдь не нарушая законов природы, но только всегда поставляя *в новые и новые, неизвестные людям, комбинации* уже существующие материю и силы. Так именно потому, что мы признаем материю, силы и натуральные законы, по логической необходимости должны также признавать и возможность чудес, предполагая, что был и есть верховный Правитель универсума.

Библейские чудеса не заключают в своем понятии неизбежно нарушения законов природы, но только требуют правильного, таинственного для нас, принаровления к законам природы или проявления в чудесном деле существующих, но неуловимых для нас, навсегда неведомых нам, законов природы. Такие дела никогда не объяснятся и не совершатся нашей ограниченной мерою знания и силы и потому естественно останутся для нас навсегда как бы противоречащими законам природы.»

Даусон понимает, что указанное понятие о чуде и разъяснение его возможности в среде неизменных законов природы, направленное против чудоотрицателей, в свою очередь восстановит против него приверженцев крайнего супранатурализма, неумеренных чудолюбителей: они воображают, что с действием Бога в чудесах не в смысле нарушения законов природы, но только в смысле необъяснимых для нас явлений из существующих для нашего знания сил и

законов природы, умалется безграничная сила или всемогущество Божие пред законами природы, что противно существу Бога.

Но Даусон кроме того, что указывает на строгое согласие своего учения о чуде с библейским учением о законах природы и с неизменностью их в самой природе, подтверждаемую естествознанием, отрицает и всякое умаление чести Божией при своем понимании Божественной чудодейтельности в кругу неизменных натуральных законов.

«Взгляд, говорит он, что чести Божией наносится ущерб, если всемогущая сила Бога ограничивается в своей деятельности посредничеством натуральных законов, не отвечает ни точке зрения Свящ. Писания, ни науке. Что такое закон природы? Сам по себе он есть ничто. Закон есть только выражение однообразной деятельности какой-либо силы или власти, и если Бог есть источник натуральных сил, то образ действия законов природы есть просто Его собственный способ действия. Поэтому мы можем, конечно, говорить о натуральных законах, как некотором свободном самоограничении Божественной силы в определенном направлении, но говорить лишь в том же смысле, в каком неограниченный монарх свою собственную власть определяет или ограничивает законом. Но в последнем случае, кажется, ясно до очевидности, что пока закон действует, он собственно есть та же власть монарха, только действующая чрез закон, а это все одно, как если бы она действовала без закона. Грубое представление ограниченности Бога натуральными законами или как-бы отдаления Его личной всемирной деятельности на задний план неизменною деятельностью натуральных законов, напоминает нам рассказ Геродота о египтянах: они уверяли историка, что находятся менее под властью небесных богов, нежели греки: так как плодоносие их земли зависит не от произвольных присылок дождя с неба, но от ежегодного разлива Нила. При некотором расширении метеорологических сведений они узнали бы, что подъем и разлив вод Нила зависит в свою очередь всё-таки от небесных присылок дождя во внутреннюю часть Африки.

Молитва в смысле свящ. Писания есть обращение к Богу, знание и сила Которого над Его собственными творениями дают Ему полную возможность производить действия для нас не только невозможные, но и необъяснимые. Известный физик нашего времени Тиндаль раз позволил себе выразиться так: «бесполезно молиться о дожде, когда он находится в зависимости от законов природы». Напротив, Библия говорит: «Илия помолился Богу, и не было дождя три года и шесть месяцев и опять помолился и небо послало дождь». Что теперь более соответствует истине и науке: положение Тиндаля или факт, рассказанный Библией из жизни прор. Илии? Рассмотрим. Библия стоит здесь точно так же на твердом основании, как и физик, отстаивающий законы природы. Состояние погоды отнюдь не подчинено слепой случайности, или вовсе не есть причудливая игра демонов. Бог определил и упорядочил все на все времена в деле творения. Его законы беспристрастны: Он шлет дождь на добрых и злых. Но Библия знает над законами *Законодателя* и при том такого, который стоит в духовно-сердечном отношении к своему народу (Израилю). Отсюда Он мог во всеобъемлющем упорядочивании своего дела тесно и неразрывно соединить плодоносные и голодные времена с человеческим послушанием или преслушанием. Что тут не находится ничего ненаучного, мы убеждаемся небольшим размышлением. Разберем ближе случай с молитвой Илии. Поклонение Ваалу было не так странно, как кажется нам с первого взгляда, для столь неглупых и практических народов, какими мы знаем финикиян и израильтян. Это был солнечный культ, поклонение богу-солнцу, и строгое изучение природы говорит нам, что солнце есть действительно главный источник, всех натуральных сил для этого мира. В физическом отношении можно прямо сказать, что все вещи живут солнцем и его силой возбуждаются. Для мыслящих людей, но незнакомых с истинною высшею силой, каковы были финикияне, или забывших ее, как израильтяне, и, однако не утративших безусловно религиозного чувства, солнце естественно должно было казаться верховным божеством. Но Илия вполне справедливо смеялся над жрецами Ваала, если они с утра до

вечера призывали бога-солнце, тщетно ожидая от него ответа. Он хорошо знал, что солнце есть просто творение и как, такое подчинено натуральному закону. В этом случае пророк сходится с физиком, Илия с Тиндалем. Если бы профессор находился в это время на горе, то конечно вместе с пророком стоял бы в стороне от беснующихся вокруг жертвенника жрецов Ваала и спокойно смеялся бы над ними. Но если бы далее он обратился к пророку и сказал: «вот видишь, как бесполезно молиться о дожде», то получил бы от него хороший урок в роде следующего: «справедливо, что бесполезно молиться солнцу, потому что оно – раб неумолимого закона; но если ты только не отрицаешь, что есть Бог, установивший законы природы и что этот Бог, вездесущий и всеведущий, имеет пред Собой открытыми сердца людей; то ты должен также признать, что всецело во власти Бога лежит – дать такое устройство бесчисленным предметам природы, в силу которого дождь должен падать то там, то здесь, то в то, то в иное время, и это падение дождя или появление солнца должно совпадать с обнаружениями Божественной милости или гнева к избранному народу. Здесь не имеет значения, что все натуральные явления тесно связаны между собой, как звенья причин и следствий; так как вся цепь причин имеет одно начало – Бога. Для Бога, ведущего конец от начала, и прошедшее и будущее, как одно непрерывное настоящее, было совершенно возможно установить все свои отношения к людям, насколько они должны проявляться в ходе натуральных событий в продолжение целых, веков, с самого начала времени. Не отрицая бытия Бога и признавая, что Бог не может встретить каких-либо препятствий в обращении с созданными Им душами, может ли наука естествознания, понимающая только наименьшую часть творения Божия чрез нее волю Божию, представить какие-либо основания против действительности молитвы, когда с ней обращаются к Богу? Так вполне верно: бесполезно молиться, если мы не признаем никакой власти, управляющей натуральными законами, силами и материей, и было бы решительно странно обращаться к ним с какою-либо молитвой. Но если мы обращаемся к *Духу, создавшему и устроившему*

все в мире, то кто может утверждать, что мы не вызовем от Него никакого ответа?

Из сказанного видно, что ни в науке, ни в Писании мы не находим ничего такого, что вынуждало бы нас к предположению непреодолимой преграды между нами и Богом. Но мы должны сделать еще шаг далее и сказать, что наука начинает открывать нам даже положительные признаки всеприсутствия Божия и возможности нашего доступа к Нему. Недалеко еще позади нас то время, когда думали, что между великими силами природы лежит непроходимая пропасть. Но теперь мы постепенно начинаем прозревать, что все они по существу одно, одна сила, и так легко переходят одна в другую, что представляют нам поразительнейшие и часто решительно прежде нечаемые превращения. Где же причина этого превращения сил, одной в другую? Не в том-ли, очевидно, что они в конце концов разрешаются в одном высшем единстве, имеют исход или начало в единой воле Божией⁶⁰? Моисей с поразительным ясновидением все великие силы природы обозначил одним словом «ог», которое мы переводим «свет», но которое в еврейском языке означает также и сродные свету силы – теплоту и электричество, исходящие в настоящее время из световой сферы солнца и отнес их происхождение к всемогущему «да будет». Новая наука пришла к тому же заключению, т.е. к единству сил; но с одинаковым заключением она должна прийти и к одинаковому источнику сил, указанному Моисеем.

Изобретения, достигнутые современной наукой и поставившие человека в господственное положение над великими силами природы, должны внушить нам крайнюю осторожность в решении вопроса возможности живого обращения Бога с людьми. Философ времени Юма, несомненно, встретил бы едкой насмешкой человека, который, бы стал уверять его, что он, сидя в своей торговой конторе в Лондоне, лично может отдавать приказания своим агентам в Америке и Китае и они тотчас услышат его приказания. Но в настоящее время, лишь с небольшим увеличением знания природы после Юма, это чудо совершает даже тот, кто совсем

незнаком с законами электричества. Если такие практические результаты науки делают честь человечеству, то в, то же время они вынуждают нас к скромности в деле отрицания возможностей, выходящих из круга нашего зрения.»

XIII. Богочеловеческий образ Иисуса Христа

Центральное значение догмата о Богочеловечестве Иисуса Христа в учении христианской веры. – Непостижимость этого догмата самого в себе и незыблемые основания его для нашей веры в собственном лице Господа, отпечатленном в наших Евангелиях. – Непобедимость человеческого несовершенства в методическом изображении лица Господа. – Немыслимость более возвышенного представления лица Иисуса Христа по сравнению с его евангельским изображением. – Достоверность евангельской истории о Христе. – Всесторонность раскрытия духа Христова в кратковременное служение Господа на земле – Беспримерность впечатления лица Господа на окружавших Его современников. – Впечатление необычайного величия евангельского образа Иисуса Христа на всякого, изучающего этот образ. – Общий характер и сущность этого величия: а) в самом духе Господа, и б) в выражении его в общественной деятельности Спасителя.

Высокоуважаемые слушатели!

Осмеливаюсь начать свою речь предположением вопроса: какой из всех догматов нашей Христианской Веры может быть признан основным или центральным? По нашему личному мнению, это – догмат, что Господь наш Иисус Христос, есть истинный *Бог (Сын Божий)* и человек, *Богочеловек*. Да; догмат о Богочеловечестве Христа есть жизненный центр, на котором все зиждется, от которого все исходит и к которому все возвращается в целой системе нашей Христианской религии. Он проводит резкую грань между ветхим и новым заветами, отменяя первый и утверждая последний; он собственно открывает нам в ясном свете, на сколько способен воспринять умственный взор человека, тайну бытия Божия – *троеличность в единстве существа*; он возводит нас к высочайшему и отраднейшему понятию о Боге, как *Любви*, безграничной, бесконечной. На нем, как на скале, незыблемо стоит единственно правильное и плодотворное начало нашей жизни, определяющее наши взаимные отношения – вместе с любовью

к Богу любовь друг к другу до самоотвержения, без различия званий, состояния и даже народностей. От этого догмата получает свое полное освещение происхождение греха в роде человеческом и зла в мире; в нем коренится наша вера в искупление от греха крестною смертью Спасителя и в возрождение нашего духа благодатными дарами Св. Духа. Словом сказать: все, что только входит в состав Христианской религии, приобретает свой смысл и оправдание от догмата о Богочеловечестве Христа.

Если бы мы имели в виду раскрыть в цельном и связанном виде учение Христианства, по крайней мере, в его главных чертах, то положили бы во главу учения «Богочеловечество Христа» и легко показали бы, как из этого догмата, как из зерна, естественно, законно и неотразимо развиваются все прочие истины Христианства. Раз принявши догмат о Богочеловечестве Христа, как непреложную истину, мы уже не можем отказать в признании и всем прочим истинам Христианства. И вы сами, высокоуважаемые слуш., не чувствуете ли, что вся ваша христианская вера в последнем основании покоится *на вере в Богочеловечество Христа*. Не будь этой веры, кто бы принудил вас принять, например, таинственнейший догмат о троичности лиц Бога и единстве Его существа? И Сам Господь наш Иисус ставит Себя средоточием всей основанной Им религии: Он называет Себя *камнем*, лежащим в главе угла, т.е. основанием всей церкви христианской; не словом только, но самым делом открывает Он на земле во всей полноте царство Божие; не временным и случайным органом слова Божия, подобно древним пророкам, объявляет себя миру, но непосредственным источником, вечным вместилищем, живым воплощением этого слова: *Я есмь путь, истина и жизнь*⁶²; в своем лице Он указывает наглядное и полное откровение небесного Отца: *если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего; видевший Меня, видел Отца, Я в Отце и Отец во Мне*⁶³. С Самим Собой Он связывает все спасение человека: *никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня*⁶⁴; и Самого Себя предвещает будущим Судьей человечества по конце мира: *многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи!* и проч.⁶⁵. На чем же

утверждает Господь это центральное место, какое отводит Себе в основанном Им новом союзе, новом завете между Богом и человечеством? На беспримерном, чрезвычайном достоинстве своей природы, на своем *Богочеловечестве*. Итак, догмат, что Христос есть истинный Сын Божий, как и Сын Человеческий, истинный Богочеловек, есть всепроникающая сила, всеоживляющая душа, начало, середина и конец, альфа и омега нашей Христианской религии.

Вопрос теперь в том: что такое этот догмат сам в себе?

Глубокая и великая тайна. *Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти (1Тим.3:16)*. Действительно, догмат о Богочеловечестве Христа стоит пред нами, если можно так сказать, вечно-неразрешимой загадкой: наш разум по своей ограниченности так же мало может разъяснить его, как человек, взявший ложку, вычерпать ею воды океана. Догмат этот отнюдь не запрещает, напротив всегда вызывает нас на новые и новые попытки к его рациональному разрешению, и таким образом служит постоянным стимулом к углублению и расширению нашего философско-богословского мировоззрения; но сам по себе, по своему существу он и был, и есть, и всегда должен оставаться предметом нашей *веры*. Однако же такой коренной догмат христианства не может висеть на воздухе и вера христианства в него не может быть безусловно слепой. Христианству в его истинном духе решительно чуждо требование тупого, слепого, безотчётного подчинения себе: это – подчинение приниженного и забитого раба, а не свободного. Между тем Христианство всем существом своим принесло в мир именно начало свободы для всех высших и естественных стремлений человеческого духа, каково, наприим., строго-разумное, сознательное отношение к предметам веры. Если из недр католицизма когда-то вышло пресловутое изречение: *credo, absurdum est*, то, наоборот, из уст одного апостола, без сомнения, и полнее, и чище носившего в себе истинный дух христианства, чем католицизм, мы слышим глубоко-поучительное слово: *будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением*⁶⁶.

Дать краткий и благоговейный ответ об основаниях нашей веры в Христа, как Богочеловека – вот требование истинного Христианства.

Что же имеет своим основанием таинственный догмат о Богочеловечестве Христа? – Не отвлечённые начала какой-либо метафизики или философии, но жизнь; жизнь в её безусловной полноте и совершенстве, жизнь, в которой идея и действительность слились в беспримерное гармоническое единство. Мы разумеем истинное, историческое и живое лицо Христа, как оно открыло себя миру и точными и неизгладимыми чертами отпечатлелось в евангельских повествованиях о Христе. Оно именно, это живое лицо в плоти и крови человека, послужило творческою силою, вызвавшею на свет чудный догмат о Богочеловечестве Христа. Всеми проявлениями Своего духа, всей полнотой Своей жизни и деятельности Господь Христос бесспорно явил Себя миру истинным Богом в истинной природе человека, Богочеловеком; и вот догмат о Богочеловечестве Христа естественно и неотразимо предстал пред сознанием окружавших Господа лиц чистых сердцем (которые одни способны видеть Бога), как прямой вывод из общего впечатления, произведённого на них Христом, как непосредственное выражение того, чем показал Себя Христос истинно, действительно, в самой Своей жизни. Под могучим воздействием живого лица Христа, этот догмат открылся, утвердился и распространился в мире даже *вопреки всякой философии*, показавши людям, что жизнь бесконечно глубже и выше всякого отвлечённого мышления, не укладывается в его рамки, не подчиняется его требованиям, напротив сама требует от него подчинения себе и переработки по своим вечным, неизменным законам.

Так тайна догмата о Богочеловечестве Христа есть собственно тайна *самого бытия Христа, тайна Его лица*: здесь – в догмате, как в некотором фокусе, совмещено в одно целое, в одну мысль, в одно определение лишь то, что представляют собой действительно все черты лица Христа, открытые миру и сохранившиеся до нас в евангелиях. Поставьте себя ближе к живому лицу Христа под руководством

евангельской истории о Нем; отрешитесь от всякого более или менее сомнительного философского мировоззрения, какое могло быть выработано вами самими или заимствовано извне, со стороны; отдайтесь всецело впечатлениям исторического лица Христа, – и вы несомненно вынесете убеждение, что это истинно Бог и человек вместе, Богочеловек.

* * *

Собрать, рассеянные по разным местам евангелий, отдельные черты лица Христа и соединить их в одно целое; таким образом – восстановить пред нашим сознанием если не во всех, то в главных чертах евангельский образ Христа и вместе с тем показать, что этот образ в своей жизненной действительности как нельзя более отвечает догматическому учению о Христе как Богочеловеке – такова собственно задача наших двух чтений.

С трепетом сердца приступаем мы к выполнению своего дела; ибо сознаем, что оно решительно *выше* наших сил. Но мы не стесняясь признаемся открыто и предварительно в своем слабосилии. Дело в том, что ни один богослов, при самой редкой многоучености и многоопытности, не в состоянии начертать нам образ Христа, вполне обнимающий собой все *черты Его лица*, рассеянные по разным местам евангелий и непосредственно слитые с рассказами о разных событиях из жизни Господа. Почему так? С одной стороны, вследствие вечной *неисчерпаемости* евангельских черт лица Христа, хранящихся в наших евангелиях; с другой – вследствие естественной *ограниченности*, постоянного несовершенства нашего нравственного развития. Сам в Себе Христос есть *абсолютный идеал* нравственного совершенства и отображение Его в евангелиях до такой степени неподражаемо совершенно, что мы постоянно открываем в них новые и высшие черты лица Христа и никогда, ни при каких усилиях, не может обнять их своим сознанием безусловно все, в их совершенной полноте. Если где, то именно в этом случае успех нашего знания зависит почти исключительно от прогресса нашего нравственного развития: чем выше мы сами поднимаемся по лестнице нравственного совершенства, тем полнее и яснее, тем более

совершенные и высокие черты подмечаем и открываем и в евангельских изображениях лица Христа. Как Сам в Себе Христос, так и евангельский образ Его – истинно чудный и таинственный: он всегда близок к нам и в то же время с каждым новым приближением к нему как будто всегда удаляется от нас; он не только неосуществим в своей полноте для нашей жизни, но и неуловим для нашего сознания, для простого познания его мыслью. Это вечный идеал, как для нашей нравственности, так и для нашего разума. Для полного научного отображения евангельского лица Христа богослову нужно самому стоять нравственно на бесконечной высоте его совершенства; но, конечно, это ни для кого из смертных невозможно. Вот почему, каждый богослов или апологет, воспроизводя историческое лицо Христа, под руководством евангелий, всегда и неизбежно кладет на нем печать своего личного нравственного развития, лучше сказать, недостатка: он замечает и вносит в свое изображение лишь те черты евангельского образа Христа, которые в нем самом сравнительно более развиты и опускает те, которых сам в себе не имеет, отсюда при сличении его дела с *евангельскими* чертами лица Христа другой всегда найдет в его труде односторонность, неполноту, несовершенство в том или ином отношении. Вот почему даже лучшие богословы и апологеты, со всею рачительностью занимавшиеся научным изображением лица Христа, не стыдятся заявлять о недостатках своей работы. Тем более мне, последнему работнику на богословском поле, приличествует подобное заявление относительно предпринятого мною дела.

Но здесь необходимо сказать еще следующее. Никто не может заподозрить, чтобы мы в своем изображении евангельского лица Христа дерзнули на попытку представить это лицо в каком-либо преувеличенном виде, т.е. в более возвышенных и совершенных чертах, чем какие дают нам евангельские сказания о Христе. Евангельский образ Господа правда своими отдельными чертами находится рассеянным в наших евангелиях, однако в целом стоит пред нами столь безусловно совершенным, что всякая человеческая попытка к какому-либо возвышению, или идеализированию его, в

действительности не прибавляла бы к этому образу, но убавляла бы из него, не представляла бы его в более величественном виде, но *искажала бы*, уродовала бы этот образ. Для абсолютно совершенного нет возможности в дальнейшем усовершенствовании. Прекрасно говорит о невозможности возвысить евангельский образ Христа человеческим словом или вообще каким-либо орудием искусства один апологет: «никакой образ Спасителя, будь он произведением руки Рафаэля, Дюрера или Рубенса, никакой эпос, хотя бы принадлежал гению Данта или Мильтона и Клопштока, не в состоянии улучшить простой, безыскусственный рассказ евангелий, единственная, но всемогущая прелесть которого заключается в его истине. В этом случае истина по всей справедливости удивительнее и сильнее, нежели поэзия и всего лучше говорит сама за себя, без комментариев, объяснений и восхвалений. Здесь и только здесь *высочайшее* совершенство искусства остается позади исторической истины, и фантазия не находит себе места для идеализирования действительности. Ибо здесь мы имеем *абсолютный идеал во всей его жизненной реальности*».

Как ни желали бы мы поспешить переходом к намеченному нами главному делу, к изображению лица Христа, но убежденные, что имеем перед собой образованных лиц, привыкших слышать последовательное, систематическое развитие мыслей, не можем обойти здесь еще одного из наиболее важных предварительных вопросов, касающихся нашего предмета: вопроса о достоверности евангельской истории о лице Иисуса Христа. Вопрос этот, очевидно, чисто исторический, и мы имели бы возможность представить целый ряд самых твердых, исторических свидетельств, возвышающих евангельскую историю о Христе над всяким сомнением и критикой. Но, к сожалению, идти здесь по дороге истории едва ли было бы уместно: мы уклонились бы слишком далеко от своей главной цели. Вот почему волей-неволей в настоящем случае мы предпочтем избрать другой, более краткий путь для доказательства несомненной исторической достоверности евангельских сказаний о Христе. Это путь вывода или

заклучения от факта *общеизвестного*, поразительного, продолжающегося целые века, на внутреннюю силу и значение которого еще не посягала доселе никакая рука критика.

Этот факт состоит в следующем. Христос – *Царь*; слову которого подчиняются и властители земель и их подданные, и знатные, и незнатные, и ученые, и простые; Его царство, получив начало в бедной стране почти два тысячелетия тому назад, продолжается доселе и распространяется далее и более до последних пределов земли. Какими же средствами утвердил в мире этот всевышний Царь, Царь царей, свое чудное могущественное царство? Вот здесь-то мы и останавливаемся в недоумении пред решительным, безусловным несоответствием средств (в том смысле, в каком мы привыкли предполагать их) произведенным ими результатам. Власть Христа на земле необычайна, беспримерна, а между тем мы не видим у него никаких таких орудий или средств, какими обыкновенно приобретается даже малейшая власть в мире или преимущество пред другими.

Посмотрите: бедный, неученый, неизвестный «Плотник» выступает на поприще общественной деятельности даже без опытности пожилого возраста. Он выходит на дело без знатных друзей, без всякой опоры со стороны власть имеющих; напротив, тотчас же восстают против Него и ненависть и предрассудки сильных мира сего. Он стоит и действует на общественной арене всего три года с половиной и затем умирает позорнейшею смертью преступника. Что же совершил Он в столь короткое время? Мало таких дел, которые обыкновенно называются великими: не завоевал никакой земли, не управлял никаким государством, не основал никакого строго организованного общества, не оставил никакого учёного исследования, не создал никакого парящего в заоблачные выси поэтического произведения. Кроме оспариваемых неверием чудес, все, что мы имеем от Христа, – это только всецело простые, безыскусственные речи, выражаемые без системы, по разным случаям, в разных местах... И при всем том Он *владеет миром*, и для сотен миллионов своих подданных, непрерывной чередой сменяющих друг друга, из века в век остается

неизменно живым, каким был для своих современников-последователей. Знаменитые философы и полководцы древнего и нового времени: Сократ и Платон, Кант и Гегель, Александр вел. и Цезарь, Карл вел. и Наполеон, – все эти люди давно уже стали достоянием истории. После того как они отжили свой век, уступили место другим, и много – много если какой друг или верный поклонник с грустью вспоминал о них в продолжение одного поколения. А теперь? Теперь имена их служат только темой для школьных задач и деяния их легко подпадают под удары педанта, который свободен или обругать их, или снисходительно похвалить. Какая бездна различия между печальной исторической судьбой этих великих людей и всегда славной, вечной жизнью Христа в мире!... Уже протекает 19 веков с тех пор, как Он жил на земле; но можно сказать, что еще не сходил с неё, еще занимает свое место пред нами. С тех пор одни (целые тысячи) положили и полагают жизнь свою за Спасителя, другие враждуют против Него; но всегда еще идет о Нем дело и история никак не может завладеть Им. И в наше время нельзя еще найти руку, способную хладнокровно написать даже внешний образ Господа. Да, это удивительно, чудно, беспримерно! Если спросят вас: кто были величайшие ораторы, – не припоминаете ли тотчас же имена Демосфена, Цицерона, Златоуста, Боссюэта и др., кто были величайшие ученые? – не вызывается ли в вашей памяти целый ряд имен, кроме имени Христа. Даже при вопросе о высшем из подвижников, произнесете ли вы: Иисус Христос? И, однако одно имя: *Христос!* отодвигает для вас в бесконечную даль все прочие имена, покрывает их густым мраком и оставляет пред вами во всем лучезарном блеске одно ни с чем несравнимое Лице.

Без власти, без учености и красноречия, без всяких вообще вспомогательных средств и влияний, какие обыкновенно признаются необходимыми каждому человеку для достижения какой-либо высшей цели, Христос стоит *одиноко* по середине двух миров, древнего и нового. Он совершает тихий, медленный, но *радикальный переворот* в истории человеческой, сообщает новое направление жизни человечества

во всех её высших проявлениях, смягчает грубые, часто зверские народные нравы, сокрушает вековую разделительную стену между рабами и свободными, между кастами, племенами и народами, возвращает и отстаивает для каждого человека дарованное ему человеческое право бытия: супружество и семью ставит на высокий пьедестал, гражданству указывает достойную цель – соединение индивидуумов для общего блага жизни при сохранении свободы и самостоятельности каждого; вызывает на свет новые виды науки, и образцы искусства, полные глубокой содержательности и сердечности, и все это утверждает на одном неизменно-прочном и верном начале – на идее гуманности, вытекающей из идеи любви Бога, безразлично согревающей солнцем *и злых и добрых* и орошающей дождем *праведных и неправедных* (Мф.5:45) – Где же ключ к объяснению этого загадочного мирового феномена? В одном только *евангельском лице Христа*, в одной той всемогущей силе духа, которая ясно проходит чрез все черты евангельского изображения Христа. Один только евангельский Христос, как увидим скоро, представляет нам полное и достаточное объяснение произведённого Им чудного, всеобъемлющего действия в мире. Так всею долговечной и безграничной властью Христа на земле, всеми необычайными действиями Его в мире мы приводимся к непоколебимому убеждению в *несомненной внутренней правде* евангельской истории о Христе. –

Переходим теперь к самому делу – к изображению лица Христа по указаниям наших евангелий.

Немного времени, как мы уже заметили, действовал Христос на поприще служения роду человеческому: всего три года с половиной; но в этот краткий период времени дух Его раскрылся со всех сторон, представляет нам такое богатство содержания, какого не сохранила история ни от одного другого исторического лица. Мы видим Господа в самых разнообразных состояниях и положениях человеческой жизни: как сына, брата, друга, гражданина, учителя. Он обращается со всеми классами и видами общества – с богатыми и бедными, с образованными книжниками, с знатными членами синедриона, и с неучеными рыбаками и презренными мытарями, с благочестивыми и грешниками, с больными и здоровыми, с взрослыми мужчинами и женщинами и с детьми, с друзьями и врагами; то в беседе с таким мужем как Никодим, то с Самарянкой, то в тесном кружке учеников, то в многочисленной толпе народа. Мы находим Его и в синагогах и храме, в домах и пустынях, в деревнях и в городах, и на берегах Галилейского озера, и на веселом свадебном пире, и на печальной могиле. Мы следим за Ним в ужасных душевных страданиях Его в Гефсимании, в доме гражданского судьи, пред первосвященниками, в среде грубых солдат и фанатичной толпы и, наконец, в жестоких крестных муках на Голгофе.

Каким же видим Его во всех этих положениях?

Присмотримся прежде всего к тем *впечатлениям*, какие производил Христос на окружавших Его современников. Ни для кого из людей, кто имел случай так или иначе вступить в ближайшее соприкосновение с Христом, лице Его не оставалось *обыкновенным*, заурядным; напротив, на всех оказывало *чрезвычайное, беспримерное впечатление*. Пророчество старца Симеона: *Сей лежит на падение и восстание многим*⁶⁷, с буквальной точностью исполнилось на Христе. Одни, при ближайшем обращении с Христом, – больные телом и духом, – радостно чувствовали на себе исходившую от Него силу исцеления всевозможных недугов и восстановления

нормального душевного состояния; другие в общении с Господом, отягченные грехами, как бы вступали в новую нравственную атмосферу, ощущали в себе приток свежих нравственных сил, сбрасывали с себя ветхого человека и облекались в нового, умирали для прежней жизни и возрождались для новой. Достаточно вспомнить здесь только Марию Магдалину, мытаря Закхея, разбойника на кресте. Даже люди, случайно встречавшиеся с Христом и, быть может, никогда не останавливавшиеся на вопросе о различии нравственно-добраго и злого, под могучим влиянием личности Христа вдруг получали сознание *ясного созерцания* пред собой *идеала праведника* в его живом и полном воплощении в лице Христа. Так Пилат, этот вообще говоря, по свидетельству истории, грубый и жестокий человек, под неотразимым впечатлением чистоты Христа вынужден был к торжественному выражению своей непричастности к осуждению невинного: *взял воды, и умыл руки пред народом, и сказал: невиновен я в крови праведника сего*⁶⁸; его супруга, без сомнения, мало интересовавшаяся судьбой какого-то Иудейского учителя, однако до такой степени была потрясена трагической драмой суда над невинным, что сочла долгом предостеречь мужа от осуждения безупречного праведника, ссылаясь на свой тревожный сон в прошлую ночь: *не делай ничего праведнику тому, я ныне во сне много пострадала за него*⁶⁹. Наконец начальник римской стражи, человек с отвердевшими нервами от постоянного зрелища распятых, и, по-видимому, не усматривавший в Христе ничего, кроме позорно-казнимого преступника, оставленного и Богом, и людьми, обессиленного, умирающего, однако так был поражен явно сквозившей из под внешнего позора внутренней святостью Распятого, что невольно воскликнул: *истинно человек этот был праведник!*

Но самыми решительными свидетелями о Христе стоят пред нами книжники и фарисеи с одной стороны и Его ученики с другой: первые – свидетелями невольными и бессознательными, вторые – вольными и сознательными, одни своей ненавистью к Христу, другие своей преданностью Ему. Французская пословица говорит: «скажи мне, с кем ты знаком, и

я скажу, кто ты таков»; но не менее справедливо сказать и наоборот: скажи мне, кто твой враг, и я скажу, кто ты таков. У всякого, более или менее выдающегося человека, непременно имеются враги; у Христа, в течение всей Его общественной деятельности, было столько врагов, как едва ли у кого другого, и эти враги дышали к Нему самой непримиримой злобой, искавшей себе успокоения только в смерти Христа. Но кто такие были сами по себе эти злобные враги Христа? Люди, с уст которых не сходили бесчисленные правила религиозного закона, очи которых не замыкались от взора на небо, но в сущности – решительные *беззаконники и безбожники*. Сердце их развращено было до последнего основания: эгоизм проникал все существо их духа, проходил во все составы их тела, пропитывал самый мозг их костей. Строго говоря, для них не было ничего святого. Они пользовались религией, её законами и обрядами, как ширмой, как личиной для прикрытия своего внутреннего кумира, своего-я, которому одному поклонялись, и которого одного обоготворяли. Они дорожили религией, как орудием своей власти над народом, как средством корыстной наживы, личного благосостояния, славы, – чести, как подмостками для своего честолюбия, гордости, чванства, напыщенности; и так как в этих видах религия могла приносить им пользу не своим духом, но буквой, разрозненной, отрывочной, всевозможно искаженной и перетолкованной, то они были строжайшими исполнителями буквы закона. Но чем благочестивее казались они на вид, тем нечестивее были по сердцу, по душе. Бессмертную характеристику этих людей оставил нам Сам Господь в Своих сильных, вызывавших в обличаемых одно бессильное ожесточение, один глухой скрежет зубов, обличительных речах против них. Эти люди творили милостыню, трубя об ней во все стороны, чтобы другие прославляли их; молились на перекрестках улиц, чтобы толпа видела их молящимися; во время поста принимали на себя унылый и мрачный вид, чтобы все заметили их постнический подвиг; они давали десятину с мяты, аниса и тмина, но поедали дома вдов и попирали суд, милость и веру; они заботились о внешней чистоте чаш и блюд, но не обращали внимания, что

внутренность чаш полна хищения и неправды: оцеживали комара (выразительный образ!), а поглощали верблюда. Лицемеры и ханжи, они были чистым подобием гробов, снаружи украшенных, а внутри полных костей и всякой нечистоты; по наружности казались праведными, а внутри исполнены были беззакония; строили гробницы пророкам и украшали памятники праведников, а между тем готовы были распять Самого Бога за слово истины и правды. Это были истинные порождения сатаны, *дети диавола*, отца лжи и сами воплощенная ложь, олицетворение зла, они дерзнули даже проявление вечного божественного Духа (в Христе) признать всенародно силой веельзевула, князя бесовского. Падение человека далее невозможно, извращение человеческого духа более немыслимо: здесь все богоподобное в человеке умерло! Таковы были враги Христа.

Каков же должен был быть Христос, предмет их вражды? Заключение очевидно: чем хуже фарисеи и книжники, тем *выше* и совершеннее Христос. По слову апостола, не может быть никакого общения между тьмой и светом: если книжники и фарисеи несомненно и неоспоримо – мрак и тьма, то Христос также верно – свет; если те – олицетворение зла, то этот – живой идеал добра. Так, пусть не словом, так делом, пусть не любовью, так ненавистью, – во всяком случае книжники и фарисеи оставили нам наилучшее свидетельство о высоте и совершенстве духа Христова.

Но что позволяют нам с безошибочностью предполагать о Христе Его враги, о том прямо и решительно в святой простоте сердца говорят нам Его ученики. Они называют Его *праведным* и *святым* не в преимущественном только смысле, но в *единственном, исключительном*⁷⁰; чистым, *непорочным агнцем*⁷¹, первообразом нашей жизни, единым истинным *первосвященником*, принесшим жертву не за свои грехи, но за грехи мира, и притом раз навсегда достаточную⁷²; видимым *сиянием славы и образом ипостаси*, Отца, живущего в свете неприступном⁷³; не только историческим виновником искупления, но и доисторическим посредником творения, центром всеобъемлющего, вечного мирового плана⁷⁴. – Простые

сердца, необразованные умы, незнакомые ни с какими спекулятивными работами до христианской мысли, единственно под действием духа Христова и при озарении свыше, до каких недостижимых высот поднимаются в речи о Христе! Мы привыкли думать, что свидетельства о Господе Его учеников естественны и понятны: они – Его ученики, Его апостолы, поставившие себе специальной задачей пронести проповедь о Христе по всему миру. Это так. Но прежде чем стать учениками Христа, они были иудеи, подобные своим собратьям; прежде чем последовать за Христом, оставить дома, семью, хозяйственные занятия и отдать всю свою жизнь Христу, они должны были *приобрести* непоколебимую веру в Него, именно как в Христа, Сына Божия, Бога. А это было не так легко, как кажется с первого взгляда. Сила религиозно-нравственных традиций, как известно, укореняется весьма глубоко в особенности в простых слоях народа, и это мы находим в особенности в Иудее, где религиозно-нравственные предания смешивались до нераздельности с национально-политическими мечтами и где они выработались в многосложную систему, со всех сторон опутавшую жизнь человека, до мельчайших её действий и покоившуюся, хотя и неправильно, на богооткровенных книгах. Соблазну, который находили в речах и действиях Христа строгие ревнители отеческого закона – фарисеи, без сомнения, не могли быть совершенно чужды и ученики Христа, воспитанные в народной вере, нравах и обычаях. Но чем более мы взвешиваем это, тем сильнее убеждаемся истине апостольских свидетельств о Христе. Если живое лице Христа успело победить в них всякий соблазн относительно Его действий и речей, если они силой духа Христова вынуждены были не судить о Нем по своим унаследованным религиозно-нравственным понятиям, а напротив, по образу этого духа изменить и переработать свои затвердевшие от воспитания понятия; если, таким образом, апостолы составили себе безгранично-высокое воззрение на лице Христа в *решительное противоречие господствовавшему иудейству*; то, несомненно, что Христос был таким, каким находим Его в апостольских свидетельствах.

Несмелой рукой поднимаем теперь завесу Святого святых и благоговейным взором осматриваем прежде всего *общий вид* пречистого духовного лика Христова.

На всякого, внимательно изучающего евангельский образ Христа, этот образ производит впечатление *необычайного величия*. В этом общем впечатлении сходятся люди самых противоположных религиозных воззрений. Так Ренан, известный французский ориентолог, автор «Жизни Иисуса», называет Христа, «благороднейшей личностью, какую только знает история», и прибавляет, что «каковы бы ни были судьбы неизвестного будущего, но Иисус не будет превзойден». Дж. Ст. Милль в своем опыте «Исследования религий» признается, что он «поражен личностью Христа, единичной во всей истории мира». Но следует ближе всмотреться в сущность величия Христова, чтобы понять всю его беспримерную высоту. Величие Христа *всецело иного рода*, дохристианскому миру совершенно неизвестного; оно вообще существенно отлично от всякого и обыкновенного величия людей. В языческом мире, – как это видим и в христианском мире, в гражданской истории, – великим считался тот, кто или необычайными делами в сфере практической жизни, или блестящими трудами в области науки или искусства ревниво стремился стать впереди других, быть первым в ряду своих современников, и его величие состояло в том, что в нем в каком-либо определенном виде с особенной силой и выразительностью воплощался гений своего народа, или, так сказать, прогрессивный момент своего времени. На почве ветхого завета это понятие величия изменяется: оно не состоит уже более в проявлении человеческой силы духа, утверждающейся на самой себе, но в обнаружении силы *божественной*, непосредственно действующей чрез человека; но и здесь величие заявляет себя в таких действиях, которые выходя из меры обыкновенных, выступают среди людей по преимуществу как нечто внешне-поражающее, властвующее и подавляющее (Моисей, Илия), и притом и здесь оно движется

внутри строго определенных границ национальности. Не таково величие Господа: оно *бесподобно*, оригинально и *вечно первообразно*. Здесь-то именно всякая гордость человеческая невольно смиряется; наши колена сами собой преклоняются, и мы падаем ниц пред лицом Христа.

Жизненный путь нашего Господа идет не вверх, но вниз; догматически Он бесконечно велик по природе, но исторически, как Богочеловек, Он раскрывает и проявляет Свое величие не возвышаясь видимо, но унижаясь, даже ниспускаясь до последней степени унижения. Его высота скрывается в *образе раба* и состоит не в приобретении себе служения от других, но в собственном самоличном служении другим. Христос единственно стремится к тому, чтобы помогать бедным, несчастным, низким, успокаивать труждающихся и обремененных, врачевать больных, исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать плененным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятно. Здесь мы видим не величие, непосредственно бросающееся в глаза и производящее ослепительное внешнее впечатление, но прежде всего величие внутреннего бытия, величие духа самого в себе; от того это величие не шумное и поражающее, но тихое и успокаивающее, радующее и умиляющее. Но это только общий вид величия Христова.

В чем теперь состоит самая *сущность* его, что составляет его содержание? Здесь мы должны раздельнее рассмотреть обнаружение величия Господа, как непосредственно в Его собственном духе, так и в Его деятельности по отношению к миру, в Его миссии по отношению к человечеству.

В *собственном дух Христа*. – Это не величие героя или государственного мужа, мыслителя или художника, не величие наивысшего обнаружения с какой-либо стороны духа иудейского народа или даже духа человечества в какой-либо из определенных областей его проявлений; нет, но величие *абсолютного воплощения общечеловеческого*, того, что составляет существенную задачу и признание всех, людей безразлично, осуществления истинного *Сына человеческого*,

идеального человека в реальном человеке, всечеловека в индивидууме.

Не принимая на себя никакого отдельного призвания, Христос выполнил *призвание всех призваний*. Он положил своей жизнью основу для осуществления всех отдельных призваний. Он открыл в своем лице предначертанный в вечном мировом плане и всегда искомый человеческой историей пункт безраздельного соединения Бога с человеком и вместе с тем в самом Себе дал точку опоры для всего последующего процесса восприятия и усвоения Божественного человеческим, процесса, имеющего продолжаться до конца веков, пока не будет, по слову апостола, *Бог все во всем (1Кор.15:28)*. Так величие духа Христа не имеет для себя никакой меры, оно просто безгранично, бесконечно.

Посмотрите теперь на величие Его *дела в мире*, Его миссии в среде человечества. Много необычайных планов начерталось и проводилось в мире великими людьми. От времени до времени Бог наделял человечество замечательнейшими героями дела и мысли – царями, законодателями, патриотами, мудрецами и моралистами. Но никто ни один из них даже только в мысли не имел того великого дела, какое предначертал Себе и осуществил Господь. *Освободить человечество от мрака заблуждений и искупить из рабства греху; соединить его под Своей главой в одно всемирное духовное царство, царство света и свободы* – можно ли помыслить себе более величественное дело, которое даже величайшим умам не входило в голову, не говоря уже о том, чтобы когда-либо и где-либо были какие-нибудь попытки к его осуществлению? Это истинное «дело дел», единственное дело! И Христос выполняет его. Как? Здесь, высокоуваж. слуш., мы подходим к явлению, поражающему нас, но опять не высотой, а глубиной, не самовозвышением Христа над человечеством, но самоуничижением Его пред человечеством, так сказать, снисхождением Его под самый испод человечества и поднятием последнего на своих раменах. Дело Христа исключительно духовно-нравственного характера и Он не только знает, что никакая внешняя сила не может быть решительницей Его

задачи, но и никогда и не полагается на нее. Он не думает стать прежде всего гражданским реформатором или приобрести себе мирское царство. Нет; говоря по-человечески, Он не обольщает Себя даже надеждой на какое-либо моментальное религиозно-нравственное изменение людей силой Своего учения или примером Своей жизни. Сердце человека слишком хорошо известно Господу, чтобы даже только на минуту Он мог поддаться несбыточной надежде – одной силой Своего учения или впечатлением своих дел произвести всеобщую религиозно-нравственную реформу, перерождение душ и сердец, что составляло возделенную цель Его деятельности. Силе или власти можно противостоять человеческое упорство или преклониться пред ней только внешне и невольно; учению божественной мудрости человек может противополжить свою собственную мудрость и оградиться ей, как панцирем, от всяких влияний извне; образцовый непорочный образ жизни, поставленный пред людьми, мог не сокрушить самооправдания человека; грозные, карающие слова, могли отчужденное от Бога сердце еще более ожесточить. Все это знает Господь и ни одним из этих средств в качестве главного не думает произвести решительный переворот в закосневших сердцах людей. Чем же Он хочет достигнуть своей цели? *Жертвой за человечество, страданиями и смертью!* Как, по-видимому, противоречит это средству исполнению предпринятой Христом величайшей миссии! Он исполнен царского духа, хочет быть владыкой духов – и каким путем? Путем всецелого самопожертвования за отвергший Его мир. Он хочет приобрести победу над всеми врагами, видимыми и невидимыми, достигнуть всемирного господства – и как? Подвергаясь позору и смерти преступника, добровольно отдаваясь в руки своих врагов; *хочет создать жизнь на Своей смерти!* Не ясно-ли, что даже только *мысль* подобного рода могла произойти из чрезвычайного божественного откровения, как это и видим в ветхом завете – в пророчестве о Рабе Божиим. И что же, однако? Это, противоречащее всякому человеческому расчету средство выполнения миссии Христа, эта кажущаяся парадоксия дела Христова, открывается в истории человечества

истинно-божественною мудростью; является победоносной силой, разрешающей все диссонансы мира в чудную гармонию, соединяющей все разрозненные стремления человечества в дивное единство царства Божия. С того времени как возжена в мире жертва Христова, она доныне горит неугасимым пламенем; все враждебное ей она берет себе в пищу, поглощает собой и от того горит светлее и ярче; она как бы расплавила окаменелое сердце человека; пробудила в нем голос совести, сознание вины и стыда, чувство раскаяния и теперь все глубже и шире движет миром, высвобождает его из разрозненности, вражды и борьбы и далее и более приводит его к общему, всеобъединяющему божественному центру.

Да, это – дело из дел, мировое дело, которому нет предела!

* * *

II чтение

Ближайшее рассмотрение высочайшего духа Христова: полная гармония в состоянии всех духовных сил Господа. – Сила разума Господа, бесконечно возвышающая Его учение над всеми человеческими и ветхозаветным учениями как по Форме, так и по содержанию. – Широта практического направления Духа Господа; нравственная сторона Духа Христова и её исключительные особенности. – Сердце Господа, неизменно соединяющее в себе проявление разнообразных чувств радости и горя, строгости к греху и милосердия к грешнику, любви к Богу и роду человеческому. – Общий вывод: неотразимость заключения о лице Господа, как истинном Сыне Человеческом и Сыне Божиим или Богочеловеке.

Преосвященный Владыко и высокоуважаемые слушатели⁷⁵!

Прошрое чтение мы закончили раскрытием самого общего впечатления, какое само собой выносится людьми всевозможных мировоззрений из созерцания духовного образа Христова в его целом виде, впечатления необычайного величия. Теперь подойдем ближе к чистейшему лику Христа и яснее рассмотрим Его *отдельные черты*.

Что вызывает к себе особенное внимание в духе Господа, это – *отсутствие* в нем каких-либо *односторонностей*, преобладающего развития одной какой-либо силы насчет другой и напротив, полное равновесие между ними во всей полноте их жизненного развития, чудная гармония. Один из германских апологетов-публицистов говорит: «У всех людей неизбежна и неустранима в большей или меньшей степени дисгармония в их внутренней жизни. Голова и сердце, знание и чувство, мысль и воля, у кого находятся в безусловном согласии?» Действительно, самые лучшие натуры в мире человеческом всегда развиваются в каком-либо одном преобладающем направлении духа или даже всецело единственном, исключительном. Преимущественное развитие одной определенной силы само собой производится на стеснение или

даже совершенном подавлении нормального развития других сил.

Отсюда никто и никогда из людей не представлял в своей личности абсолютно-правильного, гармонического развития духовных сил. Так не знаем ли мы множества людей с высокоразвитой силой фантазии – художников, музыкантов, поэтов; но нам также известно, что богато одаренным натурам этих лиц чаще и больше всего недостает надлежащей силы характера, нравственного самообладания, словом, желательного нравственного развития. Иные лица изумляют нас железной силой воли, необычайно твердым характером; но за то от таких людей веет холодом, редко можно ожидать от них сердечной нежности, мягкости чувства; вообще говоря, им свойственна жесткость и черствость сердца, деспотическая властность над другими. Если некоторые из них при случае искусно прикрываются личиной изысканной вежливости, предупредительности к другим и даже, пожалуй, легкой снисходительности к слабостям других, то лишь для того, чтобы вернее сделать их своей добычей, жертвой своих личных целей; они любезны и добры, но также и грубы, и самолюбивы; великодушны, но и мстительны и жестоки; вежливы, но и высокомерны до презрения к человечеству. У человека с заметным перевесом чувства над прочими силами духа мы замечаем необычайную чуткость и восприимчивость ко всему прекрасному, возвышенному и доброму, но тут-же – и бесхарактерность, нерешительность, уступчивость, раздражительность, вечное недовольство и т.д. О людях с преобладающим развитием умственной силы – философах и ученых кто не слыхал анекдотов, в которых на видном месте выступают их странности – рассеянность, забывчивость, непрактичность и т.п. Но если бы мы захотели только исчислить разнообразные односторонности и неровности в развитии духовных сил даже самых лучших людей, то никогда бы не пришли к концу. Не подходит под этот чисто человеческий тип лишь Христос и только Он один.

Обратим ли мы свой взор на силу Его разума, мы должны признать, что Его дух – весь сила разума, сила мысли; но если

перейдем к рассмотрению Его сердца или чувства, то опять скажем, что Он весь чувство; если же наконец остановимся на силе Его воли, то найдем что Он весь характер, всеопределяющая воля. Так мы никогда не сумеем решить вопроса: что преобладает в Нем, – ничто не преобладает и все преобладает. – Мало того, если где, то именно в чудном лице Господа, мы находим выразительнейшее подтверждение одного из коренных психологических положений; «силы души нужно различать, но не разделять». Мысль Христа всегда находится, так сказать, в живом переходе в Его волю и чувство, Его воля – в мысль и чувство, Его чувство в мысль и волю. Но и сами в себе, каждая из основных сил Его духа, не показывают никакого одностороннего развития или направления. Так если мы сосредоточим свое внимание на познавательной силе Его духа со всеми её разветвлениями, то не можем признавать Его по преимуществу или богатым воображением, или остроумным, или глубокомысленным и т.д., но тем и другим и третьим в равной степени; посмотрим ли на Его волю, на силу характера, – это воплощенное мужество, но отнюдь не противоположенное женственности, насколько под последней понимают мягкость, тихость, нежность характера, Наконец и в состоянии сердца Христа мы находим живое изменение настроений, полное всестороннего разнообразия: и самую тонкую впечатлительность, и неподвижное хладнокровие, и мучительную тоску, светлорадостное возвышение сердца, словом, всецело естественное и здоровое изменение движений сердца. Вот почему, никогда и никому не удалось высказать даже тени правды, если только кто задавался несчастной попыткой (а это было, наприм. с некоторым Винклером) определить психофизический темперамент Господа Иисуса Христа.

* * *

Но теперь мы чувствуем и сознаем, что вызвали в своих слушателях настойчивый запрос на подтверждение всего сказанного об истинно-чудной и беспримерной, гармоничности сил в духе Христа фактами, историческими данными самого евангельского образа Христова. Со страхом за свою немощь, но

и с удовольствием идем навстречу этому законному требованию с евангелием в руках и с помощью Божией надеемся дать ему удовлетворение.

I. В порядке психологического отличия между отдельными силами духа, остановимся прежде всего по рассмотрении *силы разума* Господа. Проявление этой силы мы находим в учении Христа, или, как говорят богословы, в Его пророческом служении. Уже только с внешней, формальной стороны сколько отсутствие всякой подготовки и затруднительности, искусственности и возбужденности, столько же и решительная безподражательность (оригинальность) и вечная образцовость (прототипичность) поражают нас в религиозном учении Господа. Христос проповедует, не вдаваясь в ухищренное развитие мыслей, не многоглагольствуя и не велемудрствуя. Он говорит просто, без всякого искусства, без всяких забот и подготовки, с твердою уверенностью быть понятым чистыми сердцами. Когда человек обучает другого, он неизбежно показывает последнему следы собственных усилий, при которых ему самому досталось знание и ведет воспитанника к цели путем умозаключений, который сам проходил в известное время. Но если он говорит по вдохновению, то сам же первый им возбуждается, увлекается, отдается ему всем своим существом, и его слово теряется в образах, неспособных выразить открытую истину. Совсем иное представляется нам в Иисусе Христе. Не видно следов, откуда у Него знание: оно не представляется в Нем ни заимствованным извне, от людей, ни полученным по вдохновению, но естественным плодом исключительно Его собственной мысли, вечной Его мыслью, безначально и неразлучно пребывающею в Его духе. Отсюда, ничто не ослабляет и не возвышает силы Его самоубежденности в той истине, которую проповедует, ни противоборство ей врагов, ни увлечение ею близких. Вполне обладая высочайшими тайнами, Он не волнуется ими подобно другим смертным, кому открывает их Бог только в чрезвычайных случаях; говорит спокойно, без напряжения, так что кажется родившимся с тайнами, которые открывает. О самых высших предметах Он учит так просто, что как бы и не думал об них, и за всем тем так ясно, что вполне

очевидна Его подлинная мысль. Как царь или царственный наследник, рожденный и воспитанный среди блеска и пышности говорит о них без всякой надменности, как предмете для него слишком обыкновенном и естественном, так и Господь говорит просто и спокойно о царстве небесном, о Боге Отце Своем, об ангелах, вечности, правосудии, милосердии, о жизни и смерти... Даже тогда, когда он облакает Свою новую и возвышенную мысль в образы, они у Него так просты, так обыкновенны и естественны, что и самые предметы, ими изображаемые, несмотря на свою высоту, получают вид необычайной простоты, естественности и неотразимой действительности: *Царство небесное подобно зерну горчичному, которое взял человек и посеял на поле своем... или: кто из вас, имея сто овец и потеряв одну из них, не оставит девяносто девяти в пустыне и не пойдет за пропавшей, пока не найдет ее? или: какая из женщин, имея десять драхм, если потеряет одну, не зажжет свечи и не станет мести комнату и искать тщательно, пока не найдет?... Так бывает радость у ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся*⁷⁶. Какое божественное величие в этой простоте! Как глубоко отрадны эти идеи о благодати Бога, Его милосердии к немощи человека и как бесподобно просто они выражены!

Что касается ближе внутренней стороны учения Христова, самого содержания его, то для показания его бесконечной высоты мы должны были бы изложить всю систему учения Христа и Его Апостолов, как продолжателей Его дела; но так как это невозможно, то ограничимся одним только общим сравнением его с дохристианским язычеством и иудейством. До Христа для большей части человечества Бог оставался всецело закрытым природой, её силами и явлениями и даже для избранного народа, евреев, и в нем для органов и носителей божественного откровения, Он находился сокрытым под некоторой пеленой, под образами внешних, чувственных видений и явлений; отсюда в древнем дохристианском мире разделение между Богом и человеком стояло не просто в нравственно-греховном настроении последнего, в отчуждении его от Бога сердцем, но и в заблуждении или несовершенстве

знания о Боге, в удалении от Бога разумом. Знаменитые мыслители языческого мира правда мало-помалу достигали того, что образовывали известное духовное понятие о Божестве: но как оно было бессодержательно-пусто, как редко возвышалось даже в малейшей степени над пантеизмом! Внутри иудейства даже для самих Моисея и пророков мысль о всеобщей отеческой любви Бога всегда снова отступала на задний план пред партикуляристическим пониманием Бога, как израильского, и чувство радостной надежды на милосердие Божие всегда, так сказать, поглощалось чувствами тоски и страха пред непосредственным обращением с Божественным Духом. Основания этой ограниченности мысли чувства ветхозаветных людей, конечно, лежали в самом характере ветхозаветного откровения, как только приготовительной ступени к великому делу примирения человека с Богом. Но как внешне и партикуляристично понимали существо Бога фарисеи, как фаталистично мыслили Божество саддукеи и какое смутное и странное, понятие о Боге и мире было у ессеев. Но вот является Христос, – и в Его учении о Боге природа со всеми её разнообразными проявлениями, великими и малыми, становится чистейшим зеркалом, отражающим существо Бога, разгоняется всякий туман, затмевавший для глаз человека Бога, уничтожается всякое средостение между Богом и человеком. Бог предстает взору человека во всем блеске Своего существа подобно полуденному солнцу в ясный летний день. Устами Господа Творец мира как-бы сводится с неба на землю и становится непосредственно пред человеком. Бог есть чистейший Дух без всякой внешне-чувственной оболочки; в своей чистой духовности Он бесконечно возвышен над миром; но в то же время близок каждой душе человека, как Отец сыну⁷⁷; Он источник всякого блага и целью своего откровения в мире имеет утверждение всеобщего царства истины, праведности и любви.

II. С необычайной высотой религиозного учения соединяется в Господе и широкое практическое направление духа. С неистощимой энергией, с неугасимой ревностью Христос от высоты учения всегда, при каждом случае,

обращается к религиозно-нравственной практике и таким образом является совершеннейшим нравственно-практическим деятелем. Ничто так не чуждо Христу, как сухое, отвлеченное знание, лишенное жизненного значения и практического применения. Как истинный печальник о роде человеческом, о его нуждах духовных и телесных, Он неумоимо переходит из города в город, из селения в селение, всюду принося помощь, отраду, утешение, и даже в то время, когда мысль о предстоящем исходе Его жизни острым ножом решет его сердце, Он не оставляет своего обычного милосердия и благодеяния страждущему человечеству.

Но рассмотрим внимательнее нравственную сторону духа Христова. Сила воли Господа обнаруживается: а) в вечном спокойствии Его Духа, в невозмутимой ясности сознания или понимания своих действий и их целей: б) в полном господстве духа над плотью; в) в совершенной безгрешности и, наконец, г) в безусловном воплощении в своей личной жизни своего бесподобного нравственного учения.

а) *Неизменное спокойствие духа и ясность сознания Христа.* – Как Илии, по слову Библии, не в большом и сильном ветре, раздирающем горы и сокрушающем скалы, не в потрясающем землетрясении и не в разъедающем огне, но в веянии тихого ветра открылась близость Господа, так предстает она и в Христе. Его слово, среди мрака человеческих размышлений, подобно молнии, прорезывающей тёмные тучи. Его дело проникнуто пламенной сердечностью; но то и другое чужды бурного порыва и страстной стремительности. Все, что ни начинает Он, делает с полной сознательностью, с верною предусмотрительностью и всегда достигает своих намерений. Даже там, где мы видим Господа в силе наказующей и ревнующей строгости, не личная раздражительность движет Его духом, но святой гнев любви, возмущенной беззаконием и, однако не забывавшей в грешнике человека способного к искуплению. В самые тяжкие минуты искушений – и тут Господь сохраняет и обнаруживает одинаково ясное сознание и совершенное самообладание. Так Он носил в Себе полный мир и потому мог справедливо сказать своим ученикам: *мир*

оставляю вам, мир Мой даю вам⁷⁸. Эта полнота мира в существе Господа вытекала не из того, что в Нем различные деятельные силы страдали слабой степенью развития; нет, напротив, в Нем была жизнь, бившая кипучим ключом, полная силы, подвижности, глубины, но сводившая все разнообразные стремления духа в единство и согласие; отсюда с полным правом принадлежат Господу названия и *льва* из рода Иуды и *агнца*, подъемлющего на Себе грех мира.

б) *Безусловное господство духа Христова над плотью*. – Никто из людей, решительно никто, не был столь самодержавным властелином над своей плотью, как именно Господь наш Иисус Христос. Дух Христа обитал в плоти, но не жил плотью: Он пользовался плотью, как послушным орудием в деле исполнения своей чрезвычайной миссии в мире. Правда, Господь далек был от всякого насилия над Своею плотью; Он удовлетворял её чистым и законным требованиям: ел и пил, спал и одевался; но никогда не жил чувствами и влечениями тела, противными высшим стремлениям духа. Дух Христа жил единственно и исключительно своей *собственной внутренней жизнью*, абсолютно реализовал в себе духовную жизнь, открыл себя как истинный и совершеннейший дух, каким должен быть вообще дух в человеческой плоти и какого не находим мы ни в одном смертном. Это всецелое господство духа Христова над плотью с особой яркостью и наглядностью выступает пред нами в последних событиях земной жизни нашего Господа, исполненных глубочайшего трагизма. Здесь искушения, вышедшие из законного самосохранения жизни, предстоят пред Господом во всеужасающей картине страданий духа и тела от предстоящих проявлений жестокости и зверства Его врагов. Господь видит Себя отверженным народом, видит над Собой хотя на миг торжество царства тьмы. Не должны ли были даже в Его возвышеннейшей и благороднейшей душе восставать чувства, легко склонявшие к мысли, что род человеческий недостойн Его жертвы, что бесценный перл не следует бросать в ноги свиней? Когда чувство Господа не так еще непосредственно соприкасалось с предстоящими страданиями, когда с высоты Своего призвания Он спокойно и

ясно созерцал за мраком Своей смерти светлую зарю новой жизни человечества, нового царства Божия на земле; когда смерть предносилась Ему неизбежным условием произрастания на земле небесного зерна в величественное плодоносное дерево; – тогда, повинаясь Своему внутреннему влечению и голосу Своего Отца, Он мог бесстрашно и добровольно совершить Свой последний вход в Иерусалим. Но теперь близится страшный час! И что же? Под невыносимым гнетом волнующихся чувств и мыслей, три раза падает Он пред Отцем в горячей молитве; три раза взывает: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия*⁷⁹. Но как только невольно прорывался из Его уст этот скорбный вопль – доказательство истинно-человеческой природы в Христе, – в Его духе тут же получала господство мысль: «однако не как Я хочу, но как Ты», и с полным послушанием велению Отца, со всею непреклонностью собственной воли и в тоже время с широчайшей восприимчивостью сердца к наступающим событиям глубже и глубже погружается Он в море страданий, где одна волна бьет яростнее другой: неверность и неблагодарность народа, предательское целование Иуды, колебание гранитной веры Петра, рассеяние прочих учеников, злоба и издевательства фарисеев и священников, грубость солдат и т.д. И посмотрите, дорогие слушатели, нет и капли горечи в сердце Христа к Своим мучителям: одно благородное, величественное безмолвие; и если оно перерывается, то – одно проявление чудного духа мира и всепрощающей любви к людям. Вот молитва за них пред Отцем: *Отче! прости им, ибо не ведают, что делают*; вот и полная самопреданность Сына в руки Отца: *Отче! в руки Твои предаю дух Мой*. Так вполне справедливо говорит один церковный историк: «страдания и смерть Христа запечатлены таким удивительным величием и такой возвышенностью, что превозмогают всякое чувство сожаления и оставляют место только благоговейному поклонению» – и еще выразительнее сказал Руссо: «если Сократ жил и умер как философ, то Христос и жил, и умер, как Бог».

в) *Абсолютная безгрешность Христа*. – Всем известно из евангелий, с какою ревностью восставал Христос против всякого греха, с какой остротой взора усматривал его в темных глубинах человеческого сердца, выводил его на свет и избличал и бичевал со всей строгостью чистейшего духа. Вся жизнь Господа была ничем иным, как борьбой с грехом и ничья совесть не отличается такой чуткостью и противодействующей отзывчивостью к малейшим проявлениям греха в других людях, как совесть Христа. В очах, во взоре, в простом бесполезном олове он усматривает грех; свое время называет лукавым, Своих учеников укоряет в слабости, и в краткую молитву, которой научает учеников, вводит особый член о прощении грехов. При безусловной строгости к греху, Христос в тоже время безгранично милосерд и снисходителен ко всякому человеку, смиренно сознающему свои грехи пред Богом. Покаяние или самосознание греховности, в глазах Христа, – основное начало нравственно-доброй жизни каждого человека. И, однако сам Он не обнаруживает ни малейшего намека на собственную греховность. Муж беспримерного смирения, никогда, однако не является смиренным пред Отцом *именно ради Своей вины* пред Ним; никогда не молит Отца небесного о прощении Своих грехов, ни в Гефсимании, ни даже на Голгофе, на кресте. Обыкновенно наиболее нравственно-развитые личности, прежде всего и глубже всего сознают свои собственные нравственные недостатки и уже из этого личного сознания черпают ясное и верное понимание общечеловеческих грехов. Один Христос не делает этого; ибо в Нем не находится *никакого основания для сознания греха*. Вместо сознания греха, Христос, напротив, со всей решительностью высказывает сознание *безгрешности*, как в своей власти прощать грехи другим, не раз подтвержденной делом – исцелением болезней, так в особенности в торжественном, публично предложенном Им вопросе своим врагам: *кто из вас обличит Меня в грехе*⁸⁰? При этом вопросе не чувствуете ли вы тотчас же, что он исходит от лица, всецело исключительного в ряду людей. Это чувство еще более усиливается от мысли, что вопрос предлагает лицо,

вся жизнь которого первообраз смирения: *Я кроток и смирен сердцем*⁸¹.

г) *Полное воплощение в жизни Господа преподанного Им нравственного учения.* – Это положение является уже прямым и бесспорным выводом из всего сказанного доселе о нравственных свойствах духа Христова. Поэтому мы не будем приводить новых и самостоятельных доказательств в его пользу из евангельской истории, а лишь констатируем его. Рационалисты всех партий и оттенков согласно признают, что если что, то именно систему нравственного учения Христос преподавал самую чистую и возвышенную, оставившую за собой далеко все нравственные предписания и правила лучших и мудрейших мужей древности. Это правда. Но прославленная даже врагами Христа система Его нравоучения была не чем иным, как только выражением собственной личной жизни Господа; она не прибавила ничего к тому, что было живой действительностью в нравственном духе Христа; так что *слово Его было выражением Его жизни, а жизнь Его была воплощением Его слова.* Христос проповедовал свою собственную жизнь и жил по своей собственной проповеди. В данном случае заслуживают нашего внимания слова Ренана, которого, конечно, никто не заподозрит в особенном пристрастии к Христу: «в морали, говорит он, как и в искусстве, слова не значат ничего: там и здесь дают им надлежащую цену самые дела. Идея, скрывающаяся в картине Рафаэля, составляет маловажную вещь; деньги платят за её выполнение. Так и в морали: истина здесь лишь тогда приобретает настоящее достоинство, когда реализуется как факт как дело. Люди незавидной нравственности излагали на письме отличные нравственные основоположения и наоборот мужи великой добродетели часто не сделали ничего такого, что могло бы сохранить в истории память об их добродетели. Пальма первенства здесь принадлежит тому, кто был силен и словом, и делом, кто выразил истину и ценой своей жизни привел ее к торжеству. С этой точки зрения Христос стоит одиноким, вне всякого сравнения: Его слава остается полной и всегда будет возобновляться». Да, действительно, прибавим от себя,

нравственный образ Христа сколько оригинален, столько же вечно идеально первообразен. Он – чисто творческого характера.

III. Остается нам рассмотреть теперь *чувство* или *сердце* Христа. Сердце Господа, говоря языком психологии, полно разнообразных аффектов радости и печали, удовольствия и горечи и в определенный момент времени в нем заметно, как именно в истинном сердце человеческом, преобладание того или иного аффекта, но никогда *исключительное* господство его, как это всегда бывает в ту или иную минуту жизни в обыкновенном человеке. У Христа чувство радости никогда не заглушает и не вытесняет сознания, соединённого с сердечною болью о позорном и тяжелом исходе Его жизни, и в чувстве горести не исчезает бесследно светлая радость от сознания неразрывного единства с своим Отцом и Своего прославления по смерти. Когда народная толпа хотела провозгласить Его царем, Он указывает ей в продолжительной речи на свою смерть. Радость о первом исповедании Петра тотчас же переходит у Господа в мысль о скрывающемся до времени Его предателе. Первое, что Господь внушает ученикам по своем славном преображении, это то, что Он должен пострадать и умереть. Честь помазания Его ног напоминает Ему Его погребение. – Наоборот, горестное настроение сердца в Господе всегда растворяется светло-радостным чувством. Горе Хоразину, Вифсаиде и Капернауму, выражающее не проклятие, но истинное горе, печаль сердца Христова, переходит в радостно-благодарственную молитву за младенцев, которых дал Ему Отец вместо мудрых и разумных. В то время как помазание заставляет Господа видеть Себя уже умершим, Он с уверенностью говорит о продолжении своего дела, а вместе с ним об историческом бессмертии помазавшей Его: *истинно говорю вам: где ни будет проповедано евангелие в целом мире, скажется в память ея и о том, что она сделала*.⁸² Прибытие еллинов в Иерусалим с целью видеть Христа вызывало в Нем живое представление своего отвержения Иудеями. Он чувствует глубокое потрясение от безумия своего народа; но тут же говорит: *ныне суд миру сему; и когда Я*

*вознесен буду от земли, всех (и язычников и Иудеев) привлеку к Себе*⁸³.

Далее, пред сердцем Господа преклоняет нас удивительное сочетание в нем неподкупной строгости к греху и безграничного милосердия к грешнику. Кто из людей, ревнуя о нравственном добре, преследуя преступления против закона, хотя отчасти не переносит своего гнева и нелюбви и на самого преступника, и кто, наоборот, отличаясь снисходительностью к грешнику, как человеку, в тоже время не смотрит с некоторым послаблением и на самый грех? Не то находим в Христе. «Ничто, говорит Гизо, не производит на меня более подавляющего впечатления в лице Христа, как этот двуединый характер строгости и снисходительности. Для Него закон Бога – нечто абсолютное, грех – Ему ненавистен; но к самому грешнику Он чувствует в Себе всецелое влечение». Какой строгостью чистейшего сердца гремят обличительные речи Христа против самонадеянных вождей иудейского народа, книжников, фарисеев и саддукеев! Можно ли беспощаднее бичевать грех, нагляднее разоблачать его во всей его омерзительной наготе? Но в этих речах Господа нет и тени личной вражды к своим врагам, напротив, один глубоко-элегический тон: собственное личное горе Христа сильнее всего звучит в Его речах ввиду безвозвратной гибели грешников. А кого из кающихся грешников Христос отпустил от Себя без прощения, без разрешения их совести от мук вины? И не умерял ли Господь крайний пыл ревности своих учеников, готовых свести огонь с неба на одно самарянское селение: *не знаете, какого вы духа; ибо Сын человеческий пришел не погублять души человеческия, а спасти*⁸⁴.

Наконец, высокоуважаемые слушатели, останавливаем ваше внимание на основном чувстве сердца Христова, по отношению к которому все прочие проявления Его духа должны быть признаны производными: это чувство – *любовь к Богу, Отцу своему и любовь к ближним*, ко всему роду человеческому. Любовь к Богу и ближним составляет душу души Господа и проявляется в таком виде, в каком не находим ни у кого из людей. Любить Бога больше всего и любить ближнего, как

самого себя, даже более того – до положения души своей за ближних, это, по идее священного законодательства данного в ветхом завете, возвышенного и просветлённого в новом завете, – *два момента одного и того же чувства*, немислимы один без другого, нераздельные, взаимопроникающие, взаимно составляющие одно целое. Бог хочет быть любимым Сам в Себе, но и непременно и в ближнем и ближний должен быть любим в Боге. Любовь к Богу должна проявляться не в мистическом настроении чувства, забывающем мир Божий, не в пустых бессодержательных вздохах, нередко уживающихся с гордостью, злобой, коварством по отношению к ближним, но в живой и деятельной симпатии к созданиям Божиим и в особенности к человеку, и вся любовь к ближнему должна корениться в любви к Богу. Но у кого из людей этот идеал любви, эта основа жизни человеческой, находился в полном воплощении? Ни у кого: или любят Бога, хотя, отчасти забывая при этом любовь к ближним, ставя свое я в отрешенное от мира человеческого отношение к Богу и, таким образом, так или иначе, в большей или меньшей степени, нарушая взаимопроникновение, нераздельность двух моментов одного и того же чувства; или, что всего чаще, любят ближнего, привнося в единственно-законный принцип этой любви – в любовь к Богу, чистоличное, самолюбивое начало. Одно только сердце Господа Христа всегда горит любовью к Богу и к ближним в их неразрывном единстве, в вечном взаимопроникновении. Его любовь к Отцу всегда неразлучна с любовью к людям, и Его любовь к людям всецело и единственно исходит из любви к Отцу и к ней возвращается. Да, это так! Каждое внутреннее обращение Сына с Отцом исходило из задачи Сына для мира; каждый дар от Отца Он получал для людей – для утверждения истины и силы жизни в мире. Его самоотвержение для Отца было самопожертвованием для тех, которых дал Ему Отец. Но, с другой стороны, Господь не знает никакого другого призвания жизни, кроме дела, данного Ему Отцом: *Мне должно делать дела пославшаго Меня, доколе есть день. Ин.9:4.*

Так любовь к Богу и человечеству составляла основную силу духа Христова. Эта была любовь, связавшая

божественное и человеческое в один узел, открывшая в нераздельном единстве два начала – Божества и человечества, воплотившая в одном лице – Бога и человека; эта была любовь чудного, беспримерного, сверхъестественного откровения в мире Богочеловека!

Высокоуважаемые слушатели! Мы начертали пред вами далеко не полный и несовершенный образ нашего Господа, сравнительно с данными для сего в евангелиях. Об этой неполноте и несовершенстве мы предупреждали вас еще в начале своего чтения. Да, мы совсем не наметили многих возвышенных и чрезвычайных линий в этом поистине чудесном образе. Но и в том виде, в каком поставили его пред вашим воззрением, не представляет ли он все основания к признанию живого носителя его, Иисуса Христа, именно тем, каким Он Сам себя объявляет миру, – *Сыном человеческим и Сыном Божиим*⁸⁵? *Сын человеческий* – это любимое самоназвание Господа, повторяющееся в евангелиях около 70 раз. Под этим названием Господь разумеет Себя лицом, абсолютно реализовавшим идею человека, открывшим в Себе второго Адама, нового главу, представителя рода человеческого. Самоназванием: *Сын Божий* Господь, как это видно из многих речей Его, указывает: а) Свое единственное, исключительное происхождение из лона Бога Отца: *Я от вышних, Я не от мира сего; вы от нижних, вы от мира сего; Я от Бога исшел*⁸⁶; б) Вечное бытие с Отцом: *истинно истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам Я есмь*⁸⁷; в) одинаковую жизнь и деятельность с Богом Отцом: *Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе; Отец Мой доныне делает и Я делаю; что творит Он, то и Сын творит таким же образом; как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет*⁸⁸; наконец, г) вообще равенство и единосушие с Отцом: *Я и Отец – одно*⁸⁹.

Так, слушатели, Христос есть *истинный Сын Бога живаго пришедший в мир грешныя спасти*. Заключим свою речь возвышенным воззванием к Спасителю церковной песни: «*Ты моя крепость, Господи, Ты моя и сила, Ты мой Бог, Ты мое радование*»!....

* * *

XIV. Достоверность евангельской истории о Господе нашем Иисусе Христе и несостоятельность мнения о мифическом содержании евангелий⁹⁰

Следует только беглым взглядом окинуть продолжительную историю борьбы христианской веры с неверием, чтобы отметить в ней разные эпохи, отличающиеся при некоторых общих чертах своими особенностями. Мы хотим сказать, что *в каждую* из них вместе с обычным течением полемики между христианско-богословскою наукою и враждебными ей направлениями спекулятивной мысли или науки по всем вообще вопросам, разделяющим их между собою, какой-либо один из этих вопросов с *особенною силою* выдвигается на боевую сцену, приковывает к себе преимущественное внимание как верующих, так и неверующих, становится специальным предметом взаимной полемики их и, таким образом, вызывает на свет относительно себя обильную литературу как с той, так и с другой стороны. За последние три-четыре десятилетия мы переживаем эпоху борьбы представителей христианской науки с антихристианским гносисом, всего более сосредоточенной на вопросе о *евангельской истории нашего Господа*, о достоверности её сказаний относительно лица, учения и дел Христа. Несмотря на то, что жизнь христианской церкви протекает вот уже скоро девятнадцать веков, нас снова заставляют перенестись, так сказать, на самый порог, ведущий из древне культурного язычества и обветшалого иудейства в христианство, ставят у самого начала истории христианства и с разных сторон предлагают вопросы: *ты что скажешь о Христе (Ин.9:17)? а вы за кого почитаете Иисуса (Мк.8:29)? что вы думаете о Христе, чей Он сын (Мф.22:41)?* И между тем как одни из вопрошающих одобрительно и подтвердительно выслушивают наши ответы: мы веруем, что Он – Сын Бога живаго, искупивший нас от грехов (Мф.16:16); веруем в Него, как Господа и поклоняемся Ему (ср. Иоан.9:35–38); другие, в самообольщении своею мнимою многоученостью, с гордым презрением отворачиваются от нас, говоря: *вы ли нас учите?*

не сын ли это Иосифов, которого отца и мать знаем; как же Он говорит: Я сшел с небес (ср. Ин.9:34, 6:42)?

Значение вопроса о достоверности евангельской истории в ряду всех других, в своей совокупности образующих демаркационную черту между двумя лагерями современного учёного мира – верующим и неверующим, нам кажется понятно с первого раза для всякого, кто даже не имеет привычки углубляться в рассмотрение внутренней связи вещей: если в самом сверхъестественном домостроительстве Божиим, в развитии царства Божия на земле все предшествующее явлению и деятельности Христа на земле и все последующее за ними получают свой смысл, освещаются ясным светом разумного понимания только под точкою зрения этих фактов; если все ветхозаветные и новозаветные откровения Бога относятся к воплощению Сына Божия в лице Христа, как радиусы круга к его центру, или как утренний и вечерний свет к блеску солнца в его зените; то ясно, что и научный вопрос о Христе, Его лице, учении и делах в кругу всех спорных вопросов между христианским богословием и учением антихристианства занимает первое, центральное, место. Без сомнения, не погрешим, если мы скажем: пусть верующий христианин настолько незнаком с богословскою наукою (а таких мы находим тысячи и тьмы во всех христианских церквях), что не найдется представить, если бы потребовалось, никакого достаточно-рационального или научного оправдания последних оснований своей веры – психологических, исторических и философских, то есть оправдания: *истины религии вообще*, имеющей свой начальный корень в сродстве нашего духа с абсолютным Духом и в нашем назначении к вечному блаженству в непосредственном общении с Богом; *истины нашего грехопадения*, потребовавшего личного воплощения Бога в человеке для искупления нас от грехов и освобождения из ненормального духовно-нравственного состояния; *истины сверхъестественного божественного откровения* в мире, рассматриваемого с философской точки зрения, со стороны его необходимости и возможности; но пока священная история нашего Господа для такого верующего столь же достоверна, как

любая математическая аксиома или как дневной свет, освещающий ему все предметы, на какие падает его взор, пока евангельские события имеют для него силу неоспоримых фактов, как бы фактов его собственного, непосредственного наблюдения, как будто они проходили пред его глазами, он с полным убеждением в своей безошибочности может исповедовать: «я верую во Христа, как Истинного Сына Божия, искупившего меня от грехов и возродившего ко спасению».

Точно также и сами враги христианства ясно сознают, что если бы все ядовитые стрелы их колчана были затрачены на поражение, так называемых, фундаментальных истин христианства (указанных выше), но ни одна из них не попала бы в самый центр его; т.е. если бы они оставили нетронутой, во всей её целости, евангельскую историю, не сумели бы надлежащим образом исключить из неё все сверхъестественное и оставить одно натуральное, как единственно историческое, то весь труд их борьбы против христианства должен бы считаться напрасным, совершенно потерянным. Вот почему самые лучшие боевые силы неверия, какими когда-либо оно располагало, всегда направлялись на якобы – непредзанятое, преследующее лишь интересы чистой науки, критическое, исследование евангельских сказаний, т.е. в сущности непрестанно стремились к деструкции (разрушению) евангельской истории под благовидным предлогом очищения её от вымыслов религиозной фантазии и восстановления в ней мнимо-истинной историчности. Известные же всем разрушительные тенденции по отношению к евангельской истории новейших произведений неверия, каковы два несколько не одинаковые сочинены под одним заглавием: «Das Leben Iesu» – Штрайса, «Vie de Jésus» – Ренана, «Charaterbild Iesu» – Шенкеля и др., сделали достоверность евангелий специальным вопросом *самой последней эпохи* борьбы между христианскою верою и неверием. Благодаря этим и подобным продуктам новейшего неверия, задавшегося целью систематического преследования евангельской истории Христа, и у фундамента христианской веры (на стороне евангелий) явились ратоборцы, облеченные в закаленную броню учености, в своих полемико-апологических

трудах⁹¹, основательно и ясно разоблачившие все хитросплетённые догадки антихристианства в их истинной бессодержательности, внутренней пустоте и все орудия мнимонаучного знания его удачно обратившие на его же собственную голову.

Много уже было испробовано противохристианским гносисом *опытов* выделения сверхъестественных элементов из священной истории нашего Господа; но между тем как последняя в продолжение почти двух тысячелетий остается неизменно-истинною во всей полноте своего содержания для десятков и сотен миллионов людей, время в своем тихом, но безостановочном течении безвозвратно уносит поочередно указанные опыты в реку забвения: в постоянной смене их одного другим неверие само обличает неудачность более раннего из них позднейшим, последнего более новым и т.д. и, таким образом, своими собственными устами произносит попеременно то над тем, то над другим из этих опытов смертный приговор. Первый способ, каким антихристианская критика евангелий хотела вычеркнуть одним взмахом пера из золотых евангельских страниц все необычайные черты лица Христа, как живого и величественнейшего чуда всемирной истории человечества, и все сказания о совершенных Им чудесах, – состоял в воззрении на Христа или, по крайней мере, на писателей евангелий, как на *величайших лжецов и обманщиков*. Сомнительная честь открытия такого предположения принадлежит Цельсу, этому Штраусу II века. Мнение его более чем чрез полторы тысячи лет воскресили, вероятно по неспособности к изобретению лучшего, некоторые английские деисты, их поддерживали представители, так называемого, французского просвещения, но в особенности пресловутый французский деист, Вольтер, и, наконец, на многих страницах своего сочинения высказывал этот невозможный вздор известный автор «Вольфенбюттельских фрагментов» – Реймарус. Это объяснение (мы назвали бы его наивно-детским, если бы оно не было проникнуто цинически-безнравственным отношением к Божественному Основателю христианства и ученикам), в настоящее время не только не находит уже

поддержки ни в ком, но даже вызывает краску на лице у самих неверующих. Безапелляционный приговор над ним мы имеем в простом вопросе: каким образом мог быть самолично безнравственным обманщиком тот, от кого изошло радикальное нравственное обновление человеческого рода? или: как возможно было, что неученые лжецы (апостолы) пришли к величайшей мысли и удивительному согласию начертить столь возвышенный и чистейший образ лица, который бесконечно превосходит все, что только в состоянии была когда-либо изобрести мысль глубоких философов, или фантазия великих творцов художественных произведений? – Не удивительно, поэтому, что скоро замолкли непризванные судии и обличители грубого обмана со стороны нашего Господа или евангелистов и уступили свое место изобретателям новой гипотезы, гипотезы *бессознательного самообольщения или самомечтательности Христа*. К помощи этой теории в крайних случаях, где необузданный пыл собственной фантазии отказывался придумать что-либо новое, оригинальное, прибегают даже новейшие критики евангелий – Штраус и Ренан. Но, конечно, и с этой теорией не было приобретено ничего прочного для устранения всего чудесного из евангельской истории. Напротив, она только усилила затруднение дела снятия всего сверхъестественного с лица, учения и дел Христа неразрешимой загадкой: как могло мечтательное воображение или самообольщение Христа проявиться в словах и делах, вообще говоря, прямо противоположных обыкновенным продуктам самообольщения? Потому что все вообще, что по евангелиям Христос говорит и делает, на всякого непредубеждённого читателя производит впечатление самого светлого и ясного самосознания, удивительнейшего спокойствия духа и всегда неизменного, господствующего над всеми положениями жизни, самому себе равного самообладания. Присоедините к этому еще проникающий сквозь все видимые покровы, чрез всю наружную оболочку человека, пронизывающий до последней глубины человеческого сердца взор Христа и Его всегда верное, безошибочное суждение о человеке и скажите: все это для рассматриваемой теории не

абсолютная ли загадка, обличающая её несостоятельность в самом корне? Отсюда последующие лжеученые критики наших евангелий великодушно сузили пределы гипотезы бессознательного заблуждения или самообольщения, исключив из неё самого Христа и ограничив ее только кругом Его учеников. Ученики, будто бы, фальшиво поняли дела своего учителя: по суеверному пристрастию к Нему они простые натуральные явления возвели в достоинство сверхъестественных и под давлением впечатления величественной личности Христа из естественного, хотя и не совсем обыкновенного, мужа сделали Богочеловека. Такова неостроумная выдумка рационализма, которой в существенном следует даже Шенкель в своем «Charaterbild Iesu». Таким образом, по этой гипотезе, увлекли иудеев и язычников, завоевали весь мир, нравственно возродили его и до сего времени непоколебимо властвуют над ним, составляя неистощимый источник человеческого образования и неослабевающий принцип нашего развития, *фигуры мечты* немногих, необразованных галилейских рыбаков! Где в этом объяснении величайших результатов из столь ничтожных причин хотя тень рациональности рационализма, истинной разумности «разумной веры» – Так как, во всяком случае, это воззрение оставляет еще много необъяснимого в исторических деталях евангелий и в особенности подрывает свой научный кредит безусловно-произвольным экзегетическим отношением к евангельскому тексту, то в наше время новейшая разрушительная критика евангелий хочет найти источник их сказаний о чудесах Христа и «обогащения» самого лица Его не в одних только учениках, но в поэтической саге *целых первохристианских обществ*, которые якобы первоначально естественные дела и обыкновенные речи своего Главы постепенно окружали все богаче и разноцветнее изукрашиваемым, все темнее затушевывающим истинную историю Христа, ореолом мифов и легенд. В разнообразном приложении этой гипотезы к отдельным фактам евангельской истории соперничают друг с другом со стороны немцев – Штраус, а со стороны французов – Ренан. Ввиду того, что она

получает некоторую вероятность только под условием более или менее продолжительного времени, необходимого для постепенного образования саг и мифов о Христе, мы несколько не удивляемся, что рука об руку с ней идет другой опыт, опыт исключения всех евангелий, апостольской истории, т.е. Деяний Апостолов и большей части посланий апостолов из собственной эпохи жизни апостолов и перенесения их происхождения на более Позднее время. Без сомнения, всякий замечает значительный шаг вперед на пути отрицания евангельской истории, сделанный последнею теорией, назовем ее теорией мифицизма, по сравнению с теорией рационализма. И той и другой равно ненавистно все чудесное, сверхъестественное в лице, учения и делах Христа, сообщаемое нашими евангелиями; но если рационализм и по отсечении, как ему казалось, всего сверхъестественного от евангельских рассказов позволяет еще оставаться в них значительному историческому зерну, то мифицизм отвергает уже большую долю и того исторического в евангелиях, которого не коснулся рационализм, превращает все почти известия евангельские просто в мифическую оболочку религиозных идей, в продукт поэтизирующей фантазии первохристианских обществ, оставляя среди них только самый несложный остов, самый скудный остаток, как историческую действительность. Теория мифицизма не дает себе никакого труда объяснить каким-либо естественным путем чудесные факты евангельской истории, как это делает гипотеза рационализма; она ясно сознает (и этим произносит смертный приговор над теорией рационализма), что только крайне натянутым, искусственным до последней степени экзегесом текста можно перетолковать евангельские чудеса, как натуральные события; поэтому она сама относит их без околичностей в область вымыслов, мифов, саг, «Мы оставляем, говорит Штраус, священным писателям их чудеса, но для нас они – простые мифы»⁹². Как ни решительно и основательно разобрана и опровергнута уже и эта самоновейшая теория неверия в многочисленных и капитальных произведениях христианско-апологетической литературы (лучшие из них указаны нами выше); однако пока она не подверглась еще

уничтожающей руке самой отрицательной критики путем замены её, как устаревшей точки зрения на евангелия, какою-либо новой гипотезой, мы не вправе рассматривать ее, как уже совершенно разрушенную; поэтому и в наши дни она не перестает еще требовать со стороны защитников христианства всегда новых и разносторонних обличений её несостоятельности. —

Достоверность евангельской истории — вопрос по самому существу своему исторический; отсюда, вполне естественно и понятно, что наиболее прямые, непосредственные основания, как положительно утверждающие её непреложность, так и полемически разоблачающие бессодержательность теории мифического содержания евангелий, апологетами христианства отыскиваются и указываются на исторической почве; напр. в определении истинного времени происхождения каждого из евангелий, в подтверждении действительной принадлежности, их тем авторам, к которым непрерывною традицией христианской церкви всегда относилось то или другое из них и т.д. Но нам думается, что не только значительным подкреплением, но и существенно необходимым восполнением исторических данных, на которых утверждается в христианской апологетике несомненная истина евангельской истории, должна служить также в некотором роде философская точка зрения, на этот вопрос. Исторические аргументы оправдывают только действительность фактов нашей истории; но не приобретет ли это оправдание силу полной, неотразимой убедительности, если бы мы, исходя из каких-либо непоколебимо твердых оснований, могли еще строго-рациональным путем доказать, что истинное лицо Иисуса Христа, Его учение и дела, по крайней мере, по своим общим или существенным чертам *необходимо* должны быть признаны такими, какими изображают их наши евангелия? Нет сомнения, что такая защита евангельской истории, если бы оказалась основательною, имела бы вид законченности, какая только может быть желательна: где исторические аргументы *действительности* давнопрошедших фактов соединяются с рациональным показанием их *необходимости*, там, конечно, мы имеем все, что только

желательно и можно сказать в пользу их истины. Последнюю половину этой задачи по отношению к евангельской истории, – так как первая, как сказано нами прежде, уже основательно и обстоятельно разработана во многих апологетических и полемических сочинениях против мифической теории новейшей критики евангелий, – мы и избираем предметом настоящего исследования. Но, принимая на себя это дело, мы отнюдь не думаем прибегать к каким-либо общим философским принципам, опираясь на которые желали бы начертить при помощи более или менее сложных отвлеченных соображений, так сказать, целую схему истории Христа. Напротив, мы задаемся более скромною и более простою задачей, именно – выставить на вид *два факта* из евангельской истории, которые, с одной стороны, решительно бесспорны, как для верующих, так и для неверующих в Христа, с другой, такого рода, что, если бы мы допустили на время, что кроме них нам недостает никаких других евангельских свидетельств о Христе, дают нам в виде самых точных и логически-неопровержимых выводов из них все существенные черты лица, учения и дел Христа, какие мы находим лишь подробнее и частнее раскрытыми в евангельской истории Христа и, таким образом, показывают, что эти черты безусловно истинны в священной истории Христа; так как они *необходимо* должны были находиться в истинно-историческом лице, учении и делах Христа.

* * *

Какие же это факты? Мы смело назвали их абсолютно бесспорными; потому что никакой скептицизм Байля или Юма не может подвергнуть их сомнению и никакой сарказм Вольтера неспособен их опровергнуть; потому что в течении всех веков христианской церкви, от самого основания её до наших дней, даже злейшие враги христианства, незнакомые ни с какой мерой в своих полемических нападках на евангельскую историю, но не утратившие еще последней доли здравого смысла, не налагали и тени сомнения на эти факты⁹³; короче, потому что они засвидетельствованы не только евангелиями и всей историей первохристианства, но даже целым сонмом нехристианских писателей – иудейских и языческих. Часто

указывают, что мы встречаем только крайне скудные сведения о Христе у нехристианских писателей, и при этом одни выражают соболезнование о таком недостатке, другие, напротив; пользуются им, чтобы бросить неблагоприятный свет на историю Христа. С своей стороны мы не видим причины порицать желание – иметь самые разносторонние, хотя бы и противоположные известия о столь великом и исключительном явлении в всемирной истории, как жизнь и деятельность Богочеловека в мире, если бы даже такими известиями удовлетворялся более научный интерес исторического знания, нежели необходимое требование христианской церкви. Однако, мы находим также всецело в порядке вещей, если в первое время по утверждению своем в мире христианство, поверхностному взгляду казавшееся ничем иным, как неважною по числу, образованию и состоянию своих последователей религиозною сектой, выродившеюся из иудейства, не довольно много обращало на себя внимания иудейских или языческих писателей, интересовавшихся более общим состоянием иудейского народа или даже только Римского государства в тесном смысле слова и притом главным образом с политической точки зрения. Тем не менее, что же говорят нам древние нехристианские историки и писатели о Христе, близкие ко времени Его жизни? *Non multum, sed multa*; само по себе очень немногое, но по тем результатам, какие из него вытекают, весьма многое и важное⁹⁴. Именно, они передают нам *два факта: первый, что Христос жил и был распят; второй, что Он основал христианскую церковь*⁹⁵. Первая половина первого факта – жизнь Христа и, в царствование императора Тиверия, публичная деятельность Его среди своих современников – иудеев, сообщается нам и иудейскими и языческими писателями: именно Иосифом (родивш. в 37 г. по Р. Хр.), свидетельство которого признаем если бы даже известное классическое место в его «Древностях иудейских»⁹⁶ было отчасти или вполне неподлинным⁹⁷, в особенности – Тацитом (род. в 61 или 62 г.⁹⁸), далее – Светонием (род. около 70 г.⁹⁹), наместником Лукианом (жившим в царствование императора Адриана¹⁰⁰) и жесточайшим противником христианства,

Цельсом (современником Лукиана¹⁰¹). Но с исторической достоверностью этой половины первого факта неразрывно дается нам прочная уверенность и во второй половине – в крестной смерти Христа; потому что древность не знает никакого другого Иисуса, кроме распятого на кресте, и великий римлянин Тацит, смотря на христиан презрительно с высоты своей стоической гордости, извещает нас с не допускающей никакого сомнения положительностью, что виновник имени – «христианин» претерпел смертную казнь во время прокуратора Понтия Пилата¹⁰². Что касается теперь второго факта – основания христианской церкви Христом, то, не говоря уже о христианских, его также прямо подтверждают всехристианские свидетельства. Во всем вообще предании древности Христос является собственным и при том единственным, основателем христианства¹⁰³; всегда только от Него производится первоначальное утверждение в мире нового учения и нового богочитания¹⁰⁴, между тем как ученики Христа вовсе не упоминаются рядом с Ним; об одном лишь Матфее и то, можно сказать, уже в более позднее время, говорится у Цельса¹⁰⁵; но, конечно, в сравнении с Христом Матфей ни для кого не имел никакого особенного значения. Исповедание имени Христа, как видно из письма Плиния, уже в самое давнее время было непременно *исповеданием христианства* и злословие или проклятие Его имени служило решительным признаком отступничества от христианства¹⁰⁶. Прославление Христа, как Бога, всегда имело значение характеристичнейшего признака христианской веры; отсюда-то, когда языческий император Александр Север, по своей эклектической тенденции, вздумал вместе с языческими мудрецами дать одинаковое право и великим мужам из истории иудейства, то рядом с Авраамом поставил для почитания в своем лярариуме не знаменитого даже среди язычников ап. Павла или какого-либо другого из проповедников христианства, но именно Христа¹⁰⁷. Так и этот факт столько же неоспорим, как и указанный выше, первый.

Что же следует из обоих этих фактов? Рассмотрим прежде всего, что ближайшим образом представляется нам в этих двух положениях и к какому пока общему предположению они ведут

нас: «Христос жил и был распят» и: «Им основана христианская церковь». Если мы сопоставляем эти положения между собою просто так, как они есть, т.е. в голой, непосредственной связи друг с другом, то они представляют нам решительное противоречие между собою, внутренне-враждебную противоположность, один член которой исключает другой. В самом деле представим, что нам безусловно ничего неизвестно из первохристианской истории, как передают ее евангелия и древнецерковное предание, и вот мы приступаем к объяснению наших положений с знанием известий о Христе, получаемых только из нехристианского мира; именно, что Иисус из Назарета был ничего более, как один из иудейских учителей, которого кратковременная публичная деятельность закончена была страшным фактом распятия Его на кресте. В таком случае, как бы много мы ни трудились, в конце концов должны бы сознаться, что решительно бессильны объяснить удовлетворительно, каким образом этот иудей – Иисус мог основать христианскую церковь, ту, которую мы находим фактически в её многовековой истории, т.е. должны бы признать этот факт абсолютно немыслимым, невозможным. Между тем, по свидетельству также язычников, несомненно, что христианская церковь получила свое происхождение от Христа. Как-же тут быть? Остается один исход: для рационального объяснения этого факта мы никак не можем останавливаться на одних только иудейских и языческих сообщениях о распятом, напротив должны идти далее их – приписать Христу такие достоинства, с которыми бы Он являлся нам вполне способным к основанию такого замечательного по своей долговечности и различным высочайшим проявлениям своей жизни общества, каково – христианская церковь. История равно утверждает оба факта: распятие Христа на кресте и основание Им христианской церкви; следовательно, эти факты, в своей непосредственной связи являющиеся непримиримыми противоположностями, исторически должны были иметь между собою какие-либо посредствующие звенья и притом звенья высшего свойства. Так, мы не только в праве, но даже необходимо вынуждаемся предполагать в середине между ними вещи необычайной

важности и возвышенного достоинства. Эти-то вещи, утверждаясь только на двух указанных фактах, которых никакая критика не в состоянии потрясти, без помощи евангельских свидетельств, мы и хотим указать теперь как абсолютно необходимые в истории Христа и, таким образом, рациональным путем доказать, что если они заключаются в наших евангелиях, то не принадлежат к области вымыслов, но составляют несомненную историческую действительность. –

Анализируем подробнее составные части исторической истины: *«распятый иудей основал христианскую церковь»*. Прежде всего: *«иудей!»* Таким образом, – отрасль народа, между которым и природным римлянином или образованным греком и вообще каждым политеистом, несмотря на некоторое сближение их ко времени Христа, всегда еще существовала непроходимая пропасть, с одной стороны, вследствие презрения, какое питали все, в особенности культурные, народы язычества к иудеям, с другой, вследствие вечной униженности, боязливости иудеев пред прочими народами. Далее: к этому еще *распятый иудей!* Следовательно, человек потерпевший наказание *самое постыдное* в глазах всех людей того времени, завершивший свою общественную деятельность актом позорнейшего посрамления, и этот позор стал теперь на веки неразрывно соединен с каждым воспоминанием о нем. Для нас, конечно, крест, именно в силу страдания на нем Христа, имеет высочайшее священное значение; теперь он служит символом бесконечной любви Бога к человечеству, залогом нашего спасения; но, чтобы нагляднее представить себе, чем он был для римлянина, следует только на месте его вообразить виселицу или гильотину. Римлянин не знал ничего более постыдного и омерзительного, кроме крестной казни, распятия на кресте; так что, как выражается Цицерон, «самое имя креста было далеко не только от тела римского гражданина, но даже от его мыслей, глаз и ушей»¹⁰⁸. Но для иудеев позор такой казни Иисуса Назарянина увеличивался еще от того, что она совершена была при посредстве языческих римлян¹⁰⁹.

И этот-то распятый иудей однако *основал христианскую Церковь!*... Раскрывая частнее все содержание, заключающееся

в трех последних словах, то, что выражается ими *implicite*, мы получаем: Он основал общество, которое, как извещает письмо Плиния к Траяну, уже в самое раннее время воспевало в честь Его, как *Бога, хвалебные песни*¹¹⁰; – которое с самого начала в благоговении перед Ним почитало Его, как Сына Божия, как единственного виновника нашего вечного спасения и как живое вместилище божественной мудрости и праведности; – общество, которое под Его воздействием обнаружило в себе совершенно новые религиозные и нравственные начала жизни¹¹¹ и насадило их внутри человечества, – которое под руководством глубочайшего богопознания и чистейшей любви к Богу, победоносно возвысилось над обманчиво-пленительным миром чувственности язычества и холодной законностью иудейства; – которое, что в особенности, по-видимому, было невозможно и даже казалось безрассудным только помыслить, соединило разделенные доселе народы теснейшими братскими узами; – для которого единственно законными отличиями существуют: справедливость, самоотвержение, смирение, целомудрие, благотворительность, любовь к врагам, скромная покорность существующим условиям жизни; – общество, которое владеет столь высоко и глубоко-содержательным учением, что как в первое время находили в нем полное удовлетворение и абсолютное успокоение духа серьезнейшие и глубочайшие умы, тщетно блуждающие дотоле по разным религиям народов и системам философских школ¹¹², так и после всегда твердо держатся его величайшие и благороднейшие мыслители; – наконец, общество, которое в течение целых трех столетий с изумительной энергией выдерживало жесточайшее нападение римской силы и во время этой борьбы выставило миру длинный ряд, возбуждающий благоговение, столь великих духовных героев и мучеников, что для последующего времени они составляют всегда только предмет подражания; – которое стоит в неразрывной связи со всеми важнейшими явлениями и преобразованиями в социальной жизни народов христианской части мира; – которое вызвало на свет новые образцы искусства и виды науки, полные глубокой сердечности и духовной содержательности; – которое

для каждого человека отстаивает дарованное ему Богом человеческое право, супружеству сообщает высокое значение, государствам указывает достойнейшую цель и, наконец, для дружественной связи народов дает твердый и верный принцип. Поэтому мы в совершенном прав. сказать, что все новейшие народы, у которых христианство пустило глубокие корни, именно только Им возвышены на те ступени развития, коими они далеко превышают всю культуру древнего языческого мира.

Чем же можно объяснить всю *эту цепь необычайных феноменов*? Как могло все это произойти? Каждое действие имеет причину, в которой потенциально должно лежать все, что в действии обнаруживается актуально. Столь исключительное действие, как христианская Церковь со всем, означенным нами, многосторонним её содержанием, очевидно, должно было иметь также необыкновенные причины. Великое дело может произойти только от великого духа, необычайное следствие – лишь из необычайной силы. Повторяем опять: вообразим себе, что до нас не дошли евангелия, не сохранились никакие христианские известия о частных фактах жизни Христа, и мы владеем христианством только как величественным фактом, открывающимся пред нами в XIX-вековой истории церкви или что мы, если можно так сказать, подошли к христианству из неизвестного далека и хотим объяснить себе это замечательное явление, руководясь только теми отдельными фактами его, которые видели выше. Что в праве и даже должны мы предположить ввиду того состояния христианства, которое находим фактически: ввиду первоначального утверждения его в мире, когда одна половина человечества могла быть привлечена к евангелию только чудесами, другая искала высшей мудрости (*иудеи требуют чудес и еллина ищут мудрости*, 1Кор.1:22) и, наконец, ввиду сохранения и продолжения церкви в течение целого ряда веков среди многочисленных и постоянных противоборств ей как извне, так и изнутри?

Прежде всего, думаем, мы имеем неоспоримое право, по крайней мере, на самое простое предположение: именно, что Христос, как основатель христианской Церкви, был религиозно и

нравственно выдающуюся из обыкновенного ряда людей, *замечательнейшею личностью*. Новая критика низводит Его в общую категорию многих других образователей христианского общества и не хочет придавать Ему никакого преимущества в духовном отношении пред лицами Его земной обстановки. Для опровержения этого достаточно припомнить уже приведённые нами выше языческие свидетельства о Христе, как собственном и исключительном основателе христианства. Без сомнения, Тациту, Лукиану, Цельсу, Плинию и Александру Северу несравненно лучше было известно, от кого ведет свое начало христианство, чем тенденциозной критике XIX века; но вместе с этим мы получаем уверение и в несомненном превосходстве Христа над окружавшими Его лицами. Что это превосходство состояло в глубочайшем благочестии и высочайшей нравственности Христа, отрицательно доказывается тем, что ни один даже самый лютый враг Христа не нашелся сказать о Нем что-либо недостойное, и положительно тем, что действием Его духа и Его учения в христианском обществе с безусловною вероятностью мы можем признать только доброе – братскую любовь, честность, целомудрие, верность, добросовестность, возвышенность чувств над страхом смерти, твердое упование на будущую жизнь и т.п.¹¹³. Рядом с этими чертами древнехристианской церкви, подтвержденными самим язычеством, правда язычники указывают в христианах еще суеверие, ненавистное чувство ко всему человеческому роду¹¹⁴, искание трагического эффекта при своей смерти¹¹⁵ и т.п.¹¹⁶; но такие указания легко объясняются частью враждебной точкой зрения язычников на христиан, частью, может быть, действительными недостатками и крайностями отдельных лиц из христианства, что не дает однако никакого права порицать целое общество христиан и еще менее бросать какой-либо неблагоприятный свет на самого его Основателя. Так, уже в руках с теми скудными данными, которые сохранились до нас от язычников, мы приходим к достовернейшему заключению о Христе, как величайшей личности в роде, человеческом.

Но многосторонний факт основания церкви и надлежащая оценка всего значения веры в Христа, как Искупителя, на

которой стоит и зиждется, существует и развивается христианская церковь, открывают нам, далее, несравненно высшее предположение о лице Христа. В вере в Христа, как указывают и языческие писатели, обвиняя христиан в обоготворении своего Главы, первоначально и существенно лежит, что Иисус из Назарета есть *Сын Божий*, совершеннейший образ божественного Существа, чистейшее выражение божественного Духа, совокупность абсолютной истины, святости и добра; словом, в ней содержится признание *божественного достоинства Христа и Его единства с небесным Отцом*. Что же могло послужить основанием для такой веры? Конечно, прежде всего, *собственные свидетельства* Христа о своем лице, но затем, еще более, *подтверждение* этих самосвидетельств фактическими проявлениями Его жизни, всем характером Его деятельности. Первые – свидетельства – мы должны предполагать потому, что иначе, т.е. если бы Христос не сам внушил ученикам ведение о Себе, как Сыне Божиим, они вечно оставались бы с исторически уже бывшею идеей великого пророка или Мессии; но эта идея хотя заключала в себе многие божественные атрибуты, однако, строго рассматриваемая, не возвышалась специфически над человеческим; второе – подтверждение – потому, что одно словесное изъяснение Христом своих необычайных достоинств, конечно, не способно было бы произвести требуемого действия, твёрдого убеждения в учениках, если бы в то же время эти достоинства не отражались до очевидности во всех обнаружениях жизни Христа. И необходимо думать, что впечатление как самосвидетельств Христа, так и фактического доказательства их отличалось необычайною силою в сердцах учеников и глубоко проникало существо их духа; так как иначе позднейшая картина позорных страданий Христа и вид смерти Его на кресте могли бы совершенно изгладить это впечатление в учениках. Чтобы оспорить наше предположение, враги христианства уже давно придумали и теперь еще не перестают указывать на врожденную склонность людей к апотеозе великих мужей, в особенности основателей религии, на страсть к прославлению, присущую человеческой природе. В интересах истины конечно

нельзя отрицать, что склонность окружать почётные и излюбленные лица еще более красивым и высоким ореолом славы, чем в каком представляет их действительность их жизни, влечение идеализировать их, несомненно существует в благороднейших сердцах человечества. Но если хотят воспользоваться этим психологическим феноменом для объяснения происхождения веры в чрезвычайные достоинства и божественную природу лица Христа в Его учениках и вообще во всех ранних последователях Его, то, напротив, мы утверждаем, что в данном случае это влечение к идеализации, эта склонность к апотеозе или должна была выразиться совершенно иначе, или даже была бы препобеждена другим, несомненно также существующим в человеке противоположным ей влечением, по крайней мере, задержалась бы им и, наконец, во всяком случае сама по себе отнюдь не могла бы вызвать тех действий, которые мы думаем объяснить.

Говорим, во-первых, она обнаружилась бы совершенно иначе. Влечение к прославлению черпает материал и приобретает форму для своей деятельности частью непосредственно из собственного духа и сердца тех, кто предается ему, и частью из истории. Прославляющий переносит на прославляемого или то, что находит в себе самом, или что узнает из истории. Понятно, что он ни из собственного духа, ни из истории не может почерпнуть более, чем сколько ими дается. Так именно по этому основному правилу мы должны всегда судить о возможности прославления кого-либо и этим масштабом измерять степень, до какой она может возвыситься. Применяя теперь сказанное к нашему спорному вопросу, мы, прежде всего, готовы согласиться, что идея абсолютно чистого и божественного, идея высшего совершенства, в силу внутреннего сродства человека с Богом, сама по себе может достигнуть полного образования в человеческом духе, так как, собственно говоря, она принадлежит к существу человека; но чтобы эта идея *именно в тогдашнем мире* могла выступить на свет в человеческом сознании и родилась только *из него одного*, без достаточного объективного основания, благодаря лишь субъективному влечению к идеализированию, – это

решительно невероятно. Человечество того времени как нельзя менее способно было произвести такой идеал чисто из самого себя: оно было испорчено, погружено в духовно-нравственное растрепанье; но из бездны грехов и даже из глубочайшей *потребности* искупления от них, только самой по себе, очевидно ни образ величайшего и высочайшего, ни дышащая жизненной свежестью и твёрдостью вера в него не могли произойти. Правда в истории, по крайней мере, для иудейских приверженцев христианства дана была форма такого образа в *мессианской идее*. Но идея Мессии, при сравнении её с тем, что заключается в христианской идее Сына Божия, представляет существенные ограничения в двух отношениях: она частью не выходит из области строго-человеческого, если даже и одарённого чудесными свойствами, частью изображается в чертах национальной иудейской ограниченности; она принадлежит к области, где божественное и человеческое, несмотря на свое взаимно-приближение и ожидаемое сообщение божественных сил и даров Мессии, все еще представляются вне друг друга; отсюда она и свое историческое значение главным образом имела для иудейской теократии. Но эти ограничения должны были разрушиться, и они действительно разрушились в идее Сына Божия, в своей личности соединившего божество и человечество и Своим Духом истинно и совершенно собравшего все человечество в одно царство Божие. Здесь мы видим не просто какое-либо сравнительное возвышение в известной степени древней мессианской идеи, но нечто уже *существенно новое*. Так, допуская даже возможность перенесения учениками Христа уже исторически-данного мессианского понятия, и притом в каком-либо увеличенном его виде, на лице Христа, в силу влечения учеников к прославлению своего Учителя, мы, однако существенно новое и высокое, безусловно совершенное, открывающееся нам в идее Сына Божия, никак не можем производить из самостоятельной деятельности личного духа учеников. Отсюда мы не можем рассматривать эту идею как идеалистическую фантазмагию учеников; напротив, единственно рациональным объяснением её происхождения должны признать объективное действие на

учеников самой *могущественной Личности* Христа, которую внесена была эта идея в человечество.

Если бы в этом деле все утверждалось только на субъективном влечении к прославлению, то пред нами в настоящем случае открылись бы совсем другие явления. Положим, что исторический образ Христа овладел тем или иным субъектом особенно склонным к идеализированию, как например лице Аполлония Тианского-Филостратом, и из этого образа означенный субъект создал нечто особенное; допустим, что такая же именно склонность, в роде мономании, обуяла и еще многих других, и вот они по общеизобретенному типу образовали твердый догмат о Христе. Но очевидно, что из такого исходного пункта никогда не раскрылось бы столь высокое и разностороннее развитие жизни, какое мы находим в христианстве и никогда не произошла бы вера человечества, все более и более захватывающая в свою область разные народы земли. Мы видим, что идея исключительного достоинства Христа была решительно общею верою первохристианства, что ее восприняли и усвоили люди самых различных индивидуальностей и, хотя в несколько различной форме, однако все вполне согласно по существу, по её основным мыслям. Это ведет нас к признанию объективной и абсолютной необходимости её образования, утверждавшейся, во-первых, на свидетельстве Христа о самом Себе и своем отношении к Богу, во вторых, на необычайной силе впечатления, произведённого Его личностью и жизнью на лучшие сердца окружавших Его лице и, наконец, на безусловном соответствии исторического образа Христа лежащему в глубине человеческого духа первообразу высочайшего и совершеннейшего вообще, каковой именно первообраз в явлении Христа и достиг полного воззрения для человечества, или чрез Него пришел в последнем к ясному сознанию.

Далее, говорим: если бы влечение к прославлению Христа и действительно находилось в первом христианском обществе, то несомненно уже в самой первоначальной своей силе было бы более или менее ослаблено другим, противоположным ему

влечением, а в своих дальнейших действиях непременно уступило бы место развитию последнего. Допустим, что те, кто лично знал и любил Христа, питали сильную склонность к идеализированию Его личности; но эта склонность даже в самую первую пору её не могла существовать в них без некоторого противодействия, а впоследствии как в них, так особенно в других, должна была все более и более препобеждаться этим противодействием. Едва ли кто решится оспаривать, что в человеческой природе лежит также другая, совершенно противоположная указанной склонности, склонность – лишать славы, низводить с высокого пьедестала, развенчивать великих людей, и эту-то именно склонность во многих людях по отношению к лицу Христа мы встречаем не вчера и не сегодня только, но с самого вступления Его в жизнь и историю. Исключая, может быть, весьма немногих юношески-свежих сердец, дышащих благородным энтузиазмом, нужно вообще сказать, что люди никоим образом не подлежат укору в слабости легковерия по отношению к признанию чистоты сердца, добродетели, нравственного величия; напротив, они владеют в этом отношении чуть ли не более деятельною противоположною силою. Мир чаще любит совсем иначе поступать с возвышенными и блестящими личностями, нежели дарить им лавровые венки. Люди измеряют каждого по себе и так как этот масштаб большею частью оказывается очень мелочным или по крайней мере посредственным, то они не терпят слишком великого, или, вернее, оставляют лишь то великое для всеобщего признания, которое уже с исключительною и неотразимою силою впечатлевается в общем сознании. Тысячи фактов могли бы подтвердить нашу мысль; но мы приведем один, в котором истина нашего положения выражена со всей наивной откровенностью: когда ефесяне около 60 олимпиады присудили к изгнанию из города выдававшегося своими достоинствами над всеми согражданами, Гермодора, друга философа Гераклита, то мотивом своего приговора откровенно выставили следующее: «среди нас никто не должен превосходить других; но так как он этому не подчиняется, то может жить где-либо в другом месте и

среди других»¹¹⁷. Здесь слышен голос человеческой природы и, собственно говоря, если даже не всегда высказывающееся прямо, чувство большинства людей; по затаенным основаниям своего сердца они не терпят, чтобы кто-либо выдавался из среды их, потому что всякое превосходство приводит в движение чувствительнейшие струны их самолюбия, нагляднее раскрывает пред ними и пред другими их собственную посредственность, заставляет их стыдиться самих себя и т.д. Где находится такое чувство, там вера в совершеннейшую святость, хотя бы она была объективно истинна, нелегко укореняется в сердце, не говоря уже о том, чтобы она могла образоваться чисто внутренне из него самого, без всякого внешнего вынуждения, без объективного и настоящего требования. Но минимум влечения к унижению великого, славного, существует вообще в каждом человеке. Предполагая теперь, что в первых последователях Христа это влечение было пересилено противоположным ему влечением – к прославлению Христа, мы, однако не можем допустить, чтобы после оно не восстало тем с большею силою, что несколько времени испытывало стеснение; потому что вообще оно господствует в людях несравненно властнее, чем его противоположность. Итак, если мы раз свели все дело в нашем вопросе к субъективным склонностям человеческой природы, то должны признать, что в постоянном споре между собой с переменным счастьем двух влечений – к прославлению и к унижению конечная победа должна была бы остаться на стороне последнего, так как оно по природе своей и сильнее и распространеннее, и интенсивнее и экстенсивнее в человеческом роде, нежели первое. Между тем, что мы находим в настоящем случае в действительности? – совершенно противоположное явление. Следовательно, необычайный факт – вера в Иисуса из Назарета, как Сына Божия, отнюдь не может быть выведена из какого-либо просто субъективного влечения людей и, напротив, единственно достаточное основание свое имеет только в объективной исключительности самой личности Христа.

Наконец, говорим: простое влечение к прославлению не произвело бы тех проявлений христианской веры, которые мы имеем пред собой фактически. «Идеальная фикция» исключительного, предвечного рождения Христа, как Сына Божия, от Бога Отца, крестною смертью Его была бы разрушена; вызванный первоначально Христом энтузиазм, всегда уже изменчивый по своему предмету и неустойчивый по своей силе, скоро исчез бы, подобно очаровательному сновидению: никогда не произошла бы из него твердая, подобно скале, в корне преобразовывающая человеческую жизнь и побеждающая страх смерти, вера; если бы он даже и вызвал что-либо в этом роде в отдельных лицах, то, конечно, без достаточно-объективной причины все же не приобрел бы неослабной силы в массе человечества. Но что пред нами на самом деле? – необычайный факт: раз когда-то некое человеческое лицо произвело на значительное число своих современников весьма различных индивидуальностей и сердечных настроений впечатление абсолютно-чистого, святого, Сына и совершеннейшего образа Божия; это впечатление оказалось не мимолетным, не скоропреходящим, но необычайно устойчивым; оно стало распространяться среди многих народов земли, переходить от одного поколения человечества к другому и в этом, своем процессе исторической жизни и развития заявлять себя с такою силою, что за него жертвуют жизнью бесчисленные лица, находя в нем источник жизни и победу вечной смерти. Такое явление, столь совершенное и возвышенное, только одно встречается в истории человечества; но в силу своей исключительности, оно, несомненно, есть чудо, чудо объяснимое лишь предположением другого более высокого чуда: именно, что признанное таким лице было действительно чистейшим и божественным, что оно, лишенное атрибутов земной славы обнаружило пред своими современниками такое духовное величие, ради которого последние отрешились от всех ограничений своего самолюбия, внутренне вынуждены были к признанию в нем необыкновенного Лица и с постоянно возрастающим воодушевлением теснее и теснее привязывались к Нему.

Вместе с раскрытым предположением непосредственно соединяется другое, неизбежное: именно, что распятый Христос, так, чудесно воздействовавший на окружавших Его лиц, должен был носить в Своем сердце всепобеждающую, всеобнимающую и всепроникающую *силу любви*. Непреложная истина, что христианство внесло – и это мы знаем не из одних только евангелий, но и из бесспорного факта преобразования мира и даже из свидетельств язычников – в человеческий мир совершенно новый принцип любви к Богу и ближним, и этот дух любви с того времени выступил столь сильным и победоносным, что мы не можем иначе смотреть на него, как на специфическую основную черту христианства, отличающую его от всех других форм религиозной веры. До него еще не знали Бога как любовь; потому и любовь Бога к людям не признавалась еще источником всякого утешения, мира и благодати: отсюда и, рождающаяся из творческой любви Бога, возвратная любовь человека к Богу не имела еще значения единственной движущей силы всего доброго, великого и прекрасного. Таким образом, до христианства всеобъемлющую братскую любовь еще не ставили в неразрывную жизненную связь с любовью к всеобщему Отцу и самоотверженную готовность к служению всем не считали еще печатью истинного благочестия, выражением действительного, чистейшего богослужения. Быть первым и выдаваться над всеми, стремиться к славе, почестям и господству – такова общая тенденция, таков дух всех людей древнего мира, в котором сильный муж делал братьев, один народ другие – служебными орудиями своего произвола. Напротив, подавлять гордость, быть малым и незаметным пред людьми, служить другим в готовой к самопожертвованию любви, сносить и терпеть в тишине и смирении – вот дух, которым стало проникать и воодушевлять мир христианство, так что даже самый героизм и стремление к власти над другими под животворным влиянием его приняли на христианской почве существенно иной характер, нежели какой имели на языческой¹¹⁸. Любить только своих, а чужих если не ненавидеть, то, по крайней мере, мало ценить и исключать от своего

содружества – это учение древности; всех без различия обнимать любовью как детей Божиих и собратьев, в каждом человеке чтить образ Божий – учение христиан. Ранее проходили тысячелетия за тысячелетиями, многие благороднейшие мужи попеременно выступали на арену истории; сколько необычайных переворотов испытали народы в неослабно-жестокоей борьбе между собой, и однако все еще продолжали оставаться с исконною враждой друг к другу, все еще отделялись друг от друга в религиозной жизни неразрушимой стеной; даже в смутном представлении не предносилась им великая идея всех обнимающей и всех примиряющей веры и, еще более, даже лучшим из язычников казалось мыслью безумного мечтателя, чтобы «греки и варвары, в Азии, Европе и Ливии, все, до последних границ земли, могли соединяться в исповедании одного религиозного учения»¹¹⁹. Но вот пришло христианство и уничтожило разделяющую стену, из вражды и розни сделало внутреннее единство и согласие, и леденящий холод народной ненависти заменило живительно-весенним теплом всеобщей любви. Миропобеждающая истина открылась как миропобеждающая любовь, и если духовное единство народов и доселе находится еще в великом историческом процессе, то основание для него, однако лежало уже в первичных корнях христианства, при чем не просто дана была идея единства, но также могучежизненная сила для её осуществления. Где же источник всего этого? Где в другом месте, как не в великом духе, не в любвеобильном сердце Христа? Им, Его духовною силою и любовью, обнявшею все человечество, были воспламенены первые Его последователи, оживлены и перерождены в новых людей; в Его любви они возводят все; Его только любовь они хотели проповедовать, прославлять и среди всех распространять; ею возбужденные и возвышенные, они стремились всей мыслью и всем сердцем основать великий богоосвященный союз человечества, не ограничивающееся никакими пределами земли и национальности всеобъемлющее царствие Божие. Так, если бы до нас не уцелели даже никакие определённые свидетельства о жизненных проявлениях любви Христа, (как мы находим их на

самом деле в богатом разнообразии у евангелистов), то и в этом случае, по одним беспримерным следствиям её в первохристианском обществе мы должны бы заключить, что она была могущественна и безгранична, нежна и смиренна, тверда и непоколебима, словом – истинно божественная; потому что она не умерла на кресте, напротив, именно после того, разливаясь с неудержимым потоком по всему миру, стала преобразующей силой чувств и направления народов в высших проявлениях их жизни, сделалась сердцем, новыми и совершеннейшими пульсовыми ударами оживляющим и развивающим человечество.

Далее необходимо предположить: учение Распятого должно было заключать в себе *вечное*, неистребимое зерно *истины*. Так позорно униженное и наружно побежденное дело Его могло сохраниться и в конце концов восторжествовать только при одном условии: если оно внутренне владело высшей истиной и благом. Известия языческих писателей сообщают нам об этом пункте только более или менее общее; именно, что учение христианства выступило решительно противоречивым господствующим основным положением мысли и морали языческого мира, что ввиду его строгой серьёзности оно было принято язычниками, как учение мрачной ненависти к миру и людям, но что при этом оно состоит в требованиях честности, верности, добросовестности, целомудрия, братской любви, смирения и веры и наконец владеет силою – возбуждать необычайное воодушевление в своих исповедниках; так как многие из них охотнее жертвуют жизнью, чем соглашаются отпасть от своей веры¹²⁰. Это немногое, что мы слышим из языческих уст, уже само по себе немаловажно: но мы можем восполнить его еще собственными вполне правильными выводами. Многочисленное общество людей различных классов – так как уже Тацит (умерший в 97 г. по Рожд. Хр.) знает великое множество христиан¹²¹ – людей, которых не принуждала никакая внешняя власть, и в ряду которых уже с самого начала находились некоторые глубокомыслящие умы, без сомнения, не могло быть привлечено к вере в какого-то Распятого без солиднейшего основания. Поэтому, если бы мы даже не знали

ничего другого, то из самых действий учения Христа должны заключить: это учение должно было заключать в себе способные выдержать всякую пробу ума неразрушимые истины, так обратило к себе и удовлетворило весьма различного склада умы и сердца и, несмотря на внешние препятствия, внутренне крепло и росло; далее – истины глубокие и многосодержательные, так как оно в течение столетий преклоняло пред собою гениальнейшие умы и не только положило конец культуре древнего мира, но и произвело всецело новую и притом высшую и славнейшую культуру; затем – истины простые и очевидные, поскольку кроме него еще никакое другое учение не оказывало столь чудесно могучего действия на массу человечества и только оно одно сохраняется среди всех видов веры, как мировая религия; наконец – истины всецело практические и абсолютно нравственные; потому что везде, где только можно найти его чистейшие действия, где глубоко перешло в дух и жизнь, дало совершенно новый вид жизни и деятельности его исповедников и вообще свое специфически-высокое значение вполне обнаружило только в жизни¹²².

Но учение только, как-бы ни было просто, возвышенно и истинно, само по себе не могло бы еще произвести веры; даже в связи с чистейшим характером Христа Его учение при самом основании христианства в мире не в состоянии было бы восторжествовать над всеми противодействующими ему течениями. Греки, искавшие высшей мудрости и не особенно гнушавшиеся рабским видом учителя или неблестящей формой учения, может быть, в отдельных случаях еще могли быть привлечены к христианской вере. Но христианство по исторической необходимости должно было начать и действительно начало путь своего распространения среди иудеев, требовавших чудес. У них только мы находим совершенное приготовление к христианству и от них, и чрез них только по predetermined божественному плану оно могло распространиться и среди язычников. Как же могло евангелие пустить свой первый росток в среде иудеев? В состоянии ли они были и даже лучшие из них склониться к убеждению, что

распятый ими есть именно давно Богом обещанный Спаситель и Сын Божий¹²³? Крест и Сын Божий для них были несравненно более противоречивыми понятиями, нежели для язычников¹²⁴; так как язычники, по крайней мере, в воспоминании мудреца (Сократа) с чашею яда могли найти некоторое примирение этих понятий. Итак, чем же разрешено было для иудеев это противоречие, что находилось в середине между исключаящими себя понятиями, как посредствующие звенья, которыми возвышенная идея Мессии Спасителя мира, приведена была для иудейского сознания в правильную связь, во внутреннее согласие с уничтожающим ее, по-видимому, представлением о крестной смерти? Здесь мы необходимо должны предположить, что Распятый самосвидетельства о Себе, как посланнике и возлюбленном Бога, оправдал *необычайными делами и событиями*, сопровождавшими всю Его деятельность. Уже вообще здравый смысл предполагает всякого великого пророка и посланника Божия, всякого виновника радикального изменения мира со способностью к необыкновенным действиям, возвышающею его над прочими людьми, с ясным признаком его близости к Богу, с очевидною печатью на нем неба; но древность и особенно иудейская решительно не могла представить такого человека без вооружения чудесною, необычайною силою, без прямых божественных свидетельств о нем во всей его деятельности и судьбе (см. Ис.9:5; 35:5, 6:4; 3Езд.13:50; 1Кор.1:22: иудеи требуют чудес¹²⁵). Следовательно, если Распятый мог быть признан особенным возлюбленным Бога, Мессией и Сыном Божиим, то *сверхъестественно-божественное* должно было проходить чрез всю Его жизнь и деятельность и обнаружиться не просто в делах любви, но также *в делах силы*, в наглядных подтверждениях Его божественного посланничества: *только чудеса* Христа могли отнять силу и значение позора у Его смерти и, несмотря на все Его унижение, сохранить всю Его возвышенность для веры Человечества. Отсюда мы и видим, что Христу действительно приписываются вообще необычайные чудесные действия и это не просто евангелиями, но всею

христианской древностью и даже отчасти самими язычниками, хотя, конечно, с иной точки зрения, нежели в христианстве.

Может быть, здесь возразят нам: из того, что иудеи ожидали от Мессии чудес, заключать, что Он необходимо должен был совершить их – слишком широкий вывод: мало ли чего иудеи и вообще каждый из них в отдельности ожидали от Мессии? Мы знаем, что иудейская вера питала многие надежды, которые, по крайней мере, в своей точной, буквальной форме не были исполнены Христом. Должен ли был Он также и специальное иудейское понятие о чуде и даже чисто прихотливые требования иудеев в этом отношении (Мф.16:2 и друг.) непременно осуществить? При таком предположении мы пришли бы к заключению об уступчивости Бога всем народным предрассудкам. Следовательно, указанный аргумент стремится доказать слишком многое и поэтому ничего не доказывает. – Это возражение имело бы силу и то лишь отчасти, если бы мы хотели утверждать чудеса Христа непременно в принятом смысле того времени вообще ли, или отдельных современников Христа, в тех определенных формах, в которых они требовали чуда. Может быть, само по себе и это утверждение не безосновательно; но мы для своей цели ограничиваемся только предположением божественного чудотворения вообще, которое, проявляясь в делах и судьбе Христа, не позволяло сомневаться непредзанятым современникам Его, что с Ним действительно пребывает Бог, что вся Его деятельность совершается под особенным божественным определением и водительством. Требование такого чудотворения, как знамения высшего посланничества, могло принимать в современниках Христа различные виды, облекаться в слишком чувственные формы; но тем не менее в основании его все же лежало нечто само по себе истинное, разумное, общечеловеческое и этой-то коренной потребности человеческой природы, внесенной в нее самую божественную руку, Бог мог и должен был удовлетворить без всякого противоречия Себе и какого-либо ложного принаравления к человеческому суеверию. Мы говорим здесь о простой и всеобщей истине; именно, что если мы должны верить в божественное в человечески-историческом явлении, то

оно необходимо должно открываться нам в особенных специфических действиях; но существенный характер божественного есть не просто святость, истина и любовь, но также *и сила*; Его творчески возрождающее действие должно относиться не только к нравственной области, но также и к натуральной. Цели истинного и святого, которое по вечному мировому плану предназначено к выступлению в человеческой истории в известные периоды её, особенно могущественным, всецело необыкновенным образом, должна служить также в виде особенных явлений и вся природа, весь комплекс жизненных условий; святому, чем более оно проявляется в своей чистоте и совершенстве, тем более, в силу первоначального единства природы и духа, должна отвечать и помогать и неизвестная доселе сила действия, и поэтому существо, предназначенное абсолютно-полным откровением в Себе божественного – дать совершенно новый поворот всей мировой истории, должно быть окружено также делами и событиями не только вообще необыкновенными, но с непререкаемою очевидностью открывающими Его чрезвычайную миссию и соединенную с ней божественную цель осуществления нового высшего порядка мира. В этом-то смысле мы и говорим: на всем явлении Христа должна была лежать печать высшего божественного подтверждения, иначе Он не владел бы, особенно среди существовавших условий, силой и авторитетом, необходимыми для основания нового религиозного общества и не произвел бы тех действий в нем, которые, однако, мы видим в действительности.

Из сказанного о чудесах Христа вообще мы должны выделить для рассмотрения один пункт в особенности. Помимо всякого исторического предания, уже само по себе невероятно, чтобы круг жизни и деятельности Христа закончился актом Его распятия. Это было бы самым несообразным заключением для мессианской жизни, для жизни Сына Божия, особенно по воззрению тех, кои ближайшим образом Его окружали. Учение и еще более весь характер жизни и все дела Христа, без сомнения, могли привлечь к Нему лучших людей; но Его смерть должна была снова отклонить их от Него; во всяком случае

колебания и сомнение неизбежно должны были явиться в их душе, как скоро их мысль была раздвоена, их убеждение было сильно потрясено, по-видимому, противоречащим ему фактом – распятием Мессии на кресте. Между тем великие и глубоко-захватывающие деяние первых друзей Христа, перешедшие от них ко всем последующим временам христианства, показывают в них такую внутреннюю твердость, такое совершенное единство мысли и чувства, столь сильное воодушевление, которые исключают всякое предположение сомнения. Такой интенсивной силы и законченности веры ученики могли достигнуть лишь в том случае, если мессианская жизнь и деятельность Христа имела для них совершенно удовлетворительное, разрешающее все диссонансы в их мысли и чувстве, заключение. Но такого заключения, очевидно, не могла представить крестная смерть Христа; следовательно, всю необходимость мысли мы вынуждаемся поместить в середине между позорною смертью Христа и столь обильною результатами деятельности первых евангельских проповедников о Христе какой-нибудь факт величайшей важности и значения, как неопровержимое божественное подтверждение дела-Искупителя и как источник нового духа и всепобеждающей деятельной силы Его учеников, которую они впоследствии проявили¹²⁶. Но таким фактом, если он должен был уничтожить именно впечатление смерти и при том позорной смерти Христа, могло быть одно чудесное торжество жизни Христа над Его смертью и, несмотря на смерть, продолжение живого, личного общения Его со Своими учениками, словом – *воскресение Христа*.

Нечто аналогичное воскресению Христа в наше время признает даже сама отрицательная критика евангельской истории, объявляя решительно недостойною внимания догадку Вольфенбюттельского фрагментиста об обмане в этом отношении со стороны апостолов. «Христианские апологеты, сознает она, с совершенным правом настаивают на том, что необычайное превращение глубокого уныния и всецелой безнадежности учеников Христа в момент Его смерти – в твердую силу веры и необычайное воодушевление, с которыми

они стали проповедовать Его, как Мессию, в ближайший праздник Пятидесятницы, никак не может быть объяснено, если мы в промежуток этого времени не предположим появления чего-либо чрезвычайно ободряющего для них и притом собственно такого, что убедило их в возвращении к жизни распятого Иисуса»¹²⁷. Так, психологически-историческая необходимость привела наконец даже отрицательную критику к признанию чего-то истинного, несомненного в нашем факте. Но что это нечто ободряющее учеников непременно «должно было состоять в явлении Воскресшего, вообще в каком-либо чрезвычайном внешнем событии», – это для нашей критики остается недоказанным и даже положительно отрицается ею. Напротив она надеется лучше и натуральнее разрешить загадку другим способом – предположением внутренних «христофаний или визионерных явлений Распятого», паривших сначала пред очами только отдельных лиц, затем многих вместе, наконец уже пред целым собранием возбужденно-настроенных христиан и с течением времени принимавших все более и более определенную и чувственно-пластичную форму; «так что из совершенно немых эти явления Христа возросли до соединенных с речью, из чисто духовных до явлений вкушения пищи и из только видимых – до осязаемых»¹²⁸. Эти видения, по мнению отрицательной критики, нельзя признавать вообще чем-либо объективно обоснованным, например, как думал еще Спиноза¹²⁹, предполагать действием Бога в внутреннем состоянии учеников, имевшим целью сообразно силе понимания их – убедить их в форме чувственного воззрения, что Христос за Свою добродетельную жизнь был восстановлен от духовной смерти и, таким образом, стал первообразом подобного же воскресения всех своих последователей; потому что даже такая вера в объективно-чудесные видения всегда еще держала бы нас «в волшебном кругу супранатурализма», которого наша критика избегает со всею ревнивостью; для неё, напротив, визионерные явления ученикам умершего Христа – бесспорно дело, произведенное самими учениками с помощью некоторых мессиански-понимаемых мест Ветхого Завета чисто из самих себя, и, следовательно, продукт единственно их собственной,

верующей, библейски-возбужденной фантазии, или, говоря ясным языком, благочестивое видение призраков¹³⁰. Исходным пунктом своих доказательств эта гипотеза визионерности берет явление Христа, бывшее ап. Павлу пред Дамаском и послужившее причиной его обращения к христианству (Деян.9:1, 22:3, 26:12). Именно, так как апостол бывшее ему явление Искупителя ставит в один ряд с явлениями Христа Своим ученикам в ближайшие дни за Его смертью (1Кор.15:5 и д.), то наша критика находит себя в праве заключить, что и ранние явления были одного характера с явлением апостолу, и так как она павлиническое явление Христа признает исключительно внутренним, субъективным, то и ранние ставит в одну категорию с последним. В ап. Павле, говорит Штраус, мы имеем пример, каким образом сильные впечатления юношеского общества христиан могли довести воспламененный дух их до христофаний и совершенного изменения чувств; подавляющее впечатление величественной личности Иисуса без сомнения в состоянии было довести до подобных же явлений и Его непосредственных учеников, терзаемых внутреннею борьбой с сомнением относительно Его мессианства, возбужденным Его смертью на их глазах»¹³¹. Мы оставляем здесь в стороне вопрос об истинном свойстве павлинического явления Христа, т.е. было ли оно чисто субъективным или как-либо объективно основанным¹³²; не хотим также подробно оспаривать поспешности заключения от павлинического видения воскресшего Христа, сходного с ранними явлениями Его в одном только отношении, к совершенному тождеству с ним последних и во всех других отношениях по форме и существу. Укажем в этом отношении на одно только различие, не укрывшееся конечно от глаз и самой нашей критики, но благоразумно умолоченное ею; именно, что ап. Павел веру в воскресение Христа нашел уже данным фактом в христианском обществе, между тем как первые верующие должны были только сами из себя произвести это представление; Павлу, конечно, мог внутренне предноситься какой-либо образ Воскресшего, так как в то время, которое здесь разумеется, этот образ находился, так сказать, уже

готовым, вполне сформированным в сознании христиан; напротив ученикам первого времени предстояло просто внутренне из себя произвести воззрение Воскресшего и притом тогда, когда они носили в своем сердце тяжелое впечатление распятого Христа. Следовательно, одно уже это обстоятельство делает решительно невозможным и несправедливым аналогичное заключение от способа происхождения веры в воскресшего Христа в ап. Павле к происхождению её в первых учениках.

Спрашивается теперь – и это самый важный вопрос против гипотезы визионерных явлений воскресшего Христа – имеем ли мы какое-либо достаточное основание предполагать, что в первых учениках вера в воскресшего Христа могла *самостоятельно произойти изнутри их самих*? Прежде всего, ветхозаветные места, цитируемые защитниками нашей гипотезы (Пс.16:10; Ис.10:53,10), в правильном понимании которых экзегетика до сего времени еще не согласилась, никоим образом не служат таким основанием. Нельзя конечно отрицать, что как для многих других событий в истории Христа, так и для нашего факта находятся в Ветхом Завете знаменательные параллельные места и они указываются как в евангелиях, так и в речах и посланиях апостолов; но не нужно забывать, что эти ветхозаветные параллели новозаветным, получили свой полный и истинный смысл, в их ли буквальном значении или каком-либо другом, только со времени освещения их фактами евангельской истории Христа; отсюда производить веру в воскресение Мессии, без самого факта воскресения, только из немногих слабых и самих по себе неясных указаний подобного факта в Ветхом Завете – по меньшей мере смело. – Но может быть собственное внутреннее условие, действовавшее в учениках Христа, было на столько сильно, что могло восполнить всю недостаточность первого основания для происхождения в них веры в воскресение Христа? Таким условием, как мы слышали, отрицательная критика признает живую, пламенно возбужденную, возвысившуюся даже до крайней мечтательности, веру учеников в Христа. Но такая вера, которая может быть действительно способна была бы произвести что-

либо ввиду наличного факта смерти и погребения Христа, естественным путем отнюдь не могла произойти в Его учениках; крестная смерть если не абсолютно уничтожила ее, то по крайней мере в высшей степени ослабила и стеснила; следовательно, она должна была как-либо снова ожить и восстать, из глубины сердца апостолов. Но могла ли она быть оживлена тем (внутренним видением Христа), что только должна была породить сама из себя и в состоянии ли была произвести то, для чего необходимых элементов в данный момент вовсе не существовало в ней? Конечно, сомнение и печаль никоим образом не способны были произвести объекта веры: голод бессилён дать нам пищу, которую бы мы могли утолить его и вообще всякая потребность не находит удовлетворения только в себе самой, без всякого обыкновенного посредства; стремиться к объяснению чего-либо и полагать принципом объяснения то самое, что требует объяснения, значит ничего не объяснить. Все это приводит нас к заключению, что настроение первых учеников Христа после Его смерти, не бывшее уже настроением веры и воодушевления, но сомнения и печали, нуждалось в совершенно объективном, фактическом возбуждении, чтобы опять перейти в состояние твердой, жизненно-пламенной веры, на основании которой только, в последствии, они и могли действовать. Но таким объективным и несомненным убеждением их в жизни Христа, без сомнения, не могло быть ничто другое, кроме *истинного воскресения и действительных явлений* Его Своим ученикам.

Подведем теперь общий итог всем раскрытым нами необходимым предположениям о лице, учении и делах Христа, ввиду двух абсолютно достоверных, решительно неоспоримых фактов в Его истории – позорной смерти Его на кресте и основания Им христианской Церкви. Распятый иудеянин из Назарета, Иисус, мог основать христианскую церковь, какою мы находим ее в истории только при следующих условиях: если Он был не заурядною, но духовно-величественнейшею, нравственно-чистейшею личностью; если Он действительно был истинным Сыном Божиим в специфическом смысле слова, Богочеловеком, как эта идея лежит краеугольным камнем веры

в основанном Им христианском обществе; если Его сердце горело невыразимым, всепобеждающим пламенем любви и Его учение обладало абсолютною полнотою истины и необычайною силою воздействия на лучшие сердца окружавших Его; если, далее, ввиду особенных условий времени, при которых и среды, в которой Он действовал, высшая сила Его духа и Его божественное достоинство отражались также в природе в соответствующих им знамениях – чудесах и, наконец, если соблазн и колебание, произведенные, несмотря на все Его духовные преимущества, в сердцах Его учеников позорною смертью Его на кресте, устранены и побеждены были последовавшим затем несомненным восстановлением Его к жизни и небесным прославлением. Все эти предположения, повторяем, мы необходимо должны поставить, как посредствующие звенья, в промежутке между двумя, по-видимому, полярно-противоположными фактами истории Христа – Его распятием на кресте и основанием Им христианской церкви; в противном случае кажущаяся логическая противоположность между ними, взаимная исключаемость их друг другом, будет для нас действительною, неустранимою; но так как однако в истинной истории Христа эти факты стоят рядом друг с другом и притом неоспоримо, то, следовательно, внутренняя связь их между собою останется для нас на веки неразрешимой проблемой, абсолютной загадкой. –

Для лучшего убеждения в полной логической законности и необходимости развитых нами предположений, как единственных условий правильного соединения между собой в нашем воззрении тех противоположностей в истории Христа, о которых говорим, рассмотрим наконец дело с обратной или отрицательной точки зрения. Предположим на минуту Христа заурядною, ординарною личностью, как уверяет новейшая критика, в кругу лиц, составлявших Его ближайшее общество во время Его земной жизни; в таком случае соединение с Его личностью всеми, и христианами, и язычниками, основания христианской церкви, этого всемирного исторического факта, для нас явится какою-то странною случайностью, безосновательным произволом; но ясно, что при таком

объяснении дела, мы ничего не объясним, напротив, заградим себе всякий путь к рациональному объяснению. Представим далее дух Христа без чистейшей нравственности и могущественнейшей силы любви; в таком случае всецело новое по своей чистоте и высоте необычайное развитие нравственной жизни, какое мы находим в первом христианском обществе и воодушевлявшая его, братски связующая сила, для нас останутся без всякого достаточного, жизненного источника. Откажем затем учению Христа в особенной содержательности, полноте и высоте истины и всецелой практической применимости его к человеческой жизни – и мы не поймем, откуда должны были получить свой исходный пункт великие миропреобразующие идеи христианства; потому что столь необычайное произведение духа не могло произойти, подобно какому-либо труду физических сил, из общей работы многих, но, подобно величественным образцам художества, только из единичного творческого духа какого-либо необыкновенного индивидуума¹³³. Отвергнем, наконец, чудеса Христа и особенно то, которым Его мессианское достоинство, несмотря на испытанную Им смерть, должно было быть подтверждено неотразимым образом, разумею, воскресение Христа; в таком случае чудесная многоплодность Его дела для нашего разумного воззрения потеряет самое существенное и необходимое условие его, особенно в эпоху времени жизни Христа, и мы никак не объясним себе происхождения совершеннейшего образа Христа, какой всегда был и находится в сознании христианского мира; потому что к этому образу существенно принадлежит, чтобы божественная сила духа Христова открылась также в области натуральной жизни, и чтобы Он путем самой смерти доказал Свою всепобеждающую жизнь. Так, отказываясь от всех наших предположений, мы вынуждены будем или, вопреки закону достаточного основания, производить христианство, как беспричинный факт, чисто из него самого, т.е. оставить его висящим на воздухе, или прибегнуть к предположениям всякого рода случайностей и немыслимых причин.

Конечно, можно нарисовать себе образ Христа, совершенно чуждый блеска чудесности и божественности, Христа, действовавшего среди иудеев в качестве доброго и здравого проповедника нравственности, но при этом, подобно каждому из нас, самого несвободного от некоторых нравственных погрешностей и заблуждений разума и наконец бесследно исчезнувшего с лица земли каким-то непостижимо таинственным образом. Но произведем ли мы от такого Христа христианскую церковь и её необычайные действия, которые в течении XIX веков записывает история на своих страницах? Без сомнения, – никогда удовлетворительным образом. Такой человечески-ограниченный Христос основал бы школу и притом собственно иудейскую, но никак не церковь, никакую мировую религию. Он, быть может, способен был бы оказать нравственно улучшающее воздействие на своих приближенных и современников; но при своем собственном нравственном несовершенстве не нашел бы в себе силы *вдохнуть в человечество новую жизнь, силу искупления и дух святости*. К разнообразным человеческим учениям Он присоединил бы одно новое, быть может, практически удобнее и простейшее; но с этим учением никогда и никто не связывал бы безусловной уверенности в божественном происхождении его; оно постепенно затерялось бы в постоянном наплыве новых систем и едва ли восторжествовало бы над каким-либо платонизмом или стоицизмом. Может быть и тогда высоко почитали бы Христа, как хотя несколько самомечтательного, но искреннего мужа; Его образ поставили бы в ряду благодетелей человечества или, как некоторого реформатора иудейства, вместе с Авраамом и Моисеем и, быть может также, некоторые из Его слов выбили бы на стенах храмов и дворцов среди изречений знаменитых практических мудрецов; все это могло еще быть. Но каким образом пришли к почитанию Христа, как совершеннейшего первообраза святости, как сияния славы Невидимого, как Сына Божия и Искупителя мира и как это почитание даже прямо в молитвенных обращениях в Нему стало верою, продолжающеюся тысячи лет, верою тысячи миллионов людей разных национальностей и степеней

образования; как мог кто-либо решиться из-за веры в иудейского Учителя и следуя Его учению вступить в решительное разногласие с иудейским и языческим, образованным и необразованным, миром и жертвовать жизнью за христианское исповедание – это всецело не попятно. Могли бы при указанном воззрении на Христа защищать Его систему, подобно другим системам и её виновника почитать в том же роде, как это сделал Александр Север; но конечно никто бы не подумал искать *только и единственно чрез Него вечно блаженства жизни* и, таким образом, все продолжало бы идти обычным порядком, без христианства и христианской церкви.

Так, оставив в стороне все евангельские свидетельства и христианские предания о жизни нашего Господа и пользуясь только краткими сведениями о Нем *нехристианских писателей*, мы нашли в этих сведениях несомненную историю Христа изображенную, если можно так выразиться, в виде некоей шарады, единственными, хитро слитыми и скрытыми буквами которой, открывающими нам полный её смысл, по нашему твердому убеждению, служат только *указанные и раскрытые нами предположения*. Но эти предположения представляют нам, так сказать, общий контур евангельской истории Христа, в который входят все её детальные сказания о Христе; в этих предположениях мы имеем в общем виде все те стороны евангельской истории, которые в её отдельных и разнообразных фактах раскрываются нам только частнее и конкретнее. Следовательно, её содержание – произвольное, не продукт игривой фантазии, проникнутой пламенем религиозного чувства, но основанное на строго-рациональной необходимости и поэтому истинно историческое, а не мифическое. Чисто историческим путем, как сказано нами прежде, христианская апологетика, вопреки теории мифицизма, со всей убедительностью строгой науки доказывает действительность евангельской истории Христа; рациональные основания, представленные нами в настоящей статье, как нам крепко думается, вполне оправдывают её необходимость, как такой; может ли здравая, не предвзятая критика требовать что-либо

более от научного оправдания истинно-исторической
достоверности евангельской истории?...

XV. Христос и Христианство в истории¹³⁴

День рождения Иисуса Христа от Девы Марии и от Духа Святого – день таинственного воплощения предвечного Сына Божия на земле: *велия есть благочестия тайна: Бог явися во плоти* (1Тим.3:10). Какими чувствами любви и благодарности к Богу воспламеняется сердце верующего в этот день неизречённого чуда! Сколько мыслей пробуждает он в нас о *беспредельном превосходстве Богочеловека* Христа над всеми, так называемыми, великими людьми и о *неизобразимом величии Христианства* в ряду всех наиболее замечательных явлений в истории человечества!

Христос!... «Как пирамиды возвышаются над равнинами Египта, так Христос стоит высоко над всеми человеческими учителями, основателями религий и сект. Он нашел учеников и поклонников между иудеями, хотя Сам не принадлежал ни к одной из иудейских сект и не подчинялся слепо отечественным преданиям. Он нашел обожателей среди греков, хотя не провозглашал никакой новой философской системы; среди римлян, хотя и не одержал никакого сражения и не основал никакого царства; среди индийцев, презирающих всех людей из низких каст; среди черных дикарей Африки, краснокожих Америки – так же успешно, как и среди цивилизованных народов всех стран света» (Шафф). «Все великие люди прошедшего давно уже сделались только достоянием истории. После того как они отжили свой век и уступили место действия другим; после того, как выступили на смену им новые деятели, много если какой-нибудь друг или верный ученик с грустью вспоминал о них в продолжение одного поколения. Самая зависть человеческая с течением времени не находила уже себе пищи в воспоминании о них. Хладнокровное потомство самым беспристрастием суда своего предало решительному забвению прекратившееся существование их на земле» (Николя). – Не такова жизненная судьба во всемирной истории Христа. Для нас, отодвинутых от времени Его земной жизни почти на 19 веков, Он столь истинно жив с Своим Божественным образом, с

Своим беспримерным учением и с Своими величественными делами, что только в общении с Ним, в следовании Ему мы ищем для себя истинной жизни. «Уже почти девятнадцать веков протекло с тех пор, как Господь жил на земле; но можно сказать, что Он еще не сходил с неё. С тех пор миллионы людей положили свою жизнь за Него, а другие враждуют против Него; но везде еще о Нем идет дело: то нападают на Него, то защищают Его, то молятся Ему. Потомство для Него еще не настало: и в настоящее время нельзя найти еще руку, которая бы хладнокровно могла нарисовать Его даже внешний образ» (Николя). Военный гений нашего века, Наполеон I, однажды в беседе с генералом Бертаном на острове Елены высказал след. замечательнейшие мысли: «наша жизнь блистала всеми лучами короны и самодержавия... Но обстоятельства изменились и наш блеск мало-помалу исчезает. Такова судьба великих людей! Так исчезла слава Цезаря и Александра; их забыли, забудут и нас. Имя того или другого завоевателя, или императора останется только темой для школьных задач; их дела подпадут под удары педанта, который волен или похвалить, или обругать их. Припомните Людовика XIV! Едва умер этот великий государь, как был оставлен одиноким в своей спальней комнате. Его забыли и, быть может, насмехались над ним его же придворные. Это был уже больше не государь: это был труп, гроб, могила, предмет отвращения вследствие начинающегося разложения. Таков и мой жребий: сраженный английской олигархией я умру преждевременно и мой труп также предастся могиле, чтобы стать пищей для червей. Какая пропасть между моим глубоким бедствием и *вечным царством Христа*, между мной и Христом, после смерти, проповеданным по всем концам земли, прославленным, ставшим предметом безграничной любви, обоготворяемым во всем мире? Значит ли это умереть? Напротив, значит жить. И человека ли это смерть? Нет, это – смерть Богочеловека». Английский позитивист Дж. Ст. Милль признается в своем «Опыте исследования религии», что он «поражен личностью Христа, единичной во всей истории мира». Даже Ренан, написавший фантастическую историю под именем «Жизни Иисуса», называет Христа, «благороднейшею

личностью, какую только знает история» и прибавляет: «каковы бы ни были судьбы неизвестного будущего, но Иисус не будет превзойден». Справедливо поэтому говорит один критик Ренана (Гратри): «Жизнь Иисуса» – Ренана есть сплетение противоречий и ошибок, наполненных оскорблениями против Христа; но если найдутся в ней два-три места, подобные приведенному и выражающие удивление и преклонение пред Христом, то все остальное в ней не имеет существенного значения». –

От плода их познаете их (Мф.7:16). Каков Христос, таково и Его дело.

Христианство стоит на *неизмеримой высоте* пред всеми другими деяниями и явлениями во всемирной истории человечества со всеми его народами и племенами, со всеми его эпохами и деяниями. Многовековая история человечества! какие в ней удивительные контрасты, какая чудная пестрота лиц и событий! Здесь пред нами и самые датские попытки человека к улучшению условий своей жизни и изумительные изобретения, чрезвычайные плоды ума и фантазии; здесь открывается необозримое поле для сравнения таких явлений, из которых от одних с ужасом спешим мы отвернуть взор, пред другими невольно преклоняемся; здесь мы видим и извергов человечества, своими зверскими инстинктами ни мало не уступающих кровожадным животным, и великих благодетелей, добрых гениев человечества, на которых с любовью и с благоговением отдыхает наш взор. Но вот в середине всего неисчислимого разнообразия проявлений человеческой жизни мы ставим *Христианство*, и весь блеск всего великого, обязанного своим происхождением самому человечеству, бледнеет и исчезает, как меркнет блеск мириад звёзд пред солнцем, высоко поднявшимся над горизонтом. Как бы ни было высоко по своим достоинствам произведение так называемого гения, хотя бы оно стояло далеко выше общего уровня развития народа, к которому принадлежит творец гениального произведения, тем не менее оно в сущности есть только зрелый плод известной ступени народного развития, наиполнейшее обнаружение, наивысшее сосредоточение в одном лице,

избранник. Провидения, скрытых в глубине общего народного духа влечений и идеалов. Таково ли христианство? Нет: оно в такой степени чуждо всякой зависимости от исключительных особенностей натурального духа народа, из среды которого вышел его Виновник, и так свободно от народных влечений и идеалов того времени, в которое жил Христос, что при углублении в содержание христианского учения нам не только не приходит на память *время*, в которое и *народ*, среди которого оно появилось, но даже, наоборот, представляется чем-то в высшей степени странным, загадочным и непонятным, что христианство озарило собой мир, появившись именно в данное время и выступив среди известного народа. Таким образом в противоположность тесному, неразрывному отношению всех других великих исторических явлений к месту и времени, в которые они произошли, мы вынуждаемся, помимо всякого догматического учения, единственно с исторической точки зрения, смотреть на христианство, как на *непосредственный дар неба*, как на *премирный дар*, стоящий по своему содержанию выше всех условий места и времени, ввиду которых можно было бы признать его естественным продуктом гениального человека. Правда Христианство явилось не без подготовленной многими веками почвы, на которой оно предстало взору человечества величественным произрастением, и такой почвой служит для него Ветхий Завет. Но и Ветхий Завет обязан своим происхождением не натурально-национальному духу евреев, а *сверхъестественному источнику*, Божественному откровению. При всем том и по сравнению с Ветхим Заветом Христианство – столь *оригинальное, самостоятельное и высокое явление*, что представляется безусловно новым и абсолютно совершеннейшим актом Божественного откровения.

Беспримерное величие Христианства по сравнению со всеми гениальными произведениями человеческого духа с особенною яркостью выступает пред нами в его вечной *жизненности*. По непреложному закону ограниченности всего натурального, каждое великое произведение человека с течением времени исчерпывается до конца в своем содержании

для сознания и развития человечества, изживает свой определенный век и потому уступает свое место другому более совершенному и соответствующему с историческим прогрессом и требованиями времени. Не таково христианство: оно останется *вечно неисчерпаемым* для человеческого духа по своим идеям и всегда неосуществимым вполне по своим задачам, намеченным для нашей деятельности. Человеческий дух всегда стремится проникнуть во внутрь христианских истин и никогда не может достигнуть последней их глубины, и человеческая воля, несмотря на вековое усилие её воплотить в себе христианский идеал жизни, все-таки видит его всегда далеко впереди себя. Отсюда-то Христианство вечно и привлекает к себе дух наш, вечно возбуждает в нас новый жизненный интерес к себе, никогда не изживается пред нашим сознанием и не вынуждает нас искать нового, более высокого духовного произведения, к которому бы могли быть устремлены все наши высшие влечения. Когда мы спорим о Христианстве с его врагами, то центр спора полагается не в том, какое значение оно имело для сознания давно прошедших поколений, каким казалось оно апостолам или первым христианским обществам, но каково оно *было, есть и будет для всех времен*. Защищая Христианство и веруя в него, мы решительно забываем время его происхождения и отстаиваем его так горячо и с таким живым интересом сердца, что как будто оно самое современное, последнее явление нашей истории. Для нас в отношении к христианству не имеет никакого смысла: *было*; напротив, существует одна форма времени: *есть*. Даже вечно продолжающиеся нападения на христианство со стороны его врагов, воспламеняемые всегда новою ненавистью в нему и разжигаемые постоянною неудачею повергнуть его с недостижимого пьедестала, на котором оно стоит века, ни о чем другом не свидетельствуют как о неисчерпаемой жизненности христианства в человеческом мире. Конечно и другие религии ведут счет своему существованию в мире веками. Но эти религии принадлежат народам, давно уже сошедшим со сцены всемирной истории, так сказать, заживо погребённым историей, живым мумиям, не обнаруживающим никаких признаков

истинно-человеческой жизни, с представлением которой нераздельно движение вперед, духовное развитие. Не у таких народов христианство: оно – религия *цветущих* народов мира, представителей *всей новой культуры* человечества, и христианство-то именно и служит основой, на которой зиждется безостановочное развитие нового мира, *источником*, из которого не перестают почерпаться животворные струи, освежающие и укрепляющие неутомимых деятелей на пути этого развития, рычагом, поднимающим общее духовное развитие человечества все выше и выше.

Раскроем несколько подробнее всеобъемлемость, *глубину и плодотворность* влияния христианства на жизнь человечества. Вся жизнь христианских народов во всех её лучших и высших проявлениях обязана именно христианству: «оно существует не как-нибудь случайно или поверхностно; но срослось с самыми основаниями жизни христианских обществ; оно составляет душу их цивилизации, нравов, законов, обычаев и установлений. Мы сами в себе, являемся его произведением» (Николя).

Всесторонности и глубине его влияния на нашу жизнь соревнует и его *благотворность* для нашей жизни. Всемирная история разворачивает пред нашим взором величественнейшую мировую драму, состоящую из двух великих актов с множеством мелких. Первый из них начинается с первых дней жизни человеческого рода и кончается последними днями древнего мира; последний открывается с *явлением в мире христианства*, под его воздействием продолжается до сего времени и кончится в неизвестном будущем... В первом акте вы видите, как одни народы быстро сменяются другими в качестве исполнителей главных ролей всемирно-исторической драмы; в заключении его появляются пред вами наиспособнейшие по природе народы, какие когда-либо жили на земле – греки и римляне; в них как бы сосредоточились все естественные дары духа, удалённые в неравномерных частях ранним историческим народам. В период их процветания вы поражаетесь гражданскими доблестями, политическим могуществом их и преклоняетесь пред замечательнейшими творениями их гениев.

Но не успевает ваш взор достаточно насладиться очарованием, как уже видит пред собой грустную картину безостановочно усиливающегося падения жизни классических народов: блеск и слава греков и римлян начинают омрачаться трагическими эпизодами; разрушительные силы явно получают перевес над созидательными. Религия, – эта вечно и незаменимо-жиздительная сила всякой народной жизни и прогресса, ко времени явления Христа на земле в образованном языческом мире потеряла всякое жизненное значение. Как бы для взаимной поддержки в сохранении своей власти над людьми боги всех известных тогда народов собрались в один пантеон в Риме; но эта не бывалая выставка богов лишала их совершенно смысла и значения для сознания человека; пантеон превратился в музей, где боги стали рассматриваться как простые вещи, как изделия человеческих рук, как археологические памятники давно-минувшей жизни того или иного народа. Философия, подтачивавшая постепенно стародавнюю веру народов, сама оказалась неспособной установить на ее месте что-либо новое и лучшее и выродилась в безутешные и безнадежные формы: в стоицизм – тупое, апатичное отношение ко всем радостям и горестям жизни; в скептицизм – безграничное сомнение и отчаяние во всем и в эпикуреизм – возведший в принцип поправление всех высших человеческих стремлений и разнузданность в наслаждениях чувственными, животными удовольствиями. Отсюда связи общественной жизни все более и более надрываются; строгая законность заменяется диким произволом, грубым деспотизмом, отмечающим свою власть кровавыми следами; на месте порядка является анархия... Словом, вся жизнь древних народов быстро мчится к пучине хаоса, к последней катастрофе, за которой ожидается мрак, конец жизни человечества...

Но вот сквозь мрачные тучи, нависшие над горизонтом всемирной истории, начинают прорезываться все яснее лучи неведомого дотоле света – *Света Христианства*, – и совершенно неожиданно открывается новый акт всемирно-исторической драмы, является новая завязь исторической жизни

человечества, полагаются новые начала в основу её и жизненный пульс всемирной истории забился с новой энергией. Жизнь человечества получает самый коренной переворот во всех отношениях – умственном, нравственном, семейном и гражданском, – и переворот какого достоинства? – Какого *око не видело и ухо не слышало и на сердце не входило* наивеличайшим мудрецам и моралистам, политикам и законодателям дохристианской древности. Новое христианское мировоззрение внесло в среду человечества новую пищу для ума и указало высочайшие идеалы деятельности... Чего стоят одни понятия о братстве всех людей, уничтожившем постепенно рабство, и равенстве всех граждан государства пред законом и особенно – идея *всечеловеческой любви*, обнимающей равно всех без различия звания, состояния и народностей? Так, кто невольно не должен признать, что с христианством началось и продолжается истинно-новое *творение* человеческого мира и что виновник его, *Христос*, есть бесспорно *второй, высший, духовно-совершеннейший Адам, родоначальник человечества!*

Закончим... Как, несомненно, Христос есть *Богочеловек*, так истинно и неоспоримо также, что возвещённая и утверждённая Им религия в мир есть *бogoоткровенная и всесовершеннейшая*.

XVI. Абсолютное удовлетворение всем высшим стремлениям человеческого духа – в христианской религии

В последний день великий праздника стояше Иисус и зваше, глаголя: аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет (Ин.7:37).

Печальное зрелище представляет для наблюдателя древний, дохристианский мир в истории своей религиозной жизни. Здесь разворачивается пред нами громадный скорбный свиток, исписанный во всю длину и широту словами: «страдание и вопль». На протяжении целых тысячелетий человек томился нестерпимой духовной жаждой, жаждой истинной религии, истинного союза с Богом, в котором бы находил отраду, мир и покой. Тщетно ходил он по всем путям, отыскивая *воду живу*. Наконец подавленный бесплодностью своих поисков, остановился с умоляющим взором к небу, прося оттуда помощи, Божественного Вождя, способного открыть ему родник воды, текущей в жизнь вечную. И молитва его была услышана. Небесный Вестник, Князь мира, Ангел Завета снисшел на землю и утолил жажду людей водой живой на веки. Чудная вода! где она? в каком живоносном источнике хранится? – В Новом Завете, основанном на крови нашего Спасителя, в совершеннейшей, всеудовлетворяющей религии, насажденной Господом в мире – в христианстве.

Вполне и навсегда христианская вера удовлетворила дух человека, жаждавший *истинного богопознания*. – Начало истинного богопознания положено было в раю, в первобытном духовном общении с Богом невинных людей. Но прискорбным следствием греха было отторжение человека от Бога, от непосредственного общения с Богом и вместе с тем потемнение и искажение первоначального человеческого богопознания. Постепенно, чрез ряд веков шло омрачение и забвение первых чистых истин Божественного откровения, и отдельные народы с выделением из общей первосемьи более и более погружались своим религиозным чувством в круг вещей конечных. На многих

из их религий долго еще виднелся отпечаток первобытных откровенных истин; но чем далее, тем более он тускнел и исчезал. Явилось язычество в его разнообразнейших формах и видах. Язычник неудержимо стремился с своим богосознанием сверху вниз, из области премирной в область природы, смешал Божество с миром, бесконечное облек в формы конечного, тварного. Все свои мысли и чувства о Боге он привязал к потоку явлений природы и человеческой жизни и не мог возвыситься над миром видимым. Весь внешний мир – земля и вода, воздух и небо, – стал для него полон духовной жизни и страшной таинственности, полон живых личных сил, надзирающих за его жизнью, решающих его судьбу, влияющих на его счастье и несчастье. Отсюда мифы язычества, из которых складывается все содержание его религиозных верований. – И народам, попущенным Богом ходить своими путями (Деян.14:16). Бог открывал Себя чрез природу и их собственную совесть; но в произвольном блуждании по всем распутьям ум язычника осуетился (Деян.14:21), сердце омрачилось и сделалось бессмысленным (Деян.14:21), и он, познав Бога, не прославил Его, как Бога, но славу нетленного Бога изменил в образ, подобный тленному человеку и птицам и четвероногим и гадам (Деян.14:23). Правда, при всей суете ума и при всем омрачении сердца, в духе язычника никогда не угасала искра родственности с Творцом (Деян.17:19), и он, вместе с тем как погружался с своим религиозным чувством в природу, стремился освободиться от её оков, возвыситься над нею, хотя и бесплодно. Никогда не умиравшее религиозное чувство в язычнике не давало ему покоя, не позволяло останавливаться ни на одном предмете мира, как истинном воплощении Божества и нудило его мысль идти обратным путем, снизу-вверх, от грубо вещественного к более и более одухотворенному представлению Божества. Вот почему разнообразные верования язычества – не беспорядочная смесь различных, но одинаково ложных представлений и понятий о Боге; напротив, в своем целом – это разнообразные ступени постепенного приближения к истине, к истинному понятию о Боге. Но и самая последняя, наивысшая ступень развития

язычества отстояла в непроходимой дали от действительно-истинного понятия о Боге. Боги Греции и Рима мыслились – под образами человеческими, представляли или олицетворяли собой идеальные виды (типы) умственных и нравственных свойств человеческого духа. Тем не менее и в этих лучших видах своих они стояли пред сознанием человека ограниченными, подчиненными судьбе и, что главное всего, не чуждыми людских пороков. Здесь ясно сказалось бессилие собственного человеческого духа – возвыситься не только до совершенного понятия о Боге премирном и всесвятом, но и до чистого понятия о праведности человека. Пороки господствовали и в мире богов, на Олимпе, почти в такой же степени, как на афинской площади. Боги страдали и завистью, и ревностью, мстительностью и т.п. Каждая страсть человеческая имела своего представителя и покровителя на Олимпе... Пройден был язычником весь путь обоготворения предметов мира, начиная с камней и раковин и кончая человеком, и наконец он сознал, что *все признавал за Бога, кроме Бога* и в этом беспомощном сознании стал ожидать себе сверхъестественного научения Бога о Себе самом. И это научение дано было всему миру в евангельской проповеди.

Истинное богопознание не чуждо было миру и в глубокой старине: оно посеяно было Божественною рукой, развивалось и укреплялось в народе избранном, народе иудейском. Бог есть чистый и бесконечный Дух, премудрый и святой, премирный, отрешённый от всякой ограниченности, – такова основа, на которой утверждался весь Ветхий Завет. Это было учение истинное, но не полное; и здесь еще оставалось место духовной жажде богопознания. Над самою внутреннею жизнью Божественного Существа и для Израиля лежала еще непроницаемая завеса. Как и в чем проявляется, говоря по-человечески, жизнь беспредельного Духа сама в себе, вне Его отношений к миру – это было тайной, о которой сами органы Откровения, пророки, получали только прикровенное ведение. Христианство пролило, наконец, свет, до степени возможной для восприятия человеческого разума, и на эту тайну, на самую сокровеннейшую жизнь бесконечного Существа. Оно возвестило

миру ясно и определённо, что Бог один, но не одинок, один в существе, но троичен в лицах: Отец, Сын и Св. Дух – три лица – один Бог. Пред этим учением о Боге цепенеет ум человека; оно выходит из всех пределов человеческих понятий, но оно дает полное удовлетворение уму, жаждущему боговедения: *бесконечную полнотой Божественного бытия*, оно выясняет вечную *самосущность Бога*, независимую от мира; *внутренним самооткровением* Божества – Его *внешнее откровение* в мире и, что всего важнее, возводит нашу мысль к познанию, говоря человечески, самого сердца Бога – Его *бесконечной любви*. Бог есть сама живая, беспредельная *любовь* (1Ин.4:8); – это познание, которого ум человека не мог измыслить и которого сердцу человека ничто не может быть отраднее, неразрывно коренится в троичности лиц Божества: живая взаимодейтельность и нераздельность трех равно совершенных Лиц мыслится только на основе совершенной любви. «Тайна христианской троичности – это тайна Божественной любви», говорит глубокомысленнейший учитель древней церкви (Августин).

Вместе с разумом в христианском откровении и истомленное страданиями от грехов, измученное угрызениями совести сердце человека нашло также невозмутимое *умиротворение*, незыблемую надежду на спасение. Безотрадно было в язычестве положение человека, подавленного грозным могуществом богов. Страшною, губительною силой казалось Божество, непрерывно требовавшее кровавых жертв для своего умиловления. Беды и зло невыносимым гнетом тяготели над человеком, повсюду видевшим власть слепой, бездушной судьбы. Напрасно мечтал грек о дружбе и мире с богами; такую мечтою он жил недолго, только затем, чтобы впасть в отчаяние. Для самого народа Божия святой Иегова был преимущественно Богом грозным, страшным и лишь пророчества и обетования открывали благодать Божию и светили надеждой на спасение в будущем. Но вот раздаётся в воздухе чудная ангельская песнь: «и на земли мир»; проносится по миру проповедь Евангелия о беспредельной милости Божией, об откровении и воплощении в мире Бога любви, о жертве за мир *Агнца закланного от*

сложения мира (Откр.13:8). Божество, одна мысль о котором доселе наполняла сердце человека ужасом и трепетом, низошло на землю в образе кроткого человека, приняло тело и душу человека, жило между людьми, разделяло их радости и горе, не имело где главы преклонить, всех прощало и миловало, и наконец приняло страдания и смерть на кресте за грешный род человеческий, стало жертвой за грехи мира. В бесценной крови безгрешного Спасителя, – какое сердце человеческое не находит желанного мира и покоя? какая религия не встречает исполнения заветных мечтаний человека об искуплении? Ни один факт в истории не засвидетельствован так прочно, как исконное и повсюдное в мире человеческом сознание вины пред Богом и потребности искупления от грехов. Жажде искупления и обязано происхождение еще в глубокой древности жертвы, как неотъемлемой части культа всех религий. В жертве слышится биение пульса религиозной жизни человечества; она – средоточие всех древних культов; она была не чем иным, как неумолчным воплем человечества к небу о примирении с Богом, – воплем, раздававшимся из всех пунктов земли, оглашавшим все тысячелетия истории. И среди кровавых жертв в древнем мире выделяются повсюду своим глубоким трагизмом жертвы людей. Наконец последовал отклик со стороны неба на страдальческий зов человека на земле: *жертвой Богочеловека* положен конец жертвам животных и человеческим. Жертва Голгофская есть ключ, открывший двери царства небесного, разверзший небо, откуда льется теперь новый ток духовной жизни на землю, ток благодатных сил, объемлющих человека со всех сторон и претворяющих его *из душевного в духовного* (1Кор.15:46).

Наконец в христианской вере открыты и вечно удовлетворяющие *непреложные начала нравственной жизни* и деятельности человека, начала направляющие его к блаженству вечному и благополучию земному. В прошедшем до Христа человек жил по преимуществу ложными и губительными началами чувственности и своекорыстия. Эгоизм был основанием, выгода, польза – последнею целью нравственных стремлений язычника. Нравственные силы человека отвлечены были от собственной

цели развития и употреблялись средством для достижения блага на земле; от того не достигалось ни благо вечное, небесное, ни благо временное, земное. Если в пресыщении жизнью и под гнетом чувства скорби какой-либо языческий мудрец создавал учение о ничтожестве земной жизни, то не к жизни в вечности вело его учение, но к смерти полной, совершенной, к уничтожению всякой личной жизни и деятельности человека. Христианство возвратило нравственный дух человека к самому себе: оно поставило ему целью *восстановление и развитие первобытной чистоты и праведности*, утраченной им в грехопадении. Евангельские требования жизни и деятельности направляют всю мысль и чувство человека к небу и Богу, в непреходящим целям бытия. *Ищите прежде царствия Божия и правды его*, вот главная задача людей. Жизнь земная – скоротечное поприще человека, предназначенного для жизни небесной. Отсюда не страсти, движущие волей падшего человека, не вожделения чувственности, гордости, самолюбия и своекорыстия, но чистота сердца, нищета духа, кротость и милость, алкание и жажды правды, терпение гонений и поношения за правду приносят истинное счастье, блаженство человеку. Каким новым, совершенно новым духом, поразившим мир своею резкою противоположностью всему строю нравственных воззрений древнего мира, веят эти кроткие наставления Спасителя: *блаженны нищие духом, ибо их царство небесное; блаженны плачущие, ибо они утешатся* и проч. (Мф.5:1–10). И вот пред этими-то наставлениями должны были склониться и преклонились афинская мудрость и римская гордость и сам вечный город, это вместилище внешней славы всего древнего мира, поник головой.

Устремляя ум и волю человека к небу, к вечным целям жизни, ослабляя и искореняя влечение страстей, Евангелие ставит всепроникающим началом нравственной жизни человека *любовь к Богу больше всего и любовь к ближнему*, как к самому себе (Мф.12:37–40) и последним пределом нашего совершенства беспредельное совершенство нашего Отца небесного: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш*

небесный (Мф.5:48). Живой воплощенный образ полноты и всеобъемлемости божественной любви предносится верующему взору у подножия креста Христова: *как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга* (Ин.17:34). Не эта ли любовь, по-видимому, отрешённая от мира сего, обновила обветшавший и разлагавшийся древний мир, вложила в него новый дух и жизнь, изменила и возвысила все отношения и формы человеческой жизни, личной, семейной, гражданской, государственной и даже международной? Не она ли служит и доныне родником, из которого, неистощимо льется и расширяется, и возвышается все духовное и материальное, все внутреннее и внешнее развитие мира человеческого? Волнует наше время тяжелый общественный вопрос об экономических отношениях между людьми. Шум его движения слышен всюду. Но хотят ли найти его мирное и верное разрешение? Оно не за морем и не за горами: оно у нас дома, в церкви, в небольшой посланной с неба книжке – Евангелии.

Души жаждущие света и правды и жизни! Пред вами стоит Христос, зовет и говорит: *аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет* (Ин.7:37)! И не ложно Его обещание: *иже пьет от воды, юже аз дам ему, не вжаждется во веки; но вода, юже аз дам ему, будет в нем источник воды, текущая в живот вечный* (Ин.4:14).

XVII. Значение крестной жертвы Спасителя

Слово крестное погибающим убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть. Мы проповедуем Христа распята, иудеем убо соблазн, еллинном же безумие. Самим же званым иудеем же и еллинном Христа Божию силу и Божию премудрость.

(1Кор.1:18, 23–24).

Так говорил апостол, когда только что начала распространяться христианская проповедь в мире. С того времени прошло уже много веков, но, к сожалению, и для *мудрости нашего века*, как для мудрости древне-иудейской и еллинской, проповедь о Христе, распятом на кресте, представляется *соблазном и безумием*. В самом деле, прислушайтесь к тому, что говорят в наше время, и вы встретитесь с такими рассуждениями: «самое важное, бесспорно-ценное и притом существеннейшее в христианстве, это – его нравственное учение. Моралью христианства мы должны дорожить, на ней должны воспитывать наши юные поколения, ее всесторонне проводить в нашу жизнь, частную и общественную. Но что такое догматы христианства? Не представляют ли они собой чего-то тёмного, непонятного, нечто мистичное, не поддающееся ни доказательству, ни объяснению и совершенно чуждое всякого жизненного значения, всякого отношения к нравственно-практической деятельности человека? Поэтому в самом лучшем случае необходимо предоставить безусловно свободному решению человека – принимать их или не принимать, верить в них или не верить, словом – считать их необязательными для христианства. Любить Бога и ближних, быть милосердным, смиренным, кротким, бескорыстным и т.д. – это, говорят нам современные мудрецы, мы понимаем и в этих требованиях видим бесспорно благую весть, истинное евангелие христианства. Но к чему догматы? Какая нужда и польза крепко стоять за что-либо мистичное и отвлеченное, например, за учение об *искуплении рода человеческого крестною смертью Христа*? Так и современная нам мудрость

рассуждает не лучше древне-иудейской и еллинской; так и для мнимых христиан, христиан лишь по имени, но иудеев или еллинов по духу, мыслям и чувствам, распятый Христос – соблазн и безумие, крестное слово – юродство или глупость.

* * *

I. Конечно, в высшей степени прискорбно это явление, но оно вполне понятно и легко объясняется. Всегда и везде для человеческой мудрости, именно как человеческой, т.е. лишенной благодатного возвышения и озарения силой Духа Святого, слово о кресте и распятом на нем Христе будет казаться ничем иным, как только юродством, безумием и соблазном. Апостолы, как мы видели, ясно сознавали и громко выражали эту горькую истину: *мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн и для эллинов безумие...* Но в то же время они неустрашимо провозглашали и то, что безумное Божие, каковым считается распятие Богочеловека на кресте, бесконечно разумнее всякой мудрости человеческой и, наоборот, мудрость мира сего, как бы ни казалась высокой, есть не что иное, как безумие пред Богом (1Кор.1:20–21). И ход событий всемирной истории на всем протяжении 19-ти столетий от Р. Хр. красноречиво и неотразимо убеждает нас в истине их слов. Что случилось с древними мудрецами, книжниками и совопросниками мира сего, осмеивавшими слово о кресте? Самые имена их исчезли из памяти человеческой. Мудрость язычества на веки сметена с лица земли «безумием» Евангелия, древний истукан, сплавленный из разных металлов, легким дуновением Агнца превращен в прах, и крест, – стал лучезарным светилом, около которого не перестают вращаться все судьбы человечества.

Искупление человечества крестною смертью Господа – *факт всемирно-исторического значения и неизмеримой важности*; к нему все более и более направлялась вся история древнего человечества, им бесконечно возвышается христианство над всеми прочими религиями мира, и в нем заключается сущность, душа христианства; так как без креста христианство теряет все свое значение, всю силу и смысл для человечества. Раскроем хотя в кратких и общих чертах

безграничное значение креста Христова или искупительной жертвы Христовой для нашего спасения.

В религиозной жизни человечества на всех пунктах земного шара и на протяжении всей её истории заметным образом выделяются два крупнейших явления. С одной стороны, человек чувствует в себе неистребимое влечение к Божеству, как к первоисточнику всякой жизни и развития; с другой – в то же время он, сознает в себе некоторое внутренне отчуждение от Бога, удаление от Него. Все народы убеждены, что есть Верховное Существо, силой которого мы живем, движемся и существуем (язычники раздробляют его на образы многих богов) и что самое высшее благо для человека, истинное, непреходящее блаженство, возможно лишь под условием непосредственного общения с Богом; но тут же, неразрывно с таким убеждением, все племена и народы сознают, что между Богом и человеком лежит непроходимая пропасть, существует исконная духовная рознь и что вследствие этой розни человеку и не достаёт блаженного общения с Божеством. Так мы находим в себе как бы две противоположные силы: одну, назовем так, центростремительную, другую – центробежную; первая непрерывно направляет, влечет нас к Богу, как к центру и основе всего существующего; последняя держит нас на бесконечном расстоянии от Бога, всегда даёт чувствовать наши недостатки, как бы всегда отталкивающие нас от Бога. Первая сила сообщена нам с самой природой нашего духа, составляет его сущность и основание: это именно и есть та сила, которая составляет в нас образ и подобие Божие, которое скрывается в нас неугасимой искрой Божией и свидетельствует нам, по словам апостола, что *мы род Божий*; вторая сила, удерживающая нас в вечном отдалении от Бога, в непреодолимом отчуждении от Него, есть сила греха, неистребимое и невольное сознание нашей виновности пред нравственным законом Божиим.

Вера в Бога, соединенная с стремлением к теснейшему единению с Ним, и чувство вины или преступности пред Богом идут параллельными путями вдоль всей истории человечества, и к этим двум пунктам примыкает и от них исходит все

содержание разнообразных религий рода человеческого. Какую бы религию, известную в истории, мы ни стали рассматривать, мы найдем, что наивысшей целью или задачей её служит уничтожение разделительной стены, сложенной и воздвигнутой из необозримой массы разнообразных человеческих преступлений. Как примирить человека с Богом, как изгладить вину человека пред правосудием Божиим, чем умиротворить его собственную совесть, отягчаемую грехами, так чтобы терзания совести уступили место внутреннему миру и покою, страх пред Богом и Его грозным судом сменился бы сыновним дерзновением, восклицаящим к Господу: *Авва, Отче* (Рим.8:15) и твердою уверенностью в Его бесконечном милосердии и любви к людям, словом: как искупить человека от греха и наказания? – вот вопросы, которые так или иначе решает каждая религия. Искупление, это, можно сказать, тема всех религий, которую они разрабатывают всевозможными способами; это – узел, который они стараются развязать всеми средствами. И многовековая история религиозных попыток к разрешению этой трудной задачи исполнена высочайшего трагизма! В одном пункте земного шара вы находите стремление человека к примирению с Богом посредством полного подавления в себе всего чувственного или физического и даже духовного: тут мечтают заглушить в человеке голос совести, обличающий его во грехах, всевозможными изнурениями и истязаниями плоти, доведением себя до полной физической бесчувственности и умственной бессознательности (в Индии); в другом месте видите полный разгул страстей, разнузданность плотских похотей: здесь считают дикие оргии лучшим средством угождения Богу и уподобления Ему, приписывая Ему Самому животные, низменные влечения (у ассирийян и вавилонян); одни морят себя голодом и жаждой, другие бросают в раскалённые руки идолов самые дорогие сокровища семьи, собственных детей. Ужас, стон и дикий вопль – таковы явления, характеризующие попытки человека к примирению с Богом в древнем мире. Но, увы! с какими страшными и потрясающими сценами ни соединились эти попытки, они не приводили к вожделенной цели: не уничтожали

виновности человека пред Богом и не сообщали совести внутреннего успокоения. Все способы искупления от грехов, все жертвы лишь на время заглушали в людях сознание виновности, а затем оно снова и снова с бурной силой прорывалось и требовало новых и новых жертв. – На этом мрачном фоне религиозной истории древнего человечества одна только звёздочка блестела чистым светом: *религия иудейская*. Она только знала истинный способ примирения человека с Богом; но и она лишь знала, но не владела им: в своем учении, богослужении и жертвах она хранила пророчества и прообразы будущего искупления мира, но не имела его в настоящем. Наконец настало время, когда все народы соединились в единодушном сознании немощи человеческих сил для самостоятельного искупления от грехов пред правосудием Божиим. И вот, когда *пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего единородного, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но получил жизнь вечную*. Вопрос, не разрешённый всеми религиями древнего мира, разрешил Иисус из Назарета, Христос, *Своей жертвой принесенной Им на кресте за род человеческий*, Своею крестною смертью.

Для того чтобы, насколько возможно для нашего разума, понять тайну нашего искупления крестною жертвою Христа, необходимо глубже вникнуть в самую сущность греха, общего всему роду человеческому. Что такое грех? Как свободное действие человека грех есть дело противное нравственному закону добра, дело недолжное, противозаконное, почему апостол и говорит: *грех есть беззаконие (1Ин.3:4)*. Но что составляет основу греха? Что служит его источником? Что лежит началом его в духе человека? Это – эгоизм, общее нравственное настроение духа человеческого, противное Духу божественному. Всякий грех вытекает из такого хотения, которое происходит из человека самого в себе, из его личного тварного я, из его самолюбия, противного назначению человека – подчинять свое тварное хотение хотению Божию, божественному Я, воле Духа Божия. Грех есть противление воли человеческой воле божественной. Отсюда уже легко объясняется, почему никакие ранние жертвы самих людей не

могли смыть их грехов пред правдой Божией, не могли искупить их от грехов и почему, напротив, только жертва Христа, Самого Сына Божия была достаточным выкупом за наши грехи пред Богом. Искупить от греха значит совершить такое действие, в котором бы все человеческое, все силы нашего духа, все его существо, *весь человек безраздельно и безусловно* предан был воле Божией, Духу Божественному, весь пожертвован был Богу без малейшего скрытого или утаившегося остатка самолюбия. Но такого-то беспримерного действия, такой безусловно-всечелой жертвы Богу со стороны человека, и не в состоянии принести ни один обыкновенный смертный. Зерно греха лежит уже в самой природе человека и потому каждый из людей, какую бы, по-видимому, тяжкую жертву ни приносил Богу, всегда приносил ее не без некоторой примеси самолюбия, эгоизма. Чтобы быть всем для Бога, чтобы сказать и исполнить: моя воля – воля Моего Отца Небесного, нужно быть Сыном Божиим по существу, необходимо иметь единый дух и единое сердце с Богом, как Христос говорил о Себе: *Я и Отец одно* (Ин.10:30). И вот единородный Сын Божий, явившись на землю во плоти, и принес такую жертву Своему Отцу за грехи человечества. В Его жертве все существо Его, весь дух Его предан был Отцу: *Отче! в руке Твои предаю дух Мой* (Лк.23:46); не было здесь следа эгоизма, все было для Бога, и таким образом грех был побеждён, безусловно уступил место совершеннейшему добру. Это полное уничтожение человеческого самолюбия, это умерщвление самолюбия, корня всякого греха в роде человеческом, совершенное Христом на кресте, и стало житнетворным началом, постепенно более и более возрождающим, освящающим и возвышающим жизнь верующих во Христа. Вот почему верующий во Христа и имеющий эту веру живую, а не мертвую, проникающею все существо его и управляющею всею деятельностью его, теснейшим образом соединяется с Христом и воспринимает в себя заслуги искупительной жертвы Христовой, освобождается от греха, проклятия и смерти. Так слово крестное для спасаемых является силой Божией.

II. Занимая центральное значение в системе собственно вероучения или догматов христианства, учение о кресте или о Христе распятом служит необходимым и неотъемлемым основанием даже и для той стороны христианства, которую враги его считают единственно важной, т.е. для *нравственного учения* его; так как всем нравственным требованиям нашей веры дает силу и жизнь именно догмат об искуплении, без которого они не могли бы ни привиться и укорениться в сердце человеческом, ни произрастить столь богатых и разнообразных плодов, какие находим в истории христианских народов.

Ценить в христианстве одну только нравственную сторону, удивляться её чистоте и возвышенности и признавать лишь её благотворность – значит то же, что принимать во внимание в часах один циферблат, правильное распределение на нем цифр и полезное движение стрелок и забывать начало, движущее в часовом механизме, т.е. пружину, без которой все в нем не значит ничего. Таким жизненно-движущим началом в христианстве именно и служит учение о Христе распятом. Нравственные истины отнюдь не так легко прививаются к сердцу человеческому, как может казаться с первого взгляда. К принятию их встречается два главных препятствия: или гордость, чрезмерное самомнение человека, или малодушие, чрезмерное его самоунижение. Гордость находит добродетель излишнею, самоунижение или отчаяние – невозможною. И вот крест или лучше Христос, распятый на кресте, устраняет то и другое препятствие, заграждающее доступ в наше сердце высочайшим нравственным истинам. Один уже взор на распятого за всех нас Богочеловека говорит нам вопреки всякой гордости: не надейся на себя и трепещи на всей высоте своих добродетелей! Что твоя добродетель пред святостью Божества, для удовлетворения которой потребовалась беспредельная жертва Единородного Сына Божия за наши грехи? Но, с другой стороны, при малейшем возникновении в нас малодушия или отчаяния крест Христов говорит нам: не унывай и надейся, хотя бы ты ниспал до самой крайней глубины зла; ибо один взгляд, исполненный раскаяния и обращенный с надеждой ко кресту, достаточен для усвоения тебе бесконечных заслуг

Богочеловека. Так учение об искуплении и смиряет человека, унижая его гордыню, и возвышает его, поднимая его упавший дух. Тот же самый крест Христов возбуждает и усиливает благочестивую ревность подвижника, указывая ему бесконечный идеал совершенства в Распятом, и приемлет смиренное и благоговейное лобзание убийцы на эшафоте, вселяя в обоих надежду встречи их с Господом на небе.

Знакомый хотя несколько с сердцем человеческим не может не согласиться, что простое внушение нравственных правил и осуществление их на деле, в качестве примера, производят чрезвычайно различные действия на тех, кого хотят подчинить этим правилам. Ничто не действует на нас так убедительно как пример. Христианское нравоучение своей строгостью и возвышенностью, далеко не особенно приятное испорченному сердцу человеческому, не могло иначе войти в нашу жизнь и укорениться в ней, как только благодаря полному и совершенному осуществлению его *в живом примере Господа*. Такой пример выразительный и увлекательный представляет нам Христос *именно на кресте*. Евангельское нравоучение не столько в книгах и речах, сколько и преимущественно в кресте Иисуса Христа. Крест – это скрижаль Нового завета, открытая пред взором всех, это – проповедническая кафедра, с которой со всею силою и живостью слышится вся сущность и все частности евангельского закона. Здесь мы находим совершеннейший образец исполнения этого закона, понятный для всех. Не веет ли с креста благоуханный аромат разнообразнейших добродетелей: смирения, кротости, терпения, незлобивости и т.д.? Не получают ли эти добродетели божественную властность и чарующую прелесть для нашего сердца при созерцании их исполнения в лице Распятого. И кто определит и исчислит все движения сердца, то порождаемые, то уничтожаемые благоговейным размышлением о кресте и распятом на нем Христе: мужество, им вдохновляемое, слезы, им услаждаемые, страсти, им укрощаемые, скромную радость в счастье, благодушие среди несчастий и т.д.?

Догмату об искуплении обязывается всею силою своей жизни и основное начало всякого добра: *любовь*. Кто умеет

возбудить в сердце любовь, тот становится властелином человека, может требовать от него всего. И нет человека неспособного к любви, не исключая даже и того, кто ничего не любит; ибо такой любит самого себя. Всякое расстройство в нашей душе есть только следствие уклонения этого священного огня в сердце человеческом от его естественного средоточия, которое есть Бог, и направления в сторону к самому человеку и к другим тварям. Поэтому нет и не может быть возрождения для рода человеческого, пока его любовь не обратится к своей истинной цели. Отсюда христианству, доставившему своей задачей исторгнуть человека из-под владычества его собственных страстей, надлежало представить его сердцу предмет достойный беспредельной любви. И оно выполняет это требование совершеннейшим образом. Божественный Основатель его, явившись на землю с пламенем любви в собственном сердце, желает, чтобы этот святой огонь любви разлился по всему миру и охватил собой всех людей: *как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей. Сия есть заповедь Моя: да любите друг друга, как Я возлюбил вас* (Ин.15:9,12). Но недостаточно только предписывать человеку любовь, нужно суметь вдохнуть ее в его сердце. Любовь вызывается также только любовью. К этому именно вызову и направляется все учение об искуплении. Можно ли какую-либо любовь сравнить с той, которая с такой разительностью открылась в искуплении? Между всеми жертвами, к каким только способна естественная сердечная склонность человека, конечно, не найдется ни одной, даже только приближающейся к крестной жертве. Кажется, как будто Творец вступил здесь в состязание с своим творением, усиливая свою любовь к нему по мере ослабления и охлаждения в нем любви к Богу, и таким образом, как бы невольно заставил сердце человеческое возвратиться к виновнику своей жизни. Представим себе отца, умирающего для того, чтобы спасти жизнь своего сына, или жену, идущую на казнь вместо присужденного к ней своего мужа. Чем более подвержены были бы истязанию в этом случае невинные жертвы страданий и смерти, тем более украшались бы они в

наших глазах своею внутреннею прелестью, тем более вызывали бы к себе нашу любовь. Подобным же возбуждением любви только в наивысшей, или вернее в безграничной степени владеет и: распятый Христос и именно крестом Своим пленяет наши сердца. Так на Голгофе мы имеем неиссякаемый родник любви, в кресте – жертвенник, на котором неугасимо поддерживается огонь любви и воспламеняет собой сердца апостолов, мучеников, исповедников и проч.

Чем более вдумываемся в значение креста Христова в мире, тем более *разнообразные плоды* его находим в мире. Пред явлением христианства в мире давно уже изгладились из сознания человечества столь возвышенные понятия, каковы равенство и братство людей по единству их происхождения и конечного назначения. Между греком и варваром, свободным и рабом, между мужчиной и женщиной, между богом-цезарем и бездомным плебеем давно уже не было ничего общего. Кто мог свести все эти неравенства к одному общему высшему равенству? Кто мог гордому философу или патрицию Рима выяснить духовное собратство с ним обитающего на дальних пределах империи варвара? Кто мог направить руку гордой патрицианки, безжалостно подававшей знав к умерщвлению побеждённого гладиатора, к уходу за больными, увечными, прокаженными? – *Все это совершил распятый Христос*. Вид Его Креста рассеял все призраки внешних отличий между людьми, обнаруживая пред ними общую и одинаковую виновность их пред Богом. Крест низводит всех на один уровень – *грешника* и возводит всех на одну высоту, в одно достоинство – *человека*, всех соединяет в одно царство Божие как равных сонаследников жизни вечной, всех сливает в одно тело, как его члены, т.е. в одну церковь, глава которой – Христос.

О Кресте всечестный и треблаженный! воистину *ты всех воскресение, падших исправление, страстей умерщвление, душам сладость и свет вечный* (Кан. кресту п. 6. тр. 1)!

XVIII. О чудесах нашего Господа

И весь народ искаше прикасаться Ему: яко сила от Него исхождаше и исцеляше вся (Лк.6:19).

Эти евангельские слова переносят нас мыслью к самому величайшему Чудотворцу, какого только знает христианский мир, к тому Первоисточнику и Виновнику всякой чудесной силы, от которого получают свой дар чудотворения все угодники Божии – к Господу нашему Иисусу Христу. Связь Его чудес с целым Его дивным, божественным Лицом, со всем Его величайшим делом – спасения нашего рода, делом, ради которого Он нисходил с горнего мира в дольний, с неба на землю и, наконец, с тем будущим царством славы или вечного блаженства, которое Он обещал всем верующим в Него и следующим за Ним в образе своей жизни и составит предмет нашего настоящего небольшого исследования.

а) Итак, в какой же связи находятся чудеса Христа, прежде всего, с Его *величественною и беспримерною личностью*? Рассматривая все дивные чудотворения Господа при свете Его лица, начертанного нам в евангелиях неподражаемою кистью Св. евангелистов, мы находим, что эти чудеса – не что иное, как естественные и необходимые проявления, видимые обнаружения невидимой, неисчерпаемой силы Божественной, того беспредельного Божественного естества, которое находилось в Христе под покровом человеческой природы. Господь наш Иисус Христос уже сам по Себе, по своему духу, по своей личной внутренней жизни был чудесным сверхъестественным человеком, таким чудом, яковаго не было от начала мира доселе, ниже имать быти: Он был не только человек, но и Бог, Бог и человек вместе, Богочеловек. По самому рождению Своему Он представляет в Своем лице беспримерное, таинственнейшее чудо. Он произошел не естественным путем зачатия во чреве жены от мужа, но от сверхъестественного наития Св. Духа на Деву Марию. Он родился не как все прочие люди, от женщины познавшей мужа, но от Пречистой Девы, которая как до рождения Сына, так и по

рождении Его пребывала непорочно Девой, была Приснодевою. Таким образом, говорим, уже по самому рождеству Своему Спаситель наш, Иисус Христос, был чудом из чудес. Но точно-также и вся Его жизнь и деятельность на земле дают нам видеть в Его лице истинное и величайшее чудо. Это была жизнь, по слову апостола, чуждая *всякого греха или порока или чего-либо подобного*, это было лицо совершенно чистое, безгрешное, святое в строгом смысле слова. Кто из людей, когда-либо был безгрешен? Даже угодники Божии, святые, и те, по их собственному сознанию, не один раз на день падали. Только один Господь наш был истинно святой: *един свят, един Господь, Иисус Христос*. Кто из людей когда-либо с чистою и безукоризненною совестью мог предложить знающим его вопрос: *кто обличит меня в грехе?* Один Христос, по Своей безгрешности, смело и не опасаясь обличения, в состоянии был поставить этот вопрос своим непримиримым врагам. Так, Христос в Своей земной жизни и деятельности проявлял Себя истинным праведником, совершенно безгрешным, святым лицом; но этим самым Он непререкаемо показал Себя не простым человеком, но Богом, облекшимся в плоть человека, истинным Сыном Божиим, пришедшим на землю для спасения рода человеческого, чудным явлением Божества в человеческой природе. Являясь Сам по Себе, по Своему собственному существу чудом, Господь, очевидно, естественно и необходимо и в Своих действиях в мире или по отношению к окружавшим Его людям должен был проявить Свою особенную, необычайную, присущую Его духу, *чудесную силу*, обнаружить Себя пред человеческим миром необычайно-могущественным *Чудотворцем*. Из истории и из собственного личного опыта каждого из нас известно, что не все люди способны к одинаковым делам; напротив, чем выше развит дух человека, тем более великие и редкие деяния способен он совершить; один создает дело, которого другие даже понять не в силах; короче каждый из нас делает то, что соответствует мере или степени развития скрывающихся в нем духовных сил, – сил ума, воли, сердца, воображения и т.п. Ясно, что и Христос, как уже Сам по Себе чудеснейшее лицо, чудо по своему рождению

и обнаружению в своей жизни полноты Божества, должен был в соответствие своему чудесному духу совершить ряд чудесных дел, требовавшихся условиями и обстоятельствами Его жизни. Поэтому, повторяем, Он необходимо должен был запечатлеть необычайную высоту и совершенство Своего духа, как Богочеловеческого, разными чудотворениями: без чудес мы не нашли бы в Его действиях полного соответствия высочайшим качествам Его духа, а это было бы странно и уже действительно не понятно; так как каждому человеку свойственно производить то, что вполне соответствует способностям или скрытым силам его духа. Как воде на свободном пространстве и покатой плоскости свойственно течь, огню – жечь, так Христу, чуду самому по Себе, по своему личному духу, вполне свойственно и естественно было проявлять Божественную высоту, безграничное совершенство своего духа, в разнообразных необычайных делах – в чудесах. И Он действительно совершил их много, в особенности много чудес исцеления различных больных: и весь народ искал прикоснуться к Нему; потому что от Него исходила сила и исцеляла всех.

б) Но чудеса Христа не только были естественными проявлениями Его личного духа, как бы неизбежными отражениями во вне, в наружных действиях Его невидимого Божества, скрывавшегося под человеческою оболочкою, но также еще служили и самыми разительными и убедительными свидетельствами, очевиднейшими знаками, *наглядными для всех символами того спасительного дела Христова*, для совершения которого Господь был послан своим небесным Отцем в наш мир. Дело, исполненное на земле Христом, Сыном Божиим, по определению всех трех лиц Божества в предвечном совете, состояло в том, что Он своею проповедью и вообще всею своею деятельностью в мире открыл и основал *новое благодатное Царство Божие* на земле, своею смертью искупил нас от грехов и таким образом примирил нас с Богом, соединил нас с Богом снова союзом любви, каким мы были соединены с Ним в самом начале, при творении первого человека; своим искуплением низвел на человеческий род неистощимый поток благодатных сил, под воздействием

которых мы, совлекаясь ветхого человека, облакаемся в нового, возвращаемся в то первоначально-доброе и нормальное состояние и укрепляемся и развиваемся в нем, в каком вышел род человеческий непосредственно из рук Творца в лице своего родоначальника – Адама. Короче сказать: все духовное дело Христа, все Его служение на земле для падшего человечества состояло в приведении последнего к тому должному и нормальному состоянию жизни, в каком создан был и в каком назначен был жить род человеческий по цели его создания. И вот, что Христос действительно всем своим служением на земле положил прочное начало нашему возрождению и вообще возвращению первоначального нормального порядка вещей во всем мире, порядка, разрушенного нашим грехопадением, – свидетельствами или видимыми знаками этого и служат Его разнообразные чудеса. Что такое чудеса Христа? Всмотритесь в них ближе, вникните глубже в их внутренний смысл. Вы найдете, что они видимо и осязательно представляют в природе или над людьми тоже самое, что Господь сделал для нас, для наших душ невидимо. Духовно, невидимо Он возвращает нас из испорченного и неестественного состояния в первоначальное и естественное, – и в чудесах своих Он в самой неразумной природе или в телесной природе человека восстанавливает прежний нормальный и естественный порядок. Если Христос очищает прокаженных от проказы, исцеляет сухорукого, дает зрение слепым, слух и, язык глухонемым, способность правильного хождения хромым, восстанавливает расслабленного или воскрешает умерших, утишает бурю и т.п., то неестественны не эти исцеления, очищения, восстановления бодрости и силы в людях, воскрешения их к жизни, утешения морских стихий, но, наоборот, все роды болезней, от которых исцелял Христос, смерть, от которой Он воскрешал и гибель на море, от которой избавлял людей: болезнь, смерть и тому подобные явления не были установлены первоначально в природе человека и явились лишь вследствие нашей духовной испорченности, повлекшей за собой и порчу нашей телесной жизни. Так, восстанавливая больных к здоровью, слабых к крепости, мертвых к жизни, насыщая голодных, укрощая бури, Господь своею

чудодейственной силой возвращал именно естественный порядок жизни и состояния в мире, побеждая и уничтожая в нем неестественный, извращенный. Но вместе с этим чудеса Христа служат, очевидно, прямым удостоверением, что также Его духовное дело невидимого возрождения и возвращения духа человеческого к первоначальному чисто естественному состоянию есть истинное, непреложное.

в) Наконец, в чудесах Христа мы видим предзнаменования или *предуказания того будущего состояния мира и рода человеческого, которое последует за кончиною этого мира и за всеобщим судом над человечеством*. По кончине настоящей мировой жизни и после суда над всеми людьми настанут *новое небо и новая земля* (2Пет.3:13), и для достойных обитать в уготованных Сыном Божиим обителях Его Отца не будет уже ни болезней, ни печалей, ни воздыхания. Никакие страдания, никакие болезни, ничто тяжелое и мучительное не будет касаться праведников Божиих, сожительствовавших с Богом в будущем вечном царстве Божиим. Это будет вечно золотой век, вечно – весна, вечно – непреходящий, невечерний день чистейших и возвышеннейших радостей и блаженства для праведников. И вот в чудесах Христа опять дается безобманчивое предощущение и предвидение этого будущего блаженства святых. Мы усматриваем в них хотя еще частные, разрозненные, отдельные, но тем не менее верные начатки, зародыши уничтожения в будущем веке всех бедствий и зол, под гнетом которых страждет человек в настоящем мире. В самом деле, если даже в нашем мире, полном всякого зла, по единому слову Христа, слепые прозревали, глухие слышали, немые начинали говорить, прокаженные очищались, бесы изгонялись, хромые ходили, расслабленные восставали, мертвые воскресали, голодные числом более пяти тысяч человек насыщались небольшими пятью хлебами и двумя рыбами и т.д., то не служит ли это для нас ясным предзнаменованием и предуказанием, как возможно будет для Всемогущего Бога уничтожение всякого рода бедствий, болезней, несчастий и всякого даже подобия смерти в будущей жизни праведных людей.

Итак, вот в какой связи стоят чудеса Христа с Его лицом, Его делом, совершенным на земле и, наконец, с царством славы в будущем веке: чудеса Христа естественно и необходимо отражают величие и совершенство духа Христова; они ясно и убедительно свидетельствуют о действительности нашего искупления от грехов заслугами Христа и нашего возрождения к первоначальному, надлежащему состоянию, которое потеряно нами еще в лице нашего праотца; они не ложно предрекают нам и о том неизреченно блаженном состоянии, которое будет уделом праведников в будущей жизни.

* * *

Не очевидно ли, что в чудесах Христа мы владеем одною из несокрушимых опор нашей веры в Христа, как истинного Сына Божия, нашего Спасителя и Бога? Поэтому, если бы кому из нас случилось слышать – чего мы отнюдь не желали бы – соблазнительные и богохульные речи из уст так называемых модно-просвещенных людей, что Христос был простой человек, такой же как и мы, а не Бог, не будем доверчивы к этой грубой и в сущности невежественной лжи; припомним только при этом случае многочисленные чудеса Христовы, и они отторгнут от нас всякие искушения и соблазны и незыблемо утвердят нас в истине и святости вашей веры в Христа, как истинного Бога.

Правда, лживая ученость кощунствует и над самыми чудесами Христа: она тихо, вкрадчиво и сладкоречиво старается внушить всем маловерным и малосмыслящим людям, что никаких таких чудес не творил Христос, что все Его чудеса – простая выдумка разгоряченных голов, первых последователей Христа. Против такой неразумной и богохульной речи, хотя бы она исходила из уст человека с дипломом высшей учености, мы должны твердо хранить в памяти следующие мысли. По учению пророков еврейского народа и, по общему убеждению, евреев времени Христа, истинный Мессия непременно должен быть *великим Чудотворцем*. Каким же образом многие из евреев и во главе их св. апостолы уверовали в Христа, как Мессию и Сына Божия, если Он не совершил пред их глазами ни одного чуда? Вот вопрос, который бессильны разрешить все мудрецы века сего – отрицатели чудес Христа. Апостолы самым воспитанием

своим и преданиями своего народа были научены, что истинным Мессией будет лишь тот, кто проявит Себя таким в необычайных знамениях, в чудесах. Как же они, встретив Христа и не видя от Него никакого чуда, однако уверовали, что он – Мессия? Тут что-то не ладно; одно из двух: или апостолы, увидев Христа и сблизившись с Ним, потеряли здравый рассудок, а потому и не видя от Него никаких чудес, уверовали в Него, как Мессию, или они оставались всегда в здравом разуме и потому поверили Христу, как Мессии, *лишь вследствие того, что были личными свидетелями* Его многих чудес. Вероятнее всего второе предположение, а не первое: только здоровые и даже богопросвещенные мужи, а не безумцы, могли покорить своею проповедью мир Христу. – Далее, как случилось, что мир, никогда не видя никаких чудес Христа, (если бы Он действительно не творил их), однако уверовал в Него, как истинного Бога? Как это могло случиться? С понятием Бога неразрывно соединяется понятие чудесности Его действий. Как могли уверовать в Христа не два-три десятка простецов, но сотни миллионов людей различного образования, различных народностей и различных времен? Как это смог Христос, – бессильный сотворить даже одно малейшее чудо, как мнят неверующие, – однако приобрести необъятную Божескую власть над бесчисленным множеством людей? Это было бы в *тысячу раз большее чудо*, или вернее, более *невероятное чудо*, нежели все евангельские чудеса, приписываемые Христу. Вот, мысли, которыми мы, как броню, можем оградить себя от всяких соблазнов неверия как против чудес Христа, так и против Него самого, как истинного Бога.

По чудесном восшествии Господа на небо, чудотворная сила Его видимо, как бы некое наследие, перешла и на продолжателей Его дела на земле, распространителей евангелия по всему миру, св. апостолов; от них и после них она преемственно начала переходить от избранных святителей к святителям, от угодников Божиих к угодникам. Чудотворения стали вечным достоянием православной церкви Христовой, проявляясь преимущественно, избирая для себя особенные, средоточные места при мощах святых и некоторых их иконах.

Отсюда все чудеса непрерывною нитью, проходящие чрез все века истории церкви Христовой, собственно православной, опять непререкаемо подтверждают истину и действительность евангельских чудес Христа, как послуживших началом и источником всех последующих чудес в христианском мире.

Так чудеса Христа нераздельны со всем Лицом и служением Господа на земле и неразрывны со всей историей христианской православной церкви.

* * *

В последнее время наша ежедневная печать, крупная и мелкая, носит с сообщением французского доктора Шарко об исцелениях от разных болезней при помощи веры. Казалось бы, что же особенного и нового в сообщении, что страждущие разными недугами без посредства докторов и без помощи медикаментов, благодаря единственно сильной и пламенной религиозной вере, могут получить исцеления от всех болезней? Не находим ли мы целый ряд подобных чудесных исцелений в новозаветной истории, где рассказывается, как Господь делал свободными от разных болезней неизлечимо больных во мгновение ока, то одним своим словом, то прикосновением руки и т.под., требуя при этом существенным предварительным условием со стороны болящего или близких к нему лиц именно веры? Что вера есть та естественная почва, на которой совершаются сверхъестественные явления исцелений от неисцелимых болезней, это во все времена религиозными людьми признавалось неоспоримой истиной и только людьми неверующими, вопреки неопровержимым историческим свидетельствам о бесчисленных подобных чудесных фактах, упорно отрицалось. Но вот теперь француз Шарко под флагом науки выступает с заявлением, что вера действительно может совершать невозможное для знания или науки, – исцелять болезни, причины которых, а, следовательно, и верные средства против которых, до сего времени остаются науке неизвестными и что только грубое неведение могло отрицать подобного рода факты. Шарко сказал, и вслед за ним сотни голосов начали повторять то же самое, при чем заявление Шарко выдается как неслыханное открытие, как нечто новое,

теперь лишь поведенное миру! Да разве всякая простая деревенская женщина не знала этого, что по вере Господь иногда совершает то, чего человек и помыслить не может? Странно поэтому кричать на улицах и перекрестках о заявлении Шарко. «Нет, говорят, это – не то: Шарко сообщает совсем другое, нежели то, что всегда знали и признавали люди религиозные. Эти думают, что ради веры или за веру больного совершает исцеление от болезней не кто иной, как Бог, а Шарко утверждает, что Бог тут не причем, но что именно вера, как вера, единственно и исключительно сама по себе, творит то, что доселе называли чудесными исцелениями, совершает непостижимые перевороты в организме человека, результатом которых являются исцеления от признанных неизлечимыми болезней. В этом-то освещении значения веры при исцелениях болезней без медицинских средств и заключается вся соль заявления Шарко, вся оригинальность его мысли, достоинство его «гениального открытия». – Итак, вот почему с заявлением Шарко о вере носятся наши газетные репортеры и рекламируют его на разные лады. Тут невольно срывается с уст восклицание: Боже! Какая слепая и безрассудная вера в низменный авторитет! какое тупое преклонение пред деланными кумирами при потере веры в истинного Бога! Когда мнимые жрецы науки отрицали всякую историческую достоверность евангельских повествований о чудесных исцелениях глухонемых, прокаженных, сухоруких, кровоточивых и т.под., тогда вслед за ними и вся эта необозримая толпа, которая величает себя «интеллигенцией», с азартом кричала: «в самом деле, все это – мифы! Ну, разве возможны исцеления только в силу какого-то мистического чувства веры?» А теперь? Когда Шарко провозгласил, что вера действительно может совершать невозможное, его слово проносят по всему миру, как величайшее открытие: «а, какова новость! Что говорит последний вывод-то медицинской науки в лице Шарко? вера исцеляет неисцелимое; евангельские рассказы об исцелениях больных Христом, пожалуй, и верны, даже просто бесспорны; только точку зрения на их внутренний характер, на их сущность нужно переменить: они были вовсе не чудесными явлениями, а

совершенно естественными, не действиями всемогущества Христа, а только результатом убеждения больных, что Христос силен исцелить их. Не Христос исцелял больных за их веру, а вера больных в целебную силу Христа служила целебнотворной силой, врачевавшей их от неизлечимых болезней». – И думают, что такое объяснение есть плод глубокого и всестороннего исследования исцелений от болезней при посредстве веры, вывод из той широкой медицинской эрудиции, какая только принадлежит «знаменитому» Шарко. Не трудно видеть, что в объяснении Шарко, далеко не оригинальном, так как его предварили в этом случае Штраус, Ренан и др., тенденциозно один фактор таинственных явлений, о которых он говорит, скрывается или игнорируется и выставляется на вид в преувеличенном виде другой. Факт таков: некоторые больные, благодаря непоколебимой вере в Бога и усердной молитве к Нему (непосредственно или чрез посредство святых) чудесно исцеляются от признанных медициной неизлечимыми болезнями; отсюда здравая мысль заключает: при таких исцелениях болезней одновременно и нераздельно действует два условия: объективное – *всесильная помощь Божия* и субъективное – *глубокая вера человека*. Теперь, Шарко первый фактор отрицает и признает лишь последний. Почему же? на каком основании? Какие данные науки он имеет в настоящем случае для утверждения, что божественная сила в указанных случаях решительно не действует, а действует только одна сила внутренне-человеческая – влияние веры или духа вообще на тело? Никаких данных в пользу своего тезиса Шарко не указывает; так, как и указать не может. Предвзятое априорное отрицание чудес – единственное основание для его умозаключения, страдающего слабостью логики. Чудесные исцеления от неизлечимых болезней совершаются не просто силой веры в исцелимость болезни вопреки утверждениям медицинской науки, а силой именно-религиозной веры, верой во всемогущество и милосердие Божие, каковая вера и не посрамляет человека. Религиозная вера, таким образом, подающая исцеление не везде, но идеже хочет Бог, опирается на объект, на всемогущего Бога и Господь-то при посредстве

живой веры и совершает чудесные исцеления. По Шарко выходит, что хотя больные веруют во всеисцеляющую силу Божию, но если получают исцеления, то исцеляются не этой силой, а собственно лишь своей верой в эту силу. Но такое объяснение кроме грубого кощунства над чудесами, недостойного учёного и вообще всякого порядочного человека, ничего в себе не заключает: для Шарко самообман человека, надеющегося на Бога, который в действительности не оказывает ему никакой помощи (почему? и кто это может утверждать?), производит такие целебнотворные изменения в его организме, которые бессильна произвести наука! По истине поклонники «знаменитого» Шарко *осутились в мудрствованиях своих, называя себя мудрыми, обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ подобный тленному человеку* (Рим.1.21–23).

XIX. О воскресении Иисуса Христа

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*. Отсюда, для христианской веры, нигде новейшая отрицательная критика не находит столь положительного, столь очевидного изобличения в научной несостоятельности её коренных принципов – натуралистического или пантеистического – её чудоотрицания и её общего неправильного понимания жизни и деятельности Христа, как также в факте Его воскресения.

Действительно ли Христос воскрес? покоится ли наша вера в Его воскресение на твердых, незыблемых основаниях? Этот вопрос мы избрали предметом настоящего исследования. Но теперь повторяем пока: если воскресение Христа есть не мнимое, не фиктивное, но действительно историческое событие, то мы имеем в нем самый прочный основной камень для нашей веры Христа, как *Богочеловека, Чудотворца и Искупителя*. Если Христос воскрес, то вся тенденция отрицательной критики – изгладить величественные черты в божественном лице Иисуса Христа, низвести Его на ступень простого смертного, нечуждого общечеловеческих слабостей и пороков и наконец пострадавшего без существенного значения для всемирно-исторической жизни человечества, разрушается сама собою, превращается в фикцию.

Глубокое, основное значение Христова воскресения для всей христианской веры показали нам сами апостолы в своем учении о лице Христа. Все апостольское учение о Христе может быть сведено к следующим трем положениям: «Иисус есть Мессия, возвещенный древними пророками; Он – Искупитель наших грехов; Он воскрес и, вознесшись на небо со славой ко Отцу, ниспослал нам Св. Духа, научающего нас всякой истине». Эти положения служили как бы темой, в развитии которой

состояла вся проповедь апостолов. Всматриваясь глубже в смысл этой темы, мы видим, что в ней фундаментальное значение принадлежит учению о воскресении Христа. В этом учении мы имеем биение сердечного пульса, под действием которого по всем жилам организма апостольской проповеди безостановочно разливается свежая жизненная сила. Только под условием воскресения Христа апостольская проповедь была истинною от начала до конца: она соединяет всю земную жизнь и деятельность Христа с предвечным советом о спасении человека, видит в этой жизни и деятельности выражение небесного совета, его осуществление. Но самым осязательным, очевидным не только для ума, но и для внешнего чувства, моментом исполнения этого совета могло служить лишь воскресение Христа. Воскресение стоит на рубеже земной, уничиженной жизни Христа, перешедшей в славную, небесную; в нем сливаются в один момент конец прежней и начало новой жизни Христа. Отсюда оно только служило факелом, бросающим яркий луч света на всю раннюю и последующую жизнь Христа. Без знаменательного факта воскресения – вся природа, смерть и наконец дальнейшая загробная жизнь Христа навсегда остались бы для учеников Его неразрешимой загадкой. Несмотря на необычайную высоту учения Христа о Своем Отце и Его отношениях к миру и человеку, несмотря на все Его славные чудеса, смерть Его без воскресения разрушила бы до основания все Его дело: великий Учитель, замечательный Чудотворец – Христос, но умерший и не воскресший, казался бы Его ученикам и всему миру удивительнейшим феноменом в истории человечества, но не более. Не было бы ни побуждений, ни оснований к нарушению древнего религиозного *statu quo* как в иудейском, так и языческом мире. «Так как Христос помер (но не воскрес), то Он не был Христом, Сыном Бога живого, не умер за наши грехи и не уничтожил нашей вражды с Богом. Он был человек замечательного ума и редкой нравственности, владел необычайным даром чудотворений и мечтал о всестороннем обновлении мира как Мессия, но смерть прервала все Его дело в мире. Следовательно, мы видели в Нем еще не Мессию, следовательно, не принесена еще искупительная жертва за

наши грехи и не совершенно наше спасение». Такова была бы – если бы только была – проповедь учеников Христа и с нею – и только с нею – согласился бы иудейский и языческий мир, если бы Христос не воскрес. – Лучшее подтверждение нашей мысли о центральном значении воскресения Христа в проповеди апостолов мы находим в речах ап. Петра и учении ап. Павла. Первый полагает воскресение Христа в основание своей проповеди в день Пятидесятницы (Деян.2:22 и д.), пред народом (Деян.3:21 и д.), пред собранием иудейских властей (Деян.4:10 и д.) и пред язычниками (Деян.10:39 и д.). Ап. Павел не столько в положительной, сколько в отрицательной, но в то же время энергичной форме речи указывает все глубокое значение Христова воскресения для христианской проповеди и веры: *если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна; если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших, поэтому и умершие во Христе погибли* (1Кор.1:5,1:4,1:7). Рассматривая все учение ап. Павла, даже Баур не мог не признать, что в нем главное основное значение придается чудесному факту воскресения Христа. «Для Павла, говорит он, христианство в существенном состоит, в двух фактах – смерти и воскресении Иисуса, – первый факт, очевидно имеет значение только в зависимости от последнего; на них зиждется все его христианское сознание»¹³⁵.

Как в проповеди апостолов воскресение Христа служило основною истиною, на которой утверждалось все их учение, так оно же было главным существенным импульсом в психологическом процессе образования в них самих веры в Христа, как Мессию. Основной догмат учения апостолов был исходным, основным, фактом их собственной христианской веры. История апостольской веры убеждает нас в этом словами самих апостолов. На пути в Эммаус два ученика рассказывают приблизившемуся к ним спутнику (Самому Христу): *как предали Иисуса Назарянина их первосвященники и начальники для осуждения на смерть и распяли Его и присовокупляют: а мы надеялись было, что Он есть тот, который должен избавить Израиля, но со всем тем, уже третий день ныне, как это произошло* (Лк.24:19–22). Из последних слов видно, во-первых,

что ученики Христа, несмотря на все Его учение и дела, совершенные Им во время земной жизни, не имели еще веры в Него, как в Мессию, в истинном строго-пророческом смысле. Они видели в Нем более внешне, нежели внутренне-необычайного человека, поражались более проявлением Его чудотворной силы, чем сокровенным источником её и на этом основывали свою веру в Него, как только в необычайного национального героя, имеющего освободить их отечество из-под гнета иноземной власти, но не как в божественного всемирного Исккупителя, имеющего освободить людей посредством страданий от власти греха. Во-вторых, даже и эта ложная вера (ср. Лк.24:25 и д.) под впечатлением крестной смерти Христа получила сильное колебание. Таким образом в учениках до воскресения Христа не было истинной веры в Него, как Мессию, и даже та вера, какая была в них, готова была исчезнуть. Истинное содержание и непоколебимую твердость вера учеников получает только после и вследствие воскресения Христа. Воскресение прежде всего помогает им убедиться в несостоятельности их традиционно-иудейских понятий о Мессии, затем не отразимо доказывает им, что Христос есть действительно, обещанный пророками, Мессия. Кто привык отдавать себе отчет во всех событиях евангельской истории, кто умеет находить основания не только для самого существа этих событий, но и для малейших и, по-видимому, второстепенных черт их, напр. для хронологической последовательности событий, тот, конечно, согласится с нами, что осмидневная пауза, следовавшая за первыми краткими явлениями Христа в Иерусалиме в самый день Его воскресения, до последующего продолжительного явления Его в Галилее (Ин.20:26), не могла быть лишена всякого основания. Она была временем таинственного процесса, совершавшегося во внутренней духовной жизни учеников под первыми впечатлениями воскресшего Господа¹³⁶. Как всякое твердое, положительное знание прежде всего проходит чрез внешние чувства и отсюда передается уму, перерабатывается и осмысливается им; так точно воскресший Христос первыми кратковременными явлениями прежде всего убедил внешние чувства учеников в

истине Своего воскресения, затем предоставил им время на усвоение этой истины сознательно, строго продуманною мыслью, на уяснение её в процессе их собственного, личного мышления. Основания к правильному логическому уяснению этой истины даны были Христом при первых явлениях Его в Иерусалиме (Лк.24:27); времени было достаточно для строгого, всестороннего уяснения факта – 8 дней. В это-то время, при свете совершившегося события, постигают ученики всю ложь их прежних традиционно-национальных понятий о Мессии, углубляются в истинный смысл мессианских пророчеств Ветхого Завета и убеждаются, что *так надлежало пострадать Христу и войти в свою славу* (Лк.24:26) и что их Учитель, *Иисус Назарянин, пророк сильный в деле и слове пред Богом и всем народом* (Лк.24:19) есть именно Христос, Мессия. Убежденные воскресением в главном – в мессианстве Христа, теперь они могли уже понимать ясно и дальнейшие наставления Христа, бывшие при более продолжительных Его явлениях, – Его учение о Себе, как Мiroдержителе, Его повеление идти – *учить все народы и крестить их во имя Отца, Сына и Св. Духа*, Его обещание вечного пребывания с Своими верующими (Мф.28:18–20), Его будущий суд над всем миром и проч. (Мк.16:15–18 ср. Лк.24:45–49; Деян.1:3). Правда, апостолы не тотчас по воскресении Христа выступили с проповедью о Нем в мире, но это объясняется прямым повелением Господа: *вы оставайтесь в городе Иерусалиме, пока не облечетесь силою свыше* (Лк.24:49 ср. Деян.1:4). Воскресение Христа служило поворотным пунктом в жизни Его учеников, началом возрождения их к новой жизни и деятельности; но как всякое новорожденное дитя нуждается в всестороннем укреплении сил, так и новорожденные избранники Христа для проповеднической деятельности имели нужду в сверхъестественном или благодатном содействии их высокой миссии.

Яснее, нежели другие ученики, как ранее в учении, так опять в истории возникновения своей веры, основным импульсом её представляет воскресение Христа ап. Павел. Ни слово, ни дело Христа при Его земной жизни не касались слуха

и во всяком случае – сердца Павла. Смерть Христа казалась ему положительным *скандалом* (σιάνδαλον, 1Кор.1:23), судом Божиим, обличившим неправедность Назарянина пред праведностью традиционно-иудейскую. Отсюда – его фанатизм против христиан и христианства. Но вот является воскресший Христос, и в душе Павла происходит радикальный переворот. Он всецело разрывает связь с своим иудейским прошлым, отрекается от ложных фарисейских убеждений и на развалинах их, при содействии благодати Божией, созидает новую жизнь, новое сердце, новое призвание, новые цели. – И новейшая отрицательная критика вполне признает, что воскресение Христа служило исходною психологическою точкою развития веры учеников в Него, как Мессию. Отрицая самый факт воскресения и так или иначе объясняя явления Христа после Его смерти, она тем не менее соглашается, что вера в воскресение служила основным пунктом веры учеников и всего первохристианского общества. В своем извращенном понимании евангельской истории Христа в существенном, как «мифической продукции», Штраус признает веру в воскресение самым первым психологическим импульсом во всей этой мнимо-мифической выдумке. Вера в воскресение, говорит он, «поставила представление о Христе в такую высокую температуру, где оно при своем роскошном росте должно было дать многочисленные неисторические отпрыски – один чудеснее другого. Богодухновенный сын Давида превратился в рождённого по плоти без отца, Сына Божия, Сын Божий – в ставшее плотью творческое Слово» и т.д.¹³⁷.

Логика веры и религиозной мысли по существу своему одинакова во всякое время. Что в вере, и учении апостолов служило основным фактом или принципом, то, без сомнения, должно сохранять такое же значение и в нашей вере и в нашей христианской мысли. Воскресение Христа и для нас служит главнейшею точкою опоры в вере и мысли о Христе. Этим воскресением совершена победа жизни над смертью. *Смерть есть возмездие за грех* (Рим.6:23); воскресение, уничтожившее смерть, вместе с тем уничтожило и грех. Следовательно, воскресший Христос, Своею смертью и воскресением, разрушив

оковы смерти и греха, ввел в нашу жизнь начало новой бессмертной и блаженной жизни. Поэтому, Он есть истинный Искупитель наш от грехов, Примиритель наш с Богом, истинный Мессия, обещанный чрез ветхозаветных пророков. – С другой стороны, как победитель смерти и греха, воскресший Христос Сам необходимо был абсолютно безгрешным Лицом. Безгрешность, по закону достаточного основания, предполагает в Христе существенно новый принцип жизни Отличный от общего основания человеческой природы, заражённого грехом. Таким принципом могла быть только непосредственная божественная жизнь в человеческой природе: только *Лице божественное*, воплощенное в человеке, могло быть абсолютно святым. Христос был Бог в человеке, Богочеловек. Если так, то Он мог быть – как и был – истинным Учителем веры и нравственности, истинным *Чудотворцем*, истинным Ходатаем за нас пред небесным Отцом. Такова лишь может быть логика и нашей настоящей христианской веры и мысли, имеющей исходным пунктом воскресение Христа. Поставив во главе приведенных положений воскресение Христа, мы по необходимости выводим их одно из другого и в результате получаем веру в Христа, как Мессию во всем смысле ветхозаветных пророчеств о Мессии. Не можем здесь не привести глубоко продуманных слов одного из новых немецких апологетов христианства: «богочеловеческое рождение (Христа), безгрешно полное послушание, всемирно-искупительное страдание и смерть; победившее смерть воскресение и наконец восхождение к Отцу и ниспослание Св. Духа, – все это тесно связанные между собою моменты одного и того же дела спасения. Вырвите одно звено из этой цепи – и все остальные распадутся. Но воскресение – это самый важный и необходимый член, которым переводится земная, временная часть этого дела в небесную, вечную. Воскресение необходимо и для совершенства самого Лица Богочеловека и для Его дела. Оно есть источник нашей живой веры, основание нашей надежды на собственное будущее прославление и совершенство¹³⁸».

Не довольствуясь отрицанием самого факта воскресения Христа, новейшая богословская критика старается даже убедить нас, что этот факт не имеет никакого специфического значения для христианской веры и мысли. К сожалению, такое мнение выражает даже более осторожный и верный, в других случаях, истории – Кейм. Называя «ревнителями буквы» исповедующих веру в воскресение Христа, он говорит: «давно уже доказал Шлейермахер, что христианская вера не может основываться на отдельном, так противоречиво рассказываемом, так трудно объяснимом и так маловероятном, известии»¹³⁹. Для современной веры и мысли христианина, по мнению новейших критиков, должен быть важен факт не телесного воскресения Христа, но духовного восстания Его, т.е. факт восстановления, после смерти Христа, Его идей или учения, вообще воскресения духа Христова в сознании Его учеников и христианской Церкви. Ужели действительно, спрашивает один из этих критиков, усвоение сокровищ христианства зависит от вопроса: воскрес ли Христос в третий день? Ужели заслуживают бесчестного глумления говорящие о воскресении в духовном смысле?» –¹⁴⁰ «Воскресший есть собственно прославленный и преобразившийся Христос, Господь – Дух, живущий в Его обществе. Вера, опирающаяся на внешний факт телесного воскресения Иисуса, не имеет даже по ап. Павлу никакого достоинства» (2Кор.5:16)¹⁴¹.

Что сказать нам против этого одухотворения или идеализирования воскресения Христа? – Если бы в нашей вере в телесное воскресение Христа выражалась ревность или приверженность к букве Евангельских известий, буквоедство, но не более, – наши противники были бы правы. Напротив, мы видим в чрезвычайном чуде Христова воскресения «внутренне необходимое заключение всего предшествующего ему и начальный пункт всего последующего в целом деле нашего спасения»¹⁴². Что касается «известий» о воскресении, то они вовсе не полны противоречий, напротив, как увидим ниже, в существенном и главном отличаются полным согласием между собою. Правда, как всякое вообще чудо, так, и еще более, чудо воскресения исторически трудно объяснимо; но известия о нем

по своему буквальному смыслу вовсе не дают повода к многообразным толкованиям. Авторитет Шлейермахера, может быть, весьма сильный при многих вопросах философии и богословии, здесь по отношению к истории жизни Христа и особенно к истории Его воскресения, не имеет никакого значения. Своею теорией мнимой смерти Христа, заимствованною у древних рационалистов, Шлейермахер, по признанию самого Кейма, только показал, «что нельзя продолжать стоять на его точке зрения»¹⁴³.

Как глубоко должен извратиться смысл христианской веры и науки относительно природы, чудотворений, страданий и смерти и вообще всего спасительного дела Христа с уничтожением догмата о телесном воскресении Христа и с водворением на его месте догмата о духовном воскресении или оживлении духа Христова в сознании Его последователей, лучше всего показывают нам все, так называемые, «жизни Иисуса» представителей современной отрицательной критики. Отрекшись от древней христианской веры в телесное воскресение Христа и заменив ее верою в идеалистическое воскресение духа Христова в сознании Его верующих, они по необходимости низводят лице Христа с божественного пьедестала в обычный ряд людей и представляют всю Его жизнь и деятельность в карикатурном виде. Так по мнению Шенкеля, Христос был религиозный реформатор, творец нового времени, основатель «нового союза благочестивых израильтян, независимого от теократических условий»; революционер против иерархических партий – «ортодоксально-школьных богословов и господствующих церковников», т.е. книжников и фарисеев, бич «всякой буквы» – закона, «школьной учености и жречества»; проповедник «нравственной и религиозной свободы мирского общества», свободы «богосознания от всех форм и ограничений»; учитель «религии человечества и человечности, безусловной гуманности, общечеловеческой любви, очищенной от конфессиональных, феодальных и национальных предрассудков». По словам Штрауса, Христос был человек, совместивший в Себе естественным путем иудейское и эллиническое наследство; гений, стоявший в первом ранге

усовершенителей идеала человечества, внесший в этот идеал недостававшие или бывшие еще неразвитыми черты – терпение, кротость и человеческую любовь, не оставивший еще нетронутыми многие другие черты¹⁴⁴; «в Своих речах о Себе Христос был мечтатель и только искренность Его убеждения в Своем мечтательном самосознании не позволяет назвать Его «хвастуном и лжецом»¹⁴⁵». По Ренану, Христос был, человек, прошедший три различные периода падения с необычайной высоты нравственного величия до последней степени унижения: период учителя чистой идеальной нравственности, период невинного Галилейского мечтателя и наконец период мрачного фанатического борца, не пренебрегающего нечистыми средствами для достижения своих целей, напр. при воскресении, притворившегося мертвым, Вифанского Лазаря¹⁴⁶. Очевидно, что в глазах таких верующих в духовное воскресение Христа Он вовсе не мог быть и истинным чудотворцем. Он, может быть, был, по ним, или искусным доктором, или владел силою «душевного успокоения болезненно возбужденных умов»¹⁴⁷, во всяком случае – «не делал ничего сверхчеловеческого и сверхъестественного»¹⁴⁸. По этой вере, только в духовное воскресение Христа и спасение или искупление Его могло состоять или только «в освобождении человечества от заблуждений язычества и иудейства» (Шенкель), или вовсе ни в чем (Штраус), или же просто в искуплении своих собственных грехов (Ренан). Таковы следствия, неизбежно вытекающие из веры в единственно духовное воскресение Христа, по отношению к Его лицу, чудесам, искуплению и вообще ко всему делу нашего спасения. И после этого можно еще говорить, что только такой вере, вере в духовное воскресение Христа сам ап. Павел придавал существенное достоинство и отнимал его у веры «в внешний факт телесного воскресения»! Ужели апостол так извращал – как он должен был бы извратить, основываясь только на вере в духовное воскресение Христа – всю историю жизни и дела Христа, как делают это все отрицатели внешнего факта телесного воскресения? В словах апостола, указанных Шенкелем: *если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не*

знаем (2Кор.5:16), только извращенное толкование отрицательной критики могло найти отрицание всякого значения телесного воскресения Христа. Напротив, прямой, буквальный смысл слов говорит лишь, что знание Христа по плоти, т.е. как смертного человека, не имеет уже значения после того, как теперь мы знаем Его воскресшим и прославленным. Если здесь апостол нисколько не отнимает достоинства у веры в телесное воскресение Христа, так как вовсе не говорит о воскресении, то в других местах, где действительно говорит о воскресении, он прямо приписывает высокое достоинство вере в телесное воскресение Христа, как основанию веры в наше собственное будущее воскресение. Мог ли апостол, говоря о нашем телесном воскресении (*но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут* и пр. (1Кор.15:35–55)) и основывая его на факте воскресения Христова (1Кор.15:13–23), разуместь какое-либо духовное, а не телесное воскресение Самого Христа? Во всей гл. 1Кор.15 апостол ведет борьбу против отвергающих телесное воскресение, – и в то же время, по уверению Шенкеля, отнимает всякое достоинство «у внешнего факта телесного воскресения Иисуса»! Можно ли допустить такое явное противоречие самому себе лучшего из апостолов, более прочих потрудившегося в апостольской проповеди, если только мы не хотим смеяться над всею проповедью апостолов?

Так телесное воскресение Христа и всегда было и всегда должно оставаться основным фактом и принципом христианской веры и науки, если только мы не хотим, подобно новейшей отрицательной критике, извращать жизнь и вообще все дело Христа для нашего спасения. В факте телесного воскресения Христа лежит именно весь центр тяжести нашего спора с отрицательными критиками Евангельской истории. Если Христос воскрес телесно, т.е. действительно, то наша вера в Него, как Богочеловека, Чудотворца и Искупителя имеет твердое, незыблемое основание; если Христос воскрес только духовно или идеально, то мы должны согласиться со всеми теми дальнейшими, неизбежно вытекающими следствиями из такого воскресения, относительно лица Христа и всего Его дела на

земле, какие указывают противники нашей веры. Согласившись с нашими антагонистами в существенном пункте нашего спора с ними – в одухотворении воскресения, мы не можем уже спорить против того, что, по законам логики, естественно и само собою следует из этого существенного. Почему наши противники стараются убедить нас в духовном только воскресении Христа, если вера в телесное воскресение не имеет существенного основного значения для всей нашей христианской веры? Говоря: «не телесно, но духовно Христос воскрес», они тем самым признают уже, что вопрос о воскресении Христа равно служит основным вопросом как нашей, так и их извращенной христологии. Выражение: «Христос воскрес духовно» значит собственно – Христос не воскрес, вовсе не было воскресения Христа, потому что усвоение идей какого-либо философа, оживление его духа в кругу его последователей может ли быть названо его воскресением? Только по отношению к христианской догматике признается возможным такое злоупотребление терминами, в котором они теряют свой смысл¹⁴⁹. Но если наши критики, говоря о духовном воскресении Христа, собственно вовсе отрицают воскресение, то, очевидно, и они признают, что как в основании их понимания жизни и дела Христа лежит отрицание Его воскресения, так и наша вера в Христа, как Богочеловека, Чудотворца и Спасителя должна утверждаться на вере в Его телесное воскресение. Так воскресение Христа как было, так и всегда должно оставаться фундаментальным камнем всей нашей веры в Него. –

Но если такое основное значение принадлежит воскресению Христа в области нашей веры, то оно же должно служить и самым надежным пробным камнем для испытания научной основательности всех новейших, так-называемых, отрицательных критик Евангельской истории Христа. Основные начала старой отрицательной критики Евангелий взяты из деистической или натуралистической философии, новейшая отрицательная критика стоит на почве пантеистического мировоззрения¹⁵⁰, принцип нашей строго-церковной веры в Христа есть теистический. История и опыт убеждают нас, что спор о сравнительном достоинстве этих различных начал,

вращаясь в сфере чисто философского, отвлечённого знания, не может привести к удовлетворительному результату, не может дать последнего, заключительного слова о безусловном превосходстве одного из них пред другими. Очевидно, что для полного, успешного окончания спора настолько, чтобы не оставалось никакого сомнения, ничего недосказанного, он должен быть перенесен на другую, более твердую почву из области чисто философской, спекулятивной. Такую почву и указывают нам наши противники, рационалисты и пантеисты, в области исторической. Они приглашают нас в эту область, угрожая нам полным поражением в наших принципах и их следствиях. Они хвалятся, что только при свете их начал вся мировая история в самых частных её сферах, в самых разнообразных её проявлениях получает полное объяснение. Прекрасно. И мы душевно желаем более твердой почвы для борьбы с нашими противниками. Переходим в историю и говорим: если факт телесного воскресения Христа неоспорим, то наша вера в Него, как Богочеловека, Чудотворца и Спасителя, основывающаяся на этом факте, должна быть признана несомненно истинною и наш принцип, лежащий в основании всей нашей сотириологии, – непреложным. Если отрицательная критика, отвергая действительное, объективное, историческое событие воскресения Христа, не объяснит нам удовлетворительным образом происхождения веры в это воскресение, то она должна признать себя несостоятельною, ненаучною, неосновательною как во всем своем понимании лица и дела Христа, так и во всех своих основных началах, на которых держится это понимание. Справедливость такой постановки вопроса о воскресении по отношению к прочим вопросам о лице и деле Христа и даже по отношению к основным философским началам, на которых утверждается то или иное понимание Христа со всею Его личностью, со всем Его делом, совершенным в мире, признает и сам Штраус, вообще более основательный, открытый и честный из всех критиков отрицательного направления. Он говорит: «воскресение Христа есть центральный пункт центрального пункта (der Mittelpunkt des Mittelpunkts) собственное сердце до нынешнего

христианства¹⁵¹». «Здесь стоим мы, читаем мы в его «Жизни Иисуса», в решительном месте, где или должны признать, ввиду сказаний о чудесном оживлении (Wiederbelebung) Иисуса, неприменимость натурально-исторического взгляда на Его жизнь, следовательно, отказаться от всего доселе сказанного нами и уничтожить весь наш труд, или обязаны содержание этих сказаний, т.е. происхождение веры в воскресение Иисуса, объяснить без соответствующего ей чудесного факта¹⁵²».

* * *

Разъяснив значение воскресения Христа для нашей веры в Него, обращаемся теперь к решению собственного вопроса нашего исследования. Действительно ли Христос воскрес? Было ли действительно воскресение Его внешним, объективным, историческим событием? По всем основаниям мы должны прежде рассмотреть отрицательные ответы на этот вопрос и за тем уже представить и оправдать положительный: отрицание Христова воскресения – более позднего происхождения, по сравнению с верою в Него, а все новое любит пользоваться первенством места по сравнению с старым, давним; отрицание представляет такую массу разнородных доказательств в свою пользу, пред которой немногочисленные доказательства нашего утверждения, на первый взгляд, кажутся ничтожными; поэтому справедливее прежде рассмотреть большее, – а за тем меньшее. Наконец, так как мы, во всяком случае, признаем отрицание менее основательным, чем утверждение, то предварительный критический разбор первого сам собою облегчит задачу последнего.

Но прежде, чем приступим к разбору доказательств против воскресения Христа, считаем нужным сделать следующее небольшое замечание. Между тем как все отрицательные богословские направления на месте их первоначального происхождения, их родины не способны были ни к какой продолжительной жизни, к образованию прочной долголетней школы и не имеют никакого кредита в глазах лучших образованнейших умов, наши отечественные полуобразованные любители всего нового, пикантного измеряют именно этими

отрицательными направлениями современный прогресс в области богословской науки, видят в них последнее слово новейшего, строго-научного богословского знания. Как глубоко заблуждаются эти ослепленные любители всего вычурного в своих оптимистических воззрениях на современную отрицательную критику евангелия, в этом убедит их, надеемся, уже разбор её несостоятельных гипотез о воскресении Христа.

Воскресение Христа есть факт, засвидетельствованный многими историками Его жизни, основной факт веры и учения апостолов и точно также основной факт всей христианской церкви и её христологии. Наши противники утверждают, что воскресения Христа не было, что это не факт, но миф, выдумка апостолов и всего первого христианского общества, миф, послуживший даже основанием для прочих мифических наслоений на действительную, будто бы скудную содержанием, чисто человеческую жизнь Христа. Утверждение, как очевидно, смелое; оно хочет поколебать в самом основании все здание христианской церкви, существующей около XIX веков. Но в настоящее время мы так привыкли слышать новые открытия, новые мысли, новые идеи во всех областях науки, во всех отраслях знания, что ничто новое, хотя бы оно грозило разрушением тысячелетним убеждениям, не должно уже казаться нам парадоксом. Мы не хотим считать с первого раза парадоксом и утверждение наших противников. Пусть будет не парадоксом, но новою идеей XIX века, что воскресение Христа есть не факт, но миф, хотя эта идея и противоречит тысяче восьмисотлетней вере христианской церкви. Но думаем, что мы в праве требовать от наших противников достаточных оснований в пользу их смелого утверждения: если они утверждают, что воскресения Христа не было, что это воскресение – миф, то они не могут сказать по крайней мере того, что не было самой веры в воскресение Христа в самом первом христианском обществе или что нет её и во всей христианской церкви. Воскресение есть «миф», но вера в воскресение не миф, а факт, проходящий чрез всю историю христианской церкви. Очевидно теперь, что задача наших противников состоит в том, чтобы объяснить вполне

основательно, всесторонне, строго-научно *происхождение этой веры* в воскресение без соответствующего ей факта. Если это объяснение будет ненаучно, неосновательно, то мы по необходимости должны будем обратиться к факту воскресения, как несомненно истинному, как единственному способу объяснения происхождения веры в воскресшего Христа. Потому что только в следующей дилемме можно найти ответ на вопрос о воскресении Христа: или этого воскресения не было, и вера в воскресение сама собою произошла: не факт воскресения произвел веру в Него, но вера создала этот факт; или, если эта вера не могла произойти сама собою, она произведена фактом: не вера создала факт, но факт произвел веру. Третье какое-либо решение нашего вопроса немыслимо.

Итак, какие же основания представляют наши противники за самопроизвольное порождение веры в воскресение Христа без соответствующего ей факта? Нельзя не обратить внимания на всю грандиозность труда, какой предпринимают наши противники при объяснении происхождения веры в воскресение без самого факта воскресения. Что они грозят разрушить самый фундамент XIX векового здания христианской церкви своим объяснением, это мы уже видели; но они не оставляют без изменения и самых законов нашей мысли, тогда как мы, но простодушию, считали и доселе считаем по крайней мере их-то вечными, неизменными в человеке. Обыкновенная, общечеловеческая логика мысли требует для каждого явления искать такого основания, из которого бы первое вытекало естественно, непринужденно и непосредственно. Но первый шаг противников нашей веры в Христово воскресение отмечается реформой самой логики нашей. Основной логический закон их критики – искать такого основания для явления, из которого бы последнее вовсе не вытекало непосредственно и очевидно, но только при посредстве продолжительного, запутанного, тёмного и ненормального процесса деятельности в природе ли то, или в душе человека. Казалось бы, чего проще – объяснение *происхождения веры в воскресение Христа фактом воскресения* (*simplex very sigillum*), но нашим противникам такая простота объяснения не нравится; они отправляются за ним к

фактам и основаниям, не стоящим ни в какой существенной связи с верою в воскресение Христа. По истине грандиозное предприятие, если бы только оно увенчалось успехом; но мы невольно припоминаем здесь известное изречение: «от великого до смешного один шаг». Но вопрос – об основаниях происхождения веры в воскресение Христа *без факта воскресения!* Переходим к их разбору.

* * *

Отрицая воскресение Иисуса Христа, наши противники или а) вовсе не объясняют происхождения веры в воскресение (Баур); или б) дают темное, спутанное, ничего положительного не заключающее, объяснение этой веры (Шенкель); или в) объясняют ее оживлением Христа из мнимой смерти (рационалисты); или, наконец, г) производят ее из так называемых визионерных явлений, субъективных, призрачных видений умершего, но никогда не воскресавшего Христа (Vidionshypotese – Штраус, Гольстен и Ренан) в кругу Его учеников.

А

Баур, ни в каком случае не считая воскресения Христа действительным историческим фактом, тем не менее признает невозможной и всякую попытку натурального объяснения происхождения веры учеников в это воскресение. Он говорит: «никакой анализ не может проникнуть в тот внутренний духовный процесс, при посредстве которого в сознании учеников их неверие при смерти Иисуса превратилось в веру в Его воскресение. Что такое воскресение само в себе, это лежит вне круга исторического исследования; историческое исследование знает только то, что для веры учеников воскресение Иисуса было самою твердою и неопровержимой истиною»¹⁵³. Смысл Баурова воззрения на наш вопрос тот: воскресения Христа не было, следовательно, вера в Него не может быть объяснена и каким-либо субъективным внутренним процессом мышления, совершившимся в духе Его учеников; Христос умер и не воскрес; но в учениках Его просто неизвестно каким образом возникла непоколебимая вера в Его воскресение, на которой и зиждется все их учение о Христе и на которой покоится вся христианская церковь. Утверждением: «воскресение само в себе лежит вне области исторического исследования» Баур, как будто, совсем отказывается от решения вопроса о воскресении Христа; но говоря: «никакой анализ не может» и проч., он прямо признает, что происхождения веры в воскресение Христа должно искать не в внешнем физическом, – насколько может быть здесь речь о природе, – Его воскресении, но в «внутреннем духовном процессе», при посредстве которого «в сознании учеников их неверие при смерти Иисуса превратилось в веру в Его воскресение», хотя этот процесс, по его словам, никогда не удастся подвергнуть анализу. В этой шаткости и двусмысленности объяснения воскресения или веры в воскресение Христа прямо обличает Баура Штраус. Он говорит: «Баур только на словах устраняет от себя жгучий вопрос. Его слова гласят, как будто исторически нельзя разрешить и даже

как будто, не дело исторического исследования решать, было ли воскресение Иисуса внешним, чудесным ли то или натуральным, событием, или оно было только внутреннею верою Его учеников. Но для самого Баура во всяком случае решён этот вопрос в той мере, в какой он вовсе не признает воскресения внешним событием, вместе с тем он необходимо высказывается за понимание его, как внутреннего факта учеников»¹⁵⁴.

Но для нас важна не двуличность Баура в решении нашего вопроса, но в строгом значении слова безосновательность этого решения. Вот один из лучших представителей отрицательной критики Евангелий, патриарх новой отрицательной богословской школы, уроками которого пользуется даже сам Штраус¹⁵⁵! И что же? Какие основания представляет он для происхождения веры в воскресение Христа, отрицая самый факт воскресения? Буквально – никакого. Для отыскания такого основания он отсылает нас к «внутреннему духовному процессу», совершившемуся в апостолах после смерти Христа до возникновения веры в Его воскресение, но тут же предваряет, что этот «процесс» покрыт навсегда непроницаемым мраком для всякого острого глаза, что он вообще недоступен анализу. Что означает сия речь? То, что Баур, отвергнув факт воскресения Христа, оставляет веру в воскресение без всякого объяснения; разрушив её древнее, твердое, историческое основание, оставляет ее висеть на воздухе и думает, что только такое положение нашей веры должно быть признано обязательным для всех.

В праве ли мы подчиниться такому диктаторскому требованию патриарха отрицательной критики? Лежит ли в существе и природе нашей веры в воскресение Христа оставлять ее – висеть между небом и землей? Нам кажется, ответ очевиден. Мы сказали уже, что для вопроса о воскресении существует ответ только в следующей дилемме: или вера в воскресение Христа произведена фактом воскресения, или она самопроизвольно зародилась без факта воскресения; но в таком случае: как, каким образом? Только под условием того или иного *или* – возможно решение вопроса о

воскресении Христа; отрицание первого способа решения невозможно без оснований за второй и наоборот. Если Баур утверждает, что вера в воскресение произошла без сверхъестественного факта воскресения, то он должен представить основания за происхождение её из естественных факторов. Если же он не имеет таких оснований, то не имеет никакого логического права отрицать объяснение происхождения веры действительным фактом воскресения Христа. «Из ничего, ничего не бывает»; «без семени ничего не родится». Где же находится это семя веры в воскресение? Баур не указывает нам этого семени, или если указывает (в процессе), то не показывает, из чего собственно оно состоит, чтобы можно было видеть возможность развития из него веры в воскресение. Следовательно, его теория внутреннего духовного происхождения веры апостолов в воскресение Христа, без факта воскресения, должна быть признана не только неосновательной, ненаучной, но даже противоречащей основным положениям нашего разума: всякое явление имеет свое основание, каждое действие – свою причину.

Но Баур, исключив вопрос о воскресении Христа из области исторического исследования, не прав и как историк. Задача историка конечно состоит не в том только, чтобы представить исторические события в порядке их хронологической последовательности, в внешней кажущейся связи, но и указать их внутреннее и необходимое отношение друг к другу так, чтобы мы имели пред глазами полную, живую картину старой исчезнувшей жизни. История должна воспроизвести нам прошедшую жизнь так, как она была в действительности со всеми её внутренними и внешними силами. Требование это конечно идеальное, тем не менее обязательное для каждого историка, для каждой истории, так что никто не может быть назван историком, не выполнивший этого требования ни на йоту. Это требование имеет особое значение по отношению к самому началу истории, к основным фактам или зародышу её, из которого развивается вся её последующая жизнь. Там, где начало истории исчезает в непроницаемой дали доисторического времени, мы не можем ожидать от историка

более, чем догадок, гипотез и предположений относительно этого начала. Но в таком случае и эти гипотезы обязательны для каждого историка. Напротив, там, где история начинается, так сказать, во время истории, мы в праве, мы должны ожидать от историка твердых положительных фактов в основе его истории. Это должно сказать особенно по отношению к истории христианской церкви, получившей свое начало в такое время, когда давным-давно Греция и Рим имели знаменитых историков Геродота, Фукидида, Ливия и др., Египет – Монефо, Палестина – Иосифа Флавия, когда дух рефлексии, рассудочной деятельности и даже неверия и сомнения (пример – Пилат) был господствующим духом времени. Если теперь Баур сводит всю историю христианской церкви к психологическому проявлению веры в воскресение Христа и оставляет нас без указания её основания в каком-либо действительном историческом факте, без самого коренного факта христианской истории; начинает историю, опустив самое её *начало*: то он нарушает самое существенное требование исторического исследования, созидает историю христианской церкви над пропастью, которая только в силу какого-то волшебного закона противотяготения стоит и не разбивается в дребезги в течение тысячелетий. Нельзя не согласиться здесь с словами Ляндерера: «не было ли бы происхождение веры в воскресшего Христа, веры, на которой держится вся тяжесть всемирно-исторического движения христианства, без соответствующего ей факта еще большим, более величественным чудом, чем самое воскресение? Такое понимание христианства, по меньшей мере, неисторическое и не спекулятивное»¹⁵⁶. Не можем не припомнить здесь и раннего Баура, превосходно опровергающего Свою же собственную позднейшую теорию: «как несомненно, говорил некогда этот же самый Баур, происхождение христианской веры возможно было только при твердой вере в Воскресшего, так несомненно также, эта вера не могла утверждаться ни на каком другом основании, как на исторической истине воскресения Иисуса»¹⁵⁷.

Б

Если Баур не представляет нам никакого анализа того внутреннего духовного процесса, посредством которого в сознании учеников Христа возникла вера в Его воскресение, т.е. просто голословно отрицает факт воскресения Христа; то у Шенкеля мы находим такое неопределённое, темное и противоречивое себе объяснение происхождения веры в воскресение, также без соответствующего ей факта, что невольно припоминаются слова Апостола: *называя себя мудрыми, обезумели*. (Рим.1:22). В глав. (XXIX) о воскресении Христа (воскресение называется не воскресением, но «прославлением») Шенкель признает три факта неоспоримыми, во-первых: «на рассвете первого дня недели, следовавшего за распятием, гроб Иисуса найден был пустым»; затем: «ученики и еще другие члены апостольского общества были убеждены, что они еще увидят Иисуса после Его распятия» и наконец: «явления Иисуса после Его смерти, о которых рассказывают Евангелия, в существенном не имели никакого другого характера, как тот самый, какой принадлежал также явлению Христа Павлу на пути его в Дамаск»¹⁵⁸, Павел, по словам Шенкеля, сам представляет (Гал.1:16), свое видение Христа как, *главным образом*, внутреннее откровение Христа. Воскресший поэтому есть прославленный и преобразившийся Христос, Господь, который есть Дух¹⁵⁹.

Утверждая, что никакого телесного воскресения Христа не было, а было только преображение и прославление Христа, духовное восстание Его в сознании «апостолов и еще других членов апостольского общества», Шенкель представляет самый процесс этого преобразования, в субъективном сознании первого христианского общества, в таком виде: «общество Иисуса объяснило факт, что гроб Иисуса пуст, чудом божественного всемогущества, совершенным чрез ангелов. Отсюда произошло древнейшее сказание о явлении ангелов, которое опиралось еще на свидетельства сильно возбужденных женщин¹⁶⁰; пробудились опять чувства любви, ожидания и надежды.

Женщины и здесь также предускорили. На месте трупa Иисуса они надеялись увидеть небесное явление; настало состояние восхищения – следствие глубоко потрясенной женской душевной жизни»¹⁶¹. «Явления Христа были преобразованиями Его, доселе еще весьма тёмного, характеристического образа в сердцах Его верующих; Он показал Себя в них вечно живым»¹⁶².

В этом потоке ничего неговорящих и ничего не объясняющих фраз, прежде всего бросается в глаза ложное сопричисление к ряду фактов евангельской истории новейших догадок отрицательной критики Евангелий, совершенно неизвестных последним. «Что на рассвете первого недельного дня, следовавшего за днем распятия, гроб Христа был найден пустым», – это факт твердый, исторический (Ин.20 гл. Лк.24:1–3 и др.). Но «что ученики и другие члены апостольского общества надеялись еще увидеть Иисуса после Его распятия» – этот факт, по меньшей мере, сомнительного достоинства. Слова: *а мы было надеялись, что* и пр. (Лк.24:21) указывают скорее на потерю надежды видеть Иисуса после Его распятия, чем на продолжение и развитие этой надежды. Наконец, что явления Христа после Его смерти, о которых говорят Евангелия, в существенном имеют один и тот же характер с явлением Его Павлу на пути последнего в Дамаск, т.е. по Шенкелю, с субъективным видением Павлу Христа, это – вовсе не факт, но гипотеза новейшего изобретения. Правда, что явления Христа апостолам, непосредственно следовавшие за воскресением, в существенном тождественны с явлением Павлу пред Дамаском в том смысле, что те и это явление – были объективно истинными, внешними явлениями; но не менее справедливо и то, что они также различались друг от друга: первые были явлениями Воскресшего в переходном состоянии Его от земного, униженного бытия к небесному, славному (происходили в промежуток времени от воскресения до вознесения); тогда как последнее было явлением прославленного Христа (после Его вознесения). Что же касается до существенного сходства первых явлений Христа ученикам с явлением Его Павлу пред Дамаском в смысле внутреннего, духовного явления последнему, как думает Шенкель, ссылаясь на Гал.1:16; то, не

говоря уже о неправильном понимании у него слов апостола в Гал.1.(см. ниже), это сходство ничуть не факт, но простое гипотетическое мнение Шенкеля и ему подобных. Факт, согласно передаваемый всеми евангельскими рассказами о воскресении, тот, что Христос по воскресении являлся ученикам внешним видимым образом, подобно тому, как является пред нами всякий нам знакомый человек, но нет ни в одном рассказе суждения самого рассказчика, что этот факт в существенном тождествен с мнимо-духовным внутренним явлением Христа Павлу пред Дамаском. Шенкель – рационалист и, как рационалист, требует считать чисто историческим только факт, а не суждение о нем историка, или, как говорит он, «зерно евангельского рассказа, а не скорлупу его»¹⁶³. Но вот теперь евангельская история представляет нам чистый факт телесного воскресения Христа, без всякого суждения о нем, без всякой скорлупы, – и Шенкель не удовлетворяется этим простым зерном, но прибавляет к нему мнимую скорлупу исторического рассказа и только последнюю считает истинною, напротив первое («зерно») неистинным. Не значит ли это противоречить своему собственному принципу, самому себе? Или в основании принципов отрицательной критики Евангелий лежит еще более общий принцип, принцип постоянного изменения принципов по обстоятельствам и требованиям дела?...

Утверждая как факт: «явления воскресшего Христа апостолам в существенном одного характера с явлением Павлу пред Дамаском», – Шенкель, однако вовсе не трудится объяснить нам точнее характер последнего явления и таким образом оставляет нас без строго определённого понятия о характере и ранних явлений ученикам. «Свое видение Христа Павел представляет *главным образом* (vorzugsweise) как внутреннее откровение Христа». Что хотел сказать этою фразою Шенкель? Трудно понять. То ли, что по пониманию апостола, явление Христа пред Дамаском было хотя «главным образом» и внутренним откровением, но отчасти и внешним явлением? Но такое понимание, достойное Шенкеля, никак недостойно великого божественного апостола. Оно противоречит здравому смыслу: явление или видение Христа по общечеловеческому

здоровому пониманию, могло быть или исключительно внутренним, или исключительно внешним, но никак не тем и другим одновременно, хотя бы и в разных степенях. Для такого понимания явления Христа, как внутренне-внешнего, мы не находим никакой аналогии в других местах посланий апостола, где он говорит о своих видениях или явлениях, как только или внутренних, или внешних исключительно (1Кор. 9:1, 15:8; 2Кор. 12:1 и д.).

Впрочем, и сам Шенкель, по-видимому, тотчас же отказывается от своего неудачного определения характера явления Христа Павлу, – а вместе с ним и явлений прочим апостолам, – когда говорит: «Воскресший есть прославленный и преобразившийся Христос, Господь, который есть Дух» (*der Herr, welcher der Geist ist*). Это прямо говорит, что Шенкель если на словах объясняет видения Христа только «главным образом» внутренними откровениями Его, то на самом деле признает исключительно внутренними; потому что *дух плоти и костей не имеет*, чтобы можно было *смотреть на руки и на ноги, осязать и рассматривать его* (Лк. 24:89).

Как же совершился процесс преображения Христа в Господа-Духа. Импульс к этому преображению дан был пустым гробом. Вид пустого гроба возбудил мысль о чуде, совершенном всемогуществом Бога при посредстве ангелов и отсюда создал веру в явления ангелов; последняя, в свою очередь, пробудила надежду на небесное явление на месте трупа самого Иисуса; из этой надежды возникли восхищения, во время которых и совершились преображения, доселе еще тёмного, характеристического образа Христа в сердцах Его верующих, т.е. Его явления. Итак, в основании всего этого процесса, происходившего в душе учеников, наверху которого появляется преобразившийся Христос, Господь-Дух, вечно живой, указывается нам пустой гроб! Не величественная личность Христа, не славные дела Его, не возвышенное учение Его послужила существенным мотивом к преображению Христа в сознании учеников, но пустой гроб, или лучше пустота гроба, или, даже правильнее, просто пустота, так как гроб очевидно здесь стоит в случайной связи с пустотой. Можно ли не отдать

честь остроумию Шенкеля, если он все великое дело славного преобразования Христа в самом последнем основании сводит к пустоте гроба, ex nihilo производит plurima et maxima? Существенными моментами этого по истине чудесного процесса, превосходящего самое чудо воскресения Христа служат – пустой гроб, фиктивная вера в чудо и явления ангелов, вера в небесное явление и состояние восхищения, преобразовывающее темный образ умершего Христа в славный, светлый, вечно живой, очищенный от всякой плоти и крови, в чисто духовный. Все это такие моменты, неестественная связь которых – чисто механическая – очевидна.

Но Шенкелева теория субъективного преобразования умершего Христа в сознании верующих возбуждает и более серьезное возражение. Как смотреть на весь этот процесс преобразования Христа внутри учеников: как на здоровый и нормальный, или как на болезненный, ненормальный? Шенкель, укоряя Ренана за его «болезненные галлюцинации» в «Истории Иисуса»¹⁶⁴, очевидно, тем самым признает весь указываемый им процесс преобразования Христа вполне здоровым, психологически-нормальным. Но каким образом из здорового психологического состояния могло произойти не здоровое явление – явления Христа без соответствующего им объекта? Или эти явления не были даже призрачными явлениями (Visionen), но просто словесно-символическими обозначениями апостолов своего субъективного, исключительно внутри их духа совершившегося процесса преобразования Христа? Но в таком случае почему апостолы не дают никакого намека на символический характер своих выражений? Или, если эти явления были не словесно-символическими обозначениями духовного процесса преобразования в них Христа, но символическими воплощениями самого этого процесса, таким образом, опять внутренними субъективными видениями, то почему апостолы умалчивают об этом, вопреки обычаю говорить прямо о своих субъективных видениях, которые, впрочем, были не болезненными галлюцинациями, но созерцаниями, происходившими по действию в них силы Божией, подобно видениям пророков (Деян.10:9–16; 2Кор.12:1–

4), как именно о видениях? На все эти вопросы Шенкель не дает нам никакого ответа. Если мы видим теперь, что апостолы изображают свои видения Христа, как внешние, объективные, между тем как или вовсе не было их, или они были только внутренними, духовными созерцаниями Христа; то остаются только два предположения: или апостолы обманывали других, говоря о явлениях Христа, или сами обманывались, страдали, как говорит Ренан, более, нежели галлюцинациями.

Непонятна для нас также и необходимость воплощений (как бы ни понимать их) субъективного преображения Христа из тёмного в светлый образ Господа, Духа, вечно Живаго – в образах Воскресшего телесно. Сами апостолы, по Шенкелю, все основание своей веры во Христа полагали в преображении Его в их сознании в вечно Живаго. К чему же это чисто духовное преображение имело еще виды телесного воскресения Христа, и почему апостолы старались именно на этих видах основать если не в себе, то в других веру в Христа? Вместо объяснения одной загадки – происхождения веры в воскресение Христа без факта воскресения, Шенкель ставит пред нами ряд только новых и новых загадок, одну труднее другой. Он часто жалуется в своем журнале, что и друзья, и враги упорно «не понимают» его, или даже «злостно искажают», – и неудивительно. С одной стороны, отказываясь признать чудо, с другой, желая избежать укора в радикальном неверии, он стоит в неопределенной середине между верующими и неверующими и, естественно, не признается своим ни теми, ни другими. Отрекшись от веры в телесное воскресение Христа, не признавая рационалистической гипотезы мнимой смерти Христа и не соглашаясь с новейшею визионерною гипотезою (Visionshypothese), Шенкель в темных фразах старается только скрыть свое бессилие в решении вопроса о воскресении, но не решить его строго определенно.

Сознание неопределенности своего взгляда на воскресение Христа невидимому, не чуждо было самому Шенкелю, когда он решился, в «Всеобщем Церковном Журнале»¹⁶⁵, еще снова обратиться к этому вопросу. Здесь мы читаем: «явления Воскресшего были реальными заявлениями (Manifestationen)

Его личности жизненно и прославлено вышедшей из смерти». Это как будто указывает, что Шенкель признает действительное телесное воскресение Христа. Потому что как может реально заявить личность о своем жизненном и славном выходе из смерти, если не в воскресшем теле. Но Шенкель не без умысла говорит только о заявлениях личности, а не тела, потому что последнее, по его мнению, и во время реальных заявлений личности о своем восстании (каком)? пребывало мертвым. Тело, читаем мы далее, «оставалось в гробе, или, во всяком случае, взято из него не сверхъестественным образом; только душа жизненно вышла из гроба, (следовательно она, до сего времени, также лежала в гробе)?!... и облеклась в новое тело; поскольку человеческая личная жизнь необходимо должна иметь орган для своих заявлений». Следовательно, Христос, воспользовавшись похищением Его действительного тела, принял на себя новое тело, доселе органически не соединенное с Его душою или личностью и Своими заявлениями в этом виде просто обманывал учеников, что Он воскрес не только духовно, но и телесно? Нет, говорит нам Шенкель, тут не было никакого обмана. Явления были «реальным, полным таинственности самооткровением личности Христа, жизненно и непреходяще вышедшей из смерти так, «что ученики получали впечатление действительного видения Христа». Кто в этом «реальном, таинственном самооткровении» воскресшего Христа, без действительного Его воскресения, может видеть какой-либо смысл, тот конечно безусловно проницательный человек. Мы же сознаемся, видим здесь не более, как жалкое стремление – все утвердить, все отрицать и ничего ясного не сказать. Если тело Христа лежит мертвым, то, как справедливо говорит Шраус, только при грубом злоупотреблении библейским языком можно говорить еще о Воскресшем. (D. Halben u. d. Ganzen. S. 62, 64). И так, вот пред нами, и другой представитель новейшей отрицательной богословской школы, который подобно Бауру нимало не объяснил нам происхождения веры в воскресение Христа без факта Его воскресения.

* * *

В

Если не по внутренней основательности, то по крайней мере, по внешней здравости суждения неизмеримо превосходит Шенкелево «прославление» объяснение рационалистов события – воскресения Христова. Существенная, характеристическая черта христианской религии есть её фактичность, историчность или положительность. Истины, входящие в систему её вероучения и нравственности, имеют впереди себя и в основании своем факты, историю, божественно-данное откровение¹⁶⁶. В этом состоит конечная фундаментальная основа нашей религии, что она есть религия, данная человечеству Самим Богом, что в основании каждой её истины лежит факт твердый, исторический факт; но этим утверждается собственно и её преимущество пред прочими положительными, мнимо-откровенными религиями, что факты, лежащие в основании её истин, неоспоримо исторические, а не мифические и легендарные, как в последних. Рационализм, напротив, ставит факты нашей религии и её религиозно-нравственное учение в обратное отношение. Он признает, что истины всякой религии, если даже они получаются сверхъестественным путем¹⁶⁷, должны иметь свое последнее основание и свой истинный пробный камень в уме человеческом. Теоретические, религиозно-нравственные, истины должны быть, по учению рационализма, альфой и омегой религии, все фактическое в её содержании должно быть признано несущественною стороною, случайною подбавкою. Для рационализма не жизнь и её история, не факты обогащают нас познаниями, служат источником нашего религиозно-нравственного знания, напротив, религиозно-нравственные истины, (плод чистой деятельности нашего мышления, или, хотя откровения, во всяком случае, настолько ассимилированные нашим умом, что являются как бы плодом нашей собственной мысли), должны раскрывать истинный смысл исторических фактов, выяснять нам их значение и сущность¹⁶⁸. При таком извращенном отношении фактов христианской религии к её

учению, если не вполне страдает божественное достоинство последнего, то первые необходимо теряют весь свой сверхъестественный, божественный характер. Никакое чудо, в собственном смысле, с точки зрения рационализма, немыслимо; все чудесное должно иметь свое естественное происхождение и объяснение¹⁶⁹. Чудо немыслимо уже потому, что оно фактично, а не теоретично, что оно факт, а не истина, следовательно, нимало не подтверждает и не обосновывает истины; все рассказы о чудесных явлениях служат только наглядным, так сказать, символическим выражением с истины, в существе же всякое чудо есть или просто естественное явление, окруженное ореолом чудесности, таинственности или даже – выдумка, изобретение фантазии. Воскресение Христа не есть выдумка, но вполне естественное явление. Христос, несомненно, был великий пророк Божий, сообщившие нам вечные, непреложные истины о наших религиозно-нравственных обязанностях к Богу; Его учение довело Его до крестной смерти, но вместе с нею не погибло; оно ожило, восстало и продолжает жить в сознании Его Церкви. Эта истина вечного пребывания Его учения и получила символическое воплощение в истории Его воскресения. Что касается самого факта воскресения, то оно верно в том смысле, что Христос, измученный крестными страданиями до потери сознания, впавшие в глубокий и продолжительный обморок, снова восстал и продолжал жить до наступления действительной естественной смерти¹⁷⁰. Такого рационалистического объяснения чудесного факта воскресения Иисуса Христа из мертвых. Странно, что Шлейермахер в своей «Жизни Иисуса» не мог возвыситься над этим объяснением и закрепил его своим авторитетом (Schleierm. – Leben Jesu, S. 443, 550 и д.). Но как ни важен вообще авторитет Шлейермахера в области протестантского богословия, однако издание его чтений о «Жизни Иисуса», по сознанию самих протестантов, не принесло ему славы: «защитением старой гипотезы мнимой смерти Христа (Keim. – D. geschichtl. Christus, s. 139) Шлейермахер только показал, что на его точке зрения нельзя продолжать – стоять».

Не будем спорить с общим рационалистическим воззрением на отношения фактов христианской религии к её догматическо-этическому учению. Рационализм думает, что христианство отличается от прочих положительных (языческих) религий не самым существом своим, но только степенью, не откровенным, сверхъестественным происхождением своего учения, но только чисто рациональным превосходством его над учением языческих религий. Положительные исторические факты, утверждающие учение христианства, и языческих религий, по мнению рационализма, одинаково неистинны и там, и здесь; христианство в существе своем есть только философская система, правда лучшая и совершеннейшая, – произведение великого беспримерного гениального мыслителя, но все же не более, как философское учение, а не живое, непосредственное слово Бога. Критический разбор ложных отношений, в какие ставит рационализм христианство в язычеству и философии, опираясь на ошибочное понимание отношений исторических событий христианской религии к её учению, может и должен быть отдельным предметом исследования и отвлек бы нас далеко от непосредственной задачи нашего дела. Но если рационализм безразлично ставит в один ряд чудо воскресения Иисуса Христа с прочими чудесными фактами христианской религии, не замечая его особенного, преимущественного значения для подтверждения истины всего религиозно-нравственного учения Христа¹⁷¹; то ему не достает понимания самых внутренних, теснейших связей между собой вещей. Если бы даже все чудеса, совершенные Христом во время Его земной жизни, не могли служить неоспоримым доказательством за истину Его учения, то и в таком случае чудо воскресения Христа должно составлять необходимое звено в цепи догматических истин христианской религии. «Что рационализм, говорит Сакк, ставит чудесные дела Иисуса и Его воскресение в один ряд, что он не знает никакого отличия первых от последнего и не видит преимущества воскресения пред другими чудесами по отношению к усилению веры в слова Иисуса о Самом Себе, – в этом собственно состоит самое грубое заблуждение рационализма, из-за которого всякое здоровое

понимание истории и её связи с содержанием слов Иисуса о Себе отказывает ему решительно в основательности» (ib. S. 191). И действительно: в непонимании непосредственной, внутренней связи воскресения Христа со всем учением христианской религии нельзя не видеть самой слабой стороны рационализма, изобличающей несостоятельность и его основных, главных положений. Существенное отличие христианской религии от всех прочих религий и от философских систем состоит в том, что все содержание её имеет непосредственное отношение к её Основателю, к лицу Иисуса Христа. Тогда как языческие религии и философские системы стоят в случайной связи с своими основателями, так что спор о личном достоинстве последних нимало не влияет на вопрос об истине их учения, христианство все само в себе есть собственно учение о его Основателе. Христос есть не только Основатель христианской религии, но и её предмет: исключите из христианства лице Христа, и все Его учение потеряет свой смысл, свою истину. Без Христа не только не могло произойти христианство, но и не может существовать. В этом отношении Христос стоит бесконечно выше даже над основателем ветхозаветной религии – Моисеем. Моисей был только случайным орудием божественного откровения, между тем как Христос есть Сам Бог, открывший миру Свои вечные истины, есть самое воплощение этих истин и самый предмет этих истин. Значение чуда воскресения Христа для всего понимания жизни и дела Его, для всего догматического учения о лице Христа, раскрыто нами уже выше. Воскресение есть не только чудо, но и основной догмат всей нашей веры в Христа, без которого последняя разрушается сама собою. Если это справедливо, то уже никак нельзя утверждать, что чудо воскресения не служит доказательством истины христианского учения; если, напротив, оно именно служит необходимым доказательством христианства, как безусловно-истинной религиозной системы, то, наоборот, никак уже не может быть мнимым воскресением из неиспытанной смерти, оживлением из обморока.

Сама по себе гипотеза мнимой смерти Христа не имеет никакого научного основания. Против неё говорит:

1) Евангельская история страданий и смерти Христа, Его воскресения и вознесения на небо. Что Христос осужден был на крестную смерть и распят был на кресте, этого факта не оспаривают и рационалисты; они утверждают только, что смертная казнь Христа не достигла цели. Но мы имеем свидетелями действительной смерти Христа непосредственных очевидцев её, стоявших в самых различных отношениях к Христу: Его учеников, римских воинов, самых злых врагов Христа – книжников и фарисеев и наконец весь народ иудейский, бывший на зрелище крестных мучений и смерти Христа. Чтобы правильно оценить значение этих свидетелей, необходимо вспомнить, что самая строгая историческая критика указывает на два условия для достоверности всякого исторического события, во-первых: оно должно быть засвидетельствовано его очевидцами и в возможно большем количестве; во вторых: оно должно быть вполне согласно засвидетельствовано всеми очевидцами. Но едва ли какое-либо историческое событие давнопрошедшего времени по этим двум условиям может быть более достоверно, чем факт смерти Иисуса Христа. Вопрос теперь в том: не были ли слишком легкомысленны все свидетели – очевидцы смерти Христа, чтобы могли иметь авторитет в наших глазах? потому что и отсутствие крайнего легкомыслия историческая критика ставит в числе необходимых условий достоверного свидетеля. Но можно ли предположить такое общее легкомыслие в массе людей самых разнообразных ступеней образования, различных партий, даже разных национальностей и наконец разных интересов, с какими соединялось в них зрелище крестной смерти Христа? Это предположение, кроме того, прямо опровергается историей. Дух критического анализа во всех сферах жизни был уже господствующею чертою времени Христа; проявление его мы видим даже в римском воине, который для убеждения в действительности смерти Христа *копьем пронзил Ему ребро и тотчас истекла кровь и вода* – (Ин.19:34). Могут ли физиологи доказать нам, что истечение крови и воды из бездыханного тела еще не служит верным признаком его смерти? Если бы могли, рационалисты давно сказали бы нам, но мы не встречаем у них

никаких ссылок на физиологию. Они утверждают лишь, что вопрос о действительной смерти человека в тот или иной данный момент – труднейший вопрос не только для непосвященных в медицину, но и для лучших медиков, и может быть, несмотря на общее убеждение иудеев и римских воинов в действительности смерти Христа, в теле его таились еще искры психической жизни. Только для этого предположения необходимо все же иметь какие-либо основания. Смерти Христа предшествовали нравственные и физические страдания Его еще до времени распятия, затем самое распятие на кресте и наконец мучения распятого состояния и в то же время еще более жестокие нравственные страдания от мысли об одиночестве между Богом и людьми (*Боже мой, Боже мой! для чего Ты Меня оставил?* Мф.27:46) – все это факты, не дающие никакого основания к предположению мнимой смерти Христа и напротив вполне оправдывающие убеждение в её действительности.

Но на чем же основывается предположение рационализма о мнимой смерти Христа? На предположении, что невозможно воскресение из действительной смерти. Но это предположение было бы справедливо, если бы было доказано, а не просто предполагалось бы, что воскресения Христа не было. Таким образом первое предположение покоится на втором, второе – на первом, следовательно, оба – недоказанные предположения. За смертью Христа, по евангельской истории, следовало Его воскресение. Воскресение никак не может стоять в противоположности мнимой смерти. Поэтому, если рационализм признает смерть мнимой, он должен указать нам в евангельской истории хотя какой-либо намек на чье бы то ни было сомнение в действительности смерти Христа и на понимание Его воскресения, как именно простого оживления из мнимой смерти. Но никаких следов такого намека в Евангелиях рационализм не указывает и не может указать. – Воскресший Христос в 40 день, в присутствии Своих учеников, вознесся на небо. Если бы рационализм мог доказать нам недействительность факта вознесения Христа, мог бы указать место, время и свидетелей Его действительной (второй) смерти, мы согласились бы с ним,

что не было воскресения. Но ничего подобного доказать и указать он не может. Его предположение, что Христос, чрез несколько лет после Своего оживления, помер действительной смертью, есть одна пустая, ни на чем не основанная догадка, фантастическая гипотеза. Рационалисты отрицают вознесение Христа, основываясь только на не упоминании об этом событии в евангелиях Матфея и Иоанна¹⁷². Но если бы Иоанн не знал вознесения, то мог ли бы он привести в своем евангелии слова Христа: *не прикасайтесь ко Мне, ибо Я еще не вошел к Отцу Моему, а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и к Богу Моему и Богу вашему* (Ин.20:6)? Невероятно, чтобы евангелист мог передать эти слова воскресшего Христа Марии, не будучи убежден в Его вознесении. Что касается Матфея, то приведенное им изречение Христа: *и се Я с вами во все дни до скончания века* (Мф.28:20), прямо указывает, что евангелист разумел его, как обещание Христа содействовать с неба своим ученикам в их трудах, но никак не на земле, из какого-либо скрытого места.

2) Свидетельства Самого Христа о своей смерти и воскресении до наступления этих событий (Мф.16:21; 20, 28 и др.), и по совершении их (Лк.24:46; Откр.1:5, 18:2, 8) решительно не мирятся с рационалистическою гипотезою. Изречения Христа: *Ему должно быть убиту и в третий день воскреснуть*, Он был мертв и се, жив во веки веков, должны иметь несомненную истину для рационализма, который признает Христа гениальнейшим из всех людей¹⁷³. Но если рационализм в данном случае не захочет освободить Христа от мечтательности или самозаблуждения, то, вопреки своему принципу, он должен поставить гений Христа далеко ниже своего собственного гения.

3) Также противоречат рационализму и свидетельства Ветхого Завета о смерти Мессии (Пс.15:9–11; Ис.53; Зах.12:9). Нет нужды представлять подробные экзегетические доказательства, что в указанных местах действительно говорится о смерти Мессии, а не какого-либо другого лица (см. Christologie A.T. 1 –3 Thl. Hengstenb). Для нас достаточен авторитет Самого Христа, по словам которого все случившееся

с Ним – страдание, смерть и воскресение, есть исполнение написанного о Нем, *в законе Моисеевом и в пророках и псалмах* (Лк.24:44). Это свидетельство, что смерть, как страдание и воскресение должны были входить в план всего спасительного дела Христова во исполнение пророчеств, должно иметь значение неотразимого доказательства за действительность смерти Христа и в глазах самих рационалистов. Христос для них есть гениальнейший из всех людей, следовательно, Его взгляд на отношение Своей смерти к пророчествам о страждущем Мессии не мог быть ложным, или, по крайней мере, менее верным, чем взгляд рационалистов. Но как могла бы Его смерть исполнить ветхозаветные пророчества, если бы она только была мнимой, но не действительной?

4) Против рационализма вопиют кровавые жертвы Ветхого Завета. Жертвы эти, как и весь культ ветхозаветной религии, установлены богооткровенным законом Моисея; они служили прообразом той действительной и действенной жертвенной смерти, которая некогда имела быть принесена за все человечество Мессией. Христос (Мессия) *пришел не нарушить закон или пророков, но исполнить* (Мф.5:17). Следовательно, не пришел для того, чтобы просто отменить или уничтожить ветхозаветную жертву смерти, но заменить ее истинною, спасительною смертью. И это Он исполнил, вознесшись на крест. Пред действительною жертвенною смертью Христа исчезает её прообраз как тень. Отсюда с крестною смертью Христа уничтожается ветхозаветная жертва, её значение, её сила. Отсюда в христианской церкви нет более различных кровавых жертв животных, но есть только *одна жертва Христа за грехи* (Евр.10:12). Но как могла бы жертва Христова быть исполнением ветхозаветных жертв, как могла бы она отменить последние, если бы смерть Христа была мнимой, а не действительной? Не должны ли мы ожидать новой действительной смерти нового, действительного Мессии? Не должны ли мы возвратиться опять к ветхозаветным преобразовательным жертвам крови и, оставив веру в явившегося Христа; вместе с иудеями, жить надеждою на явление Его в неизвестном будущем? Так рационализм,

защищая бесконечное развитие нашего религиозного сознания, в то же время требует возвращения его к прежней, ветхозаветной ступени, бесконечно возвышая христианство над иудейством, в той же мере унижает его пред последним. Но такова судьба всех ложных направлений как в научных областях, так и в религиозной, – противоречие их самим себе или саморазрушение.

5) Рационализм забывает значение смерти Христа для нашего спасения. Если вера в воскресение Христа служит основанием веры в Него, как Спасителя и Искупителя; то сама она основывается только на вере в действительную смерть Христа. Если не было смерти Христа, не было и воскресения, не было победы жизни над смертью, которая *есть возмездие за грех*, не было уничтожения нашего греха, не было нашего спасения. Христос не был нашим Спасителем. Но в таком случае, в чем же укажут нам рационалисты превосходство Его религии над прочими религиями, в чем – проявление Его беспримерного гения, если не в беспримерном обмане, в котором держит Он в течение целых тысячелетий лучшую половину человечества?

6) Наконец против рационалистической гипотезы говорит факт веры в воскресение Христа Его учеников. Возможна ли, мыслима ли вера в воскресение, в могучего Победителя смерти при виде измученного, израненного, постепенно и тихо возвращавшегося к жизни и нуждавшегося, без сомнения, в пособии врача, в уходе близких для полного восстановления сил, как все это необходимо предположить при оживлении Христа из мнимой смерти? Психологическую невозможность происхождения веры в воскресение при таких обстоятельствах превосходно показал Штраус: «в полумертвом состоянии вышедший из гроба, кругом обвязанный, нуждающийся в медицинских средствах, в перевязках, в подкреплении и бережности и наконец, при всем том, глубоко еще страждущий, не мог произвести на учеников впечатления Победителя смерти и гроба, Князя жизни, какое находим мы в основании позднейших Его явлений. Такое оживление отзывалось бы в учениках только слабым и притом в высшей степени

элегическим впечатлением, но не могло бы изменить их печали в воодушевление, их простого почтения – в обоготворение»¹⁷⁴.

После всего сказанного против рационалистической гипотезы не трудно уже устранить Шлейермахерово доказательство недействительности смерти Христа. «Действительная смерть, говорит Шлейермахер, не может быть констатирована до наступления тления»¹⁷⁵. Но 1) и в Ветхом Завете прямо предсказана была смерть Мессии без тления (Пс.15:10); 2) Новый Завет достаточно мотивирует нам этот факт (Деян.2:31). Для целей спасения человечества именно нужна была смерть, но не тление; наконец 3) хотя тление есть действительно один из существенных признаков действительной смерти, но ни один доктор не скажет, что до наступления разложения тела нет действительной смерти.

Вот и еще целый лагерь антагонистов нашей веры в воскресение Христа. Рационалистическая гипотеза мнимой смерти ни сама себя не оправдывает достаточными основаниями, ни происхождение веры учеников в воскресение из мертвых не объясняет психологически. Правда, эта гипотеза ясна и понятна, не такова, как объяснение Шенкеля; но, при своей внешней ясности и удобопонятности, она тем очевиднее показывает свою внутреннюю несостоятельность, так что даже сама отрицательная критика нового времени признает ее уже устарелюю. (Штраус).

Г

В новейшее время в области отрицательного богословия утвердилось, по отношению к нашему вопросу, так называемая гипотеза внутреннего или призрачного видения (Visionshypothese). Пантеистическая гипотеза обманчивого видения, вопреки рационалистической «мнимой смерти» Христа, признает вполне историчными слова церковного символа: верую – *в распятого за нас при Понтийском Пилате и страдавшего и погребенного* и отрицает, напротив веру – *и в Воскрешаго в третий день по писанию*. Она утверждает: «Христос умер и не воскрес; но ученики Его имели субъективные видения, в которых, созерцая Его, пришли к убеждению, что Христос воскрес и является им чувственно-видимо, объективно». Представителями этой гипотезы служат лучшие современные отрицательные критики Евангельской истории – Гольстен, Штраус и Ренан. Основания, приводимые ими в оправдание этой гипотезы, с первого взгляда не могут не поразить своею многочисленностью и видимою основательностью даже всякого, непоколебимо верующего в воскресение Христа.¹⁷⁶ Так как современная отрицательная критика остановилась на гипотезе обманчивого видения, как на самом последнем решении вопроса о воскресении Христа, то тем более получит силы наша вера в это воскресение, если, при строгом критическом анализе, и эта самоновейшая гипотеза окажется несостоятельною.

Исходным пунктом научного исследования защитников гипотезы субъективного видения Христа Его ученикам служит явление Христа Павлу пред Дамаском. Как вообще, по мнению отрицательной критики, история первохристианства может быть правильно составлена только по четырем неоспоримо Павловым посланиям (Рим. два Коринф. и Гал.), так также только в свидетельствах Павла мы владеем ключом к разрешению загадки явлений воскресшего Христа. О явлении пред Дамаском мы находим три известия в Деяниях Апостолов (Деян.9:22, 26) и несколько свидетельств самого ап. Павла

(1Кор.9:1, 15:8; 2Кор4:6; Гал.1:1, 11 и т.д. 1Тим.1:13 и т. д.). Так как в трех известиях Деяний Апостолов явление Христа пред Дамаском представляется внешне чувственным, объективным, то защитникам гипотезы призрачного видения необходимо было лишить эти известия строго исторического характера и превратить их или просто в миф, или в тенденциозную историю, или же в рассказ невежественного историка, не знавшего различия между внешним и внутренним, между субъективным и объективным. Так они и делают. Далее, им нужно было доказать, что свидетельства самого ап. Павла, несомненно относящиеся к тому же событию, о котором передает Лука в трех местах своей книги (т.е. в Деян.) или носят существенно иной характер, отличный от сказаний Луки, т.е. говорят о событии, именно как о внутреннем, субъективном, совершившемся, в духе самого Павла, или также обличают в свидетеле недостаток различия между объективными и субъективными видениями. Так поступают и на этот раз защитники рассматриваемой нами гипотезы: они или доказывают, что свидетельства ап. Павла, вопреки известиям Луки, указывают на внутренне-субъективный характер явления Христа пред Дамаском, или утверждают, что и сам Павел не умел строго различать между субъективными видениями и объективными явлениями и потому принимал первые за последние, и отсюда исправляют его ошибку, изменяя последние в первые. На основании всех этих работ они заключают, что явления Христа и первым ученикам Его были сами по себе также субъективными или визионерными и только по самообольщению или невежеству понимались апостолами как внешние явления.

И так нам предстоит решить следующие вопросы: можем ли мы в известиях Луки о явлении Христа Павлу (пред Дамаском) как внешне-чувственном, видеть действительную историю, а не, напротив, миф, или какую-либо тенденциозную историю, или просто историю невежественного историка, не знавшего различия между внешними и субъективными видениями? Далее, говорит ли ап. Павел о своем видении Христа пред Дамаском, вопреки Луке, как только о внутреннем,

субъективном событии, или, подобно Луке, как о внешнем, объективном и если говорит в последнем смысле, то не заблуждался ли и он, как Лука, по незнанию различия между внутренними и внешними видениями? Затем, не было ли видение пред Дамаском однородно с последующими видениями Господа Павлу? Наконец, были ли все явления Христа своим ученикам – с третьего дня по смерти по 40-й включительно – внутренними событиями, аналогичными видениям в 2Кор.12:1–4; Гал.1:16, или действительно внешними явлениями, подобными явлению пред Дамаском?

Явление Христа ап. Павлу описывается в книге Деян., как мы сказали, в трех местах, в гл. Деян.9, Деян.22 и Деян.26. Во всех трех известиях вполне согласно говорится: 1) о фанатически-враждебном отношении Павла, до события пред Дамаском, к последователям Христа (Деян.9:1, 22:4, 11); 2) о месте и времени события (Деян.9:3, 22:5, 26:12); 3) о чудесных частных его обстоятельствах и их объективной реальности – о внезапном свете с неба, падении Павла на землю и разговоре его с Христом (Деян.9:3 и т. д. Деян.22:6, 26:13); 4) о следствиях чудесного события, – об ослеплении Павла, о путешествии его в Дамаск, о крещении и появлении его пред народом, как апостола Христа (Деян.9:8, 20, 22:11, 15, 21, 26:16, 19 и д.).

Несмотря на такое согласие всех трех известий в существенных или главнейших чертах, отрицательная критика старается доказать их недостоверность или не историчность указанием их взаимных противоречий. Эти противоречия она находит в следующих чертах: 1) по Деян.26:14 вместе с Павлом *упали на землю* и его спутники; между тем как по Деян.9:7 *люди, шедшие с Павлом, стояли*, а упал на землю один Савл (Деян.9:4); 2) по Деян.9:7 спутники Савла, *слыша голос, никого не видали*; но по Деян.22:9 они *видели свет, но голоса, говорившего Савлу, не слышали*; 3) по Деян.26:16 и д., явившийся Христос объявляет Савлу часть того, что по Деян.9:15 Господь говорит позднее Анании, а по Деян.22:21, что говорит Павлу в позднейшем видении в Иерусалиме и что по Деян.22:14, говорит Анания Павлу¹⁷⁷. Таковы противоречия,

открытые новейшею критикой в известиях ап. Луки о явлении Христа Павлу.

Признавая до времени эти противоречия действительно существующими в известиях Луки, мы, прежде всего, не можем оставить без внимания их ничтожное значение по сравнению с теми вполне согласными во всех известиях чертами, какие указаны нами выше. Все известия представляют абсолютное согласие в главнейших чертах и разноречат лишь при описании второстепенных обстоятельств. Спрашивается: может ли здравая и беспристрастная критика, ввиду такого далеко не равного значения согласных и разноречивых черт в известиях признать эти известия неисторическими? В других случаях отрицательная критика весьма любит отрешаться от буквы Писания, по слову апостола: буква убивает, а дух животворит (2Кор.3:6); там она останавливается исключительно на духе Писания; между тем как здесь, по непонятной причине, забывает дух истории и не возвышается над её буквою. Можно ли одобрить такое непостоянство критики, хвальнойся выдержанностью своих принципов и строго-научным, беспристрастным отношением к делу?

Но согласимся, что противоречия в известиях Луки нимало не уступают, по своему значению, вполне сходным в них чертам. (Полного противоречия в упомянутых известиях, конечно, не утверждает и сама отрицательная критика). Следует ли из этого с необходимостью заключение: эти известия не имеют никакой исторической достоверности? Здесь невольно припоминаются слова отца новейшей библейской критики, Лессинга: «если Ливий, Полибий и Тацит об одном и том же событии, одном и том же сражении, об одной и той же осаде рассказывают в связи с столь различными обстоятельствами, что обстоятельства у одного указывают пропуски у другого, то можно ли поэтому отрицать самое событие, в котором они согласны?.. Если теперь Ливий, Дионисий, Полибий и Тацит пользуются у нас таким расположением, что мы не предаем их истязанию за каждый слог, – почему мы не относимся так же к Матфею, Марку, Луке и Иоанну»?¹⁷⁸.

Если бы, указываемые новейшими критиками, различные оттенки в трех известиях были настолько существенны, что уничтожали бы достоверность их общего содержания, то как можно было бы объяснить, что один и тот же историк, описывая в разных местах книги одно и то же событие, столь существенно себе противоречит? Здравая критика, напротив, именно в этих мнимых противоречиях, – которые в действительности представляют собой только второстепенные вариации, естественные в устах самостоятельного историка, – найдет прямое доказательство истины общего содержания всех известий Луки. Каждое известие, имея своим зерном одно и то же событие, варьирует его литературную форму по свободному желанию историка, непосредственно узнавшего (от Павла) об рассказываемом им событии. Предполагая отсутствие таких вариаций в известиях Луки, мы тем менее могли бы ожидать от отрицательной критики признание их достоверности. Отрицательная критика объяснила бы согласие в сказаниях до мельчайших деталей искусственностью, тенденциозностью рассказов, как и делает она во всех тех случаях, когда находит вполне согласный рассказ во многих местах Писания о каком-либо чудесном, сверхъестественном факте.

Но строгое, непредвзятое исследование в самых различиях известий Луки находит нечто существенно единое, так что и с этой стороны заключение критики о недостоверности известий оказывается ложным.

Первое противоречие: по Деян.9:7 спутники Савла *стояли*, а Савл *упал на землю*; тогда так по Деян.26:14 *все бывшие с Савлом упали на землю*. Это самое важное противоречие, какое могла указать отрицательная критика в известиях Луки. Рассмотрим его. Наши критики противопоставляют здесь *стояние падению*: один упал, почувствовал над собою что-то такое, другие, напротив, стояли спокойно, ничего не чувствуя. Так понимают новые критики Деян.9:7; между тем Деян.26:14 они понимают так, что здесь все, и Павел, и его спутники, представляются под одинаковым впечатлением. При таком понимании противоречие между Деян.9:7 и Деян.26:14 оказывается действительно непримиримым. Но острый глаз

критики не заметил в Деян.9:7 рядом с *стояли* другого слова – *в оцепенении*. Не просто стояли спутники Павла при описываемом событии, но *стояли в оцепенении*. Это вполне согласно с выражением Деян.22:9 *пришли в страх*. Следовательно, в Деян.9:7 нет никакого противопоставления собственно бодрого, спокойного стояния лиц, бывших с Павлом и ничего не замечавших – его падению на землю; напротив, указывается общее впечатление, испытанное Павлом и его спутниками, только первым в большей мере, чем последними. Дело идет о впечатлении, испытанном от необычайного, сверхъестественного явления, и это впечатление представляется общим всех бывших с Павлом и самого Павла – как в Деян.9:7 (*стояли в оцепенении*), так и в Деян.22:9 (*пришли в страх*) и в Деян.26:14 (*упали на землю*). Значит, необычайное событие всеми было почувствовано, а это только и требовалось сказать во всех известиях, чтобы последние были вполне согласны между собою и имели достоинство истории. Различие оказывается только в описании силы ощущения, произведённого необычайным событием на спутников Павла. По Деян.26:14 эта сила была равна для всех без исключения: *все мы упали на землю*; по Деян.9:7 и Деян.22:9 сила впечатления события на спутников Павловых несколько уступила силе впечатления на Павла: *он упал на землю... люди же ... стояли в оцепенении; я упал на землю... бывшие же... пришли в страх*. Но могло ли бы такое в высшей степени скрупулезное разногласие заставить нас не верить в достоверность факта, если бы мы встретили его в известиях светских историков? При такой исторической критике нам пришлось бы вычеркнуть из общей гражданской истории целые периоды её и от всей истории с её живыми личностями, с её разнообразною жизнью оставить один жалкий и безжизненный остов. Нет сомнения, что ближе бывшие к Павлу, во время события, вместе с ним *упали на землю*, между тем как другие, находившиеся в некотором отдалении от Павла (нельзя же предположить, чтобы все спутники Павла находились от него на одинаковом расстоянии), *почувствовали страх, стояли в оцепенении*, – вот разгадка разногласия известий относительно

впечатления, испытанного спутниками Павла во время необычайного события.

Второе противоречие в известиях Луки, указываемое критикой, есть уже совершенно мнимое: *Деян.9:7* *люди же... слышали голос, и никого не видели; Деян.22:9, бывшие же со мною свет видели... но голоса, говорившаго мне, не слышали.* Наши критики противопоставляют в этих стихах только: *слышали* – *не слышали, не видели* – *видели* и отсюда находят в них непримиримое противоречие. Но противопоставление отдельных слов без внимания к их связи с другими словами не рекомендует ни научности, ни беспристрастия критиков. В первом месте говорится: *люди слышали голос* – и только, т.е. голосовые звуки, но не членораздельную речь; не слышали и не понимали содержания речи; во втором: *не слышали голоса, говорившаго мне*, т.е., опять не слышали и не понимали речи, сказанной Павлу. Есть ли тут какое-либо противоречие? Точно также по отношению к видению первое место говорит: *никого не видели*, т.е. не видели Того, Кто явился Павлу, следовательно, не говорит: *ничего не видели*; второе: *видели свет*, следовательно, видели нечто, но не видели Явившегося Павлу. Можно ли сказать, что и здесь противоречие? Оба рассматриваемые нами места в своей совокупности говорят: спутники Павла ощущали неопределенные звуки голоса Говорившего и свет, исходивший от Явившегося Павлу, но ни речи его Павлу не слышали, ни лица Его, видимого для Павла, не видали. Но это вполне согласуется с тем сообщением, что Христос по всем трем известиям явился только Павлу, но не его спутникам, и сам Христос говорит: *Я... явился тебе* (*Деян.26:16*). Могут спросить здесь: каким же образом спутники Павла могли не видеть Христа и не слышать Его речи, если явление и речь Христа были внешне-чувственными, объективными событиями, а не субъективным произведением самого Павла? Лучшего ответа, нежели какой дает на этот вопрос знаменитый историк Неандер, нам кажется, нельзя представить: «так как это явление по своей природе не позволяет судить о себе по законам обыкновенных земных сообщений и ощущений, то, что Павел и его спутники ощущали

не одно и то же, ничуть не может говорить против объективной реальности явления. Мы не знаем закона, по какому происходят сообщения из высшего духовного мира людям, обитающим в чувственном мире, чтобы можно было сказать об этом что-либо определенное»¹⁷⁹. С своей стороны, имея в виду Ин.12:28–30, мы можем присовокупить к этому ответу следующее; для совершенного восприятия божественного откровения недостаточно голоса говорящего, но нужно также ухо (орган, желающий ощущения и способный к нему) слышащего. Таким открытым для Бога ухом владел только Павел, между тем спутники его не владели.

Наконец, и третье противоречие, указываемое отрицательною критикой в известиях Луки, не представляет в себе ничего непримиримого. Во-первых, если по Деян.9:15 Господь говорит Анании то, что по Деян.22:14 Анания говорит Павлу, то, без сомнения, тут нет никакого противоречия: сказанное Господом Анании последним передается Павлу. Во-вторых, если по Деян.9:15 и Деян.22:15 сказанное Господом Павлу чрез Ананию в Деян.26:16 и д. представляется сказанным непосредственно Павлу, то нужно иметь в виду, что Павел в 26 гл. рассказывает о своем видении Господа пред царем Агриппою, пред которым не было нужды упоминать об Анании, как посредствующем органе между Господом и Павлом. Там, напротив, где это требовалось, – в речи пред иудейским народом, – апостол прямо упоминает Ананию, мужа благочестивого по закону, одобряемого всеми иудеями, живущими в Дамаске (Деян.22:12), как посредника между ним и Богом. В замечании со стороны историка, что ап. Павел, в речи пред Агриппою слил в одно сказанное ему непосредственно Господом и посредственно чрез Ананию, также не было нужды; так как уже в предшествующих двух известиях строго разделены были речь Христа Павлу во время явления и речь после явления чрез Ананию. Остается теперь разногласие только в том, что в Деян.26:27 явившемуся Христу пред Дамаском приписываются слова, сказанные Им в Иерусалиме во время исступления Павла (Деян.22:21). Но что сам Павел пред Агриппою мог внести в речь Христа пред Дамаском нечто

из откровения, бывшего ему в другое время и что, следовательно, это не обличает референта речи, Луку, в противоречии самому себе, признал после и сам Баур¹⁸⁰.

Так все противоречия, указанные отрицательной критикой в трех известиях ап. Луки, о явлении Христа Павлу пред Дамаском, при строгом беспристрастном рассмотрении, оказываются столь несущественными литературными вариациями, что нимало не позволяют сомневаться в достоверности общего содержания этих известий.

Мы понимаем, что отрицательная критика не могла не преувеличить значения, маловажных самих по себе, различий в трех известиях Луки, чтобы иметь право видеть в них не действительную историю, но мифическую традицию. Так Баур говорит: «первоначально-субъективное и чисто внутреннее событие только постепенно превратилось в внешнее»¹⁸¹. Но называя историю явления Христа пред Дамаском в Деяниях Ап. мифом, Баур впадает в несомненное противоречие самому себе. Он укоряет писателя Деяний Ап. в «намеренной тенденциозности», – говорит, что нельзя смотреть на соединение Павла с Ананиею в нашей истории, как на случайно происшедший продукт мифической традиции, но только – как на свободную композицию, составленную с известным намерением; он объясняет противоречия в известиях Луки всецело осмысленным прагматизмом автора, – и вдруг явление Христа признает мифическою традицией, т.е. поэтическою сагою, ненамеренно и постепенно объективировавшею внутренний, духовный процесс. Баур впал в такое противоречие самому себе, очевидно, недоумевая относительно появления Анании в истории обращения Павла. Если вся эта история у Луки есть только мифическая традиция, то как мог выступить в ней на сцену, и притом в такой важной роли, какой-то неизвестный, прежде и после в истории первохристианства, Анания? Этот вопрос, неразрешимый с чисто мифической точки зрения на повествование об обращении Павла, побудил Баура обратиться к своей излюбленной идее – к противоположности в первохристианской церкви между христианами из иудеев и христианами из язычников, между петринистами и

павлинистами, и объяснить появление Анании (петриниста) в истории Павла тенденциозностью историка – показать первоначальное стремление Павла к соединению с иудейско-христианской партией. Но такое объяснение, как мы сказали, разрушает основное воззрение Баура на нашу историю, как на мифическую традицию.

Однако допустим, что некоторая тенденциозность, т.е. сознательность, преднамеренность, возможна и в мифической традиции, т.е. в чисто бессознательно образовавшейся саге и спросим: справедливо ли само по себе понимание истории обращения Павла, как мифической традиции?

Если в Деяниях Апостолов помещена не истинная история, но мифическая традиция о событии пред Дамаском, то необходимо предположить, что между самым событием и описанием его под диктовку мифического предания находился значительный промежуток времени; но такое предположение ничем не оправдывается. По согласному свидетельству церковного предания книга Деяний Ап. написана ев. Лукою, которого Павел прямо называет своим другом и товарищем своего римского узничества (Кол.4:14). Если, таким образом, писатель Деяний Ап. находился в самых близких отношениях к Павлу, если он даже был его спутником в некоторых путешествиях (Деян.10–21) и если ничего не слышал от самого Павла о самом важном событии в его жизни, или если слышал, то откуда он мог заимствовать *мифическую* традицию? Или, может быть, не Лука был писателем Деяний Апостолов? И это критика старается доказать, но до сего времени – безуспешно. Впрочем, для вопроса: есть ли описанное в Деяниях Ап. событие пред Дамаском действительная история, или мифическая традиция, вопрос об авторе книги не имеет существенного значения. Если бы автором Деяний был и не Лука, то, во всяком случае, муж, пользовавшийся свидетельством своих собственных глаз и слуха о жизни Павла до и после его обращения. Так, нам кажется, следует заключить из Деян.16:10 и д. (*тогда мы положили и пр.*). Деяния Апостолов не говорят о смерти Павла; описание его жизни и деятельности прерывается в них вдруг узничеством его в Риме,

хотя читатель с напряженным вниманием желал бы проследить всю его жизнь до самого конца. Чем можно объяснить такой внезапный перерыв истории Павла, если не тем, что кн. Деяний была написана еще при жизни Павла, что окончательная судьба апостола в то время была еще не решена. Каким же образом могла попасть в незаконченную еще историю апостола мифическая традиция? Неоспоримо, что писатель Деяний есть вместе писатель третьего евангелия (Деян.1:1). Можем ли думать, чтоб муж, описавший жизнь Христа так, как *передали то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова* (Лк.1:2 и д.), в своих сообщениях о жизни Павла пользовался недостоверными источниками? Как же, повторяем, появилась в его книге мифическая традиция?

Если с одной стороны, как мы сейчас показали, для мифической традиции о событии с Павлом пред Дамаском не доставало места в Деяниях Апостолов, то, с другой, для постепенного образования самой традиции не доставало времени. Чудесная история обращения Павла известна была всюду после того, как он стал христианином и Апостолом. Во всяком случае эта история рассказывалась во всех христианских обществах еще при жизни апостола, так что апостол указывает на нее, как на общеизвестный факт и на ней основывал свой апостольский авторитет. Если бы эта история была собственно миф, то могли ли бы не указать на это многочисленные враги Павла, когда он ставил с нею в причинную связь свое апостольское призвание? И притом, так как сам Павел основывал на чудесном событии свое апостольское достоинство; то кто же должен бы быть признан первым виновником этого мифа и его распространителем, если не сам Павел? Но такое предположение не только противоречит понятию мифической традиции, но и всему характеру ап. Павла. Наконец, если событие, о котором ведем речь, есть мифическая традиция, то что послужило толчком к составлению этой традиции? Традиция о событии предполагает впереди себя самое событие. В чем же состояло это событие? Обращение Павла в христианство, конечно, – не миф, но факт. В чем же укажут нам достаточное основание для объяснения этого

факта? Отрицая реальность чудесного явления Христа Павлу пред Дамаском, мифическая теория не может указать нам достаточного мотива для радикального переворота, совершившегося в религиозно-нравственном сознании Павла.

* * *

Как внутреннее противоречие в Бауровом понимании известий Деяний о явлении Христа Павлу, как тенденциозно-мимической традиции, так частнее и бессодержательность чисто-мимической точки зрения на эти известия не скрылись от Гольстена, лучшего и более последовательного ученика Баура. Поэтому, он признает всю историю обращения Павла в Деяниях проникнутою тенденциозностью от начала до конца, не мифом, но тенденциозною историей. На каком основании? На следующем. Известия Евангелия от Матфея, думает Гольстен, о явлениях воскресшего Христа стоят в непримиримом противоречии с свидетельствами ап. Павла в 1Кор.15 гл. Между тем как Матфей неоспоримо говорит о видениях Христа *во плоти* (ἐν σαρκί), Павел рассказывает лишь о духовных видениях, или о созерцаниях Христа в видении (ἐν ὁπτασίᾳ). Это противоречие, по мнению Гольстена, произошло не без уважительной причины. В Евангелии от Матфея мы имеем иудейско-христианскую традицию. В самом начале, во всяком случае, до появления Павла в Иерусалиме, христианские общества основывали свою веру в воскресение умершего на кресте Христа только на Его духовных явлениях или призрачных видениях. Но вот и Павел, учение которого противоречило Евангелию иудействующего христианства и сильно оспаривало это Евангелие, основывает свой апостольский авторитет также на видении Воскресшего. «Это утверждение Павла, что и ему, как Кифе (Петру), Иакову и др., явился в видении Христос и ему также поручил апостольскую проповедь, и таким образом, избрал его в звание апостола, должно было произвести на первых учеников и иудейско-христианские общества глубокое, потрясающее и болезненное впечатление. Такое впечатление производил не сам по себе факт, но соединенная с ним уверенность, что Евангелие, открытое воскресшим Иисусом Павлу, противоречит собственному учению Иисуса при самой

Его жизни. Правда, первые апостолы не могли освободиться вполне от действия духовной и фактической силы павлинического Евангелия: его принцип опирался на факт, признаваемый также ими божественным; однако для спасения святилища своего религиозного сердца и совести (um das Heiligthum ihres religiösen Gemüths und Gewisseus zu retten) они должны были опровергнуть Павлово Евангелие». Но Евангелие Павла владело высокою силою духа, над которою не могли возвыситься первые апостолы и их последователи; поэтому они должны были направить свои нападения только против формального основания павлинического Евангелия. Что Павел, по его словам, имел духовное видение Воскресшего, этого отрицать было нельзя, следовательно, нужно было обессилить значение самого видения. И вот в Иерусалиме первоначальная традиция о чисто духовных видениях Воскресшего превращается в Его явления во плоти. В силу такого превращения первые апостолы получают уже преимущество авторитета пред Павлом, имевшим просто духовное видение и на нем основывавшим истину своего учения. «Но как иудейско-христианская традиция вынуждена была превратить «ὥφθη Κηφᾶ» (явился Кифе) в «ἐφανερώθη ἐν σαρί» (открылся во плоти), так и павлиническая традиция должна была представить видение Павла, по возможности, чувственно». (Деян.9:22, 26)¹⁸².

Нельзя не согласиться, что при представленном объяснении Гольстена тенденциозность в истории явления Христа Павлу становится вероятною, но только именно при этом объяснении. Сама история Деяний ни одною чертою не изобличает своего тенденциозного характера. Самой истории чужда тенденциозность; последняя вносится в нее объяснением – наполненным гипотетическими и вполне опровержимыми представлениями – Гольстена, есть не что иное, как тенденциозность самой критической школы, к которой принадлежит Гольстен. В этом убедит нас даже краткий разбор приведённого объяснения.

Гольстен прежде всего утверждает, что свидетельство Павла в 1Кор.15 говорит о внутреннем, субъективном видении

Христа, между тем как в Евангелии от Матфея рассказывается о внешне-чувственных явлениях и что, следовательно, эти два известия находятся в непримиримом противоречии. Что, напротив, в 1Кор.15 говорится о внешне-чувственных явлениях Христа, подобно свидетельствам Евангелия от Матфея об этом же предмете, и, следовательно, и там и здесь свидетельства в существенном тождественны между собою, – это мы увидим в своём месте, при исследовании собственных свидетельств Павла о своём видении пред Дамаском. Далее, по мнению Гольстена, первоначальная иудейско-христианская традиция, лежавшая в основании известий Матфея о явлениях, знала только духовно-внутренние видения Христа, но не чувственно-внешние. На чем же основано такое мнение? Смело можем сказать: ни на чем, на воздухе. В самых известиях Ев. Матфея о явлениях Христа никакой глаз критика, не страдающий воспалением пристрастия, не может открыть следов первичной формации «истинно исторической традиции», видоизмененной впоследствии в тенденциозную историю. Следовательно, мнение Гольстена есть фантастическая гипотеза. Затем, думает Гольстен, Павел в самом начале своего появления в звании апостола поставил себя в враждебные отношения к первым апостолам или ученикам Христа, и свое Евангелие утверждал на развалинах учения последних. Это утверждение имеет свой корень в общей точке зрения тюбингенской критической школы на первохристианскую церковь. Исходя из гегелевского пантеистического положения: все существующее развивается в противоположных моментах, Баур и его школа не могут себе представить первохристианской церкви без борьбы двух противоположных направлений – петринического и павлинического. Отсюда тюбингенская школа разделяет все книги Нового Завета на петринические, павлинические (подлинные памятники первохристианского времени) и петриническо-павлинические, или книги среднего, примирительного направления между петринизмом и павлинизмом, (неподлинные, тенденциозные) какова книга Деяний Апостолов. – Фактическим доказательством противоположных партий в первохристианстве для тюбингенцев

служит спор Петра с Павлом по вопросу об отношении христиан из иудеев к христианам из язычников. Подробному опровержению всей этой фальшивой точки зрения, основанной на не менее ложном спекулятивном принципе, на первохристианство, – здесь не место¹⁸³. Мы можем сказать только, что из двух противоположных направлений никак не могло бы произойти третье внутренне, органически соединяющее в себе то и другое, что существовавшие партии в первохристианстве, – если бы они действительно были – по всем аналогиям в церковной истории, неминуемо более и более укреплялись бы и отделялись бы одна от другой, но не ослабевали бы и не соединялись бы между собою – примеры еретические секты в древней церкви, и лютеране, кальвинисты и др. в новой; – что противоположность апостольского учения Павла учению первых апостолов вполне опровергается строго научными и беспристрастными исследованиями новейшей богословской науки¹⁸⁴; что общества христиан из язычников в Антиохии, Македонии и Греции (павлиническая партия), находились в самых дружественных отношениях к христианам в Иудее (петринической партии) (2Кор.8:2–8); – что сам Павел формально был признан апостолами в звании апостола язычников, сохранял постоянное общение с иерусалимскою церковью и не переставал пещись о ней во время нужд (Деян.11:29–30, 12:25; Рим.15:25 и др. 1Кор.16:1 и др. 2Кор.8:9, Гал.2:10). Даже печальный случай, бывший в Антиохии, служит доказательством постоянного единомыслия между Петром и Павлом, которому (единомыслию) только однажды изменил первый по слабости духа. Петр до прибытия некоторых от Иакова ел вместе с язычниками, а когда те пришли, стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных (Гал.2:12). За это слабодушие и укоряет его Павел, говоря: *если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски* (Гал.2:14). Из этих слов видно, что Петр прежде так же относился к язычникам, как и Павел, и только в данном случае, за который укоряет его Павел, из человеческой боязни пред иудейско-христианскою партией Иакова, в противоречие самому себе, избегал общения

с христианами из язычников. Что в принципе Петр и Павел согласно смотрели на равные права в церкви христиан из иудеев и христиан из язычников, в этом убеждают нас Деян.11:4, и д.; Деян.5:7 и д. Так утверждение Гольстена о враждебных отношениях ап. Павла к первым ученикам и о противоположности его евангелия евангелию последних лишено всякого научного основания и особенно исторического. Следовательно, и дальнейшие предположения Гольстена о намеренном или тенденциозном изменении иудейско-христианской традиции, чисто внутренних видений Христа в внешние явления в Евангелии от Матфея и точно также о тенденциозном превращении духовного явления Павлу в внешнее, по образцу Матвеевых явлений, в кн. Деяний Апостолов, не имеют никакого научного достоинства.

Представляя все, указанные в объяснении Гольстена, факты первохристианской истории в их истинном, настоящем свете, мы получаем следующую картину: как Евангелие от Матфея, так и свидетельство Павла в 1Кор.15 равно говорят о внешне-чувственных явлениях воскресшего Христа; между ап. Павлом и первыми учениками Христа не было никакой вражды или розни; не было никакой существенной противоположности и между их учениями и не было никаких враждебно-противоположных партий – петринической и павлинической – в первохристианской церкви. Следовательно, ни известия Евангелия от Матфея, ни известия Луки в Деяниях Апостолов о явлениях Христа не имеют в себе ничего тенденциозного, но представляют равно подлинную и достоверную историю.

Но не мог ли апостол Лука представить внутреннее видение Христа Павлу пред Дамаском, как внешне-чувственное, объективное явление, по незнанию существенного различия между внутренними и внешними видениями, между собственно видениями и явлениями? И на этот вопрос мы должны ответить отрицательно. Писатель Деяний, без сомнения, хорошо знал видения в смысле божественного откровения в духе человека, если говорил о таком видении Господа Ананией (Деян.9:10–11), самого Анании Павлом (Деян.9:12) и наконец, о видения Господа Павлом – в экстазе (Деян.22:17); кроме того он

повествует о видении Господа сотником Корнилием (Деян.10:3) о видениях Павловых в Иоппии (Деян.10:11, 15:5), в Троаде (Деян.16:9) в крепости – в Иерусалиме (Деян.23:11), во время мореплавания на дороге в Италию (Деян.27:23). Наконец Луке было известно различие не только между видениями в духе (экстазе) и вне духа (явлениями), но и между ложными и истинными видениями в духе, если он говорил, что Петр не знал, *действительно ли было делаемое ангелом, или видит видение* (т.е. в смысле новейшей визионерной гипотезы) (Деян.12:19). Ввиду такого строго определённого различия между объективно-внешними явлениями и истинными внутренними видениями и ложными или визионерными видениями, какое находим в Деяниях Апостолов, можно ли допустить, чтобы писатель в нашем месте по незнанию представил внутреннее, духовное видение, как внешне-чувственное явление.

Результат нашего исследования до настоящего времени таков: три известия в кн. Деяния Апостолов, вполне согласные между собою в главном и существенном содержании, различаются лишь в самых несущественных чертах, которые, впрочем, при строгом рассмотрении, не представляют в себе никакого противоречия; в этих известиях нельзя видеть ни соединенную с некоторою долею тенденциозности мифическую традицию, ни чисто-тенденциозную историю, ни историю невежественного историка, незнакомаго с отличием внутренних видений от объективных, внешних явлений, но по всем основаниям должно признать объективно истинную историю о внешне-чувственном явлении воскресшего Христа.

* * *

Но нам говорят: свидетельства Луки о явлении Христа Павлу пред Дамаском не могут быть признаны истинными уже потому одному, что противоречат собственным свидетельствам об этом событии ап. Павла – в его несомненно подлинных посланиях; сам апостол говорит не о внешне-чувственном, не только о духовном видении Христа на дороге в Дамаск¹⁸⁵.

Насколько справедливо или, заранее можно сказать, несправедливо и это утверждение, покажет нам теперь

исследование собственных свидетельств апостола о рассматриваемом нами явлении.

Свидетельства Павла, несомненно относящиеся к этому явлению, по признанию самой отрицательной критики, находятся в 1Кор.9:1, 15:8 и Гал.1:13 и д.

В первом месте говорится: *не апостол ли я? не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?* Здесь апостол 1) утверждает, что он видел Христа; 2) на этом видении основывает свое достоинство апостола. Что Павел не говорит здесь о видении Христа во время земной жизни последнего, об этом не стоит и говорить долго: на таком видении никак нельзя было утверждать апостольский авторитет. Следовательно, Павел понимает здесь видение воскресшего Христа и именно пред Дамаском, потому что только на это видение он указывает, как на общее основание своего апостольского авторитета. Но как понимал он сам это видение? Что значит его слова: *не видел ли я* (ἐώρακα) *Христа?* Критика утверждает, что видеть (ὁρᾶν) не всегда значит видение телесными глазами, внешним, чувственным образом, но также и визионерное созерцание, и в данном месте апостол разумел именно последнее. Не можем не признать, что видеть (ὁρᾶν) употребляется также и в речи о визионерном видении, но не можем согласиться, что в нашем месте апостол говорит именно о таком видении. Здесь он говорит просто: *видел*, между тем как в речи о духовном или внутреннем видении с *видел* всегда соединяются слова: *в видении* (Деян.9:12, 10:3), *в исступлении* (Деян.10:11, 11:5) *в ночи* (Деян.16:9 и д. Деян.27:23). Если бы апостол, понимая в нашем месте духовное видение Христа, выразил, его одним *видел*; то не только простые верующие, но и сами другие апостолы не поняли бы его выражения. И сами критики сознаются, что в евангелиях *видение* по отношению к воскресшему Христу несомненно употребляется в смысле телесного, чувственного видения (Мф.28:9–10; Мк.16:7; Лк.24:39; Ин.20:14, 25, 29). Каким же образом, по какому праву Павел мог бы употребить ту же самую форму глагола, без всякой оговорки, в речи о своем духовном видении. Христа, какую прочие апостолы пользовались только для выражения

телесно-чувственных видений Христа? Все это дает основание думать, что апостол говорит в нашем месте, напротив, об объективно-чувственном явлении Христа, а не о духовном видении Его и, следовательно, прямо подтверждает известия Луки об этом событии, а не опровергает их.

Еще более убеждает нас в этом значение видения в нашем месте для апостольского достоинства Павла. *Не апостол ли я? Не видел ли я Христа?* Достоинство апостола могло утверждаться только на действительном, объективно-чувственном видении Христа. Видели Господа в духе и другие современники Павла: Анания, Корнилий, Стефан и, однако на этом основании не усвоили себе апостольского авторитета. Как же мог Павел ссылаться на духовное созерцание Христа, как на основание своего апостольского призвания, и как могли признать достаточным такое основание другие апостолы, тем более, что, по утверждению отрицательной критики, учение Павла было враждебно-противоположно учению этих апостолов? Только действительно явившийся, по воскресении, Христос уполномочил Своих учеников выступить на проповедь о Нем пред лицом всего мира; таким образом, только объективное явление и повеление Христа могло дать право также и Павлу выступить в мир Его апостолом. Итак, ап. Павел не мог разуместь в 1Кор.9:1 визионерного видения Христа, но только действительное, внешнее явление воскресшего Господа.

Также точно и в 1Кор.15:8 апостол говорит о своем видении пред Дамаском, как о внешне-чувственном. *А после всех явился (ὥφθη) и мне, как некоему извергу.* По словам Гольштейна, ὥφθην служит характеристическим обозначением визионерного созерцания: «ὥφθην в противоположность εἶδον никогда не значит – активное видение деятельного субъекта, но пассивное – страдательного субъекта, пред которым объект из невидимого становится видимым явлением¹⁸⁶. Основанием этих слов служат 1Макк.6:43; Ис.40:5 – в греческом переводе LXX – и Лк.24:34). В первом месте, 1Макк.6:43, мы читаем: «Елеазар увидел одного из животных, облеченного в царский панцырь и отличавшагося от всех животных и открылось (ὥφθη), что на нем (сидит) Царь». Отсюда видно, что Елеазар, прежде

всего, чувственным образом увидел нечто и на основании этого чувственного видения пришел к заключению, которое открыло ему царя. О визионерном видении, таким образом, здесь нет и речи. Следовательно, мнение Гольстена, что ὡφειν никогда не служит обозначением объективного, ежедневного видения, но всегда визионерного, в 1Макк.6:43 не находит себе никакого подтверждения. Правда ὡφειν никогда не выражает простого видения, но всегда такое, которое сообщает видящему знание, имеющее для него важное значение; однако, само по себе, видение может иметь и субъективную и объективную реальность, может относиться и к этому земному миру и к области высшей, премирной¹⁸⁷.

У пр. Ис.40:5 говорится: *и явится (ὀφθήσεται) слава Господня и увидит (ὄψεται) всякая плоть спасение Господа, как сказал Господь*. Спасение Божие, в этом месте, представляется следствием явления славы Божией, которая откроется людям посредством действительного акта ощущения; таким образом явление славы Божией будет объективно-реальным, так как человеческий мир узнает его чрез ощущение. Приведенный текст LXX, следовательно, не дает никакого права различать между ὀφθῆναι и ὄψεσθαι (являться и видеть), как характерическими обозначениями субъективных и объективных видений. Так и это место не подтверждает мнения Гольстена.

Наконец у Лк.24:34 мы читаем: *Господь истинно воскрес и явился (ὡφθη) Симону*. Апостолы и бывшие с ними говорили это двум Эммаусским ученикам, не сомневавшимся, что они видели воскресшего Христа не в видении, но внешне-чувственным образом. Вероятно, ли, чтобы теперь прочие апостолы подтверждали истину воскресения Христа, основываясь лишь на визионерном явлении Христа Петру? Весь ход речи показывает, что они понимают здесь такое же чувственное, объективное явление Петру, какое было и ученикам, шедшим в Эммаус. Следовательно, и это место нимало не подтверждает, напротив решительно опровергает мнение Гольстена, что под *явился (ὡφθη)* должно понимать только духовное видение. Но *явился (ὡφθη)* находится не только в речи о воскресшем Христе, но и в других местах, где несомненно разумеется

действительное, телесное видение (Деян.7:26; Евр.9:28). Очевидно, что такой же смысл оно должно иметь и в известиях о воскресении Христа.

Значение *явился* в 1Кор.15:8 в смысле телесно-чувственного явления подтверждает и сама *цель*, с какой апостол указывает здесь на явления Христа другим апостолам и ему самому. Апостол говорит о воскресении Христа по поводу учения некоторых из Коринфян, *что нет воскресенья мертвых* (1Кор.15:12). Воскресение Христа служит для него опровержением этого учения, но самый факт воскресения доказывается им положительно: пророчествами Ветхого Завета (1Кор.15:4), свидетельствами многих очевидцев воскресшего Христа (1Кор.15:5–8) и лжесвидетельством, против Бога его свидетелей при предположении недействительности Христова воскресения, (1Кор.15:13–19).

Рассмотрим первое доказательство. *Христос воскрес в третий день по Писанию и явился Петру, двенадцати, более нежели пятистам в одно время Иакову, всем апостолам и наконец самому Павлу*. Здесь прежде всего обращает на себя внимание сопоставление явления Павлу – мы уже сказали, что сама отрицательная критика понимает здесь явление пред Дамаском – с явлениями Христа первым ученикам. Но явления последним, как мы докажем ниже, были несомненно внешне-чувственными, следовательно, и явление Павлу пред Дамаском было существенно такого же рода. Далее, это Дамасское явление апостол называет самым последним (*а после всех*) в ряду выше указанных им явлений Христа. Но известно, что и после этого явления духовные видения Христа были и самому Павлу (Деян.22:17; 2Кор.12 гл.) (Деян.9:10 и д. Откр.1:12 и д.) и другим апостолам. Если поэтому, явление пред Дамаском, поставленное в один ряд с прочими явлениями до вознесения Христа, называется заключительным явлением этого рода, то, очевидно, апостол отличает его от видений Христа, т.е. представляет, как явление телесное объективно-видимое. Еще: апостол основывает на воскресении Христа действительность всеобщего воскресения; но в таком случае первое само должно иметь объективную действительность. Но если так, то

указанные апостолом явления Христа (следовательно, и явление ему самому) не могли быть понимаемы им как явления в духовном видении; такие явления не могли бы быть доказательством фактичности воскресения. Во время преображения Христа ученики удостоились сверхъестественного видения Моисея и Илии (Мф.17:9); но это не служило для них доказательством воскресения Моисея и Илии (Деян.26:23; Кол.1:18; Откр.1:5; в этих местах Христос представляется первым воскресшим). И свои собственные духовные видения Христа Павел не приводит в доказательство Его воскресения. Следовательно, только действительные, объективно-реальные явления Воскресшего служили доказательством фактичности воскресения; следовательно, и явление пред Дамаском было таковым, по утверждению апостола. Наконец, Павел прямо говорит, что мертвые восстанут *в теле* (1Кор.15:35 и д.), правда не в плотском, земном, но в духовном, преображенном, небесном, но все же в теле. Так как все это учение о всеобщем воскресении основывается на воскресении Христа, то, следовательно, по апостолу, и Христос воскрес *в теле*, хотя и в преображенном, духовном. Но если Христос воскрес телесно, то и являлся телесно; следовательно, Его явления были не визионерными, но действительными, внешними событиями.

Но остроумный критик тюбингенской школы, Гольстен, даже из этого Павлова учения о воскресении в теле заключает к визионерным, а не действительным явлениям воскресшего Христа. Тело (σῶμα), думает он, в котором мертвые оживут при всеобщем воскресении, по апостолу, не будет иметь ничего общего с их прежним, земным телом (σάρξ); это будет всецело новое, небесное, светлое тело, в котором праведник будет жить бессмертно. Следовательно, и воскресшее тело Христа не было прежнее распятое на кресте и положенное в гроб, но новое, небесное, светлое тело. Отсюда явления воскресшего Христа не могли, быть действительными или осязательными для земных, телесных глаз учеников, но только визионерными¹⁸⁸. Аргумент этот имеет только призрачную или, выражаясь любимым словом наших критиков, визионерную силу. Апостол,

правда, говорит, что *плоть и кровь не могут наследовать царствия Божия и тление не наследует нетления* (1Кор.15:50). Но следует ли отсюда, что новое небесное тело, имеющее быть бессмертным, не будет находиться ни в какой связи с прежним – земным, что первое будет всецело новым творением Бога? В таком случае, к чему же говорит апостол о воскресении тел? Не правильнее ли бы было учить о новом творении тел для умерших при их всеобщем оживлении? Здесь справедливо только одно из двух предположений: или ап. Павел не сумел правильно выразить свою мысль, говоря о воскресении тел, или сам критик тюбингенской школы неправильно понял учение апостола о воскресении. Первое предположение немыслимо; оно глубоко унижает не только сверхъестественные дары Духа, сообщенные Павлу в преимущественной пред прочими апостолами мере, но и естественные способности его собственного духа. Остается возможным только второе предположение, именно, что сам Гольстен ложно понял учение апостола, и это предположение вполне оправдывается строгим исследованием учения Павла. Апостол учит, что новое бессмертное тело, хотя не будет иметь в себе ничего из плоти и крови, из тленного, однако будет находиться в существенной зависимости от прежнего, земного тела; первое произойдет из последнего, как из своего семени, как его плод. Семя, брошенное в землю, подвергается тлению, но из этого тлеющего семени произрастает плод, новое семя; так и земное тело, покоясь в земле, тлеет, разлагается, но из него, в последнее время, произойдет новое нетленное тело. Процесс тления земного тления, послужит источником или основой жизни нового небесного тела; не новое тело создастся силою Божией на прах прежнего, но прежнее, земное превратится в новое, небесное; земное, чувственное тело воскреснет в форме духовного, небесного. Особенно ясное указание на это чудесное изменение прежнего тела в новое-духовное мы находим в учении об изменении тех, которые будут живы при втором пришествии Христа: они не получают всецело нового тела, но *изменяют свое тленное в нетленное, смертное в бессмертное тело* (1Кор.15:51 и д. 2Кор.5:2; Флп.3:21). Но

если апостол учит о воскресении тел, как только об изменении прежних в новые, то, по его учению, и воскресшее тело Христа не было абсолютно новым телом, но прежним земным, только изменившимся в новое – небесное. Как совершился этот процесс преобразования тела Христова, нам неизвестно. Но имеем ли мы право на незнании процесса основывать отрицание его действительности? Мы не знаем собственно, но только наблюдаем, видим и менее таинственные процессы изменения в окружающей нас природе, – превращение тяжелой воды от теплоты в легкий пар, чёрного камня в прозрачное стекло, с трудом ползающей куколки в быстро летающую бабочку и проч. Но и процесс преобразования тела воскресшего Христа наблюдался Его учениками во время Его явлений, хотя и не мог быть ими понят. Если все тела умерших подвергаются тлению и из этого тления восстанут нетленные тела, то земное тело Христа, не испытав тления, находилось в процессе преобразования от момента его воскресения до вознесения на небо. Оно было древнее тело, постепенно преображавшееся в новое, пока не одухотворилось вполне и вместе с духом не вознеслось на небо. Это преобразование земного тела Христова в небесное, духовное, прямо подтверждают евангельские сказания о явлениях воскресшего Христа. Ученики Христа то узнают Его, то не узнают; Христос входит и уходит сквозь закрытые двери и, однако вкушает пищу, имеет на Своем теле следы земных страданий и пр. Все это показывает, что Христос являлся не в абсолютно новом, вновь созданном теле, но в прежнем, преображавшемся в новое – пневматическое тело; следовательно, явления Его, о которых говорит апостол в 1Кор.15 гл., присоединяя к ним и явление пред Дамаском, могли быть вполне действительными внешними событиями.

Но мы находим в 1Кор.15:13 и д. еще отрицательное доказательство воскресения Христа. Факт воскресения служит, по апостолу, основанием всей христианской истины, надежды и веры: *а если Христос не воскрес, то проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... вы еще во грехах ваших. Поэтому и умершие во Христе погибли.* Так апостол приписывает воскресению Христа все определяющее значение в деле нашего

спасения. Но не были ли они и прочие апостолы лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали о Боге, что Он воскресил Христа, котораго, может быть, не воскрешал (1Кор.15:15)? Новые критики это именно и утверждают: они говорят, что Павел, Петр, Иаков, все апостолы и более нежели пятьсот братьев лжесвидетельствовали о воскресении Христа, и что апостолы за такое ложное свидетельство и претерпели мучения и смерть; мало того – по их теории, только лжесвидетельством о воскресении апостолам удалось распространить христианство по всему миру и произвести необычайное, всемирно-обновляющее действие во всех сферах духовной жизни человека. Возможно ли, вероятно ли это? Если апостолы лжесвидетельствовали о воскресении Христа, то или сознательно – намеренно обманывая мир, или бессознательно – сами обманываясь в воскресении Христа. Первое предположение признает невероятным и сама отрицательная критика (оно не мирится с гипотезой призрачного видения). Второе предположение опять возможно только под двумя предположениями: или апостолы обманывались вследствие каких-либо ненормальных, болезненных отклонений их психофизической жизни, или невольно, повинувшись неотразимому действию воли Божией, по которой ложное свидетельство должно было утвердить и распространить универсальную, возвышенную, божественно-истинную религию. Но оба эти предположения одинаково невероятны. Бессознательный, основанный на ненормальных функциях душевной и физической жизни, обман не мог лежать в основании божественно-величественной проповеди апостолов, не мог утвердить христианства с его всеобъемлющими следствиями; невольный обман, по волшебному, магическому действию Бога, бросает недостойную, мрачную тень на божественные деяния в мире, представляющую Бога, вечную Истину, коварным иезуитом, для которого цель освящает средства. Следовательно, свидетельство апостолов о явлениях Христа, как объективно истинных, не могло быть ложным; отсюда и свидетельство Павла о явлении Христа пред

Дамаском, как объективном, внешнем событии, безусловно верно.

Третье свидетельство Павла о явлении ему воскресшего Христа мы имеем в [Гал.1:13](#) и д. Здесь отрицательная критика, как будто, находит, наконец, прямое подтверждение своего мнения, т.е. что апостол понимал свое видение пред Дамаском как внутреннее, духовное, но не внешнее: *когда же говорит он, Бог благоволил открыть во Мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам* и пр. ([Гал.1:16](#)). Без всякого сомнения апостол говорит здесь о внутреннем откровении, подобно [2Кор.4:6](#), и относит это откровение ко времени явления Христа пред Дамаском ([2Кор.13:14](#)). Но следует ли отсюда, что он опровергает или исправляет здесь сказанное им об этом явлении в других местах своих посланий? Если апостол говорит в других местах, что он внешне-чувственно видел Христа пред Дамаском, а теперь утверждает, что тогда, получил внутреннее откровение Бога, то, нам кажется, достойнее апостола видеть в обоих этих свидетельствах взаимное пополнение их, но не опровержение одного другим, и не только – нравственно достойнее апостола, но и научно справедливее по отношению к контексту рассматриваемого нами свидетельства в [Гал.1:13](#) и д. Апостол говорит, что он *апостол, избранный не человеками и не чрез человека, но Иисусом Христом и Богом Отцом, воскресившим Его из мертвых* ([Гал.1:1](#)) и что *Евангелие, которое он благовествует, принято им не от человека, но чрез откровение Иисуса Христа* ([Гал.1:12](#)). Для доказательства этого апостолу недостаточно было указать только на бывшее ему явление Христа по след. основаниям: во-первых, внешнее явление, как просто внешнее, без внутреннего откровения или просвещения, не могло научить Павла ничему; во-вторых, первые апостолы основывали свое апостольское право и достоинство не просто на явлении воскресшего Христа, но и на непосредственном Его наставлении. Отсюда и ап. Павел доказывает свое право апостола непосредственным наставлением Христа ([Гал.1:16](#) и д.), внутренним божественным откровением, бывшим при внешнем явлении Христа и не раз повторявшимся и после явления пред Дамаском. Так и в этом

месте апостол не утверждает, что явление Христа пред Дамаском было не что иное, как внутреннее откровение, но что вместе с внешним явлением Христа соединялось еще внутреннее откровение.

Не разумел ли апостол видения пред Дамаском под *видениями и откровениями Господними* во 2Кор.12:1–4? Нет. В этом убеждают нас следующие основания в этом месте Павел говорит о таких откровениях, когда *слышал он неизреченныя слова, которых человеку нельзя пересказать*; между тем слова, сказанные ему Христом пред Дамаском, передаются им не один раз; там, в 2Кор.12 гл., апостол говорит не о видении им Самого Господа, но о божественном откровении, при котором он был исключительно слушателем; здесь, пред Дамаском, напротив он видит Господа и сам говорит Ему. Там он чувствует себя *восхищенным в рай*, здесь видит сошедшего с неба на землю Господа. Во время восхищений Павел был уже *человеком во Христе*, между тем как явлением пред Дамаском положено было только начало его христианской жизни. Откровения в 2Кор.12 гл. апостол называет *чрезвычайностию откровений* (2Кор.12:7), высшими моментами его внутренней жизни, сообщившими ему новые силы для апостольской деятельности и в то же время привнесшими *жало в его плоть*; но ничего подобного нельзя было сказать о событии пред Дамаском. Наконец апостол рассказывает о *видениях и откровениях* не для подтверждения своего апостольского достоинства, как говорит везде о явлении Христа пред Дамаском, но для посрамления своих противников *хвалою своими немощами* (2Кор.12:9).

Так и свидетельства ап. Павла в его собственных, по признанию самой критики, несомненно подлинных посланиях говорит о явлении ему Христа пред Дамаском, как о внешнем, действительном явлении и, таким образом вполне подтверждают известие об этом событии Деяний Апостолов и, в свою очередь, сами подтверждаются этими известиями.

Но отрицательная критика не совестится обвинять и ап. Павла, как ап. Луку, в неспособности различия между внутренними видениями и внешними явлениями:¹⁸⁹. Обвинение

резкое, но неосновательное. Оно опровергается тем: 1) что уже до Павла ранние апостолы строго отличали явления в видении, экстазе или исступлении (Деян.9:12, 10:3, 19, 11:5, 16:9, 27:23) от объективно-чувственных явлений; это отличие, при частом обращении Павла с первыми апостолами, не могло быть ему неизвестно. 2) Сам Павел хорошо отличает свои внутренние видения от внешнего явления Христа, когда о состоянии во время первых выражает неуверенность, *был ли он в теле или вне тела*, между тем как при последнем вполне сознает самого себя.

Так с экзегетической или исторической точки зрения явление Христа Павлу на пути в Дамаск несомненно должно быть признано внешним, объективно-чувственным. Гипотеза субъективного видения по отношению к рассматриваемому нами явлению не находит себе оправдания ни в истории обращения Павла у Луки в Деяниях Апостолов, ни в достоверных свидетельствах самого Павла об этом событии.

* * *

Однако новейшая критика не признает себя обезоруженною такими свидетелями против её гипотезы, каковы Лука и Павел; она апеллирует к физиологии и психологии и в них ищет опоры для своего бездоказательного предположения. Зная могущественное влияние на умы настоящего времени так называемых опытных наук, отрицательная критика рассчитывает, по крайней мере, на эффект, стараясь разрешить церковно-исторический вопрос на почве физиологии и психологии. Не эффектно ли в самом деле, не обаятельно ли для слуха современного образованного человека, что новейшее богословие везде, где только можно, переносит догматические и церковно-исторические вопросы на неизвестную им доселе почву – физиологическую и психологическую; что даже чудеснейший из чудесных фактов истории христианской церкви – Воскресение Христа – под руками современных богословов разрешается просто в визионерное видение страстных приверженцев Христа, обусловленное ненормальным душевным и телесным состоянием их после Его смерти. Не стоит ли простить этому либеральному богословию очевидную

нелепость его взгляда на происхождение веры в воскресение Христа – за его смелость, лучше сказать, дерзость, за его «современность?» Но к делу.

«Визионерное видение» Христа Павлу пред Дамаском, по мнению отрицательной критики, условливалось с физиологической стороны – ненормальными отправлениями нервной системы у Павла, с психологической – особым психическим состоянием Павла пред этим видением.

Рассмотрим первую сторону. Гольстен, указывая на *жало в плоти и немощи плоти* апостола (2Кор.12:7; Гал.4:13) говорит: «здесь мы имеем указание на те болезненные разрушения организма, происходящие вследствие расстройства (durch Aufruhr) в кровяной и нервной жизни, которые именно у визионеров так часто обнаруживают природу болезненно-эпилептических случаев, когда, между тем как жизненная деятельность всецело сосредоточивается внутри, больной, как бы пораженный, повергается на землю и в сильнейших потрясениях всего организма истощает свою силу¹⁹⁰. То же самое говорит и Штраус. Из кратких свидетельств Павла, по его мнению, несомненно видно, что он действительно представлял на пути в Дамаск присутствующим пред собою вознесшегося Христа, считая явление в полном смысле объективным; но нам «ничто не препятствует быть другого мнения и рассматривать явление, как просто субъективное, как факт его внутренней душевной жизни». Потому что «с Павлом весьма нередки были известные чрезвычайные душевные состояния, и можно находить в нем некоторые признаки нервного расстройства и даже болезненных, быть может, эпилептических случаев». ¹⁹¹

Так ап. Павел, по утверждение наших критиков, был человек нервно-расстроенный, может быть, эпилептик. Не хотим говорить, что эта мысль возмутительна для сердца верующего христианина, – потому что наши критики могут только посмеяться над нами и сказать нам лаконически: «наука беспристрастна»; – не хотим указывать и на то, что никто и никогда из носителей сверхъестественного божественного откровения не был человеком болезненного телосложения, предрасполагающего к призрачным видениям, или, в противном

случае, весь Ветхий и Новый Завет нам пришлось бы производить от людей, обладавших болезненной конструкцией тела, – потому что наши критики именно такое производство признают строго научным. – Мы хотим доказать, что предположение о болезненном состоянии телесной организации Павла, имевшей в себе предрасположение к визионерным видениям, вовсе ненаучно, – гипотеза, не оправдываемая никакими основаниями.

Если наши критики усматривают в апостоле следы нервного расстройства, предрасположения к призрачным видениям, то почему же он не имел таких видений, когда был Савлом, т.е. до обращения в христианство? В телесной организации Павла-иудея мы решительно не находим никаких следов болезненного расстройства и в истории его дохристианской жизни не встречаем никаких видений. Как случилось, что болезненное расстройство произошло только в момент обращения в христианство и продолжалось только в христианской жизни Павла? Да и вероятно ли, чтобы такое расстройство произошло именно в самый высший момент духовной жизни Павла, когда он только что почувствовал себя особенно сильным духом и телом, освободившись от заблуждений и познавшим истину? *Немощи плоти* апостола вовсе не стоят ни в какой связи с его видениями; *жало в плоти* было не предварительным условием, но следствием чрезвычайного видения, педагогически-дисциплинарным средством в руках Божиих для удержания обильно-облагодатствованного апостола в границах смирения. Если бы *жало в плоти* было действительно условием, необходимым субстратом видений, то мог ли бы апостол молить об удалении его, так как вместе с ним он лишился бы откровения на будущее время. Что понимает апостол под *жалом в своей плоти*, этого ни положительная, ни отрицательная экзегетика до сего времени еще не решила определенно. Не странно ли считать телесным субстратом для субъективных видений что-то такое неопределенное, вовсе нам неизвестное? Визионеры и именно той категории, к которой принадлежат Павел, по словам новейших критиков¹⁹², без всякого сомнения признают все свои призрачные видения объективно-реальными.

Но каким образом Павел, однако отличает свои внутренние видения от объективно-реальных видений? Если критики ссылаются на духовные видения Павла, как на доказательство его способности к призрачным видениям, то именно, ясное и вполне определенное отличие у самого Павла внутренних, духовных видений и объективно-чувственных явлении служит доказательством происхождения первых не из болезненно-расстроенной телесной организации, но от действия высшей премирной силы: на дух Павла и с другой стороны – доказательством его без обманчивого определения явления Христа пред Дамаском, как объективно-чувственного. – Наконец, если ап. Павел был визионер, то пусть укажут нам в нем определенные аналогичные признаки с состоянием других известных визионеров и эпилептиков. Но до сего времени отрицательная критика никакой такой строгой аналогии между Павлом и другими визионерами не указала и указать не может¹⁹³. «Павел, справедливо говорит Бейшляг, с своею силою, неослабеваемою ни от апостольской деятельности в течение дня, ни от письмоводства во время ночи, ни от всех опасностей, трудов и страданий, вовсе не производит впечатления слабого, нервно-расстроенного эпилептика»¹⁹⁴.

Мы признаем, что в критическом анализе у наших противников телесной стороны Павловой природы есть частица правды, именно, что в телесной области Павла, как и в душевной, от природы находились некоторые приготовительные элементы к будущим сверхъестественным видениям. Апостол говорит, что *Бог избрал его от утробы его матери* (Гал.1:15); следовательно, некоторые натуральные условия как в духовной, так и в телесной стороне его природы действительно приготовлены были для будущих божественных откровений. Павел был *избранный сосуд* для божественной, благодатной силы; это избрание, конечно, обнимало в нем все человеческое существо – дух и тело, потому что душевные и телесные свойства находятся в постоянном взаимодействии. Как в области человеческой природы, так и в области природы вообще сверхъестественное (вдохновение и чудо) всегда примыкает к натуральному: оно не есть действие волшебного

жезла, магической силы, не является разрушителем натуральных сил и законов природы, но пользуется ими, основывается на них, возвышает их, возводит на высшую нормальную ступень деятельности¹⁹⁵ – и в этом состоит характеристическое отличие сверхъестественного явления от магического, волшебного, демонического. Отсюда, если Павел получал откровения в форме видений, то конечно эти откровенные видения имели для себя необходимые натуральные условия как в устройстве его физического организма, так и в общем строе, натуральном складе его душевной жизни. В этом состояло его избрание Богом *от утробы матери*; без натуральных условий сверхъестественное не имело бы в нем точек соприкосновения. Но если сверхъестественное откровение примыкало к натуральным данным в природе Павла, то от этого оно не теряет своего характера сверхъестественности, не становится плодом Натуральной природы Павла. Характеристическое в откровенных видениях – не видения или форма откровения, но содержание, облеченное в эту форму: без содержания, не было бы и формы. Если Павел физически ранее был уже подготовлен к откровенным, видениям, то все-же эти видения начались лишь по призвании его к новой жизни и деятельности в христианстве. Это натуральное приготовление состояло не в болезненном расслаблении нервов Павла, не в эпилепсии, на которую нет даже намеков в истории его дохристианской жизни, но просто в необходимых предварительных органических условиях для восприятия откровения в форме видений. Этим и объясняется ясное сознание у Павла во время откровенных видений, здоровое отличие от реальных явлений; отсюда вытекает и полная достоверность его свидетельств о явлении ему Христа пред Дамаском, как об объективно-реальном, внешне-чувственном явлении. – Так в телесной организации Павла мы не находим никаких болезненных условий к призрачным видениям, но, наоборот, усматриваем все условия необходимые для ясного отличия объективного от субъективного и для восприятия сверхъестественного откровения в форме внутренних видений.

Но нас могут спросить: то, что вы считаете характерным в откровенных видениях – их содержание, не есть ли, как и в натуральных призрачных видениях, собственный продукт духа так называемых богодухновенных мужей и, следовательно, те самые элементы в области телесной природы, которые вы называете приготовительными для божественного откровения в форме видений, не суть ли главные производительные причины так называемых откровенных видений? Законы визионерного воплощения мыслей, желаний и чувств нам неизвестны; мы не знаем, каким образом собственная мысль визионера воплощается в известном образе, не знает это то и сам визионер. Если мысль его направлена на религиозные предметы, то, естественно, воплощение её он примет за божественное откровение. Кто из визионеров, занятых религиозными мыслями, не скажет, что неизвестное ему в своем процессе образования, воплощение этих мыслей есть божественное откровение? Почему же думаете, что только у ветхозаветных и новозаветных визионеров, так называемых носителей божественного откровения, дело визионерного воплощения той или иной мысли происходило иначе, нежели у натуральных, болезненно-расстроенных визионеров? В натуральном визионерном видении собственное содержание внутреннего мира визионера принимает видимый образ, представлявшийся ему объективным, тогда как в действительности он – субъективный образ; характеристическое в этом видении, следовательно, есть именно видение, как видение, т.е. не содержание его, а визионерное воплощение содержания. Между тем, в откровенном видении признаете характеристическою чертою не самый образ, не самую форму, но содержание: вы утверждаете, что и в откровенном видении, видение, как видение, по крайней мере отчасти натурально, но несколько ненатурально, а сверхъестественно его содержание. Что дает вам право на такое утверждение? Почему вы признаете, например, видения Павла откровенными, сверхъестественными? Не потому ли просто, что Павел получал по-вашему видения откровенные, сверхъестественные, т.е. не предзанятая ли мысль или религиозная вера в Павла, как

носителя божественного откровения, как апостола, заставляет вас отличать его видения от натуральных, призрачных видений, болезненно-расстроенных визионеров, и поэтому явление ему Христа пред Дамаском не есть ли в действительности его собственное, визионерное видение?

Эти вопросы заставляют нас перейти к исследованию того психического состояния Павла, которое, по мнению отрицательной критики, вызвало в нем визионерное видение пред Дамаском. Откровенные внутренние видения мы отличаем от натуральных – призрачных тем, что содержание первых для нас натурально необъяснимо. В натуральных субъективных видениях нам неизвестен способ происхождения самого призрака, т.е. процессе призрачного воплощения внутреннего состояния визионера; в откровенных же видениях нас поражает самое содержание их; оно не может быть объяснено из натурального состояния духа боговдохновенного человека, оно настолько превышает границы его человеческого понимания, степень его развития, словом, превышает его собственный мир мыслей, желаний и чувствований, что даже сам получивший откровение нередко не понимает его и удивляется сообщенному ему из премирной области. В этой необъяснимости натуральным путем содержания откровенных видений мы и имеем самый *твердый критерий*, отличавший их от всех натуральных, болезненных, призрачных видений. Мы не можем доказывать здесь, что такой критерий уверяет нас в истинно-сверхъестественном происхождении всех откровенных видений Ветхого и Нового завета, – это завело бы нас далеко. Но если отрицательная критика объяснит нам удовлетворительно из натурального состояния Павлова духа *все содержание* события пред Дамаском, то мы готовы признать его субъективным делом самого Павла. И сама отрицательная критика полагает особенную важность не столько в физиологическом, сколько в психологическом объяснении происхождения явления пред Дамаском, т.е. не столько в объяснении формы события, сколько – его содержания. Поэтому мы должны с особенною внимательностью остановиться на этом объяснении и подвергнуть его обстоятельному рассмотрению.

Но прежде всего мы должны ясно определить себе и твердо помнить, чего собственно мы должны ожидать от этого натурально-психологического объяснения, какую задачу оно берет на себя и обязано исполнить.

Отрицательная критика отвергает воскресенье Христа; явления воскресшего Христа, на которых утверждается наша вера в Его воскресение, по её мнению, суть визионерные видения. Поэтому она обязана доказать, что не реальные явления Христа произвели веру в Его воскресение, но наоборот, – субъективная вера в воскресение Христа произвела Его визионерные явления. Призрачные видения воплощают лишь то, что ранее уже находилось в духе визионера; они не сообщают ему новых мыслей, неизвестных истин, но только выясняют ему собственные его мысли, призрачно объективируют их пред визионером. В заключение своего исследования об этом предмете Лотце говорит: «замечательно, что новая мудрость еще никогда не исходила из уст сомнамбулистов, из сновидений экстатиков и визионеров¹⁹⁶. И сам Гольстен признает, что призрачные видения только объективируют субъективные данные в человеке, что в них не находит места никакое расширение нашего реального знания внешнего мира, но только – воспроизведение уже прежде бывших психических продуктов¹⁹⁷. Следовательно, в явлении Воскресшего Христа пред Дамаском Павел имел пред собою только призрачно-реализованным свое собственное представление о Христе, как воскресшем, как Господе, с Которым трудно бороться. Происхождение этого представления и должна объяснить, не прибегая к чуду, отрицательная критика. Как же натурально-психически возникло, развилось и утвердилось внутри Павла убеждение в воскресении Христа?

Мы представим объяснения наших критиков об этом предмете в восходящем порядке их научной основательности, т.е. начнем менее основательным и кончим, по-видимому, самым основательным, какое только находим у наших критиков.

а). Наиболее поверхностное из психологических объяснений нашего видения представляет нам Ренан: «удаляясь от свежей крови первомученика Стефана, говорит он, Савл с мучительным

раскаянием в сердце продолжает свое путешествие и наконец находит невыносимую роль палача. Дорога по жаркому песку пустыни причинила воспаление глаз; уже и без этого болезненный организм Савла был сильно потрясен: его схватила злокачественная лихорадка, сопровождавшаяся сильным приливом крови к голове, как это часто бывает в тех странах. В таком положении его или ослепила молния и произвела мозговое сотрясение, или, при переходе из света в тень, усилился лихорадочный бред, происшедший вследствие солнечного удара»¹⁹⁸.

Что сказать против такого объяснения визионерного видения Христа – мучительным раскаянием в сердце и отвращением к роли палача, в соединении с воспалением глаз, злокачественною лихорадкой, приливом крови к голове и проч., и проч., продуктами воображения необузданного фантазера Ренана? Кто сказал Ренану, что Павел шел в Дамаск под впечатлением свежей крови Стефана, когда ни Деяния Апостолов, ни сам Павел ничего не говорит об этом, да и едва ли могли сказать, так как от смерти Стефана до обращения Павла, может быть, прошло около двух лет. Откуда черпает Ренан сведения о мучительном сердечном беспокойстве Павла и об отвращении его к роли палача по смерти Стефана, когда, напротив, мы читаем: *Савл же одобрял убиение его (Деян.8:1)* и когда его преследования христиан со смерти Стефана получают особенно ожесточенный характер (Деян.8:3)? Речь Стефана конечно не более произвела на Павла впечатления, чем и на прочих членов синагргиона, о которых читаем: *они рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами. Закричав громким голосом, затыкали уши свои, и единодушно устремились на него (Деян.7:54, 56)*. Откуда узнал Ренан о глазной болезни, о злокачественной лихорадке и пр. и пр. несчастиях, постигших Павла? и ужели Павел и его спутники не знали, что такое воспаление глаз, лихорадка, молния и пр. и пр., чтобы могли считать их сверхъестественными явлениями? Ренан сообщает нам, что подобное случившемуся с Павлом пред Дамаском привелось испытать ему самому: отчего же не случилось с ним обращение в христианство, подобное

Павлову? Вот что пусть объяснит нам Ренан, если его объяснение Павлова обращения имеет хотя малейшую основательность. Но бессодержательность Ренанова объяснения не скрывается даже самими врагами христианства. «Если даже с Винером (Biblisches Realwörterbuch II S. 214), говорит Баур, переносить воззрение древних, т.е. язычников, считавших внезапный и сильный удар грома зловещим, на фарисея Павла, то и тогда останется невероятным, чтобы Савл мог смешать хотя бы страшное, но, конечно, часто повторявшееся, натуральное явление с явлением Христа. Если думают, что он счел натуральное событие за действие Воскресшего с целью его обращения, то непонятно, как неверующий и жестокий преследователь Савл мог прийти к такой мысли; с другой стороны – неразрешимая загадка, как Павел мог поставить это событие, как одинаковое, в ряд с прочими явлениями Воскресшего»¹⁹⁹.

б). Но обратимся к объяснению самого Баура нашего явления. При рассмотрении обращения Павла с точки зрения психологии, по уверению Баура, предположение чуда не представляется ни необходимым, ни возможным. «Кто может утверждать, что такое изменение в религиозной и духовной жизни Павла не могло произойти натуральным образом из его собственного внутреннего? И кто может сказать, что даже самый быстрый переход из одной крайности в другую лежит вне сферы психологической возможности? Чем строже и энергичнее выполняется одностороннее и ограниченное направление, тем необходимее оно должно разрушиться от своей собственной несостоятельности; оно разбивается о самого себя, уничтожается с возникновением понимания его конечности и переходит в противоположную крайность»²⁰⁰. То же самое говорит Баур и в своей «Истории церкви первых трех веков»: «что апостольская история рассказывает об обращении Павла, можно рассматривать только как внешний рефлекс внутреннего духовного процесса, к объяснению которого лучший ключ дает индивидуальность апостола, какую мы находим ее и в его собственных посланиях»²⁰¹.

Вместо разрешения проблемы – обращения Павла, вместо определённого указания естественно-психологических факторов, действовавших при этом обращении, Баур указывает нам только вообще на возможность перехода духовного настроения из одного направления в другое. Понимаем ли мы теперь, каким образом произошёл и совершился величественный кризис в духе Павла пред Дамаском, радикально изменивший всю его жизнь, разделивший ее на две несравнимые, половины? Конечно – нет. Что вообще возможен перелом в духе человека, переход его из одной крайности в другую, против этого спорить едва ли кто станет. Но бывает ли такой переход, всегда, без исключительно, у людей крайних направлений? На это едва ли можно отвечать утвердительно. Бейшляг представляет несколько исторических примеров непоколебимого упорства в самых односторонних направлениях²⁰²; да и кто не знает таких примеров из собственного опыта? Отсюда ясно, что если Павел и мог перейти из одностороннего фарисейского иудейства в христианство, от убивающей буквы к животворному духу, то также мог и не переходить, мог упорствовать в своем заблуждении до смерти. Кто станет отрицать, что обращение в христианство может совершаться и совершается натуральным, путем, т.е.; без особенного знамения с неба, без чуда в строгом смысле слова: но кто, отсюда, может отвергать, что это обращение в некоторых личностях возможно было и совершалось только при посредстве сверхъестественного события? Действительно ли естественно-психологическим путем совершилось обращение Павла, – вот вопрос, который следовало бы прямо решить Бауру; но такого решения у него мы не встречаем.

В своем месте, при рассмотрении дохристианского состояния Павла и исследовании более подробных натурально-психологических объяснений его обращения, мы увидим, что это обращение необъяснимо без предположения сверхъестественного явления или чуда. Баур, рекомендуя нам, как самый верный ключ к объяснению обращения Павла, индивидуальность апостола, однако не счел нужным ближе

анализировать эту индивидуальность, чтобы можно было самым делом убедиться в достоинстве рекомендуемого им ключа. Анализируйте нам личность Павла так, чтобы можно было ясно видеть, что его обращение есть не иное что, «как внешний рефлекс его внутреннего духовного процесса», и мы поверим, что в ваших словах есть истина, но до того времени мы не перестанем видеть в них одну фантазию, одни слова и слова. Да и сам Баур на следующей же странице после своего открытия натурального ключа к загадочному событию обращения Павла сознается, что «никакой психологически и диалектический анализ не может разъяснить внутренней тайны акта, в котором Бог открыл в нем (Павле) Своего Сына»²⁰³. Следовательно, лучший ключ к объяснению внутреннего духовного процесса, внешне выразившегося в событии пред Дамаском, в руках самого Баура оказался не более как мыльным пузырем.

в). Впрочем, мы не можем жаловаться на недостаток подробного анализа индивидуальности Павла, с целью натурально-психологического объяснения его обращения в христианство, – в «Жизни Иисуса» Штрауса и еще более в сочинениях Гольстена (*Die Christas-Vision d. Ap. Paulus etc. u. Z. Evangelium d. Paulus u. d. Petrus*).

Вот что мы находим у Штрауса: «перенесемся в раннее время пред обращением Павла и представим себе то возбуждение, в какое должны были поставить его, ревнителя национальных законов иудейства (Гал.1:14), грозные успехи распространяющегося христианства. Можно бы конечно думать, что из таких возбуждений сердца скорее в результате получится визионерный Моисей или Илия, нежели Христос; но только при этом забывается другая сторона дела. Что удовлетворение, которое Павел надеялся найти в своей ревности к фарисейской праведности, не могло быть продолжительными, это показывает исход дела; но это замечается уже ранее – в страстном беспокойстве, в зелотской спешности его гонения. При различных столкновениях с новыми верующими в Мессию Павел не мог не чувствовать, что стоял ниже их в двояком отношении. Факт, на котором они утверждали всю свою веру,

отделившую их от древнего иудаизма, был воскресение Иисуса. Павел был фарисей, следовательно, верил в воскресение, конечно, только – при конце дней; но что в отдельном случае, беспримерным образом, воскресение могло последовать ранее для святого мужа, это с точки зрения тогдашней иудейской мысли не представлялось невозможными. Павел, следовательно, потому только мог удерживаться от веры в воскресение Иисуса ранее определенного времени, что Иисус не был для него святым мужем, напротив, – ложным учителем, обманщиком. Но это убеждение ввиду исповедников Христа с каждым днем должно было становиться все слабее и слабее. Верующие не только открыто говорили, были убеждены в своем возрождении, как в своей собственной жизни, но и обнаруживали тихий мир и спокойную радость, даже в страданиях стыдившие беспокойную ревность их гонителя. Мог ли быть ложным факт (воскресение), который сообщает такое спокойствие и уверенность? С одной стороны, Савл видел новую секту, постоянно шире и шире распространяющуюся, несмотря на все преследования её, с другой, – как преследователь её, ощущал все менее и менее внутреннего спокойствия. Нет ничего чудесного, если он в часы беспокойства и внутреннего смятения поставил себе вопрос: кто же наконец прав: ты или распятый Галилеянин? Но если раз это случилось, то при телесной и духовной особенностях Павла легко мог возникнуть экстаз, в котором, так страстно преследуемый им дотоле, Христос явился во всем величии, о каком говорили Его преследователи, раскрыл пред ним всю бесполезность его гонения и приглашал его перейти на служение Себе»²⁰⁴.

Так как приведенное объяснение Штрауса в существенном сходно с объяснением Гольстена, уступая последнему только в глубине и силе анализа психического состояния Павла пред обращением его в христианство, то опровержение его мы дополним при разборе Гольстенова объяснения. Теперь же наше опровержение пока следующее:

Весь процесс, происходивший в душе Павла до его обращения и вызвавший, будто бы, в нем видение Христа, выдуман Штраусом а priori, без всякого внимания к

историческим свидетельствам о душевном состоянии Павла в это время. Сам Павел ничего не говорит о своем внутреннем беспокойстве от неудовлетворения фарисейскою праведностью; напротив, прямо свидетельствует, что он твердо и энергично преследовал христиан без всякого сомнения в правоте своего дела, ослепленный ревностью фарисейского зелота. Ужели можно относиться с недоверием к этому свидетельству? Ужели Павел мог несознательно обманываться в своем собственном сознании? Но такое предположение включает в себе внутреннее противоречие. Или Павел сознательно представил в искаженном виде дохристианское состояние своего духа, сделавшись христианином, чтобы тем величественнее, чудеснее казалось воздействие божественной силы на его внутреннее изменение, на его переход из фарисейского иудейства в христианство? Но что же останется достоверного в евангельской и апостольской историях, если в первой искаженно представлена жизнь Христа в интересах произвольной веры в Его воскресение и вытекающих из ней следствий, во второй – искажается самая жизнь апостолов с тем, чтобы между ранним и последующими её периодами стояло чудесное событие, которого в действительности, не было? Мы решительно не можем себе представить более ненаучного, бесцеремонного, тенденциозного отношения критики к историческим свидетельствам, какое встречаем в исследованиях неверующей критики книг Св. Писания. Да и мыслим ли измеренный обман в свидетельствах Павла о своей дохристианской жизни? Несомненно, что Павел не мог быть сознательным лжецом в своих свидетельствах о явлении ему Христа; он мог несознательно обманываться в этом явлении, принимая субъективное видение за объективное. Но если видение Христа было несознательным обманом, то как мог Павел сознательно исказить историю своей ранней жизни так, чтобы между нею и последующею христианскою жизнью чудесное событие пред Дамаском являлось абсолютно необходимым посредствующим звеном? Не указывало ли бы это, что и в свидетельствах о явлении Христа Павел сознательно ложно говорит о небывалом событии? Одно из двух: или свидетельство Павла о своем

видении Христа было сознательно ложно и, в таком случае, он вовсе не имел даже визионерного видения, или его свидетельство было бессознательно ложно, но в таком случае он не мог сознательно исказить историю своей ранней, дохристианской жизни.

Штраус думает, что всякому переходу из одного направления в другое всегда необходимо предшествует продолжительный, постепенный подготовительный процесс. Но это – ложное мнение. Не встречаем ли мы повсюду, во всех сферах духовной жизни, примеры внезапного изменения направления под влиянием внешнего случайного толчка, впечатления, мимолётного возбуждения духа? Такие изменения особенно часто бывают в религиозной жизни человека. Нередко одна проповедь, одно изречение писания, взятое темой для проповеди, одно чрезвычайное обстоятельство в жизни изменяют атеиста в глубоко верующего, пантеиста – в теиста, протестанта – в католика, католика – в православного; часто переход от ложного направления в истинное, не имеет для себя ничего специально подготовительного в человеке кроме общечеловеческих основ для познания истины и, однако совершается быстро, неожиданно для самого почувствовавшего в себе душевное изменение. Такой неожиданный для самого Павла переворот совершился в его душе пред Дамаском под действием чудесно явившегося ему, вознесшегося Христа, и мы не можем не, признать этого переворота неожиданным, потому что таким представляют его история; жизни Павла в Деяниях Апостолов и собственные свидетельства о нем Павла. Штраус утверждает, что переход Павла в христианство совершился постепенно, натурально самостоятельно; но что мы будем делать с неоднократными свидетельствами апостола о том, что его обращение совершено не имманентным актом его собственного духа, но высшею благодатной силою (1Кор.15:8–11; Гал.1:15; 1Тим.1:13–16)?

Однако рассмотрим самый процесс внутреннего изменения в духе Павла, как представляет его Штраус, закончившийся визионерным явлением Христа. Вера в воскресение Христа в третий день по смерти, по словам Штрауса, не могла встретить

особенного препятствия в духе Павла, так как он верил в всеобщее воскресение при конце времени. Напротив, именно вера в воскресение только *в конце времени* и должна была служить существенным препятствием вере в воскресение в третий день по смерти. Воскресение, по фарисейскому учению, имеет быть в последнее время, следовательно, в третий день по смерти оно не могло быть. Это заключение само собою вытекало из фарисейского учения о воскресении, а Павел был фарисей. Следовательно, с точки зрения своей секты, Павел должен был прежде всего признать свидетелей воскресения Христа обманщиками, лжецами. «Но Павел не мог признать их таковыми ввиду их тихой радости и внутреннего спокойствия при перенесении мучений и смерти за свое свидетельство». Но если смерть, запечатлевая свидетельство христиан о воскресении их Господа, делала невероятным в них сознательный обман, то отчего невозможно было предположение их бессознательного самообольщения? Чтобы не видеть никакого обмана (сознательного или бессознательного) в свидетельствах христианских мучеников, нужно было уже самому быть христианином, необходимо было, предварительно, внутренне убедиться в истине их свидетельств. Но, повторяем, Павел был фарисей. С фарисейской точки зрения все эти уверения о воскресении Христа лиц, мужественно и радостно идущих на смерть, Павел должен был объяснить действием сатаны. Не говорили ли фарисеи о Христе: *Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского* (Мф.12:24)? Почему же не мог также Павел объяснить явления Христа Его верующим сатанинским ослеплением? Павел хорошо знал Ветхий Завет, но здесь указывается, что бывают и фальшивые видения (Иер.14:14, 23:16; Иез.22:28 и др.). Почему же не могли быть такими в глазах Павла и явления Христа Его ученикам? Отчего Павел не мог возразить свидетелям Христова воскресения подобно тому, как некогда говорили иудеи Христу при кресте (Мф.27:40, 43), т.е. сказать: «если Иисус воскрес и являлся вам, то пусть явится и мне». «Но христиане отличались такими достоинствами, которые стыдили Павла». Но, говорит Толюкк,

на фанатические сердца даже добродетели их врагов производят противоположное впечатление. Доминиканец Лилиештейн, свидетельствуя, что Вальденсы «*boni in moribus et vita, veraces in sermone, in caritate fraterna unanimes*» etc., тут же прибавляет: «но эти добродетели тем более обнаруживают хитрость дьявола, старающегося ослепить простых, чтобы они не поняли заблуждения учения»²⁰⁵. «Но Павел видел постоянное распространение христианства, несмотря на всю жестокость его преследования». – В руках христианского апологета это конечно служит веским доказательством божественности христианства, но Павел был фанатик-фарисей; притом он видел еще небольшое христианское общество и знал, что каждая новая секта в борьбе с древними поддерживается энтузиазмом и особенною энергией её первых адептов, и что это нисколько не говорит за внутреннюю силу и истину секты. Вероятный процесс мышления, возбуждённого в душе Павла разными свидетельствами о воскресении Христа, с его фарисейско-иудейской точки зрения на Христа, должен был быть принципиально противоположным аргументации в 1Кор.15:12 и д. «Если Христос воскрес, думал-бы Павел, то наша иудейская вера тщетна; мы – убийцы Мессии, мы лжесвидетели о Боге, ибо свидетельствуем, что Он не воскрешал Христа, которого воскресил. Но Христос не воскрес, потому что мертвые не восстают в третий день по смерти, и Бог не мог воскресить умершего позорною смертию, как нарушителя закона и лжепророка».

г) Обратимся теперь к Гольстенову анализу психического состояния Павла пред его видением воскресшего Христа. «Иудейский народ, говорит он, присудит именовавшего Себя Мессиею Иисуса к крестной смерти, как лжепророка и хулителя Бога. Уже самая эта смерть, по теологически-теистическому мировоззрению, служа доказательством виновности Христа, успокаивала сердца народа и его предводителей относительно убийства Христа. Но вот из этого самоуспокоения выводит их грозное слово: «мертвый жив»! Жизнь была доказательством мессианства мертвого, с нею вина крови падала на убийц, распявших Мессию народа. Последние старались ослабить

страшную силу слова уверением, что жизнь умершая – обман. Но происхождение общества во имя мнимо-ожившего, общества, в котором это слово оживший, стало объективной силою его истории, всегда снова указывало на смерть именно Мессии и на необычайную вину, принятую на себя виновниками его смерти. Виновники смерти, прежде всех – фарисеи, старались заглушить обвинительные голоса против себя преследованием нового общества. В это движение вовлечен был и Павел. Страстность его натуры, при противоречии его ортодоксально-национальной веры вере христианско-мессианской, делала для него последнюю предметом самого страстного интереса, практического – с целью её уничтожения, теоретическая – с целью опровержения. В противоречии с ортодоксально-национальной мессианскою верою находилось содержание первохристианской веры: Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν, распятый на кресте народом и его начальниками, как ложный пророк, Иисус есть истинный Мессия, восстановлен к жизни Богом и имеет опять прийти с неба для устройства царства небесного. Решительным основанием неверия против веры в воскресшего Иисуса-Мессию служила Его крестная смерть, её полное противоречие ветхозаветной ортодоксальной мессианской идее по ортодоксально-национальному пониманию Св. Писания. Сами до-павлинические верующие (христиане) не могли разрешить этого противоречия. Правда первые апостолы смотрели на смерть Христа, как на тяжкий грех иудеев, но она осталась для них в внешней связи с мессианским делом, делом неверующего народа, но не сопровождавшим собою необходимо все дело Мессии. Но богословие иудейского теизма желало понять крестную смерть, если она была смертью Мессии, как нечто внутреннее, как дело Самого Бога, как необходимый акт Его мессианско-спасительной воли. Это не могло быть неизвестно Павлу, так глубоко и последовательно мыслившему в рамках иудейского духа. Вместе с этим выступал уже в сознании Павла, хотя все-еще отрицательно, принцип его Евангелия о спасении. Но если неверующий ум указывал на смерть, как на доказательство против мессианства Иисуса, то верующие противопоставляли этому, только логическому,

доказательству факт действительности, пред которым должна была преклониться сама логика священной традиции, – факт восстановления Богом Иисуса к новой жизни: мертво-живого Иисуса видели Петр, двенадцать, пятьсот братьев, Иаков и опять все апостолы, – ряд, доказательств решительной важности. Если Павел, как фарисей против воскресения, как иудей против видения, как доказательства объективной жизни, не мог возразить ничего, то как неверующий в фактическое доказательство восстания Иисуса он мог опираться лишь на убеждение в сознательном обмане верующих в Иисуса. Но это была бессодержательная точка зрения для того, кто имел некосный и не окаменелый дух. Савл должен был упорствовать не против кого-либо одного и не против одного факта, но против целого ряда фактов и против твердости убеждения весьма многих, шедших за свой мнимый обман на мучения и смерть. Так Павел должен был признать возможность оживления Умершего на кресте, и эта возможность уже должна была взволновать его дух. Потому что какое беспокойство для религиозного духа в предположении: «может быть мертвый живет»? Не борется ли теперь неверующий в Иисуса с самим Богом и Его Помазанником, в которого все-же Павел верил, хотя в другой форме? Душевного терзания от такого противоречия дух и сердце Павла не могли ни забыть, ни переносить без разрешения! Не уступает ли логическое доказательство *против* мессианства Иисуса фактическому – за мессианство Иисуса? Что Мессия должен был прийти в это время, это было верою всех иудеев и верою Павла. Но праведный Бог может даровать благодать мессианского царства только праведному народу. Но народ был и остается грешен. Может ли он быть праведным без прощения грехов? может ли праведный Бог простить без искупительной жертвы? Не была ли крестная смерть Иисуса этою ходатайственной кровавою жертвою? Не говорят ли ежедневно христианские верующие, подвергаясь преследованию, что Христос умер из-за греха? Не доказывают ли они, что эта жертвенная смерть совершилась согласно с Писанием? Не разрешится ли все сердечное мучение человека, если вникнуть в это доказательство, все беспокойство

мыслящего духа, если проследить этот принцип в его выводах? Но пока это мучение не было разрешено, размышляющее внутреннее начало духовной жизни Павла с особенным напряжением устремлено было к одной цели – разрешить в духе столь мучительно чувствуемые противоречия его сознания, даже увериться в факте жизни Умершего на кресте, увидеть Его живым подобно Петру, двенадцати и пятистам братьев. Тогда начали действовать в Савле все силы, которые и в других случаях производили в нем видения в духе. Могли ли они, действуя теперь, не произвести никакого следствия?»²⁰⁶?

Все сказанное нами против Штраусова объяснения имеет значение и против анализа Гольстена, т.е. что, этот анализ психического состояния Павла до обращения его в христианство составлен не по историческим данным до-христианской жизни Павла, но по предзанятой мысли – объяснить, во что бы то ни стало, обращение Павла натурально психологическим путем; – что естественно-психологическому происхождению веры в воскресшего Христа непобедимо препятствовало в духе Павла его фарисейско-иудейское убеждение в воскресении – только в, конце времени, убеждение, пред которым все свидетельства о воскресении Христа должны были превратиться или в сознательный, или в бессознательный обман, вся твердость христиан, вся радость их при страданиях и, смерти должны были казаться действием сатаны и наконец быстрота, и широта распространения христианства – объясняться энтузиазмом и энергией его первых последователей.

Теперь то, что мы имеем сказать еще, нового против Гольстенова анализа, будет говорить также и против объяснения Штрауса.

Гольстен признает, что факт смерти Христа сам по себе служил достаточным основанием неверья иудеев в Христа, как Мессию. С ортодоксально-национальной точки зрения смерть Христа представляла чистое противоречие идее Мессии; следовательно, с этой точки зрения распятый Иисус, как не Мессия, не мог воскреснуть. Отрицание воскресения Христа покоилось, таким образом, по Гольстену, не столько на вере в воскресение вообще исключительно в конце времени – хотя, мы

видели, эта вера служила существенным препятствием вере в воскресение Христа – сколько на убеждении, что Иисус – не Мессия. С этой точки зрения Павел с энергией, свойственной его духу, как фарисей-иудей, и предпринял задачу разрушить христианство в обоих направлениях – теоретическом и практическом. Казалось бы, что он и будет стараться о выполнении своего предприятия, насколько позволит его энергия. Но, к удивлению, по словам того же Гольстена, почти на первых шагах своей деятельности Павел распадается на две половины. Между тем как практически он все сильнее и сильнее преследует христиан, гонит, мучит, казнит, теоретически все более и более сам становится христианином; в практическом отношении он силою своей воли сохраняет в себе дух иудея, в теоретическом – в процессе мышления – все более и более превращается в христианина. Одна уже невероятность такого радикального раздвоения личности Павла на две половины – иудейскую и христианскую, или соединения в его личности двух противоположных элементов, фарисейско-иудейских и христианских, делает анализ Гольстена подозрительным в научном отношении.

И как странно Павел, практически преследуя христиан, теоретически становится твердою опорой христианства! Смерть Христа, по фарисейско-иудейскому пониманию, представляла непримиримое противоречие мессианской идее. Даже сами верующие в Христа не могли разрешить этого противоречия, не могли понять смерть, как внутренне-необходимый акт в мессианском деле спасения, как существенно-необходимый момент в идее Мессии. И кто же выступает теперь на дело этого примирения, этого чисто христианского спекулятивного обоснования смерти Христа, исходя из самой идеи Мессии? Гонитель христиан, враг их – Павел! И каким путем он достигает примирения позорной смерти Иисуса с идеей Мессии? Разрешая противоречие тем же путем, каким оно возникло! Можно ли придумать что-либо остроумнее, как из одного и того же начала вывести два положения – как вполне непримиримые и как вполне примиримые? Как Павел мог прийти к предположению необходимости заступительной или

искупительной жертвы смерти, когда фарисейско-иудейская точка зрения говорила ему, что праведность или спасение происходит от закона? Как мог он признать такую жертвою позорную смерть Иисуса Христа, которая была несоединима с идеей праведности, покоящейся на законе? Эти вопросы в Гольстеновом объяснении остаются неразрешимыми загадками. Но сам ап. Павел прямо говорит, что его *Евангелие не есть человеческое, ибо он принял его и научился не от человека, но чрез откровение Иисуса Христа* (Гал.1:11 и д.), следовательно, убедился в истине христианства не в споре с верующими в Христа и не собственным процессом мышления.

Но не только национально-мессианская идея, не только иудейская догматика, а еще более отделяла Павла от Христа фарисейская этика. Не только распятый Мессия был соблазном (σιάνδαλον) для иудеев, но преимущественно нравственное учение Христа скандализировало Его в глазах фарисейского иудейства, признавшего Его достойным позорной казни. Иудейская ненависть ко Христу возникла не со дня Его смерти, но была причиной самой этой смерти. Так как Христос отверг фарисейскую праведность, признал мытарей и грешников более способными наследовать царство небесное, чем фарисеев; так как общепризнанных грешников Он прощал, а «праведников» бичевал всею силою слова; так как Его мораль, направленная преимущественно на внутреннее, на сердце человека, признавала соблюдение внешних постановлений и церемониальных законов недостаточным средством для спасения; то Он стал смертельным врагом фарисеев. Христос правда не пришел нарушить закон и пророков, но фарисеям чуждо было различие между нравственными и церемониальными законами. Напротив, именно в исполнении внешних законов, по их понятиям, и состояла праведность; отсюда их вражда против Христа и отсюда их взгляд на Него, как на врага Моисея и его закона. Павел был фарисей, поэтому и он должен был дышать ненавистно ко Христу, как врагу иудейства, разрушителю его религиозного святилища, революционеру против законов, установленных Моисеем (Деян.6:14). Дух и буква, вера и закон, божественная

оправдание и собственная праведность, – вот где скрывалась глубокая нравственная пропасть, отделявшая Павла от Христа. Эта противоположность, служа основанием вражды фарисейского zelota против Христа – сам Павел объясняет свое преследование христиан неумеренною ревностью к отеческим преданиям (Гал.1:13; Флп.3:5,9), – абсолютно препятствовала ему понимать крестную смерть Христа, как искупительную жертву Мессии. Против всякой новой догматики, против всякого нового логического процесса фарисейская мораль, фарисейско-нравственный процесс всегда стоял своим непреклонным veto. Фарисей Павел конечно на всякий процесс мысли, оправдывающий христианство, должен был силою воли своей сказать себе: не может быть, как казалось мне некоторое время, чтобы крестная смерть была искупительною жертвою, не может быть, чтобы Распятый воскрес; Он не мог быть Мессией, ибо нарушил закон, учил безнравственности, оскорблял религиозное чувство. В страстной борьбе между только что возникавшею в нем христианскою мыслью (если даже допустим таковую) и глубоко уже укоренившимся в сердце основным воззрением на нравственность, без сомнения, перевес должен был бы оказаться, на стороне последнего, если бы первой не помогла еще какая-либо сторонняя, сверхъестественная сила.

Но мы не указали еще на коренное, заблуждение Гольстенова объяснения и вообще всех натурально-психологических объяснений обращения Павла в христианство. Под натурально-психическим процессом, обуславливавшим обращение Павла, отрицательная критика разумеет собственно интеллектуальный процесс, движение мысли, изменившей в конце концов фарисейского zelota, в христианина и великого апостола христианства. По мнению этой критики, религия есть не что иное, как философия, вера – логика, христианство – одна из спекулятивных систем. Но нет ничего одностороннее этого взгляда на религию. Дух человека далеко не исчерпывается мыслью и её деятельностью: вместе и на ряду с ней действуют также силы воли и сердца и если где, то именно, в религиозной жизни, равномерно обнимающей все силы духа, одна интеллектуальная сила недостаточна для возбуждения и

поддержания религиозного благочестья. Никакой обширный ум, никакая глубокомысленная философская система сами по себе не делают человека религиозным: для этого нужно еще самостоятельное действие воли и натурально-благодатное ощущение Божества. Именно религия зачинается, главным образом, не в области ума, но в сердце, поддерживается силою воли и осмысливается, и выясняется разумом. Не ум производит религий, но он относится к ней как уже к данному в человеке, выясняет и раскрывает то, что, уже лежит в глубине человеческого сердца. Ожесточенное сердце, извращенное направление воли всегда будут стоять камнем преткновения на пути ясному и здравому логическому требованию обращения к Богу. Применяя все сказанное об отношении мысли к воле и сердцу в области религиозной жизни вообще – к обращению Павла, мы должны утверждать: не мысль Павла возродила его сердце и изменила направление его воли; напротив, полное и глубокое перерождение всего его существа, обновление самого основания его духа, общего чувства его жизни, сообщило его мыслям всецело новое, христианское направление. *Жизнь есть свет человеков; только кто снова родится, может увидеть царствие Божие (Ин.1:4, 3:3).* В чем собственно состояло Павлово обращение? В том ли только, что в его сознании иудейско-мессианская идея изменилась в христианскую, фарисейская догматика заменена была христианскою? Нет: не так скудно было содержанием обращение Павла, как думает новейшая отрицательная критика. Мы видим его вполне величественным, всесторонним, обнявшим все духовные силы Павла. Гонитель, ненавистник и преследователь Христа превращается в проповедника (логическая сторона), в раба (нравственная) и мученика (сердечная) христианства. Павел становится другим человеком, *новою тварью (2Кор.5:17)*. Не просто в его голове, но и в его сердце, не просто в мысли, но и в чувстве, и в нравственном направлении совершается глубокий кризис, возрождение к новой жизни. Праведность, почивающая на законе, изменяется в праведность, покоящуюся на *благодати* чрез Господа нашего Иисуса Христа, древний человеке распинается и восстаёт *новый человек, живущий*

верую в Сына Божия (Гал.2:19 и д.). Такой всеобъемлющий переворот требует не логического только, но всеобъемлющего процесса; но если мысль, рассматриваемая сама в себе, может быть здорово и сильною, то воля всегда и во всех людях слаба и греховна, и натуральное сердце само в себе всегда извращено, питая любовь не к высшему, небесному, но и низшему, земному, чувственному; греховная воля и нечистое сердце помрачают и ясность ума. Отсюда обращение Павла не столько с интеллектуальной, сколько с нравственной и сердечной сторон не могло быть плодом естественно-психологического процесса, а только следствием божественно-благодатного действия на душу Павла. Поэтому, если в заключение своего анализа Гольстен говорит: «так действовали все силы, которые в других случаях производили видения в духе Павла; могли ли они теперь не произвести никакого действия»? то мы именно должны сказать, что для происхождения субъективного видения пред Дамаском не доставало деятельности всех сил и, следовательно, не могло произойти и самое видение. Для того чтобы видеть Христа, необходимо было обращение человека к Нему не только умом, но и волею и сердцем; но воля и сердце Павла стояли на стороне закона и пророков и из их (воли и сердца) сильной деятельности, утверждавшейся на воспитании и привычке, скорее должен был произойти визионерный Моисей или Илия, нежели Христос. «Не было никогда такого опыта, чтобы кто-либо имел видение лица, в которого не верует, которого даже ненавидит и преследует, и чтобы кто-либо в субъективном видении услышал осуждение своей до-нынешней жизни и призывание к новой»²⁰⁷.

Неверующие критики, оказываясь неспособными к строго-научному оправданию своей теории натурального психологического процесса изменения в Савле фарисея-иудея в христианина-апостола, все-же не мирятся с нашим пониманием обращения Павла – вследствие личного явления ему Христа – на том основании, что такое чудесное обращение ведет к мысли о насильственном вторжении сверхъестественной силы во внутреннюю духовную жизнь Павла, к предположению

магически действующей божественной силы, пренебрегающей всеми психологическими и нравственными законами духовного развития²⁰⁸. Но если обращение Павла было действительно насильственным, насколько оно не может быть объяснено одним натуральным психологическим процессом, без содействия сверхъестественной силы, то нельзя забывать, что различие натур в мире человеческом ведет за собою и различие сверхъестественных воздействий, неодинаковость отношений благодатной силы к духу человеческому. Рассматривая с этой точки зрения внезапное, чудесное обращение Павла, мы не только не замечаем в действии благодати никакого пренебрежения натуральными отличиями в природе Павла, напротив полное принаровление к ним сверхъестественных целебных средств. «Как благоразумный доктор, говорит Бекк, лечит каждого больного, сообразуясь с особенностями его природы, одного – слабыми и продолжительными медикаментами, другого – быстро и сильно действующими; так и Господь неодинаково обращается с людьми, призываемыми к спасению. Быстрые, огненные души, какова была Павлова, требуют для изменения быстрого и сильного воздействия, иначе вечно будут оставаться в прежнем положении. Что производит на слабые сердца легкий удар грома, то для таких душ служит только возбуждением осторожности на час и даже эти простые предостерегательные знаки, в спокойном состоянии, обращающее на себя внимание, едва ли замечаются беспокойными, теряющими слух от безумной ревности, душами. Для Савла, дышавшего угрозою и страстью к борьбе, Господь посылает в его душу молнию и гром трепета и ужаса, между тем как Петру, разбитому горем – только горестный взгляд. В обращениях к Господу мы находим в известном смысле исполнение того, что сказал Господь вообще: *какою мерою мерите, такую же отмерится и вам*: Павел приводил учеников Христа в страх и уныние; страшным явлением, трепетом и ужасом обращает и его теперь к Себе Господь. Верен и премудр воспитатель наш Господь, знающий каждого из нас с его свойствами и поступающий с каждым, как требует того его особенность»²⁰⁹. Действительно, если бы мы проследили

все пути, какими отдельные члены царства Божия приводятся к нему, то это была бы величественная картина разнообразных обнаружений божественной психологии и педагогики. Божественный метод обращения индивидуализируется всякий раз, сообразуясь с натуральным расположением, состоянием духа и характера, нравственною и религиозною настроенности и вообще со всем историческим ходом жизни отдельного человека. В этом смысле дается каждому свое, и, таким образом, обращение Павла было вполне сообразно с его индивидуальностью.

Впрочем, как всякое чудо, чудесное обращение Павла не было абсолютно-насильственным, магическим, при котором не имело места движение собственной воли Павла, свободное желание обращения к Христу. Чудо явления Христа, как и всякое чудо, импонирующе действовало на Павла, но не произвело насильственного переворота в внутренней жизни Павла. Чудо всегда отзывается сильным впечатлением, но никогда остановкой личной свободной жизни. Как против всякого явления, так и против чуда всегда еще остается в человеке сила, воспринимающая и противодействующая его впечатлению. Валаам, несмотря на поразительное чудо, остался при своих внутренних чувствах; Христовы чудеса только ожесточали сердца фарисеев и книжников. Чем энергичнее личность, тем возможнее, тем легче её отрицательное отношение к силе благодати. Нет сомнения, что также фанатичный и энергичный Савл мог бы противостоять впечатлению сверхъестественного явления, если бы собственною волею не склонился к его восприятию. Правда он слышал: *трудно идти тебе против рожна* (Деян.9:5), но не – невозможно; и если Павел говорит: *я не воспротивился небесному видению*, то это прямо показывает, что он подчинился ему свободно, по собственному убеждению.

Для полного устранения ложного предположения отрицательной критики, будто с чудом обращения Павла произошел «насильственный переворот в душе Павла, противоречащий психологическим и нравственным законам духовного развития», мы позволим себе указать на те элементы

в духе Павла, которые действительно представляли подготовительную почву для сверхъестественных благодатных воздействий. Как в царстве природы, так и в царстве благодати не бывает жатвы без посева и до времени полного созревания семени. Так, конечно, и благодатное обращение к Христу Павла было достаточно приготовлено ранним развитием его духовной жизни не в том смысле, что из него, внутренним образом произведено было изменение фарисея в христианина, что излишне было при этом всякое благодатное содействие, но в том, что в нем готовы были все необходимые пункты, к которым могло бы примкнуть и на которых могло бы утвердиться благодатное воздействие. Для произведения пламени недостаточно одних дров, но должен быть и огонь. В Савле приготовлены были все горючие материалы и только ожидали они божественной искры. Бог избрал меня, говорит апостол, *от утробы матери моей и призвал благодатью Своею, чтобы открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам* (Гал.1:15–16). Эта благодать, действовавшая в Павле еще как в фарисее и фанатике и приготовлявшая его к принятию Евангелия и распространению благовестия, конечно, не признавала им раньше и только после ясно открылась ему при свете добровольного обращения к Христу.

Апостол говорит, что он *служил Богу от прародителей с чистою совестью* (2Тим.1:3). Это служение Богу с чистою совестью, как плод благочестивого воспитания, как наследственный дар благочестивых предков, конечно было делом божественной благодати, *избравшей Павла от утробы матери*. Правда, истинную праведность Павел видел в законной праведности, т.е. в оправдании делами закона, но ведь и не сам по себе закон неспособен был оправдать человека, ибо не только в Ветхом Завете говорится: *кто исполняет заповеди, тот жив будет* (Лев.18:5), но и в Новом Сам Господь говорит: *если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди* (Мф.19:17). Человек неспособен был оправдаться пред законом сам собою, своими натуральными силами и в этом собственно и состояла недостаточность законной праведности; при чистоте совести, при своей ревности

к оправданию делами закона, Павел не мог не видеть постоянного противоречия между законом и своим существом, между *должно быть* и *есть*, между *духовным* закона и *плотским* человека (Рим.7:7 и д.). Отсюда, как для всех иудеев, так и для Павла закон был прежде всего *детоводителем к Христу, дабы он оправдался верою* (Гал.3:24). На Павле, ревнителе закона, самым наглядным образом исполнились слова Господа: *кто хочет творить волю Пославшаго Меня, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю* (Ин.7:17).

Как закон, исполняемый с чистою совестью, необходимо приготавливал Павла к обращению в христианство, так также и пророки. Правда, распятый Христос для иудея Савла был соблазном, скандалом, но в то же время Савл, как благочестивый израильтянин, с нетерпением ожидал Мессию, верил в Его явление. Следовало только воскресшему Христу личным явлением рассеять мнимый соблазн, и вера в Него, как в Христа, не могла уже встретить в Павле никакого препятствия; это и случилось во время явления Христа пред Дамаском. Нельзя, конечно, также безусловно отрицать впечатления на дух Павла и разных свидетельств со стороны последователей Христа, с тихою радостью и спокойствием шедших навстречу смерти; но мы слишком преувеличили бы значение этих свидетельств, объясняя ими все дело обращения Павла в христианство.

Останавливаясь еще раз на природе Павла, имея в виду энергию его воли, силу его духа, его ревность к закону, его ожидание Мессии и в то же время фанатическую ненависть к Христу, как к распятому, и сопоставляя все это с историей чудесного обращения его в христианство, как мы читаем ее в Деяниях Апостолов, мы видим в последней сколько психологически возможный, столько же педагогически мудрый и целесообразный образ божественной деятельности. В небесной славе является воскресший Христос своему гонителю и сколько строго, столько же мягко спрашивает его: *Савл, Савл! что ты гонишь Меня?* Конечно уже ранее Савлу приходилось слышать от христиан подобный вопрос, но тогда Савл имел ответ: я гоню

распятого Христа. Но теперь, ввиду воскресшего Христа в небесной славе, он не мог дать подобного ответа; он чувствует, что его ревность преследования не есть служение Богу, напротив – злодейство против Бога, вина пред Ним. Но муж тонкого диалектического ума не удовлетворяется простым чувством: он хочет точнее увериться, положительно знать Говорящего ему. Он сказал: *кто Ты, Господи?* Господь же сказал: *Я Иисус, которого ты гонишь* (Деян.9:5). Теперь снята с глаз Павла, покрывавшая их, пелена: Иисус жив, Он говорит; следовательно, справедливо, что Иисус распятый воскрес, следовательно, распятие Его не есть скандал, но внутренне-необходимое спасительное дело Мессии. Одним ударом разрушается в его сознании все традиционно-фарисейское богословие; один исход видит теперь Павел для заглаждения страшной вины пред Богом – в безусловной покорности Христу, в рабстве Ему, в любви к Нему столь же сильной, как сильна была прежде ненависть. И вот в трепете и ужасе говорит Павел; *Господи! что повелишь мне делать?* Только с энергией Павла можно было предложить подобный вопрос; убежденный в греховности своего до-нынешнего дела, он всецело отрекается от него, является с энергией нового человека. И какая психологическая глубина, педагогическая мудрость и историческая истина открываются в дальнейшем ходе истории обращения Павла! Христос отсылает внутренне изменившегося Савла в Дамаск для дальнейшего божественного просвещения чрез посредство человека. Гордый фарисей превращается в смиренного и послушного мужа, входит внутрь самого себя, исполняется глубокой печали, три дня не видит, не ест, не пьет и наконец вводится Ананиею в христианскую церковь. Можно ли всю эту историю, где действительно открывается пред нами полное божественное знание Павлова духа, мудрость в отношении к нему благодатной силы и наконец естественность его перерождения, вследствие сверхъестественного явления Христа, можно ли все это сравнить с тем произвольным, односторонним и неестественным объяснением натурально-психологического изменения Павла, вызвавшего якобы

призрачное видение Христа, которое представляет нам новейшая отрицательная критика?

Так, ни с исторической или экзегетической точки зрения, ни с физиолого-психологической объяснение Павлова видения Христа пред Дамаском, как призрачного, субъективного; мы не можем признать научным, основательным.

Если теперь объяснение Павлова видения Христа, как визионерного, не имеет под собою никакой твердой почвы, то и дальнейшее заключение от него к подобным же визионерным явлениям Христа и прочим апостолам падает само собою. Исходным пунктом своего исследования гипотеза призрачного видения имеет явление Христа пред Дамаском. Это явление, говорит она, было призрачным, визионерным, следовательно, и прочие явления Христа были существенно такого же характера. Но теперь мы видели, что явление пред Дамаском было истинным, объективным, следовательно, не имеем никакого права к предположению, что и другие явления подобные Павлову были не истинными, субъективными, визионерными. Впрочем, допуская вместе с нашими критиками, что явление Христа Павлу визионерное, мы и в этом случае не можем делать заключения к подобному же характеру прочих явлений воскресшего Христа. Во всех объяснениях у наших критиков Павлова видения, как можно было заметить, существенное значение приписывается свидетельствам христиан о воскресении Христа. Визионерное явление Христа Павлу возможно было только при существовании уже твёрдого убеждения в Его воскресении в кругу Его последователей, невольно перешедшего в душу Павла; это-то убеждение, постепенно усиливаясь и укрепляясь в смятенном духе Павла, будто бы и вырвалось наконец наружу в визионерном явлении воскресшего Христа. Но каким же образом в первых апостолах возникло убеждение в воскресении Христа, которого, конечно, не мог внушить им фарисейский зелот Савл, а между тем, по уверению наших критиков, также не являлся истинно, объективно и первым апостолам воскресший Христос. Очевидно, не Павлово видение дает ключ к пониманию явлений воскресшего Христа Его апостолам, напротив только явления

последним могут выяснить истинный характер и явления Павлу. Отрицательная критика с своею несчастною гипотезою обманчивого видения вертится в безвыходном кругу: визионерный характер явлений Христа первым апостолам она основывает на визионерном явлении Павлу пред Дамаском, но для визионерного явления Павлу она необходимо предполагает визионерные явления первым апостолам. Так, визионерная гипотеза служит для наших критиков тем же, чем колесо для белки.

Визионерные явления предполагают в телесной области субъекта ненормальное функционирование той или иной органической системы, вообще местное или общее расстройство, болезненное состояние организма. С психологической стороны, эти явления суть только воплощения того, что уже прежде находилось в духе визионера. «Привидения могут быть только там, где элементы призрачного явления уже прежде находились в духе визионера»²¹⁰. Болезненное состояние визионера и существование в его духе всех необходимых элементов для происхождения визионерного образа представляют, таким образом, два существенные условия без которых не мыслимо никакое «приведение», по утверждению самих наших критиков. Весь труд их доказательств, что Павлово видение пред Дамаском было призрачным, строится именно на предположении этих двух условий, бывших в Павле. Они указывают нам на нервное расстройство Павла, на его внутреннее недовольство фарисейско-иудейскою праведности», на сильное смущение его при вести верующих в Христа о Его воскресении, на глубокий интеллектуальный дух Павла, сумевший внутренне соединить позорную смерть Христа, как искупительную жертву за человечество, с идеей земного служения Мессии. Хотя все эти указания, мы видели, вполне произвольны, лишены всякой научной основательности, тем не менее они доказывают, что, по сознанию самой отрицательной критики, все это было необходимо для происхождения визионерного явления. Теперь каким же образом объяснит она бывшие до Павлова видения явления Христа, как призрачные, имея в виду, что эти явления

были всем ученикам и даже более нежели пятистам братьев. С физиологической стороны предполагать необходимый общий субстрат для визионерного явления в нескольких стах человек в один раз – более чем странно. «Без сомнения, говорит один из новых апологетов, к особенным чертам педагогической и психологической мудрости Иисуса, принадлежит то, что Он составил Свой круг учеников из людей различных свойств духа, темперамента и характера, что вместе с Иоанном избрал Фому, вместе с Петром – Иакова. Очевидно, что эти люди, столь различных духовно-физических натур, не могли быть все равно предрасположены к «привидениям». Можно ли, например, сказать о предрасположенности к «привидениям» Фомы, мужа, по преимуществу жившего интеллектуальною стороною, требующего твердых оснований для всякого факта и столь здорового и критического, что, по выражению Толюкка, не прежде решавшегося на прыжок чрез канаву, покуда не измерить ее со всею точностью».²¹¹ Но если тот или этот из учеников Христа не был предрасположен к обманчивым видениям, не имел для них необходимого органа, то как он мог согласиться с прочими визионерами, уверявшими в явлениях Христа; как, напротив, он не постарался разуверить их в истине этих явлений? Необычайное множество видевших воскресшего Христа служит решительным аргументом против всякой попытки объяснения Его явлений каким-либо болезненным предрасположением к «привидениям» видевших. Для объяснения призрачных видений в один раз нескольким человекам или нескольким стах человек отрицательная критика указывает на возможный эпидимический характер визионерного состояния. Нельзя, конечно, отрицать, что визионерные состояния обладают заразительною силою²¹²; только при этом во всех визионерах необходимо предполагаются общие психологически условия для произведения визионерного образа. Во всех примерах заразных привидений мы видим, что предмет «привидения» находился уже до появления последнего в кругу представлений зараженных²¹³. Если и допустить, – неправду, – что убеждение в воскресении Христа находилось в кругу Его учеников, то все же не в массе народа (более, нежели в 500

человек) и если даже оно перешло в народную массу, то так еще недавно, что вовсе немыслима широкая зараза визионерного состояния.

Но какие же психологические условия находились в самом кружке учеников Христа для произведения визионерных видений? Отрицательная критика ничего не говорит о внутреннем недовольстве учеников своею праведностью; вести о воскресении Христа они ни от кого не слыхали; по своей интеллектуальной неразвитости они не могли понять смерть Христа, как необходимый момент в идее мессианского дела спасения; следовательно, первым ученикам Христа не доставало всего того, что, по понятиям новейшей критики, служило существенною психологическою причиною происхождения визионерного явления Христа Павлу. Что же было причиною субъективных видений Христа этим ученикам? Из каких готовых элементов в их душе сложился визионерный образ воскресшего Христа? Заранее очевидно, в каком затруднительном положении находится отрицательная критика с своею гипотезою «привидения» при объяснении явлений Христа Его первым апостолам.

Однако, как же она объясняет эти явления? и прежде всего, что говорит о физиологическом состоянии первых учеников? Чтоб все одиннадцать учеников Христа страдали болезненным «потрясением организма, происходящими вследствие расстройства в кровяной и нервной системах, обличающего у визионеров природу болезненно-эпилептических случаев», как критика утверждает относительно Павла, – этого ни один из критиков до сего времени не осмелился сказать, вероятно, из опасения быть обличенным в крайней нелепости. Большая часть наших критиков всю вину визионерных явлений Христа Его ученикам относит к женщинам – последовательницам Христа, которые, обладая слабою и расстроенною природою, первые произвели визионерного Христа и тем заразили всех учеников. Только Штраус думает, что и сами апостолы не свободны были от предрасположения к привидениям, ссылаясь на пример ап. Павла. «Выражение Марка: Он (Христос) явился прежде всею Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов (Мк.16:9), по

уверению Штрауса, позволяет слишком многое думать. В женщине такого свойства тела и сердца от внутреннего возбуждения до «привидения» был весьма небольшой шаг. Но что в мужчинах того времени и тогдашнего характера образования подобные же душевные состояния были нередки, это доказывают видения Павла и Петра. Отсюда мы можем предполагать в дни по смерти Иисуса общее настроение в тесном кружке Его последователей, возбуждение духовной и нервной жизни, пополнявшее частное предрасположение каждого отдельного лица»²¹⁴.

Что визионерные видения женщин, если они были действительны, могли заразительно влиять на учеников Христа, против этого не хотим спорить; но никогда нельзя забывать, что для призрачных видений визионера какого бы то ни было пола, мужского или женского, вместе с физиологическими условиями, всегда необходимы и психологические, что и женщины, как и мужчины, должны были иметь уже в душе представление воскресшего Христа, чтобы из него произошло визионерное видение. Этого-то чисто духовного образа воскресшего Христа, как увидим ниже, женщины, подобно мужам-апостолам, и не имели и поэтому, при всей своей слабонервной натуре, не могли произвести визионерного Христа; заключение от слабонервных отдельных натур апостольского века к подобным же натурам всех апостолов, по меньшей мере, неосновательно. Ужели от того, что во все времена ветхозаветных пророков, и в Иудее, и в язычестве, существовали ложные пророки, справедливо заключение, что и сами ветхозаветные пророки были лжецами? Ужели то, что в древнем мире, ни в Индии, ни в Персии, ни в Китае, Египте и т.д., не было истинного богопочитания, дает право на заключение, что и в Иудее богопочитание было ложно? В таком случае мы не нашли бы ни в какое время, ни в одной стране, ни в одном народе, ни в каком отдельном лице истинного знания даже по отношению к какому-либо отдельному предмету; потому что всегда и везде каждому истинному знанию нескольких людей противостоит ложное – в массах или большинстве народа. Что во времена апостольские были мужи способные к визионерным видениям,

это бесспорно, но принадлежали ли к категории таких мужей сами апостолы Христа, это требовалось доказать, чтобы можно было утверждать, что их видения Христа были визионерными или призрачными. Были, конечно, во времена апостолов мужи и чуждые визионерного состояния; почему же нельзя допустить, что к числу их принадлежали, и апостолы и что, следовательно, их видения воскресшего Христа были истинными, объективными? Правда Петр и Павел имели духовные видения, но это ничуть не говорит о них, как о визионерах в смысле наших критиков: их видения происходили по действию сверхъестественной силы и поэтому хотя не имели объективной, фактической реальности, однако обладали всею реальностью истины. Возбуждение нервной и сердечной жизни, по смерти Христа, в тесном кружке Его последователей, само по себе не могло еще дать визионерного Христа.

* * *

Но вопрос — в объяснениях самих наших критиков происхождения визионерных явлений воскресшего Христа в кругу Его первых учеников. Мы представим и эти объяснения в восходящем порядке их основательности.

1) Ренан так объясняет нам происхождение веры учеников в воскресение Христа; «Енох и Илия не вкусили смерти. Предполагали (иудеи) даже, что патриархи и мужи высшего ранга, о которых говорит Ветхий Завет, не действительно померли и что их тела покоятся живыми в гробах, в Хевроне. С Иисусом должно было случиться тоже, что бывает со всеми людьми, овладевшими вниманием своих современников. Мир, привыкший приписывать им сверхъестественные силы, не мог допустить, чтобы они подчинялись жестокому закону смерти. Герои не умирают; этот почтенный муж настолько жил еще в кругу своих друзей, что даже и по Его смерти говорили: Он будет жить всегда. Целый день после положения в гроб прошел в этой мысли; женщины особенно награждали Иисуса в душе своими нежными ласками; их мысль ни на минуту не покидала этого верного друга: «ах! верно окружают Его теперь Ангелы и покрывают свои лица Его пеленами». Маленькое христианское общество совершило в этот день истинное чудо, оно *пробудило*

Иисуса в своем сердце сильнейшею любовью, какую питало к Нему, оно решило, что Иисус не умер. Любовь этих страстно-подвижных душ была действительно сильнее чуда²¹⁵. – На основании этой самопроизвольно зародившейся веры в воскресение Христа, визионерные явления Его происходили, по Ренану, при следующих обстоятельствах: «когда ученики находились в общем собрании, проходит по лицам собравшихся как бы легкий ветерок. В такие решительные часы тяга воздуха, дребезжащая рама, случайный шум определяют веру (?) на целые столетия. Ученики слышали слово: «мир»! Не было никакого сомнения; Христос с ними²¹⁶.

Ренан, ссылаясь на веру учеников в восхищение на небо живыми Еноха и Илии, как на первое основание их веры в воскресение Христа, сам того не замечает, что приводит факт, прямо не благоприятствовавший произвольному зарождению веры в воскресение Христа. Если ученики верили, что Енох и Илия живы, потому что, *не вкусив смерти*, взяты на небо; то Христос умерший на их глазах, *поэтому самому*, не мог быть признан ими живым; они знали вечно живых, т.е. никогда не умиравших, но лишь переменивших место своего жилища, землю – на небо, но не знали плодного умершего и воскресшего. Что ученики и все иудеи будто считали всех великих мужей – Авраама, Моисея, Давида и др. не действительно умершими, это, Бог весть, откуда почерпнул Ренан, если не из своей собственной фантазии. В Деяниях Апостолов Петр напротив говорит о Давиде: *он умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня (Деян.2:29)*. Во всяком случае, повторяем сказанное нами раньше, что ни ученики Христа и никто из иудеев не думал, чтобы кто-либо из умерших действительно воскрес до времени всеобщего воскресения при конце дней. Но в смерти Христа все были также убеждены, как в прежде бывшей Его жизни. Что любовь к умершему при сильном возбуждении нервной и сердечной жизни может произвести визионерное явление умершего, этого, конечно, отрицать нельзя; но точно также верно, что это явление никого из здравомыслящих, не страдающих повреждением мозговой системы, не убеждало в воскресение горячо любимого им

усопшего. Евангельские сказания о воскресении Христа прямо говорят, что первые вести о воскресении были так неожиданны для учеников Христа, что казались невероятными (Мк.16:11, 13 и д.; Лк.24:29 и д.); могло ли это быть, если сами ученики «в своем сердце пробудили Христа своего любовью к Нему»?

Но если даже возможно было, каким-либо образом, происхождение веры учеников в воскресение Христа – без факта воскресения, то эта вера должна была представлять воскресшего Христа, без сомнения, в прежнем душевном теле: между тем мы видим явления Его в новом, изменяющемся, преображающемся теле. Откуда возникла в учениках эта идея *прославленного тела* без соответствующего ей факта? Она настолько нова в сознании учеников, настолько чужда всем иудейским представлениям воскресшего человека, что происхождение её не имеет для себя никакого натурального источника. При других воскресениях, бывших во время апостолов – впрочем по нашим критикам вовсе их не было – евангельская история знает только восстановление настоящего, земного тела, которое и после воскресения должно было снова подчиняться закону смерти; откуда же она теперь взяла, что Христос не только воскрес, но и воскрес в новом небесном теле, не подлежащем уже разрушениям смерти, что своим воскресением Он навеки победил смерть для Себя и всего мира? – Что касается «тяги воздуха, дребезжащей рамы, случайного шума», как главных производителей наиважнейшего в христианской вере – веры в воскресение Христа, то конечно, Ренан, при всей поверхности своей мысли и страсти к фантастическим воспроизведениям исторических фактов, говорил это в шутку; он, вероятно, хотел показать, до каких геркулесовых столбов способна доходить фантазия неверующего критика при отрицании чудесных фактов евангельской истории. Не можем не припомнить здесь слов, не помним какого-то апологета: «кто отвергает сверхъестественное, тот по необходимости впадает в противоестественное».

2) Переходим к объяснению Штрауса. «Как явление ап. Павлу, говорит он, на пути в Дамаск, так и другая явления суть

просто внутренние события, который конечно участвующим в них могли казаться внешними, чувственными ощущениями, но нами должны пониматься как факты возбужденной жизни сердца, как привидения»²¹⁷. Единственно достоверным свидетельством о явлениях Христа Штраус признает изложенное в 1Кор.15 гл., которое, впрочем, по его мнению, говорит только, что «воскресший Христос *явился* апостолам, т.е. что апостолы верили, что видели Христа и при том чувственно; но какие основания имели они признавать явления *действительными* и при том явлениями их *умершаго Учителя*, апостол не говорит нам, и старался ли он сам наследовать это для самого себя, – можно сомневаться»²¹⁸. «Свидетельств очевидцев этих явлений мы не имеем»²¹⁹.

Имеем ли мы свидетельства очевидцев воскресшего Христа, кроме ап. Павла, или, как утверждает Штраус, не имеем, это увидим при раскрытии положительных доказательств за воскресение Христа, которые – ниже. Но если Штраус отвергает объективную действительность явлений Христа потому, что Павел в 1Кор.15 гл. не приводит оснований, почему ученики считали явления действительными, то, нам кажется, такое отрицательно-критическое отношение к несомненно достоверному свидетельству может быть объяснено только страстью к отрицанию всего чудесного, сверхъестественного. Обязан ли был Павел в своем кратком перечне явлений воскресшего Христа, сообразуясь с целью своей речи, – предусмотреть все сомнения и возражения, явившиеся спустя тысячелетия отрицательной критики, возражения, искусственно порожденные её чудобоязливой и странною гипотезою привидений. Отсутствие требуемых Штраусом оснований у Павла прямо показывает, что последний говорил о таких событиях, в объективной действительности которых не сомневался ни один из его читателей.

Но как же Штраус объяснит нам происхождение визионерных явлений Христа апостолам? «По обыкновенным иудейским понятиям Христос Своею позорною смертью на кресте потерял всякое право на признание Его Мессией. Но вот ученики, сообразуясь с фактом смерти, реформируют свои

древне-иудейские представления, внося в свое мессианское понятие черты страдания и насильственной смерти, как искупительной жертвы за грехи людей»²²⁰. «Такая смерть, принятая за всех, могла быть только вступлением в мессианскую славу, переходом в новую высшую жизнь; не предсказывал ли Ветхий Завет о Святом, которого Бог не допустит до тления, о Рабе Божиим, который и по взятии из земли живых будет жить? Но теперь с иудейской точки зрения душа без тела есть пустая тень»²²¹. «Поэтому, каким образом могло совершиться вознесение души Христовой к Богу как не вместе с оживленным телом? Отсюда – мысль, что Христос воскрес». – Но очевидно, что для образования такой вполне *новой мысли*, в сознании учеников, лучше сказать – для совершенного переворота в их сознании, по которому Христос, несмотря на Свою смерть, должен быть признан Мессией и, потому, вечно живым по душе и телу, требовалось времени гораздо более, *нежели три дня*; отсюда если явления Христа ученикам были визионерные, то они никак не могли начаться с третьего дня по смерти. Поэтому Штраус, отрицая объективную действительность всех вообще явлений Христа, должен был отвергнуть даже в визионерном смысле действительность первых явлений в третий день по смерти – в Иерусалиме. «Апостол Павел, единственно достоверный свидетель, думает Штраус, говорит только, что *Христос воскрес в третий день*, но не говорит, что и явился в третий день».²²² Дело было так: «ученики Иисуса, по осуждении Его, в первом страхе убежали в свое отечество – Галилею. Там в стране, где они так часто путешествовали с Иисусом, они имели все побуждения постоянно снова вызывать в себе Его образ»²²³; и здесь то, «изнутри, путем сердца, силою воображения и возбужденной нервной жизни восстановлена была вера в Иисуса как Мессию»²²⁴, т.е. здесь начались призрачные видения воскресшего Христа. Первых явлений, описанных у Матфея, не было; они – позднейшие вставки в представление, положенное Матфеем в основание своей истории воскресения²²⁵. Только позднее, воскресение перенесено было в Иерусалим и на третий день, поскольку смерть над распятым Мессией только

краткое время могла иметь власть»²²⁶. Впрочем, не все по Штраусу, явления Христа были чисто визионерными; «можно думать, что возбуждение учеников после неожиданной смерти Иисуса, их воображение, постоянно занятое возобновлением образа Иисуса, легко усматривало их Учителя в каждом незнакомце (?!) являвшемся пред ними при загадочных обстоятельствах»²²⁷.

По мнению Штрауса, нельзя допустить, чтобы Христос провидел Свою смерть и, поэтому, чтобы мог говорить ученикам о Своем воскресении; воскресение Христа, следовательно, в первые дни по Его смерти вовсе не было известно ученикам. Гольстен утверждает, что только Павел, по своей глубине и остроте мысли мог связать внутренне с идеей Мессии смерть Его, как искупительную жертву за грехи человечества; напротив, непосредственные ученики Христа смотрели на нее, как на случайный факт, не требовавший самую идею Мессии. И сам Штраус вполне унижает этих учеников пред Павлом, когда говорит, что «их мечты о восстановлении царства Израильского (Лк.24:21; Деян.1:6) дают нам слишком низкое понятие о их силе понимания; что они были неспособны раскрыть результаты, лежащие в принципе их Учителя; что единственно подлинное сочинение – Откровение Иоанна, производит на нас печальное впечатление, как мало понят был Иисус Своими вернейшими учениками; что уже значение, с каким после выступает Павел, показывает нам, что Иисус не имел среди Своих учеников преемника, способного возвысится до понимания задачи – дальнейшего развития мыслей Своего Учителя в применении к состоянию времени»²²⁸. Каким же образом при таких обстоятельствах, при такой сравнительно низкой ступени интеллектуального развития, ученики Христа могли реформировать свои национально-мессианские понятия так, что смерть Христа вносится ими как необходимый момент в идею Мессии? Павел при своем изменении древне-национального представления о Мессии на ново-христианское, положим, руководился уже твердо установившимся в обществе христиан, защищаемым их жизнью, убеждением в воскресении Христа. Но и при этом переход его в христианство был бы

невозможен, если бы глубокий и острый ум его не сумел «скандальный» факт смерти Христа внутренне соединить с идеей Мессии. Но теперь первые апостолы, после смерти Христа, знают только одну Его смерть, ни от кого не слышат даже о возможности Его воскресения и при всем том легко производят из самих себя мысль о воскресении, превращают ее в факте, вовсе не имея потребной для этого глубины взгляда *во внутреннюю связь крестной смерти с идеей мессианского служения*. Не странно ли такое внезапное возвышение первых учеников над Павлом, сейчас только так несправедливо унижаемых пред ним? Или для Штрауса и подобных ему, ученики и Павел должны возвышаться и унижаться, как волны морские, смотря по направлению ветра, бушующего в неверующих головах? Правда, не вполне справедливо утверждают наши критики, что Христос никогда не говорил Своим ученикам о Своем воскресении, но несомненно, что Его пророчества об этом предмете носили довольно общий характер – полусветлый, полумрачный (Мф.12:39, 16:21, 17:9, 20:19; Лк.18:33; Ин.2:19 и др.), и во всяком случае отчетливо не понимались учениками (Лк.18:34; Мк.9:10, 32; Ин.2:21 и др.). Не зная даже ветхозаветных пророчеств об этом предмете (Лк.24:25, 44 и др. Ин.20:9), они тем менее могли поверить воскресению Христа в третий день, что от Него Самого слышали о воскресении мертвых в последний день, что конечно было для них вполне понятно (Ин.5:29, 6:39 и др. Лк.14:14). Штраус говорит, что ученики знали о Святом, которого Бог не допустит до тления (Пс.15), о Рабе Божиим – вечно живом (Ис.41–53). Но странно, что в настоящем случае Штраус пользуется ортодоксально-экзегетической точкой зрения на Пс.15 и Ис.41–53; между тем как во всяком другом случае, без сомнения, стал бы на сторону отрицающих мессиански-пророческий смысл указанных мест. Все собратья его по направлению в Пс.15 видят не более как молитву об избавлении от смерти (schachat-тления переводят – гроб, Гупфельд и др.), но не от тления, т.е. не просьбу о воскресении, и в Рабе Божиим видят или благочестивую часть народа иудейского (Маурер, Евальд, Кнобель) или целый народ иудейский (Розенмюллер, Гитциг,

Кестер) или какого-либо отдельного царя, или пророка – Осию, Езекию, Исаию, Иеремию, Кира и др. (см. у Gesenius'a Comm. II S. 170) или целое сословие пророков (де-Ветте, Розенмюллер и др., в новое время – Шенкель), во всяком случае – не Мессию (напротив – Витринга, Мартини, Штейдель, Генгстеибург и Умбрейт)²²⁹. Мы не хотим подобно Штраусу, вопреки своему убеждению, пользоваться немессинианским толкованием приведенных мест и говорит: если действительно истинно библейски смысл этих мест – не мессианско-пророческий, то ученики Христа никак не могли основывать на них свою веру в воскресение Христа; мы соглашаемся, что в этих местах действительно говорится о Мессии; но, по словам Самого Христа, ученики Его не понимали ветхозаветных пророчеств о Нем (Лк.24:25, 44 и д. Ин.20:9), следовательно, тем менее могли понимать и вспоминать именно рассматриваемые нами пророчества и отнести их прямо к Христу. Традиционно-иудейское понятие о Мессии, под влиянием которого находились ученики Христа, по словам самого Штрауса, противоречило всякому логическому соединению смерти с идеей Мессии и поэтому препятствовало в глазах учеников всякой мысленной возможности воскресения Христа. – Что ученики Христа будто не были знакомы с блаженством и мучением загробной жизни – до времени общего воскресения тел, это – произвольное утверждение Штрауса. Не ходя далеко, уже притча Христа о богатом и Лазаре (Лк.16) достаточно убеждает нас, что с одной стороны, во время Христа, иудеи вовсе не безразлично смотрели на состояние отошедших их предков (Авраам – тип блаженствующего праведника), с другой – ученики, наученные своим Учителем, не могли думать, что восхождение Его к Отцу само по себе не могло быть без телесного воскресения. Вера в блаженное состояние Авраама без его телесного воскресения давала им полное право думать о таком же состоянии и их Учителя до времени воскресения Его при конце дней.

Недостаток времени для образования «привидений» от смерти Христа до Его явлений с третьего дня по смерти показывает всю несостоятельность Штраусовой гипотезы

«привидения» и, конечно, Павел нисколько не помогает Штраусу, сказав, что Христос воскрес в третий день и не прибавив, что и являлся в тот же день. Очевидно, что Павел в своем свидетельстве о воскресении в третий день *implicite* говорит и о явлениях Христа в тот же день: иначе как он мог говорить о воскресении Господа в третий день, если в тот же день не было Его явлений? Сознательно-ложное, тенденциозное перенесение явлений из Галилеи в Иерусалим и с позднейшего времени на третий день вообще немыслимо со стороны апостолов при предположении их видений, как визионерных, т.е. при предположении в них бессознательно-ложного убеждения в воскресении Христа. Сознательно неверное перенесение явлений на более раннее время, нежели они на самом деле начались, показывало бы собственное сомнение учеников в объективной действительности своих видений и таким образом гипотеза привидения должна была бы превратиться для нас в гипотезу обмана. – Предположение, что в некоторых отдельных случаях ученики принимали за Христа всякого незнакомца, являвшегося им при загадочных обстоятельствах, напоминает нам устаревшее Бауерово объяснение ветхозаветных богоявлений в патриархальное время. Как там (в патриархальное время) по какой-то странной мании одни, по уверению Бауера, любят казаться всякому неизвестному Богом или ангелом, другие во всяком неизвестном видят Бога или ангела, так точно это же явление находим мы, по объяснению Штрауса, и здесь в историческое и даже, можно сказать, строго-критическое и скептическое время (примеры: Пилат и Фома). Если и верно, что ученики Христа из любви к Нему, после неожиданной смерти Его, постоянно заняты были возобновлением Его образа в своем воображении, то, несомненно, тоже самое бывает и со всеми горячо любившими своего родственника – умершего. Почему же мы не встречаем подобных же обманов в-последних, чтобы и они во всяком незнакомце, являющемся им при загадочной обстановке, видели воскресшим своего умершего родственника?

Мы проследили шаг за шагом Штраусово объяснение «привидений» Христа первым апостолам и нашли его вполне несостоятельным. Недостаточность этого объяснения, по-видимому, не могла скрыться и от самого Штрауса, так как он говорит: «чисто логическим путем, при посредстве ясных мыслей, это (изменение традиционно-иудейской идеи Мессии в христианскую) конечно не могло произойти; изменение совершилось в темной глубине духа; это был насильственный перелом, молния, в которую разрешился удушливый зной спёртого внутреннего»²³⁰. Если позволительно усматривать в этих фразах какую-либо мысль, то – ту же самую, какую высказал и Баур: «никакой анализ не может проникнуть в тот внутренний и духовный процесс, посредством которого в сознании учеников их неверие при смерти Иисуса превратилось в веру в Его воскресение», т.е. и Штраус, подобно Бауру, несмотря на все свое старание, в конце концов *сознается в невозможности объяснить естественно-психологическим путем происхождения веры учеников в воскресение Христа*. «Такой перелом, продолжает он, невозможен, пока все сосредоточивается в мышлении; напротив, он, предощущающею силою сердца, производит то самое, что после старается просветить рефлексия; он устанавливает одним ударом, как данное, то, что только после рассудок начинает разрабатывать»²³¹. Таким образом зародыш веры в воскресение Христа Штраус здесь уже полагает первее всего не в ясном разумном понимании смерти Христа, как необходимого *момента* в идее мессианского служения, но просто в темном предчувствии. Но каким образом могла произойти вера даже в форме *предчувствия*? Известно, что и предчувствия человека стоят в тесной связи со всею его духовною жизнью, что никакие чувства не возникают и не образуются в нас такими, для которых, каким бы то ни было образом, не даны готовые элементы.

3) Остается рассмотреть нам еще Гольстеново объяснение явлений Христа первым апостолам. Указав на противоречие, какое видели ученики в смерти Христа их традиционно-иудейской мессианской вере, Гольстен говорит: «но, между тем

как сердце, терзавшееся мучением этого противоречия, еще колебалось между верою в Иисуса, сохраняя живое еще впечатление от Его импонирующей личности, и неверием в Него, зародившимся под тяжестью этого непонятного факта крестной смерти – наступают видения Иисуса (1Кор.15:5). Эти видения простым умозаключением возводятся в убеждение, что Умерший на кресте пробужден к новой жизни, что воскресение есть божественное оправдание Иисуса в том, что Он есть истинный Христос. Так на основании видений Христа в сердце учеников опять восстанавливается полная твердости вера в мессианство Иисуса и верующие, под обаянием этой блаженной уверенности в воскресение Иисуса, легко освобождаются от соблазна, произведённого крестною смертью»²³².

Вопреки основному принципу своей теории привидения: «привидения могут быть только там, где элементы визионерного видения уже прежде находились в думе визионера», Гольстен в настоящем разе признает результатом привидений то, что должно было служить их производительною причиною или существенным условием. Видения Христа привели учеников к уверенности, что Христос воскрес, что Он есть истинный Христос. Но если такая уверенность была следствием, а не причиною видений, то какие-же элементы воплотились в визионерном явлении Христа? Ужели мучения, противоречия и колебания между верою и неверием могли вызвать в духе учеников ясный и определенный образ воскресшего Господа? «Из привидений, говорит Краусс, никогда не может произойти убеждение, что признаваемый мертвым воскрес, но только мнение, что признаваемый воскресшим явился тому-то»²³³. Следовательно, *убеждение* в воскресении Христа было существенным предварительным условием Его видений. У Гольстена, напротив, последнее происходит по действие какой-то непостижимой магической силы... таким образом, опять оправдываются слова упомянутого нами богослова: «отвергая сверхъестественное, по необходимости впадают в противоестественное».

Так как все сказанное нами против Штраусовых привидений Христа первым апостолам имеет равное значение и против

сейчас приведённого Гольстенова объяснения, то мы не хотим более опровергать последнее.

Но не можем не заметить, что все наши критики в данном случае опускают из вида самое главное в явлениях воскресшего Христа Его ученикам, это – речи Христа во время явлений (Мф.28:18 и д. Мк.16:15 и д. Лк.24:16 и д. Ин.20:21–23, 29, 21:15; Деян.1:7 и д.). Как все попытки новейшей отрицательной критики объяснить чудесный, евангельский образ Христа теорией мифицизма разбиваются до основания о простое положение: греховные и ограниченные люди не могут изобрести такой безусловно величественный образ, как евангельский образ Христа²³⁴; так и против гипотезы «привидения» в нашем вопросе более всего говорит абсолютно-возвышенные, невозможные для человеческого изобретения, речи являвшегося по воскресении Христа. Если мы обратим внимание только на установление крещения и апостольской миссии вместе с словами, им предшествующими и обещаниями, за ними следующими; то можем ли мы допустить, чтобы ученики могли произвести из самих себя эти величественные мысли, столь чуждые своим универсализмом всему тогдашнему мировоззрению? Если где, так именно ввиду речей воскресшего Христа по преимуществу должно сказать: *так не говорил никогда человек*; поэтому мог говорить их только истинно, объективно являвшийся Христос.

Станным нам кажется порядок, в каком рассматривает отрицательная критика явления воскресшего Христа. Прежде всего она старается доказать визионерный характер самого последнего явления Христа – ап. Павлу и от него делает заключение о характере явления Христа Его непосредственным ученикам. Очевидно, что только обманчивое предположение больших данных для объяснения Павлова видения, как визионерного, принудило наших критиков к странному умозаключению от характера позднейшего видения к ранним; между тем как по самой природе гипотезы «привидений» требовалось бы заключение от «петринических» привидений – как называет отрицательная критика видения первым ученикам – к «павлиническому». По теории привидения, ранние видения

дают последующим необходимые элементы для произведения визионерного образа, но никак не позднейшие – ранним. Следовательно, с точки зрения этой теории, наши критики обязаны были бы посвятить особенный труд своего исследования явлениям Христа первым Его ученикам, а не явлению Павла; они, напротив, слишком мало занимаются этими явлениями, вероятно, не находя в них необходимых подтверждений для своей гипотезы и тем самым невольно обличают всю её бессодержательность. Если визионерное состояние имеет эпидемический, заразительный характер, то, конечно, при объяснении неоднократных призрачных видений и при том целым десяткам и сотням людей самое главное внимание должно быть обращено на виновника этих привидений, на первого визионера; «если, говорит Христлиб, привидения имеют заразительный характер, то все-же кто-либо один должен был положить начало привидениям, который бы увлек за собою и других». Первое явление воскресшего Христа, по свидетельству Евангелия от Марка, было Марии (Мк.16:9). Поэтому нашим критикам первее и преимущественнее всего следовало бы доказать визионерный характер этого явления; между тем они занимаются им так мало, что кроме голословного уверения – и оно также визионерно, – мы ничего у них не находим. Правда и Ренан, и Штраус, и Гольстен приписывают Марии первое значение в произведении визионерных явлений Христа; они признают даже, что первое явление Христа было действительно Марии и от неё производит всю заразу привидений прочим членам первохристианского общества; но в тоже время говорят о ней как бы мимоходом, указывая в ней только физиологические условия необходимые для привидений и вовсе умалчивая о психологических, без которых, во всяком случае, не мог произойти визионерный образ Христа». В женщине, говорит Штраус, такого свойства тела и сердца, из которой изгнал Господь семь бесов, от внутреннего возбуждения до привидения весьма небольшой шаг» (см. выше). Но очевидно, что если после исцеления Господом Мария и страдала физическим расстройством, (с чем мы никак не можем согласиться, потому что Марк, говоря об

изгнании из Марии семи бесов, конечно, хотел указать на полное выздоровление её от болезни, а не на продолжение её расстройства, как странно думает Штраус) то и при этом многого еще не доставало в ней для образования или происхождения визионерного образа Христа. Явление Христа Марии сопровождалось её убеждением в воскресении Христа; если поэтому оно было призрачным, то могло быть только воплощением уже ранее утвердившейся в духе Марии надежды на воскресение Христа. Но здесь мы опять встречаемся с теми же возражениями, какие указали против самостоятельно-натурального происхождения этой веры и надежды в голове Павла и первых учеников Христа; здесь крест и смерть Христа стоят непобедимым препятствием веры в Христа как мессию. «Теологи привидения, говорит Краусс, предполагают в Марии представления и настроение очень естественные в душах, исполненных уже надежд христианского учения, но вполне невероятный в иудейской женщине, пока еще не расширен был ограниченный круг её зрения или реальным ощущением Воскресшего или усвоением проповеди о воскресении»²³⁵.

Правда вместе с физиологическим предрасположением к привидениям нам указывают на безграничную любовь Марии к Христу, как на существенно психологическое условие визионерного явления Христа. «О! божественная сила любви, восклицает Ренан в сомнительном пафосе, священный момент, когда страстность визионерки подарила миру воскресшего Господа»²³⁶! Но повторяем, – для того, чтобы визионерное явление Христа убедило Марию в Его воскресении, необходимо предположить в ней уже готовыми веру в воскресение и ожидание явлений воскресшего Господа. «Привидение может быть только там, где элементы визионерного образа уже прежде находились в душе визионера»; «не явления Воскресшего произвели веру в Его воскресение, но вера в воскресение вызвала субъективные явления Воскресшего»; «из привидений никогда не могло произойти убеждение в воскресении Мертвого, но только мнение, что признаваемый Воскресшим явился тому-то». Таковы основные положения самой гипотезы привидения, от которых она не в праве отказываться ни при каком частном

объяснении того или иного явления Христа. Находилось ли это ожидание воскресения Христа в духе Марии – вот вопрос, на который должна была бы дать положительный ответ гипотеза привидения, если бы она хотела оправдать себя; но она не дает и не могла дать такого ответа ввиду его очевидной несправедливости. Три синоптические свидетельства согласно производят веру Марии в воскресение от того, что она, отправившись к гробу с намерением помазать тело Христа, нашла гроб пустым и услышала от ангела весть о воскресении Иисуса; Марк рассказывает, что после этого явился Марии сам Воскресший; Иоанн описывает событие подробнее, но умалчивает о явлении ангела. Признавая эти и другие различия в рассказах, мы не находим в них, однако никаких затруднений, потому что нет ничего удивительного, если евангельские рассказы, согласные в указании главного факта – явления Христа Марии, различаются в описании второстепенных, побочных обстоятельств. По всем четырем Евангелиям, Мария, отправляясь к гробу и на пути к нему, имела одну мысль о Христе, что Он мертв, и нигде не находим мы даже намек на её надежду на воскресение Христа; напротив, её желание помазать тело Иисуса прямо показывает нам её воззрение на Иисуса, как на обыкновенного смертного, подлежащего тлению. Для оправдания призрачного характера явления Христа Марии наши критики должны были бы доказать, во-первых, что все Евангелия сообщают нам вообще ложь о состоянии, в котором Мария имела привидение: во-вторых, что история о найденном пустом гробе выдумана и в-третьих, что Мария, несмотря на позорную смерть Христа, имела в своей душе, в своем круге религиозных идей достаточные основания к предположению воскресения Христа. Но этих доказательств наша гипотеза не представляет. Замечательный ответ дает нам Ренан на вопрос о происхождении Мариина видения Христа. «Чудо любви, говорит он, совершилось». Но как, каким образом? «Loin d'ici, raison impuissante! Ne va pas appliquer une froide analyse à ce chef d'oeuvre de l'idéalisme et de l'amour». Ответ весьма сходен с следующими «мир стоит на огромном слоне. На чем стоит слон? на исполинской черепахе. На чем лежит черепаха? Прочь

от меня невежливый вопроситель; здесь ты должен умолкнуть».

—

Наконец мы рассмотрели и последнее, самое новое объяснение отрицательной критики воскресения нашего Господа, опирающееся на гипотезу привидения и нашли, что и оно при всей своей претензии на строгую научность не выдерживает пробного камня здоровой, истинно-научной критики. Апеллируя к собственным свидетельствам ап. Павла о его видении пред Дамаском и к современным физиологическим и психологическим исследованиям визионерных явлений (Vision), наши критики вместо защиты, напротив, находят в первых и последних самое неумолимое опровержение своей гипотезы привидения в приложении её к явлениям воскресшего Христа²³⁷.

Так ни Баур, ни Шенкель, ни рационалисты своею теорией мнимой смерти Христа, ни новейшие критики с своею гипотезою призрачного видения не объясняют нам достаточно происхождения веры в воскресение нашего Господа без самого факта воскресения. Между тем эта вера – не миф, но факт христианской церкви, проходящий чрез все века её существования, основной факт всей нашей веры и надежды на Христа, фундаментальный догмат всей нашей сотириологии. Эта вера, обладая таким всеобъемлющим значением в истории и догматике христианства, должна опираться на вполне соответствующий ей исторический факт; она не могла произойти из ничего: *ex nihilo nihil fit*. Отрицатели воскресения Христа не указывают нам такого достаточного основания для происхождения веры в воскресение; вера в воскресение без факта воскресения оказывается неразрешимою загадкой, произведением волшебной магической силы, которая во всяком случае для всякого здорового исторического воззрения должна быть менее достоверною и симпатичною, чем сверхъестественная божественная сила, действие Бога в истории. Отсюда естественнее мы приходим к необходимости признать чудесный факт воскресения Иисуса Христа *истинно-историческим* и только им, как достаточным основанием,

объяснить веру в воскресение Христово всей христианской церкви.

* * *

Доказательства за историческую достоверность воскресения Христа, по требованию Штрауса, должны выполнить две задачи: во-первых, должны представить прямые и достоверные свидетельства (очевидцев) за доказываемый ими факт и вообще удовлетворить всем требованиям истинно-исторических доказательств; во-вторых – показать, что без доказываемого ими факта (воскресения) не могут быть объяснены другие несомненно исторические события.

Мы вполне уверены, что наши доказательства за фактичность воскресения Христа безукоризненно выполняют обе эти задачи.

Прежде всего речь – о свидетельствах о воскресении Иисуса Христа. – Что относящаяся сюда свидетельства как в Евангелиях, так и в посланиях ап. Павла весьма определенно говорит, что Христос истинно воскрес, против этого, конечно не будет спорить и отрицательная критика. Что эти свидетельства находятся в несомненно Павловых посланиях (напр., в посланиях к Коринф.), следовательно, в посланиях человека, жившего в самое время воскресения Христа и имевшего различные средства убедиться в истине события – не говорим уже о его собственном видении Христа – это также признают наши критики. Вопрос теперь в том: достоверны ли другие, т.е. евангельские, свидетельства об этом событии кроме Павловых? Штраус отвечает на этот вопрос отрицательно. По его мнению, все наши четыре евангелия не истинны: ни одно из них не принадлежит кому-либо из очевидцев жизни Иисуса. Справедливо ли это утверждение? Еще Баур порицал Штрауса за недостаточность предварительного критического исследования евангелий в его «Жизни Иисуса»²³⁸. Сам Штраус говорит, что евангельская критика в течение последних 20-ти лет находится в росте, т.е. только еще развивается, но не установилась окончательно, не выработала себе неопровержимых результатов²³⁹. Отрицание достоверности вообще евангелий есть плод самых первых трудов

новотюбингенской школы, за которыми следовали другие, более и более основательные исследования и ближе согласовавшиеся с древне-церковным преданием о времени написания наших евангелий. Баур в первый раз происхождение евангелия от Матвея полагал между 130–134 годами, во второй – в 115 году и, наконец, в третий – между 105–110 годами. По мнению Кестлина, это евангелие в своей большей части, по Гильгенфельду – во всем своем настоящем виде написано во всяком случае ранее 80 года; наконец, по Гольтцману и Кейму, все оно составлено до разрушения Иерусалима, около 66 года. Так критическая школа постепенно приближается к церковному преданию. Евангелие от Марка, по Кестлину, сочинено до 110 г., по Кейму – около 100, по Гильгенфельду – до 100, Фолькмару и др. между 60–80 годами, по Шенкелю, по крайней мере, в своем первоначальном виде, – между 45–68 годами. Евангелие от Луки написано по Гильгенфельду до 120 г., по Кестлину – до 100, по Кейму – около 90, по Гольтцману, как и евангелие от Марка, по крайней мере – между 5–10 годами по разрушении Иерусалима (75–80). Наконец и в вопросе о времени сочинения евангелия от Иоанна критическая школа от 160 года по Р. Хр., около которого полагал происхождение Евангелия Баур, возвратилась к самому началу второго столетия (по Кейму это евангелие явилось между 110–117 годами), т.е. ко времени, когда, вероятно, еще жил ап. Иоанн²⁴⁰.

Эти последние результаты новейшей критики наших евангелий с очевидностью показывают, что мнение Штрауса о не подлинности наших евангелий уже устарело, держится еще на первых не зрелых трудах критической школы. Из вышеприведенных мнений о времени происхождения евангелий самые новые из них относят наши Евангелия к апостольскому веку, следовательно, все Евангелия произошли или от непосредственных очевидцев Христа или от людей, узнавших историю Его жизни от Его очевидцев. При таких условиях и в такое раннее время вовсе не вероятно, чтобы история о воскресении Христа была искажена в наших евангелиях или имела мифический характер. Преимущественное сомнение о происхождении от очевидца Христа или даже из времени

апостолов новейшая критика заявляет относительно евангелия от Иоанна. Но, во-первых, истина свидетельств этого Евангелия о воскресении Христа подтверждается их согласием с синоптическими известиями об этом событии; во-вторых, за подлинность этого евангелия высказались такие критики, как Шлейермахер, Креднер, Лахман, Евальд, Газе, Гауссен, Генгстенберг, Тишендорф, Ригенбах и др.; в-третьих, само евангелие от Иоанна называет своего автора очевидцем описанных им событий (Ин.19:35, 21:24); наконец, в-четвертых, вся история воскресения в этом евангелии носит, по выражению Христлиба, такую первоначальную свежесть и жизненность, что не оставляет никакого сомнения, что автор был очевидцем: в евангелии передаются такие черты, напр. предускорение Иоанном Петра на пути к гробу Господню, его боязливое стояние пред гробом и пр. и пр., которые прямо указывают в авторе само описываемое лицо. Так все евангельские свидетельства о воскресении суть свидетельства, несомненно, очевидцев события или лиц, близко живших к нему и, следовательно, все такого рода, какие требуются Штраусом для доказательства фактичности воскресения. Что и свидетельства Деяний Апостолов об этом событии достоверны, это видно из подтверждения их бесспорными посланиями Павла.

Наконец, мы имеем свидетельство о воскресении Христа в книге, по мнению самого Штрауса, принадлежащей ученику Христа, разумею Откровение Иоанна²⁴¹. Правда Штраус говорит, что и Иоанн не возвышает нас над верою лишь в то, что Иисус был умерщвлен, а теперь *опять* живет бессмертно²⁴². «Но это несправедливо. Уже противоречие, какое находим мы в выражении Штрауса, свидетельствует о его непонимании свидетельств откровения. Опять могло жить только то, что умерло, но таким было конечно тело, но не бессмертный дух Христа. Отсюда, если Откровение свидетельствует об оживлении Христа, то разумеет Его телесное воскресение. Но самые свидетельства Откровения прямо говорят о воскресении Христа. По Откр.1:5 *Иисус Христос есть первенец из мертвых*; этим говорится, конечно, не то, что Христос есть первый из продолжающих жить

бессмертно – таких было много и до Христа – но что Он первый из мертвых опять ожил телесно, восстал из гроба, победил смерть и стал источником новой жизни для других умерших. В Откр.1:18 читаем: *и был мертв и се жив во веки веков*; здесь живое состояние противопоставляется мертвому, как исторический факт, следовательно, не иначе может быть понимаемо, как в смысле телесного оживления, т.е. в смысле воскресения тела. Далее, в том же месте читаем: *и имею ключи ада и смерти*, т.е. власть над смертью и царством смерти; но этого не могло бы быть сказано, если бы одна часть Христа, Его тело, находилась во власти смерти. Так мы имеем такие достоверные свидетельства, особенно для Штрауса, в Откровении, которые требовались самим Штраусом и, следовательно, почти выполнили первую половину задачи, указанной Штраусом для наших доказательств фактичности воскресения. Остается только рассмотреть, удовлетворяют ли наши свидетельства другим требованиям строго-исторических свидетельств? Существенным недостатком евангельских свидетельств о воскресении Христа новейшая критика полагает их взаимное противоречие. Но, во-первых, она забывает, что главное содержание этих свидетельств вполне согласно в них, именно, что Христос воскрес и являлся многим; во-вторых, она возводит на степень противоречий простые различия в описаниях явлений Христа, различные вполне объяснимые и понятные для беспристрастной исторической критики.

Противоречия находит отрицательная критика прежде всего в изображениях порядка явлений воскресшего Христа. По Мк.16:9 Христос явился прежде всего Марии Магдалине, по Мф.22:9, ей и другой Марии, по Павлу 1Кор.15:5, – Кифе (Петру). Но все эти мнимые противоречия разрешаются тем, что ни один из Евангелистов, и Павел не находили нужным перечислять в подробности все явления Христа. Каждый из них брал из богатой сокровищницы традиции то или это явление Христа, смотря по надобности, так что все их свидетельства взаимно пополняют себя, но не противоречат. Противоречия суть опровержения одного другим; напр. Христос не являлся Марии Магдалине, а явился другой Марии, или Христа не видал

Кифа, а видели только другие ученики и наоборот; но таких действительных противоречий в наших Евангелиях мы не встречаем. Если мы сопоставим все евангельские сказания о явлениях с Павловыми свидетельствами, то получим следующий ряд явлений воскресшего Христа: 1) Марии Магдалине, когда она во второй раз пришла к гробу после того, как известила Петра и Иоанна, что камень отвален от гроба и гроб пуст (Мк.16:9; Ин.20:18); 2) другим женам после того как они, услышав от ангела о воскресении, в страхе и радости возвращались назад! (Мф.28:9); 3) в тот же день Петру (Лк.24:36–44; 1Кор.15:5); 4) вечером того же дня Эммауским ученикам (Лк.24:15 и д.); 5) десяти ученикам без ап. Фомы (Лк.24:36–44; Ин.20:19 и д.); 6) восемь дней спустя – всем апостолам с Фомою (Ин.20:26 и д.); все эти явления были в Иерусалиме или его окрестностях. Новый ряд явлений следует после Пасхи в Галилее, когда богомольцы по окончании праздника, возвратились в Галилею, именно 7) – на море Тивериадском, в кругу семи учеников (Ин.12:1 и д.); 8) – на горе в Галилее, в кругу всех учеников! (Мф.28:16 и д. Мк.16:15–18; Лк.24:45–49); сюда также принадлежит и явление пятистам! (1Кор.15:6) и вероятно также 9) особое явление Иакову, брату Господню (1Кор.15:7); наконец! 10) явление близ Иерусалима, в Вифании – на Елеонской горе, заключившееся вознесением Господа на небо (Мк.16:19; Лк.24:50 и д. Деян.1:4–12). В таком порядке, при взаимном пополнении свидетельств, представляются нам явления Христа.

Против этого примирительно-пополняющего характера наших свидетельств Штраус указывает на то, что Иоанн, в Ин.21:14, называет явление на море Тивериадском третьим, между тем как оно – седьмое; но Иоанн в данном месте перечисляет только явления Христа в кругу Его учеников, как это видно из слов: *явился ученикам Своим*. (Ин.21:14), которых прежде было только два (пятое и шестое), следовательно, явление на море было действительно третьим. Но почему же, спрашивает Штраус, Иоанн не сопричислил к ним явления пред пятьюстами, где без сомнения были и ученики? Потому что оно произошло позднее первых трех (Ин.21:6), а чтобы на море

явление ученикам было последним, этого ни Иоанн не говорит, ни сам Штраус не утверждает²⁴³. Точно также и Павел в 1Кор.15 гл. не хочет протокольно перечислять все явления, но только указывает на множество очевидцев воскресшего Христа и поэтому не упоминает о явлениях женам.

Более значительные, по-видимому, противоречия указываются отрицательной критикой в евангельских свидетельствах о времени и месте явлений Христа. Правда все Евангелисты и Павел согласны в том, что Христос воскрес в третий день; этого согласия не отрицает и Штраус²⁴⁴. Но вот якобы противоречие: Деяния апостолов простирают явления от 1-го по 4-й день, между тем в евангелии от Луки последние речи Господа (Лк.24:45 и д.) непосредственно связываются с Его явлением ученикам вечером воскресного дня так, что между воскресением и вознесением (когда сказана была последняя речь) не проходит даже одного дня, а для явлений в Галилее не остается никакого времени. При этом Христос у Лк.24:49, приказывает ученикам оставаться в Иерусалиме, пока они не облечутся силою свыше; следовательно, Христос не мог, как утверждает Матфей, в утро воскресения предварить их в Галилее²⁴⁵ (Мф.28:7).

Эти мнимые противоречия разрешаются весьма просто. Если бы мы имели одно свидетельство Луки, то конечно имели бы право предположить, что Христос уже в первый день по воскресении вознесся на небо. Но против такого предположения теперь говорит свидетельства других евангелистов. Как же разрешается противоречие этим свидетельствам, свидетельства Луки? Просто: все евангелисты, также и Лука, весьма часто представляют в непосредственной связи такие изречения Христа, которые по времени отделены друг от друга несколькими неделями и месяцами. Это же самое находим мы у Луки и в передаче последних наставлений Господа после Его воскресения. Евангелист, очевидно, кратко передал наиважнейшее из последних наставлений Господа без всякого отношения к различию времени и соединил в одно целое то, что не только другие евангелисты, но и он сам, при более строгом изображении, передавал раздельно. Принимая – как мы выше

сделали – у Лк.24:35–43, 44 за описание пятого явления, Лк.24:45–49 за часть сказанная в Галилее при осьмом видении, мы все уясняем себе: Лк.24:49 содержит повеление ученикам, или находившимся еще в Галилее или, может быть, возвратившимся в Иерусалим, – ожидать в Иерусалиме обещания Духа. Это повеление по Ев. Луке, таким образом, дано было не в день воскресения, как думаете Штраус, но после того как совершилось путешествие учеников в Галилею, вместе с чем исчезает весь след противоречия Луки Мф.28:7, 10.

Находят, далее, непримиримое противоречие Ев. Матфея и Марка самим себе, так как, по ним, с одной стороны Христос является уже в Иерусалиме в утро воскресного дня женам, с другой – по требованию ангела и самого Господа, ученики должны были идти в Галилею, чтобы видеть Господа. «Иисус, говорит Штраус, назначает ученикам Галилею местом, где они должны увидеть Его; непонятно, что могло побудить Его явиться им в тот же день в Иерусалиме»²⁴⁶?

Это возражение доказывает лишь бессердечность критика неспособная поставить себя жизненно в среду рассматриваемых им состояний и событий. Не замечаем ли значительного различия между первыми явлениями Христа в Иерусалиме и около него и позднейшим в Галилее – на горе? Там Господь является неожиданно, внезапно и опять быстро исчезает; здесь, в Галилее, куда Христос нарочито собрал все общество учеников и верующих, явление было продолжительное. Это было главным явлением, когда Христос указал на Свое участие с Отцем в мироправлении, установил крещение, дал повеление проповедовать Евангелие всему миру и обещал Свое вечное присутствие с верующими. Здесь Он открылся всему обществу верующих; в Иерусалиме – только немногим. Зрелище этого величественного и многозначительного явления естественно было перенести в спокойную тишину Галилеи: к этому побуждало еще и положение едва возникшей веры учеников в воскресение, неспособной еще противостоять в Иерусалиме жестоким преследованиям иудейской иерархии. Но могло ли исключить

это продолжительное и торжественное явление, так сказать, беглые явления в Иерусалиме? Напротив, эти последние были приличными и даже, необходимыми приготовлениями к первому и нимало не нарушали первоначального плана Христа. Не должен ли был Христос, по любви своей, возможно скорее осушить слезы верующих и глубокое уныние их под впечатлением позорной смерти Своей изменить в радостную уверенность победы над смертью? Мог ли Он оставлять верующих без утешительного слова из Своих собственных уст? Таким образом первые явления в Иерусалиме и приказание идти в Галилею не только не противоречит между собою, напротив прямо устраняют недоумение относительно чувства Христа к верующим, которое было бы неизбежно, если бы не было явлений в Иерусалиме.

Наконец наши критики указывают непримиримые противоречия в евангельских изображениях телесной природы воскресшего Христа. Действительно, из Евангелии мы узнаем, что воскресший Христос то позволяет Себя ощущать и осязать, ест, пьет и таким образом оказывается способным к принятию телесной пищи, хотя прямо и не нуждается в ней; то имеет телесность как бы сверхчувственную, возвышающуюся над всеми материальными ограничениями: Христос проходит сквозь запертые двери и опять исчезает внезапно, даже принимает на Себя различные образы (Мк.16:12). «Какое противоречие! восклицает здесь с триумфом Штраус, тело, которое позволяет себя осязать, не может проходить сквозь замкнутые двери и, наоборот, тело, беспрепятственно проходящее сквозь двери, не может иметь костей и внутренностей, необходимых для того, чтобы переварить хлеб и жареную рыбу»²⁴⁷.

Эти евангельские изображения телесной природы воскресшего Христа действительно столь полны видимых противоречий, что – не удивляйтесь читатель – мы видим в них лучшее доказательство объективной истины изображений. В самом деле, могли ли произойти такие резкие противоречия из собственной фантазии учеников или первохристианского общества, если только мы не хотим признать их абсолютно-безумными? Ужели ни один из апостолов, ни один из членов

первой церкви не мог заметить этих действительных противоречий в изображениях телесной природы воскресшего Господа? Конечно многие и тогда, до открытия Штрауса, ясно видели эти противоречия, но не исправляли их по своей фантазии потому, что такие кажущиеся противоречия принадлежали самой природе воскресшего тела Христова, или, что тоже, в таком противоречивом себе виде являлось пред учениками само воскресшее тело Христа. Таково, по-нашему мнению, единственно возможное и разумное объяснение происхождения резких противоречий в евангельских изображениях телесной природы воскресшего Христа.

После того как мы нашли, что эти противоречия принадлежали самой природе тела Христа, для нас уже второстепенный вопрос, как объяснить теперь эти противоречия в самой природе Христа. В состоянии ли мы объяснить их, или нет, достоверность евангельских изображений воскресшего тела Христа не увеличивается и не уменьшается. Евангельские изображения передают нам факт, основывают его на свидетельстве внешнего чувства, предоставляя спекулятивному мышлению объяснить его так или иначе. Но мы сказали уже выше, что если в сфере чисто натуральных явлений многое для нас непонятно, то тем менее мы можем понимать явления, принадлежащие к сверхъестественной области жизни. Воскресение тела Христова конечно было не натуральным делом, поэтому и само воскресшее тело не было уже чисто натуральным, хотя, как мы говорили выше, оно не могло быть чисто новосозданным произведением нового творческого божественного акта. Отсюда оно то представляется подобным нашему земному телу, принимает пищу, видится нашими глазами, осязается нашими руками, то проходит сквозь запертые двери, становится невидимым для наших глаз. Все попытки, богословов объяснить более научным образом природу воскресшего тела Христа – не более как попытки. Большая часть ортодоксальных богословов протестантской церкви учат, что Христос, как Победитель смерти, воскрес в преображенном теле и в таком являлся ученикам²⁴⁸. Мейер предполагает, что воскресшее тело Христа находилось в

среднем состоянии между телом до смерти и преображением его во время вознесения²⁴⁹, Мартензен думает, что Христос в период от воскресения до вознесения находился в состоянии перехода и изменения, стоя на границе двух миров и потому имея оттиск этого и будущего мира²⁵⁰ – таково и наше предположение; – наконец Роте говорит: «мы находим только одно разрешение этих загадочных христофаний именно в предположении, что явления Воскресшего хотя были явлениями совершенного Иисуса, как чистого Духа, но что в них Христос еще раз принимал на Себя, бездельное уже для Него Самого, прежнее материальное тело, чтобы чувственно-эмпирическим образом убедить Своих верующих в фактичности Своего перехода из смерти в состояние прославления»²⁵¹... От себя в объяснение столь неодинакового характера явлений воскресшего тела Христова мы можем сказать следующее: в воскресении выразилась победа божественного духа Христа над законами телесной природы; отсюда, со времени воскресения, воле Его духа безусловно покорялось тело: оно могло быть по воле духа осязаемо и по той же воле проходить сквозь закрытые двери. Известно, что всякая материя пориста, следовательно, по природе в ней не было абсолютного препятствия телу Христа, находившемуся в процессе перехода из душевного в духовное. Что это тело, по основной материи происшедшее из раннего земного, способно было к принятию земной пищи (Лк.24:43; Деян.10:41), это тем менее может казаться нам странным, что подобный пример находим мы в истории трех ангелов (Быт.18:8). Правда одухотворявшееся тело Христа, не переваривало пищи, как кощунствует Штраус, но, конечно, каким-либо образом ассимилировало ее себе и вносило в свою духовную форму жизни. Нужно иметь в виду, что неземная основная материя сама в себе исключает возвышение её до духовной формы жизни, но только нечистота, пристающая к ней в нашем падшем состоянии. Сама по себе земная телесность имеет назначение быть одухотворенною; но если таково её назначение, то она имеет и предрасположение или способность к одухотворению. Вот почему безгрешное тело

Христа могло преобразиться: его чистота служила вместе и способностью к преображению.

Так в сказаниях Евангелий о воскресении Христа, при строгом рассмотрении их, открываются не противоречия, но только различия, которые, как мы сказали, вполне объяснимы: «они суть знамения необычайного действия, произведённого воскресением на круг учеников». (Христлиб). Лессинг говорит: «ничего другого и не может быть, если многие свидетели одного и того же дела в одном и том же месте и в одно время иначе видят, иначе слышат и, следовательно, иначе рассказывают, потому что внимание каждого настраивается иначе». Это же должно сказать и об апостолах, видевших воскресшего Христа и свидетельствовавших о Его явлениях. «Как, говорит Лянге, в стройном концерте голоса, по-видимому, спутанно переходят один в другой, разделяются и друг другу противоречат и однако все выполняют одну и ту же тему в полной, возвышенной и приятной гармонии, так и здесь – ясно выступает пред нами одна история воскресения при разнообразии отдельных черт»²⁵². –

Смеем надеяться, что всем сказанным доселе о свидетельствах воскресения Иисуса Христа мы достаточно выполнили первую задачу доказательств фактичности воскресения, т.е. представили прямые и положительные свидетельства очевидцев воскресшего Христа и вообще свидетельства, вполне удовлетворяющие всем требованиям критики от исторических свидетельств.

Выполнение другой задачи, поставленной Штраусом для наших доказательств, т.е. доказательство невозможности объяснения без факта воскресения Христа других несомненно-исторических фактов, после подробного опровержения гипотезы привидения, для нас уже – дело лёгкого труда.

Таковыми несомненно историческими фактами, вполне необъяснимыми без факта воскресения, служат: 1) Вера учеников в воскресение Христа, 2) Обращение Павла к Христу, 3) Исчезновение тела Христова из гроба, 4) Явление Христа апостолам в третий день после смерти, 5) Характер евангельских изображений являвшегося воскресшего Христа, 6)

Скорое прекращение явлений и наконец, 7) Полное изменение нравственного настроения учеников и вообще всей духовной жизни их, основанной на вере в воскресение и все всемирно-исторические следствия их проповеди о воскресшем Христе.

Относительно веры учеников в воскресение, обращения Павла и наконец явлений воскресшего Христа в третий день по смерти мы уже достаточно говорили при разборе визионерной гипотезы, именно, что все эти факты никак не могут быть объяснены без предположения действительности воскресения Христа. Но точно также и прочие, указанные нами, факты необъяснимы без этого предположения; и во-первых – исчезновение тела Христа из гроба. Шенкель признает этот факт несомненно-историческим, Штраус отвергает его, но неосновательно. Он думает: когда апостолы выступили в мир, в день пятидесятницы, с проповедью о Воскресшем, ни сами они, ни иудеи не знали уже места Его погребения и при своем отвращении к трупам нелегко могли решиться отыскивать тело. «Может быть, говорит Штраус, Иисус был зарыт с другими осужденными на позорном месте и когда ученики, по прошествии некоторого времени, выступили с проповедью о Его воскресении, то противники их не могли показать Его тела». Эта догадка и исторически неверна, и сама по себе не основательна. Христос был погребен публично и честно на месте известном не только ученикам, но и иудейским и римским властям. Гроб его был запечатан и имел при себе стражу; место погребения «Царя Иудейского» было, таким образом, известно всему городу. Можно ли игнорировать такие неоспоримые, твердо-установленные исторические факты? Или они не истинны потому, что не мирятся с догадкой Штрауса?... Да и вероятно ли само по себе предположение, будто, место погребения тела Христова могло быть неизвестно иудеям и ученикам? Тот, Кого образ постоянно носился пред сознанием учеников по Его смерти, мог ли быть погребен в неизвестном им месте? Да если бы было и так, ужели никто из последователей Христа и ни один из его врагов при вести о Его воскресении не заинтересовался проверить этот факт отысканием и осмотрением гроба. Если бы Христос не воскрес, то иллюзию

Его явления рассеял бы гроб. Для самих апостолов пустой гроб был лучшим доказательством воскресения Христа. Что иудеи не питали непобедимого отвращения к трупам, это мы видим из примера жен, шедших помазать тело Христа. Итак, пустой гроб Христа для наших отрицателей Его воскресения остается неразрешимой загадкой. – Необъясним также без факта воскресения и абсолютно-неоспоримый факт – характер евангельских изображений являвшегося Христа. Если бы эти изображения основывались на фантастических призраках, то, несомненно, мы встретили бы в них (изображениях) всецело иного Господа, чем какого находим в действительности. Визионерный Господь, конечно, являлся бы апостолам во всей небесной славе, какую знали иудеи (см. Дан.7:13–14, 10:5–6); напротив, мы видим Его в явлениях в столь простом человеческом виде, в столь натуральном – насколько можно говорить здесь о природе – переходном состоянии от человеческого уничтожения к божественной славе, что только чисто объективное отношение рассказчиков к делу объясняет нам характер таких изображений.

Третий необъяснимый без воскресения факт – скорое прекращение явлений Христа. На этот факт обращает внимание Кейм. «Если призрачные видения, говорит он, великим электрическим ударом поражали целые ряды, двенадцать и пятьсот братьев, продолжались дни и недели, то психология скорее может допустить постоянное продолжение импульса, развитие взаимной заразы в расстроенных телах, чем прекращение, перерыв и возвращение к здоровой деятельности сил. Таким образом остается непонятным, почему первохристианское общество так быстро отрезвилось от своего первоначально визионерного состояния – оно не хвалится продолжительными явлениями Христа, – почему христианство не жило годы и столетия призраками Воскресшего и не в продолжительном только процессе отрезвления от болезненной мечтательности возвратилось к здоровому состоянию.

Наконец необъяснимо без факта воскресения – всецелое внутреннее изменение учеников после явления Христа и необычайное действие их проповеди на мир. Какую

противоположную картину представляют ученики до и после воскресения Христа. С терновым венцом на главе они видят на кресте Того, Кто рисовался уже в их изображении со скипетром и короною. Они чувствуют себя объатыми сомнением, рассеиваются как овцы, потерявшие пастыря, каждый из них занят думою об обмане, в какой было впали. Связь общества разрушается, потому что потеряно лице, его связывавшее, на Христа ученики более не надеются... Но вот они снова собираются вместе. И какая неожиданная перемена картины! Их глаза светятся радостью и уверенностью, их сердце горит жаром надежды на божественную силу Распятого; пламя воодушевления дышит из их уст, они совершенно изменяются. Прежде робкие, отчаивавшиеся, запиравшие на ключ двери из страха пред иудеями, теперь безбоязненно выступают пред целым народом, пред судьями и убийцами своего Учителя и проповедуют Воскресшего с радостью и энергией, усиливающеюся от преследований; блаженная вера, святая ревность, сознание победы побуждают их переходить от иудеев к язычникам, чтобы покорить весь мир своему Господу. И новая вера все сильнее и сильнее укореняется, все шире и шире распространяется среди всяческих препятствий; она действительно побеждает мир Христу, обновляет его духовно и нравственно и воплощается в постоянно растущей, распространяющейся по всей земле и уже XIX веков существующей, церкви. Ужели всем этим необычайным явлениям и действиям дан толчок «привидениями» и нервными припадками, мечтательностью истерических женщин и мужей? Ужели такое всемирное духовное и нравственное обновление могло произойти из заблуждения и самообольщения? Но это было бы чудом из чудес, чудом, абсолютно-противоречащим всем законам человеческого развития.

Наконец мы выполнили и другое требование Штрауса, т.е. представили ряд фактов, несомненно исторических и в то же время необъяснимых без факта воскресения.

Беспристрастный суд читателя оценит, на чьей стороне более научного основания: на стороне ли веры или неверия в воскресение Христа. Но мы, не обинуясь говорим, что вера по

нашему мнению, стоит неизмеримо выше над неверием по строго-научным основаниям. Вера в воскресение Христа основывается не только на неоспоримых исторических данных, но и на глубоких началах библейской-христианской философии природы и духа, на общем воззрении на тот скрытый, таинственный процесс развития, которым Бог ведет, по Писанию, мир к совершенству. Этот процесс необходимо простирается и на телесный мир. Победа Бога над всеми силами греха и смерти была бы несовершенною, если бы и тело не было освобождено из пасти смерти и не перешло в состояние прославления, предназначенное ему изначала; и оно, как и весь земной телесный мир вообще, имеет назначение быть всецело проникнутым духом, быть прославленным (Рим.2:21–23; Флп.3:21; 2Кор.4:10 и др.). Но с чего бы иначе мог начаться этот мирообновляющий процесс, как не с воскресения того тела, над которым смерть не имела никакой силы, безгрешного тела Христа, второго Адама, в котором все должны ожить (1Кор.15:29 и др.). В воскресении Христа сделан почин мирового совершенства; как в подземном мире Христос Своим воскресением разрушил оковы духовной смерти, так в земной телесной области – физическую смертную силу. В воскресшем Христе мы имеем источник бессмертной жизненной силы для всего мира. Эта сила сообщается нам теперь в Слове Божием и таинствах и, таким образом, воздействуя на обновление нашей греховной природы, ближайшим образом усвояемая духовною стороною нашей природы, полагает задатки воскресения тел и внутри нашей природы (Рим.8:11). В отдельных случаях мы замечаем проявление этой силы в видимом мире – в чудесных исцелениях от болезней, в чудесных оживлениях умерших, в нетлении тел святых. В конце дней, при всеобщем воскресении, могущественным актом Христа, имеющим обнять собой весь мир, восстановить новое небо и новую землю, этот величественный, постепенно прогрессирующий процесс мирообновления, получит свою полную законченность. Так справедливо говорит Эттингер «телесность есть конец путей Бога».

Оканчивая свое исследование, не можем не напомнить читателям сказанного нами в его начале. Отрицатели телесного воскресения Христа хвалятся абсолютным превосходством своих принципов – рационалистического или пантеистического над христианским-теистическим». Они, утверждают, что все таинственные и сверхъестественные для христианского мировоззрения явления легко и естественно укладываются в рамки их спекулятивного понимания природы и истории, что под точкою зрения их спекуляции ничего не остается загадочного, ничего необъяснённого, все представляется естественным и понятным. Но вот мы видели, что один из главнейших фактов нашей истории, до сего времени отзывавшийся неослабную жизненную силою на всем ходе нашей духовной жизни – *воскресение Христа*, остается для рационализма и пантеизма неразрешимой загадкой, так что для объяснения его рационалисты и пантеисты принуждены прибегать к самым произвольным и невероятным гипотезам и защищать их предположением таких чудовищных чудес, пред которыми христианские чудеса представляются микроскопическими. Отрицая сверхъестественное, они сами вдаются в противоестественное. Насколько же справедливо их уверение, что основные принципы их спекуляции далеко оставили позади себя христианское мировоззрение?...

XX. Христианство, Церковь и Православие в их взаимоотношении

Введение

Всеопределяющее значение религии в жизни человечества. Безграничность благотворного влияния Христианства на жизнь народов под условием его хранения в неповрежденно-богооткровенном виде. Лживые провозвестники мнимо-истинного христианства вне Церкви и безразличного достоинства разных церквей, существующих в христианском мире.

Один из известных представителей христианской апологетики на Западе, Лютардт, раскрывая значение религии для жизни человеческой во всех высших сферах её проявлений, говорит: «религия есть материнское лоно, из которого вышла вся духовная жизнь человечества; вся высшая культура человеческого рода есть дочь религии». И, нам думается, против непререкаемой истины этих слов едва ли кто решится возражать. Даже Прудон²⁵³, человек далеко не нежного чувства и глубокой почтительности по отношению к религии, вынужден был сказать: «удивительно, как скоро мы уходим в глубину древности в истории народов, мы наталкиваемся на религию». Очевидно, этими словами он невольно признает, что религия – краеугольный камень, на котором зиждется вся история народов. Действительно, религией определяется все историческое развитие народов: в ней, как в семени, скрываются все зачатки их роста, их вековой жизненности и деятельности, предназначенной им Провидением во всемирной истории человечества. Отсюда изучить, как должно, религию известного народа, ознакомиться с её существенным содержанием, с её основными идеями и требованиями, значит сразу составить себе цельное, ясное и правильное понятие о всей исторической жизни этого народа, об общем направлении его умственного и нравственного развития, естественном, необходимом и неизбежном происхождении из одного коренного источника всех главнейших форм исторического состояния этого народа – семейной, экономической и государственной. При таком всеопределяющем значении религии для жизни каждого

народа, нужно ли говорить, что все достоинство того или иного народа среди других, его значение в общечеловеческом движении по пути прогресса, его место во всемирной истории культуры человечества, всецело зависит от той религии, которую он исповедует, от её внутреннего содержания, от богатства и ценности её идей – догматических или метафизических и этических, входящих в круг её системы? Если это справедливо, то мы, не вдаваясь в рассмотрение содержания каких-либо религий, считаем себя в праве высказать следующее общее положение: в религиях, обязанных своим происхождением собственному разуму человеческому, – будет ли то разум личный, индивидуальный, или коллективный, – каковы религии язычества, по самому существу их, как в произведениях ограниченного духа, заключаются и задатки или начала всего вообще развития народов также ограниченные; напротив, в религии непосредственного откровения от самого Бога или сверхъестественного происхождения, и особенно в последней, заключительной форме божественного откровения, каково Христианство, находятся неисчерпаемые источники безостановочного, неограниченного развития духовных сил народа, если он только твердо стоит в своей жизни на началах христианства.

Но понятно, что такой чудно-могучей, неистощимой благо – и плодотворной силой воздействию на дух народов христианство обладает лишь в том случае, когда оно напаяет сердца и умы людей чистыми струями своего божественного источника, не смешанными с вымыслами слабого и заблуждающегося человеческого разума, когда его глаголы живота вечного сохраняются в вере и исповедании народов в том первоначальном виде, в котором они открыты миру самим *Начальником* нашей веры и распространены в мире просвещенными и руководимыми Духом Божиим Его апостолами. В этом именно признании безусловной важности Христианства для жизни народов *исключительно в его подлинно-богооткровенном, неповрежденном виде* и скрывается, по нашему мнению, настоящий глубочайший смысл праздника, установленного нашей Церковью под именем

«Торжества Православия» в память победы Православия над разными заблуждениями ложной человеческой мудрости, от времени до времени старавшимися вторгнуться в недра Церкви под видом истинного учения Господа и Его апостолов и осужденными на вселенских соборах, как ложь как ереси. Установлением такого праздника православная Церковь дает ясно разуть своим чадам, что не всякое учение, самовольно выдающее себя за учение богооткровенного Христианства есть действительно таково, а лишь то несомненно-истинное Христианство, то есть открытое Христом и насажденное в мире Его апостолами, которое сохраняется и проповедуется Церковью, или целым богоустановленным обществом верующих во Христа; и далее – не всякое общество христиан, провозглашающее себя церковью, есть бесспорно и истинно христианская Церковь, а лишь то, которое, ведя свое установление от самого Христа и апостолов, в совершенно чистом, не искаженном виде сохраняет учение Господа и Его апостолов, безусловно-правильно верует и исповедует христианскую веру, и таким образом со всею справедливостью может усвоить себе наименование Церкви правоверующей или православной.

К сожалению, как это ни для кого не тайна, в настоящее время среди нас встречается очень многие, не отрекающиеся прямо и формально от имени православных христиан, однако с гордым презрением относящиеся к учению православной Церкви, не обращающие никакого внимания на её материнский увещательный голос. Они думают – и стараются всячески уловить в сети своего учения и других, младенствующих разумом, – что не только можно быть истинным христианином, не принадлежа к Церкви Христовой, но непременно и должно отречься от всякого подчинения авторитету Церкви, от всякой зависимости от неё, чтобы быть истинно-верующим во Христа. Освобождая себя и других от повиновения Церкви, они тем с большею ревностью проповедуют о безусловном подчинении Христу и Его непосредственному учению, якобы искаженному церковным учением или отодвинутому на задний план «собственным измышлением» (?) церкви. Отсюда, с их точки

зрения, возможность истинной веры во Христа открывается лишь тем, кто сам лично, *свободно и самостоятельно* черпает учение христианской веры из Нового Завета и понимает, и воспринимает его в свое сердце и проводит в своей жизни так, как объясняет ему это учение его *собственный разум*. Другие не восставая решительно, с непримиримой враждой, против принадлежности к Церкви каждого из нас, относятся индифферентно к вопросу об отличительных особенностях и сравнительно достоинств разных христианских обществ, более или менее разногласящих между собой и, однако с одинаковыми претензиями на *quasi-законное* основание именующих себя церквами. Люди этой категории полагают, что для душевного спасения человека не имеет *существенного значения, к какой бы из христианских церквей он ни принадлежал*; так как, с одной стороны, все они, будто бы, в главных и основных положениях своего учения согласны между собой и различаются только во второстепенных чертах своих исповеданий, а с другой – ни одна из них яко бы не сохраняет в себе безусловно-истинного христианства, в его всецелой первоначальной чистоте и совершенстве, а все владеют только относительной истиной христианской веры и притом так, что одна из них раскрывает христианскую веру преимущественно с одной стороны, другая – с другой, третья – с третьей и т.д.

Так рассуждает разум человеческий, взимающийся на разум Божий, раболепствующий пред стихиями мира сего, а не подчиняющийся Христу; но не так говорит истинная мудрость того же разума, опирающаяся на правильное разумение учения Господа и Его апостолов, на дух и предания вселенской Церкви Христовой, с непрерывностью, продолжающей свое существование от её основания до наших дней.

Истинно-верующий во Христа не тот, кто имеет единственно, так сказать, свою личную веру, не полагающую его ни в какую органическую связь с другими христианами, и верует так, как внушает ему его *собственный разум*, а тот, кто подчиняется в своей вере *учению богоустановленного общества верующих*, то есть Церкви, кто тесно, неразрывно примыкает к Церкви Христовой, к этому Телу Господа, как её

живой член; и истинно-христианская Церковь не самочинно составленное общество христиан, а лишь то, которое *непрерывно идет чрез все века*, будучи основано непосредственно Христом и апостолами, и право исповедует христианскую веру. Таково учение всего Нового Завета и всей Церкви Христовой во все времена её истории.

Итак, *истинное Христианство имеет место только в Церкви и немыслимо вне её*; это – первое положение, которое мы намерены раскрыть и обосновать.

Истинное Христианство и Церковь нераздельны по своему происхождению и существу: доказательства из учения Господа и апостолов и из начал разума.

Как, несомненно, христианская вера в своем существенном содержании открыта миру Богочеловеком Христом, так, также верно, и Церковь христианская основана в мире Самим же Господом. Вера христианская и Церковь не только одновременны по своему происхождению, но и нераздельны по своему существу: уже в самых первых речах своей общественной проповеди Господь указывает, что на началах своего нового учения Он пришел основать на земле новое царство Божие: *пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие царства Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте во Евангелие (Мк.1:14–15)*. И из всего дальнейшего служения Господа миру мы видим, что *идея царства Божия* составляет средоточный пункт всего Его учения, Его дела, Его жизни; осуществление её – цель Его призвания на земле. Своим учением, Своим делом Господь сводит царство Божие с неба на землю. Что же это за царство, которое Христос пришел основать, утвердить и распространить на земле? Заключительную форму его составляет, конечно, вечное блаженство праведников в общении с Богом по кончине этого мира – царство славы; но начальную или переходную и именно земную форму его мы не можем ни в чем ином видеть, как только *царства Благодати* или *Церкви христианской*, где действительно господствует, царствует благодать Божия, открывшаяся всем людям по совершении спасения их всею земною деятельностью нашего Господа, Христа. И из евангельской истории мы положительно усматриваем, что начало основания христианской Церкви прямо совпадает с началом общественной проповеди Христа. На самых первых шагах своего служения миру Господь не ограничивается одним раскрытием учения пред теми или иными слушателями, а тут же

собирает около себя определенный, хотя и очень небольшой, кружок постоянных спутников, безотлучных слушателей Его проповеди и свидетелей Его чудесных дел, образует *малое стадо*, являясь во главе его пастырем, кладет первые камни в основу здания, предназначенного к вечному непоколебимому существованию до окончания этого мира. Этот первоначальный кружок последователей Христа и был тем *зерном*, из которого Царству Божию на земле предопределено было разрастись в величественное дерево, скрывающее в своих ветвях многочисленных птиц (Мф.13:31). Предрекая своему учению и вообще всему делу своему – Новому Завету между Богом и людьми, устанавливаемому на излиянии пречистой крови Своей во искупление людей от их грехов – вечно незыблемое продолжение в мире, до самого конца его, до преобразования его в новый, высший мир (Мф.24:35; Ин.12:32), Господь в то же время предугадывает и неразрушимость Церкви до завершения времен (Мф.16:18). Далее, Церкви, как именно *целому обществу* верующих, а не каждому из христиан порознь, Христос вверяет и охранение в чистоте и неврежденности Своего учения; так как ей только, а не кому-либо из христиан лично, предоставляет право суда и наказания над отдельными верующими, как скоро они впадают в заблуждения и упорно коснеют в них или погрязают в каких-либо тяжких и низких пороках (Мф.18:17). С Церковью также, как с обществом верующих, Господь обещает пребывать лично, хотя и невидимо, даже и по вознесении Своем на небо, *во все дни до скончания века* (Мф.28:20) и ей же именно, в смысле совокупности всех христиан, в видах продолжения и довершения дела Его на земле, ради распространения христианской веры во всех концах земли и с целью выражения главнейших христианских истин в точных и определенных положениях – в догматах – и благоустройства всего внешнего состояния Церкви по отношению к богослужению и управлению в ней, Господь дает обещание ниспослать от Отца иного Утешителя вместо Себя, Духа Святаго, Духа истины, имеющего научить всему, чего апостолы при жизни Господа на земле не могли еще вместить (Ин.16:13). Накануне своих страданий, в первосвященнической

молитве своей, Господь ходатайствует пред Отцом главным образом о том, чтобы уверовавшие в Него, ставшие Его последователями, всегда и неизменно сохраняли между собой единение в мысли и чувстве, в вере и любви, то есть являли собой единое и нераздельное общество, или Церковь: *Отче святой! Соблюди, их (апостолов) во имя Твое... чтобы они были едино, как и мы (Ин.17:11); не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их: да будут все едино (Ин.17:20–21)*. Отсюда высшим идеальным состоянием христианства, последним пределом его торжества на земле, Господь прямо провозглашает соединение всех верующих в Него в одно нераздельное общество, как бывает с объединением овец в одном стаде под управлением одного пастыря, то есть соединение всех христиан в одну *всемирную Церковь* под главенством единого общего Спасителя, Христа (Ин.10:16).

После Господа и апостолы, верные заветам Своего божественного Учителя, также не иначе представляют себе истинно-верующих, как неразрывно связанными между собой, составляющими одно общество, или Церковь. Церковь, по их учению, есть не просто случайно составившейся агрегат (собрание) людей вследствие общности почитания одного и того же лица или единства веры и убеждений, воспринятых в школе одного и того же учителя; но и внутренне необходимое, органически зародившееся и развивающееся общество верующих в Христа, стоящее в неразрывной связи с целым ходом откровения, насаждения и распространения на земле христианской веры. Такую нераздельность связи между верующими во Христа, необходимость жизни христиан именно в образе Церкви апостолы выражают с необычайной наглядностью в названии Церкви Телом Христовым, а Христа – *главою* совокупности верующих, как Его Тела (1Кор.12:27; Кол.1:18). Если еще они именуют Господа *Спасителем тела*, то есть не каждого христианина отдельно или лично, самого по себе, а лишь настолько, насколько каждый христианин входит как живой член в состав Тела Христова – Церкви, то этим опять указывают на ненормальность состояния христианина вне Церкви, на не свойственность ему даже имени христианина, как

скоро он не находится в союзе с Церковью. Не менее выразительный образ Церкви для уяснения безусловно-необходимой принадлежности к ней всех христиан встречается в посланиях апостолов еще в другом наименовании Церкви – зданием, в котором все христиане, как составные части одного и того же строения, только прочно слагаясь между собой верой, могут постепенно возрасть *в святой храм Господний, устроиться в жилище Божие Духом* (Еф.2:20–21), преуспевать и возвышаться в деле религиозно-нравственного совершенствования. И, наконец, апостол Павел прямо учит, что именно только тело Христово, то есть Церковь, все христиане совокупно, а не каждый порознь, имеет предназначением осуществление конечной цели всей исторической жизни христианства в мире, – *возрастание верующих в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф.4:13). Отсюда понятно, что апостолы настоятельно убеждают христиан, умоляют их стараться *сохранять единство духа в союзе мира* (Еф.4:3) и отнюдь не позволять себе какого-нибудь раздора, несогласия, нарушения взаимоподчиненности или взаимопомощи, подобно тому как в организме все члены безусловно обязаны помогать друг другу, исполняя каждый свое назначение на благо жизни всего тела: *страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены, и вы тело Христово, а порознь члены* (1Кор.12:26–27). Так, по учению слова Божия, истинно христианская вера немыслима вне Церкви; она находится в Церкви, как своем вместилище или хранилище, в котором и пребывает и должна пребывать в целостности и не поврежденности. Поэтому, совершенно справедливо св. Иринеи называет Церковь «сокровищницей, в которую апостолы положили все, что относится к истине; она есть дверь жизни». Как будто для нашего времени говорит Ориген с обычной ему убедительностью: «не должно слушать тех, кто говорит: вот здесь Христос, но указывают Его не в Церкви, которая исполнена истинного света и есть столп и утверждение истины и в которой одной только всякое пришествие Сына Человеческого, глаголющего всем людям: *се Аз с вами есть во*

вся дни до скончания века» (еп. Макария. Введение в прав. Богословие стр. 302).

* * *

Соединение христиан в одно общество или историческое существование их в виде Церкви, кроме прямого учения об этом Слова Божия, требуется также: а) самым назначением христианства в мире; б) основной идеей христианской веры и в) теми главнейшими условиями, при которых только и возможно живое усвоение верующими, их сознанием и сердцем, начал христианства и под воздействием сих начал постепенное усовершенствование их духа.

Христианство открыто миру в качестве высшего, небесного света, предназначенного распространить свои лучи далее и далее до последних пределов земли и светить людям до конца существования мира. Оно назначено быть *всемирным*, стать достоянием всего рода человеческого, и *вечным*, воспитывать собой род человеческий до окончания его земной истории. Ясно, что оно может исполнить свое назначение только при том существенном условии, если вверяется не отдельным людям, не имеющим между собой духовной связи, не каждому из христиан самому по себе, а обществу верующих, соединенных между собой обязательными требованиями неразрывности, духовного единения в вере и убеждениях. Отдельные лица умирают, уступая свое место другим, и только общество, постоянно обновляясь в своих членах, теряя одних и приобретая на их место других, может существовать целые века, пребывать бессмертным. Поэтому только при существовании строго организованного общества может сохраняться в целости и неизменности, и христианская вера до скончания веков, передаваясь от старших поколений к младшим, от предков к потомкам. В этом именно смысле, по слову апостола, то есть только как вечно живое общество верующих, Церковь и может быть *столпом и утверждением истины* (1Тим.3:15), неразрушимой носительницей и хранительницей истинно-христианской веры.

Не менее настоятельно требуется существование Церкви, как места хранения христианской веры, самой сущностью или

основной, центральной идеей христианства. Такой идеей, без сомнения, должна быть признана *любовь*. Любовь подвигла Бога Отца послать Сына Своего Единородного в мир, чтобы мир не погиб. Любовь к роду человеческому руководила Сыном Божиим при Его пришествии на землю и принесении Себя в жертву за грехи человечества. На бесконечной любви Бога к людям и на ответственной любви человеческой к Богу основан весь Новый Завет. Христос как общий предмет любви христиан, является средоточным пунктом, центром, в котором сходятся чувства, влечения и привязанности всех христиан, а чрез Него, следовательно, и сами они соединяются или должны соединяться в общем, взаимном чувстве любви. Как радиусы круга, сходясь в одной общей точке, неизбежно вступают чрез то в связь между собой, как ветви дерева соединяются между собой посредством одного и того же ствола, так Христос необходимо и неизбежно соединяет Собой, как общим центром, посредством любви к Нему всех христиан, и их самих общею взаимною любовью: *Я есмь лоза, говорит Господь христианам, а вы ветви (Ин.15:5)*. Любовь христиан друг к другу ради любви к Господу должна быть до такой степени сильна, неизменна и неотложна, что Словом Божиим полагается в основу всей жизни христианина и провозглашается самым характеристическим признаком его веры во Христа: *потому узнают все, что вы мои ученики, если будете иметь любовь между собой (Ин.13:35)*. Все указанное значение любви в христианстве, очевидно, требует от христиан жизненного проявления этого чувства в определенном, строго-организованном союзе их между собой, то есть требует, чтобы они обнаруживали и осуществляли в своей жизни начала христианской веры, составляя между собой Церковь.

Наконец, коренные условия духовного развития или преуспевания человека под воздействием религиозных начал вообще и христианских в частности требуют также соединения христиан в одно общество или в Церковь. Последователи каждой религии вообще соединяются между собой в одну общину, образуют своего рода духовный союз или церковь для того, чтобы при различии духовных сил и способностей имели

возможность оказывать взаимную помощь, – более мощные поддерживали бы слабейших как в понимании или усвоении разумом учения веры, так и в осуществлении самую жизнью её нравственных требований. Такая же взаимопомощь только в несравненно-высшей мере требуется и от христиан в целях их духовного усовершенствования на началах их богооткровенной веры. Здесь отвлечённые или догматические истины и нравственные правила – сверхъестественного происхождения и потому требуют для уяснения их человеческому сознанию не только естественной помощи, со стороны более духовно-зрелых менее развитым умственно и для проведения их в жизнь – примера от высоко-поднявшихся по лестнице нравственного совершенства стоящим на низших её ступенях, но и благодатных или сверхъестественных даров, которые обыкновенно сообщаются людям в разных видах и в разных степенях и которые поэтому самому делают существенно необходимую для христиан взаимопомощь, соединение их в одно общество, в Церковь, в целях взаимной поддержки на пути духовного усовершенствования. Ввиду неодинаковых даров, посылаемых Богом разным христианам (*все ли апостолы? все ли пророки? все ли учителя? все ли чудотворцы? все ли имеют дары исцелений?* (1Кор.12:39–40)), апостол и сравнивает христиан с разными членами организма, исполняющими в нем различные обязанности и отсюда требует от христиан, чтобы они, оставив всякие споры и несогласия, с такою же ревностью и усердием помогали друг другу в деле спасения, т.е. составляли между собой одно целое, одну живую Церковь, с какою по самой природе своей содействуют друг другу члены организма в интересах их общего здоровья и жизни: *не может глаз сказать руке: ты мне не надобна, или также голова ногам: вы мне не нужны... страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член; с ним радуются все члены. И вы тело Христово, а порознь члены* (1Кор.12:21, 26–27). Из этих слов видно, что как члены тела не могут жить порознь друг от друга, так и христиане лишь, в соединении между собой, составляя собой Церковь, являются

истинно верующими во Христа, истинно живущими во Христа и, следовательно, преуспевающими на пути ко спасению.

Но может быть христиане уже в силу *своей веры* во Христа и составляют между собой общество или Церковь, видимую для Бога, хотя и невидимую для людей? Может быть такая именно Церковь и разумеется в слове Божиим везде, где говорится о Церкви, и вовсе не требуется Писанием соединения христиан в видимо и внешне-организованное общество, с определенными церковными законами, администрацией и т.д.? Но какое же может быть общество людей, существ, не просто духовных, но духовно-чувственных, если они не соединены и не соединяются между собой никакими видимыми и определенными связями? Говорить о союзе или общении людей, не выражающемся ни в чем видимо-чувственном, определенном и положительном, значит играть словами, противоречить самому понятию общества. Совершенно справедливо против такого понимания Церкви говорит преосв. Хрисанф: «понятие Церкви незримой, не поддающейся никакому наблюдению равносильно отрицанию, уничтожению идеи Церкви... Если не этот видимый верующий человек, состоящий из плоти и крови, принадлежит к ней, а какой-то другой, невидимый, его дух, его сердце, отрешенное от его действительных проявлений, то в действительности уже нет того, что называется Церковью, нет её по крайней мере для нас, которые живем и действуем в этой земной, внешней среде. Мы не знаем даже, принадлежим ли мы к ней, или нет». (Характер протестантства вып. I, арх. Хрисанфа стр. 57–58).

II

Необходимость и важность вопроса об истинной Церкви в виду существования различных, взаимопротиворечащих церквей. Существенный свойства истинной церкви: а) неизменное хранение ею Христианской Веры её первоначальной чистоте и целости; б) непогрешимое истолкование Христианства для верующих. Несомненная принадлежность этих свойств единственно греко-восточной или православной церкви. Отсутствие указанных свойств – а), в церкви католической, постепенно искажавшей учение Христово, и перенесшей центр действия Духа Божия в церкви со вселенских соборов на иерархию вообще и на папу главнейшими образом – и б) во всех протестантских церквах, отвергших предание и иерархию.

Если теперь несомненно, что истинно-христианская Вера имеет место только в Церкви и невозможна вне её, и истинный христианин лишь тот, кто принадлежит к Церкви в качестве живого её члена, то становится неизбежным далее решении другого вопроса: где же находится эта истинная Церковь, правоверующая и правоисповедующая веру христианскую, или иначе – бесспорно и несомненно православная?

Если бы во всей вселенной существовала только одна Церковь христианская; если бы все верующие во Христа составляли одно единомысленное и единоедушное общество, то, конечно, это единое общество, эта единая Церковь Христова и составляла бы бесспорно истинную Церковь; так как, будучи единственной, она, без сомнения, владела бы и теми свойствами святости и непогрешимости, которые предполагаются неотъемлемо принадлежащими Церкви уже в самом обещании ей от Господа неодолимости и непобедимости её никакими адскими силами. Но история и опыт указывают нам многие общества христиан, более или менее разногласящие между собой в исповедании веры христианской, вступающие в спор между собой из-за содержимых в них разностей в учении и обрядах и приписывающие каждое только себе одному

достоинства истинной Церкви Христовой. При таком множестве церквей и больших или меньших отличиях их одной от другой становится естественным и притом весьма важным вопрос: какая же из этих церквей обладает свойствами несомненно истинной Церкви?

Нам часто приходилось слышать сетования светских лиц на то, что богословы много рассуждают о частных разностях в учении, обрядах и управлении церквей, но оставляют в стороне наиболее интересующие всех вопросы в чем состоит *существенная*, *коренная* или *принципиальная* разность между отдельными, по крайней мере, главнейшими церквами? И нам кажется, что именно в настоящий раз²⁵⁴ было бы и неуместно и неблагоприятно указывать на какие бы то ни было частные особенности, отличающие ту или иную церковь и на рассмотрении этих особенностей основывать суждение, с одной стороны, о недостатках, признаваемых нами неистинными церквей, с другой – о достоинствах Церкви подлинно истинной. Несравненно важнее выставить на вид и твердо установить *общие и коренные начала*, на которых незыблемо утверждается истинная Церковь христианская, и тогда само собой будет ясным, какая именно из существующих в христианском мире церквей есть действительно право-верующая и право-исповедующая, то есть Православная.

Истинная Церковь, говоря вообще, та, которая отвечает *самой идее или назначению* Церкви. А назначение Церкви состоит в двух видах: а) быть *верной и неизменной хранительницей* Христианской Веры в её первоначальной целостности и чистоте и б) *неложной учительницей, непогрешимой истолковательницей* Веры христианской для членов Церкви применительно к различным потребностям их знания и жизни.

Итак, охранение учения Нового Завета, в том виде, в каком оно открыто Самим Господом и в каком оно возведено во всех концах земли Его Апостолами, сохранение этого учения без убавления из него и прибавления к нему чего-либо такого, что изменило бы его полноту или искажало его первоначальный вид и смысл, – таков, утверждаем, первый и неподлежащий ни малейшему оспариванию принципиальный признак истинной

Церкви. Это главнейшее начало истинной Церкви кратко, но выразительно раскрывается в самых первых строках известного «Окружного послания восточных патриархов». Здесь высказывается в качестве положения обязательного к принятию всеми христианами, что «священному и божественному евангельскому учению о нашем искуплении надлежит быть всем проповедуемому в той же неповрежденности и принимаемому верой в той же чистоте, в какой Спаситель наш добровольно умаливший Себя, открыл оное божественным и святым Своим ученикам и в какой те, свидетели, очевидцы и самовидцы, как громогласные трубы, возвестили сие учение всей подсолнечной». Спрашивается теперь: где же можно признать такое Христианство, не уменьшенное и не увеличенное произволом человеческим, а пребывающее в своей первоначальной богооткровенной целостности? Едва ли погрешим, если ответим: там, где прежде всего *истинно-исторический образ Христа во всей полноте Его жизненных черт*, а потом все также *учение и дело Его и Его Апостолов* сохраняются не в одних письменных памятниках, хотя бы и безусловно достоверных – в евангелиях и посланиях Апостолов – а в том живом, непосредственном виде, в каком они стали известны миру первоначально, еще прежде всех писем Нового Завета, в каком они находились пред современными Господу и Апостолам слушателями их проповеди и очевидцами всего их дела и в каком они, так сказать, от этого первого поколения верующих во Христа с непрерывною преемственностью стали переходить к последующим, от старших к младшим родам Церкви христианской. Короче сказать, истинная Церковь имеет пребывание там, где христианская Вера сохраняется не в одном Священном Писании, но и в не менее важном Священном Предании, пополняющем Писание. (Предание, конечно, разумею верное, не искаженное и истинно-апостольское). В каждом обществе самое важное и существенное значение имеет не письменный устав или правила, а дух, воодушевивший основателей общества и составителей устава; так точно самое важное и в Христианстве, как в его Церкви, так и учении, не буква, а дух: *духа не угашайте (1Фес.1:19)*; а этот общий

жизнедеятельный дух нашей веры может передаваться не посредством письменности или книг, а только посредством живой, непосредственной передачи его от разных поколений христианской церкви к последующим, там, где одни века христианской церкви и одни роды верующих во Христа, уступая место другим векам и родам, без всяких изменений, свято и нерушимо передают друг другу всю полноту Христианства, и таким образом находятся в теснейшем общении между собой, составляя как бы один век, один тот род христиан, который первый принял и усвоил себе христианскую Веру. Известно, что книги Нового Завета содержат в себе только незначительную долю *из всего устного учения* Господа и Апостолов, посредством которого насаждена была христианская Вера в мире и на котором основана была христианская Церковь. Еще менее мы знаем из Священного Писания о трудах Апостолов, направленных к *благоустройству Церкви*, или иначе – имеющих отношение к учреждению чина богослужения в Церкви и определенно взаимных отношений между разными членами Церкви, начальствующими и подчиненными, пастырями и пасомыми, и вообще к упорядочению благочестия в жизни христиан. Если при таких опущениях в Писании *многого* из того, чему Христос и Апостолы учили и что делали, мы откажемся от содержимого в преданиях Церкви, с непрерывною преемственностью переходящих от ранних христиан к позднейшим; если будем разрывать всякую связь с предшествовавшими веками христианской Церкви и отвергать сообщенные ими в наследие нам изначальные заветы Христианства и объяснять или толковать самое Писание по своему личному разумению, а по отношению к богослужению, обрядам и правилам доброй жизни христиан устроить церковь по своему вкусу или произволу, не справляясь с историей состояния Церкви в первые её века; то, говоря словами Василия Великого, мы несомненно повредим самому евангелию и от проповеди апостольской оставим одно пустое имя, и наша церковь будет уже не Церковью Христовой, а церковью самочинной, мнимо-христианской, неистинной.

Второй принципиальный признак истинной Церкви Христовой состоит в том, что в ней *высший и всеобщий учитель и управитель*, от которого исходят все определения и распоряжения, относящиеся как к утверждению веры, так и к возвышению благочестия среди верующих, стоит *выше всех слабостей и погрешностей человеческих и владеет сверхчеловеческой, божественной непогрешимостью*. Не переставая пребывать в неразрывном союзе, с Церковью, как её Глава, даже и по видимом вознесении Своём на небо, Господь в то же время, согласно Своему обещанию, ниспослал в мир от Отца для довершения всего Его дела (примирения человека с Богом) и для дальнейшего управления Церковью Духа Святого, третью Ипостась Св. Троицы. При главенстве Господа над Церковью, как Своим телом, Дух Святой является в Церкви Духом животворящим, оживляющим и проникающим её, как истинное, живое тело Христово и охраняющим её от всякой погрешимости. Через какое же орудие или орган Дух Святой проявляет свое управление и вообще непогрешимость своих действий в Церкви? Так как именно *целой Церкви*, как составленному из разных членов телу, под Своим главенством Господь обещал несокрушимость силами ада до конца мира и eo ipso в этой несокрушимости – также непогрешимость учения и вообще всех её действий; то Дух Святой, очевидно, охраняет и выражает непогрешимость Церкви чрез такой орган, посредством которого высказывается *вся Церковь*, от которого слышится как бы слившийся во едино голос всех верующих вместе. Этим органом и служит, *вселенский собор*, прототипом которого был апостольский собор, в своих постановлениях прямо признавший не просто определения человеческие, т.е. присутствовавших верующих на соборе, но определения, состоявшиеся по изволению Духа Святаго. «В древней церкви, говорит наш почтеннейший церковный историк, о. протоиерей А.М. Иванцев-Платонов, как на востоке, так и на западе не знали никакой видимой главы; главой церкви признавали одного Христа... Высшею властью, признаваемою всею церковью, был вселенский собор, как полнейший выразитель верований и определений вселенской церкви, утвержденных изволением Св.

Духа... На ряду со всеми другими, и римские епископы подчинялись суду вселенского собора» (О римском католицизме и его отношении к православию, см. ниже). Правда на соборах излагали учение и выражали постановления и правила для благочиния в церковной жизни христиан лица, принадлежавшие к иерархии; но иерархи, в особом даре благодати, ниспосылаемом на них чрез таинство священства, приобретающие право на учение и управление в церкви вселенской, всегда находились в церкви вселенской в неразрывном союзе со всеми верующими, с своими пасомыми и в своих соборных учениях и вообще соборных деяниях отражали дух, волю и воззрения всей церкви, управляемой Духом Божиим. «Непогрешима, говорит преосвящ. Макарий, вообще вся церковь Христова, состоящая из пастырей и пасомых», и ниже замечает, что хотя «при раскрытии учения о непогрешимости церкви надобно иметь в виду преимущественно церковь учащую, однако нераздельно соединенную с церковью учимою» (Введение в Прав. Богосл. 299 стр. изд. 1852 г.). «У нас – подтверждают вышесказанное восточные патриархи в своем «Окружном послании», очевидно, характеризуя деятельность иерархии за все времена церковной истории и за тот период, в который были вселенские соборы, – ни патриархи, ни соборы никогда не могли внести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело церкви, т.е. самый народ, который всегда желает сохранять веру свою, неизменною и согласно с верой отцов его, как это испытали многие из пап и латинствующих патриархов со времени разделения, нисколько не успевшие в своих против неё покушениях».

Первым началом своей жизни и деятельности – сохранением христианской Веры, открытой Господом и распространенной апостолами по всему миру, в её первоначальной целостности, чистоте и неповрежденности истинная Церковь по праву приобретает себе название *апостольской*; второе начало – непогрешимость учения и управления, имеющая свой источник не в разуме или воле отдельного лица, или особого класса из целого собрания верующих, а в разуме и

воле, всей, Церкви вообще, выражающей себя чрез соборы, руководимые и вдохновляемые Духом Божиим, – даёт Церкви все основания именоваться *кафолическою, вселенскою*. Оба начала, действуя в церкви совокупно, и нераздельно, вполне оправдывают её наименование единою святою.

Отыскивая теперь раскрытия нами начала истинной Церкви, в. существующих в настоящее время различных христианских церквях, мы, не обинуясь, с решительной уверенностью в безошибочности своего утверждения, можем сказать, что из всех современных христианских обществ, называющих себя церквями, достоинство истинной Церкви Христовой принадлежит *только Церкви греко-восточной*, справедливо усвоившей себе наименование *Православной*, в состав которой входит и наша русская церковь.

В Православной Церкви мы имеем *всю полноту* новозаветного божественного откровения, сообщенного миру Самим Господом Христом и Его апостолами посредством Писания и Предания, и она есть та Церковь, которая *единственно* может быть названа *истинным хранилищем* веры, неизменно сберегающим учение, управление и вообще все порядки, в их существенных основаниях, первоначальной, непосредственно апостолами насажденной, Церкви Христовой. «Наши, говорят восточные патриархи в своем Окружном послании, святые и божественные отцы и предшественники, непрерывно преемствующие друг другу, начиная от апостолов и от поставленных ими преемников их даже до настоящего времени, составляя одну неразрывную цепь и соединяясь рука в руку, образуют священную ограду, которой дверь Христос, где пасется вся православная паства на плодородных нивах таинственного Эдема, а не на стезях кривых и стропотных». В Православной Церкви *главой* всегда был и теперь остается *Господь Иисус Христос*, и таким образом вся церковь *во всех своих членах*, во всем своем составе неизменно является телом Христовым. В ней высший учитель и управитель *Дух Божий*, воодушевляющей и проникающий Своей силой *все тело* Христово, всех Его членов, не разделяя непроходимую пропасть простых неверующих от иерархии, поэтому

действующий во всех и чрез всех по неразрывной связи между ними и только имеющий членов иерархии, как приемлющих особый дар благодати – *пасты Церковь Господа и Бога*, – специальными органами или выразителями общей духовной жизни церкви, а во вселенском соборе, сосредоточивающем в себе целостный дух и смысл церкви, владеющей высшим непогрешимым органом своей истины в учении и управлении церковью. В Церкви Православной нельзя указать ничего такого, чем искажался бы образ истинной Церкви Христовой; в ней нет такой розни, такого противоположения между иерархией и прочими верующими, по которому первая являлась бы исключительно деятельною и определяющею все движение жизни в церкви, а вторые – безусловно-пассивною, исключительно повинующеюся частью церкви первой; нет такого абсолютно ненормального, безусловно искажающего образ церкви явления, по которому у церкви, как тела Христова, главой оказывался бы Христос не лично и не непосредственно, а чрез посредство одного из членов церкви, стоящего на вершине церковной иерархии и сосредоточивающего в себе всю власть, всю силу управления всеми прочими членами церкви и потому единственно владеющего свободною и самосознательной жизнью церкви и только от себя по мере своего произволения изливающего ее во все прочие члены церкви. «В православной церкви, говорит о. протоиерей Иванцов, признается единым верным блюстителем истинного учения веры и непогрешимости церковной – Дух Святый, Дух истины; из людей никому не приписывается божественное свойство всеведения и непогрешимости: органом же Духа Божия в православной церкви признается не один какой-либо или некоторые из пастырей и учителей церкви, а вся церковь – *столп и утверждение истины*, то есть все истинно верующие, соединенные Священным преданием веры, совокупно и преемственно по устройению Божию составлявшие единую Божью Церковь, преимущественно же верно служащее церкви – пастыри и учителя, поставленные Духом Божиим пасты церковь Господа и Бога» (179 стр. ib.).

Правда со времени седьмого вселенского собора прошел целый ряд веков в истории православной Церкви без соборов; но это, без сомнения, потому, что по действию Провидения не было и теперь еще не настало надобности в созыве нового вселенского собора; так как правильное состояние церкви пока еще обеспечивается учением и постановлениями прежних вселенских соборов, на которых, как на семи столбах, доселе незыблемо стоит наша Православная Церковь.

* * *

Обратимся теперь к рассмотрению другой – старшей церкви в мире христианском, к *римско-католической*.

В противоположность греко-восточной западная, римско-католическая церковь давно уже *начала* и с течением времени более и более продолжает *утрачивать* характер истинной церкви; так как под именем вековых преданий, сохраняющихся от времен апостольских, она постепенно вносила в систему догматов ряд *новых учений*, возникавших в ней самой вследствие особых исторических условий её жизни и в управление церкви ввела порядки, неизвестные истории древней церкви. «Со времени разделения церквей, читаем у о. прот. Иванцова, в западной церкви более и более стали распространяться противные древности нововведения в учении веры, церковном устройстве и богослужении... Представители западной церкви, папы и духовенство, иногда ненамеренно, по недоразумению, увлекались предрассудками народными и возводили их в церковные верования; иногда по расчётам корыстолюбия и честолюбия распространяли в народе фальшивые понятия и неправильные обычаи... Схоластики не умели различать между преданиями древнего вселенского православия и нововведениями папства. Те и другие они старались соединить в одну стройную церковную систему. Для подкрепления учений новых приводились свидетельства древние в искаженном виде или такие, которые совсем не были известны древности; вырывались отрывками и перетолковывались совершенно произвольно места из древних писателей; искажались древние манускрипты произвольными вставками и поправками, выдумывались небывалые

исторические факты, сочинялись целые подложные сочинения и выдавались под именами известных учителей церкви» и т.д. (О западных вероисповеданиях. Изд. вт. стр. 3–5)²⁵⁵.

С этими произвольными действиями католической церкви в тесной связи стоит перенесение ею, так сказать, *центра действия Духа Божия* в церкви со вселенских соборов *на один только иерархический класс* верующих и отсюда проведено строго-разделительной черты между иерархией и прочими верующими, между пастырями и пасомыми и постановление их в совершенно различные отношения к управляющему церковью Духу Божию. Здесь не вся церковь во всей совокупности своих членов составляет живое тело Христово, в котором хотя достоинство членов различно, (одни управляющие, другие управляемые, как это находим и в православной церкви) – однако все соединены между собой нераздельно и живут общою жизнью, исходящею от Духа Божия, а только одна иерархия, воспринимающая все дары Духа Божия и уже от себя, по своему усмотрению, уделяющая их мирянам; она одна – живая, деятельная часть церкви, а остальная масса верующих – исключительно воспринимающая от первой, безусловно повинующаяся ей, не владеющая никакою саможизненностью. Отсюда в соборах её выражается не дух и смысл всей церкви, а требования и цели *иерархии*, стремящейся к поддержанию и укреплению безусловного властительства над всеми, не принадлежащими к её среде. «Общее понятие церкви, говорит о. прот. Иванцов, как богоустановленного союза, обнимающего вместе иерархию и всех истинно верующих, у католиков почти исключительно слито с понятием иерархии – церкви учащей и правящей... Только иерархии предоставляется сознательное и деятельное участие в жизни церковной, народ же считается как бы бездушною массою и бессловесным стадом, обязанным беспрекословно доверяться и подчиняться своим пастырям... Народу воспрещается принимать участие в церковных делах, рассуждать о предметах веры, даже читать священное писание». (см. ниже). Но и внутри самой иерархии католической церкви действия Духа Божия, обещанного Господом церкви, признаются во всей полноте своих даров сосредоточивающимися

непосредственно лишь *на одном лице* – папе, от которого, как от центра, и исходят в разные стороны в виде радиусов к прочим членам иерархии. Отсюда папа является заместителем самого Христа на земле, принимает на себя весь авторитет Христа пред взором верующих, объявляет себя непогрешимым, совмещающим в себе одно внутреннее управление церковью со стороны Духа Божия. «Догмат о папе, говорит о. Иванцов, как видимой верховной и непогрешимой главе церкви, составляет основание всей римско-католической вероисповедной системы и дает особенный характер всему устройству римской церкви... Во всех других своих мнениях и требованиях они готовы бывают иногда допустить всевозможные послабления и уступки; но догмат о власти папской признается ими за самую основу католицизма» (см. ниже). И наш почтенный историк краткими, но выразительными чертами обрисовывает развитие идеи папы, как верховного главы и непогрешимого учителя, и управителя церкви. «Папская идея, говорит он, развилась преимущественно с XI до XIV вв., то есть во время самого высшего политического могущества папской власти и крайнего развития схоластики... Западные схоластические богословы, намеренно прислуживавшие папам, развили это учение, по истине, можно сказать, до чудовищных крайностей и странностей... Без папской власти, по учению схоластиков, не может стоять церковь, не может держаться вера, не может действовать никакая другая власть: ни государственная в делах мирских, ни власть епископов и вселенских соборов в делах духовных; без признания власти папской не может спастись ни один человек. Один папа имеет и может сообщить ключ к разумению божественной воли и божественного слова; он может вводить новые догматы, постановлять новые законы в церкви»... (91 стр. ib.). Иные богословы имели дерзость утверждать, что если бы даже папы стали говорить что-либо вопреки ясному смыслу священного писания, требованиям совести и нравственного чувства, свидетельству очевидных фактов, и в таком случае нужно верить более папе (92 стр. ib.). У некоторых средневековых писателей папа получает наименование Dominus Deus (Господь Бог); иные решали вопрос: кого следует более

почитать – папу или св. ангелов и угодников Божиих, в пользу папы: папу нужно почитать, как самого Христа... у папы и у Бога одна мысль, одна воля и одно решение» (94–5 стр. ib.). Удивительно ли, что соответственно превознесению или, вернее, обоготворению папы в теории, в учении, папе оказываются необычайные почести на практике: «при короновании он восходит и садится не просто на царский трон, но и на самый престол Господа Вседержителя, где совершается бескровная жертва» (у о. Иванц. ib.). Правда, те нелепые крайности, из которых развилось учение о папской власти в средневековом схоластическом богословии, с XVI века римско-католическое богословие уже отбросило; однако существенные пункты этого учения: папа есть глава церкви и наместник Божий на земле: он владеет высоким свойством непогрешимости в делах веры; его власть выше власти вселенских соборов и без него не может существовать Церковь, – эти пункты и доселе твердо держатся в католическом богословии (ib.).

Естественно и невольно спрашивается: что может быть извращеннее такого образа церкви, где вместо главы её – Богочеловека стоит главой смертный и греховный человек, вместо единого, живого тела Христова, соединяющего всех своих членов одного органическою связью, мы видим *две существенно различные* составные части, только механически сплоченные между собой, из коих лишь одна пользуется правом самостоятельности, а на долю другой выпадает исключительно восприимчивость и повиновение, автоматическая деятельность по получаемому ею толчку от первой? И может ли быть истинная Церковь там, где *не общий* дух и смысл церкви, непосредственно руководимый Духом Божиим и выражающийся в постановлениях соборов, управляет всею жизнью Церкви, а *единоличный* дух человека, движимый властолюбием и честолюбием? Поэтому, нам кажется, далеко небезосновательно о. прот. Иванцов видит в идее папы, как главы церкви, одну из главных причин упадка веры и разлива неверия на западе: «где к живому организму церкви приставляется брэнная, гнилая голова, гнилость её производит разрушительное действие и во всем организме. Там, где

личность человеческая облекается правами и свойствами авторитета божественного, давление такого авторитета становится невыносимым для других личностей. Там, где единство и порядок между членами общества поддерживается только рабским подчинением всех одному внешнему авторитету, – стесняется свободное развитие личностей и является естественный протест против этого авторитета... Таким образом папство не скрепляет и не объединяет, но разрушает организм церковный, как вредный нарост, как заразительная болезнь... (см. ниже).

* * *

Не менее далеки от истинного образа церкви и другие западные общества христиан, образовавшиеся под влиянием вражды и ожесточения против католичества и усвоившие себе противоположные католицизму крайности; это – церкви, так-называемые, протестантские – лютеранская и реформатская, а равно и более или менее сродные им секты. Они в противоположность наслоению на древне-апостольские предания собственных измышлений иерархии в католичестве, отвергли все неоценимое сокровище апостольских преданий, свято сохранявшихся в течение целых веков в Церкви вселенской; таким образом порвали связь с живым и неизменно-тождественным, переходившим из века в век, разумением и освещением часто неясной буквы Писания, и явились не церковью, восстановившею в себе утраченный католичеством первоначальный тип (вид) Церкви Христовой, а лишь параллельным католичеству искажением существа и характера Церкви Христовой на новый лад. «Главным, читаем мы у о. Иванцова, исходным пунктом протестантских заблуждений послужило то, что протестанты отвергли всякий авторитет церковный в деле веры, авторитет предания, учителей церкви, вселенских соборов, оставили единственным руководством в деле веры свящ. Писание, предоставив всякому верующему толковать его по своему личному разумению». (см. ниже). – В протестантских церквях выступает еще другая крайность, противоположная католичеству. Если там Дух Божий непосредственно руководит не всею церковью вообще, а

исключительно иерархией, предоставляя прочим членам церкви одно слепое, безотчетное повиновение иерархии, то здесь, наоборот, отрицается всякое посредствующее значение иерархии между главой Церкви Христом, и прочими членами её, всякое преимущество пастырей над пасомыми, неотъемлемо принадлежащее первым в силу особого дара Духа Святого, полученного ими для прохождения своего служения (Деян.20:28; Евр.5:4). «Другим началом, говорит уже не раз цитируемый нами историк, послужило то, что протестанты в строй жизни церковной до крайности ослабили значение духовной иерархии. Они совсем отвергли значение и надобность иерархии и провозгласили учение о всеобщем священстве и равенстве всех верующих пред Богом, о праве всякого верующего обращаться к Богу лично без всяких иерархических посредств» (ib. 60 стр.). Здесь Дух Святой является так же, как и в католичестве, действующим, наставляющим и управляющим, не в целой церкви вообще, но в каждом христианине отдельно и непосредственно; отсюда каждый христианин здесь является сам для себя учителем, учеником, пастырем и пасомым, словом – сосредоточивающим в себе самом все дары Духа, потребные для созидания всего дела человеческого спасения. «Увлекаясь противоречием католицизму, говорит преосвященный Хрисанф, реформаторы на месте гнета и насилия ставят чистый произвол и безграничную свободу, дают полный простор чисто личному воззрению. (9 стр. Характер протестантства вып. 1). Отсюда все члены протестантских обществ или, как они также называют свои общества, церквей, в сущности не составляют одного, органически соединённого целого, а просто механическое собрание личностей, из которых каждая уже сама по себе является совмещающею в себе церковь. Ложь, не истинность этих церквей открывается, как можно видеть, из прямого внутреннего противоречия понятию о церкви того значения, которое приписывается в протестантстве каждому отдельному христианину.

Несостоятельность заманчивых приглашений Вл. Соловьева к переходу в католическую церковь: исторические разоблачения недостатков католицизма. Опасные последствия увлечения, вслед за Л. Толстым, протестантизмом. Разъяснение недоразумения относительно коренных причин превосходства западной культуры пред образованностью восточно-православных народов. Заключение. Увещание восточных патриархов к православным христианам – неизменно содержать православное исповедание Веры.

После раскрытых здесь оснований, с точки зрения самого понятия и существа церкви, в пользу той мысли, что истинная Церковь Христова в её первоначальной чистоте и совершенстве находится лишь на востоке, есть Церковь Православная, а не на западе – в католичестве или протестантстве, где встречаем лишь два различно искаженных образа церкви, можем ли мы, православные христиане, увлекаться, если только дорожим богооткровенною истиной и вечным спасением души, ложными учениями двух модных, выдающихся представителей нашей светской современной литературы, разумею Вл. Соловьева и гр. Толстого, из которых один манит нас в ограду церкви католической, обещая в ней всяческие блага нам, и временные, и вечные, а другой желает поставить нас на путь протестантского рационализма в деле веры? По мнению первого, все виды зла в мире исчезнуть сами собой, коль скоро мы отдадим себя во власть папы, предоставим ему с безусловной свободой определять наше вероучение, направлять нашу жизнь по желаемому им пути, руководить всеми отношениями нашими друг к другу, всеми проявлениями нашего духа. Но история и опыт настойчиво предостерегают нас от обольщения необычайно заманчивыми последствиями безграничного владычества папы над миром. В средние века папское владычество над западным миром стояло на такой высоте, о какой только оно могло мечтать. И что же из этого вышло? Ничего кроме зла и бедствий как для церковной, так и

для гражданской жизни запада²⁵⁶. Насильственно подчинив себе все сферы жизни человеческой, католическая церковь уклонилась от своего собственного призвания, – из силы духовной, нравственной превратилась в мирскую, стихийную, изменила своим собственным началам. Жизнь мирская с своими собственными требованиями и стремлениями, назначенными ей Богом, подпала под такой тяжкий гнет, под которым замерло и окоченело в ней все даже самое естественное и законное в отношении к праву жизни и развития, и от этой неподвижности жизни не было пользы ни церкви, ни государствам. «Папство, подтвердим опять свои мысли авторитетными суждениями уже цитированного нами почтенного историка, высокую идею церкви, духовное царство Божие низвергло в стремлениях создать политическое земное царство. Насколько эти стремления отозвались на духовном развитии западного христианства, настолько они внесли порчу во все самые высокие его проявления (см. ниже). И неизбежность этой порчи, вытекающая из основных начал папства, о. протоиерей раскрывает самым убедительным, до очевидности, образом: «если, говорит он, сам Богочеловек Иисус Христос, явившийся в мир для спасения людей, не признал нужным для успеха своей религии и вместе с тем для блага людей, соединить в своем лице высший религиозный и высший земной авторитет, то тем более нельзя этого сделать кому-либо из последователей и служителей Христа, кому-либо из ограниченных смертных людей... Человеку, который бы взял на себя это, несоответствующее силам человеческим, дело, могла бы угрожать опасность не только не принести пользы религии, государству, науке и т.д., но и существенно повредить всему: религию исказить, свободу науки стеснить, отправлениям государственным дать ненормальный ход, духовное смешать с мирским, человеческое покрыть авторитетом божественного, божественное унижить до человеческого; и чрез то не примирить, а еще более разделить и поставить в противоречие религию, государство, науку и т.д. Папство в средние века именно впало в эту ошибку, задумавши воздвигнуть в церкви христианской всемирную теократическую монархию... Оно

захотело взять в свои руки управление всеми делами не только религиозными, но и государственными, подчинить себе науку, искусство и всякие другие сферы человеческой жизни, дабы чрез все сферы удобнее проводить на христиан религиозное влияние... И что же? Не только не приносило пользы религии, государству, науке, но и вредило всему: унижало религию, вмешивая ее в нечистый водоворот страстей и дел человеческих, задерживало естественное развитие науки, стесняя её свободу требованиями внешнего для неё церковного авторитета, нарушало правильный ход политической жизни, злоупотребляя религиозным влиянием в политических делах» (см. ниже). Нужно ли удивляться, что такая губительная, тлетворная опека западных государств со стороны католической церкви вызвала на разных концах запада взрыв церковной революции, именуемой обыкновенно реформацией... Церковь, это правда, должна стремиться к *проникновению своими высшими, божественными началами* жизни государственной; но такой цели обязана достигать не внешне-насильственным путем, а чисто нравственным, посредством совершенно свободного восприятия и усвоения государством из учения церкви глубочайших основ жизни, посредством добровольного действия государства в гармонии с духом и требованиями церкви, что мы и видим именно *в жизни нашего государства*, которое справедливо может быть названо государством *православным*.

На сторону католичества или, вернее, покорности папе нас хотят склонить указанием на мнимое исключительное соответствие идее церкви этого подчинения всех *единой верховной личной власти* в церкви: «единство церкви, говорят, составляет одно из существенных свойств церкви, а без папской власти такого единства быть не может: папа есть высшее средоточие, живой символ, живое выражение такого единства». Но здесь, справедливо говорит о. Иванцов, выражается чисто внешнее, материальное понятие о единстве церковном, как только о подчинении всего христианского мира одному внешнему авторитету... Между тем в церкви Христовой, как в духовном царстве Божиим, есть много других более крепких

связей. Единство духа, единство веры, надежды и любви, единство убеждений, высших чаяний, основных начал христианской жизни, основных правил церковного благоустройства, единство стремлений, интересов и целей, братское единокровие, взаимная любовь – такое внутреннее единство само по себе не выше ли того наружного единства, которое проявляется только в повиновении всех одной верховной власти? И если церкви нужен внешний символ внутреннего единства, то разве вселенский собор, как свободное выражение внутреннего единомыслия и единокровия в церкви, не есть гораздо более высокое выражение церковного единства, чем самая строгая централизация церковная?» (ib. 159–60). Не менее неосновательно указывают приверженцы папства и на то, будто только подчинением единой верховной власти в церкви, т.е. папе, обеспечивается самостоятельность или независимость церкви от светской власти. О какой самостоятельности церкви нужно думать, как существенном условии её истинного, нормального состояния, или как необходимом признаке её истины? Без сомнения, не о внешней самостоятельности может быть здесь речь; так как внешняя самостоятельность или зависимость церкви может зависеть от случайных исторических причин и существованию или истине её несколько не вредит. Православный народ может подпасть в политическом отношении иноверной власти, следовательно, и самая церковь этого народа или вернее церковная власть – иерархия этого народа может оказаться в подчинении у иноверных властей; но отсюда не следует, что вместе с тем церковь теряет свое достоинство истинной церкви. В таком подчинении была у языческой власти *несомненно истинная церковь христианская в первые века христианства*; в таком же подчинении находится целые века у последователей ислама греческая церковь; но это не лишает ее достоинства истинной Христовой церкви. Такое достоинство она сохраняет, при всей внешней подчиненности иноверным, *внутреннюю самостоятельностью*, непоколебимую верностью своему первоначальному, богоустановленному состоянию. Внутренняя самостоятельность

церкви проявляется в её хранении неприкосновенными своего учения веры, своего внутреннего строя, своих нравственных стремлений... «Восточная церковь в продолжение многих веков сохраняет свое учение веры, свой порядок церковный, свои нравственные начала в большей чистоте и неприкосновенности, нежели западная церковь» (О. Иванцов 168 стр. ч. II. ib.).

* * *

Не менее, если не более, ложен и опасен своим сладкоглаголанием другой проповедник нашей светской литературы с своим, можно сказать, противоположным направлением первому – гр. Толстой. Этот, наоборот, отвергает всякий авторитет церкви, старается поставить каждого христианина вне всякого влияния церкви вообще, убеждает каждого христианина в деле понимания христианской веры или в жизни по христианским правилам нравственности руководиться единственно своим собственным разумом, словом – хочет каждого из нас обратить в протестантство. Но что такое протестантство? Обещая возвести на небо, оно низвергает человека в бездну. Его основное начало; «каждый слушайся только своего собственного разума при понимании истин христианской веры и осуществлении в жизни её правил», в своем последовательном развитии, проходя разные ступени отрицания – сначала всех догматов веры, превышающих наше ограниченное понимание, затем – всех сверхъестественных событий священной истории, а потом – личного и самостоятельного существа Божества, – оканчивает на вершине своего развития обоготворением лишь человека, или что тоже полным атеизмом. «Если для католиков, говорит преосвященный Хрисанф, собственно личное сознание не имело никакого значения в деле веры, то для протестанта оно имело авторитет безграничный... На место чистого объективизма (в католичестве), в протестантизме явился чистый субъективизм безграничный. В дальнейшем развитии своем он необходимо должен был обратиться в абсолютизм личного мышления, которое не давало уже места религиозному воззрению и превращало богословие в философию, а христианскую идею в пантеизм или антропотеизм» (11 стр.

Характ. Прот-ва, вып. 1). «В философии развитие протестантской идеи начинается с Декарта и Спинозы и кончается только с Фейербахом (ib. 19–20); в богословии каждая философская система порождает ряд так называемых неологов, которые вносят философские теории в догматику и церковную историю. Родоначальник их – Землер, а особенно сильные подвижники на этом поприще – Баур и Штраус. Новые богословы объявили, что нет тайн, непостижимых для разума, нет сверхъестественных явлений и т.п. (ib. 20 стр.). Явились даже попытки к образованию новой свободной церкви: они начали свою проповедь речью о том, что откровения будто бы нет и быть не может, что христианство есть слово о любви к человечеству, и в этом все его значение» (ib. 60 стр.). К этому же заключительному выводу протестантизма хочет привести своих последователей, и наш светский проповедник свободного внецерковного исповедания христианской веры.

Нет, не за этими непризванными учителями и лжетолкователями христианской веры мы должны идти, а за теми богопоставленными пастырями, которые *неизменно верны* в своем учении *Божественному Откровению*, сообщенному миру чрез верховного Пастыре-начальника нашей веры, Христа и Его апостолов, *пастырями православной* христианской Церкви. Эта именно Церковь – *едина святая, соборная и апостольская* и, как такая, безусловно-прямым и верным путем ведет христианина в обители Отца Небесного.

По-видимому, не в пользу православия говорит то, что народы, принадлежащее к католической и протестантским церквям, далеко опередили своим развитием жизнь народов православной, греко-восточной церкви. Но не говоря уже о том, что Провидению угодно было, по неисповедимым для нас причинам, поставить народы церкви восточной под такие тяжкие условия жизни, которые естественно должны были задерживать их нормальное духовное развитие, главным основанием неравенства в духовном развитии народов восточной церкви по сравнению с западными народами, принадлежащими к церквям католической и протестантским, служит глубокое различие в самых коренных началах развития православных народов, с

одной стороны, и инославных западных христиан, с другой. Чем глубже по своим основам коренные источники жизни, чем полнее и содержательнее жизнь в самом её зерне, тем медленнее идет её развитие. Высшие виды растений и животных, как известно, развиваются медленнее, нежели низшие; но зато, и самая жизнь первых раскрывается полнее и разнообразнее и продолжается дольше, нежели у последних. Все, что имеет небогатый запас жизни и развития, быстро расцветает и увядает. Этот же закон развития вполне применим и к христианским церквям. Глубочайшие божественные основы христианской жизни в католической и протестантских церквях засорены наносом человеческих вымыслов, и на этих, искаженных человеческим произволом, основоположениях церковной жизни быстро раскрывается все то, что только могло развиваться или произойти из них. Этот расцвет католичества и протестантизма на первый взгляд нас прельщает; но он ограничен, бысролетен и теперь уже направляется к увяданию. «Папство, говорит о прот. Иванцов, в средние века задавалось идеей всемирной церковной монархии, имело в виду не столько осуществление высших целей своего духовного призвания, сколько блестящую историческую роль – временного преобладания в мире. На служение этой исторической роли оно старалось обратить все высшие стремления западной религиозной жизни. Очень естественно, что эти стремления, всячески возбуждаемый искусственными средствами и направляемый не столько к внутреннему укреплению и совершенствованию, сколько к внешнему обнаружению, дали *на время* пышный цвет, блистательные плоды... В настоящее время от этого возбуждения остаются только слабые остатки и славные воспоминания» (192–3 стр. Римск. кет.). Безграничная свобода мысли в протестантизме заявила себя быстрым подъёмом духа во всех сферах его проявления; но этот подъем, отрешенный от своего единственно-надёжного основания – Божественного откровения во всей его полноте и неповрежденности, и покоящиеся преимущественно на ограниченных началах человеческого разума, скоро дошел до своей последней точки, выше которой уже не идет. В настоящее

время жизнь народов запада уже не повышается, а понижается; плоды образованности их во многом отзываются горечью; и мысль и жизнь их представляют более мрака, чем света²⁵⁷. Сами народы запада разочаровываются в добытых их историческим развитием результатах; сами они недовольны порядками своей жизни, крепко покоящимися на лежащих под ними неправильных основаниях, и ищут и пока еще не находят выхода из своего тяжёлого положения. Вот почему так, называемый *пессимизм* составляет в наше время господствующее мировоззрение настоящего времени на западе. В православной церкви сверхъестественные начала жизни, пребывая неизменными и не закрываясь наслоениями человеческого произвола, заключают в себе самих неисчерпаемый родник воды живой, необходимой для развития естественных сил народов; но этот родник бьет живым ключом, действительно возвышает жизнь народов, конечно, при благоприятных внешних условиях их исторической жизни и до времени скрывает в себе самом силы при задержках народного развития, поставляемых внешними случайными причинами. Сила Православия обнаружила себя *поразительною производительностью учения и законодательства* в первые девять веков истории церкви, когда церковь на своих соборах определенно изложила и основные догматы веры и главнейшие правила для церковного управления с такою правильностью и верностью всему духу христианской веры, что в последующие времена, несмотря на распадение церкви на различные и даже враждебные одна другой части, эти постановления соборов признаются во всем христианском мире неизменными основами христианства. С другой стороны, и в самой гражданской жизни православных народов, при благоприятных внешних условиях их развития, воздействие Православия на эту жизнь выражается в самых плодотворных результатах. Пример такого воздействия представляет история русского народа. Разве не во многих отношениях правильнее, хотя быть может и медленнее, идет постепенное развитие жизни русского народа по сравнению с западными народами? Разве замечаются у нас такие ненормальности в отношениях различных классов народа друг к

другу, какие находим на западе, такие бедствия, страдания среди блеска роскоши, такие вспышки ожесточения и вражды низших слоев народа против высших среди, по-видимому, свободного самоуправления народов? Но никто не может сказать, что православие произнесло уже свое последнее слово, что Церковь Православная проявила или открыла уже *всю полноту* своего воздействия на жизнь народов, больше которой уже нельзя ожидать от неё ничего. Кто может сказать, что высший орган её учения и управления – *Вселенский собор* – уже исчез? Он всегда для неё есть и будет! Кто поставил границы её животворной деятельности в мире, замкнув эту деятельность в постановлениях лишь семи вселенских соборов? И по букве, и по духу учения нашей церкви для неё всегда открыта *возможность* созвания *новых* вселенских соборов, следовательно, возможность непрестанно новых и новых воздействий на нашу жизнь из неисчерпаемых начал христианства.

Позволим себе заключить всю нашу речь о Христианстве, Церкви и Православии в высшей степени назидательным и глубоко-прочувственным обращением православных патриархов к чадам православной церкви: «вера наша, братие, получила начало не от человек и не чрез человека, но чрез откровение Иисуса Христа, которое проповедали апостолы, утвердили святые вселенские соборы, предали по преимуществу великие и мудрые учителя вселенские и запечатлели своею кровью святые мученики. Будем держаться исповедования, которое приняли чистым от толиких мужей, отвергая всякую новизну, являющуюся по внушению диавола... Оно, (древнее исповедание) будучи, уже раскрыто и запечатлено, не допускает ни убавления, ни прибавления, ни другого какого-либо изменения и дерзающий или сделать, или советовать или замышлять сие уже отвергся веры Христовой, уже подвергся добровольно вечной анафеме за хулу на Духа Святаго, как будто Он (Дух Святой) глаголал не совершенно, в Писаниях и на вселенских соборах».

XXI. К вопросу о публичных богословских чтениях²⁵⁸. (Запросы времени по отношению к православно-христианской Апологетике)

В последнее время, при общем сознании крайнего упадка религиозно-нравственной жизни во всех слоях нашего народа, в лучших кругах нашего светского общества с заметной силой пробудилось стремление к религиозно-нравственному просвещению. В этом стремлении нельзя не усматривать запроса времени на усиленную деятельность от представителей религиозно-нравственного просвещения, и на этот запрос мы слышим уже живой отклик в форме публичных богословских чтений для светского общества, открытых в обеих столицах нашего отечества разными лицами богословского образования. Факт настолько отрадный, что вызывает желание дружной поддержки его всеми истинными ревнителями подъёма духовного просвещения в нашем светском обществе. Но к кому может ближе всего относиться это желание, как не к членам здешнего Общества любителей духовного просвещения? Поле деятельности, открытое собственным рвением нашего светского общества к оживлению в своей среде религиозно-нравственного настроения, настолько обширно, что не два, не три и не десяток деятелей, но целые сотни их найдут себе здесь свободное, незанятое место и сподручную работу. Вот почему, несмотря на состоявшееся уже открытие у нас, в Москве, публичных богословских чтений для светского общества известным кружком лекторов, нам кажется, были бы не излишни подобные же чтения для образованных классов нашего города и от лица «Общества любителей духовного просвещения».

Впрочем, мы должны сознаться, что мысль о благовременности и полезности указанных чтений не наша личная по своему происхождению: она заявлена была некоторыми старшими членами нашего Общества на одном из его обычных месячных собраний и встречена была сочувственно. С своей стороны, вполне разделяя эту мысль и желая всем сердцем содействовать её осуществлению, мы

решились в настоящем годичном собрании нашего общества предложить просвещенному вниманию его членов свои личные соображения относительно постановки публичных богословских чтений в смысле наиболее простого и живого ответа на запросы, предъявляемые в наше время светским обществом к представителям духовного просвещения.

Итак, какого же рода должны быть публичные богословские чтения сообразно требованиям нашего времени? Вопрос этот, очевидно, сводится к решению другого более частного и определённого вопроса, именно: какими данными мы должны руководиться при определении круга предметов публичных богословских чтений, как наиболее отвечающих насущным потребностям современного светского общества в религиозно-нравственном отношении?

С первого взгляда, казалось бы, что прямее и вернее всего основным началом, определяющим систематическое предназначение тем для публичных богословских чтений, должен быть признан собственный опыт любителей духовного просвещения, их личные непосредственные сведения относительно потребностей нашего светского общества в религиозно-нравственном отношении. Но можно предположить с уверенности, что при надлежащей проверке этих сведений, они непременно оказались бы страдающими разрозненностью и быть-может взаимными противоречиями. Ясно, что при таком характере эти сведения представили бы зыбкую, ненадежную почву для созидания и упрочения на ней столь важного дела, как публичные богословские чтения для светского общества. Очевидно, требуется отыскать нечто другое, более прочное и бесспорное в качестве исходного пункта для разработки тем предполагаемых богословских чтений. Такой исходной точкой нашего дела мы признаем лучше всего нашу светскую современную литературу во всех родах её произведений и во всех видах её изданий.

Смеем думать, что никто не будет отрицать тот бесспорный факт, что светская печать нашего времени обладает необычайной силой умственного и нравственного воздействия на массы её читателей. Можно с решительностью утверждать,

что при всей скудости произведений нашей светской печати по сравнению с необъятным множеством ежегодных изданий прессы за границей, однако все наши учебные заведения, вместе взятые, оказывают несравненно менее влияния на развитие и сформирование в определенный образ духа своих питомцев, нежели светская литература разнообразием своих произведений на весь духовный склад своих читателей. И это естественно и понятно. Школьное образование мы получаем чрезвычайно неравномерное: для разных лиц оно останавливается на разных ступенях и даже люди, закончившие свое образование в высших заведениях, представляют бесконечно-разнообразные оттенки в своем умственном и нравственном развитии. Уже это одно дает видеть ограниченную меру влияния школы на духовное развитие своих питомцев, между тем как влияние литературы на своих читателей не ограничивается ни каким-либо пределом времени, никакой-либо определенной ступенью их духовного развития. – Нужно сказать более: школы вообще, не исключая и высших, не сообщают и по самому возрасту своих воспитанников не могут сообщить никакой устойчивости и законченности развитию их духа. Они только закладывают фундамент, но не возводят самого здания образования в тех лицах, которые получают в них воспитание; они сообщают более или менее живое возбуждение, пожалуй, сильный толчок умственному и нравственному развитию, но самое главное движение этого развития и – что всего важнее – определение направления этого развития предоставляют самостоятельности лиц, прошедших ту или иную образовательную школу. Выражение «самостоятельность» мы понимаем здесь в смысле самообразования просвещенной части нашего общества под влиянием и руководством школы печати или произведений литературы; из последних каждый читатель пользуется теми или иными по своему личному усмотрению или же просто по случайному приобретению разных книжных изданий. Здесь-то и обнаруживается вся неизмеримость значения современной светской печати, как воспитательницы и образовательницы всего духовного склада её читателей. Раскроем эту истину несколько яснее. Общее

культурное состояние нашего отечества в последнее время таково, что люди, по каким-либо судьбам вынужденные закончить свое образование в средних или даже низших школах, с какой-то болезненной чувствительностью сознают недостатки своего образования и ретиво заботятся о восполнении их при помощи всех доступных образовательных средств, т.е. при помощи произведений печати²⁵⁹. В каком доме, в какой семье, исключая быть-может чернорабочих семей, вы не найдете в наше время газет, журналов и даже по временам капитальных произведений по естествознанию, истории, философии, политике и экономии? Вот почему в наше время нередко встречаются люди с свидетельством лишь *низшего* школьного образования и, однако, благодаря усердной и всесторонней начитанности в светской литературе, настолько умственно развитые, что даже опытный взгляд не отличит их от лиц высшего школьного образования. Прибавьте к этому и то, что в последнее время, по общему наблюдению, учащееся юношество даже в период своего образования в высших заведениях не столько обогащается знанием под влиянием *классных* профессорских лекций, сколько питает свой ум так-сказать вольной пищей – газетными и журнальными статьями и отдельными книжными изданиями. Если, наконец, мы обратим внимание на одну из характерных черт новейшей светской литературы, на то, что в ней самые разнообразные идеи высшего рода – философские, исторические, естественнонаучные, политические, экономические и др., раскрываются в общедоступных легко воспринимаемых формах и притом нередко в обстановке, невольно и незаметно вызывающей в читателе все симпатии к их существу: то легко поймем, с какой полнотой и цельностью обнимает собой все силы духа читателей современная светская литература всем разнообразием своих произведений.

При такой широте и силе влияния современной светской печати на читающий мир, если бы эта печать стояла на высоте своего призвания, сознавала всю тяжесть нравственной ответственности за свое просветительное руководство читающего ее общества и потому стремилась вести его по

прямому пути к свету истины и добра; то нам, любителям духовного просвещения, осталось бы только радоваться, сочувствовать и по возможности содействовать её делу. Но, к сожалению, кто из нас не знает, что светская печать нашего времени в наибольшей своей части, по разным темным побуждениям, преследует цели, далеко уклоняющиеся от чистой истины и идеи совершенного добра? Недоказанные предположения разума (так называемые научные гипотезы), выдаваемые в виде бесспорных и непреложных истин, извращенные факты истории и современной жизни, лесть и потворство чувственным вождениям и страстям – таковы главные из элементов, из которых слагается содержание преобладающей части светской печати нашего времени. Результат её влияния на общество очевидный: своим воздействием на дух читателей она не столько возвышает и просвещает его, сколько повергает в беспросветную бездну заблуждений, не столько укрепляет его в добрых чувствах и влечениях, сколько расслабляет и разнуздывает в животных инстинктах и страстях. Вот почему люди, падкие на безразборчивое чтение произведений печати, в наше время резко выдаются полным отчуждением от веры и вместе с тем поразительным падением в нравственной жизни – в семейной и гражданской. Это дело нашей светской печати: под её воздействием стоят эти люди, и мы видим в них произращение плодов, постоянных усердной рукой нашей светской печати. Надеемся, что никто не истолкует наших слов в том смысле, будто мы в кругу светской литературы безусловно отвергаем произведения, способные внушить к себе глубокое уважение. Мы признаем их. Но что такое эти произведения? Капля в море: они представляют собой едва заметное меньшинство в целой необозримой массе злокачественных продуктов нашей светской печати. В общем (т.е. за указанными исключениями), светская литература нашего времени ведет так называемую культурную борьбу против христианской веры и церкви, – борьбу в пользу эмансипации нашего разума от авторитета богооткровенного закона жизни, – и, нужно сознаться, в данном направлении она трудится с поразительной энергией и настойчивостью,

достойными подражания в лучшем деле. Она настолько овладела своими читателями, что как бы создала из них свой особый мир, огражденный крепкой и глухой стеной, куда не проникает никакой голос из другого мира, мира христианской церкви. Целые тысячи образованных лиц разных поколений чередуются у нас одни за другими, принадлежа только номинально к православной христианской церкви, не помня времени, когда они посещали храм Божий, не знакомые ни с церковной проповедью, ни с богословской литературой и привыкшие считать религиозность болезненным настроением духа, а обряды религии услаждением одних невежд и ханжей. Но вот собралась грозная туча над горизонтом нашего отечества, грянул гром, разразилась молния и ударила в самое сердце народа²⁶⁰... Тут-то, наконец, в спящем царстве, околдованном нашептываниями и наговорами нашей светской печати, от грозного голоса Божия поднялось движение, и многие, воспрянув от продолжительного усыпления, заговорили и запросили света и жизни из другого мира, мира веры и церкви. Но тем более озлобления замечается в лихорадочных усилиях нашей светской печати охранить своих давних пленников от порыва к свободе жизни, которая в действительности там, где веет Дух Господень (2Кор.3:17).

Что же надлежит делать любителям духовного просвещения ввиду крайне-враждебного отношения нашей светской печати к христианской вере и церкви? По убеждению многих лучших из наших богословов светская печать нашего времени в своем пагубном влиянии на дух её читателей сильна не столько внутреннею состоятельностью и убедительностью своих антихристианских воззрений, сколько крайней скудостью знакомства нашего светского общества с истинами христианской веры и правилами нравственности в духе нашей церкви. Отсюда они приходят к простому заключению: наиболее верное и прочное ограждение нашего общества от соблазнов неверия, идущих со стороны печати, представляет близкое и подробное ознакомление светского общества с нашей православно-христианской верой по всем её главным сторонам: догматической, нравоучительной, канонической и обрядовой.

Мы с глубоким уважением относимся к представителям этого мнения и охотно признаем, что сравнительная поверхностность религиозного просвещения, общая образованным слоям нашего общества, служит одной из причин их увлечения противохристианскими воззрениями, господствующими в нашей светской печати. Но тем не менее осмеливаемся думать, что указанное мнение односторонне: оно не указывает *главной причины* усилившегося в наше время неверия. Во-первых, наше светское общество, за исключением немногих глубоко и всесторонне-просвещенных лиц, никогда не отличалось серьезностью и широтой богословского образования и, однако никогда не падало так низко в религиозно-нравственном отношении, как именно в новое время. Во-вторых, в наших светских школах, начиная с низших и кончая высшими, в последние десятилетия без всякого сомнения религиозное образование доведено до высшего состояния по сравнению с когда-либо бывшим, и при всем том оказывается бессильным в охранении своих питомцев от охватывающего их духа неверия. Нам кажется, ясно само собой, что помимо отрицательной силы – малознания веры, отличающего наше светское общество, есть сила более важная – положительная, разрушительно действующая на устой религиозно-нравственных воззрений и убеждений в нашем светском обществе. Это, как мы уже выше показали, сила новейшей светской печати, прямо враждебная христианству и православной христианской церкви и старательно действующая к подрыву их со всех сторон. На эту то силу и необходимо направить преимущественное внимание любителей духовного просвещения в своих публичных богословских чтениях для светского общества. Не даром же во всех христианских странах нового времени, не исключая и нашей, в общей системе богословских наук получила самостоятельное место так-называемая «Апологетика христианства»; не напрасно же, как мы видим, за границей в последнее время более и более учащаются издания в свет всевозможных апологетических исследований, и отвергать насущную потребность в подобных же изданиях и у нас, в России, было бы более чем странно. Теперь, когда силой самой

нашей жизни пробита широкая брешь в китайской стене, созданной нашей светской печатью и ограждавшей наше светское общество от всякого влияния религиозно-нравственного просвещения, когда само это общество, долго томившееся во мраке полуверия или неверия, простирает свой взор в сторону света веры, ищет у этого света рассеяния тумана всяких новоученых бредней, опытно обличивших свое разлагающее действие на нашу жизнь, – всякая медлительная деятельность в потребном направлении со стороны представителей духовного просвещения была бы более чем не извинительна. Весьма многие из старших поколений нашего светского общества еще хранят в своем сердце глубокую веру в Бога, Христа Спасителя и в основанную Им церковь; но они утратили влияние по отношению к младшим поколениям, ибо безмолвствуют пред бесчисленными возражениями и сомнениями последних по вопросам веры, заимствованными ими из современной светской печати. Подайте же старшим руку помощи в их благотворном влиянии на младших! Младшие поколения в свою очередь отнюдь не испорчены в своем существе и не настолько закоснели в навеянных на них от инуду предрассудках против веры и церкви, чтобы потеряли всякую способность к восприятию истин, исходящих из высшей области жизни – религиозно-церковной. Мы сами были свидетелями живого внимания, изумления и удовольствия, с которыми даже признанные красными в среде учащегося юношества отнеслись к разумной речи церковного оратора, ясно и убедительно раскрывавшего истины христианства в их непосредственной противоположности шатким положениям знания, отвергающего христианское мировоззрение²⁶¹. Очевидно, наше светское общество, от старших до младших, крепко нуждается в широком освещении христианско-богословскою наукою темной глуши заблуждения в которую далеко увела его наша светская современная печать. Правду сказать: долго и мы уклонялись от открытой борьбы с неверием в его живых, современных формах; мы изливались в бесплодных жалобах на испорченность нашего века и в то же время оставались хладнокровными и часто даже невнимательными к тем

различным средствам, благодаря которым неверие продолжало расти и расцветать в нашем отечестве. Теперь наконец стало очевидным и неоспоримым, что пора представителям духовного просвещения стать лицом к лицу с враждебной христианству и церкви силой?

Что же именно необходимо делать?

Мы должны ясно и точно обозначить себе все те открытые литературные средства, которыми ратует против христианской веры и церкви современная светская печать, и противопоставить им свои надежные орудия защиты или нападения в интересах христианской веры. Говоря вообще, враждебная христианству и церкви, наша светская печать ведет свое разрушительное дело двоякого рода средствами: во-первых, путем научного раскрытия идей, самым существом своими, отвергающих высокие истины и нравственные основоположения нашей веры, и, во-вторых, путем предвзятого решения церковно-практических вопросов, направленного к подрыву авторитета православной церкви, как господствующей в нашем отечестве... Следя до некоторой степени за движением современной светской печати, мы находим в ней наиболее выдающимися в противохристианском смысле следующие общие положения, так или иначе раскрываемые:

А) Отвлечённого или научного характера

1) В основании мира и его жизни лежит единственно механический принцип, исключаящий собой сверхъестественное творчество и действие Промысла в мире вообще и в истории человечества в частности.

2) Все царство органической жизни развивается только внутренне, из самого себя (теория эволюции).

3) Человек есть непосредственный продукт животного мира.

4) Психические явления нашей жизни непосредственно покоятся на физиологических процессах и из них происходят, а потому не имеют для себя никакого самостоятельного начала, называемого душой.

5) Свобода воли человека есть обман нашего самосознания, опровергаемый как естествознанием, так и собственной историей человечества.

6) Религия имеет своим основанием и источником первоначально-детский метод человеческого мышления, все одухотворяющий и все необычайное обоготворяющий (теории Дарвина, Тэйлора, Леббока и др.).

7) Христианство, будучи высшей формой в области религии вообще, предназначено уступить в конце концов свое место и значение чистой науке или безрелигиозному гуманизму.

8) Основатель христианской религии, – несомненно беспримерная нравственная личность, – необузданной фантазией своих последователей увенчан необычайной короной сверхъестественных даров и действий и потому вся так-называемая евангельская история Христа есть не что иное, как сборник мифов, не заслуживающих никакого вероятия в глазах просвещенных людей.

9) Христианство по своим основным религиозно-нравственным идеям не имеет никакой самостоятельности или оригинальности, представляя собой удачное, органически-цельное соединение языческих и иудейских идей дохристианского мира.

10) Нравственные основоположения христианства по своему существу фантастичны и непрактичны и потому ниже и несовершеннее начал утилитаризма.

11) Христианская церковь позднейших веков, начиная с IV, представляет собой значительное отклонение и даже противоречие первоначальному её типу, созданному учением Христа и проповедью Его апостолов.

12) Связь церкви с государством, с IV века по настоящий включительно, всегда и везде служила тормозом успехов просвещения и благосостояния народов и вместе с сим причиной самых мрачных страниц в истории европейских народов.

13) Величайшие и истиннейшие принципы знания и жизни прежде всего освещены ярким светом пред сознанием человечества блестящими умами философов и ученых XVIII века и в первый раз введены в жизнь первой французской революцией.

14) Греко-восточная церковь и православно-вселенская – понятия не тождественные: первой приличествует название «византийской», как церкви в своем роде так же односторонне выражающей вселенский дух церкви, как и церковь западно-римская.

15) Католичество и в особенности протестантство по своему культурному значению в мире несомненно должны быть поставлены выше византийского православия.

Б) Практического характера

1) Господствующая церковь в нашем отечестве, так называемая «православная», как по существу своего учения (по конфессиональной стороне), так и по всем проявлениям своей жизни в лице её членов, далеко уступая старообрядчеству и в особенности сектантству, требует коренной и всесторонней реформы.

2) Церковь и государство не должны стоять ни в какой связи между собой.

3) Русское православное духовенство тупо, лениво и безнравственно и потому необходима коренная реформа его на основании выборного начала.

4) Богословское образование в наших духовных школах, страдая отжившим духом схоластики, не сообщает развития ни уму, ни сердцу своих воспитанников.

5) Народные школы должны быть совершенно изъяты из сферы влияния духовенства.

Вот положения, очевидно, прямо враждебные христианской вере и церкви, с разнообразным раскрытием которых в последние годы мы встречались в разных и многочисленных изданиях нашей светской печати. Быть-может мы придали им более определенную и ясную формулу, чем какую они имеют в самой печати; но думаем, что не изменили и не исказили их существа. Мы не желали ни скрывать, ни ослаблять какой-либо темной формулой указанные положения, раз поставив себе задачей сгруппировать в одно целое и представить в ясном свете пред ревнителями и любителями духовного просвещения наличные основоположения антихристианской и антицерковной светской печати. При том влиянии нашей светской литературы на читающий мир, какое указано выше, можно себе представить, какое действие производит в этом мире указанные положения...

Из этих положений, нам кажется, сам собой вытекает следующий ряд научных и практических тем для публичных

богословских чтений, как наиболее отвечающих потребностям нашего времени.

Научные темы

- 1) Несостоятельность механического принципа в приложении к общим и коренным вопросам о происхождении мира и его образовании.
- 2) Истина бытия Божия и действия Промысла в мире.
- 3) Критический анализ предположений и выводов теории эволюции или саморазвития царства органической жизни.
- 4) Научная несостоятельность новейших гипотез о происхождении человека по сравнению с библейским учением о творении человека.
- 5) Душа человека, как отличная от тела субстанция.
- 6) Свобода воля человека – неотъемлемое и существенное свойство человеческого духа.
- 7) Разбор новейших теорий о происхождении религии (Дарвина, Тэйлора и др.).
- 8) Истинные, объективные и субъективные, основы религии в человеческом роде.
- 9) Религия древнего мира – язычество и иудейство – в их отношении к христианству.
- 10) Христос, основатель христианства – Богочеловек.
- 11) Внутренняя и внешняя достоверность евангельской истории Христа и неприложимость к ней понятия «мифа», выработанного современной научной мифологией.
- 12) Очерк системы христианской религии.
- 13) Самостоятельность христианства или сверхъестественное происхождение его по содержанию.
- 14) Превосходство нравственных основоположений христианской религии пред всеми видами начал утилитаризма.
- 15) Неизменность православной церкви по её духу и существу во все века её истории.
- 16) Жизненное значение христианской веры в истории христианских народов вообще и в нашей русской в особенности.
- 17) Взгляд на просвещение XVIII века и французскую революцию.

18) Разъяснение отношений византийских элементов в устройстве православной церкви к её духу и существу.

19) Сравнительный взгляд на католичество, протестантство и православие в их отношении к общей культуре человечества.

Церковно-исторические и практические темы

- 1) Церковь и государство в их взаимоотношениях.
- 2) Православие, старообрядчество и сектантство в России.
- 3) Современное православное духовенство в России и причины враждебных нападений на него со стороны светской печати.
- 4) Церковно-канонический взгляд на выборное начало в церкви.
- 5) Современное богословское образование в наших духовных школах.
- 6) Деятельность духовенства на поприще народного образования и незаменимость пастырей церкви в качестве народных законоучителей.

Обозревая намеченные нами темы, мы, конечно, отнюдь не думаем придавать им решающее значение в деле постановки публичных богословских чтений, предполагаемых Обществом любителей духовного просвещения. Мы осмеливаемся выразить только свое личное убеждение, что простой, живой и содержательной разработкой указанных тем в публичных богословских чтениях мы направили бы богословскую защиту за христианство и православную церковь, так-сказать, на самую суть новейшего неверия, распространяемого нашей светской печатью, а не ходили бы кругом да около неверия, как делается нами, вообще говоря, доселе.

В заключение не можем не привести, в несколько измененной форме, небольшой выдержки из прекрасной, глубоко-продуманной передовой статьи, помещенной в 49-м номере «Моск. Церк. Ведомостей»²⁶²: «Ввиду скорейших и надежнейших успехов предполагаемых Обществом чтений желательно, чтобы к участию в них привлечены были не только наличные силы Общества, но и сторонние богословские силы – преподаватели средних и высших духовно-учебных заведений. Можно с уверенностью сказать, что многие из этих преподавателей владеют вполне солидным запасом знания не только в пределах своей специальности, но и других наук, так

или иначе соприкасающихся с предметами их специальности. Можно положительно сказать, что своими знаниями они в состоянии подорвать легкие по изложению и легчайшие по содержанию произведения антихристианского и антицерковного направления. Своим словом они в состоянии отвлечь внимание общества от тлетворных идей современных и привлечь его к благотворным, чистым и святым истинам христианской религии. Могут сказать, что у нас немало хороших ученых журналов, в которых проводятся научно-богословские знания. Это правда. Но беда в том, что богословская наука в настоящее время стоит в тени, а вследствие этого и все относящееся к ней не обращает на себя внимания. Общественные богословские чтения покажут свету богословскую науку, живущую между людьми, а не в книгах только; они придадут жизнь и значение богословской науке. Дай же Бог, чтобы задуманное Обществом дело скорее подвинулось к осуществлению, укрепилось и принесло добрые и обильные плоды церкви и отечеству»!

Часть 2. Конспективный очерк системы Христианской Апологетики

Введение

а) Значение Апологетики в целой системе богословских наук

Христианское богословие во всей полноте своих отдельных частей называет себя наукой, и таким образом ставит себя в одной линии со всеми другими науками, признает себя необходимым и истинным членом в общем организме наук. На чем же может основаться его право на достоинство науки? Ближайшим образом на том, что в нем христианская религия получает строго-научную форму изложения: разными своими сторонами специализируется по отдельным наукам, в которых каждая сторона рассматривается с известною научною разделённостью и последовательностью. Но очевидно, что если бы богословию принадлежала только внешняя сторона науки, если бы оно было научно лишь по форме или способу изложения своего предмета, то не имело бы еще законного права подводить себя под категории науки в строгом смысле слова. Строго-научная форма изложения предмета, без сомнения, составляет существенное свойство науки, необходимое условие её как науки; но еще более верно, что истинно-научное достоинство «науки» зависит не столько от формы изложения предмета, сколько от самого предмета, от его объективной действительности, от его истины. Правда, существуют науки, имеющие предметом своего исследования создание человеческого вымысла, как, например, мифологию, разнообразные художественные произведения, в которых главною творческою силою служит фантазия; в науках, занимающихся исследованием произведений такого рода научный характер состоит лишь в научном анализе этих произведений, исключительно в формально-научном изложении предмета исследования. Но не к этим наукам причисляет себя христианское богословие: оно не относится индифферентно к истине своего предмета, не смотрит на христианскую религию просто как на субъективный продукт религиозного духа известного времени, не исследует ее, подобно языческим религиям, исключительно в интересах исторического знания,

напротив, видит в ней вечно живую, непреложную истину, на которой должна покоиться вся наша настоящая жизнь и от которой всецело зависит состояние нашей будущей, вечной жизни за гробом; поэтому, все достоинство свое, как науки, христианское богословие полагает именно в истине своего предмета при научной форме его изложения. Отсюда вопрос, – имеет ли христианское богословие законное основание ставить себя в один ряд с другими науками, усвоить себе достоинство науки в строгом смысле слова, – зависит от вопроса; действительно ли предмет его исследования – христианская религия – есть не фикция или порождение человеческого воображения, но истина? На этот вопрос мы должны ответить: христианская религия есть не просто истина, подобно истинам человеческого знания, но несомненная, абсолютная истина, потому что есть непосредственное откровение самого Бога. Поэтому, ввиду своего предмета исследования, христианское богословие имеет не только равное, но преимущественное пред всеми иными науками право на достоинство науки, может быть названо наукой и αὐτὸ ἐξοχήν наукою просто, подобно тому как Священное Писание называется библией – книгой просто.

Но если верно, что предмет христианского богословия – абсолютная истина, то, с другой стороны, несомненно и то, что истина сего предмета, т.е. истина христианской религии, не открывается прямо и непосредственно сознанию человека; она должна быть подвергнута обычным формам рационального исследования и доказательств, чтобы могла быть признана человеком, как такая. Эту задачу – раскрыть, уяснить и, таким образом, доказать истину христианской религии, и предназначает христианское богословие самой первой из своих частей, так называемой христианской апологетике²⁶³.

б) Возможность строго-научного оправдания Христианства, как истинной религии

Христианская апологетика стоит на рубеже, есть пограничная наука между строго-богословскими науками, занимающимися изложением самого содержания христианства в его данном виде – в Св. Писании, Предании и Церкви – и так называемые светскими науками, излагающими истины собственного человеческого ведения. Цель её – служить посредницей между теми и другими: она должна указать нити, соединяющие их между собою, как родственные члены одной науки вообще, выяснить нашему сознанию полную гармонию между неоспоримыми сведениями нашего собственного разума и богооткровенными истинами христианства, доказать, что само наше знание, на сколько оно истинно, и вообще все натуральное развитие нашего духа в его истинном, нормальном направлении требует не иной истинной религии, как именно христианства. В этом своем высоком назначении христианская апологетика полагает собою *прочное основание*, становится *истинным фундаментом* для всей системы богословия. –

Но вопрос теперь в том: в состоянии ли христианская апологетика выполнить свое высокое назначение? Посильна ли для неё задача – доказать истину христианской религии, так как вообще возможны ли *строго-научные доказательства* за христианство, как абсолютно-истинную религию? Враги христианства отвечают на этот вопрос, без сомнения, отрицательно. Так Штраус говорит: «пусть верующий позволит знающему, как, и наоборот, знающий верующему, спокойно идти по своей дороге; мы предоставляем верующим их веру, поэтому и они должны предоставить нам нашу философию; много уже делалось фальшивых опытов примирения между верою и знанием, но только разделение между ними может иметь место»²⁶⁴. Смысл этих слов очевиден: по мнению Штрауса, предмет веры не может быть предметом строго научного доказательства, или ближе – в отношении к христианству: истина христианства, как предмет веры, всегда должна

оставаться в сфере лишь простой веры и никогда не может быть оправдана или доказана строго-научным образом. Но это мнение ни на чем не основано.

Неоспоримо, что истина христианства в последней инстанции всегда должна покоиться в нас на вере; но только преднамеренное непонимание истинных отношений между верой и знанием может утверждать, что основывающееся на вере не может быть также предметом рационального оправдания или обоснования. В действительности вера и знание так мало противоположны друг другу, что взаимно требуются друг другом: вера служит необходимым предположением и постоянным требованием знания и наоборот, в интересах своей твердости, она сама требует просвещения её разумом, подтверждения знанием. Для ясности дела раскроем каждое из этих положений раздельно.

Вера есть *основание и принцип*, неизбежное предположение и постоянное требование *всякого знания*. Начиная с самого простого, так сказать, элементарного знания – чувственного познания предметов, и кончая самыми высшими обобщениями разума, образованием идей, – все в последнем основании утверждается на вере. Без неё немислимо знание ни в каком отношении; во всякой области познания вера сопровождает каждое движение знания: пока вера воодушевляет познающего, продолжается развитие, прогресс знания; но как скоро исчезает вера, прекращается ход знания; знание делается неподвижным, теряет всякую энергию и даже самую возможность (потенцию) развития. Таким образом, вера есть жизненный нерв знания, с пресечением которого прекращается функция знания. Кто ничему не верит, тот ничего не знает; вот почему скептицизм, как учение, как философская система, есть противоречие самому себе, *contradictio in adjecto*. Наше время признает самым строгим, точным знанием – естествоведение; но следует только присмотреться к нему ближе, чтобы убедиться, как редко оно обходится без веры. Но что говорить о философии, обыкновенно противопоставляющей себя религиозной вере, как будто она сама утверждается только на разуме и его знании? Не с самого ли первого шага до последнего она требует веры и

опирается на веру? Кичливость философии пред верою доказывает лишь то, что она сама не знает, на чем стоит. «В последнем основании, говорит Фабри, даже самое радикальное неверие имеет с христианством и вообще всякою положительною религией один и тот же принцип знания, – принцип веры в данные факты на основании первоначального, непосредственного свидетельства человеческого духа». Если обыкновенная рационалистическая аксиома гласит: «все наперед должно быть узнано, а затем стать предметом веры»; то, без сомнения, истинно совершенно обратное положение: «все должно быть прежде предметом веры, а потом знания».

Уже раскрытые доселе мысли прямо показывают, что как вера служит для знания опорой и мотивом, так и наоборот: *знание – для веры*. Раскроем, однако яснее последнее положение. Простая вера, непосредственная, детская доверенность людей к свидетельствам Христа о Себе и вообще к Его учению всегда находили в Нем похвалу; но неспособных к такой непосредственной вере в Него, Христос отсылал к Писанию, чтобы посредством исследования его (следовательно, посредством знания) они убедились, что Он есть истинный Мессия (Ин.5:39); ап. Петр говорит: *мы уверовали и познали* (т.е. после веры получили знание), *что Ты Христос, Сын Бога живаго* (Ин.6:6). Из этих двух мест очевидно, что вера точно также может быть просвещаема и укрепляема знанием, как знание находит в ней опору и мотив. И в самом деле: можно ли в одно и то же время верить в истину христианской религии и утверждать, что её истина недоказуема, стоит выше всяких рациональных оправданий? Вера по-своему понятию указывает лишь на то, что в предмете её содержится нечто большее, чем сколько доступно знанию, но отнюдь не исключает возможности *всякого* познания и рационального оправдания её предмета. Только ложная вера может не допускать знания и доказательства её предмета, так как последнего не существует в действительности; напротив, истинная вера не только позволяет, но и требует знания и доказательства её предмета, так как последний имеет объективную действительность, есть истина, и, следовательно, с успехом его познания сама вера в

него приобретает большую и большую твердость. Отсюда, если Штраус утверждает, что вера и знание не могут иметь никакого примирения между собою или, как он собственно думает, истина христианства, как предмет веры, лежит вне области предметов разумного, строго-научного доказательства, то он, не высказываясь здесь ясно, признает христианство ложною религией и поэтому также веру в него обманчивою. Но прежде чем думать так, необходимо доказать неистину христианства; отрицание возможности доказательств за истину христианства, имеющее скрытым основанием простое неверие в христианство, предвзятое убеждение в его неистине, заключает в себе *petitio principii*.

В христианстве мы имеем не натуральную религию, но сверхъестественно-откровенную, не произведение собственного человеческого духа, но внешнее сообщение ему; понятно отсюда, что оно прежде всего должно быть принимаемо на веру, и так как сверхъестественное откровение, по самому понятию своему, всегда должно превосходить понимание человеческого разума, никогда не может быть абсолютно исчерпано человеческим разумом, то очевидно также, что христианство никогда не может быть переведено совершенно из области веры в область чистого знания. Но все это нимало не говорит, что наше знание христианства и вместе с сим строго-научное убеждение в его истине не может постепенно и постоянно прогрессировать. Возможность научного оправдания христианства доказывают: 1) сама цель христианства, как сверхъестественного откровения Бога людям; 2) способность нашего разума к познанию истины вообще и убеждению в ней, как такой, и 3) отношение сверхъестественного откровения Бога к естественному – в природе и в нас самих.

1) Сверхъестественное откровение сообщено нам, конечно, не для того, чтобы, явившись отвне, оставалось вечно внешним нашему духу, но для того, чтобы внутренне усвоилось нашим духом, для того, чтобы мы, постепенно углубляясь в его содержание, более и более убеждались в его истине и таким образом полнее и полнее проникались его учением и имели в нем единственный принцип нашей духовной жизни.

2) Сверхъестественное происхождение христианства ручается уже за его истину; но человек владеет органом восприятия истины и убеждения в ней, как такой, разумом; следовательно, каким бы путем ни сообщалась нам истина и откуда бы мы ни воспринимали ее, всегда можем найти в своем собственном разуме, в своих собственных познаниях, основания к признанию истины как истины.

3) В христианстве мы имеем сверхъестественное откровение Бога. Но что составляет предмет нашего собственного познания? Не что иное, как также откровение Бога: мир и мы сами – натуральное откровение Бога. Оба эти откровения при своем значительном различии, во всяком случае, не могут стоять в существенном противоречии друг другу. Такое противоречие и невозможно само по себе, потому что указывало бы на внутреннюю изменчивость или на внутренний дуализм в существе самого Бога и делало бы бесполезным или безуспешным сверхъестественное откровение; так как последнее, находясь в решительной противоположности естественному откровению, не могло бы быть узно и признано человеком. Сверхъестественное откровение, как показывает и самое название его, есть не противоестественное, но свыше-естественное; следовательно, в нем может быть не противоположность естественному откровению, но только согласие с ним, высшее уяснение и восполнение последнего, и если оно имеет место в истории естественного откровения; то, очевидно, составляет необходимую потребность последним. Эта-то гармония обоих откровений и это требование естественным откровением сверхъестественного и должны служить для нас точкой опоры при доказательствах истины христианства, как богооткровенной религии. Так, возможность доказательств за христианство и, следовательно, возможность христианской апологетики, как науки в строгом смысле слова, не подлежит никакому сомнению. Глубоко истинны слова Христлиба: «спор в религиозных вещах возбуждает не противоположность между верой и знанием, но противоположность между верой и неверием, или религиозным знанием и религиозным

невежеством или, еще более, между религиозной верой и знанием с одной стороны и нерелигиозной верой и нерелигиозным знанием, с другой»²⁶⁵.

в) Необходимость оправдания Христианства в виде особой науки в ряду других богословских наук

В среде богословов, конечно, никто не отвергает возможности научного оправдания христианства, но некоторые из них не хотят признать необходимости этого оправдания в виде особой, специальной науки в системе богословия. «К чему, говорят они, христианская апологетика, как особая ветвь в системе богословия? Задачу её выполняют вообще все богословские науки, занимающиеся изложением самого содержания христианства. Наследуя содержание христианства с той или иной стороны, каждая богословская наука обязана не только изложить ее положительным образом, т.е. в том виде, в каком мы находим ее в Писании, Предании или Церкви, но и защитить или оправдать ее рациональным образом в тех пунктах, где встречаются нападения на нее со стороны антирелигиозного или антихристианского мышления. Так действительно и поступают богословские науки, например, догматика при изложении догматов христианской веры, нравственное богословие при изложении нравственных истин христианства и т.д. Но если так, то мы имеем, помимо христианской апологетики, в строго-богословских науках, вместе взятых, как полное изложение содержания христианства, так и полную его апологию. Апология христианства проходит чрез все богословские науки, рассматривающие христианство с разных его сторон и, таким образом, не оставляет никакого нового содержания для христианской апологетики, и, вместе с тем, никакого самостоятельного места для неё в ряду богословских наук»²⁶⁶.

Это рассуждение имеет своим основанием лишь непонимание требований старо-научного оправдания христианства. Та апология христианства, отдельные элементы которой мы находим разбросанными по разным богословским наукам, занимающимся исследованием самого содержания христианства, далеко не удовлетворяет этим требованиям. Во-первых: она в полемической стороне с антихристианскими

направлениями мысли по необходимости допускает весьма важный, наисущественный пробел, при котором ни в каком случае не может быть признана полною и совершенною, строго-основательною. По самой цели своей, другие богословские науки, как, например, догматика и нравственное богословие, излагают истины, входящие в область их исследования, в строго-разделенном виде, т.е. каждую истину саму по себе, самостоятельно. Очевидно, что и защита христианства в них может состоять не в чем ином, как только в рациональном оправдании истин христианства в их отдельности. Но защищая истины христианства, каждую отдельно, мы, без сомнения, должны иметь дело лишь с теми антихристианскими мнениями или учениями, которые прямо и непосредственно направлены к подрыву той или другой истины, которые выставляют, так сказать, только частные возражения против частных же истин христианства. Если это справедливо, то также неоспоримо, что мы оставим здесь незатронутыми те общие начала или коренные основания против христианских учений, из которых происходят все частные возражения, как их необходимые следствия. Между тем, кто не видит, что именно в этих-то коренных основаниях враждебных христианству учений и лежит вся сила, весь центр их оппозиции христианству? Поэтому, пока остаются эти основания не опровергнутыми, наша защита христианства всегда будет страдать пробелом незаменимым никакою основательною полемикою с какими-либо отдельными возражениями против отдельных истин христианства. Во-вторых: точно также и положительной стороне апологии христианства, разбросанной разными своими частями по разным богословским наукам, не достает многих существенных элементов, лишающих ее строгой основательности. В какой из богословских наук могут быть с полною обстоятельностью разрешены такие вопросы: как – о происхождении и существе религии вообще, об откровении по его трем сторонам – необходимости, возможности и познаваемости, об отношении натуральных религий к христианству и т.д.? В догматике? Но все эти вопросы потребуют от неё слишком много работы и места; поэтому, если она не захочет расширяться в бесконечность и

отступить от прямой своей задачи – положительного исследования и изложения христианских догматов, по необходимости должна одну часть апологетических вопросов оставить без всякого внимания, а на другие ограничиться только краткими замечаниями, не соответствующими их важности, как это мы и видим в христианских догматиках. Но такая защита, без сомнения, никогда не поставит истину христианства выше противоположных ему учений или всевозможных на него нападений со стороны последних. В-третьих: если бы даже к тем апологетическим доказательствам за христианство, какие находим в разных богословских науках, мы не могли присоединить ничего нового в защиту христианства, если бы ими исчерпывалось все, что можно сказать в пользу христианства, как истинной религии, то и в этом случае они не представляли бы еще собой строго-научной апологии христианства. Мы находим эти доказательства рассеянными по разным наукам, не соединенными между собой в одну цельную и стройно-развитую систему; но в таком виде они так же мало могут быть названы истинно-научною апологией, как раскиданные бревна – домом. Из всего сказанного следует, что только наука, имеющая *своей специальной задачей защиту христианства*, в состоянии удовлетворить всем требованиям строго-научного оправдания христианства: от неё уже мы вправе ожидать как разоблачения несостоятельности антихристианских учений в их основных предположениях, так и надлежащей полноты в положительных доказательствах за христианство и при том связного и последовательного (систематического) изложения этих доказательств; в таком виде она действительно будет служить твердым оплотом христианства от ярости волн современного неверия, нападающих на него с разных сторон.

г) Необходимость апологетики особенно в настоящее время

Если, когда, то в настоящее время в особенности, полная система богословия должна иметь в ряду своих частей специальную науку защиты и оправдания христианства. Современное неверие с небывалою еще доселе смелостью утверждает, что оно только держит в своих руках знамя истинно-научного прогресса, что в его лишь пользу говорит и, будто бы, несомненные выводы самых точных наук (естествознания) и лучшие философские системы, знаменующие собою современный прогресс человечества и само новейшее либеральное богословие в своих историко-критических исследованиях процесса образования христианства. Тенденция современного неверия – самая радикальная: оно восстает не против того или иного пункта христианской веры, но против всего её учения вообще; оно стремится ниспровергнуть христианство во всем его содержании, в его целом виде и даже, в лице некоторых представителей своих, уничтожить религию вообще. Вопрос: быть или не быть христианству и вообще какой бы то ни было религии, – вот собственный, центральный вопрос, около которого сосредотачивается вся борьба между верою и неверием в настоящее время. Ясно, что в такой роковой борьбе за существование христианства и религии вообще богословие может гарантировать себе победоносный исход лишь при специальном предназначении для этой борьбы особой части своей системы, но не всех частей понемногу. Как в физическом организме каждая жизненная функция имеет для себя особый орган, так и в духовном организме науки должен быть особый член, самостоятельная часть для выполнения задачи, специально не принадлежащей другим частям науки. Условия борьбы в области мысли в существе сходны с условиями борьбы физической; если благополучный исход войны немыслим для государства, не имеющего у себя специально приготовленного к ней класса воинов, то также и в научной борьбе невозможна победа для системы, лишенной особой

полемиической части против враждебных ей воззрений или учений. Итак, в интересах полного, строго-научного оправдания христианства, система богословия должна отвести в ряду своих частей особое место этой задаче, т.е. должна иметь специальную науку защиты и оправдания христианства, как абсолютно истинной религии, – христианскую апологетику.

д) Общая задача апологетики

Каким же образом христианская апологетика может выполнить свою задачу? Как она может оправдать или доказать истину христианства? Отдельные христианские истины составляют только отдельные моменты целой системы христианства; каждая из них, как предполагает собою все другие, как её основами, так и сама служит их основанием. Истина христианства обнаруживается в полном свете – лишь при рассмотрении его во всей целостности его моментов, в совокупности всех его частей, как вообще вполне правильное суждение о всякой системе мы можем составить только при оценке её в её полном содержании. Отсюда, христианская апологетика при раскрытии своих доказательств должна иметь в виду все содержание христианства; *она должна быть системою доказательств, направленных к показанию истины христианства в его целом виде.* Вот общая постановка христианской апологетики, при какой только она в состоянии выполнить свое назначение, как наука оправдания христианства. Каким же путем она может достигнуть своей цели? Какой метод она должна избрать для развития своей системы доказательств за христианство?

е) Метод христианской апологетики

Известно, что нет вопроса более важного в науке, как именно вопрос о её методе. Метод есть путь, которым приходят к познанию истины, – к отысканию её, если она еще не дана, или к убеждению в ней, если она уже дана. Без сомнения, легче идти к цели по указанному пути, чем наметить самый путь; поэтому с указанием или отысканием истинного метода науки решается уже целая половина задачи науки и притом наиболее трудная. Имеет ли христианская апологетика такой метод, который бы действительно и неоспоримо приводил ее к её цели? К сожалению, нужно сказать: до сего времени, нет, не имеет. Ни в одной из богословских наук нельзя найти столь поразительного разнообразия ни в самом содержании, ни в порядке изложения отдельных предметов исследования, как именно в апологетике: то, что одна апологетика ставит во главе всего своего содержания, в другой часто совсем не находит себе места и наоборот, – в последней трактуется о таких вещах, как наисущественных, о которых первая совершенно умалчивает; или в одной апологетике известная истина является основною по отношению к другой, между тем как в другой мы встречаем обратное отношение их между собою и т.д. Впрочем, несмотря на все разнообразие, все системы апологетики могут быть сведены к трем методам, по которым они развиваются с некоторыми вариациями. Этим методам мы даем названия – супранатуралистический, идеалистическо-исторический и психологический. Одни апологетические системы имеют собственную целью доказать *принадлежность христианству сверхъестественного происхождения*, доказать, что христианство есть *богооткровенная религия* и отсюда заключают: следовательно, она есть истинная религия; метод этих систем и есть тот, который мы назвали супранатуралистическим; другие доказывают, что в христианстве мы имеем *абсолютное реализирование идеи религии* и поэтому следовательно: абсолютно-истинную религию; метод этих апологетик – идеалистическо-исторический;

наконец, третьи находят в христианстве *безусловно полное удовлетворение высшим стремлениям человеческого духа* и, отсюда, видят в нем абсолютно-истинную религию; в апологетиках этого рода метод – антропологический.

Не можем не признать, что все три указанные метода апологетики имеют свои основания как в самом Св. Писании, так и в святоотеческой апологетической литературе.

Супранатуралистический метод, как мы сказали, состоит в доказательствах *сверхъестественного происхождения* христианства. Непосредственное происхождение христианства от Бога составляет основное доказательство его истины в самом Св. Писании и во всей святоотеческой апологетике. Нет нужды доказывать, что сам Христос основывал истину своего учения на авторитете своего лица, как едиnorodного Сына Божия; и что апостолы также видели наивернейшее ручательство истины их учения в сверхъестественности его происхождения. Что, наконец, в патристической апологетике фундаментальным доказательством истины христианства служит также его сверхъестественное происхождение, в подтверждение этого мы, помимо всяких ссылок на отеческие творения, отметим лишь тот факт, что даже философские учения язычников в их истинных элементах отцы и учителя церкви не знали объяснить чем-либо иным, как только заимствованием этих элементов из божественного, ветхозаветного откровения. Такие объяснения мы находим у Климента Алекс., Тертуллиана, Августина и Евсевия. – Особенно сильными доказательствами за сверхъестественное происхождение христианства апологетика, супранатуралистического метода признает ветхозаветные мессианские пророчества, с точностью исполнившиеся на лице Иисуса Христа, и чудеса Христа. В этих пророчествах и чудесах мы имеем несомненное подтверждение истины христианства опять также по учению самого Христа и Его апостолов и апологетики святоотеческого периода. Какое важное доказательное значение по отношению к христианству придается ветхозаветным пророчествам о лице Мессии и Его царстве в речах самого Христа и учении апостолов, это достаточно показывают, напр. Лк.24:26–27; Деян.2:22 и дал.;

Рим.1:2 и др. В патристической апологетике мессианские пророчества приводятся как непрерываемые свидетельства за Христа и христианство. «Темою, говорит Дрей, древних защитительных сочинений против иудеев (Иустина: «Разговор с Трифоном» и Тертуллиана: «против Иудеев») служит: «в Иисусе действительно явился Мессия» – и эта мысль доказывается исполнением мессианских пророчеств на лице Христа: временем, обстоятельствами Его явления» и пр.... Даже защищаясь пред язычниками, апологеты христианства не забывали указывать на исполнение в нем предуказанного в иудействе. «Эта секта (т.е. христианское общество), говорит Тертуллиан, опирается на самые древние сказания иудеев»²⁶⁷. Ориген называет факт предсказания об Иисусе Христе иудейскими пророками: Моисеем и другими, жившими раньше и после него, лучшим подтверждением Его дела²⁶⁸. Евсевий в своей «Demonstratio evangelica» особенно с 6 по 10 кн. старается показать, как жизнь Христова со всеми её подробностями, не исключая даже напр. хождения по морю и т.п., была самым строгим образом предсказана в Ветхом Завете. – Не менее, чем ветхозаветные мессианские пророчества, Христос признает и Свои чудеса непрерываемыми доказательствами Его мессианского достоинства и истины Его учения. Так, если Он на вопрос учеников Крестителя: *Ты ли тот, который должен придти, или ожидать нам другого?* отвечал: *пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют* (Мф.11:3–5), то, без сомнения, указывал на свои чудеса, как на неопровержимые свидетельства о Его истинно мессианском достоинстве. В другой раз, приписывая Себе равенство с Богом Отцом, Христос основывает его на общий, одинаковой им обоим силе чудотворения: *как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет кого хочет* (Ин.5:21). Здесь как-бы так говорит Господь: «Отец Мой с особенною очевидностью открывает Себя Богом, началом всякого бытия и источником всякой жизни в воскресении мертвых, но и Я могу делать тоже, если восхощу, поэтому Я

равносилен Отцу, есмь также истинный Бог». «Для апостолов, справедливо говорит Лехлер, воскресение их Господа служило основным камнем их веры и Его *δυνάμεις καὶ τέρατα καὶ σημεῖα* – божественным доказательством Иисуса, как Мессии»²⁶⁹. Точно также и апологетика патристического периода признает все чудесное, совершенное ли Христом или над Христом, или обнаружившееся в дальнейшем ходе истории христианства, твердым ручательством истины христианства. Ориген, например, называет собственным доказательством за христианство доказательство *духа и силы* (1Кор.2:1–16), при чем под силою разумеет исключительно чудеса. Св. Афанасий действительность явления Логоса в Христе подтверждает прежде всего чудесами Христа, в которых Он показал Себя господином природы. Наконец, что утверждение и распространение христианства на земле, ввиду всех противодействий ему со стороны иудейства и язычества, необъяснимы без непосредственного или чудесного содействия Бога, – эта мысль проходит чрез все древние отеческие апологии. Итак, супранатуралистический метод апологетики имеет неоспоримые основания и в Св. Писании, и в патристической апологетической литературе.

Идеалистическо-исторический метод апологетики, как сказано выше, выводит заключение об истине христианства из показания абсолютно-полной реализации в нем идеи религии. С этою целью апологетические системы означенного метода исходят из воззрения: все отдельные виды религии суть не просто продукты собственного духа народов и различных особенностей их жизни – бытовых, социальных, культурных и т.п., но произведения также некоторой общей действующей в них, объективной силы; именно, все они направлены к осуществлению одной идеи религии, представляют собою только различные ступени или переходные моменты реализации этой идеи, и таким образом, все стремятся к одному центру, к самоуничтожению в религии, абсолютно воплощающей в себе религиозную идею. Рассматривая каждую из отдельных форм религии, апологетика этого метода показывает, какая из них реализует собою какой именно момент общей идеи религии,

и наконец, дошедши до христианства, находит в нем полную концентрацию всех отдельных моментов идеи религии или абсолютное её воплощение²⁷⁰. Самое первое основание в Св. Писании для такого метода апологетики дает нам весь Ветхий Завет с его всемирно-историческим значением в ряду других дохристианских религий: он служит светочем в темном лабиринте бесконечно разнообразных и запутанных религиозных стремлений язычества, путеводною звездой, освещавшею истинный путь ко спасению; в нем человечество непосредственным действием Бога велось, так сказать, по прямой линии, сверхъестественно приготавлилось к христианству. Но это приготовление становится для нас понятным лишь под тем условием, если мы согласимся признать, что и прочие дохристианские религии, несмотря на свои заблуждения, на свое криволинейное движение, по существу, однако, имели одинаковое с Ветхим Заветом направление – стремление к христианству, что и в них заключались некоторые элементы той идеи, абсолютным воплощением которой служит христианство. Такое не просто отрицательное, но и положительное отношение язычества к христианству дают видеть слова самого Христа: *многие приидут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном* (Мф.8:11); Его похвала сотника Капернаумского за веру: *и в Израиле не нашел Я такой веры* (Лк.7:9); – Его повеление ученикам распространять христианство по всему миру; далее, слова ев. Иоанна: *свет во тьме светит и тьма не объяла его, и наконец, слова апостола: язычники, неимеющие закона, по природе законное делают* (Рим.2:14); *сего-то, которого вы не зная, чтите, я проповедую вам* (Деян.17:23). Все эти места неоспоримо показывают, что по учению Св. Писания, не только в иудействе, но и в язычестве находилось некоторое положительное тяготение к христианству, как абсолютному реализованию идеи религии. Что касается свято-отеческой апологетики, то особенно в древнейших произведениях её прямо указывается положительное отношение язычества к христианству. «Главным доказательством за христианскую религию, говорит Лехлер,

вообще у апологетов первых веков служила гармония христианского с лучшим языческим, и эта гармония в учении платонически-образованных греческих учителей церкви основывалась на их понятии о Логосе. Логос, лично самостоятельный ум или мудрость Бога, был для них всеобщим органом откровения, принципом всякого истинного знания человека, источником точно также дохристианской, как и христианской истины. И действительно, Иустин мученик находил в язычестве не только положительное приготовление к христианской религии, но даже отчасти тожество с последней. «Те, говорит он, которые жили с Логосом (разумно) – христиане, если даже они и считались безбожными; таковы среди греков – Сократ и Гераклит и другие подобные им; среди варваров – Авраам, Анания, Азария, Мисаил и Илия и многие другие»²⁷¹. «Если философы и законодатели когда-нибудь сказали и изобрели что-либо доброе, то они сделали это в той мере, в какой находили и созерцали Логоса. Но так как они знали Логоса несовершенным образом, то часто впадали в противоречие себе»²⁷². «Учение Платона не чуждо учению Христа, но не всецело равно ему»²⁷³. Как видно из приведенных мест, Иустин весьма близко соединяет иудейство и язычество по их приготовленному отношению к христианству, насколько в обоих находит свою меру (ἡτὰ μέρος, 2 апол.) откровения того же Логоса, который совершенно открылся в христианстве (ὁ πᾶς λόγος, ὃς ἐστὶ Χριστός). С особенною ясностью и определенностью раскрывается этот взгляд на сродство язычества (собственно эллинической философии) с христианством у Климента Александрийского. Не усвояя философии того же значения в христианстве, какое она имела прежде, Климент, однако, порицает тех, которые не хотели признать её пользы для язычников и думали, что «философия явилась на зло и на погибель людям и есть дело лукавого изобретателя»; «а я, говорит он, во всех этих книгах, называемых Στρωματεῖς, покажу, предваряю об этом, что философия некоторым образом есть дело Провидения»²⁷⁴. «До пришествия Господа философия была необходима грекам для руководства в правде; все доброе произошло от Бога, но иное

преимущественным образом (т.е. непосредственно), как В. и Н. Завет, другое только посредственным образом как философия. Вероятно, сам Господь даровал ее грекам, прежде нежели призвал их; ибо и она также детоводительствовала ко Христу, как закон евреев»²⁷⁵. «Греческая философия представляет в себе также истину, хотя темно и не всю, но по частям. Но хотя она не обнимает всей высоты истины и не дает сил к исполнению Господних заповедей, однако prepares путь царственному учению, некоторым образом уцеломудривает человека, устрояя его нравы»²⁷⁶. «Еллинская философия как бы предпочищает и располагает душу к принятию веры»²⁷⁷. Таково по Клименту значение философии для дохристианского языческого мира. Говоря о единстве эллинической философии с христианством, Климент или приписывает безразлично им обоим существенный характер той или другого, т.е. то христианство подводит под категорию философии, то эллиническую философию под понятие Завета, или оба соединяет под одним высшим понятием, под понятием Логоса²⁷⁸, – Правда, апологеты древней церкви, как доселе мы видели, говоря о положительном отношении или приготовлении язычества к христианству только в философии, а не в самих языческих религиях; напротив тот же Иустин, который находил в философиях Сократа, Платона и Гераклита нечто тождественное с христианством, признает языческие религии внушением и продуктом злых духов. Ангелы, учит он, которым Бог, подчинивший все земное человеку, предоставил надзирать и управлять самим человеком, элементами и силами поднебесными, пали и произвели так называемых демонов, эти последние ввели идолослужение и всякое суеверие и вместе с сим внесли всякую порчу нравов²⁷⁹. Этот взгляд на происхождение языческих религий можно назвать общим как восточных, так и западных отцов и учителей церкви и притом не только первых веков, но и позднейших²⁸⁰. При таком воззрении на источник политеистических религий, патристическая апологетика, по-видимому, решительно отказывает им в каком-либо положительном отношении к христианству и утверждает только радикальную противоположность их последнему: как

продукт или, в некотором смысле, откровение злых духов, политеистические религии, очевидно, должны противостоять христианству чисто антиподистически и не могут иметь с ним ни малейшей доли сходства; ибо, как говорит апостол: *что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и велиаром* (2Кор.6:14–15). Но, во-первых, производя политеистические религии от демонов, апологеты древней церкви имели при этом ввиду только их противоположные христианству стороны, а не вообще целое содержание языческих религий; они хотели объяснить в язычестве именно то, чем оно враждебно было христианству, чем служило большим или меньшим препятствием к утверждению христианской религии в мире и в чем обнаруживало, собственно грубые заблуждения, ложные элементы в противоположность чистой абсолютной истине христианства. Впрочем, так как языческий политеизм долгое время держал в оковах рабства, *во тьме и сени смертной* (Ис.9:2–3), самую главную половину человечества, то люди, освободившиеся от этих оков и из этой тьмы и в упоении неизвестным доселе чувством духовной свободы и светом истины, открывшимися в христианстве, естественно, могли даже совсем опускать из виду весьма немногие элементы истины в прежде почитаемых ими религиях, видеть в них только преобладающую сторону – ложную и по ней судить о всецелом происхождении их от злого начала. Особенною поддержкою такого мрачного воззрения христиан на происхождение языческих религий служила продолжительная и упорная борьба язычества с христианством, в которой каждая сторона, без сомнения, легко впадала в преувеличение недостатков другой. Как первоначальное суждение язычников о христианстве было только понятием о нем, как о безбожии (ἄθεότης), так и первые христиане видели в последователях языческих религий лишь почитателей злых духов, поклонников дьявола. Каждая сторона в жаркой полемике держалась понятия о религии только с точки зрения своей религии, считала религией вообще лишь свою собственную и никак не хотела подводить враждебной религии под общую категорию религии; отсюда, от противоположности содержания религии, каждая из сторон заключала к

противоположности и самых их источников. Этим-то и объясняется, между прочим, то на первый взгляд странное явление, что апологеты древней церкви несравненно дружественнее относились к философии, чем к религиям язычества; между тем как религии, уже по тому самому, что *религии* должны были бы казаться ближе стоящими к христианству, чем философия: греческая философия уже с самого начала своего появления враждебно противостала народной вере и затем все более и более разрушала мифические сказания о богах; поэтому христиане видели в ней свою союзницу; поэтому, быть может, Иустин так высоко и ставил Гераклита, этого заклятого врага Гомера и Гезиода, – Во-вторых, апологеты древней церкви производили из влияния на человека злых духов только народные или публично установленные мифические религии с их политеистическим культом; напротив, субъективную религиозность, т.е. непосредственное внутреннее благочестие язычников признавали сродною христианству и свидетельницею за него. Так именно думали западные апологеты, обыкновенно глубже противопоставлявшие язычество христианству, чем восточные. Укажем здесь на слова Минуция Феликса в «Октавие», наилучшем из древнейших апологетических сочинений. После того как Цецилий, язычник, сказал, невидимому, небезосновательную речь за древнюю религию и против христиан и христианства, Октавий в своем опровержении старается доказать промышление одного Бога из порядка и красоты в природе и говорит между прочим: «и не на моей ли стороне всеобщее согласие? Я слышу, как народ, простирая руки к небу, не употребляет никакого другого имени, кроме Бога,» – говорит: «велик Бог, Бог истинен, если Богу угодно». Что это, – естественная ли речь народа или слово верующего христианина? И те, которые хотят иметь верховным владыкою Юпитера, заблуждаются только относительно имени, но согласны с нами в единстве власти (монотеизме), и поэты также прославляют единого Отца богов и людей и говорит: «такова душа у смертного, какою создал ее Отец всего»²⁸¹. – В-третьих, очевидно, что древние апостолы не могли остановиться на

мысли – благочестивый язычник в своем внутреннем религиозном чувстве обладает некоторою истиною, между тем объективные религии язычества всецело ложны, дело злых духов: такое рассуждение заключало бы в себе внутреннее противоречие. Отсюда мы находим у некоторых апологетов хотя недовольно решительное признание относительной истины даже и в самих языческих религиях. Наприм. Климент Алекс. говорит: «Бог предоставил почитать (ἔδωκεν εἰς θρησκείαν) солнце, луну и звёзды, и это сделал Он (ᾧ ἐποίησεν ὁ Θεός) для того, чтобы язычники не жили всецело без Бога и таким образом не погибли совершенно»²⁸². В этих словах натуральная религия признается не просто допущением, но, в некотором смысле, установлением Бога с педагогическою целью – приготовления язычников к истинному богочитанию. – Так мы видим, и идеалистическо-исторический метод апологетики не лишенным основанием как в Св. Писании, так и в патристической апологетике.

Наконец метод антропологический или психологический, заключающий к истине христианства из анализа человеческого духа, из рассмотрения его религиозных потребностей и указаний абсолютного удовлетворения их в христианстве, есть также один из способов доказательства христианства как в евангельских изречениях Христа и учении Его апостолов, так и в апологетике отцов и учителей церкви. «Чтобы убедить, говорит Баумштарк, в евангелии своих слушателей, Христос и апостолы указывают основу его в существующем в человеке чувстве истины, в котором оно находит себе подтверждение, как вообще всякая объективная истина ищет себе какого-либо опорного пункта в нас, чтобы стать нашею субъективною истиною»²⁸³. И действительно, не психологический ли способ доказательства христианства заключают в себе слова Господа: *кто от Бога, тот слышит слова Божии. Вы потому не слышите, что вы не от Бога (Ин.8:47); всякий, кто от истины, слушает гласа моего (Ин.18:37)?* На натуральное чувство истины в подтверждение своего учения ссылается также ап. Павел в речи к Ареопагу (Деян.17:27–29), или указывая на подтверждение евангелия совестью (2Кор.4:2, 5:11). В патристической

апологетике никогда не было недостатка в разных видах доказательства за христианство из собственного сознания или чувства истины человека; но в более широком виде раскрывается психологическое доказательство у Тертуллиана в «De testimonio animae».

Итак, действительно все три указанные нами метода апологетики имеют за себя и Св. Писание и святоотеческую апологетическую литературу; все они, таким образом, равноправны друг пред другом. Но отсюда само собою следует, что ни одному из них не может принадлежать в апологетике исключительность, т.е. ни один из них не может быть избран предпочтительно пред другим, как собственный, настоящий метод апологетики, руководясь которым она в состоянии представить нам полную, строго-научную систему оправдания христианства, как абсолютно истинной религии. В самом деле, те различные основания, которые находит себе каждый из наших методов в Священном Писании и святоотеческой апологетике, существуют в последних не изолированными одно от другого, но органически связанными между собою, взаимно утверждающими и пополняющими себя, как отдельные звенья или моменты одного общего, раскрывающегося в них, основания за истину христианства. Что служит основанием в Св. Писании и патристической апологетике, например, для супранатуралистического метода, то внутренне и неразрывно соединено в них с тем, что также оправдывает идеалистическо-исторический и антропологический методы в апологетике. Отсюда ясно, что истинный метод апологетики, как науки, гарантирующий ей совершенное выполнение её задачи, есть лишь тот, который обнимает своим основным воззрением на христианство все существенные и разнообразные доказательства за христианство, заключающиеся в Св. Писании и святоотеческой апологетике и раскрывает их в стройном, систематическом порядке.

Какой же это метод, в котором методы супранатуралистический, идеалистическо-исторический и антропологический могут находиться, как его отдельные моменты, посредством которого апологетика действительно

может выполнить свою задачу, представить нам вполне основательную, истинно-научную систему оправдания христианства, как безусловно-истинной религии?

Ключ к определению истинного метода апологетики дается такой темой её, которая служит объединяющею в себе или направляющею к себе, как к последней, цели все содержание апологетики вообще, именно темой: «христианство есть абсолютно-истинная религия». С этой целью следует только дать себе хотя общий, но в то же время ясный отчет, что такое религия вообще и, вместе с тем, что такое или в чем должна состоять истинная религия, чтобы видеть тот путь, который постепенно, но совершенно надежно ведет к заключению именно о христианстве, как единственной и притом безусловно-истинной религии.

Как бы кто ни понимал религию, но все должны согласиться, что в ней мы имеем высший феномен в истории человечества, а, следовательно, завершительный пункт в прогрессивном развитии мирового бытия вообще. До человека во всех областях природы мы наблюдаем постепенный выход мировых существ из своего Первоисточника, (говорим конечно не в материальном смысле), прогрессивное движение от центра к периферии, выражающееся в приобретении разными родами тварных существ большего и большего самочувствия и самодеятельности; но вот в человеке, наиболее самосознательном и свободном в мире существе и *именно в его религиозном сознании*, является поворот от самой крайней периферии опять к центру. Таким образом здесь самое высшее создание мира опять стремится к своему и общемировому Первоисточнику; человек *сознает* бытие этого общего Первоисточника всего существующего, *чувствует* в себе тяготение к Нему и *желает* жить принципами Его жизни, Его силами, Его духом, Его жизнью и только в этой непосредственно высшей, абсолютной жизни находит себе *успокоение*. Отсюда религия, по самому общему определению своему, есть сознательно-свободная жизнь человека в Боге, и, следовательно, истинная религия есть истинная жизнь в Боге или абсолютно-правильное начало духовной жизни человека,

верно, безобманчиво возвышающее его к вечному, блаженному общению с Богом. «Христианство есть абсолютно-высшее начало духовной жизни человека, истинно ведущее его к вечному блаженному соединению с Богом», – вот, прежде всего, та тема, которую должна иметь предметом своего развития христианская апологетика. Она определяет собою и надлежащий метод апологетики.

Основанием мирового бытия и его развития, т.е. постепенного обнаружения в нем новых, всегда высших и высших принципов жизни служит абсолютное существо – Бог, всегда равно совершенный в Себе, обладающий абсолютно полнотой жизни и сил и поэтому способный произвести из небытия бытие. Мир в своем развитии есть не что иное, как процесс постепенного воплощения вечной в Боге идеи мира вообще и отдельных её моментов в частности или более и более частных идей, входящих в общую мировую идею. Всматриваясь в ход этой реализации мировой идеи, мы видим, что в нем каждый низший стадиум служит приготовлением высшего, содержит в себе зародыш его и поэтому, наоборот, каждый высший стадиум является как бы неизбежным результатом, предшествующего ему низшего или целого ряда низших, имевших для него приготовительное значение. Таким образом, мир в своем развитии представляет нам строгую, реально-логическую последовательность, где каждый низший принцип жизни есть как бы посылка для высшего, и каждый высший – необходимый вывод из предшествующих ему низших. На согласии логики нашего мышления с логикой мирового развития и основывается возможность нашего знания последнего, перевод его из реального бытия в идеальное – в нашем сознании. Отсюда вытекает следующий результат для вопроса о методе апологетики: мы не можем иначе доказать христианства, как абсолютно-высшего начала духовной жизни человека, как только путём последовательного, строго логического выведения из самой общей и основной идеи, выясняющей нам существо самого Бога, Творца мира, – целого ряда мировых идей, начиная с самых общих и кончая самыми частными и высшими, в заключении которых выступало бы

христианство, как завершительная идея мирового, собственно человеческого развития. Это значит: истинный метод апологетики, вполне соответствующий её задаче или способствующий строго-научному выполнению её, есть только философский в строгом смысле слова. Философско-генетическое раскрытие идей, заключающихся христианством, как высшей идеей развития человечества или как абсолютно-высшим принципом исторической жизни человечества, истинно возвышающим его к вечному, блаженному общению с Богом, – таков путь, которым только может прийти апологетика к совершенному оправданию христианства, как абсолютной религии. Но само собою понятно, что весь путь, который должна пройти апологетика до своего заключения о христианстве, как абсолютной религии, не может быть исключительно абстрактным; напротив, начиная с самого исходного пункта своего до последнего, он должен быть сколько отвлеченным или, как говорили в старину, умозрительным, столько же и эмпирическим, т.е. опирающимся на действительную жизнь мира и историю человечества.

Что христианская апологетика может быть вполне научною системою оправдания христианства, только возвысившись до «философии христианства» в собственном смысле слова, лишь представляя собою строго-последовательное развитие раскрывающихся в мировой жизни идей, в заключении которых со всею логическою законностью и необходимостью является христианство, как абсолютная религия, – в этом убеждает нас взгляд на коренные причины, с одной стороны, постоянного возрастания неверия в наше время во всех образованных странах мира, с другой – малоуспешности в противодействии ему со стороны защитников веры или слабости влияния их на общества²⁸⁴. Отчего, например, отрицание чуда приобретает все новых и новых приверженцев в лице образованных и полуобразованных членов обществ? Если беспристрастно сравнить все аргументы, представляемые апологетами за, с аргументами, приводимыми *против* чуда, то нельзя не сказать, что первые по силе основательности далеко превышают последние. И, однако мы видим, что круг отрицателей чуда с

каждым днем растет и растет, захватывает собою новых и новых последователей и именно из среды людей более или менее образованных. Чем объяснить такое странное и совершенно ненормальное явление, что люди более развитого рассудка или вместе с развитием его, как будто, теряют способность к правильной и беспристрастной оценке сравнительного превосходства одних аргументов пред другими в вопросе о чуде? Объяснение в этом случае весьма простое: отрицание чуда в последнем основании опирается не на те лишь непосредственные доказательства, какие представляют чудоотрицатели в полемике с защитниками чуда, но на более коренные основания, на фундаментальные идеи целых антихристианских систем, из каковых идей чудоотрицание вытекает, уже как логически неотразимый результат. Эти-то коренные принципы антихристианских систем, как скоро они приняты и усвоены, и сообщают непоколебимую точку опоры убеждению в невозможности, недействительности и проч., чуда, хотя бы против этого убеждения приводились самые основательные рассуждения рассудка. Следовательно, вообще мы скорее склонны принимать и разделять то, что, хотя бы и ложное в действительности, но со всею логическою необходимостью вытекает из целой серии известных идей, обнимающих собою всю совокупность мирового бытия, что является необходимым звеном в цельной, строго-развитой системе мировоззрения, нежели то, что само в себе истинно и действительно, но доказывается как бы отрывочно, вне цельной системы мировоззрения. В цельности мировоззрения, в строгой последовательности и связности развития всей полноты идей, обнимающих собой весь мир, и лежит причина, говоря вообще, удивительной живучести и могущественного влияния на умы антихристианских направлений мысли, несмотря на то, что нелепость их, особенно в некоторых частных положениях, поражает своею очевидностью. Всякая полно развитая система, как бы ни была пуста по своему внутреннему содержанию, всегда представляется чем-то величественным, грандиозным, и своею цельностью, стройностью и связностью идей производит импонирующее влияние на ум человека; отсюда, люди,

неспособные к самостоятельной работе обобщений, при случайном знакомстве с тою или иною системою, легко делаются её горячими приверженцами. Только разум, носитель идей, есть собственный орган нашего высшего знания, только в идеях ума мы владеем знанием сущности вещей; напротив, рассудок есть исключительно формальная способность: он всегда находится в беспрекословном служении разуму и по его желанию является настолько изменчивым, что всегда оказывается способным как доказать, так и отвергнуть одно и то же; отсюда всякая философская система, развитая со всею формально-логическою строгостью, последовательностью и связностью, даже при своих ложных идеях, претендующих на раскрытие сущности вещей, кажется чем-то более жизненным и реальным, нежели простая механически связанная совокупность положений, разработанных по обыденным формальным приемам рассудочного мышления.

К сожалению, нужно сказать, апологетическим системам обыкновенно недостает именно того, что должно было бы составлять их основную силу и оказывать неотразимое влияние на умы, т.е. спекулятивного выяснения христианства в высшем смысле слова, строго-систематического, истинно-генетического развития их идей, философии христианства в строгом смысле слова. Правда, они усваивают себе имя «философии христианства»²⁸⁵, но это имя выражает собою только их признание необходимости быть такими, а отнюдь не служит действительною характеристикою их содержания. Название «философия христианства» может быть приложено ко всем известным нам системам апологетики разве в самом широком смысле, — в том, что они сначала теоретически трактуют о некоторых религиозных понятиях, затем применяют их к христианству. На самом же деле, в их теоретических трактатах мы не находим никакого собственно философского осмысливания христианства, никакого органического раскрытия таких понятий одних из других, из которых бы можно было прийти к неотразимому убеждению в абсолютном достоинстве христианства как религии. Все системы апологетики сознают необходимость предварительного установления общих

философских начал, чтобы по ним можно было судить о достоинстве христианства, но, в то же время, все они как бы опасаются быть слишком философскими, уйти далеко в область метафизики. Эта ложная боязнь заставляет их философствовать, так сказать, слегка, делать из себя какую-то полу-философию: известные общие начала большею частью раскрываются в них без самого основного, которое лишь подразумевается, и точно также в середине между этими началами всегда недостает каких-нибудь существенных, посредствующих звеньев. Так почти во всех них мы находим исходным пунктом исследования – религию вообще (её сущность и происхождение), то или иное понимание которой, несомненно, всегда обуславливается тем или иным понятием о Боге; но так как понятие о Боге не раскрывается в них, а только подразумевается, и потому понятие религии не выводится из него с ясною, очевидною последовательностью, то последнее, как бы, по-видимому, убедительно ни раскрывалось, всегда представляется витающим в воздушном пространстве, не имеющим под собою твердой почвы; точно также понятие откровения, обыкновенно раскрываемое в системах апологетики лишь само по себе, без прямо выраженной зависимости его от общего воззрения на способ происхождения и процесс развития мира, всегда кажется лишенным основной почвы. Вследствие этих и подобных пробелов в системах апологетики, ввиду отсутствия строгой генетичности в развитии их основных понятий, вследствие, одним словом, недостатка в их философии христианства в высшем смысле слова, все содержание их носит на себе печать какой-то недоразвитости, полу-серьёзности, поверхностности, простой диалектической игры мыслей.

Станным нам кажется, почему до сего времени христианская апологетика упорно отказывается подняться на высоту философии христианства в высшем смысле слова; между тем как только в этом виде она может стать истинным оплотом христианства против враждебных нападений на него со стороны неверия. Христианское мышление, конечно, должно находиться в послушании Христу (2Кор.10:5), но это

послушание понимают неправильно, если думают, что оно обязывает нас только к легким рациональным размышлениям об истине христианства, все недостатки которых необходимо восполнять простою, непосредственной верою. Истинное послушание нашего разума разуму Христа должно быть не пассивно, но активно, т.е. должно состоять не в поверхностном разъяснении нашему сознанию истины христианства, но в постоянном стремлении нашего духа к более и более глубокому пониманию, и оправданию её всеми средствами нашего знания. Духу христианства противна слепая, бессознательная вера в него; отсюда, если христианская апологетика хочет быть действительною представительницею разумного убеждения христиан в истине их веры пред неверующими и иноверующими, она должна быть философией христианства в строгом, высшем смысле слова.

Что именно, согласно указанному нами методу, должно входить в состав апологетической системы, – это покажет дальнейшее раскрытие самой системы апологетики²⁸⁶.

I Отдел философский

Глава I. О Боге

Первым, всеопределяющим предметом исследования в системе апологетики, как мы сказали, должно служить понятие о Боге, или идея Бога. В различных понятиях о Боге лежит коренной источник различных религий или религиозных систем и различных философских воззрений на религию, на её происхождение и сущность, на причины распада религии на разные формы и на содержание истинной религии. Все антихристианские предположения о разных внешних, случайных, или исключительно субъективных причинах происхождения религии, обусловливаемых якобы низким уровнем развития человеческого духа, все ложные теории о происхождении греха, все отрицания чудес и пророчеств в богооткровенных религиях – Ветхом и Новом Заветах, все попытки к объяснению происхождения и образования ветхозаветной религии и христианства естественно-историческим путем духовного развития человечества – в последнем основании происходят из ложных понятий о Боге. Понятие о Боге есть, таким образом, всепроникающая душа, основной жизненный нерв как всякой религии, так и всякой философии религии. «Современный спор, говорит Христлиб, о лице Христа, евангельской истории и о всем происхождении христианства утверждается на известных основных различиях в воззрении на Бога. В основе всех трудов Штрауса, Ренана и всех подобных отрицательных критиков лежит небиблейское понятие о Боге, которое они хотят ввести в мир, – пантеистическое. Неbibлейское понятие о Боге лежит также в глубине всех продуктов нынешней «свободномыслящей», т.е. отрицающей сверхъестественное, теологии, именно – деистически-рационалистическое. В существенном Гегелево понятие о Боге привело Баура и его критическую школу к попытке вывести все происхождение христианства из простых натуральных источников»²⁸⁷. Если неправильные понимания христианства, его происхождения, отношения к другим религиям и его достоинства коренятся в ложных представлениях Бога, то,

очевидно, истинное воззрение на христианство может дать нам также лишь истинное понятие о Боге или истинная идея Бога.

Какое же это понятие и откуда оно получается? – Из так называемых доказательств бытия Божия. С одной стороны, эти доказательства удостоверяют нас в несомненном бытии Божиим, с другой – раскрываемые в правильной последовательности вносят каждое новую и новую черту в понятие о Боге, так что все вместе дают уже полное понятие о Боге по Его основным чертам. Так историческое доказательство приводит нас к признанию без обманчивости веры человечества вообще в бытие высшей силы, господствующей над миром и управляющей им; космологическое – к бытию Бога, как абсолютной причины всего, самой в себе самостоятельной и ни от чего независимой; телеологическое – к бытию Бога, как абсолютно-разумного существа; нравственное – к бытию Бога, как абсолютно-добротного существа; наконец, онтологическое и теологическое – к бытию Бога, как абсолютного личного Духа и абсолютной личной Любви. Приобретённое путем доказательств бытия Бога понятие о Боге, как абсолютном Духе, самосознательном и свободном, будучи основано на твердых эмпирических данных, является прочным, незыблемым.

Дальнейший шаг от понятия о Боге, как личном Духе к конечной цели апологетики – оправданию абсолютной истины христианства, представляет нам ближайшее рассмотрение самого существа Бога, внутренней жизни Божества.

Бог есть абсолютный Дух, абсолютное самосознание или личность; Его бытие и жизнь не обуславливаются ничем посторонним, от Него независимым: Он всегда есть таков, какой есть. Как же мы можем мыслить такую самосушную, личную жизнь абсолютного Существа? В чем состоит, да позволено будет так выразиться, процесс Его внутренней жизни? Каким именно образом Бог пребывает самобытною, всегда равною Себе абсолютною личностью? Этот вопрос, с первого раза, может показаться весьма странным, так как внутренняя жизнь Бога сокрыта от нас непроницаемою завесою и поэтому рассуждения о ней, по-видимому, абсолютно невозможны. Но христианство осветило для нашего разума, сколько он вместить

может, и эту глубочайшую тайну божественной жизни. Справедливо говорит преосвящ. Хрисанф: Ветхий Завет останавливается на идее отдельности Божества от всякого ограниченного бытия и премирности Бога. Внутренней жизни Существа высочайшего он почти не касался... В чем проявляется, говоря по-человечески, жизнь беспредельного Духа сама по себе вне отношений Его к миру; из чего она складывается, выражаясь также языком человеческим? Можно ли и как это представить?... Христианское учение до известной степени, возможной для человеческого разумения, уясняет и эту внутреннюю, сокровенную жизнь бесконечного Существа, делает проницаемую для человеческих взоров и эту завесу, скрывающую от нас тайны внутренней, божественной жизни. (Религии древнего мира. 3 т. стр. 337–8).

И нужно сказать, что именно от разрешения вопроса о сокровенной самосущей жизни Божества зависит решение различных вопросов об отношении Бога к миру – о способе и цели миротворения, о происхождении человека и его назначении, об основании и источнике его религии и т.д. Анализ внутренней жизни Бога служит исходным и основным пунктом всего содержания новейших спекулятивных систем; в нем также и философия христианства, т.е. христианская апологетика имеет собственный ключ к правильному разрешению всех вопросов, определяющих собою в конце концов сознательное и ясное понимание абсолютной истины христианства. Вопрос о процессе внутренней жизни божественного Существа есть, конечно, наитруднейший вопрос, какой только можно себе представить, но данные для правильного решения его находятся, во-первых, как мы сказали, в откровенном учении о Боге, во-вторых, в нашем духе, как образе и подобии Божиим, в-третьих, в истории религии вообще и, наконец, в жизни природы как вообще, так в её отдельных областях, в которых так или иначе отражается невидимая жизнь Бога.

В настоящем случае мы берем основною точкою опоры для суждения о внутренней жизни Бога наш собственный дух – образ Бога. Еще Якоби говорил, что Бог теоморфизировал человека, т.е. создал его по своему образу, чтобы человек мог

антропоморфизировать Бога т.е. заключать от себя к своему Первообразу. Дух человека, таким образом, дает нам основания для аналогичного умозаключения к жизни абсолютного Духа. Но, конечно, при этом никогда не должно забывать специфического различия между человеческим духом, как конечным, и божественным Духом, как бесконечным; поэтому аналогия от первого к последнему должна идти не по горизонтальной линии как бы от равного к равному, но по перпендикулярной – от низшего к высшему, или, как говорить Делитч, аналогия от человека к Богу должна быть «анагией». Итак, в чем же состоит процесс внутренней божественной жизни, каким образом Бог есть самобытный, всегда равно абсолютный личный Дух?

Существенное свойство духа есть самопознание; в этом свойстве, как в корне, заключаются все прочие его свойства²⁸⁸. Самосознательную жизнь духа составляют три момента: бытие духа как субстанции, противоположение его самому себе, объектирование себя пред собою или различение себя, как субъекта, от себя, как объекта и, наконец, познание его в противопоставленном объекте самого себя или сознание тождества объекта и субъекта. Эти три момента составляют самосознание, жизнь личности вообще, как конечной, человеческой, так и бесконечной, божественной. Но теперь специфическое различие между конечным и бесконечным духом заставляет нас мыслить существенно отличными и отдельные моменты, слагающие их самосознательную, личную жизнь. К понятию конечного духа принадлежит, во-первых, что он тварный, креатурный, таким образом в начале – простая потенция, которая только постепенно развивается в собственный, личный, самосознательный дух. Действительно, дух человека лишь мало-помалу делается таким, он есть раскрывавшийся (*werdende*) дух, притом если не из, то на основе материального, независимого от него тела и под возбуждениями внешних, окружающих его, предметов природы и подобных ему людей. Во-вторых, объектирование конечным духом самого себя всегда бывает только несовершенное, ограниченное: дух человека всегда объективирует себя не по

целостности своего содержания, но только по известному своему состоянию в данный момент и даже это состояние объективирует лишь по одному содержанию, но не вместе и по форме его бытия в нем, т.е. объективно противопоставляемое им свое я, как alter ego, есть только нечто идеальное, мыслимое, но не обладающее истинною жизнью и надлежащею формою существования духа – самосознанием. Правда в нравственной жизни человек объективирует себя даже реально, т.е. жизненно реализует себя, как духа, но всегда несовершенно. В-третьих, посредствующею силою в нас сознания тождества между духом, как субъектом и противоположением ему самого себя, как объектом, всегда служит только мысль, идея, сама в себе опять нечто отвлеченное, безжизненное, несамосознательное. – В противоположность всем этим недостаткам креатурной личности, Бог, как абсолютный Дух: а) есть самобытное, всегда равное Себе абсолютное Существо, ничего не имеющее в себе в потенции, но все в действительности и без посторонней помощи или без возбуждений отвне; б) объективирует Себя абсолютно-совершенным образом, т.е. полагает Себя пред Собою не только во всей целостности своего содержания, но и в присущей ему форме бытия – в форме самосознания или, что тоже, ставить Себя объективно не просто идеально, но и жизненно, реально, как истинного Бога пред истинным Богом, и в) посредствующею силою сознания тождества полагаемого объекта с полагающим субъектом имеет опять не простую идею или мысль, но также абсолютно-совершенную силу как по содержанию, так и по форме бытия, т.е. опять истинного Бога. Так, процесс внутренней жизни Бога, как абсолютного Духа, абсолютного самосознания или личности, состоит во взаимоотношении трех абсолютно-совершенных моментов Его бытия или, что тоже, жизнь абсолютного Духа составляют три абсолютные Лица, обладающие совершенным содержанием и совершенною формою бытия – самосознанием. Бог есть Бог только в трех равных Себе лицах. «Бог, говорит Вернер, существует в трех лицах, из которых каждое абсолютно, поскольку в каждом целое божественное бытие; каждое из них

отлично от других, поскольку одно божественное бытие в каждом заключается различным образом; но все они три составляют только одно абсолютное Существо, поскольку во всех трех состоит одна абсолютная, божественная жизнь»²⁸⁹.

Точно также представляя Бога, и как абсолютную любовь, мы можем не иначе мыслить Его жизнь, как в виде взаимоотношения трех лиц одного существа. Любовь есть преданность другому, радость его радостью, печаль его печалью, жизнь для другого, как для самого себя. Абсолютная любовь Бога, очевидно, есть абсолютная самопреданность другому, откровение в другом во всей полноте жизни, как в другом Боге; потому что абсолютная любовь Бога может относиться только к абсолютно равному Себе Существо. Соединяющим звеном любящего и любимого божественных лиц может быть опять также только равное Им лицо, едносущный Им Дух²⁹⁰. Итак, внутренняя жизнь Бога, как абсолютного Духа и абсолютной любви, есть жизнь трех лиц в одном существе. Во взаимоотношении этих лиц мы имеем единственное начало для объяснения вечного и всегда совершенного самосознания Бога без посредства самоотличения Его от чего-либо другого, внешнего пред ним, не бога; между тем как человеческое самосознание зарождается и развивается только под условием противоположения нашему духу (нашему я) чего-либо другого (не-я). Точно также только три лица одного существа Бога делают нам понятною Его любовь к Себе, не как абсолютный эгоизм, но как истинную, нравственную любовь. Результатом нашего спекулятивного анализа внутренней жизни Бога получаем следующее: единственно верное охранение нашего понятия о Боге, как личном абсолютном Существо, от всех пантеистических возражений против личности Бога есть только понятие о Нем, как едином по существу, но троичном в лицах «Тринитарное учение о Боге, справедливо говорит Христлиб, есть единственно твердая опора теизма; если существо Бога должно понимать теистически, если теистическое представление Бога должно быть защищено от атеизма, политеизма, дуализма, деизма и пантеизма, то необходимо должно быть мыслимо тринитарно. Абсолютно личный и единый

Бог есть только триединый; как истинно и необходимо теистическое, так истинно и необходимо также тринитарное понятие о Боге»²⁹¹. Подтверждение этого понятия о Боге, как мы сказали выше, представляют нам откровенное учение о Боге, как Отце, Сыне и Духе, далее – некоторые темные представления Бога триединым почти во всех религиях и наконец отражения божественного триединства в натуральной природе и притом тем более ясные, чем выше область природы²⁹².

Глава II. Идея мира

Из понятия о Боге, как едином по существу и троичном в лицах, мы получаем теперь истинную идею мира, т.е. правильное воззрение на способ происхождения мира, на мотив и общую цель миротворения. Мир есть откровение Бога; в этом согласны все, кто только признает бытие Бога, хотя бы так или иначе понимали Его существо. Но в чем состоит это откровение? Каким образом Бог открывается в мире? – в этом вопросе разногласят, смотря по различию понятий о Боге.

Деизм, отодвигая Бога в бесконечную даль от мира, разделяя их между собою абсолютною пропастью, не дает никакого ответа на вопрос о способе происхождения мира от Бога и цели мирового бытия. Он только говорит: не было мира, существовал от века один Бог; Он восхотел создать мир и сотворил его; с того времени мир существует уделенными ему внутренними силами, не нуждаясь уже в непосредственной помощи Бога. По учению деизма, Бог в течении бесконечного числа эонов находился как бы в самоусыплении, наконец, однажды воспрянув от сна, поднял волшебный жезл, взмахнул им и явился мир; после этого Творец мира опять погрузился в самого Себя, начал жить самососредоточенною жизнью, самоусыпился. Подобно магометанству (между ним и деизмом действительно есть существенное сходство), соединяющему всю догматическую сторону своего учения в словах: «нет Бога кроме Бога, а Магомет пророк Его», деизм провозглашает: «Бог есть Бог, а мир его творение» – и более ничего. Каким образом мир сотворен Богом и зачем он сотворен, какая конечная цель мирового бытия, в чем состоит идея мира, – на все эти вопросы деизм отвечает молчанием.

Пантеизм уничтожает бесконечную; пропасть между Богом и миром, но соединяет их настолько близко, что ни Бог не является абсолютным ни мир – креатурным. Бог, по нему, не имеет отдельного, самостоятельного бытия от мира; Он живет и раскрывается именно в мире; поэтому мир, как откровение Бога, есть жизнь и развитие самого существа Божия. Но пока Бог

делается только Богом, Он очевидно не есть еще таков действительно; и так как, строго говоря, никогда нельзя развиться до истинно абсолютного существа, потому что абсолютным можно быть только сразу и всегда, а не посредством развития из ограниченного, то пантеистический Бог, как всегда, не есть, так и никогда не будет истинно-абсолютным существом. С другой стороны, поскольку мир есть раскрытие самого существа Бога, то он не есть истинно-конечное, ограниченное существо, но конечное-бесконечное, ограниченное-абсолютное, что внутренне себе противоречит. Кроме того, в пантеистическом учении о мире, как откровении Бога, трудно понять, что собственно обладает истинным бытием – Бог, или мир: так как в мире раскрывается самое существо Бога или жизнь мира есть жизнь Бога, то можно думать, что истинно есть и существует только один Бог, между тем как мир – призрак, обман нашей мысли, мираж нашего воображения; но, так как Бог не имеет другой жизни, кроме жизни в мире, жизнь Бога есть жизнь мира, то также можно сказать: нет Бога, а есть только один мир. Что мы должны признать – акосмизм или атеизм? Вот сцилла и харибда пред которыми, оставляет в безвыходном положении нашу мысль пантеизм.

Истинное понятие об откровении Бога в мире – об отношении существа последнего к существу Бога, о способе происхождения мира от Бога, о мотивах и цели миротворения, вытекает само собою, как мы сказали, только из тринитарно-теистического понятия о Боге. Тринитарный теизм не оставляет, подобно деизму, неразрешимую загадку происхождения мира от Бога и не сливается подобно пантеизму Бога и мир. Из понятий о жизни Бога, как процессе взаимодействия трех лиц в одном существе, мы получаем правильные заключения о том а) – что собственно составляло и составляет от века идеально мыслимое Богом существо мира или вечную идею мира в Боге, б) в чем вообще лежала для Бога возможность перевода мира из идеально-мыслимого его бытия в реальное, т.е. возможность творения мира; в) какие истинные мотивы к творению мира находились в Боге; г) какая общая цель этого миротворения; д) как совершался процесс миротворения и е) наконец, какое

участие или отношение к миротворению принимали три лица Божества, каждое само по себе. Раскроем каждый из этих пунктов в сжатых чертах.

а) Процесс самосознания Бога, совершающийся во взаимодействии трех лиц, имеет своим необходимым последствием, как бы спутником, сознание другого, возможного бытия, небожественного, иначе говоря, самотличие Бога, как вечно реального, абсолютного Существа от идеально-мыслимого, возможного, ограниченного существа. Дух человека, как креатурный и постепенно развивающийся, приходит к своему самосознанию только чрез отличие себя от независимо от него данного *не-я* и под влиянием разнообразных возбуждений со стороны этого *не-я*; но Дух божественный, как абсолютный и всегда равно совершенный, не обуславливаясь в своем процессе жизни никаким отличием от другого, независимого от него бытия, однако имеет Своим необходимым спутником отличие Себя, как самосущего, от другого, возможного бытия: мы не можем себе представить, чтобы абсолютное самосознание Бога ограничивалось когда-либо только сознанием Себя, а не сознанием еще возможности *не-себя*, другого; при недостатке второго момента сознания нам казалось бы и собственное сознание Бога несовершенным. Итак, Бог в процессе абсолютного самосознания необходимо должен отличать Себя от *не-себя*, Себя, как абсолютного и вечно реального, от *не-себя*, как ограниченного, мысленно-представляемого возможного бытия под условием божественной воли. Но что же может быть содержанием этого не-бога, мыслимого Богом отличного от Него *бытия* и сопровождающего Его самосознание, как необходимый спутник? Так как Бог – абсолютная полнота бытия, жизни и сил и кроме или больше знания самого Себя, Своего существа во всей его абсолютности не знает, то, очевидно, представляемое Им отличное от Него бытие, как возможное, может иметь своим содержанием не что иное, как только мысленное представление Богом Своего абсолютного существа не-абсолютным, ограниченным существом; частнее говоря, представление Богом Своей безвременности и безпространственности – временным и

пространственным, Своей всегда абсолютной полноты жизни – только постепенно раскрывающеюся из потенции и всегда несовершенною; существенного единства Своих сил при формальном отличии и разнообразии их – существенно отличными и разнообразными при формальном единстве их; Своего вечного самосознания и одинаково совершенного – открывающимся только после нескольких фазисов развития бессознательной креатурной жизни на высшей ступени её бытия и лишь постепенно развивающимся; – вот содержание того отличного от Бога, просто мыслимого Им бытия, и по Его воле имевшего возможность быть реальным, которое сопровождает как необходимый коррелят, как отражение или тень, процесс самосознания Бога, совершающейся во взаимодействии Его трех лиц²⁹³. Это отличное от Бога, мыслимое бытие не-бога и составляло идею мира в божественном Духе, совечную Его бытию.

б) Каким же образом только мыслимый Богом мир получил силою Бога реальное бытие? Строго говоря, это – вопрос, составляющий последнюю грань нашего знания, ответ на который находится уже за пределами нашего ведения; это тайна, относительно которой мы можем мыслить, по апостолу, только верою, однако тайна несравненно менее непонятная, чем превращение самого Бога в мир, как учит пантеизм или образование Богом мира из готового материала, как учит дуализм, или самообразование мира, по учению материализма. В основании тайны божественного реализирования мировой идеи по тринитарно-теистическому учению лежит достаточный принцип – абсолютный Дух; между тем как в пантеистических, дуалистических и материалистических системах, не владеющих таким основанием, происхождение мира является абсолютною тайною, чистою невозможностью, не тайною, но бессмыслицей. Для нашей мысли только один дух обладает силою самоположения, самодеятельного существования и развития и из двух сторон бытия – духовного и материального, для нашего разума только духовное может служить основанием и причиною материального, а не наоборот: материальное – духовного. Поэтому при вопросе о последней причине материального наша

мысль не успокаивается до тех пор, пока не находит её в абсолютном духовном или в абсолютном Духе. Но этот абсолютный Дух и полагает основание бытия мира по тринитарному теизму.

Некоторое аналогичное объяснение изменения силою абсолютного Духа мыслимого в реальное, или перевода идеи мира из сферы чистой идеальности в область реального бытия представляют нам действия нашего духа. Наш дух в деятельности разума изменяет реальное в идеальное, действительность в свою мысль, переносит первую в область своего сознания и наоборот, в деятельности воли превращает идеальное в реальное, переносит свою идею в область действительности, осуществляет, реализует ее. Как это случается, мы не знаем: но факт перехода действительности в идею и идеи в действительность несомненен. Поэтому, превращение или перенесение абсолютною божественною силою мира из простой мыслимости его, из идеи в действительное бытие не включает в себе ничего безусловно-невозможного или невероятного. Правда воля человеческого духа реализует свои идеи всегда в готовом, независимо от неё данном, материале; но это потому, что человеческий дух ограничен и сам получает от другого бытие и развивается только на почве материального, а не полагает самого себя чисто из себя. Следовательно, реализирование идеи в готовом материале принадлежит только к понятию ограниченной воли, креатурной, человеческой, а не воли вообще, или воли абсолютной, самобытной, божественной. Как не к понятию самосознания вообще принадлежит развитие его под условием самоотличия я от независимо-существующего от него чего-либо другого, не-я, но только к понятию самосознания ограниченного, тварного; так также не к понятию воли вообще принадлежит реализирование идеального в *готовом субстрате*, а только к понятию воли ограниченной, несовершенной. Абсолютное существо, очевидно, владеет абсолютною волею и, следовательно, абсолютною силою реализирования идеи как в формальном, так в материальном отношении.

Возможность божественного реализации идеи мира без всякого прежде данного материала, или возможность абсолютного творения мира из ничто открывается также из рассмотрения процесса собственной жизни Бога, как самоположения или имманентного раскрытия Его существа в трех абсолютных лицах. Справедливо говорят строго-христианские богословы, что только в самоположении Богом Своего существа в трех лицах, как Отца, Сына и Духа, мы имеем мост от Бога к миру или реальное объяснение возможности божественного творчества мира, перевода идеи мира из чистой идеальности в область действительности, постепенного реализации этой идеи. Если Бог полагает Самого себя в трех лицах – и полагает действительно, абсолютно-жизненно в каждом из трех лиц и в этом состоит процесс Его жизни, собственная Его жизнь, то тем более возможно для Него положение другого, слабого отражения Его существа, реализирование идеи ограниченного бытия – бытия мира. Так в идее абсолютного Духа, как полагающего Себя внутри Своего существа в трех абсолютных лицах, мы имеем достаточно-рациональный принцип для объяснения божественного миротворения из ничего; хотя, повторяем, это для нас было и навсегда останется тайной, вполне усвояемой только верою.

в) В чем же состояли мотивы в существе Божием к творению мира? Так как Бог есть всегда абсолютный Дух, ничего не имеющий в Себе потенциального, (в возможности) подлежащего развитию, но все актуально, (в действительности) так сказать, развитым абсолютно и это всегда равное совершенство Бога обуславливается Его жизнью внутри самого Себя в трех лицах; то миротворение не составляло какой-либо внутренней необходимости для самого Бога, не служило каким-либо пополнением Его собственной жизни, как учат пантеисты, а есть просто свободный акт воли Божией, имеющий коренным мотивом любовь Бога к самому Себе, а чрез то и любовь к мыслимому Им креатурному бытию – миру. Любовь Бога к самому Себе не эгоистична, но нравственна в высшем смысле слова, так как она состоит во взаимной любви трех абсолютных

лиц, достойных совершеннейшей любви их друг к другу. Эта любовь Бога к Себе возжелала бытия мира, креатурного существа, чтобы и в нем, как отличном от Бога бытии, жизненно и реально обнаруживалась любовь к Богу. Но для креатуры любовь к Богу, преданность Ему всю жизнь и составляет собственную жизнь и вместе с тем высшее её блаженство; поэтому, посредственным образом, мотивом к творению мира была также любовь Бога к миру, желание сообщения ему божественного блаженства в той мере, к какой только способно креатурное бытие. На первый взгляд может показаться странную мысль о любви мира к Богу, и о блаженстве его в этой любви, как будто весь мир вообще обладает умом, волею и чувствами – свойствами духа. В самом деле, каким образом мир может любить Бога и чувствовать блаженство жизни в этой любви, когда собственно лишь человек способен к любви и блаженству в нравственном смысле? Этот вопрос заставляет нас перейти к рассмотрению *цели* миротворения.

г) Мир есть космос, великий организм, в котором каждая малейшая часть внутренне соединена со всеми прочими, большими и малыми, и все части с каждой, как необходимым членом в целом составе мира. В каждой низшей ступени мировой жизни мы видим необходимые приготовительные элементы для высшей, в каждой высшей – для более высшей и т.д. Таким образом, каждый низший стадиум жизни служит средством для высшего как цели. Следовательно, все в ступенеобразном миротворении проникнуто единством цели, все клонится к произведению самого высшего вида жизни, как полного выразителя мировой цели, как последнего предела, где она достигает совершенного осуществления, является именно уже целью, а не средством для чего-либо высшего. Этого осуществления своей цели миротворение достигает именно в человеке: в нем связываются все силы мира как бы в один узел; в нем видимое и невидимое, реальное и идеальное, натуральное и духовное мира концентрируются в одной форме бытия, и таким образом, являются цельным миром в малом виде, человек есть микрокосм. Внутренне связанный со всю мировую жизнь, составляя концентрацию её сил, служа

полным выразителем мировой жизни и вместе с тем представителем мира, человек в своем самосознании отражает сознание целого мира и в своей любви к Богу и соединенном с ней блаженстве жизни – любовь к Богу и блаженство жизни целого мира. Мир есть откровение Бога, слава Бога, как Творца и в то же время сообщение Его благодати бытию, вызванному из ничтожества, но это откровение сознается, эта слава выражается, и эта благодать разумно чувствуется – в человеке и поэтому в его знании, в его прославлении Бога и чувстве блаженства жизни знает, прославляет Бога и блаженствует весь мир. Вот каким образом мир любит Бога и вместе с тем сам блаженствует, в чем и состоит цель миротворения. В силу космической связи человека со всею совокупностью видимого мира Бог любит или наказывает в человеке и с человеком весь мир, в силу этой же связи в человеке и с человеком любит Бога и блаженствует или отвращается от Бога и подпадает мучениям весь мир. Тварь, говорит апостол, *с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... ибо мы знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится до ныне* (Рим.8:19, 22).

д) Как же совершался самый процесс миротворения? Не представляя какой-либо метафизической необходимости для самого Бога, не служа никаким средством для высшего развития жизни Бога, но будучи совершенно свободным актом воли Божией, процесс миротворения не есть какое-либо чисто естественное, внутреннее и последовательное выступление новых и новых, более и более совершенных принципов жизни из раз данного общего зерна или субстанции мира; напротив, в нем для каждой высшей области мировой жизни к существующей низшей сверхъестественно, трансцендентно, присоединялось новое начало, самым Богом вносился новый центр жизни, так что в каждой новой форме жизни, например, в органической по сравнению с неорганической, или в животной сравнительно с растительной, мы должны видеть истинно-сверхъестественное дело Бога – чудо и, наконец, в самой последней форме мирового бытия, в человеке, соединяющем в себе две природы – телесную и духовную – высший творческий акт Бога, величайшее чудо миротворения. Это воззрение на процесс

миротворения, как на последовательный ряд сверхъестественных, чудесных актов воли Божией, и выражается в библейской истории миротворения в течение *отдельных шести дней*. Так, появление каждой новой и высшей сферы жизни по сравнению с прежнею, низшею в процессе миротворения представляло собою сверхъестественное дело Бога, чудо. Но отсюда следует и наоборот: рассматривая процесс миротворения, начиная с самого высшего принципа мировой жизни – человека и постепенно нисходя до самого низшего, так сказать, до самого зерна мира, в котором все еще смешано было в хаотическом безразличии мы должны сказать: каждый стадиум жизни только по сравнению с последующим за ним высшим представляется естественным; напротив, сравниваемый с предшествующим ему низшим, он сам является сверхъестественным актом и точно также низший мы должны опять назвать сверхъестественным пред более низшим и так далее до самого нижайшего, так что самый низший вид мировой жизни, существуя уже как естественный по сравнению со всеми последующими за ним высшими, ввиду происхождения его из ничего, или по сравнению с предшествующим ему небытием, есть величайшее чудо, сверхъестественный творческий акт Бога. Так, все дело божественного миротворения есть не что иное, как длинная цепь чудес, внутренне связанных между собою, получивших прочное бытие, предназначенных к существованию до конца веков и в этой прочности и постоянстве бытия представляющихся нам уже естественными. Все сверхъестественные акты творчества мира стали натуральными, потому что составили собою тесно связанные звенья мировой жизни, образовали мировую систему, природу, но тем не менее, все они по своему источнику суть сверхъестественные действия, истинные чудеса всемогущества Божия.

Эта точка зрения на миротворение, как на цепь чудес, дает нам непоколебимую основу для дальнейших доказательств в системе апологетики – возможности чудес в существующем мире и в особенности возможности величайшего из всех чудес в

истории мира – воплощения Сына Божия. Чудеса по самому понятию своему – сверхъестественные явления, действия или обнаружения собственной силы Божией в известном явлении. Но если процесс миротворения есть постепенно прогрессирующий ряд чудес, то, очевидно во всей системе мировой жизни, во всех основных принципах её, во всем мире мы имеем не что иное, как также непосредственное действие или обнаружение божественной силы: в чуде непосредственно действует божественная сила; мир есть чудо; следовательно, и в нем действует собственная божественная сила. Это заключение вытекает со всею логическою строгостью из понятия чуда и из воззрения на мир, как на чудо.

Как идея мира, совечная Богу, есть, с одной стороны, сознание в Боге отличного от него бытия, с другой – в то же время отражение божественного бытия в ограниченном виде, так также и реализирование этой идеи или миротворение есть, конечно, не абсолютное самооткровение Бога в мире, не жизнь самого Бога во всей её полноте, как учат пантеисты, тем не менее – непосредственное действие или обнаружение божественной силы. Мир есть божественное откровение не просто в смысле воплощения идей ума и желаний воли Бога в каком-то абсолютно чуждом ему субстрате, подобно тому как художник воплощает свою идею на полноте, или философ выражает свои мысли в сочинении: такое откровение, отделяющее идеальную сторону мира, как собственно божественную, от натуральной, как не божественной, имело бы вечно против себя возражение: *ex nihilo nihil sit*, заградило бы Богу всякий доступ во внутрь мировой жизни и вообще сделало бы истинным все, что говорят деисты об отношении Бога к миру и наоборот. Напротив, как по идеальной, так и реальной стороне мир есть непосредственное действие или обнаружение божественной силы: идеи ума и определения воли Божией реализуются в мире, не в чем-то отдельном и самостоятельном от них, но просто реализуются, т.е. имеют в себе нераздельно реальное и идеальное; отсюда мир по своей целостности своего существа есть божественное откровение существа Бога в креатурно-ограниченном виде²⁹⁴. Существо Бога не

исчерпывается существом мира, но существо мира не чуждо существу Бога. На это указывает апостол, когда говорит: *все из Него, Им и к Нему* (Рим.8:36), или когда называет высший род мировой жизни – человека *родом Божиим* (Деян.17:29). Насколько мир есть реализирование идеи существа, отличного от существа Бога, он отличается от Бога, не есть Бог сам в себе, но чистая креатура Бога; но насколько идея мира есть ограниченное отражение самой жизни Бога и насколько эта идея осуществляется непосредственной божественною силою, или в её реализации открывается вовне сама божественная сила, мир есть ограниченное откровение самого существа Бога. Таким образом, мир не есть Бог, а отличное от Бога существо, креатура, но в то же время не есть и абсолютно-другое или новое, отдельное существо, нежели существо Бога. Каждым творческим актом вносился в мир трансцендентный принцип и становился началом мировой жизни, природою, имманентным началом мира; отсюда Бог, как сам в Себе абсолютный Дух, всегда трансцендентен по отношению к миру, но как открывшийся вне себя, в ограниченном существе, в мире, Он в то же время всегда имманентен миру. Но из всего сказанного доселе со всею неоспоримостью следует (см. подробнее об этом ниже) как вообще возможность чудес в сотворенном мире, так и в частности возможность воплощения Бога в мире²⁹⁵.

е) Наконец, участие в миротворении всех трех лиц Божества представляется нам в таком виде. В жизни Бога внутри Его существа мы видели взаимодействие трех лиц и только чрез это взаимодействие Бог есть всегда и совершенно абсолютный Дух. Мир – креатурное откровение существа Бога, отсюда в процессе миротворения участвуют все три лица Божества, как сами в Себе все составляют одну жизнь, одного Бога, и это участие в творении каждого лица св. Троицы соответствует характеру взаимоотношения каждого из них к двум другим в собственной жизни Бога. Глубоко истинная мысль в словах нашего современного, православного богослова, преосвящ. Макария: «порядок и мера участия каждого из лиц Пресв. Троицы в деле творения вполне соответствует их личному порядку и отношению между Собою»²⁹⁶. Во внутренней

жизни Бога, Отец, Сын и Дух относятся между собою, выражаясь философским языком, как тезис, антитезис и синтезис; поэтому и в внешнем откровении Их, в миротворении, Отцу принадлежит основа или субстанция мира, причина, от которой произошел мир, Сыну – образование мира, Духу – его совершение. На такое отношение лиц Св. Троицы к миру в его процессе образования указывает Писание, говоря, что *один Бог Отец, из которого все* (ἐξ οὗ πάντα 1Кор.8:6); *все произошло чрез Него*, т.е. Сына (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο Ин.1:3); *имеем доступ к Отцу в одном Духе* (ἐν ἐνὶ πνεύματι Еф. 2:18); но особенно ясно выражает апостол способ участия в творении лиц Св. Троицы, как составляющих одно существо Бога, в словах: *все из Него* (Отца), *Им* (Сыном) *и в Нем* (в Духе) – ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα – (Рим.11:36). Великий отец церкви (Василий Вел.) прямо определяет разность участия лиц Божества в деле миротворения так: «Отец – первоначальная причина (προκαταρτιῇ αἰτία) Сын – созидательная (δημιουργική), Дух – совершительная (τελειωτική)». – Вершину божественного откровения в творчестве мира представляет нам человек: в нем материальные стихии мира концентрируются как в малом мире (причина этих стихий принадлежит Отцу), принимают совершеннейший вид (строение их – дело Сына) и соединяются с Духом, самосознанием – формой бытия самого Бога (совершенство мирового бытия принадлежит Духу); таким образом в творении человека специальное участие каждого из лиц Св. Троицы в миротворении достигает своего завершения. Отсюда человек есть высший и совершеннейший образ в земном мире небесного первообраза, собственный образ и подобие Бога.

Представленное здесь раскрытие идеи мира по её существенным сторонам опирается не исключительно на изложенные нами метафизические или логические основания, но и на бесспорные фактически данные по крайней мере настолько, насколько по самому существу своему это идея допускает возможность такого подтверждения. Именно твердые естественно-научные основания доказывают нам: а) невозможность происхождения мира вообще, в его цельном

виде каким-либо иным путем, как только по действию всемогущей, творческой воли Бога, т.е. доказывают, что и сам действительный мир, в своем целом, по несомненным и вернейшим результатам естествоведения, говорит о происхождении своем от Бога, а не о каком-либо самостоятельном и случайном образовании своем из вечно существующей материи – и б) невозможность естественного или самостоятельного развития в мире в частности каждого высшего принципа мировой жизни из низшего: органического из неорганического, животного – из растительного, в особенности человеческого – из обще-животного²⁹⁷.

Глава III. Идея или назначение человека

Из идеи мира вообще сама собою вытекает идея человека в частности – т.е. истинное воззрение на назначение или цель бытия человека. Внутри самого существа Бога абсолютную жизнь Его составляют три лица в своем взаимодействии, которые, пользуясь философской терминологией, мы позволим себе наименовать так: тезис, антитезис и синтезис; так точно и в мире и его развитии – креатурном откровении Бога, мы находим сначала положение отличного от Бога бытия вообще, за тем противоположение Богу единому и нераздельному в себе, мирового развития в определенных и многообразных формах и, наконец, опять возвращение к абсолютному виновнику мира, стремление к соединению с ним.

Бог есть виновник мира, центр, из которого исходить все мировое бытие. Первым творческим актом Бога положено было только вообще бытие мира, в котором все зачатки будущего раскрытия мира в определенных и многообразных формах натуральных предметов находились еще в хаотической безраздельности. Это начальное бытие мира, лишь по его всеобщей субстанции, есть в теснейшем смысле слова креатурное дело Бога, произведение мира из ничто, единственно всемогущею силою Божиею; оно, так сказать, непосредственно примыкает к абсолютному основанию мира, к Богу, составляет первый выступ мира из центра – Бога, от которого все происходит; в нем мы имеем положение мира (тезис), как отличного от Бога бытия, но еще никакого противоположения Богу – антитезиса, потому что в нем только заключены потенциально, но не находятся еще в действительности разные определенный формы мировых существ, ясно отличающие мир от Бога. – В постепенном появлении в мире новых и новых, высших и высших начал жизни, хотя также непосредственно производимых Богом (сверхъестественно), но уже всегда примыкающих к существующим ранним областям жизни (к естественному), мы видим как бы постепенное удаление мировых существ от своего

центра – Бога, большее и большее приобретение ими пред Богом самостоятельности, саможизненности: так в неорганической природе предметы заявляют свою самостоятельность, по крайней мере, в том, что обладают различными видами или формами, но только в этом, а не более; потому что образование их форм совершается химическим или механическим процессом, словом, внешними силами по отношению к предмету, а не какой-либо внутренне-жизненной силою, действующею в нем самом; в органической – в растительной природе предметы обнаруживают в себе уже внутреннюю организующую силу, по законам собственной жизни ассимилирующую самостоятельно доставляемый ей материал извне. Но эти предметы заявляют самостную жизнь лишь внутри самих себя, движутся только в своих молекулах или отдельных частях внутри своего организма, но не вовне или в целом своем виде. С внешней стороны растения кажутся еще мертвыми, безжизненными и только постепенный рост их, увядание и процветание, дают нам видеть отличие их жизни от неорганических предметов. Напротив, в животном мире мы видим уже самостную жизнь, движение внутри и вне; животное не только ассимилирует по законам собственной организации доставляемый ему извне материал, но и само отыскивает его, владеет силою перехода с места на место, произвольного выбора своей пищи и пр. – Но между тем как движение и все действия животных управляются инстинктом и, таким образом, только видимо свободны, в сущности же натурально необходимы, в человеке самостоятельность креатуры восходит на высшую и последнюю ступень развития, достигает свободного самоопределения своей жизни, способности самоположения или самообразования по свободному решению своей воли. С появлением человека в мире противоположение мира Богу, антитезис (в смысле метафизического отличия мира от Бога) доходит до последнего предела, выход мирового бытия из общего абсолютного центра его – Бога в нем достигает до крайнего периферического пункта, так как человек обладает относительно свободою пред Богом, может определять себя к тем или иным действиям, жить согласно или вопреки воле

Божией. Но как скоро доведена была до этой последней ступени самостоятельная жизнь креатуры, в мире и именно в человеке же, в истории человечества выступает синтезис развития, является поворотное шествие к абсолютному центру, стремление к соединению с Богом, к вечно-блаженной жизни в Боге и с Богом. Человек в своем духе обладает самосознанием и свободой воли, но вместе с самосознанием в нем является сознание бытия Бога, вместе с свободной волею в его совести открывается воля Божия и её закон; он чувствует себя неразрывно связанным с Богом, *родом Божиим*; только в жизни с Богом, в исполнении Его закона, в постоянном стремлении к богоуподоблению он находит удовлетворение своих стремлений, чувствует наслаждение жизни, блаженство. И вот он стремится к большему и большему развитию в себе образа Божия, к совершеннейшему уподоблению Богу, с тем, чтобы достигнуть теснейшего личного общения с Богом и вместе с тем вечно блаженной жизни. Итак, мы пришли к познанию идеи или назначения человека: вечно-блаженная жизнь в сообществе с Богом, обуславливаемая свободным саморазвитием человека до совершенного, возможного его ограниченными силами, уподобления Богу, – вот в чем состоит идея человека, его назначение или последняя цель его бытия.

В этой идее, как мы видим, находятся неразрывно связанными между собою две стороны: а) бессмертие человеческой души и б) развитие её, как образа Божия, до известного предела, положенного в её креатурных силах, большее и большее уподобление Богу, или то, что мы называем религией. Бессмертие человеческой души и религия человека и должны теперь составить предмет дальнейшего исследования апологетики.

Что касается первого вопроса, то мы заметим о нем лишь следующее; существующие уже доказательства бессмертия человеческой души²⁹⁸, убеждающие нас в неоспоримости факта нашего бессмертия находят себе значительное пополнение в так называемом пневматологическом доказательстве – в доказательстве из понятия о нашей душе, как о духе или самосознательной и самоопределяющей себя личности.

Раскроем его здесь в сжатых чертах. Духу человека существенно принадлежит самостоятельность: между тем как отдельные экземпляры животных, слепо и беспрекословно повинуются инстинктам своего рода, всецело управляются ими в своей жизни и, таким образом, составляют только несамостоятельные части целого – своего рода, служат лишь преходящими моментами в развитии последним, – каждый человек есть самостоятельная единица в своем роде: он свободно относится к требованиям своего рода, может следовать и не следовать им и даже жить и действовать вопреки требованиям своей природы; отсюда каждый человек представляет собою нечто оригинальное, своеобразное, отличное от других людей. Весь процесс развития личности человека состоит именно в самоутверждении её, как такой, в развитии своей индивидуальности в отличие от других лиц и, таким образом, с постепенным развитием своим личность человека не только не стремится к разрушению или уничтожению себя в общем роде человечества, напротив, более и более наполняется своеобразным содержанием жизни, так сказать, расширяется в своем бытии и утверждается в своей самости. Из этого характера её развития мы по справедливости должны вывести заключение о вечном продолжении её жизни.

Далее, для нас нет ничего самостоятельнее духа: при виде вечно изменчивой и преходящей жизни в мире, постоянной смены причин и действий, наша мысль, задаваясь вопросом о последней причине всего, не успокаивается до тех пор, пока не находит ее в абсолютном Духе; поэтому из духа вообще она производит и на нем только основывает все мировое бытие; одному духу приписывает самосущность, полноту жизни и непрекращаемость бытия; Бога она называет абсолютным Духом, потому что только в абсолютном Духе видит достаточное основание и причину всего существующего. Но и человеческая душа есть дух, таким образом, имеет форму существования аналогичную форме бытия Бога и, поэтому, хотя получает бытие от Бога, но должна быть также бессмертна, как бессмертен сам абсолютный Дух – Бог. «Если Бог, справедливо говорить Вейсценборн, есть сам личность, то значить личность

вообще божественная и, следовательно, непреходящая форма существования»²⁹⁹, – вот мысль, которая должна быть, последним основанием для доказательства бессмертия нашей души.

Глава IV. Религия – ее происхождение и сущность

Следующий вопрос, подлежащий исследованию в системе нашей апологетики, есть её центральный вопрос, какое значение, впрочем, он имеет, вообще во всех апологетических системах; разумею вопрос о религии. Как все донынешнее развитие нашей системы клонилось собственно к тому, чтобы подготовить и обусловить собою правильное понимание и выяснение идеи религии, так именно от этого философского исследования религии будет зависеть, вся возможность фактического доказательства христианства, как единственно и абсолютно-истинной религии. В состав исследования идеи религии для отыскания твердых начал, определяющих собой, содержание истинной религии, должны войти следующие два вопроса: а) откуда происходит религия и в чем состоит её сущность (эти два вопроса не разделяны между собою и потому мы считаем их как бы одним вопросом)? и б) при каких условиях может правильно развиваться религия?

Итак, откуда происходит религия? В чем лежит коренная причина её существования в человечестве?

Нет нужды опровергать теории происхождения религии, господствовавшие в прошлом столетии, но в настоящее время потерявшие уже всякий вид научности даже в глазах антихристианских мыслителей; разумею указания источника религии или во внешних случайных причинах, в изобретении её жрецами, мудрецами и законодателями, или во внутренних, субъективных – самого низкого достоинства и преходящего характера: в чувствах страха и благодарности, возбуждаемых разнообразными явлениями природы и в способности антропоморфизирования мертвых сил и предметов природы, свойственной детскому воззрению человека на природу и её жизнь. Все эти объяснения, говорим, лишились уже всякого научного кредита в настоящее время. Но необходим подробный анализ или раскрытие несостоятельности односторонних объяснений религии то из нашего разума, то из воли, то из чувства. В этих объяснениях мы находим, бесспорно, серьезные

попытки, постоянного внимательного разбора, отыскать такой корень религии в какой-либо из сил человеческого духа, который бы вообще оправдывал истину религии, указывал бы на соответствие ей чего-то действительно вне нас существующего, как объекта её содержания и объяснял бы её универсальность и высокое значение в человечестве. Но вследствие своей односторонности все эти объяснения ведут к неправильному пониманию истинного содержания религии и вместе с сим к неправильной оценке достоинства христианской религии в том её виде, в каком она находится *de facto*, в христианской церкви³⁰⁰. Здесь мы ограничимся только следующим замечанием об этих объяснениях.

Религия действительно обнаруживается в разуме, воле и чувстве, как своих отдельных формах проявления; но первооснова или источник её отнюдь не находится ни в той, ни другой, ни третьей способности. Отношение религии к разуму, воле и чувству можно сравнить с отношением жизненной силы, данной с самым зерном дерева – к стволу, сучьям и листьям последнего. Жизнь дерева проявляется в стволе, сучьях и листьях, но сама не обязана им своим первоначальным бытием; она дана была в самом зерне дерева. Так точно и религия имеет своими отдельными функциями разум, волю и чувство, обнаруживается и развивается в формах знания, деятельности и чувствований, но сама по своему потенциальному бытию существует в нашем духе ранее обнаружения деятельности его отдельных высших сил. Можно сказать, также, что религия находится в том же самом отношении к разуму, воле и чувству, в каком целый наш дух к окружающей его природе. Дух человека живет и развивается в силу разнообразных возбуждений, производимых в нем различными впечатлениями внешней природы; без этих впечатлений он не мог бы жить и развиваться, и, однако было бы крайним заблуждением производить самое бытие, так сказать, субстанцию духа из внешней природы, из материи, считать ее продуктом последней. Так точно, и религия живет и развивается только в соединении с разумом, свободною волею и высшим чувством человека; она обнаруживается только, в них и, однако

несправедливо производить самую субстанцию религии из какой-либо из этих высших сил человека. Материальная природа есть опора, средство жизни и развития нашего духа, но не производительное начало его; так и разум, воля и чувство суть опоры, функции религиозной жизни, но не творческое начало последней.

В чем же мы имеем собственный, коренной источник религии? В бытии нашего духа вообще, в том, в чем состоит сущность нашего духа. Этот ответ, по-видимому, крайне неопределенный, но он истинный и мы постараемся кратко выяснить его. Религия дана нам нераздельно с нашим духом. Наш дух именно потому и есть дух, имеет стремления к сверхчувственному, премирному, что религиозен: религия есть жизнь нашего духа, его субстанции, его существо. Объяснимся. Дух человека есть образ Божий, так как Бог есть Дух (абсолютный) и человек также – дух (ограниченный). Но этот образ не был бы таковым, если бы не имел *сознания* бытия Бога, абсолютного Духа. И во всей природе мы видим откровение Бога – Его разума и Его воли, но природа служит только как бы мертвым орудием этого откровения, не сознавая и не понимая виновника своего бытия; потому что не имеет в себе самосознания, лишена центра самости, духовности, духа. Напротив, в человеке натуральное откровение Бога является именно в той форме бытия, какая принадлежит самому существу Бога. Но только потому человек и владеет духом, что дух его есть непосредственное сознание своего первообраза – абсолютного Духа. Абсолютный Дух наивысшим образом отражает себя в человеке, так сказать, отпечатлевает себя в ограниченном духе, но последний не мог бы быть таким отражением Бога, если бы не сознавал того, кого он отражение, кого, как совершеннейшего оригинала, есть несовершенная копия. Бог сообщил человеку форму своего бытия – самосознание и свободу воли, но этого самосознания и этой свободы не могло бы быть, если бы не было в человеке сознания бытия Бога, как абсолютного самосознания и абсолютной свободы. Это очевидно и не требует подробного разъяснения. Так, потому именно человеческий дух и есть дух,

образ абсолютного Первообраза, что он сознает бытие абсолютного Духа, как своего виновника. В сознании бытия Бога состоит субстанция человеческого духа, нерв его жизни, его жизнь. Дух человека не есть что-либо абсолютно самостоятельное и сразу данное во всей своей полноте; напротив, он живет потому, что служит отражением, образом Бога и развивается потому, что находится под постоянным воздействием абсолютного Духа, переносит, воспринимает в себя жизненные начала из абсолютной жизни Бога и, смотря потому, как воспринимает в себя божественные впечатления, как сознает Бога, Его разум и Его волю, так или иначе и сам развивается, то или иное достоинство получает и его собственное развитие, как духа. Итак, религия дана в человеческом духе, как духе, как образе Божию; она происходит из самой последней глубины нашего духа, из внутреннего корня его бытия, нераздельна с его субстанцией: коль скоро наш дух сознает самого себя, он сознает бытие Бога, не находит себе удовлетворения ни в чем, кроме жизни в Боге и таким образом только под воздействиями Бога, предаваясь Его воле, усваяя жизненные элементы из жизни Бога, чувствует себя спокойным, истинно блаженным, развивающим свое существо. Отсюда мы получаем следующее понятие о религии: религия есть развитие существа человека чрез восприятие жизненных элементов из существа Бога или, что тоже, *религия есть жизнь человека в жизни Божией, преданность человека Богу, в которой раскрывается собственная жизнь человека*³⁰¹.

Из показанного нами источника религии и представленного сейчас определения существа её легко можно видеть, почему именно Фейербарх и Гегель, из которых первый воображал, что в религии обоготворяется всегда только собственное существо человека, а второй, напротив, думал, что в ней раскрывается сам Бог, собственное существо Бога в конечных индивидуумах (людях), почему эти два философа, несмотря на всю грубую ложь в их объяснениях источника и существа религии, доселе производит еще столь обаятельное влияние на поверхностные и легковверные умы наружною правдоподобности и мнимую

основательностью своих философствований. Дело в том, что каждый из этих философов подметил некоторую верную сторону в процессе развития религии; но первый под влиянием материалистических начал своей метафизики не заметил стороны указанной вторым; второй же, исходя из пантеистического представления Бога, опустил из вида указанный Фейербахом истинного элемента в религии; отсюда оба они пришли к совершенно противоположным, но равно ложным воззрениям на религию; между тем как истинный взгляд лежит в середине между этими взглядами, в соединении их между собою и, вследствие соединения, во взаимном ограничении их друг другом.

Фейербарх учил, что в религии человек относится к самому себе, к своему собственному существу, к идее самого себя, как к чему-то другому, как бы вне его существующему и это свое собственное существо, идеально предносящееся пред его взором, как нечто другое, как бы не он сам, называет Богом. Действительно, в религиозном отношении человека к Богу раскрывается собственное существо человека, или реализуется собственная идея человека; но этим загадка религии отнюдь не разрешается, – нисколько не выясняется собственная и истинная сущность религии. Фейербах, вследствие того, что кроме материи не знал никакого другого абсолюта и самый дух человека производил из материи, как её продукта, конечно, мог и должен был остановиться на своем разъяснении религии, как на совершеннейшем и окончательном. Но здравая и свободная от оков материализма мысль спрашивает далее: откуда же явилось в нас стремление к развитию нашего собственного существа, кто вложил в нас идею нашего бытия, словом, почему мы ни в один момент жизни не удовлетворяемся своим состоянием, но стремимся к большему и большему, бесконечному саморазвитию? Этот вопрос без предположения бытия *вечно в себе абсолютного Существа*, вложившего в нас идею нашего бытия и постоянно побуждающего нас к её осуществлению, остается навсегда неразрешимыми, обращает все наше развитие, всю нашу жизнь в абсолютную загадку, в непонятный и странный феномен. Между тем, припоминая

справедливые слова философа седой старины – Аристотеля: никакая потенция не является и не раскрывается сама собою, но только под воздействием того, кто содержит в себе уже вечно актуально и всегда совершенно заключенное в потенции, мы озаряемся светом понимания, раскрывающего пред нами с ясностью дня тайну нашего бытия: потенция нашего бесконечного развития никогда не могла бы явиться, если бы на нее не воздействовало всегда в себе бесконечное, вечно актуальное и совершенное, словом, абсолютное Существо. Отсюда следует: не потому, что мы стремимся к развитию своего собственного существа, к реализованию своей идеи, мы приходим к идее Бога, выносим из нашего сознания идею нас самих и представляем ее как бы в нас существующую, в самой себе объективную и абсолютную; но именно наоборот: потому что истинно и действительно существует Бог, который и вложил в нас идею нашего бытия, и сделал возможным её развитие только чрез отношение к Нему, чрез восприятие и усвоение нами жизненных элементов из жизни Его самого, – мы в религиозной жизни, в знании Бога и исполнении Его заповедей раскрываем свое собственное существо. Таким образом если в религии раскрывается наше собственное существо, то это указываем только на внутреннее сродство наше с Богом, на то, что религия не есть что-либо внешнее или чуждое нашему существу, но собственная потребность его, его внутренняя жизнь и что наш конечный дух может развиваться лишь *под воздействиями или впечатлениями* жизни бесконечного Духа. Отсюда, в противоположность Фейербахову понятию о религии, как отношению человека к самому себе, к своей идее, обманчиво представляемой им как бы вне его существующим абсолютным, мы должны сказать: религия есть такое *воздействие Бога на человека*, в силу которого раскрывается в последнем собственное существо или идея человека.

Гегель, наблюдая неоспоримый факт, что в религии человеческий дух развивается чрез усвоение себе жизненных начал из жизни Бога, вследствие своей предзанятой, пантеической точки зрения на божество, приходит к заключению, что религия есть не что иное, как раскрытие жизни

или самосознание самого абсолютного Духа чрез посредство конечного духа. Но против такого понимания религии восстаёт, и здравая метафизика и психологическое наблюдение над процессом развития религии. Немыслимо метафизически, чтобы, во-первых, абсолютное существо не было таковым от начала и всегда, а только постепенно становилось абсолютным и притом самостоятельно, без содействия собственного абсолютного, абсолютно – абсолютного³⁰²; во-вторых, чтобы не только развивалось, но и обманывалось в самом себе, на переходных ступенях развития своего самосознания, как это думает Гегель; потому что, по нему, абсолютное, не существуя в действительности нигде, как только в мире и особенно в человеке, однако сознается последним, как вне его находящееся и всегда равное себе, абсолютное существо³⁰³. Но еще более несогласно с Гегелевым пониманием религии то существенное психологическое условие, в силу которого только мы и имеем религию, религиозное знание и религиозную деятельность. Во всяком знании Бога и при всякой деятельности по Его воле необходимо предполагается бытие Бога, как вне нас существующего. Если мы хотим знать Бога и исполнять Его закон, то, конечно, знать так, как существует Бог сам в себе и исполнять не мнимую, а действительную Его волю или закон. Таким образом, наше знание Бога и наша деятельность по Богу нераздельно соединены с предположением бытия Бога *в Самом Себе*, по отношению к которому мы хотим быть только отражением Его, как по нашему уму, так и по деятельности. Короче: наша религиозная жизнь, вся наша религия необходимо предполагает впереди себя Бога, как трансцендентного, премирного, независимо от нас существующего. Напротив, предполагая бытие Бога лишь в нас самих и Его самораскрытие чрез нас, мы должны были бы остановиться на самых первых шагах в религиозном развитии, уничтожить в себе всякий зародыш религии, всякий позыв к религиозному общению с Богом. Какое знание мы можем иметь о Боге и как мы можем исполнять волю Бога, которого в действительности не существует и который раскрывается лишь в нас самих? К чему, к какому объекту мы будем направляться нашим умом и нашею

волею, с кем будем стремиться к соединению, когда объекта религии есть наш собственный субъект или продукт нашего субъекта? Знание и исполнение воли объекта, раскрывающегося, однако только в нас самих – это пустой фантом, бессмыслица, химера. В таком знании и исполнении все будет казаться безразлично истинным и все одинаково ложным: истинным, потому что в самом нашем знании Бога и в самой нашей деятельности по Богу и состоит бытие Бога и раскрывается сам Бог; все ложным, потому что на самом деле не существует Бога и Его воли в самих себе. Итак, вопреки Гегелю мы должны сказать: религия есть раскрытие *собственного существа* человека, но только чрез усвоение им жизненных элементов из существа Бога.

Оба учения – Фейербаха и Гегеля, вследствие того, что каждое из них обращает внимание только на одну сторону религии, опуская из виду другую, и первое не замечает именно той стороны, на которое указало второе, а второе – той, которая указана первым, пришли к совершенно ложным определениям существа религии; они собственно не имеют целью объяснить нам философски, почему существует религия в том виде, в каком мы находим ее в истории всех религий, т.е. как сознание человеком высшего абсолютного Существа, управляющего всем мировым бытием и как деятельное стремление человека, чрез исполнение божественной воли, к соединению с Богом, а чрез то к вечно-блаженной жизни; но просто желают подорвать истину всех вообще доселе существующих религий, разрушить все исторически религии, как чудовищный обман человечества и утвердить на их месте новую религию, изобретенную их единичными умами. Но конечно, скорее заблуждаются два философа, чем целое человечество! Напротив, наше объяснение происхождения религии из высшего отражения Бога в духе человеческом, как в своем образе и вследствие этого из непосредственного сознания образом своего первообраза делает вполне понятным постоянное и повсюдное разделение в религиозном сознании человека между Богом, как абсолютным Духом и человеком, как конечным духом; поэтому наше

объяснение – не искусственная, но естественная и совершенно верная психологическая теория религии.

Что религия дана нам с самым бытием нашего духа, имеет своей корень в самой субстанции его, есть его жизнь, в этом убеждают нас следующие фактические основания, которые мы только наметим, предоставляя подробное развитие их собственному размышлению читателя.

Во-первых, строго говоря, нет человека абсолютно без религиозного. Мы все имеем религию в обширном смысле слова: атеист, материалист и проч., отвергая абсолютное – Духа, признает таковым материю и сообразно своему убеждению так или иначе определяет свою жизнь. Отсутствия самой идеи абсолютного и живого отношения к какому-бы то ни было абсолютному вообще ни в одном человеке нельзя указать, за исключением разве кретинов, идиотов и т.п. Признание единственно вечною и абсолютною материи и соответственно этому расположение жизни по мотивам исключительно чувственным, материальным, есть только крайнее извращение религиозного сознания, карикатура религии, но не совершенное отсутствие её. Насколько внедрена в нас идея Бога, свидетельствует тот факт, что нужно или слишком глубоко погрязнуть в разнообразных пороках, уподобиться скоту, или слишком долго поддаваться исключительным влияниям антирелигиозных учений, не зная ничего, кроме них, чтобы заглушить в себе всякое религиозное чувство в собственном смысле слова; но и при этом необходимо всегда сохранять намеренную и твердую решимость воли, чтобы не поддаваться невольным возбуждениям религиозного чувства при различных обстоятельствах жизни.

Во-вторых, как по отношению к внешней, видимой природе наше знание её сил, законов, порядка, целесообразности и т.д. было бы невозможно, если бы потенция его не находилась в самом нашем духе (что прямо доказывают животные с своим ограниченным знанием, вследствие ограниченности их души); так, или даже еще более, и по отношению к Богу мы не имели бы никакой идеи Его, если бы она не была дана нам от начала, с самым нашим самым знанием. «Условное как условное,

говорить Ульрици, зависимое как зависимое, конечное как конечное, явление как явление, мы можем лишь тогда признать, когда уже прежде имеем в себе, хотя бы в форме чувства, идею безусловного, независимого, бесконечного, безначального». Особенно выразительно высказывает Шеллинг врожденность нашего богосознания в словах: «первоначальный человек не солнце, луну и звезды признал богами, но богов признал в солнце, луне и звездах», т.е. не под влиянием видимых предметов природы человек изобрел идею Бога, но уже существующую в нем идею божества воплотил в видимых натуральных предметах³⁰⁴.

В-третьих: религия есть достояние всех людей, общее свойство всякого человеческого духа, между тем как знание, наука, философия, понимание и наслаждение произведениями художественного творчества – удел немногих.

В-четвертых: религия есть источник всей вообще человеческой культуры, как уже на это указывает коренное единство слов: культ и культура, и чем выше религия, тем высшая рождается и развивается из неё культура. Философия как произошла из религии, так и всегда примыкала к ней, всегда выходила из её начал, развивала и усовершенствовала их, но никогда не отличалась истинным творчеством духовного развития человека и в своем прогрессивном развитии всегда обуславливалась религиозным прогрессом человечества. Лютард говорит: «религия есть материнское лоно, из которого вышла вся духовная жизнь человечества; вся высшая культура человечества есть дочь религии». Нужно к этому прибавить: не только вышла культура из религии, но и теперь выходит лишь из неё, религия и теперь не есть уже какая-либо мать – старуха, лишившаяся способности деторождения, но вечно юная, вечно рождающая из себя культуру человечества.

Наконец, в-пятых: религия именно в силу непосредственности своего происхождения из нашего духа, с одной стороны – недоказуема так, как всякое наше знание, всякая наука или философия с другой, однако, несравненно более прочна и непоколебима в нашем духе, чем какое-либо наше знание или философия³⁰⁵.

Вот фактические доказательства нашего мнения о непосредственном происхождении религии из нашего духа, как образа Божия.

Глава V. Условия правильного развития религии в первобытном человеке

Переходим к другому вопросу: при каких же условиях может правильно развиваться в нас религия?

На этот вопрос мы по необходимости обязаны дать два неодинаковых ответа и путем всестороннего разрешения его надеемся прийти к отысканию и указанию того, к чему до сего времени направлялась вся наша система апологетики, т.е. существа и главнейших черт содержания истинной религии.

Религия, как сказано, дана нам с нашим духом; она происходит из него, как духа, как образа Божия, непосредственно сознающего свой Первообраз и в этом сознании выражающего, так сказать, свою богообразность. Очевидно, что правильное развитие религии мыслимо лишь в том случае, если дух человека всегда сохраняет свое правильное, нормальное состояние в том его виде, в каком оно вышло из рук Творца. Именно потому, что человек создан был так, а не иначе, что получил в творческом акте тот, а не иной вид бытия, он и сознает Бога; в данном устройстве его, при его творении, лежало зерно его богосознания, потенция его религиозного развития. Понятно, что это же первоначальное состояние нашего духа, в каком он явился на свет и в каком непосредственно соединял с своим самосознанием богосознание и с чувством своих потребностей чувство удовлетворения их только в Боге, чрез усвоение себе жизненных начал из Бога, это же состояние должно служить и первым, наисущественным условием, постоянным базисом правильного, прогрессивного развития религии в течение всей жизни, как отдельного человека, так и целого человечества. Глаз продолжает видеть окружающие его предметы лишь до тех пор, пока сохраняет свое первоначально-данное состояние, то самое, в котором он с первого момента своей деятельности обнаружил в себе способность видения; слепцу, несмотря на неизменность яркости световых лучей, все и навсегда остается темным, невидимым; пораженному какою-либо болезнью глаз,

при сохранении способности видения, предметы представляются уже в ином виде, в другой окраске, нежели здоровому. Так точно и повреждение первоначального, нормального состояния человеческого духа неизбежно должно отразиться ненормальности его религиозного развития, уклонением от истинного направления, данного ему по природе, положенного в нем с самым началом его бытия. Всеобщий и неизменный закон всякого развития: не только внешние факторы развития должны находиться в известном необходимом отношении к развивающемуся субъекту, т.е. к внутренним силам его развития, но и внутренние силы должны сохранять свое нормальное состояние, чтобы правильным образом реагировать на воздействия извне. Этот закон приложим и к развитию человеческого духа. Итак, *нормальное* состояние нашего духа есть *первое* и основное условие правильности нашего религиозного развития.

Далее: в религии дух человека, как образ Бога, стремится к совершеннейшему, возможному в границах его креатурной природы, уподоблению своему Первообразу. Процесс уподобления, без сомнения, должен состоять не в чем ином, как в постепенном восприятии и усвоении (ассимилировании) духом человеческим начал божественной жизни, т.е. в знании Бога и Его воли и деятельном осуществлении Его закона. Но такое усвоение божественного духом человеческим было бы невозможно, если бы Бог не находился в непосредственном соприкосновении с духом человеческим, если бы Он не воздействовал, не производил на него впечатления сам лично и прямо, без всяких промежуточных средств. Дух человека стремится жить жизнью Бога, Его силами, Его началами и мотивами жизни; он хочет как бы перенести в себя, полнее и полнее раскрыть в себе, жизнь Бога; это, очевидно, возможно лишь при прямом и непосредственном нисхождении божественных сил до человека, при постоянном, если можно так сказать, переливе божественной жизни в жизнь человеческого духа. Ничто не может открыть человеку Бога лучше и полнее, нежели сам Бог, никто не может сообщить ему истинно божественных сил и мотивов жизни, кроме опять самого же

Бога. Поэтому, только под *личным* воздействием самого Бога на дух человеческий последний может оставаться и преуспевать на правильном пути религиозного развития. Отсюда, по нашему мнению, совершенно не справедливо думают некоторые, что, при неповрежденном состоянии нашего духа, человек развивался бы и продолжал бы развиваться правильно без не посредственного воздействия на его дух со стороны Бога, при одном посредственном откровении Бога в природе. Дух человека, предполагают в этом случае, как чистый и неповрежденный духовный глаз, ясно видел бы отражение Бога в природе и, таким образом, при одном соприкосновении с нею и под её воздействиями мог бы прогрессировать как в истинном познании Бога, так и в исполнение Его воли. Но природа всегда – только несовершенное откровение Бога, а не сам Бог; в ней мы видим раскрытие божественных идей и определений Его воли, но эти идеи и эти определения не самосуци; они раскрываются в жизни природы, но не имеют в себе самосознательного центра, не являются как ум и свободная воля духа. Поэтому даже и неповрежденный дух человека, без непосредственного ощущения им личной и абсолютной жизни Бога, никогда не увидел бы в природе того, чего не достает ей, т.е. Бога, как живого, личного, абсолютного Духа. Природа сама по себе могла бы привести человека к пантеистической идее Бога, но не к теистической; она остановила бы его взор только на самой себе, как на самооткрытии в ней абсолютной силы, но не возвысила бы его над миром, к вечно совершенному, абсолютному Духу. Отсюда, как слово Божие, так и учение древних отцов церкви говорит нам, что даже в язычестве, лишенном сверхъестественного откровения, факторами религиозного развития служили не просто дух человека и окружающая его природа, но еще непосредственное воздействие на человека Логоса (см. выше). Тихое и незаметное, глубоко таинственное воздействие Логоса на сердце язычника всегда предохраняло его от абсолютного забвения Бога и всецелого погружения в мир; поэтому хотя идея божества глубоко низводилась язычником в мир, облакалась во всевозможный, несоответствующие ей формы мирового бытия,

однако всегда жила в сознании язычника, как что-то отличное от мира. Бог смешивался язычником с миром и его бесчисленными предметами, однако не рассеивался, не уничтожался в мире абсолютно, но всегда отделялся от него, как что-то самосушее, отличное от мира. Благодаря именно непосредственному воздействию Логоса на дух язычника, самые религиозные заблуждения последнего, самый ход истории языческих религий вел его к развитию чувства жажды истинного богопознания, воспитывал в нем мучительное сознание неудовлетворительности самоизобретенных им религий и, таким образом, приготавливал его к принятию истинной религии. Итак, *второй* факт истинно-религиозного развития человека есть непосредственное воздействие Бога на его дух.

Вместе с указанными условиями правильного религиозного развития необходимо должно признавать соединенным и третье – воздействие на наш дух природы, как посредственного откровения Бога. Хотя природа сама по себе, без непосредственного воздействия на нас Бога, не могла бы открыть нам Бога, научить нас истинному богопознанию и вместе с тем сообщить нам правильное знание божественного закона, однако и непосредственные воздействия Бога только в связи с посредственными впечатлениями Его на нас, чрез природу, могут вызывать, укреплять и развивать в нас истинно религиозные отношения к Богу. По самой высшей стороне своего существа, той, которую мы можем назвать собственным духом в отличие от души, человек, бесспорно, принадлежит к роду Божию, владеет некоторою частью божественного, в силу которой и является способным воспринимать непосредственные впечатления, исходящие от Божества, усваивать их себе и, так сказать, реагировать на них, сообразно законам своей жизни; но цельность существа человека состоит из духа, души и тела; две последние части принадлежать миру; ими человек – сын природы, земное существо; для них он находит условия развития в мире и в следствие их он привязан к миру, питает интерес к земной жизни, ощущает удовольствие земных благ. Отсюда, человек, как отчасти высшей, небесной природы, отчасти низшей, земной, может правильно религиозно

развиваться только в гармоническом соединении разнородных впечатлений божественного, исходящих как непосредственно от самого Бога, так в то же время посредственно чрез природу. Это двойственное воздействие Бога сообразно двойственности природы человека, непосредственное и посредственное, действительно сообщает человеку полноту объективных данных для правильного религиозного развития. В природе дух человека находит, так сказать, подтверждение своих непосредственных ощущений Божества; при посредстве её впечатлений он вырабатывает *ясную и определенную форму* богосознания; усматривая жизнь и деятельность Бога также в природе, относя все мировое бытие к Богу, как Его виновнику, он всем своим существом побуждается к высшему и высшему религиозному развитию – и духом, и душою, и телом.

К раскрытым доселе условиям правильного религиозного развития необходимо должно присовокупить, наконец, рассмотрение особенных, так сказать, индивидуальных промыслительных отношений каждого из лиц Божества к религиозной жизни человека. Соответственно различие лиц внутри собственной жизни Бога, слово Божие и отцы церкви, как мы видели выше, отличают деятельность божественных лиц в миротворении: а) как основополагающую, первопричинную или производительную (принадлежащую Отцу), б) как образующую, (принадлежащую Сыну) и, наконец, в) как завершающую (деятельность Духа). Это как бы специализирование деятельности лиц Пресвятой Троицы, конечно, может и должно быть перенесено и на промыслительное действие Бога в мире, в особенности в истории человечества и преимущественно в истории его религиозной жизни. Но если так, то по отношению к истории человечества мы можем сказать: Богу Отцу принадлежат положение или продолжение бытия духов человеческих (сохранение бытия человечества), Богу Сыну – образование или развитие человечества (содействие развитию образа Божия в человеке до совершенного уподобления его своему Первообразу) и Богу Духу Святому – завершение человеческого бытия или утверждение и укрепление в достигнутом им совершенстве бытия (управление духовною

жизнью человечества)³⁰⁶. Для нас имеет здесь особенное значение промыслительное отношение второго лица Св. Троицы к истории человечества. Во внутренней жизни самого Бога Отец созерцает Себя в Сыне; Сын есть абсолютное отражение невидимого в Себе Отца, абсолютный и личный объект абсолютного и личного субъекта, *сияние славы и образ ипостаси Отца* (Евр.1:3); отсюда и во внешнем откровении Бога – в мире Сын служит ближайшим органом Бога, посредством которого творится, развивается и направляется мир к своей последней цели бытия и есть тот самый Первообраз, к совершенному уподоблению которому предназначен стремиться человек – этот креатурный образ Бога; поэтому в Нем именно, из Его непосредственных воздействий на дух человека последний и почерпает жизненные силы к развитию в себе образа Божия. При неповрежденном состоянии человека второе Лице св. Троицы, этот совершенный образ невидимого Бога Отца тихо и незаметно, но действительно отпечатлевал Себя в духе человеческом, и таким образом, человек, находясь под Его воздействиями, воспринимал в себя как бы естественные элементы из жизни Бога для развития и усовершенствования в себе образа Божия. Это характеристическое отношение второго Лица Св. Троицы к истории человечества будет иметь для нас весьма важное значение при дальнейшем раскрытии новых необходимых условий правильного религиозного развития человека после его грехопадения.

Итак, собственные и первоначальные условия правильного религиозного развития человека, следующие три: нормальное состояние нашего духа, пребывание его в том виде, в каком он вызван к бытию своим Творцом, непосредственное воздействие на него Бога и именно второй Ипостаси Св. Троицы и воздействие на него природы, как посредственного откровения Бога.

Глава VI. Свобода воли и грехопадение человека

В ряду этих условий, очевидно, самое решительное значение принадлежит самому духу человека, субъекту религиозного развития: от сохранения или повреждения его первоначального состояния, данного ему с первым дыханием его жизни, должно зависеть сохранение или изменение отношений к нему двух остальных (субъективных) факторов его религиозного развития. Это сохранение или повреждение первоначального, нормального состояния человека находилось в воле его самого: человек – образ Божий, но Бог есть абсолютно свободный Дух; поэтому с образом или в образе Божиим необходимо дана была человеку и свобода воли; отсюда исключительно его самоопределению или свободному выбору принадлежало – оставаться ли в первоначально данном ему состоянии и продолжать идти по предназначенному ему пути, пребывать и развиваться в добре, или уклониться от этого состояния, внести в себя новое, противобожественное начало жизни и, таким образом, неизбежно произвести переворот в первоначальном настроении своего духа, повредить в себе все силы духа, изменить всю свою природу. К сожалению, человек не устоял пред искушениями духа зла, возомнил быть подобным Богу не путем постепенного нравственного самоусовершенствования, не посредством безусловного послушания воле Божией (естественное средство), но одним разом моментально, как бы магической силою, посредством вкушения запрещённого плода и, таким образом, захотел уподобиться Богу прямо противоположным (противоестественным) путем – посредством нарушения закона Божия, противления Его воле, делаясь врагом Бога. Понятно, что противозаконное стремление к возвышению привело его к противоположной цели – к падению: он разорвал первоначальную связь с Богом и повредил всю свою природу. Отсюда, указанные нами первоначальные условия правильного религиозного развития человека потеряли свое прежнее

значение и должны были смениться новыми, соответствующими новому, греховному состоянию человека.

Но прежде чем перейти к рассмотрению этих новых условий истинной религиозной жизни человека, после его грехопадения, самый факт грехопадения с его последствиями должен быть строго констатирован.

Грех – универсальный факт в человеческом роде и происхождение его нельзя объяснить ни ограниченности нашего духа (как это пытался Лейбниц – в своей теодицее), ни натуральным противодействием нашей чувственности нашему духу (как это думали рационалисты, несколько иначе – Кант и еще иначе – Шлейермахер), ни, наконец, борьбой противоположностей в нашем индивидуальном развитии (как учит Гегель и Его школа)³⁰⁷, но только – собственным, свободным непослушанием человека закону Божию. При нашем учении о происхождении греха вина последнего нисколько не падает на Бога, но исключительно на человека, и таким образом, грех сохраняет всю силу греха, как истинного преступления закона Божия, необходимо влекущего за собою гнев и наказание Бога. – Первый грех, в силу органического развития духа вследствие того, что каждое нравственное действие человека оставляет по себе след в его душе, входит внутренне в его духовный организм, неизбежно должен был произвести расстройство в первоначальном состоянии человека, которого он не мог уже восстановить снова, как не виновник своей природы («человек, говорит бл. Августин, может ослепить себя, но восстановить зрение уже не может»); вследствие внутренней связи духа человеческого с телом, этот грех должен был повредить также и телесную природу человека, внести в нее болезнь и смерть и, наконец, вследствие неразрывной космической связи человека со всею видимою природою, как центра земного мира, первый грех должен был отразиться также расстройством первоначальной, нормальной жизни и во всей остальной природе – внести в нее зло. По родовому преемству первый грех переходит от первых людей ко всем людям, как наследственная порча³⁰⁸, вместе с тем он переносит и вину его на всякого человека³⁰⁹.

Но как ни глубоко поврежден был человеческий дух первым преступлением Адама, тем не менее не был извращен безусловно или изменен в абсолютно злую субстанцию³¹⁰. Грех произвел переворот в натуральном настроении человеческого духа, но не уничтожил в нем доброго принципа жизни, а только дал перевес злему принципу над добрым. Отсюда человек и по падении остался образом Божиим, но только как бы разбитым, искаженным и потому уже неспособным к самостоятельному развитию до совершенного уподобления своему Первообразу. Ум его и по падении не лишился сознания бытия Бога и сохранил в себе стремление к истинному познанию Его, но задерживаемый в своем парении в высь – к Существованию истинно абсолютному, тяготением к земному, он начал останавливать свой взор на тех или иных поразительных предметах природы, стал переносить на них свою идею Бога, постепенно терявшую для него свою первоначальную высоту и совершенство и таким образом более и более погружался в обоготворение твари вместо Бога (Рим.1:21–25); точно также и воля падшего человека никогда не теряла вообще желания добра; но, находя в себе перевес над ним злых страстей, она все более и более становилась служебным орудием последних, оставляя пред собою добро в одной идее, и чувствуя его как свой долг в муках совести. С глубокою, богопросвещенною остротою взора во внутреннее состояние падшего человека апостол говорит: *не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю; желание добра есть во мне, но чтобы делать оное, того не нахожу. Добра, которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, делаю* (Рим.7:15, 19). Итак, первоначальная связь человека с Богом была надорвана, утончена, ослаблена, но не пресечена, не разорвана безусловно; грехопадение разъединило Бога и человека широкою пропастью, привязало человека к его собственному я, к эгоистическим интересам и наслаждениям временными, земными благами; но в его сохранявшемся еще влечении к Богу, к развитию из принципа божественной воли, к богоуподоблению, в его постоянных терзаниях совестью после каждого преступного дела против закона Божия и, наконец, в его предощущениях спокойствия и блаженства жизни только при

неуклонном исполнении воли Божией, всегда еще скрывалась некоторая нить, соединявшая его с Богом и вместе с тем всегда сохранялась в нем некоторая возможность, каким-бы то ни было образом, восстановления первоначального нормального религиозного развития и продолжения прогрессивного возвышения к возможно полному уподоблению Богу.

Глава VII. Условия правильного религиозного развития человечества после его грехопадения: благодатное содействие Божие человеку, покаяющееся на искупительной жертве; воплощение Сына Божия в человеке и чудеса вообще

При каких же условиях теперь стало возможно истинное религиозное развитие человека? Факторами этого развития, без сомнения, и по падении должны оставаться те же самые, какие мы видели действующими до падения, т.е. собственные силы человеческого духа, непосредственные воздействия на него самого Бога и окружающая человека природа, как посредственное откровение Бога. Но теперь каждый из этих факторов должен измениться в характере своего действия: первый должен получить новое внутреннее состояние, а остальные два должны принять новые формы отношений к нему, чтобы из их общего взаимодействия происходило истинное религиозное развитие человека. Сущность этого изменения как в внутреннем положении духа человеческого, так и в отношении к нему Бога и природы в новой истинной религиозной жизни человека после падения, говоря вообще, может быть выражена так: если до падения из трех факторов религиозного развития человека самое главное значение принадлежало его собственному духу в том смысле, что правильность этого развития зависела от добровольного сохранения им образа Божия, данного ему с самым бытием, его первоначального нормального состояния, то теперь, по падении и произведенной им порче человеческого духа, центральным фактором истинно-религиозного развития человека должен стать уже сам Бог; все должно зависеть от Его свободного, *сверхъестественного* дела ради спасения человека. Подробное раскрытие этой мысли покажет нам ясно, в чем именно должны состоять частные изменения как во внутреннем состоянии человеческого духа, так и во внешних отношениях к нему Бога и природы, изменения, составляющие теперь

необходимые условия истинной жизни человека в Боге после грехопадения.

а) В грехопадении силы человеческого духа подверглись расстройству: они лишились той первоначальной энергии деятельности, которая должна была служить постоянным базисом и существенным условием правильного религиозного развития человека при указанных выше воздействиях на него со стороны самого Бога и окружающей его природы. Отсюда, очевидно, после падения истинная связь с Богом (религия) стала возможна лишь при сверхъестественном содействии самого Бога его поврежденным силам, при благодатном восполнении высшими, небесными силами утраченной ими энергии в деле постепенного возвышения человеческого духа до предназначенного ему предала уподобления своему Первообразу. Но, спрашивается, на чем может основаться такая благодатная помощь Бога падшему человеку в его стремлении к достижению предназначенной ему цели бытия? Очевидно, не на чем ином, как только на уничтожении вражды между человеком и Богом, на заглаждении вины человека пред Богом, словом, на искуплении человека от греха. Бог свят, а человек грешен: *что общего у света с тьмою* (2Кор.6:14)? Сделавшись преступником божественного закона, человек стал другом сатаны и врагом Бога; но к врагу может иметь место лишь гнев, кара, но не любовь (Пс.5:5–6). Поэтому, чтобы приобрести сверхъестественное содействие Бога в достижении своей цели бытия, человек должен загладить свое противление Богу послушанием Ему, представить Богу достойное возмездие за свое преступление, короче, искупить свой грех жертвою. Величие этой жертвы, конечно, должно соответствовать величию преступления: по греху и наказание – таков неизменный закон нравственного возмездия. Чтобы понять всю силу первого преступления человека, необходимо глубже вникнуть в причину и способ его совершения. Причиной грехопадения человека послужила не какая-либо натуральная дисгармония между его духом и плотью и вообще не какой-либо недостаток в его природе, но единственно его собственная воля, его свободная саморешимость к противлению воле

Божией. Правда, на волю невинного человека воздействовало искушение духа зла; но оно отнюдь не уничтожало натурального свойства его воли – свободы, а только возбуждало волю к свободному выбору между послушанием Богу и послушанием сатане. Искушение дьявола представляло человеку лишь наилучший повод к высшему обнаружению своего послушания Богу, к свободному самоукреплению себя в натурально-данном ему добре, но не оказывало никакого подавляющего влияния на его свободу воли. Нужно сказать еще более: так как дух человека по природе обладал положительными реальным направлением к добру, между тем как возможность зла лежала в нем лишь метафизически или идеально, как необходимое условие его свободы и, следовательно, искушение дьявола не находило для себя в его природе никаких благоприятных условий, никакой натурально-восприимчивой почвы; то первый человек должен был даже выдержать самую энергическую борьбу с добрыми инстинктами своей природы, с свежим и неподкупным голосом своей совести, должен был проявить наивысшую энергию своей воли, произвести решительный *насильственный переворот* в естественно-добром настроении своего духа, чтобы внять голосу сатаны и совершить богопротивное дело. Отсюда, преступая заповедь Бога, он в абсолютном смысле слова свободно противопоставлял свое собственное я, свой эгоизм – Богу, вместо Бога полагал самого себя – своим богом, и таким образом ставил себя в положительное враждебное отношение к Богу, делался истинным врагом Бога. Теперь, если сила этого противления Богу, сила этой вражды с Богом, по закону возмездия может быть уничтожена только равною силою послушания, самопреданности, жертвы Богу, то человек должен представить удовлетворение правде Божией с тем же чистым сердцем, в том же непорочном состоянии духа, какое он отверг, совершая свой первый грех; словом, он должен быть совершенным образом Божиим, чтобы его жертва своим нравственным значением покрывала собою силу и значение его преступления. Но требование такой жертвы, безусловно справедливое само по себе, выше сил падшего человека: он мог пасть, но не может

восстановить самого себя; мог внести в себя зло, но бессилен уничтожить его. Отсюда его послушание Богу после падения всегда неразлучно имеет с собою и противление Богу; его любовь к Богу нераздельна с самолюбием; его самопожертвование Богу всегда растворяется скрытыми в глубине души какими-либо эгоистическими целями³¹¹. Отсюда его жертва Богу никогда не бывает абсолютно свободна, но всегда отчасти принужденна, неизбежна, необходима; отсюда, наконец, она недостаточна для заглаждения даже ежедневных и ежечасных грехов человека и тем более для искупления от первого величайшего преступления его, насильственно внесшего в неиспорченную природу человека растлевающее начало зла. Требование безусловно совершенной жертвы Богу, соответствующей безусловно свободному падению человека, противоречит поврежденной природе человека: именно только жертвою он хочет приобрести себе благодатное содействие Бога в его стремлении к последней цели своего бытия – к богоуподоблению; следовательно, если эту жертву человек должен принести с полной чистотой сердца, то, очевидно, должен уже заранее иметь в себе то, что может быть лишь следствием жертвы, должен уже натурально владеть таким состоянием духа, которое может быть только благодатным даром за искупительную жертву; но такое требование – круг, из которого не могут вывести человека никакие его собственные усилия. Эту волшебную цепь, сплетенную человеком самому себе в своем преступлении и опутавшую его до невозможности самоосвобождения, может разорвать лишь Тот, Кому все возможно (Лк.18:27), Сам Бог.

На долю какого же лица Божества, мы можем мыслить, выпадает эта задача освобождение человека от первородного греха, примирения его с Богом и вместе с тем благодатного восстановления в нем образа Божия и дальнейшего правильного развития его? Если припомним указанные выше различия в действиях лиц Божества в процессе миротворения, затем различные промыслительные отношения их к сотворенному миру и в частности к истории человечества, то, конечно, мы должны сказать, что великое дело искупления

человека от греха может быть делом только второго Лица Св. Троицы, Сына Божия: в Нем именно до грехопадения чистый дух человека внутренне созерцал совершеннейший образ невидимого Бога и абсолютный идеал своего совершенства и из Его непосредственных воздействий на свои силы черпал жизненные элементы для прогрессивного развития в себе образа Божия. Отсюда и по падении только этот совершеннейший образ Бога, только Сын Божий своим личным воплощением в человеке, как новый Адам, и своею свободно самопреданностью в жертву Богу за грех людей, как истинный *первосвященник*, может представить полное удовлетворение правде Божией за преступления человека и, таким образом, уничтожив вражду между ним и Богом, низвести с неба благодатные силы для возрождения расстроенного образа Божия в человеке и продолжения его развития до совершеннейшего уподобления Богу. В абсолютной святости Сына Божия, в Его божественной природе мы имеем неоспоримое удостоверение равенства силы Его искупительной жертвы силе первородного и последующих грехов человека и даже бесконечного превосходства её значения пред последними, а в Его человеческой природе лежало бы для нас наилучшее ручательство вменения Его жертвы всему роду человеческому, уничтожение Его жертвою всех грехов человечества. Вменение жертвы Сына Божия падшему человечеству на суде правды Божией имеет свое основание, с одной стороны, в личной самостоятельности Сына Божия пред Отцом и Духом, с другой, в Его внутренней, органической связи со всем человечеством, в которую Он должен вступить со времени своего воплощения в человеке. Правда на первый взгляд жертва Сына Божия Богу представляет собою, как будто, круг в божественном действии: не человек, будто бы, примиряется с Богом, но Бог с Богом. Но этот мнимый круг в сверхъестественном спасении человека тотчас исчезает, коль скоро мы мыслим Сына Божия не просто одною из несамостоятельных форм проявления Божества, или одним из без существенных видов Его, как учили антитринитарии, но истинным, самосущим Лицом, имеющим свой собственный ум и

волю, свое индивидуальное самосознание в отличие от Отца и Духа и притом не только Сыном Божиим, или Богом, но и в воплощении ставшим истинным человеком. Уже личная самостоятельность Сына пред Отцом и Духом внутри жизни самого божественного Существа, не позволяет нам видеть в строгом смысле круг в искупительной жертве Сына за человечество, ибо Сын – не Отец и Дух и, следовательно, Его дело не есть дело Отца и Духа и Его жертва не есть жертва триединого Бога Самому Себе. Но еще более эта жертва перестает быть жертвою Бога Самому Себе вследствие истинного соединения божественной природы Сына с человеческою в Его воплощении: Сын Божий приносит Самого Себя в жертву за грехи людей, как Богочеловек и поэтому Его жертва есть жертва нераздельного соединения в Нем божественного и человеческого начал жизни, жертва истинно богочеловеческая.

Вопрос теперь лишь в том: может ли одно какое-либо лицо быть ходатаем за других; может ли жертва Богочеловека быть вменена роду человеческому? Не каждый ли преступник должен отвечать сам за себя, свою вину искупить своим наказанием? Но отрицать возможность и справедливость вменения жертвы одного лица другим лицам можно лишь при поверхностном взгляде на человечество, как только на механически-сплоченную массу индивидуумов одного и того же рода, не имеющих никакой внутренней, органической связи между собою и обладающих абсолютно самозамкнутостью. Напротив, кто возвысится до точки зрения на человечество, как на единый, нераздельный великий организм, (это воззрение – величайшее приобретение новейшей науки³¹², где каждый член тысячами явных и скрытых нитей соединен со всеми другими, тот легко поймет всю высоту божественного суда, вменяющего искупительную жертву Богочеловека всему человечеству и каждому из нас порознь. Уже великие люди в среде самого человечества, от времени до времени выступающие на сцене истории, чем больше отличаются богатством своей натуры, тем более благодетельные результаты оставляют по себе в истории человечества и чем шире и глубже обнимают своею любовью

род человеческий, тем высшие семена прогресса посеивают в его жизни: в их страданиях отражаются боли своего времени и прошедшей истории; их геройской борьбой с заблуждениями, невежеством, предрассудками, со страстями, борьбы до самоотвержения и даже до смерти служат искупительными жертвами своего народа, своего и раннего времени и наконец их великие дела вменяются в заслугу их народу и их эпохе, как бы их собственные дела и дольше или короче, шире или теснее воздействуют на последующую историю человечества. Если в такой широко объемлющей связи с историей человечества стоят жизнь и деятельность даже обыкновенных людей, выдающихся известным богатством природы из ряда других; то, конечно жизнь и деятельность Богочеловека должны иметь настолько же высшее значение для истории, насколько Богочеловек выше обыкновенных гениев человеческого рода: мы не можем представить себе иначе Богочеловека как только обладающим абсолютно полнотой всех высших и наилучших сторон человеческой природы, абсолютным реализированием идеи человека, человеком в полном смысле слова (этот именно смысл и принадлежит любимому самонаименованию Христа – «Сын человеческий»); не можем иначе мыслить Его любви к человечеству, как только всеобъемлющею, Его страданий – как со всею жизненности и непосредственностью отражающими в себе скорбь всего человечества, всего мира. Ясно, что и Его смерть, запечатлевшую собою Его борьбу с заблуждениями и злом человеческого рода мы должны признать жертвою за все человечество. Всей деятельности Богочеловека должен принадлежать универсальный характер, вся Его жизнь должна быть жизнью для всего человечества; поэтому и в божественном суде над Ним должен быть совершен суд над всем человечеством и в Его жертве за преступления человечества должна быть искуплена вина всего человечества. – Конечно, было бы грубым заблуждением понимать вменение этой жертвы человеческому роду как-либо механически, т.е. исключительно объективным делом божественного определения, не посредствуемым никаким личным, субъективным отношением к нему самого человечества. Жертва, как факт искупления

человечества, должна быть делом Богочеловека, но действительное вменение её тому или иному человеку должно зависеть от собственного личного отношения к ней каждого из нас, от нашей свободной веры в её значение, как истинно-искупительную жертву грехов всего человечества. Вера должна быть соединяющим звеном людей с Богочеловеком, как членов великого организма с своею главою; в ней, как живом проводнике, должна переходить заслуга Богочеловека на каждого человека и поэтому лишь на ней должно основываться возобновление любвеобильных отношений Бога к человеку и вместе с сим благодатное сообщение последнему высших, небесных сил для восстановления в нем образа Божия, и развитие его до высшего уподобления Богу³¹³. Так, истинное религиозное развитие падшего человечества, его новая истинная связь с Богом (религия) должна иметь своим существенным условием сверхъестественное содействие, благодатное вспомоществование Богочеловеку в деле его возвышения до предназначенного ему предела уподобления Богу; а это содействие может основываться не на чем ином, как только на искупительной жертве за грехи человечества Сына Божия, соединяющего в Своем лице божескую и человеческую природы, т.е. как Богочеловека.

б) Но мы указали только на одно из условий истинной религии человека после его падения. И до падения религиозное развитие человека совершалось не абсолютно активно или самопродуктивно, не чисто из него самого, но активно и пассивно, продуктивно и рецептивно вместе, т.е. в своей самодеятельности обуславливалось предшествующими ему воздействиями на дух человека Бога и природы. Как физически человек развивается, с одной стороны, посредством восприятия доставляемого ему материала жизни извне, с другой, посредством деятельного усвоения этого материала по законам его собственной телесной организации, так точно и весь процесс его духовного развития состоит в постоянной смене, в непрерывном чередовании восприятия извне (пассивного состояния) и самодеятельной переработке доставляемого извне (активного состояния). Дух человека, вопреки ложному учению

субъективного идеализма, не в состоянии произвести ничего абсолютно из себя самого; поэтому, если в нем находятся и развиваются идеи истины, добра и красоты, то лишь потому, что он испытывает впечатления действительно существующих вне его истины, добра и красоты, и если он имеет идею Бога, то только потому, что действительно существует вне его Бог, под воздействием Которого и развивается его богосознание. Так, пассивность и активность, рецептивность и продуктивность составляют постоянные условия, неизменный закон всего духовного развития человека и поэтому также религиозного. На этом основаны для правильного религиозного развития падшего человека недостаточно одного внутреннего благодатного содействия Бога поврежденным силам человеческого духа в деле его постепенного возвышения до своего Первообраза, но необходимо еще внешнее воздействие на него со стороны Бога (как внешний божественный материал), на пассивном восприятии и деятельном усвоении которого (воздействия) и должен основываться весь процесс религиозного развития человека. Благодатное действие божественных сил внутри человеческого духа, в видах истинного религиозного развития последнего, должно служить восполнением утраченной в грехопадении первоначальной, нормальной энергии его сил, необходимой для правильного восприятия и ассимилирования внешних воздействий на него Бога; между тем и эти внешние воздействия как прежде до падения, так и теперь по падении никогда не должны прекращаться. Благодать Божия по падении должна действовать и внутренне в человеке и внешне на человека, чтобы он мог неуклонно идти по пути уподобления Богу: имманентная деятельность Бога в человеке необходима для правильного усвоения человеком внешних воздействий на него Бога, трансцендентное откровение Бога необходимо как материал, в субъективном усвоении и ассимилировании которого должен состоять весь процесс религиозного развития человека. До грехопадения внешние воздействия Бога на дух человека совершались чисто духовным образом, не посредствуемые никакими чувственными органами человека³¹⁴ чистый дух человека не нуждался тогда в таких средствах,

внутренне ясно созерцая пред собою Бога; его ум служил для него лучшим глазом, открывающим ему Бога, как виновника и промыслителя мира, а в его совести внятно слышался голос Бога, повелевающий ему добро и запрещающий зло. Наслаждаясь благами земного мира, обитая в раю видимом, физическом, человек в то же время носил тогда рай в самом себе, наслаждался духовным блаженством, внутренне обращался с Богом, беседовал с Ним, как своим другом и покровителем. Время невинности человека было временем его небесной и земной жизни вместе. Дух Бога непосредственно соприкасался в то время с духом человеческим и ощущался им. В этих воздействиях Бога на человека как бы тихою струей переливались начала и силы божественной жизни в дух человека и, таким образом, постепенно раскрывали и возвышали в нем образ Божий. Эти непосредственно духовные впечатления Бога на человека могут быть названы естественными, так как они начались с первого момента бытия человека, вполне гармонировали с начальным устройством его духовной природы и должны были служить постоянным стимулом его религиозного усовершенствования. Но падение произвело расстройство в силах человеческого духа, повредило его природу и вместе с тем сделало его уже неспособным к правильному восприятию и сознанию первоначально установленных, непосредственных воздействий на него Бога. Правда, эти воздействия не прекратились и по падении и они то именно и служат общею натуральною основой религии у всех народов; но поврежденный дух человека стал, перетолковывать их сообразно явившемуся в нем злему принципу жизни, постепенно овеществлять и оматериализировать их, относить, к предметам видимого мира, как собственному источнику их происхождения, как непосредственным носителям божественного существа и, таким образом, ощущая Бога, *изменил славу нетленного Бога в образ подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся* (Рим.1:23). Отсюда, теперь, истинное религиозное развитие человека стало возможно лишь при внешнем, сверхъестественном откровении Бога человеку: внутренне

духовный глаз его – ум сделался уже неспособным видеть, невидимого Бога и внутреннее ухо его – совесть потеряла первоначальную восприимчивость к непосредственному голосу Бога; поэтому явилась необходимость внешнего видимого явления Бога, посредствуемого чувственными органами зрения и слуха, дабы человек мог иметь правильное познание о Боге и Его воле. Падший человек потерял прежнее тесное общение с высшим небесным миром, сделался более жителем земли, нежели временным странником её и будущим гражданином вечного небесного царства; поэтому истинное религиозное развитие человека потребовало непосредственно личного сошествия Бога с неба на землю, видимого откровения Его людям во плоти человека и уже в этом богочеловеческом виде постоянного воздействия Его образа на исторически религиозную жизнь человечества. В настоящем состоянии человека мы видим общий закон во всех сферах его духовной, жизни: не слово, но дело, не теория, но практика, не отвлеченная идея, но жизненное осуществление, живая реализация её служат действительным рычагом духовного прогресса человечества в том или ином отношении. Не сухие правила логики и не голые положения морали поднимают умственный и нравственный уровень человечества, но ученые творения великих производительных умов и: живые образы героев добродетели: точно также не теория искусства прогрессирует искусство, но велит произведения гениев художества. Отсюда также и истинное религиозное развитие человечества имеет своим неперменным условием видимое чувственное откровение Бога, как живого реального Первообраза человека и постоянное пребывание этого Первообраза пред глазами человечества. Мы видели уже, что благодатная помощь падшему человеку в его религиозном усовершенствовании может основываться только на искупительной жертве Сына Божия, как Богочеловека, за грехи людей, следовательно, – на Его воплощении в человеке и что вменение этой жертвы каждому человеку должно посредствоваться личною, субъективною верою каждого из нас в Сына Божия, как нашего Искупителя. Но чтобы эта вера могла

произойти, очевидно, Сын Божий должен не просто как-либо моментально совершить искупление, – явиться на несколько мгновений во плоти человека, принести жертву и снова скрыться в премирную область, но, подчинив Себя всем естественным законам развития человека, в то же время обнаружить пред человечеством всю полноту Своей божественной природы и, таким образом, открыть Себя как истинного Бога в истинно человеческой природе, как живой идеал человека, осуществление которого должно составлять задачу всей религиозной истории человечества. Вместе с этим Он должен научить человечество пониманию Его земной жизни и дела, мотивов и цели Его жертвы, открыть тайну домостроительства Божия на земле, т.е. сообщить совершеннейшее познание о Боге и Его отношении к миру, разъяснить нравственный закон во всей его полноте и истине и указать наисовершеннейшую форму богослужения, короче, как истинный *Пророк*, открыть вечную и неизменную, абсолютно-истинную систему вероучения, которая бы заключала в себе неисчерпаемые начала для жизни человечества, настоящей и будущей (1Тим.4:8). Итак, второе условие истинного религиозного развития человека после его падения: а) воплощение Сына Божия в человеке с целью видимого, чувственно-осязательного откровения человеку его Первообраза и в этом чувственно реальном виде постоянного воздействия этого Первообраза на религиозную жизнь человечества и б) откровение Сыном Божиим истинной религии в смысле учения.

Показавши необходимость воплощения Сына Божия в человеке, без сомнения, мы не можем обойтись без решения вопроса и о возможности этого величайшего из чудес. Возможно ли воплощение Бога в человеке – креатурном существе? Этот вопрос служит камнем преткновения для всех, кто сознательно или бессознательно понимает мир, не как творение Бога в абсолютном смысле слова, но как только реализацию божественных идей уже в готовом материале. Но такое понимание при строгой логике мышления невольно должны разделять все, кто не просто различает мир и Бога, как ограниченную сущность и абсолютное существо, но и

противопоставляет их друг другу как две абсолютно не тождественные, лишенные всякой общности субстанции (см. выше). При таком противопоставлении Бога миру, как одной субстанции – другой, конечно, воплощение Бога в человеке должно быть признано невозможной и невероятной идеей. Напротив, рассматривая мир как безусловное творение Бога и видя в каждом акте божественного миротворения чудо, т.е. непосредственное откровение божественной силы в креатурном виде, обнаружение Бога вне Себя, мы не найдем ничего метафизически невозможного и в наивеличайшем сверхъестественном акте воплощения Бога в мире, притом в человеческой природе. В самом деле, весь процесс миротворения представляет нам цепь чудес, т.е. непостижимых для нас с возрастающею степенью совершенства обнаружения божественной силы, ума и воли Бога вне Себя, в креатурном виде; почему же наверху этих обнаружений не может стоять абсолютное, полное откровение Бога в сотворенном Им мире? Между субстанцией Бога и субстанцией мира не имеется другого различия, кроме различия вечно в Себе абсолютного Существа и постепенно прогрессирующего обнаружения Его вне Себя; от чего же в этом прогрессивном обнаружении Бога в мире не может быть заключительным звеном абсолютное откровение Бога в мире? Нет никаких оснований отрицать такую возможность, хотя, повторяем, и непостижимую для нашего ума. Принимая во внимание воплощение Бога именно в человеке, мы еще более убеждаемся в возможности этого чудеснейшего акта. Что такое человек, как не конечный дух с потенцией бесконечного развития и в чем состоит процесс его развития, как не в постоянном отрицании в себе конечности и усвоении себе бесконечного. В религии человека, с одной стороны, бесконечное как бы нисходит до конечного духа человеческого, воздействует на него и в этих воздействиях передается ему по мере его восприимчивости; с другой, конечный дух человека, постоянно не довольствуясь своею конечностью, стремится сбросить с себя оковы конечности и более и более усвоить себе бесконечное. В этом – весь процесс религиозного развития человека. Таким образом, постоянное

отрицание реальной конечности и реализирование потенциальной бесконечности составляют сущность человеческой жизни. Но если так, то абсолютное реализирование бесконечной природы в конечной человеческой природе не представляет в себе ничего немислимого³¹⁵. Возможность воплощения Бога в мире смутно чувствовалась уже в языческом мире, ясно выражалась ветхозаветными пророками, хотя и оставалась для них самих тайною и, наконец, по совершении самого факта воплощения, в христианскую эру, хотя часто понималась неправильно, тем не менее вообще признается непременною идеей всякой глубокой спекуляции.

в) В невинном состоянии человека факторами религиозного развития его служили дух человеческий, Бог и природа, как посредственное откровение Бога; точно также и по падении природа должна оставаться неперменным третьим условием истинно-религиозного развит человека; так как в сущности она никогда не переставала быть откровением Бога (Рим.1:20). До падения все творение Бога *было добро зело* (Быт.1:31); поэтому в полной гармонии с непосредственными воздействиями Бога на дух человека природа открывала в себе человеку *невидимого Бога, вечную силу Его и Божество*. По падении она потеряла свой первоначальный видъ, свою прежнюю жизненность и красоту (Рим.8:20–22): разрушительные силы начали преобладать в ней над созидательными, смерть – над жизнью, зло – над добром. В таком извращенном противоестественном виде она стала лишь слабым отголоском, глухим эхом прежнего голоса её, ясно и отдельно поведывавшего славу Божию. Ум человека уже сам по себе помрачен был вследствие греха, но потерявшая свою прежнюю красоту и норму жизни природа начала еще более закрывать собою от его взора невидимого и совершеннейшего Виновника мира, так что для постепенно погружающегося в чувственность человеческого ума грозные и разрушительные явления природы стали говорить более о величии злого принципа жизни, чем доброго, возвещать более силу и славу злого духа, чем Бога³¹⁶, а для так называемого спекулятивного воззрения повсюду встречающиеся, по-видимому, нецелесообразные явления в мире послужили

основанием к признанию мирового бытия и его истории продуктом простой случайности и мотивом к злой иронии над верою Бога, Творца, и Промыслителя мира. Ясно, что если и в новой истинной религии человека после его падения природа должна служить опорой и фактором её развития, если голос ее должен гармонически сливаться с голосом сверхъестественно являющегося Бога в мире, если она должна служить подтверждением Его спасительного дела для человечества, достоинства Его лица, как истинного Богочеловека и Его учения, как абсолютной истины; то – не в своем испорченном, противоестественном виде, а в сверхъестественных явлениях, восстанавливающих её естественную, изначальную жизнь, т.е. в чуде. И в обыкновенной исторической жизни народов мы часто наблюдаем замечательные совпадения различных чрезвычайных явлений окружающей их природы с особенными событиями в их истории: первые нередко как будто символизируют последние, обнаруживают в себе какую-то непонятную космически – симпатическую связь с историей человечества или известного народа. Точно также и в жизни отдельных великих лиц мы нередко видим какую-то непостижимую симпатическую связь их деятельности, целой их истории с окружающей их обстановкой, какое-то благоволение внешних обстоятельств наиполнейшему раскрытию величия их духа, счастливое сочетание первых с стремлениями этих лиц, а иногда замечаем даже удивительное послушание силе их духа сил природы. Но вообще нужно сказать, что чем более духовно прогрессирует человечество, тем более подчиняется природа воле его духа, становится его рабом послушным орудием его действий и целей. Из всего этого мы получаем следующее заключение: если Сын Божий, воплотившись, в человеке, как новый Адам, должен внести в человечество новое начало жизни, освобождающее его от древней порчи и восстанавливающее его в прежнее, изначальное состояние, если в Нем должен явиться пред человеческим родом во всей полноте Первообраз человека, абсолютный идеал его; если Он должен открыть, нам небесного Отца так, как *Отец знает Сына* (Мф.11:27); то также и вся природа должна быть абсолютно

послушным орудием Его воли и по Его слову беспрекословно возвещать высоту Его природы и величие Его дела. Богочеловек должен быть истинным царем природы, подобно тому как первый человек создан был, по образу Божию для того, чтобы *владычествовать над рыбами морскими и над птицами небесными и над зверями и над скотом и над всею землею и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле* (Быт.1:26). Чудеса должны быть существенными моментами необычайного откровения Сына Божия в мире – и как символы Его духовного дела для человечества и целого мира, и как обнаружения самого этого дела и, наконец, как начатки той вечной жизни, когда и сама *тварь освобождена будет от рабства тлению* (Рим.8:21) и *где смерть будет поглощена победою* (1Кор.15:53). Так, в истинной религии падшего человечества вместе с великим делом искупления его от греха и благодатным возрождением и развитием в нем образа Божия, вместе с чудесным воплощением в человеческой природе Первообраза человека – Сына Божия и откровением человечеству абсолютно-истинного религиозного учения, должны находиться также сверхъестественные явления в природе и истории человечества – чудеса.

Возможность чудес, как мы указали выше, составляя прямой результат понятий о миротворении, как целом ряде чудесных актов Бога, последовательно вносивших в мировую жизнь новые и новые начала, высшие и высшие основы жизни, должна быть главным образом и основываема на этом понятии³¹⁷. Все миротворение есть цепь чудес, система сверхъестественных актов Божиих, получивших прочное бытие, предназначенных к взаиможизни, взаимодействию и взаиморазвитию до predetermined Творцом конца веков; почему же к этой цепи не могут быть присоединены новые чудесные звенья, в эту систему не могут быть введены новые принципы жизни, когда Сила, создавшая мир и творящая чудеса – одна и та же, когда характер происхождения изначально действующих в мире принципов, сил и законов жизни безусловно тождественен с происхождением чудес, когда, особенно, чудеса не разрушают натурального порядка мировой

жизни, но именно, наоборот, восстанавливают последовавшие в ней с грехопадения человека разрушения, повреждения и ненормальности; так как, несомненно, во всяком истинном чуде мы находим не разрушение, но восстановление естественного, истинного и нормального в противоестественной природе³¹⁸? К этому фундаментальному аргументу за возможность чуда можно присоединить еще другие: не прямые или полемические и прямые или положительные, из которых важнейшие (по нашему мнению) мы и изложим кратко.

Главное основание к отрицанию чуда находят в неизменности, законов, управляющих натуральными силами. С неизменностью законов природы, понимаемую в самом общем смысле, конечно, спорить невозможно. Но если понимают ее так, что разнообразные законы, управляющие различными силами природы или нормы действия этих сил, никогда и ни при каких случаях, ни при каких переплетениях взаимодействия сил не нарушаются или не парализуются в пользу других законов, то это решительно несправедливо. Неизменность закона действия известной силы несомненна лишь в том случае, когда мы рассматриваем её действия *изолированно* или *уединенно* от связи с действиями других сил: напротив, в жизни мы видим постоянное как бы отступление сил от своих законов под влиянием высших сил и высших законов, управляющих последними, постоянное, так сказать, поглощение одного закона другим. Если эту постоянную податливость к некоторой изменчивости мировых законов хотят видеть только внутри взаимодействия и взаимоотношения их самих (в мировой области), но отрицают возможность воздействия высших, трансцендентных (премирных) сил с их законами на силы и законы природы и, таким образом, возможность видоизменения последних под влиянием! первых, то чем могут оправдать такое отрицание? Очевидно, ничем иным, как только предположением или абсолютной самодеятельности мира и отрицанием бытия всякого Бога, или – саморазвития самого Бога в мире и отрицанием трансцендентности Бога. Но оба эти предположения – грубая ложь. Поэтому вполне справедливо говорит Ауберлен: «вопрос, возможны ли чудеса, сводится к другому вопросу: есть

ли живой Бог, сотворивший мир и управляющий им»? Кто отрицает чудо, тот дорожит не неизменностью законов природы, которые в одном смысле неизменны, в другом всегда изменяемы, но абсолютной автономией мира или его самобожественностью. Но кто признает бытие Бога, как Творца и постоянный жизненный принцип мира, тот не может ставить между Ним и миром абсолютной пропасти; он должен, напротив, соединять их, так сказать, в одну систему бытия и отсюда признавать, изменяемость законов природы как внутри самой последней, так и под влиянием сил и законов, исходящих из трансцендентной, области, составляющей с нашим миром одну область бытия вообще.

Ссылка на неизменность законов природы в опровержение возможности чуда, очевидно, есть ни более, ни менее, как крайнее утрирование понятия «неизменный», по общему признанию нашего времени, неоспоримого предиката законов природы. В самом деле, понимая неизменность натуральных законов в абсолютном смысле, мы должны были бы иметь в мире самую монотонную, однообразную жизнь от начала до конца его бытия. Но мы знаем, что с неизменностью натуральных законов – в природе соединяется также постоянный прогресс, развитие её жизни. Эти два закона – неизменность натуральных законов и прогресс в жизни природы (статика и динамика природы), были бы не соединимы между собою, составляли бы неразрешимую загадку для человечества, если бы тот и другой из них были абсолютны. Очевидно, что оба они только относительны и взаимно поступаются друг другу; а отсюда пресловутая неизменность натуральных законов теряет всякую силу для возражения против чудесных действий Бога в мире.

Наконец, во всяком случае отрицание чуда, опирающееся на неизменность законов природы, не попадает в цель, т.е. не отвергает возможности чуда. Что собственно значит положение: «силы природы всегда производят явления по свойственным им законам»? Только то, что сами по себе силы природы никогда не могут производить явления, не свойственный управляющим им законам. Но кто же спорит против этого? С этим общим

положением согласится всякий верующий в чудо. Утверждая невозможность чуда ввиду неизменности натуральных законов, чудоотрицатели оспаривают собственно возможность чудес для натуральных сил самих по себе, возможность сверхъестественных произведений для естественных сил. Но в таком отрицании нет никакого смысла: верующие в чудо смотрят на него, не как на аномальное явление естественных сил или не как на явление, самостоятельно произведенное натуральными силами вопреки имманентным им законам действий, но как на действие *сверхъестественной силы*, проявляющейся среди естественных и в них, и чрез них производящей то, что не может быть объяснено из них самих. Отсюда, вопреки положению отрицателей чуда: «силы природы всегда действуют по неизменным законам и потому чудо невозможно», можно сказать: это верно; но чудо производит не естественные силы, а сверхъестественные, не природа, а Бог только в природе. Нам доказывают невозможность чудес невозможности их произведения самую природою, но в этом доказательстве забывается собственная сила чуда – *божественная*; напротив, признавая действующею в чуде сверхъестественную силу, мы получаем его как вполне возможное явление³¹⁹.

Из положительных оснований возможности чуда мы остановимся здесь лишь на одном, после указанного выше, самом веском и твердом. Именно: возможность чуда, как произведения непосредственного действия Бога в мире, лежит вообще в возможности воздействий свободных, духовных сил на несвободные силы природы³²⁰. Бесчисленные доказательства такой возможности представляет нам разнообразная деятельность человека в мире. Мы видим, что под влиянием сил человеческого духа природа и её силы обнаруживают такие явления, которые никогда не были бы возможны для самой природы и для самих по себе её сил. С течением времени лице земли под воздействиями человека все более и более изменяет свой вид и даже флора и фауна не остаются без значительных видоизменений под руками человека. И такое изменение производит существо, лишенное всякой власти над самою сущностью натуральных сил и не

способное изменить ни на одну йоту какого-либо натурального закона! Человек только направляет по своим целям силы и законы природы, так или иначе комбинирует их и, однако получает такие явления в природе, которые были бы абсолютно невозможны без постороннего вмешательства в деятельность сил и законов природы. Не тем ли более может Бог своею непосредственною деятельностью производить такие явления в мире, которые были бы невозможны ни для самих по себе натуральных сил, ни при воздействиях на них духовных сил человека? Здесь невольно припоминаются нам слова знаменитого, современного протестантского богослова-философа Роте: «если уже мы употребляем природу, как инструмент, действующий по указаниям наших нот, то с какою виртуозностью может Бог играть на этом инструменте, которого устройство Ему одному совершенно известно? Он может производить такой эффект, пред которым наш ум должен безмолвствовать». Допускать возможность воздействия духовных сил человека на натуральные силы – а этого не допустить нельзя ввиду опыта – и в то же время отрицать возможность такого воздействия на природу для божественных сил, признавать в некотором роде чудеса в природе, производимые человеком и однако отвергать чудеса Божии, – это такая нелепость, против которой стыдно, было бы даже спорить, если бы она так настойчиво и так часто не повторялась в наше время самозванными представителями строго научного знания природы. Может ли Бог, Творец природы, быть более ограничен природою, нежели человек, существо, действительно ограниченное природою?.. Если на это скажут, что человек, свободно воздействующий на природу, сам с своими силами принадлежит также природе и поэтому его силы также собственно силы природы, взаимодействия которых никто не отрицает; то забывают, что духовные силы человека отнюдь не принадлежат к одной категории со всеми прочими силами природы и что дух человека по своим силам более сроден Духу Божию, нежели недуховным силам природы. Отсюда, если дух человека может иметь непосредственное влияние на природу, то, повторяем, не тем ли более Дух Божий? Дух человека и

материальная природа во всяком случае – противоположности, установленные притом не ими самими, и, однако находятся во взаимоотношении и взаимодействии. Ужели абсолютный Дух, установивший эти противоположности и затем поставивший их во взаимную связь, стоит в более отдаленных отношениях к ним, нежели он между собою? Здесь опять припоминается нам глубокая мысль одного из новых апологетов христианства: «отношение Бога к миру так же тесно, как отношение души к телу».

Но и признавая способность воздействия духовных сил человека на природу лишь потому, что первые сами принадлежат природе, входят в круг её бытия вообще, не в праве ли мы для оправдания чуда также стать на высшую точку зрения и сказать: если высшие силы – духовные, человеческие, оказывают влияние на низшие – натуральные вследствие их совместного бытия и вообще вследствие их общей принадлежности к кругу сил, то и наивысшие силы – божественные, несомненно принадлежащие также к общей сфере сил и служащие необходимым базисом всех низших, креатурных, также могут оказывать влияние на последние. Дух человека производит в природе явления невозможные для неё самой, так как принадлежит к общей области бытия, но и абсолютный Дух не может быть исключен из этой области: Он составляет в ней даже первое и абсолютно-необходимое звено и состоит в теснейшей связи со всем прочим бытием, со всеми существующими силами, составляет с ним одну систему сил, одно царство существующего. Отсюда, несомненно, также и Он может обнаруживать соответствующие Его природе явления в своих воздействиях на прочие силы существующего. Так, чудо – возможно.

Глава VIII. Необходимость продолжительного исторического приготовления человечества к абсолютно-истинной религии

Мы показали все главнейшие условия истинного религиозного развития человека после его падения; но вместе с тем мы нашли и все основные элементы абсолютно-истинной религии падшего человечества; они следующие: а) возрождение повреждённого человеческого духа и восстановление его развития до предназначенного ему предела богоуподобления под сверхъестественно благодатным воздействием Бога, утверждающимся на примирении человека с Богом, на уничтожении человеческой вины пред Богом жертвою Сына Божия, как Богочеловека; б) воплощение Сына Божия в человеке с целью видимого, чувственно-наглядного обнаружения пред человечеством его идеала, его образа в абсолютном совершенстве и откровения ему религиозно-нравственных принципов, имеющих обетование жизни настоящей и грядущей и, наконец, в) чудеса, как внешние отражения и реальные подтверждения духовного, невидимого дела спасения человечества Сыном Божиим и доказательства истинно богочеловеческой природы Спасителя.

Спрашивается теперь: когда же должна была получить начало новая истинная жизнь в Боге падшего человечества, его новая истинная религия? Бог вечен не только в смысле безначальности и бесконечности Его существования, но и отсутствия всяких форм времени для Его бытия: для Бога бесконечный ряд веков – один момент, все прошедшее и будущее – одно непрерывное настоящее; *Я есмь сущий* (Иегова – Исх.3:14) – вот название характеризующее вечность бытия Бога. Отсюда для абсолютной божественной любви, возможно было бы искупление человечества от греха и благодатное восстановление его к новой истинной жизни в Боге тотчас по падении. Но эта любовь простирается *на человека*, это спасение относится к существу, развивающемуся во времени, и в условиях постепенного развития человека лежит также

необходимость его искупления и возрождения лишь по прошествии определённого периода времени. В параллель историческому развитию человечества и откровение Бога, чтобы быть действенным, необходимо должно было проходить разные ступени развития, только постепенно возвышаться в своем совершенстве и лишь наконец раскрыться во всей своей полноте *в полноту времени* (Гал.4:4). Постепенность развития – закон божественного откровения в мире, обусловливаемый законом исторического развития человечества; в этом именно и состоит специфическая черта истинного сверхъестественного откровения, что оно никогда не является *ex abrupto*, или как *Deus ex machina*, но всегда утверждается на подготовленной к нему естественной почве и примыкает к естественному, как благородный прививок к дико растущему дереву. «Особенное откровение, говорит Христлиб, утверждается и организуется во всеобщем, натуральном, так что всегда принимает в себя всеобще-религиозное и нравственное, чтобы за тем развить и наполнить его высшим содержанием»³²¹.

Основным принципом благодатных отношений Бога к человеку служит сохранение свободы последнего; свобода – одна из существенных сторон образа Божия в человеке; свободно должен был человек развивать в себе данный ему натурально образ Божий, чтобы стать совершеннейшим подобием Бога; свободно он пал и, сохраняя его свободу, Бог не воспрепятствовал его падению. В силу его свободы и ввиду сохранения её Бог не может также сообщить человеку ничего выше меры его восприимчивости, спасти его вопреки его воле; ибо это значило бы оказывать сверхъестественное насилие над духом человеческим, а не подавать ему благодатную помощь. Отсюда сверхъестественное искупление человека должно иметь место лишь по совершенном раскрытии в человечестве потребности искупления.

Далее, Искупителем должен быть не просто Бог, но Бог в человеческой природе, чтобы, таким образом, дело искупления было делом божеским и человеческим вместе. Но для воплощения Бога в человеке необходимо должен быть приготовлен достойный сосуд, способный вместить в себя

божественное лицо. Поэтому человеческая природа Спасителя должна быть приготовлена самим человечеством при посредстве благодати Божией; Бог и человечество должны относиться между собою как муж и жена, чтобы по истечении урочного времени наконец явился Богочеловек, как зрелый плод их взаимной любви и соединения между собою.

Наконец, явление Спасителя по надлежащем приготовлении к Нему человечества обуславливается не только вообще постепенностью развития человечества, но и особенным характером этого развития после грехопадения. С того времени как человек пал, развитие его начало идти не прямым, но как бы ломаным путем, зигзагами; с этого времени он стал достигать познания истины только после переиспытания длинного ряда заблуждений, после продолжительного блуждания по распутьям лжи, понимать истину только в её противоположности разнообразным видам поддельных истин, фальши, заблуждения, невежества, предрассудков; точно также, как будто законом нравственного развития человека стало постоянное отступление его от закона нравственности и вместе с тем постоянное терзание совестью и испытание внешних зол, подчинение всякого рода бедствиям, страданиям и несчастиям; ибо только в этой противоположности преступления добродетели, зла добру он сделался способным правильно понимать и высоко ценить добродетель и добро, святость и благополучие. Отсюда падшему человечеству нужно было пройти весь путь заблуждений и преступлений, на который он вступил добровольно вследствие уклонения от заповеди Божией и соединенной с ним потери благодати, чтобы, наконец, с ясностью дня сознать свое бессилие в удовлетворении своих высших потребностей, глубже и целостнее восчувствовать нужду в божественной помощи и, таким образом, с полной готовностью и радостью принять подаваемую ему помощь рукою Богочеловека. Заблуждения и преступления человечества должны были обнаружиться во всей своей законченности, как темный фон исторической картины человечества, чтобы ярче блистали на ней ослепительные лучи Бога-Света с появлением Его в мире. В многовековой истории собственной жизни

человечество должно было написать себе историю полного самообличения, и самоосуждения, чтобы с откровением благодати Божией вполне охотно вступить в новую эру жизни, в историю оправдания и спасения. *Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное (Мф.4:17); Я свет миру: кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни (Ин.8:12); кто жаждет, иди ко Мне и пей (Ин.7:39)*, – этот призывный глас божественного Вестника, Ангела Нового завета, мог найти чуткий отклик в человечестве лишь по исполнении меры грехов (Рим.5:20), по совершенном обложении его тьмою (Мф.4:16) и при жгучей жажде в нем *воды живой (Ин.4:10 и дал.)*.

Без сомнения, пытливость человеческого разума может спросить: каким же образом примирить с правдою Божией разделение человечества на две половины, из которых одна служит только приготовлением человечества ко спасению, а другая пользуется самим спасением, одна есть только как бы средство, между тем как другая цель? Не все ли равны пред Богом, не на всех ли безразлично с одинаковою полнотою должна простираться любовь Бога и поэтому как возможно допустить, чтобы спасение, составляющее необходимость для всего человечества, явилось только по прошествии нескольких тысячелетий, употребляя продолжительный ряд поколений человеческих только как приготовительное орудие для своего откровения в мире? Лучшего ответа на этот вопрос, нам кажется, нельзя представить, чем какой мы находим в одном месте у Христлиба: «только в конце мирового развития, когда можно будет обозреть все временные пути Бога, откроется нам ясно, был ли совершенно разумен, праведен и свят способ, каким Бог определил идти Своему Спасительному откровению в человеческом мире и его истории»³²². Но уже насколько теперь божественное откровение освещает нам это непостижимое для нас дело, мы можем сказать: не представляет ли собою человечество одного нераздельного организма, центральным пунктом которого служит Спаситель, и поэтому, жизненные силы Спасителя равно простираются и в прошедшее, и будущее, расходятся во все стороны подобно радиусам, выходящим из

центра круга и касающимся каждой точки периферической линии? В Св. Писании не недостает ясных указаний на проповедь спасения и умершим ранее откровения его (1Пет.3:18–20, 4:6). Затем иное незнание спасительного откровения и иное – положительное непризнание его. Слово Божие говорит, что люди будут судимы по своим делам (Рим.2:6), при чем определяющим масштабом их дел будет уделенное им в жизни высшее или низшее, сверхъестественное или просто натуральное откровение и поэтому от одних потребуется менее, от других более, и среди осужденных с одним будет поступлено более, с другими менее строго (Мф.11:20–24, 12:38–42; Лк.12:47–48; Рим.2:5–12, 5:13). Так, искупление и возрождение человечества, его новая абсолютно истинная религия должна была явиться в мире только по надлежащем приготовлении к ней человечества.

Глава IX. Два неизбежных пути приготовления человечества к безусловно-истинной религии: естественный и сверхъестественный

Каким же образом должно – совершиться это приготовление? Указанные сейчас мотивы необходимости приготовления человечества к принятию Искупителя выясняют нам также и путь этого приготовления. Он неизбежно должен быть двоякий: *естественный и сверхъестественный*. Под естественным мы разумеем религиозно-нравственное развитие человечества, утверждающееся не просто на одном посредственном откровении Бога или обусловливаемое взаимодействием лишь двух факторов – духа человеческого и окружающей его природы, но также и непосредственным воздействием Бога на дух человека, тем самым воздействием, под влиянием которого должно было совершаться правильное религиозное развитие человека при неповреждённом состоянии его духа и которое с грехопадением и вместе с тем с потерей человеком способности к правильному восприятию и ассимилированию его в себе стало уже недостаточным средством истинного религиозного развития человека. Это воздействие мы назвали выше натуральным, потому что, получив начало с момента появления человека на свет, оно находилось в полной гармонии с первоначальной способностью человека к восприятию его и таким образом при не испорченности человеческого духа всегда служило бы достаточным божественным стимулом религиозного развития человека³²³. С грехопадением человек потерял первоначальную норму восприимчивости к установленным в начале непосредственным воздействием Бога и правильность сознания их: он стал ощущать и понимать их сообразно явившемуся в нем злему началу жизни – самолюбию и миролюбию, начал переносить идею Бога на разнообразные предметы видимого мира, сначала более чистые, затем менее и менее достойные быть носителями жизни Божества и таким образом глубже и глубже погружался с своим богосознанием в природу. Но если

первоначально установленное, непосредственное воздействие Бога на человека было уже недостаточно для правильности религиозного развития человека, и поэтому явилась необходимость сверхъестественного откровения Бога с целью научения человека истинному богопознанию и истинным правилам нравственности, то там, где не было последнего, первое, непосредственно-естественное откровение Бога, однако продолжало служить постоянной основой религиозного сознания и жизни человечества, давало чувствовать ему так или иначе бытие и волю Божию и таким образом не допускало абсолютного погружения его в природу, самоограничения исключительно земною жизнью и её интересами, подобно животным. Мало этого, оно постоянно возбуждало в человеке чувство недовольства его религиозно-нравственным состоянием, вынуждало его изменять один предмет обоготворения на другой, переходить от одного общего представления божественного к другому, от одних нравственных принципов жизни к другим и поэтому, даже внутри ложных направлений религиозной жизни человечества действовало как руководящая сила этой жизни, как невидимый рычаг, постепенно возвышавший историю натуральной религии человечества и вместе с тем приготавливавший человечество к принятию истинной религии. История натурально-религиозной жизни человечества как вообще, так и в частности (по отдельным народам) представляет собою нечто подобное римской цифре V, с одной стороны постепенное движение по *нисходящей* линии, сверху вниз, с другой – постепенное *возвышение*: порча человеческого духа, принципы самолюбия и миролюбия более и более удаляли человечество от Бога и привязывали его к миру, заставляя его постепенно забывать предание о первоначальном состоянии человека, его первой жизни и причинах её исчезновения, затемнять историческую чистоту традиций нелепыми вымыслами фантазии и с высших предметов природы, первоначально рассматриваемых только как символические образы невидимого Бога, переносить идею Бога на более и более низкое; но, с другой стороны, постоянно действовавший внутри истории народов *Логос* (Ин.1:4–5) не

позволял им коснуться на последней точке падения религиозной жизни, возбуждал в них всегда новую энергию к религиозному развитию, поставляя в среде, их всегда новых и лучших учителей и вестников религии и, таким образом, снова постепенно возвышал уровень их религиозной жизни. Это понижение и это возвышение натуральной религии, как мы сказали, мы наблюдаем как в истории отдельных народов, так и в целой истории естественно развивающегося человечества. Не можем не привести здесь глубоко прочувствованных слов некоего Телля, с совершенною справедливостью изображающих действие Логоса в той главной половине человечества, которая до всеобщего искупления лишена была сверхъестественного откровения. «Нет никакого сомнения в том, говорит он, что также язычество должно иметь определенное отношение к царству Божию; трудно только решить вопрос: это отношение – положительное ли или только отрицательное... В последнем случае история язычества была бы только темною стороной Царства Божия, его искажением. Но взгляд на историю язычества убеждает нас, что в нем однако раскрывается не регресс или все более и более глубокое искажение царства Божия и его идей, угрожающее, наконец, совершенным уничтожением их, но, напротив, также прогресс к высшему: что хотя само царство Бога не обнаруживается в нем в своей истине, однако и не безусловно лишено некоторых аналогичных себе идей и форм; что тоска по истинном царстве Божиим в нем не постепенно потухает, но все более и более разгорается, что религиозный принцип правда извращается в языческом мире, тем не менее никогда не уничтожается, напротив действует прогрессивно и, таким образом, также здесь приобретает истинное царство Божие известный вид... Язычество по своей природе – дико растущая религия, так как в нем Бог предоставил человечеству идти его собственным путем, отсюда оно не может само собою раскрыть царства Божия. Но это отнюдь не значит, что язычество находится вне царства Божия, что это провинция, о которой не печется Царь царства: и от язычников не далек Бог; и они также в Нем живут, движутся и существуют; Бог направляет также и пути язычества, всюду

сопутствует им, как Бог истории, в их блуждании, назначает одному народу следовать за другим, уделяет каждому из них особенные дары и силы, определяет место и время, где и когда должен выступить известный народ на сцене истории, указывает каждому историческому народу его особенную задачу и миссию и все ведет к той последней цели, чтобы все языческие народы сделались готовыми к приходу истинного и единственного Царя царства и, подобно мудрецам востока, положили у Его ног свои дары... Эти пути Бога в языческом мире – светлые точки в его истории и вводят его, как необходимый член, в историю самого царства Божия... Если даже человечество все глубже и глубже погружается в пропасть, то божественная любовь, однако никогда не оставляет его на его ложных путях и всегда старается привлечь его к себе. Сын Божий, как образ невидимого Бога, скрытым образом действует и среди язычников и таким образом приготовляет Себе и среди них путь; вместе с Ним также и Дух имеет в этом человечестве Свою сферу действия; если Он не открывается здесь как благодатный Дух, то все-же действует как Дух, который движет и носит человечество, наполняя его влечением к вечному и сообщая ему способность понимания и созерцания этого вечного, хотя в ограниченной форме. Действие этого Духа в языческом мире можно заметить не только в Ведах или Зендавесте, но даже в песнях Гомера и Гезиода; дыхание Его обнаруживается не просто в свящ. книгах, но также в продуктах науки и искусства, в устройстве государств и семейной жизни языческого мира. Так, и в язычестве всегда готовится царство Божие, среди всех народов восседает на троне невидимый Царь и глава веры, как глаза Платона в полноте чувства повсюду созерцают Его в Его божественном величии»³²⁴. Так, говорим, приготовление человечества к принятию спасения должно идти двояким путем: естественным и сверхъестественным.

Основами для такого двоякого способа приготовления человечества ко спасению мы можем указать здесь следующие:

а) Так как человек, нарушая заповедь Божию, не захотел иметь принципом своей жизни закон Божий и поставил на его место свою собственную волю, свой эгоизм, то явилась

необходимость представить ему свободное развитие из этого начала, чтобы он самым делом, самую историю своего развития убедился в недостаточности эгоистического начала жизни как для приобретения внутреннего спокойствия духа, так и для достижения внешнего благополучия и, таким образом, пришел к ясному сознанию своей духовной несостоятельности без сверхъестественной помощи. С другой стороны, так как божественная любовь еще прежде создания мира определила спасение человека искупительною жертвою Сына Божия, то также нужно было в какой-либо избранной части человечества сверхъестественным образом постепенно воспитывать и развивать истинное сознание Бога и Его воли, существа Бога и божественного закона, чтобы Сын Божий по пришествии на землю, при господствующем мраке заблуждения во всем человеческом мире, не остался абсолютно недоступным познанию человечества.

б) В истории развития человечества мы находим следующий закон: каждое новое и высшее начало духовной жизни зарождается всегда в одном пункте, открывается в известном индивидууме и затем только мало-помалу переходит от одного лица к другим, распространяется в лучшем кругу общества, передается одним народом другим народам и наконец проникает в низшие слои народов и, таким образом, становится началом жизни целых народов. Этот закон постепенного распространения в человеческом мире высших начал жизни имеет значение и по отношению к божественному откровению: оно не может быть сообщено людям неспособным к его восприятию, и так как все истинно новое, всякая оригинальная мысль или высшая идея всегда открывается одним лицом, то также и сверхъестественное откровение прежде всего должно найти себе какое-либо определенное лицо, как достойного носителя и способного к восприятию его, затем при его посредстве стать достоянием рода или семьи, далее – народа и наконец уже, по надлежащем приготовлении к нему других народов путем исторического знакомства с религией народа Божия, на последней вершине своего развития

явиться как универсальное откровение, откровение для всего человечества.

в) Наконец необходимость сверхъестественного приготовления человечества ко спасению партикуляристическим образом, т.е. путем откровения одному народу, но не более, остроумно изъясняет один католический апологет из неизбежно-бывшего разделения человечества на отдельные народы и божественного назначения каждого из них к своему особенному развитию. Он говорит: «Бог восхотел индивидуального развития и образования народов. Твердо сохраняя это предопределение человечества, Он не мог уже более по разделении народов открываться тем всеобщим образом, каким являлся во времена нераздельности человечества. Теперь откровение, помогая развитию народностей и требуя его, должно было бы принимать у каждого народа особенную соответствующую ему форму, и особенным потребностям, интересам и положению каждого народа отвечать особенным образом; словом, Бог должен был бы, если бы восхотел открываться всем народам, являться каждому из них своим специфическим образом, подобно тому, как это мы видим при откровении Его одному народу. Но что возможно было по отношению к одному народу, то невозможно по отношению ко всем. В противном случае, прежде всего основное учение религии о единстве Бога вместо утверждения Его в человечестве было бы разрушено безвозвратно и разрушающею силою этой идеи послужило бы само откровение. Ибо Бог, для принаровления своего откровения каждому отдельному народу, должен был бы являться каждому, как его особенный Бог, в национальных формах и по национальным потребностям каждого. Отсюда для веры человечества произошло бы столько богов, сколько народов и этот политеизм, опираясь на божественное откровение, в силу своего авторитета, был бы неразрушим... Второе основание нашего положения: откровение, рассматриваем ли мы его в самом себе, как действие Бога, или в отношении к его целям, как воспитание человеческого рода, должно заключать в себе истину и единство, согласие и связь; потому что только в этих свойствах открывается пред человеческим разумом его

положительный авторитет, его внутренняя достоверность и лишь с ними оно способно воздействовать на сердце человека. Но как могло бы оно быть таким, если бы распадалось на неодинаковые национальные формы, если бы должно было принаравляться к различным ступеням образования, к особенностям и потребностям различнейших народов? Не должно ли оно было бы сообщать, как истину, здесь одно, там другое и предписывать как закон опять здесь одно, там другое и что позволяло бы одному народу – запрещать другому; так как из истории народов мы видим, что не только их понятия об истине и заблуждении, но даже их нравы и этические основоположения, часто друг другу противоречили и что один народ считал позволительным, благопристойным и прекрасным, то другой признавал непозволительным, неприличным и отвратительным? Но каким путем, какими средствами возможно было бы впоследствии сгладить все эти различия и противоречия в религиозных доктринах и нравственных правилах? Конечно не при помощи самих народов и их возрастающего национального образования; так как именно последнее и служит причиной указанных различий и противоречий; но точно также и не посредством нового универсального откровения, ибо как оно могло бы уничтожить и объявить национальные откровения заблуждением и нелепости, если бы само ранее утверждало и освящало их своим авторитетом, как могло бы оно противоречить само себе и в то же время требовать веры? Напротив, нимало не вредят учению и вере, в единого Бога, если Он открывается одному какому-либо народу, как его национальный Бог, не переставая, однако быть одним истинным Богом и, по окончании Своего исключительного отношения к одному народу, является, наконец, как Бог равно всех людей и народов. Точно также не вредит истине и авторитету откровения, если все народы, кроме одного, в своей слепоте создают себе фальшивых богов; потому что должно прийти время, когда они, сознав заблуждения своего ума и сердца, обратятся к одному истинному Богу, принимая откровение, в котором Бог является

уже не как Бог народа, но как Отец и Искупитель всех людей»³²⁵.

Причины избрания Богом именно известного народа, а не какого-либо другого, носителем приготовительного откровения ко спасению, без сомнения, должны лежать в характеристических натуральных свойствах народов: с одной стороны – в преобладающей способности и наклонности одних к мирской культуре, к самостоятельному развитию из своей собственной, человеческой природы и из принципов мировой жизни и, с другой – при недостатке этой способности, в преимущественной силе восприимчивости к божественным откровениям в народе, избранном быть орудием или органом сверхъестественного приготовления человечества к искуплению. Здесь нужно иметь в виду всегда неизменные основания премудрой божественной педагогики, которые требуют от людей детской восприимчивости царства Божия, чтобы войти в него: *кто не примет царствия Божия как дитя, тот не войдет в него, (Лк.18:17)*, по которым *Господь неба и земли что утаил от мудрых и разумных, то открыл младенцам (Мф.11:25)*, по которым и в Новом Завете *Бог избрал безумное мира, чтобы посрамить сильное, и незнатное мира и уничиженное и ничего незнающее избрал, чтобы упразднить значущее... потому что безумное Божие мудрее человеков и немоющее сильнее человека, потому что сила Божия в немощи совершается (1Кор.1:27–28, 25; 2Кор.12:9)*.

В чем же должно состоять приготовление человечества к спасению – как естественное, так и сверхъестественное?

I. Лишенные сверхъестественного откровения народы, очевидно должны развиваться из сил своего собственного духа. Но духовные силы народов, как и силы отдельного индивидуума, могут быть различны по степени своих способностей или заключенной в них потенции развития; отсюда один народ доходит до известной ступени развития, другой достигает высшей ступени и т.д. Дух народов, как и дух отдельного человека, как бы щедро ни был одарен от природы высокими талантами, тем не менее всегда по существу ограничен; поэтому скоро ли, долго ли он приходит к пределу,

далее которого его развитие становится уже невозможным: в течение того или иного времени, он, так сказать, исчерпывает себя до конца, раскрывает свое существо вполне, осуществляет идею своего исторического призвания и потому сходит со сцены истории, как бы умирает. Из всего этого мы извлекаем следующий результат: натуральное приготовление человечества ко спасению должно и может состоять не в специальном приготовлении к нему каждого народа самого по себе, но в таком промыслительном направлении всемирной истории, по которому менее способные к развитию народы постепенно сменялись бы на арене истории более и более одаренными от природы духовными силами, так чтобы с течением веков естественное богосознание постепенно возвышалось с одной ступени на другую и самыми последними народами, выступившими во всемирной гражданской истории пред пришествием Спасителя, доведено было бы до последней возможной для него вершины, развито было бы до совершенного конца и тем установило бы беспрепятственный переход естественно-развивающегося человечества во всемирное благодатное царство Божие.

II. Не таков, конечно, должен быть характер сверхъестественного приготовления человечества ко спасению в избранном носителем его народе Божиим. а) Здесь началом народного развития не столько должен служить натуральный дух самого народа, его собственные силы и способности, сколько божественное откровение, а потому и историческая жизнь этого народа должна продолжаться до тех пор, пока силы его духа укрепляются и проникаются силами Духа Божия, пока вожди этого народа – пророки получают и изрекают слово Божие, словом, пока его задача носителя сверхъестественного приготовления не приходит к концу. б) Понятно само собою, что богооткровенная религия этого народа должна быть всегда тождественною по принципу или существу и в течение времени изменяться лишь по форме или стадиям развития этого всегда единого и неизменного существа. в) Очевидно также, что эта религия, по самому понятию своему – «богооткровенная», – должна стоять выше всех натуралистических и

рационалистических попыток к объяснению как её первоначального происхождения, так и последующих стадиумов её развития из каких-либо натурально-исторических источников, разрушать все подобные усилия, как бесплодные, фантастические и, таким образом, с необходимостью вынуждать нашу мысль к признанию её сверхъестественного происхождения.

Настойчивые, но тщетные усилия известной части философов и ложных богословов³²⁶, мнимых прогрессистов – подвести все религии вообще под категорию натуральной религии имеют своим основанием предвзятое убеждение в невозможности сверхъестественного откровения. Вера в непосредственно божественное сообщение человеку истин, превышающих силу самостоятельной познавательной способности человека – это острое ножа, поражающее рационализм в самое сердце; поэтому он глумится над ней как над чудовищным абсурдом, от которого должна оберегаться всякая здравая мысль человека. Но так ли это в действительности? Здесь находим нужным остановиться на рассмотрении этого вопроса и позволим себе раскрыть его в существенных чертах.

Глава X. Сверхъестественное откровение: его возможность в разнообразных формах

Сверхъестественное откровение может быть рассматриваемо с двух сторон, со стороны *формы* и *содержания*. Исторические доказательства действительности сверхъестественного откровения должны найти место в отделе: «историческое исследование религий»; но предположим, что они уже представлены нами и притом твердые, неоспоримые и спрашиваем: возможно ли метафизически сверхъестественное откровение в тех его разнообразных формах, о которых свидетельствует нам Библия? Свящ. Писание говорит нам о неодинаковых формах, в которых сверхъестественно сообщалось человеку высшее религиозное знание, новый круг мыслей и идей, превышающих самодеятельную силу познания человека: об откровениях Бога под формую натуральных явлений природы (напр. Исх.3:2–3 и дал.), о явлениях Его в человеческом образе (Быт.18:2, 32:14), о явлениях ангелов (Быт.22:10–11 и др.), об откровениях во сне или сновидениях (Быт.28:12 и дал.), о внутренних созерцаниях чудесных картин символического характера в бодрственном состоянии человека, или о так называемых видениях (Ис.6., Иез.1:3 и д. Дан.10:8–9 и др.) и, наконец, о непосредственных, чисто духовных воздействиях Бога (Духа Божия) на дух человека, озаряющих его новым светом знания и наполняющих его новым содержанием мыслей, желаний и чувства, бывших неизвестными ему в обыкновенном натуральном состоянии (напр. Чис.12:8 и др.). Возможны ли все эти формы сверхъестественного откровения? Что касается первых трех из указанных форм, то они принадлежат к общей категории чудес; поэтому и возможность их прежде всего утверждается на общих основаниях возможности чуда. Специфическое отличие этих откровений от чудес вообще состоит в том, что, между тем как в последних (напр. в чудесном насыщении пятью хлебами и двумя рыбами 5000 человек) является действующею только безличная сверхъестественная сила, к признанию которой

приходит человек вследствие необъяснимости известных явлений природы из собственных натуральных сил, в-первых, хотя мимолетно, но, по-видимому, лично открывается Бог или ангел в чувственно-видимых формах и поэтому человек в некотором смысле непосредственно видит их и слышит их голос. Насколько эти откровения отличаются от чудес вообще, мы можем указать следующие особенные основания их возможности.

а) Почему невозможны явления Бога в каких-либо натуральных образах наприм. *в пламени огня (Исх.3:2)*, или в виде человека? «Одно из новых рационалистических положений (Шенкель) отвечает на это так: если старинная догматика (т.е. утверждающаяся на Св. Писании) допускает откровения Бога во внешних явлениях, натуральных событиях, вообще в окружающем нас творении, то она забывает, что Бог – Дух и что каждое представление, низводящее самооткровение Бога в изменчивость чувственных явлений, богопротивно и разрушительно по отношению к чистому понятию о Боге». Это резкое, но неосновательное возражение против возможности внешне-чувственных явлений Бога основывается на смешении внутреннего существа Бога с Его откровениями, на предположении безразличия между Богом самим в Себе и Его обнаружениями в сотворенном мире. Внутреннее существо Бога при Его откровениях никоим образом не входит в поток изменчивых явлений природы, напротив, именно только Его откровения являются во времени и истории, проходят известные исторические ступени развития. По Своему внутреннему, невидимому существу Бог остается всегда премирным, вневременным, вечным и неизменным, но по Своей откровенной стороне Он обнаруживается в тех формах и в той мере, в каких и в какой способен сознавать его откровения человек на разных ступенях своего религиозно-нравственного и умственного развития. Без сомнения, откровения Бога в натуральных явлениях или в образе человека всегда находились в полной гармонии с известною степенью духовного развития человека в то или иное время. И почему невозможны они? Бог, конечно, Дух, но и мир не есть просто мертвая

материя, неспособная быть органом Духа. Не проникается ли и не оживляется ли он божественными силами, мыслями и целями, в силу которых он есть космос, гармонически расчленённый организм, отражавший в себе как в зеркале жизнь и существо Бога? Но если мир есть уже сам в себе откровение Бога, то почему он не может быть также органом особенных чрезвычайных явлений Бога? И если все эти откровения имеют одну спасительную и высокую цель – правильное развитие религиозно-нравственного сознания человека, то каким образом они могут разрушительно действовать на «чистое понятие о Боге?» Думая так, забывают, что понятие о Боге, идея Бога и вообще все религиозные представления даются в откровении не тою или иною формою его, но самым содержанием откровения. Форма и остается формою без всякого причинно-производительного значения по отношению к идее Бога, напротив из содержания откровения человек узнает о существовании Бога, об абсолютной силе и власти Его над всем креатурным и вместе с тем убеждается также в возможности Его откровения в той или иной форме, в безусловной свободе Бога, с какою Он определяет Себе тот или иной вид своих внешних проявлений. Заключение от внешних форм явления божества к самому существу последнего имело место только в языческих религиях; так как там действительно религиозно-поэтической формою представления богов определялось самое существо богов; но ничего подобного мы не видим в Св. Писании: здесь с чувственно-видимым явлением Бога или с антропоморфическими откровениями Его всегда стоят в неразрывной связи представления Бога, как чистого Духа и притом вездесущего, всемогущего, словом, абсолютного. Странное возражение слышим мы также от заслуживающего в других отношениях уважения, лингвиста Гримма: «если Бог, говорит он, когда-либо говорил, то Он должен также иметь человеческое тело и зубы». Здесь невольно вспоминаются слова Псалмопевца: *образумтесь безмысленные люди! когда вы будете умны, невежды? Насадивший ухо не слышит ли? и образовавший глаз не увидит ли* (Пс.93:8–9)? Создавший уста, почему не может говорить? Ужели Бог может терпеть недостатки

в средствах и способе Своего обнаружения? Мы уже рассуждали о возможности воплощения Бога в человеке, а потому, временное, чудесное явление Бога в образе человека тем менее может быть невозможным.

б) Относительно собственно явлений ангелов нужно сказать: они тем более возможны, что ангелы по сравнению с абсолютно духовностью Бога несомненно обладают некоторою телесностью, хотя и свыше-земною³²⁷. За это предположение говорят следующие основания. Во-первых, Св. Писание не дает нам никаких решительных оснований предполагать, что видимая и слышимая объективность ангелов, в которой их ощущали люди, только временно принималась ими; а не принадлежит им отчасти также в небесном мире; напротив, можно думать с безошибочностью, что она была смешанной природы, отчасти небесной, отчасти земной. Во-вторых, число ангелов, по указанию Библии, весьма велико, следовательно, они – конечные духи; но конечные духи – пространственно ограниченные существа, поскольку взаимно исключают себя и в таком случае решительно немыслимы без какой-либо физической, хотя и сверхземной субстанции; так как пространственное ограничение необходимо предполагает физическую субстанциальность. В-третьих, (и это главнейший аргумент) Сам Господь – Христос после земной жизни Своей вознесся на небо в теле, хотя и духовном (σῶμα πνευματικόν). Но если Царь неба и земли (1Кор.22:26) имеет телесность, то также и подчиненные Ему небожители должны обладать некоторою физической субстанцией.

в) Следующие две, указанные нами, формы сверхъестественного откровения – сновидения и видения состоят в воздействиях Бога на силу воображения человека и также, может быть, (именно в видениях) в необычайных возбуждениях зрительного и слухового органов, вследствие чего пред сознанием человека являются божественные сообщения в пластических образах, как бы объективно созерцаемых им. Богооткровенные сновидения и видения тем существенно отличаются от простых сновидений и так называемых галлюцинаций, что происходят не от каких-либо натуральных

причин (внешних ли, или внутренних – в самом человеке), но от действия сверхъестественной силы на человека и только пользующейся натурально-благоприятными условиями в человеке для своего воздействия, особенным ли состоянием органа откровения напр. во время сна, или особой натуральной психофизической конструкцией его (Иер.1:4–5), или же особенным внешним положением его; напр. может быть не без некоторой причины пророки иногда получали видения при реках, после продолжительного поста и т.п. (Иез.1:2; Дан.10:3–4). О возможности божественных воздействий на силу воображения человека или сверхъестественных аффектов органов зрения и слуха не будем говорить отдельно, так как имеем в виду скоро показать возможность непосредственных, чисто духовных воздействий Бога на целый дух человека и, следовательно, вместе с сим и на силу его воображения и посредственно также на ощущения внешних чувств. Здесь скажем только о значении натурально-благоприятных условий в самом человеке для откровений в сновидениях и видениях. «Чрезвычайно соблазнительными кажутся некоторым, говорит Денцингер, сверхъестественные сновидения; поскольку грезы обыкновенно признаются продуктом необузданной силы воображения и разных физических причин. Но если это несомненно, то также справедливо, что состояние сна, как уже замечали древние, имеет некоторую сторону, весьма благоприятную божественным воздействиям; это именно – углубление духа в самого себя и удаление его от внешних впечатлений. Такое состояние духа даже в художниках и ученых часто служило основанием для некоторых светлых взглядов, возникших в них во время сна. Необычайная пассивность, в какую впадает человек во время сна, особенно помогает воздействиям Бога и направлению внимания человека на такие явления, которых он прежде не замечал и не знал»³²⁸. Один из новых богословов, Элер говорит: «во сне до необычайной степени возбуждается то, что господствует и управляет внутреннею жизнью человека в бодрственном состоянии; поэтому также и внутреннее общение благочестивого с Богом, во время сна открывается во всей

своей силе; отсюда в этом состоянии душа бывает особенно восприимчива к воздействиям божественного Духа»³²⁹.

При сверхъестественных видениях, или откровениях, выступавших пред сознанием бодрствующего человека в пластических образах, без сомнения, могла иметь значение также особая психофизическая конструкция посредников откровения, уже от природы предрасполагавшая их, по воле Провидения, к восприятиям подобных откровений. Это не значит, что сверхъестественные видения сообщались людям, отличавшимся натурально-болезненной склонностью к галлюцинациям, но что посредники откровения от природы могли быть наделены особенно пламенным воображением, высшею зоркостью зрения и чуткостью слуха и потому, по всем этим сторонам, легче, чем другие, способны были к аффицированию сверхъестественною силою для произведения в них известных видений. Сказанное лучше всего разъясняет исторический пример: ап. Павел до обращения своего в христианство не знал никаких натуральных обманов чувств, не страдал галлюцинациями и, однако, несомненно к своим необычным видениям в христианстве избран был Богом еще от утробы матери (Гал.1:15–16). Не можем не привести здесь основательного разъяснения внутреннего соотношения между сверхъестественными откровениями и натуральными психофизическими способностями органов откровения – у Меринга. Он говорит: «не каждый индивидуум одинаково способен ко всякого рода впечатлениям. При всецело одинаковом устройстве по своим общим свойствам внешние чувства, однако бывают бесконечно разнообразны. Обыкновенная психология весьма мало обращает на это внимания... но ежедневный опыт тем не менее убеждает нас, что известные индивидуумы способны к восприятию только известного круга впечатлений, но за то для этих впечатлений владеют необычайно тонкою и острою восприимчивостью. Это мы замечаем уже на различных животных, но еще в большем разнообразии находим у людей, из которых одни для одних, другие для других предметов владеют особенным даром понимания... Итак, если уже для различных мировых сфер

находится большая или меньшая энергия духа, то не должны ли также быть индивидуумы, отношения которых к премирным предметам и собственно к Богу превосходить отношения других людей к этим предметам?.. Они легче аффицируются впечатлениями, происходящими из этой стороны, ощущают нечто там, где другие не получают никакого впечатления или только смутное. Толпа, наприм. может ощущать только неартикуляристический шум там, где один различает ясные звуки правильного языка» (Ин.12:29³³⁰).

г) Возможность чисто духовных воздействий Бога на дух человека, следствием которых является в сознании последнего новый ряд мыслей, представлений и идей, до познания которых он никогда не достиг бы собственным умом, к сожалению, не менее, нежели врагами откровения, подрывается также некоторою частью богословов, понимающих этот таинственный акт откровения, совершенно непсихологически и безусловно механически. Они думают, что действия Бога в вдохновении таковы, что ими вносятся в дух человека уже совершенно готовыми и сформированными известные представления, мысли, идеи, подобно тому как материальные вещи влагаются в сосуд или ящик, с тем лишь отличием, что при сверхъестественных откровениях не прекращается сознательное восприятие и свободное отношение к откровению человека, чего, конечно, не бывает с неодушевленными вместилищами. Этот взгляд на дело божественного вдохновения человека совершенно не психологичен. Он забывает, что в натуральном состоянии человеческого духа новые мысли, желания и чувствования являются в нем не как продукты отдельных его способностей, но как обнаружения целого духовного состояния его в то или иное время; (отсюда, смотря по различию общего состояния духа человека в разные времена, в нем возникают различные и иногда даже противоположные мысли, ощущения и желания относительно одного же предмета) и что, следовательно, также и богооткровенные идеи, мысли и представления могут сообщаться человеку только при воздействии Духа Божия на цельное состояние духа человеческого. Божественное

вдохновение прежде всего воздействует на целое состояние человеческого духа и затем уже формируется в его отдельных мыслях, желаниях и чувствованиях. Такое понимание вдохновения, кроме того, что, как мы сказали, вполне согласуется с естественно-психологическим происхождением в человеке новых мыслей, желаний и чувств, требуется также истинным понятием о религии и человеческою стороною письменных памятников божественного откровения, различающихся по индивидуальным отличиям органов откровения. Религия есть непосредственное, прирожденное откровение Бога в духе человека; но откровение не в какой-либо отдельной его способности – уме, воле, или чувстве, но в самом центре духа, составляющем корень и основу отдельных его способностей и называемом психологами психическим сердцем. Отсюда, очевидно, и сверхъестественное откровение может быть следствием божественного воздействия лишь на целый дух; хотя по преобладающей цели его может являться в сознании человека преимущественно то как мысль, то как желание, то как чувство, подобно тому, как и в натурально-религиозном состоянии в разное время преобладают или мысли, или желания, или чувствования. При таком способе воздействия Бога на дух человека, с одной стороны, состояние боговдохновенного пассивно, потому что определяется непосредственно деятельностью Самого Бога, находится, так сказать, под давлением сверхъестественной силы, с другой, в высшей степени активно, потому что состоит не просто в механическом восприятии готовых мыслей, желаний и чувствований, но напротив, в необычайно-энергической деятельности собственных сил человеческого духа, возвышающейся над натуральными границами их и образующей, согласно воле Божией, новый круг мыслей, желаний и чувствований, неизвестный доселе органу откровения в его натуральном состоянии. Отсюда-то и объясняется вполне, почему сверхъестественное откровение, будучи по своему содержанию истинно божественным, в то же время различается по своей форме выражения и вообще по

своей внешней стороне, сообразно индивидуальным отличиям органов откровения.

Метафизическая возможность указанного нами способа воздействия Бога на дух человека находится, вне всякого сомнения. Можем ли мы думать, чтобы как силам природы вообще, так и духовным силам человека в частности не дана была Богом уже первоначально, при самом сотворении их потенция действий, выходящих из ряда их обыкновенной деятельности под непосредственным влиянием Бога? Можно ли допустить, чтобы Бог так устроил креатурные силы, что они не допускают никаких непосредственных воздействий Его на них даже в случае надобности, которую Творец, без сомнения, предвидел? «Потенцирование (возвышение), говорит Дрей, наших духовных способностей относительно восприятия и производительности, как возможность, лежит в их природе (способной к бесконечному развитию), как действительность есть факт всеобщего опыта; кто же может, ввиду этого опыта, отважиться – указать границы этого потенцирования, если формы и законы деятельности наших способностей всегда остаются одни и те же?.. Если такое возвышение наших способностей возможно обыкновенными средствами воспитания, среды, самообразования, влияния времени и т.п., то тем более оно возможно при божественном соприкосновении и воздействии»³³¹.

При этом нужно иметь в виду, что божественное вдохновение, как и все вообще сверхъестественное, примыкает к некоторым натуральным условиям или посредствам в самом органе откровения. Такими посредствами служат; во-первых: божественное предназначение известного лица уже при самом зарождении его служить органом откровения, отсюда, уже натуральная предрасположенность его к восприятию божественных воздействий³³² (примеры указаны выше – Иеремия и ап. Павел); во-вторых: естественная или самостоятельно приобретаемая им высота религиозного развития, почему Бог и удостоивает его быть носителем Своего откровения; в-третьих: прилежное и глубокое изучение органами откровения ранних божественных откровений (на что мы

находим прямые указания в учениях и писаниях пророков, часто буквально повторяющих изречения своих предшественников) и внимательное наблюдение их над течением событий раннего и своего времени и, наконец, в-четвертых: принаровление самого откровения к натуральному состоянию духа, воспринимавшего откровения, сообщение ему лишь по мере его восприимчивости, почему мы и видим постепенное развитие откровения. («Момент постепенности, говорит Нитч, конечно, может быть назван также натуральным посредничеством откровения»³³³).

Глава XI. Возможность сверхъестественного откровения со стороны его содержания

Переходим теперь к рассмотрению возможности сверхъестественного откровения со стороны его содержания. Сверхъестественное откровение, по самому понятию своему, есть сообщение знания, которого не может достичь человек собственным разумом и притом такого, которое и по откровении в своих высших истинах остается тайною для человека и поэтому составляет вечную задачу его исследования и понимания. Вопрос о возможности сообщения человеку такого знания сводится к вопросу об уме человека, его сущности и способе приобретения им познания и об отношении натурального богопознания к сверхнатуральному.

Что такое ум? есть ли он самый источник знания, или только орган, способность знания? Есть некоторые слова, говорит Краусц, которые в устах каждого человека имеют свое собственное значение; к этим словам принадлежит и слово «ум». И действительно, нет слова, с которым бы соединялось столько разнообразных понятий, как с словом «ум». Но, как кажется, неоспоримо в определение ума должны быть внесены следующие два момента: во-первых, ум носит в себе только законы и формы познания, но не самое знание, т.е. он есть способность или орган знания, но не самый источник знания, и во-вторых: ум есть нечто развивающееся, изменяющееся, вечно усовершенствующееся. Отсюда все операции разума в деле познания основываются, с одной стороны, на восприятии постоянно нового, сменяющегося, воздействуемого на него отвне, с другой, на внутреннем ассимилировании им внешних воздействий по законам и формам своего знания. Если это справедливо, если ум есть только орган знания и развития его знания основывается на постоянном расширении области его восприятий, то мы не имеем уже никаких достаточных оснований к отрицанию в нем возможности восприятия знания, сообщаемого также сверхъестественным путем. – В частности, возможность восприятия разумом сверхъестественного

откровения основывается на том, что откровение отнюдь не исключает, но, напротив, требует собственной деятельности ума и совести человека и не разрушает натурального познания человека в его истинных элементах, но, напротив, вполне согласуется с ним, подтверждает его и только очищает его от всего неистинного, возвышает, расширяет и просветляет его. Например, если мы замечаем в природе и истории человечества некоторые действия, указывающие нам на провидение Бога, то откровение говорит нам, что это провидение простирается на все, на самые малейшие явления природы и обстоятельства нашей собственной жизни. Взгляд на мир и на нас самих приводит нас к мысли о необходимости сверхъестественной помощи, против всеобщего господства зла, разрушений, смерти; откровение сообщает нам о совершившемся искуплении и указывает нам путь ко спасению.

Конечно, откровение стоит в решительном противоречии нашим заблуждениям, в своих тайнах превосходит ограниченность нашего познания и поэтому требует подчинения себе от нашего разума; но не для того, чтобы сделать его слепым или безмолвным рабом своим, но, чтобы путем постепенного углубления в его содержание вывести наш разум из границ его собственной натуральной слепоты, возвысить его до высшей точки зрения и, таким образом, сделать его истинно и совершенно зрячим. «Подчинение требуется здесь, говорит Христлиб, только ради возвышения; оно служит только переходным моментом, посредством которого становится возможным тем более высокое и знание и тем более энергическое действие разума. Акт подчинения здесь есть в то же время акт ощущения света, посредством которого сообщается богатое нравственно-религиозное знание, здравые и светлые основания воззрения на Бога, мир, назначение человека, на зло и средства его победы, из которых затем происходит здоровое практическое суждение и сообразная с ним деятельность»³³⁴. Как к отдельным лицам, так и к целому человечеству и его натуральному богопознанию откровение приходит только на помощь, устанавливает, как бы межевые вехи для ориентирования в религиозно-нравственной области;

указывает человеку его божественную цель и намечает путь к ней ясными и определенными штрихами, чтобы он не блуждал в бесцельности и бесконечности, но шел прямо к своему назначению. Совершенно справедливо сравнивают откровение по отношению к нашему натуральному богопознанию с телескопом по отношению к нашему глазу. Кто хочет изучить астрономию без употребления подзорной трубы, тот узнает очень немного и не увидит тысяч звезд и красот неба; точно также кто знает Бога без откровения, тот вечно останется с скудным и неверным религиозным знанием. Но как неверное свидетельство простого глаза исправляется и расширяется свидетельством вооруженного телескопом, так и натуральное богопознание просветляется, углубляется, и возвышается сверхъестественным откровением. Наглядный образец отношения сверхъестественного откровения к натуральному мы имеем в евангельской истории о мудрецах, пришедших с востока в Вифлеем для поклонения новорожденному Божественному младенцу, Иисусу. Собственное натуральное знание мудрецов открыло им чудесную звезду, появившуюся на небе пред рождением Христа; здесь мы видим, как натуральное знание служит существенным предварительным условием сверхъестественного и как еще низшая ступень сверхъестественного откровения примыкает непосредственно к собственному знанию людей. Руководимые звездой, мудрецы приходят в Иерусалим и здесь уже богооткровенное пророчество указывает им далее путь в Вифлеем, как место рождения будущего Спасителя: низшая ступень откровения (чудесное явление звезды) теперь пополняется высшею, ясным предсказанием божественного слова. Под водительством двойного откровения мудрецы достигают, наконец, Вифлеема и здесь удостоиваются созерцания абсолютного света откровения, *Бога-Слова*: так, искреннее натуральное искание Бога нашло себе полное удовлетворение в абсолютном откровении Бога.

Но что говорят рационалисты против возможности сверхъестественного сообщения знания, превышающего самостоятельность познавательной способности человека?

Укажем и разберем, по крайней мере, главнейшие из их возражений:

а) Божественное откровение, говорят они, вносило бы разрыв в натуральную связь мышления, по которой одно представление происходит из другого и, таким образом, сделало бы человека способным принимать всякую мечту, всякую, внезапно появившуюся в нем, фантастическую мысль за откровение выше. На это возражение справедливо отвечает Денцингер: «отнюдь не принадлежит к натуральному состоянию нашего знания, чтобы в нем одно представление рождалось из другого; поскольку самую главную часть представлений мы получаем извне и всецело лишены власти над определением того, в каком порядке должен действовать на нас внешний мир. Если бы нарушение внутренне-связного в нас процесса происхождения мыслей делало нас мечтателями, то каждый день, каждый момент мы были бы таковыми. Наша мысль обыкновенно в высшей степени разрознена; связь, ассоциация идей в нас очень слаба и её законы очень широки. Мы очень редко мыслим всецело последовательно и к большей части наших открытий и новых мыслей приходим как бы скачками нашей фантазии»³³⁵. К этим словам необходимо присовокупить: если сверхъестественное откровение при самом сообщении его людям как будто разрушает установившуюся в них натуральную связь мышления, то с течением времени, при постепенном соединении его с нашим мышлением, напротив утверждает в последнем более истинную и совершенную связь, чем какую оно имело доселе. Строго говоря, сверхъестественное откровение действует не разрушительно на наше мышление, но только преобразовательно: ложные мысли оно изгоняет из области нашего знания, как ложные, напротив истинные вводит в более крепкую связь между собою и, таким образом не только не вносит разрыва в наше мышление, напротив сообщает ему большую правильность и законность. Опасение, что с признанием сверхъестественного откровения, не вытекающего из цепи наших собственных мыслей, должен открыться безграничный доступ в область нашего знания разным продуктам болезненной мечтательности, всевозможным

бредням фантазии под видом сверхъестественных откровений, ни на чем не основано. Мечта или фантазия имеет характеристические отличия от сверхъестественного откровения, хотя бы и не абсолютно постижимого для человека: первая лишь с самого начала, на первых порах может показаться действительностью, но затем при постепенном прогрессе знания перестает быть чем-то реальным и признается именно лишь мечтою; наоборот, божественное откровение с самого начала принимается исключительно на веру, но затем с успехами знания приобретает все большую и большую действительность для разумного мышления.

б) Сверхъестественное откровение, говорят еще, сообщает знание, превышающее силу собственной познавательной способности человека; но что не происходит из самого духа человека, то и не может быть воспринято и ассимилируемо им. Это возражение забывает, как всеобщие условия развития человеческого знания, так и содержание божественного откровения. Не держится ли весь процесс нашего духовного развития на преемственном усвоении современным человечеством того, что лишь в течении многих веков и усиленным трудом добыто или выработано предшествующею историей и на передаче в свою очередь сделанного нами в умственной и нравственной областях нашим потомкам, чтобы они, так сказать, на наших плечах продолжали идти далее по пути прогресса? Не потребовались ли бы и для нас целые века, напряженный труд и необычайные гении для открытия того, что в настоящее время усваивается нами без особенного труда в несколько дней и даже часов, при самых обыкновенных способностях и даже в незрелом возрасте? Так, очевидно, нельзя признать справедливым мнение: что происходит не из нашего разума, то и не может быть воспринято или ассимилируемо им. Многие мы могли бы сами не знать и даже неспособны были бы узнать и, однако сообщенное нам другими можем понять, усвоить себе, ассимилировать как бы наше собственное знание. На этом, как мы сказали, держится весь процесс нашего духовного развития. Много ли в среде самого человечества самородных умов, гениев, способных к

самодеятельным, чисто оригинальным познаниям? Не все ли остальное человечество состоит из массы подражательных умов, усвояющих себе от других то, к познанию чего они сами не пришли бы никогда? Ясно, что если и божественное откровение сообщает человеку знание, превышающее силу собственной познавательной способности человека, то отнюдь не следует отсюда невозможность ассимилирования нами такого знания. – В этом убеждает нас еще более самое содержание откровения. Уже с самого начала, в самый момент получения от Бога откровения человек понимает его по крайней мере настолько, что принимает и усваивает его себе памятью, понимает его по его внешнему, формальному смыслу. Но затем принятое верою и усвоенное памятью он старается понять разумом, и божественное откровение не полагает ему в этом отношении никаких границ, напротив требует постоянного разумного углубления в его содержание; но в этом постоянном и постепенном проникновении далее и более умом и сердцем во внутреннее содержание откровения и состоит ассимиляция его человеком, обращение его в плоть и кровь человека. Некоторые откровенные истины уже настолько поняты нами, что кажутся как бы родившимися с нами, как будто произведением нашего собственного разума; между тем история прямо говорит о неизвестности этих истин самым мудрейшим ученым, жившим вне откровения; другие из истин откровения всегда еще ясно указывают нам на свой супранатуральный источник и однако настолько уже усвоены нашим разумом, что все более и более оказывают воздействия на нашу собственную спекулятивную мысль, становятся рычагом прогресса нашей философии (как наприм. учение о единстве Бога по существу и троичности в лицах) – в новейшем теистическом учении и еще более обнаруживают практического влияния на нашу жизнь (наприм. тайна искупления человечества жертвою Сына Божия) и, наконец, сами по себе не перестают все шире и шире раскрываться нашему сознанию. Так, сверхъестественное откровение, оставаясь всегда пред нашим сознанием трансцендентным, внешним по своему источнику, в то же время постепенно имманируется нами, т.е. делается собственным

содержанием нашего духа и таким образом решительно опровергает предположение о невозможности восприятия и ассимилирования его человеком.

Глава XII. Пророчества и чудеса, как составные части сверхъестественного приготовления ко спасению. Заключительные явления в истории приготовления человечества ко спасению и характеристические признаки безусловно-истинной религии

Показавши возможность сверхъестественного сообщения человеку высших религиозно-нравственных истин, познания которых никогда не достиг бы он сам по себе, своим собственным разумом, возвращаемся к продолжению указания отличительных признаков сверхъестественного приготовления человечества ко спасению.

В связи с постепенным развитием системы религиозно-нравственных идей или догматических истин и нравственных правил сверхъестественно-приготовительная религия должна заключать в себе также постепенное раскрытие *пророчеств* или предсказаний, касающихся будущего состояния как того народа, который был её носителем и окружающих его царств, вступавших с ним в то или иное соприкосновение, так, в особенности, того благодатного царства Божия для которого она служила приготовлением, *пестуном* (Гал.3:24).

Пророчество – существенно необходимый, органический элемент в сверхъестественно-приготовительной религии. Это вытекает: а) из понятия её, как постепенного исторического развития откровения. Проявляясь во времени, откровенная деятельность Бога принимает в названной религии форму истории, хотя одной и нераздельной самой в себе, однако распадающейся на части, из которых каждая принадлежит особенному периоду времени и в нем раскрывается. Но уже в гражданской истории народов мы замечаем закон, по которому ни один период, никакая новая часть её не начинается с внезапным перерывом всего предшествующего, как что-то абсолютно новое, но всегда развивается из семени или зародыша, носимого прошедшим временем. Отсюда часто даже

гражданские историки, благодаря остроте проникновения в настоящее и прошедшее истории, приблизительно точно предугадывают более или менее отдаленное её будущее. Этот закон генетического отношения прошедшего и настоящего к будущему, конечно, должен быть также законом и истории откровения; так как она развивается по воле того же Духа, который установил ход и всеобщей гражданской истории человечества, и даже в откровенной истории этот закон должен найти несравненно высшее выражение, нежели в натуральной истории человечества. Поэтому, если история приговорительного откровения распадается на дело и слово, или на события и учение, то как в ряду первых ранние события должны заключать в себе семена последующих, так в последнем (т.е. учении) должно раскрываться всегда более ясное предсказание будущих судеб царства Божия на земле. б) Из отношения сверхъестественного приготовления ко спасению к откровению самого спасения. Как предшествующая история носит в себе зародыши последующей, так, наоборот, все новое в истории ищет себе опоры в прежней истории, чтобы утвердиться в ней. Без этого исторического основания ничто абсолютно-новое не может привиться к истории, войти в нее. В приговорительном откровении ко спасению, очевидно, не что иное и должно служить центральным содержанием его, как именно постепенно раскрывающееся, принимающее всегда более ясный и определенный характер, пророчество будущего откровения спасения и лица Спасителя.

Возможность пророчества лежит в возможности сверхъестественного откровения вообще. Уже по общему содержанию своему сверхъестественное откровение есть сообщение того, что недоступно собственному, натуральному знанию человека, что осталось бы вечною тайною для него, если бы не было открыто самим Богом. Следовательно, сверхъестественное откровение, рассматриваемое даже просто как система высших идей и правил, непосредственно сообщенных Богом, включает в себе уже нечто таинственное и в этом смысле аналогичное пророчествам или предсказаниям будущего; отсюда в Свящ. Писании предвещатель будущего и

провозвестник божественного откровения называется общим именем пророк. Действительно, – история мира и человечества есть не что иное, как осуществление идеальных истин, историческое воплощение вечных идей Бога. Пантеистическая философия называет это реализированием отдельных моментов абсолютной идеи самой из себя, своею собственною диалектической силою. Но религиозный дух справедливо смотрит на такое мнение, как на нелепость и в различных идеях мира признает вечные акты божественного разума, называемые на священном языке предвечным советом Бога, и в действительной жизни мира, и в истории человечества видит акты воли Божьей, осуществляющей во времени божественный совет. Если, теперь, божественное откровение, возвышая дух человека над естественною ступенью его собственного знамя, вводит его в той или иной мере в идеальную область божественного совета, то оно также может предуказать ему в той или иной мере и те или иные моменты исполнения этого совета. «Вечно сменяющиеся и изменяющиеся события в природе и истории, говорит один из апологетов, конечно, естественному уму часто представляются лишенными внутренней связи и необходимости; от того он не может знать и судить на основании их о событиях будущего. Но если в вечном плане мировой истории нет ничего случайного, напротив все проникнуто внутреннею необходимостью, если все находится в воле Бога и над всем парит Его мироправящая сила, и если богодухновенный ум человека удостоивается проникнуть в эту волю в её настоящем отношении к миру и настоящим требованиям к человеку; то почему невозможно знать ему её определений и по отношению к будущему при посредстве Самого же Бога?

Наконец, история приготовительного откровения ко спасению необходимо должна быть полна чудес. Мы указывали уже прежде, что между историей духовного развития человечества и течением событий в природе существует хотя непонятная, тем не менее несомненная и часто поразительная гармония. Это мы находим уже во всеобщей, гражданской истории человечества: во многих случаях жизнь, процветание и

смерть отдельных народов были бы для нас необъяснимы, если бы с внутренними условиями истории этих народов не находились в гармонической связи те или иные события в жизни окружающей их природы. Тем более, очевидно, этот закон гармонии между природою и внутреннею духовною жизнью народа должен найти подтверждение в истории народа – носителя сверхъестественного приготовления ко спасению. Поэтому, мы не можем представить себе, чтобы необычайным духовным откровениям, сообщаемым избранным мужам среди этого народа, или постепенному развитию приготовительного откровения в среде этого народа не соответствовали также сверхъестественные явления в природе или необычайные события во внешней истории избранного народа. Тем более должны быть неотделимы чудеса от истории приготовительного откровения, что последнее, избрав своим носителем только один народ и притом, как увидим ниже, самый незначительный в численном и политическом отношении в ряду прочих народов древности, могло сохраняться и продолжаться в нем только при постоянном продолжении чудес в течение всей его истории.

Заключением естественного и сверхъестественного приготовления человечества ко всемирной спасительной религии должно быть: а) такое расположение внешней истории древних народов и их взаимоотношения друг с другом, которое бы прямо указывало в нем на особенное действие Провидения с целью приготовления наиудобнейших путей к распространению в человечестве, имеющей открыться, новой религии; б) всеобщее ожидание Спасителя мира, небесного Основателя новой религии и в) совершенное разложение религиозно-нравственной жизни народов, как тех, которые были последними и высшими представителями мировой культуры и натуральной религии древнего человечества, так и того народа, который имел богооткровенно-приготовительную религию. Последний пункт мы основываем на следующем соображении. История как натуральных религий, так и богооткровенной после падения человека имела назначением постепенное возвышение религиозно-нравственного сознания человечества на такую ступень, на которой бы оно было способно к пониманию и

принятию абсолютной религии. Но этого одного еще недостаточно для надлежащего утверждения и беспрепятственного распространения в мире новой, совершеннейшей религии; нужно, чтобы человечество не только способно было по высоте своего религиозно-нравственного развития к пониманию и принятию абсолютной религии, но, и чтобы с нетерпением и тоской ожидало и желало откровения этой религии. Отсюда еще прежде появления этой новой религии натуральная и богооткровенная религии, служившие приготовлением к ней, должны пройти весь цикл своего развития, исчерпаться до конца в своих жизненных началах и оказаться неспособными к дальнейшему удовлетворению и возвышению религиозного духа; поэтому человек, не находя более в них питательных элементов для своего дальнейшего развития, наконец, должен сам сознать их лишь временное, преходящее знание и в чувстве неудовольствия ими и сознании своей беспомощности искать и просить у Бога новой совершеннейшей религии...

* * *

Теперь мы получаем, наконец, возможность соединить в одно целое и изложить в определенном систематическом порядке все характеристические признаки абсолютно-истинной религии, добытые нами путем, философского исследования религии вообще и её высшей совершеннейшей формы в частности.

а) Абсолютно-истинная религия должна быть, так сказать, искомою религией вообще всей истории религиозного развития человечества после падения наших прародителей; все ранние религии так или иначе должны относиться к ней как средства к цели, как только временные, промежуточные станции на пути к вечной, непреходящей религии, или как только, более или менее, несовершенные моменты осуществления идеи религии – к абсолютному реализованию её; в частности, как абсолютно-высшая ступень божественного откровения, она должна быть предуготовлена также сверхъестественным откровением, с одной стороны, постепенно раскрывающим истинные идеи Бога, мира и человека, с другой – с большею и большею ясностью и

определенностью предугадывающим будущее откровение спасения человека;

б) она должна иметь своим основателем самого Бога в плоти человеческой, Сына Божия или Богочеловека, в котором бы род человечески постоянно имел пред собой живой первообраз или идеал своего совершенства;

в) центральным пунктом (фактом и догматом) абсолютной религии должно быть искупление человечества от грехов жертвою Сына Божия и утверждающееся на искуплении благодатное возрождение человека к истинной жизни в Боге;

г) она должна быть абсолютно-совершенною и истинною религией по всему своему учению и, с одной стороны, безусловно *необъяснимою* из собственного натурального развития человечества, с другой, заключающею в себе *неисчерпаемые начала* вечного духовного прогресса человечества или, говоря словами апостола, обладающего *обетованием жизни настоящей и будущей* (1Тим.4:8);

д) наконец, она должна заключать в себе чудеса, сверхъестественные действия Бога в природе и истории человечества, как видимые, реальные отражения невидимого, духовного дела Спасителя и как доказательства Его божественной природы и царской власти над всем миром.

II Отдел исторический

До сего времени наше исследование – о происхождении религии и первоначальных условиях её правильного развития, о грехопадении человека и вызванных им новых условиях истинно-религиозной жизни человека, о различных путях и средствах приготовления человечества к абсолютной религии и существенных признаках последней – раскрывалось нами исключительно философским путем, имевшим своим исходным пунктом понятие о Боге и Его отношении к миру и, таким образом, представляет собою не что иное, как философию религии. Теперь переходим в новую область исследования – в область *истории религии* для того, чтобы показать: а) подтверждает ли она неоспоримыми фактическими данными изложенное нами теоретическое учение о первоначальном происхождении религии и постоянных метафизически-психологических основаниях её в человечестве; б) из какого начала произошли в ней неистинные формы религии и какие законы управляли образованием их в определенный вид; в) какие религии, в какой исторической последовательности и каким именно образом служили приготовлением человечества к принятию абсолютно истинной религии и наконец г) какую из них, основываясь на указании вышеизложенных признаков абсолютной религии, мы должны признать таковою.

Глава I. Первоначальный вид религии человечества

Итак, первый вопрос: что свидетельствует нам история религий о первобытном религиозно-нравственном состоянии человека, о примитивной форме религии человечества? Была ли она «самою несовершенною, а потому и первою», как утверждает Гегель, т.е. самым грубым и низким представлением Бога, какое только можно себе представить – с одной стороны и лишенною всяких высших нравственных мотивов жизни человека – с другой? Или, напротив, как мы раскрыли прежде в речи о первоначале религии, совершенную по существу, принципиально и только несовершенную по-своему развитию, т.е. вообще истинным сознанием Бога и сообразно с ним истинною жизнью человека в Боге, но требовавшею продолжительного процесса развития до своего абсолютного совершенства? Едва ли нужно говорить, что наш взгляд на этот вопрос вполне совпадает с библейскою традицией о первобытном религиозно-нравственном состоянии человека, что он есть чисто библейский взгляд, по которому тотчас по сотворении человека по образу и подобию Божию открылись в нем и правильное богосознание (это можно заключить из Быт.1:28) и правильная нравственная деятельность, (это можно видеть из Быт.16–17), но только заключавшие в себе еще как в зародыше абсолютное совершенство того и другой. Таким образом наше учение о первоначально-чистом богосознании человека по существу, хотя и несовершенном по своему развитию, имеет за себя пока, по крайней мере, одну религиозную традицию, историю *одной* религии т.е. ветхозаветной. Но, по-видимому, и противоположный взгляд, возводящий начало религии к самой низшей форме её, не лишен твердых исторических оснований: он указывает на неоспоримый прогресс во всех религиях древних культурных народов, на постепенное восхождение их с низших ступеней на высшие и отсюда заключает: чем далее мы углубляемся в древность истории этих религий, тем более низший уровень их вправе предполагать и самые первые формы их считать

самыми низшими несовершенными. Заключение на первый взгляд кажется небезосновательным: прогресс религий заставляет мыслить начало их самым несовершенным.

Какой же из этих взглядов заслуживает признания истинно-историческим? Правильное решение этого вопроса стоит в логической зависимости от более общего вопроса, от вопроса о характере вообще духовного состояния первобытного человека. Решение последнего вопроса в новое время более и более захватывает в свою область, считающаяся самой положительной, наука, так называемая, естественно-историческая, и здесь-то мы находим заключения крайне противоположные библейскому сказанию о первобытном духовном состоянии человека. Во-первых, она относит происхождение человека в бесконечную дальнюю старину по сравнению с библейским летосчислением его истории; во-вторых, не прочь приписать ему разновременное автохтоническое (туземное) зарождение на разных поясах земного шара и притом из невообразимых видов животного или растительного царства и, наконец, в-третьих, в последнее время под влиянием идей дарвинизма, производит человека по самому коренному началу его из какого-то общего всем позвоночным животным прародителя, подобного нынешним «асцидиям, беспозвоночным, двуполым, сидячим морским животным», которые в течении несчетного количества тысячелетий путем естественной трансформации, дифференцирования, полового подбора и т.п., наконец дал непосредственных родоначальников человека, покрытых волосами, (причем оба их пола имели бороды), снабженных стоячими и движущимися ушами и хвостом с свойственными ему мышцами. Для полной характеристики наших прародителей Дарвин наделяет ноги их хватательной способностью, отводит им резиденцию «в каком-нибудь теплом и лесистом краю», жилище их указывает на деревьях и, наконец «самцов» вооружает «большими клыками, служившими для них весьма сильным оружием»³³⁶. Все эти выводы новейшего естествознания, очевидно, отнюдь не гармонируют с библейским учением об особенном способе творения человека

Богом, какой описывается в Быт.1:26,2:7, далее – о том царственном положении человека среди прочих тварей, с каким он сразу вступил в мир и, наконец, о том правильном его богосознании и нравственной чистоте, какие открываются в Быт.2:17, 3:3. Но следует только вспомнить всегда еще продолжающуюся полемику из-за указанных вопросов – о древности, единстве и способе происхождения человеческого рода внутри самого естествознания, нужно только обратить серьёзное внимание на неимоверную легкость, с какой выступают в этой полемике гипотеза за гипотезой, притом одна чудовищнее другой, чтобы убедиться в научной поверхностности, в решительной пустоте всех антибиблейских мнений касательно наших вопросов³³⁷. Интересно, например, проследить на сочинения патриарха современного естествознания – Дарвина («Происхождение человека и половой подбор»), как в нем (сочинении), в учение о человеке, на ранней странице появляющееся как простая гипотеза или недоказанное предположение, на следующей превращается уже в факт для выведения новой гипотезы, которая далее опять становится уже неоспоримой истиной для заключения к новой гипотезе и т.д., так что пресловутая дедукция у него человека из фантастического вида водяного животного представляет собою не что иное, как чудодейственную трансформацию одной гипотезы за другую в достоверный факт и неоспоримую истину. Будем надеяться, что строго-библейский взгляд на непосредственное происхождение человека от творческой руки Бога, не лишенный многочисленных приверженцев также в среде естествоведов, наконец восторжествует в самом естествоведении, а вместе с сим получит всеобщее признание и библейское учение о духовно-нравственном состоянии человека до его падения.

На помощь естественно-научным основаниям защитники животно-подобного первоначального состояния человека призывают также самую историю человечества, но не древнейших эпох её, а современную, именно историю современных дикарей; в дикарях и притом самой низшей категории их они видят живые памятники того грубого, детски-

духовного состояния, в каком первоначально находился человек и из какого, будто бы, лишь в течение многих тысячелетий возвысился на первую ступень культурного состояния. Если бы естественные науки представили нам неоспоримые доказательства за автохтоническое происхождение человека на одном или разных пунктах земли или за постепенное образование его из какого-либо рода животных, то конечно, история современных дикарей служила бы также наглядным подтверждением первобытного состояния человека; но теперь, при отсутствии доказательств первого рода, мы не имеем никакого права сопоставлять состояние современных дикарей с состоянием первых людей. Возможно другого рода предположение: не имеем ли мы в диких народах выродившихся остаток от каких-либо древнейших народов, стоявших на известных ступенях культуры. Нужно твердо держаться того неоспоримого исторического факта, что развитие народов никогда не представляет собою ровного и безостановочного движения вперед (абсолютного прогресса), что оно, напротив, бывает слишком волнообразно, часто повышается и понижается и иногда после высшего процветания переходит в крайний упадок. Может быть в древнейшие времена, под влиянием каких-либо особенных, нам неизвестных причин, эта смена повышения и понижения, процветания и упадка чаще имела место в истории человечества, чем в более позднее время. В доказательство возможности низпадения с высшей ступени культуры на низшую мы укажем на несколько исторических примеров. В Испании, после цветущего периода, в 17 столетии наступил невероятный упадок материальной и духовной жизни народа. Некогда богатейшие южные провинции обедняли так быстро, что уже в 1640 году едва могли платить подать. Целые деревни опустели и во многих городах в конце 17 ст. две трети домов находились в совершенных развалинах; народ разучился горному производству; мореплавание почти всецело прекратилось. В начале 18 в. по утверждению на престоле Бурбонов они нашли народ неспособным даже к обыкновенным домашним работам. Бёккль говорит: «если бы это состояние продолжилось еще одну генерацию, то наступила

бы самая дикая анархия и разорвались бы все связи общества. Единственная возможность спасти испанцев от возвращения к варварству оставалась в вторжении чужеземной власти». Один век – и какой быстрый поворот к упадку и притом в народе, окруженном со всех сторон цивилизованными государствами! Но вот более поразительные примеры перехода от образованности к совершенно дикому состоянию. Португальцы во время своих мореплавательных открытий нашли на Канарских островах жителей самой низкой ступени образования, какую только можно себе вообразить. Из них некоторые роды носили передники из кож, другие совершенно не знали одежды и жили в пещерах; жители отдельных островов не понимали своих ближайших соседей, и однако изучение их языков привело к заключению, что эти дикари – испанцы, неизвестно когда переселившиеся с материка на эти отдаленные острова³³⁸. Руины колоссальных построек Перу, Мексики и на берегах Миссисипи красноречиво свидетельствуют о процветании здесь некогда культуры, а между тем жившие около них дикие орды индейцев не сохранили о ней никакого даже слабейшего воспоминания. Итак, возможно низпадение с какой-либо ступени культуры в состояние самого грубого варварства. Но что дикие народы, т.е. в лице их первых родоначальников, имели когда-то лучшую и историю и прошли тысячелетия, прежде чем они ниспали до настоящего состояния, это доказывают мифологические традиции, по крайней мере, тех из них, которые еще не совершенно погрузились в чисто животную жизнь (см. ниже).

Аналогия дикарей с первобытным состоянием человека уже потому несостоятельна, что бессильна объяснить нам возможность выхода человека из дикого состояния. История, с одной стороны, везде показывает нам заимствование культуры одним народом у другого (наприм. японцы получили свою культуру из Китая, германцы из Рима, Рим заимствовал ее из Греции, Греция с Востока, может быть, преимущественно из Египта), с другой – говорит, что некультурные народы, стоящие вне всякой связи с цивилизованными народами, сами по себе не обнаруживают никакого стремления к прогрессу и развитию.

Известный антрополог Вайтц, на основании своего продолжительного изучения жизни диких народов, говорит: «везде я нахожу подтверждение, что дух человека натурально не имеет никакого самостоятельного стремления к прогрессу и развитию. Новейшее идеалистическое мнение (нужно сказать: и материалистическое) о самостоятельной и внутренней необходимости развития рода человеческого, чисто из самого себя, есть не только не истинная, но даже невозможная мысль, мечта фантазии, ласкающая одно тщеславие человека, насмешка над фактами и причинною связью истории культуры»... К удивлению, и у самого Дарвина мы встречаемся с признанием, не лишенным глубокого значения: «некоторые дикари находятся еще и теперь в том же положении, в каком они были найдены несколько столетий тому назад, как заметил и Беджогт: *мы весьма склонны считать прогресс естественным для человечества, но не всегда бывает так в истории.* Другой высоко авторитетный писатель, г. Мэн говорит: большинство человечества никогда не выказывало даже малейшего стремления к улучшению своих гражданских установлений». К этому добросовестному самобичеванию Дарвин прибавляет: «прогресс зависит, *по-видимому*, от многих одновременно действующих, благоприятных условий, который *слишком трудно* проследить»³³⁹. «По-видимому» и «трудно» – сколько в этих двух словах препятствий к решительному утверждению развития человека из первоначального животного-подобного состояния его, которое Дарвин представляет бесконечно ниже всякого состояния современных дикарей!

Но едва ли мы погрешим, если скажем, что гипотеза абсолютно-грубого состояния первого человека отыскивает свои доказательства не на том конце, где следует. Не в седой ли старине нашей истории, не в доисторической ли эпохе её должны лежать неопровержимые данные, требуемые послышки для заключения к самому началу человеческой истории, вместо бесплодных сравнений его с историей современных дикарей. Для заключения о начальной истории человечества мы должны, очевидно, искать необходимых посылок в эпохе наивозможно ближайшей к этому началу, от которой только сохранились до

нас какие-либо памятники древнейшего существования человечества. Но такие памятники мы имеем в языке и для понимания его – сравнительную филологию, с каждым днем делающую быстрые успехи. Сравнительной лингвистике индогерманских языков до сего времени удалось открыть множество тождественных слов в языках древних и современных индогерманских народов, свидетельствующих о происхождении и образовании этих слов еще в ту отдаленную эпоху, когда эти народы составляли одну семью, один род и жили в одном месте. Нужно бы предположить, по теории происхождения человека «от узконосых обезьян старого света» (Африки – Дарв. стр. 123), что первоистория индогерманцев, насколько мы можем проследить ее, основываясь на данных сравнительной филологии, представит нам самое дикое состояние наших родоначальников, чуждое всякого намека на культурную жизнь и лишенное всяких духовно-нравственных мотивов и идей; так как здесь мы находим своих предков еще в самой колыбели их. Посмотрим, таково ли в действительности было состояние первосемьи индогерманцев, на сколько мы можем судить о ней по данным сравнительной филологии. «Предки иафетической расы имели жилища, так или иначе устроенные, как показывает общее всем индоевропейским языкам – *doma-domus*, дом. Некоторая часть их занималась возделыванием полей орудием, сродным по корню (в смысле названия) и понятию плугу. Всем индогерманским народам известен один род хлеба – $\xi\acute{\epsilon}\alpha$: уава, ячмень, из чего можно заключить, что еще до своего разделения на народы индогерманцы занимались его посевом; может быть также была известна пшеница. Но главное занятие первосемьи индогерманцев составляло скотоводство; коровы, лошади, овцы и свиньи были приручены и воспитываемы индогерманцами; стада стерегла собака, уже тогда друг человека; из птиц были домашними гуси, утки и голуби; из металлов наши предки знали серебро, золото и может быть также медь. Строго организованным со всею дробностью разделения мы находим в первое время нашей истории дом в несобственном смысле слова, т.е. семью; не только отец, мать, сын и дочь, брат и сестра имеют сходные у всех индогерманцев

имена, но также и более отдаленные родственники, как-то: тесть и теща (свекор и свекровь), зять и сноха, шурин или деверь, свояченица, внук и т.п. Если бы производство имени «дочь» (duhitri – θυγάτηρ, от корня duh – доить) было правильно, то мы имели бы некоторое понятие даже о внутренней жизни в семье; занятие дочерей, можно было-бы сказать, состояло главным образом в доении молочного скота. Несомненно также, что наши, не разделившиеся еще на отдельные народы (им неизвестно еще было слово «народ»), предки возвысились уже над чисто патриархальными формами общественной жизни и имели некоторые начала государственного быта; так как владели именами «господин» и «царь;» общее всем индоевропейцам слово «гость» (hospis³⁴⁰ ξένος), показывает, что нашим древнейшим предкам знакомы были также взаимные угощения и пиршества, хлебосольство³⁴¹. Но что всего замечательнее, уже в своей колыбели они владели некоторыми отвлеченными, интеллектуальными и нравственными понятиями; так, ясно сознавали свое превосходство по силе разума над прочими животными, что и выразили в названии человека «мыслящим». Общий корень имени человек у всех индоевропейских народов – санскритское man – мыслить, размышлять³⁴². В некоторых гимнах Вед, сохранившихся, как предполагают, от времени, предшествующего разделению индоевропейцев, мы находим и отличие греха от добродетели, и сознание виновности человека пред Богом, и надежду на награду добродетели, и веру в милосердие Бога к преступнику. «Вследствие недостатка в силе, сильный и светлый Боже, заблудился я: умилосердись всемогущий, умилосердись! Каждый раз, Варуна, как мы, люди, оскорбляем небесное воинство, каждый раз как мы нарушаем по безрассудству закон твой, не наказывай тогда за этот грех. Отпусти нам грехи отцов наших и соделанные нашею рукою. – Да послужи я Богу безгрешно, богатому подателю, охранителю. Высший Бог просвещает безумных, премудрый спасает благочестивого певца». (Rv. VII. 89). – Вот состояние индогерманцев в самом начале их истории, насколько говорят о нем памятники языка того времени. Дает ли оно право на какое-либо сопоставление

родоначальников нашей расы с самыми грубыми дикарями, отысканными в новое время в разных странах света?

Археология старается доказать первоначальную дикость человечества яко бы неоспоримою последовательностью веков – каменных и металлических в истории развития человечества. Прежде всего, говорит она, был век необделанных камней, когда еще не было никаких домашних животных, никакой хлебной пищи и господствовал каннибализм; затем наступил век шлифованных камней, век земледелия, многочисленных стад и искусства тканья и пряжи; дальше настал бронзовый век и наконец век железа. Но на чем основывается эта последовательность веков? Не на местных ли и случайных открытиях? Каким же образом, поэтому, мы можем утвердить на них всеобщую и безусловную последовательность? поскольку Африка и в настоящее время населена варварскими племенами, справедливо ли заключение, что и в Европе существуют дикие народы! поскольку в начале христианской эры германцы были дикарями, можно ли сказать, что римский мир не знал стихов Горация и Виргилия? Если на западе жили дикари, ужели и восток населен был в это время каннибалами? Но в настоящее время археология своими собственными руками разрушает свою систему. В недавнее время сделали замечательное открытие: когда Бельгия была населена еще людоедами, на юго-востоке Франции обитали народы, владевшие истинным талантом к живописи и резьбе статуй. Этот художественный вкус, предполагавший известную культуру, составляет характеристику времени только необделанных камней и пропадает в следующей век шлифованных камней. Отсюда видно, что исходный пункт развития галльских племен составляет не дикость, как недавно думали, но напротив падение сверху вниз и затем снова восхождение снизу-вверх. «Я не могу, говорит Ружмон, эту любовь к искусствам галльских племен объяснить иначе, как остатком того, что они принесли с собою от высшей цивилизации востока»³⁴³.

Итак, гипотеза дикого состояния человечества, как исходного пункта его истории, кроме своего согласия с началами материалистического и пантеистического

мировоззрений, так как она составляет их естественный плод, не опирается ни на какие прочные фактически основания, но вместе с ней падает сама собою и другая гипотеза – первого вида религии, как самого несовершенного, в роде фетишизма, шаманства и т.п.; потому что последняя всю свою тяжесть держится на первой и с разрушением этой теряет под собой всякую почву. «Если, говорит Юм, насколько возможно следить за нитью истории, в древности мы находим все человечество преданным многобожию, то можем ли думать, что во времена, еще более отдаленные могла существовать иная, более совершенная религия? Это значило бы утверждать, что в состоянии невежества и варварства человек знал истину, а вместе с тем как начал развиваться умственно, впал в заблуждение». Но в том-то и вопрос: где те неоспоримые исторические факты, на которых хотят утвердить заключение о дикости и варварстве человека при самом вступлении его в мир, в самом начале его истории? Покажите их, убедите нас в их действительном историческом значении. Но так как вместо фактов нам представляют лишь фантастические измышления, то мы в праве предполагать, признавая непосредственное происхождение человека из рук Бога, некоторую умственную и нравственную высоту его духа уже в самую начальную пору его истории и вместе с сим находить не только возможным, но даже необходимым его первое богосознание совершенно истинным, хотя еще и неразвитым. Впрочем, мы не думаем еще выводить непосредственного заключения от несостоятельности предположения первоначальной дикости человека к его истинному богосознанию в первое время жизни. Мы желали только очистить путь от всяких посторонних преград своему собственному предположению о первоначально истинном, хотя и бывшем еще в состоянии зародыша, богосознании человека, сделать его наперед вероятным посредством разоблачения несостоятельности мнения о первобытной дикости человека, и теперь, как нам кажется, достигнув цели, представим положительные исторические основания своего предположения.

* * *

Нельзя, конечно, оспорить того, что уже в самых древних памятниках язычества мы встречаемся с политеизмом, обоготворением природы в разнообразных его видах и что не находим в них прямых, решительных свидетельств о вырождении политеизма из первоначального монотеизма. Но это вполне естественно: происхождение и развитие политеизма могли и должны были идти рука об руку лишь с постепенным забвением и искажением истинной религии. Поэтому странно было бы ожидать от язычества и язычников прямого свидетельства о прежде бывшей монотеистической и высокодуховной религии; не значило ли бы это требовать от язычества самообличения в своем заблуждении, сознания в потере истинной религии? При всем том и в языческих религиях зоркий и беспристрастный глаз исследователя всегда еще может усмотреть правда уже искаженные и всячески затемненные, но тем не менее все еще заметные следы первоначальной истинной религии человечества; они сохранились в язычестве помимо воли и сознания народов. Вполне справедливо говорит Крейцер: «последующим политеизмом монотеизм был затемнен и обезображен, но не уничтожен бесследно... частности в преломлении лучей мифологической призмы не закрывают вполне солнца истины» – и точно также Велькер: «сложные виды политеизма, развившегося в форму высокого горного хребта в истории древнего мира, позволяют нам однако же с этих высот, в глубине этого возвышения, у его подножия, уследить первоначальный монотеизм». Располагая доказательства первоначального монотеизма в восходящем порядке их научного значения, мы должны указать –

Во-первых: на удивительное соединение в религиях некоторых диких, необразованных народов с самыми грубыми и низкими представлениями божества вообще некоторых довольно высоких и чистых отдельных понятий о Боге. Что вместе с каким-нибудь шаманством, фетишизмом и т.п. религии нецивилизованных племен нередко поражают путешественников возвышенными понятиями о божестве, об этом в наше время говорит нам едва ли не каждый беглый очерк религий некультурных народов. Для примера укажем на

религии негритянских племен Африки и индейцев Северной Америки. Религия негров – фетишизм, т.е. многобожие, лишенное всякой связи и единства и видящее просто в отдельных вещах отдельных богов. Политеизм здесь возвысился до своей последней вершины; все мировое пространство здесь наполнено богами, постоянно сменяющими один другого. И, однако, в среде грубого, чувственного представления божества, распадающегося на бесчисленное и вечно-сменяющееся множество богов, нам открывается светлая черта – вера в единое высшее Божество, не имеющее никакой внутренней связи с обыкновенными религиозными представлениями негров. Для подробного ознакомления с этой верой отсылаем к «Антропологии натуральных народов» – Вайтца³⁴⁴. Более поразительный пример странного, по-видимому, смешения грубых религиозных понятий с чистой идеей Бога представляет нам религия индейцев Северной Америки. В религии их мы находим смешение двух элементов – непосредственного служения природе и позднее привошедшей веры в духов, фетишизм. «Почитание природы у краснокожих, говорит Мюллер, ближайшим образом есть непосредственное: обоготворяются предметы, которые в общей природе по их ли хорошо известным или только воображаемым действиям, кажутся величественными и славными, производят на сердце и ум человека сильное впечатление и на его судьбу оказывают особенное влияние... Но эти предметы почитаются не сами по себе, а только как представители откровения Бога»³⁴⁵. Рядом с этим служением природе, в котором обоготворяется выше всего солнце, в религии индейцев находится вера в бесчисленных духов; духи эти, однако не совершенно безобразны, напротив имеют внешнюю, видимую сторону в различных предметах и, таким образом, по этой стороне религия индейцев есть решительный фетишизм; но не странно ли, что, несмотря на такой низкий общий уровень религиозных понятий, *индейцы* верят в *великого Духа*. Правда этот «Дух» индейцев некоторыми племенами олицетворяется в солнце и почитается как бог-солнце, в грубой пластике и разнообразных мифах представляется подобным человеку, в антропоморфических

чертах и, наконец, понимается даже не безусловно независимым, как Бог чистого теизма, но подчиненным судьбе³⁴⁶; однако свойства его как *творца* мира, как господина жизни, сообщающего ее всем творениям и ежегодно обновляющего природу и как господина смерти, принимающего воинов по их смерти в рай, весьма много приближают его к истинному Богу. Чем объяснить такое соединение высокого и низкого, непримиримых контрастов: безграничного многобожия и единобожия, обоготворения ничтожных предметов природы и идеи Бога, как Духа в религиях диких? Попыткой их к объединению своих богов в одном высшем Боге? Но такая чисто философская, абстрактная работа – не по силам дикарей и притом всегда обнаруживается, как показывают религии культурных языческих народов, уже на довольно высокой ступени религиозного развития, а не при непосредственном обоготворении природы, или при фетишизме и шаманстве. Без сомнения, было бы слишком смело утверждать, что вера в единого Бога негров и в великого Духа индийцев сохраняется у них в течение веков историко-традиционным путем, и тем самым указывает на первоначальный вид религии человечества, как на монотеизм; но конечно, решительно не будет несправедливым видеть в этой вере невольное выражение первоначально чистого, истинного богосознания человека, временами прорывающегося светлым лучом сквозь непроглядную мглу многобожия даже на самых низких ступенях религии. Поэтому в высоких религиозных представлениях дикарей мы признаем непререкаемое психологически-историческое доказательство первоначального вида религии, как монотеизма.

Во-вторых: на поразительное согласие по существу во всех древних религиях традиций о первых временах мира и истории человечества: о творении, рае или золотом веке, не возмущаемом никаким грехом и злом, о великом потопе и ковчеге, о немногих родоначальниках нового человеческого рода, спасшихся от потопа и наконец, о построении исполинской башни, как причине рассеяния народов и смешения языков. Все религиозные традиции древних народов,

несмотря на чрезвычайную пестроту форм, частных черт и отдельных эпизодов, рисуют нам по одному и тому же плану ход истории человечества до его разделения на отдельные народы. Полагать объясняющим принципом всеобщего согласия традиций о первых временах человеческой истории тожество основных психологических законов, действовавших при развитии каждого народа порознь, уже потому невозможно, что мы находим в этих традициях некоторые общие сказания, абсолютно необъяснимые чисто психологическим путем. Так если представления о рае или золотом веке, идея грехопадения вследствие искушения змиею более или менее объяснимы психологически, то какими психологическими догадками можно объяснить согласие традиций в описании местоположения рая, в сагах о потопе, числе и именах людей, оставшихся в живых и сделавшихся родоначальниками нового человеческого рода, о построении вавилонской башни и рассеянии народов? «Что, говорит Цокклер, рассказывают греки о Девкалионе и Пирре, древние вавилоняне о Ксесострисе, египтяне о Менесе, индийцы о Ману и семи мудрецах (таким образом об 8 душах ср. 1Пет.3:20), китайцы о Тао, Сиики, даже древние мексиканцы о своем Тецки, как спасшихся от потопа возобновителей человеческого рода, то совершенно очевидно – определенные исторические воспоминания, сохранившиеся от первых времен... Точно такого же характера вне-библейские сказания и о положении, и свойствах рая. По преданиям древних персов и индийцев, китайцев, монголов, тибетцев и японцев, финикийян, греков, германцев и скандинавов, даже негров Африки, жителей Алеутских островов и мексиканцев – первожилищем людей и исходным пунктом их древнейших переселений служила высокая гора, место истока великих рек. И по крайней мере первые из указанных здесь народов настолько строго согласны с еврейским преданием, что считают высокую гору южно-азиатского горного хребта и притом гору, орошаемую четырьмя великими реками, райским первожилищем своих предков»³⁴⁷. Между тем все эти согласные сказания о месте рая и о потопе находятся в традициях в неразрывной связи с сагами о первоначальном блаженстве невинных людей и о причине

исчезновения золотого века и, таким образом, сообщают и этим последним строго историческое значение.

Наконец, с неоспоримой исторической документальностью свидетельствуют о первоначально истинном богопочитании сами языческие религии, в настоящее время, при посредстве сравнительной филологии, сравнительной мифологии, археологических и исторических разысканий, все более и более уясняемые в исходном пункте своего развития. Если новейшие исследования древних религий, основанные на строгом изучении оригинального текста священной литературы их и на постоянно вновь открываемых различных памятниках истории древних народов, показали несостоятельность прежних предположений о первоначальном почитании индийцами Парабрамы, персами – Церуана-Акерене, египтянами – Аммуна и т.д., то тем не менее они не только не разрушают, но, напротив, более и более подтверждают исконное основное предположение, что первоначальным, исходным пунктом развития всех древних религий служило единобожие – почитание духовного абсолютного Существа. Так, относительно германцев Гримм, относительно славян Лелевель, относительно греков Оттфр. Мюллер и Велькер, относительно индийцев М. Мюллер, относительно вообще всех иафетитов или ариев Пиктет (при своих исследованиях никогда не имевший в виду Библии), относительно семитической расы Моверс и Ренан (последний усматривает в вере семитов в единого Бога нечто в роде мономании, свойственнойномадам, обитающим в дикой пустыне), наконец, относительно египтян Руже и др. французские египтологи – доказали, что первоначальной формой религии этих народов был монотеизм³⁴⁸.

Религия индийцев более всех других исследована в своем последовательном развитии, начиная с самого исходного пункта её; поэтому, в виде примера, мы укажем на первоначальный вид её, как на решительное подтверждение вырождения языческого политеизма из монотеизма. Первый период индийской религии (период первоначальной религии Вед) М. Мюллер считает приблизительно с 1800–1400 г. пред Х. Хр. Предметом почитания этого периода служили «девы» – боги.

Прежде всего нельзя не заметить, что корень слова dêva-div светить, испускать лучи, общий названию божества у всех иафетических народов: у греков мы находим его в словах Δημήτηρ, Ποσειδάων, Δεῦς (Ζεῦς) Διос, у латинян – в Deus и Dīus, Ius (Iovis), у персов – в daeva (с измененным значением), у германцев – в Tius, Ziu, у славян в Див, у кельтов в Dia, у китайцев в Thīan, древнекитайский небесный Бог, позднее Thīan ti, небо – Господь; у японцев в Ten, у древних народов центральной Америки в Teott или Teo, у древних перуанцев в Illa-fici, Contici, прямо показывает, что иафетиды в первое время до своего разделения на отдельные народы, но уже после отделения от семитов и других народных племен, поклонялись одному общему Богу. Девы древнейшего ведийского периода называются dêvâs Manôṣ – боги Ману, т.е. почитаемые Ману; но Ману по индийской мифологии есть родоначальник человеческого рода после потопа, таким образом соответствует Ною, значит, девы-боги начала человеческой истории после потопа. Что же это за боги, что значит их множественность? Какое отношение они имели друг к другу по первоначальному богосознанию индийцев? На это отвечает нам гимн Ригведы: «среди вас, девы, нет никого ни меньшего, ни юнейшего; вы все велики. Будьте славны, победители врагов, вы тридцать три, вы священные боги Ману. Защитите нас, помогите нам, не допускайте нас уклоняться от пути наших отцов, от пути Ману. Будьте везде (везде присущи), вы все боги и почитайтесь всеми людьми; подайте нам вашу сильную защиту, подайте ее коровам и коням» (8–30). Здесь мы видим множество и даже определенное число богов – 33. Но из выражения, что среди них нет никакого различия по величине, можно видеть, что в основании этого множества богов не лежит политеистическое воззрение в обыкновенном смысле слова. – Вместо dêvâs в древнейшей религии Вед встречается также выражение âditiâs – вечные: «Адитии видят все злое и все доброе и им все близко, даже самое отдаленное; для них не отличается правое от левого, восток от запада» (Rigv. 2, 27, 3 и 11). Адитии *вечны, всеприсущи и всеведущи* и их знание имеет отношение к нравственному состоянию человека; их жилище – высшее

(невидимое) небо, строго отличаемое в Ведах как сфера, «вечного света» от видимого неба, фирмамента или сферы «воздуха или видимых светил» (солнца и звезд). Адитии не спят и не дремлют, они проникают все, *отворачиваются* греха и наказывают преступление, потому что грех противоречит их существу, которое всецело – свет и чистота. Они не только священны (*sacer*), но святы (*sanctus*) в нравственном смысле слова. Множество вездеприсущих, святых существ, очевидно, не может быть мыслимо политеистическим множеством различных божественных индивидуумов. Это подтверждается также тем, что рассказывается о каждом из дев. Митра (друг) есть Бог солнца или точнее древнего света, Варуна (всеобъемлющий) в древних Ведах – Бог звёздного света, блистающего ночью. О каждом из них говорится, что он творец всего мира. Вместе с Варуной и Митрой другие адитии называются Ардегаман (благодетель), Бага (благословляющий), Анеа (товарищ), Дакша (проницательный). Дальнейший ряд дев составляют: Агни (огонь, *ignis*) Индра (бог неба?) Сома, Маруты (боги ветров) и единственное женское божество Уша (утренняя заря); все они занимают служебное, подчиненное место. Об антропоморфических степенях родства, о браке и происхождении одного бога от другого нет никакой речи в древней ведийской религии. Всего чаще упоминаются и призываются из богов четверо: Варуна, Митра, Индра и Сома и о каждом из них говорится: «он величайший из всех богов;» точно также и Агни представляется равным четырем богам. Все сказанное доселе убеждает нас, что девы древнейших вед – не различные индивидуумы, мыслимые рядом друг с другом, но прѳсѳтлѳ одного невидимого святого Бога, различные формы откровения, в которых проявляет свое бесконечное богатое существо и в каждой совершеннейшим образом один Бог. В Ведах даже долгое время сохранялось ясное сознание существенного единства всех дев или адитиев и различие их лишь по форме, т.е. что все эти боги суть только имена одного Бога. В гимне, принадлежащем не особенно древнему времени мы читаем: «они называют его Индрой, Митра; Варуна, Агни; он есть также воздушный небесный Гарутмат, то, что одно, мудрый

называет разнообразно; они называют его Агни, Яма, Матарисван»³⁴⁹. – Вот исторические основания первоначального монотеизма религии человечества.

Глава II. Происхождение и развитие язычества

Каким же образом из этого монотеизма выродился пестрый и разнообразный политеизм языческих религий? В решении этого вопроса мы получим новое подтверждение нашего предположения о первоначальном виде религии, как монотеизме; так как увидим, что все попытки объяснить происхождение язычества, как натуральный и законный продукт религиозного развития человечества, без предположения нравственного переворота, совершившегося в духе человека после его падения, не выдерживают строгой критики. Объяснение происхождения языческих религий в сущности есть объяснение происхождения и развития религиозных мифов язычества, так как в содержании этих мифов заключается все богословие языческих религий. Считаем бесполезным входить в полемику с различными теориями мифологии, объясняющими содержание мифов аллегорически, т.е. предполагающими в мифах совершенно иной, внутренний смысл, чем какой ближайшим образом открывается из буквального понимания их слов и, таким образом, в прямом смысле мифических сказаний о богах усматривающими только внешнюю, случайную оболочку всецело несродного ей содержания³⁵⁰. Все эти теории не отвечают на самый простой и вместе весьма важный вопрос при объяснении происхождения мифов: каким образом народы в простом поэтическом олицетворении философских ли доктрин или древнейших традиций о различных ли событиях из истории человечества или о различных великих людях, не только увидели истории богов, прежде не известных им, но и приняли этих богов в свой культ и в течении целых столетий служили им иногда самыми тяжелыми жертвами (напр. жертвоприношением детей, бывшим в употреблении во всех религиях)? Точно также не будем разбирать и те теории мифологии, которые не отделяют существенно, подобно предшествующим форму от содержания мифов, видят в той и другом исключительно религиозный смысл и справедливо предполагают впереди языческого политеизма откровенный или естественный

монотеизм, но только не довольно правильно объясняют происхождение политеизма из монотеизма³⁵¹. Обратим внимание только на две теории, до сего времени пользующиеся высоким ученым авторитетом в глазах многих и претендующие на объяснение языческой мифологии как такой, которая будто бы представляет собой вполне законный, естественный процесс развития религиозного сознания народов или целого человечества. Разумею – психологическую теорию Юма и спекулятивную Шеллинга.³⁵²

Юм, отвергнув монотеизм, как первоначальный вид религии и считая, таким образом, политеизм исходною точкою религиозного развития человечества, думает, объяснить его происхождение посредством психологического анализа религиозного сознания доисторического человека. «Какой вообще мотив, спрашивает он, мог определить человека к признанию невидимой интеллигентной силы? Конечно, отвечает, не спекулятивная любознательность и не чистая любовь к истине: такой мотив был бы слишком тонким для весьма грубых представлений первобытного человека и вел бы к исследованию природы слишком трудному для его ничтожной силы понимания. Что оказывало влияние на первых людей, так это – только самые обыкновенные ощущения человеческой жизни: тоскливая забота о счастье, страх пред будущим несчастьем, боязнь смерти, жажда мести, потребность пищи и другие нужды. Движимые надеждою и страхом, особенно последним, люди с боязливым любопытством стали мудрствовать о ходе будущих вещей и старались наследовать разнообразные и противоположные судьбы жизни. На этом беспорядочном зрелище, глазами еще более беспорядочными и отуманенными, они увидели первые темные следы божества». Итак, по Юму, в возбуждениях ощущения и влечения лежит источник религиозных представлений. Но эти представления, говорит Юм, конечно, не непосредственно произошли из первых, напротив лишь при посредстве фантазии, силы воображения, которая, всегда сопровождая возбужденную сердечную жизнь человека, действует, соответственным ей образом, рисует, в видимых образах представления сил, от

которых мы чувствуем себя совершенно зависимыми. При этой деятельности фантазия руководится всеобщей человеческой склонностью – все существа понимать по аналогии с своим собственным и свойства, признаваемые нами внутри нас самих, переносить на внешний мир. Эта склонность фантазии, в настоящее время обнаруживается лишь в произвольной и сознательной игре воображения, в измышлении прекрасных образов, картин, в первое время с необходимостью и непосредственно вела к вере в невидимые, действующие разумно и свободно и властвующие над судьбой человеческой жизни, силы. Но представляемые антропоморфически, силы хотя были властительницами человеческой судьбы, однако все-же только высшим человекоподобным родом: каждая из них представлялась ограниченным существом, неспособным расширить свою власть на целый мир. Отсюда явилась необходимость умножить их разнообразнейшим образом соответственно разнообразию явлений, входящих в круг целой природы. Таким образом, каждое отдельное место было населено множеством локальных богов, и вот политеизм сделался господствующей верой. Отношение отдельных невидимых существ к отдельным областям человеческой жизни, как к особым провинциям их управления, сообщило им определенные характеры и атрибуты, возвело их на степень индивидуальностей, а отсюда был только один шаг до истории богов, до их генеалогии и т.д. Монотеизм произошел уже в дальнейшем процессе религиозного развития или посредством возвышения какого-либо бога над всеми другими, как особенного патрона данного места, или, по аналогии с человеческими обществами, под предположением одного бога в среде других, как царя среди вассалов³⁵³.

Это объяснение происхождения язычества, а вместе с тем и религии вообще, представляет нам наглядный образец безразборчивости средств, к каким прибегает неверующая мысль для всевозможного унижения религии в ряду высших проявлений нашего духа, следуя иезуитскому правилу: «цель оправдывает средства». В действительности оно не включает в себе ничего, кроме самого грубого заблуждения или, лучше,

преднамеренной, сознательной лжи. Оно относит начало религии к переходному моменту человека из бессмысленно-животного состояния в собственно-человеческое и в дальнейших периодах человеческого развития видит в религии только архаический след указанного перехода: самый первоначальный период жизни человека оно предполагает совершенно безрелигиозным и полагает, что только тогда, когда пробудились в человеке первые позывы к умственной деятельности, направленные на рассмотрение как его собственных низших ощущений и потребностей, так и окружающих его явлений и предметов природы, явилась религия или вера в невидимые высшие существа, как продукта этого первого умственного движения. В начале, по теории Юма, все натуральные предметы казались человеку такими, какими видело их чувство зрения; но вот когда он начал размышлять о них и ставить их в те или иные отношения к себе, они представились ему воодушевленными, высшими, божественными существами, словом вызвали в нем веру в богов. Может ли быть что-либо невероятнее такого процесса происхождения религиозной веры? Уже Шеллинг справедливо замечал: возможно было богов признать звездами, но невозможно допустить, чтобы звезды, всегда казавшиеся звездами, вдруг признаны были богами, т.е. идея Бога могла быть воплощена в натуральных предметах, но натуральные предметы не могли вызвать идею Бога. В самом деле, мы понимаем, как идея Бога при низком уровне развития высших сил человеческого духа и при господстве фантазии могла быть разложена на отдельных, видимых (натуральных) носителей или представителей её; но решительно затрудняемся постигнуть, каким образом видимые предметы, как такие, могли произвести в духе человека веру в богов, т.е. вообще идею божества. Эта идея должна была существовать потенциально уже внутри самого духа, должна быть изначально вложена в дух человека и проявиться в нем с первым дыханием его жизни, чтобы так или иначе могла развиваться в человеке, т.е. принимать те или иные формы развития. Но изначальное существование идеи Бога в духе человека необходимо предполагает, как последнего

виновника её в человеке, самого Бога, Творца человека, а вместе с этим также и первоначально чистое, хотя и неразвитое ещё её состояние.

Происхождение религии из низших потребностей и ощущений человеческой жизни необходимо вело бы за собою *уничтожение* её со обнаружением деятельности высших сил нашего духа; но мы, напротив, видим, что в религиозном процессе принимают самое деятельное участие и высшие силы духа. Чем объяснить такое отношение их к тому, что по своему первоисточнику обязано низшим психическим силам и, следовательно, удовлетворяет собственно лишь последним, между тем как во всех других случаях высшие деятели духа стесняют и ограничивают низших и даже стремятся к совершенному уничтожению эгоистических влечений, исходящих из низшей области души? Очевидно, уже в самом происхождении религии принимают участие высшие силы духа, вследствие чего в последующем религиозном развитии, мы видим, фантазия все менее и менее принимает участие и наконец совершенно изгоняется из области производительных агентов религии. На высших ступенях религиозного развития фантазия сохраняет свое отношение к религии только в художественных воплощениях религиозных идей и фактов, в созданиях декоративной формы культовых обрядов; но отнюдь не в посредственно-творческом произведении самого учения религии. Все подобные фантастические учения изгоняются из развитой религии, как неистинные или миф. Никто, конечно, не отвергает в язычестве – в его образовании теомифических сказаний самого широкого участия низших ощущений и потребности жизни человека, облекаемых фантазией в причудливые образы; но было бы крайней близорукостью не видеть позади этих низших агентов религий язычества скрытого за ними высшего – образа Божия, присущего всем людям. Этот образ вследствие греха лишился своего первоначального господства над низшими силами психически-соматической жизни человека и потому необходимо допустил смешение своих чистых обнаружений с последними, как вообще во всем своем развитии, так и в частности в религиозном.

Последним основанием рассматриваемого нами психологического или эмпирически-рационалистического объяснения происхождения язычества и вместе с ним религии вообще всегда служит ссылка на факты опыта: на склонность детей, дикарей и вообще необразованных людей понимать окружающие их предметы по аналогии с своим собственным существом, т.е. представлять их антропоморфически, как разумные и свободно-действующие существа. Эти факты неоспоримы; но от них до происхождения религии – бесконечная даль. Склонность к персонификации (олицетворению) предметов и явлений природы, при незнании их действительных сил и законов, управляющих ими, вынуждает воображение человека населять горы, леса, воды и даже самый воздух множеством невидимых духов, но отнюдь не основывает и не производит чисто религиозных отношений к ним. Человек желает стать в интимные отношения к ним, хочет подчинить их своей воле различными дарами, заклинаниями и волшебными предметами (амулетами и т.п.), или же просто старается избегать их: но никогда не оказывает собственного религиозного почтения этим фантастическим призракам, и это потому, что все подобные воображаемые духи всегда сознаются с слишком ограниченным кругом власти, так что с рассветом дня, при множестве народа почти теряют свое существование и чарующее влияние даже для самого боязливое дитяти или суеверного дикаря. Напротив, боги всегда остаются богами и если не везде абсолютно властными, то, по крайней мере, каждый в подчиненной ему области. Вот почему толпам дриад, ореад и нимф греческой и др. мифологии мы не находим культа. «Они, говорит Шеллинг, правда отчасти почитались как служительницы богов, но никогда сами не причислялись к категории богов». И сам Юм признавал это лучше всех: «строго рассматривая дело, говорит он, эта предполагаемая религия (т.е. самая первоначальная) в действительности была лишь *атеизмом*, соединенным с суеверием. Предметы её почтения не имеют с нашею идеей божества ни малейшего сходства»³⁵⁴. Вопрос, значит, о происхождении религии или идеи Бога предположением первоначального суеверия и

антропоморфизирования предметов природы нимало не разрешается.

И в христианское время, мы видим, необразованные классы всех европейских стран верят в невидимых духов гор, лесов, рек: водяных, леших и т.д. и однако религиозная вера их чиста, духовна, строго монотеистична. С развитием образования персонификация натуральных предметов постепенно прекращается, между тем религия не перестает существовать и развиваться. Эти два факта ясно показывают, что между олицетворением предметов или явлений природы и религией есть существенное различие; что первое составляет лишь метод или способ мышления человека на низшей ступени его духовного развития и поэтому с наступлением нового метода – строго-опытного или отвлечённого прекращается, между тем как в последней (в религии) мы имеем непреходящее обнаружение нашего духа.

(2) Обращаемся к изложению и разбору философии мифологии Шеллинга³⁵⁵. Основная мысль всей Шеллинговой философии мифологии состоит в следующем положении: последним основанием и истинным ключом к объяснению мифологии служит не история, но сверхисторическое, трансцендентно-метафизическое, словом, существо Бога. Отсюда без изложения учения Шеллинга о Боге и отношении Бога к миру объяснение его мифологии было бы решительно не понятно. Философия мифологии Шеллинга есть органическая часть его позднейшей философии, которая состоит из двух частей, – рациональной или отрицательной и положительной. В рациональной части раскрывается чисто априорным образом первопричины всего существующего или анализируются отдельные элементы, составляющие существо самого Бога, как виновника всякого бытия; во второй части – это априорное учение прилагается к миру действительного (креатурного) бытия, на основании рациональной философии объясняется процесс происхождения и образования мира и история религиозного развития человечества. Та и другая части представляют в себе много тёмного, смутного, невыясненного;

мы постараемся изложить их в возможно кратком и упрощенном виде – до того места, где заканчивается объяснение мифологии.

Мыслимым предположением множества вещей в мире, думает Шеллинг, не может быть признано просто пустое, неопределенно всеобщее бытие или пустое абсолютное «Одно» Парменида; так как из ничего мысль решительно не может объяснить себе всей совокупности происшедшего; таким предположением, напротив, мы должны признать принципы или потенции, заключающиеся в самом существе Бога и также последовательно раскрывающиеся в мировом или креатурном бытии. Какие же это потенции? Он – три: а) возможность бытия (*Sein können, potentia existendi*), чистая возможность (*potentia pura*); б) чистое бытие (*reine Sein*) совершенная противоположность первой потенции, чистый акт (*purus actus*) в противоположность чистой возможности (*potentia pura*); и, наконец, в) единство первых двух, возможность и действие, возможность заключающая в себе бытие и бытие не перестающее быть возможностью. В строгом единстве этих потенций, где нет никакой вражды или спора между ними, и состоит существо Бога самого в Себе, внутренний круговорот Его жизни, как абсолютного Духа, Его *тавтоусиа*. Каким же образом произошел от Него мир? Бог – совершеннейший Дух не был бы абсолютно-свободным, если бы не имел силы поставить Себя также вне самого Себя или перейти в состояние *гетероусиа*. Откровение Бога во внешнем Ему бытии должно иметь для Него то последствие, что Он теперь видит Себя свободным даже по отношению к своему собственному существу, несвязанным даже самим Собою и возвышающимся над своею самосуцною формою бытия. «Только в возможности отрешения от самого Себя состоит для Бога абсолютная свобода и блаженство». Просто круговоротное движение в Себе самом, просто вечная мысль о самом Себе – это для Бога было бы мучением. Он оставался бы непонятым самому Себе, пока не увидел бы своих потенций одну вне другой, в их отличии, пока не выступили бы пред Ним раздельно начало, середина и конец Его существа. Таким образом, только путем обнаружения потенций вне Его, Бог приходит к собственному самопознанию.

Вот первый и наисущественный мотив, заключавшийся в самом существе Бога, к произведению бытия вне Его или к творению мира. Но, с другой стороны, в Боге лежало и желание креатуры, т.е. посредствующим звеном от первого мотива творения до самого осуществления последнего служила еще свобода Бога. Каким же образом произошел мир? Действительному миру, очевидно, должен был предшествовать в Боге мир просто в его идее или мир мыслимый. Ближайшим образом, происхождение мира представлялось Богу в виде отделения первой потенции – чистой возможности бытия от единства и согласия с другими потенциями, в виде выхода её из своего безсамостного бытия, в котором она находилась, будучи тесно связана с другими потенциями, и в форме приобретения ею самостоятельного бытия или перехода из возможности в бытие. Такое извращение состояния первой потенции, очевидно, должно было поставить в борьбу с нею вторую потенцию – чистое бытие, у которой отнимала первая исключительное право на бытие. Эта борьба должна была продолжаться до тех пор, пока первая не окажется побежденною второю, не будет приведена второю в свое первоначальное состояние, как опять только чистая возможность бытия. Вместе с этим и третья потенция, лишившаяся своего первоначального состояния вследствие спора между первыми двумя, только посредством победы второй над первою должна была восстановиться опять в своем первоначальном бытии, как единство и согласие первых двух. Так представлялся Богу в чистой мысли процесс образования мира, и Он решил его осуществить. – Потенции, заключенные в Его существе и находящиеся в Нем в единстве, выведены были Им вовне, получили (каждая) самостоятельное бытие и вступили в борьбу между собою как внебожественные космогонические силы. Сначала выступила первая потенция – возможность бытия и стала действовать как безгранично раскрывающееся бытие; вследствие этого ей начала противодействовать вторая потенция, ставить ей границы и отсюда являлось должное бытие – действие третьей потенции (действие третьей потенции, по Шеллингу, всегда посредствуется действием второй, является только как

результат взаимной борьбы первых двух). Каждая мировая вещь есть общее дело трех потенций, и так как космогонический процесс есть в сущности теогонический процесс вне Бога, то каждое натуральное существо есть отражение, вид Бога и первоначального единства в Нем трех потенций. Но собственно только в человеке, как конечной причине всего мирового процесса, ради которого Бог поставил в борьбу потенции, единство их опять восстанавливается вполне, и они опять приходят к покою. Отсюда человек есть всецелое откровение Бога вне самобожественного существа; он есть всецело Бог с тем отличием, что имеет креатурное бытие; в нем из состояния гетероусиа Бог приходит к *омоусиа*; в нем, как в заключении творения, потенции перестают уже быть внебожественными, космогоническими силами; напротив, так как человек владеет сознанием, есть дух или личность, обращенная к Богу, то в нем потенции опять возвращаются к Богу и притом становятся личностями. Бог по целостности своих потенций, как абсолютный Дух или абсолютная Личность, есть Отец – прежде всего идеально: так как от Него зависело произвести внебожественное бытие; далее Он осуществляется как Отец с началом и в продолжение процесса творения и, наконец, совершенно делается Отцом с заключением творения – в человеке. Он – Отец еще в том смысле, что, выведши потенции из их первоначального единства и безсамостного бытия в Нем, Он принудил вторую потенцию к самостоятельному приобретению своего первоначального бытия посредством победы над первой и это действие второй потенции (борьба её с первой, начавшаяся с началом творения и окончившаяся с происхождением человека) было рождением Сына и восхождением Его до состояния личного бытия. Точно также и постепенное возвращение третьей потенции к своему первоначальному состоянию, посредствуемое постепенною победою второй потенции над первой, есть образование и развитие её до личного бытия – Духа, что и видим мы в человеке. Так с творением человека потенции приобрели себе форму личности; Бог, Сам в Себе единая абсолютная личность и только потенциально заключавший в своем существе,

имевший в Себе в скрытом состоянии Сына и Духа, – с совершением космогонического процесса стал одним Богом в трех лицах, Отцем, Сыном и Духом. – Но единство и покой потенций, достигнутые в человеке, имели слишком не прочное основание; человек находился между ними как четвертый, был окружен ими и замкнут в них как в божественно-осеняемом пространстве (это был рай), но в то же время был свободен среди них и потому мог снова поставить их во взаимную борьбу. Это и случилось. Человек был первоначально всецелым откровением Бога, но только по субстанции его духа, по существу духа в самом себе, а не по своей свободной и сознательной деятельности («еще прежде всякого действительного акта», «ничего еще не зная и ничего не желая»). Это состояние принадлежало человеку еще прежде всякого действительного или самодеятельного его бытия, оно было не просто доисторическое в употребляемом нами смысле слова, но сверхисторическое; в нем человеке был тот Адам – Кадмон, о котором говорят мифологии. Для того чтобы не только натурально или субстанциально, но свободно и сознательно быть совершеннейшими откровением Бога, абсолютно-подобным Богу, т.е. приобрести неразрушимое единство в себе потенции, как они находятся в Боге, человек должен был выйти из своего, данного ему по природе, состояния и перейти в самодеятельность; он должен был в своей духовной жизни или сознании снова нарушить единство и покой заключенных в нем потенций, разъединить и поставить их во взаимную борьбу, чтобы посредством этой духовной борьбы потенций и по приведении их опять к высшему духовному единству стать совершеннейшим, свободно и самостоятельно приобретенным, и поэтому неразрушимым образом и подобием Бога. Другими словами: как Бог, поставив потенций вне Себя и возбудив между ними борьбу, наконец, привел их к единству и таким образом в своем инобытии достиг совершеннейшего осуществления Себя – в человеке; так человек, разъединив в себе потенций, в процессе борьбы и постепенного возвращения их к единству между собою должен был родить и осуществить самого себя, как совершеннейшего человека; в его духе и

сознании должно было совершиться с совершенною последовательностью тоже самое, что в безвременной и трансцендентной жизни Бога составляет существо Бога; он должен был пережить своим собственным сознанием состояние потенций в их чистом виде в существе Бога, чтобы, таким образом, явиться совершеннейшим подобием Бога мира. Но если Бог имел силу в космогоническом процессе, выведенные из его существа потенции и постановленные Им как внебожественные и враждебные одна другой, снова привести к единству, то человеку, напротив, по приведении в расстройство и взаимную вражду своих потенций не удалось удержать над ними господство, не пришлось пережить своим сознанием их взаимное состояние в их чистом виде, в том, в каком они составляют вневременную и трансцендентную теогонию Бога, и таким образом возвратить их в себе к чисто-духовному единству; напротив ему пришлось воспроизвести в своем сознании весь процесс их борьбы между собою именно как натуральных сил в космогоническом процессе и все фазы этой борьбы сознать под видом последовательного выступлений разных богов друг за другом или смены их друг другом. Это именно произошло таким образом. Как скоро отделилась в духе человека первая потенция – возможность бытия от единства с другими потенциями, или, что тоже, как скоро сосредоточено было внимание человека на этой потенции, как на первоисточнике бытия, она предстала пред его сознанием не в своем истинном виде и единстве с другими потенциями в существе Бога, но единою абсолютною силою, как абсолютный реальный принцип, безгранично раскрывающийся в мировом бытии; отсюда этот слепой принцип получил в сознании человека значение Бога. Вследствие такого ложного понимания первой потенции и вторая потенция отразилась в сознании человека опять не в своей первоначальной чистоте и единстве с первою в существе Бога, но также как космическая сила в разрозненности с первой, в постоянной борьбе с этой и постепенной победе над нею, как это именно было в космогоническом процессе, и все перипетии её борьбы с первой потенцией начали выступать в сознании человека, как

разнообразные состояния борьбы второго бога с первым, как различные виды второго бога, в которых он находился в течении борьбы с первым богом. Так человек в истории развития своего сознания переживал весь космогонический процесс и только по закончении этого развития сделался способным к сознанию потенций в их истинном состоянии в существе Бога, стал переживать с временною последовательностью истинный теогонический процесс, который в существе самого Бога не имеет ни времени, ни последовательности, напротив всегда совершен. Бытие Сына и Духа, как личностей неразрывно с состоянием сознания человека: именно в сознании человека, в его личности и состоит личное бытие Сына Божия и Духа. Так как человек и по падении, т.е. в состоянии, ложного сознания Бога, не переставал быть личностью, то вместе с ним и в нем и вторая и третья потенции оставались по существу личностями; но поскольку его религиозное сознание переживало космогонический процесс, то также и Сын и Дух в этом состоянии человека действовали уже не как чисто личные силы, но опять как натуральные потенции. Сын, со времени выхода религиозного сознания человека из своего сверхисторического состояния в историческое вместе с ним и в нем должен был пройти, все стадии богоотчуждения, страдания и унижения, как вторая натуральная потенция, борющаяся с первой, пока опять не получила, чисто личного духовного бытия в истинном богосознании человека; тоже должно сказать и о Духе. Первое, униженное неистинное состояние Сына и Духа мы находим в язычестве или мифологическом процессе, второе личное и духовное состояние их представляет нам откровение – история Ветхого и Нового Завета.

После изложенного учения Шеллинга о потенциях и приложения этого учения к миру и истории человечества для нас не будет уже никакого затруднения понять Шеллингово объяснение мифологии. И прежде всего – общий взгляд его на происхождение и законы развития мифологического процесса. Шеллинг отвергает всякую мысль об изобретении или выдумке мифов отдельными ли людьми или так называемую народную поэзией. По его мнению, не народы и не отдельные лица

произвели мифологию, но определенная мифология каждого народа происходит вместе с ним, как выражение образования его индивидуального сознания и поэтому происхождение её падает на тот переходный период, когда известный народ еще не образовался, как такой, но уже находится в процессе самообразования и отделения от других народов. Но если, говорит Шеллинг, разделение народов имело своею причиной образование отдельных народных сознаний, бывших доселе единым, то, наоборот, единство человеческого рода, предшествовавшее разделению, ничем так решительно не поддерживалось, как сознанием, одного, общего всему человечеству, Бога. До этого места Шеллинг вполне согласен с предполагающими первоначальным видом религии монотеизм. Но далее под первым монотеизмом он понимает не совершенный, но только относительный; перво-религия была верою в одного Бога; но этот один общий Бог был лишь настолько один, на сколько не выступили еще в сознании человека другие боги; он был просто первый член целого ряда с последовательностью выступавших богов политеизма; он был уже сам в себе, по потенции мифологический бог, ибо с ним уже начинался ряд мифологической истории богов и поэтому переход от такого монотеизма к политеизму был уже религиозным прогрессом, «истинным переходом к лучшему». «Мы не можем спрашивать, говорит Шеллинг, каким образом сознание человека пришло к Богу... Его первое движение есть не движение, посредством которого он ищет Бога, напротив движение, посредством которого удаляется от Бога». Человеческое сознание в мифологическом процессе следует тем же законам и проходит те же ступени, каким следовала и чрез какие проходила природа; принципы мифологического процесса в то же время суть принципы всякого бытия и развития – исторического и натурального. Последовательно выступавшие в природе потенции и в взаимной борьбе между собою производившие мировые предметы, борьбе, в которой постепенно побеждала вторая потенция первую, являлись в сознании человека последовательною сменою богов; «мифология есть не что иное, как последовательное

выступление божественных потенций в сознании в форме последовательных богов».

Ближе раскрывает теперь Шеллинг ход самого мифологического процесса в таком виде (передаем кратко). Он разделяет историю мифологии на три эпохи, из которых последняя распадается на три отдельные момента, представляемые отдельными народными мифологиями. В первую эпоху является в сознании человека первый принцип бытия (возможность бытия), основание, первоисточник действительной природы, но уже побежденный в ней второю потенцией. Этот первопринцип в космогоническом процессе раскрылся, в системе миров (звезд); поэтому в соответствующем ему мифологическом процессе происходит прежде всего астральная религия, цабизм; человек обоготворяет здесь не отдельные звезды (сабеизм), но звездный (сидерический) принцип вообще и имеет своим богом царя неба Урана или Бела. Он именно и был единый и общий всему нераздельному еще человечеству бог; он и составлял предмет первоначального, относительного монотеизма. Во вторую эпоху первый принцип прежде всего делается еще только *доступным* победе над ним ближайшей высшей потенции и как такой в мифологическом сознании становится как бы матерью последней, из мужской формы бытия переменяется в женскую, из небесного царя Урана делается Уранией или Милитой (она почиталась под именем Астарты или Милитты у вавилонян, ассириян и арабов, у персов сохранялась в воспоминании под именем Митры, женского бога, а не мужского – Митра, позднейшего бога персов). Женская форма первого бога во вторую эпоху была уже предзнаменованием порождения второго Бога – Диониса (Шеллинг пользуется здесь названием сына Урании по Геродоту) в арабской мифологии говорится уже о сыне Урании. Наступает третья эпоха, эпоха борьбы между уже склонною к победимости, но еще не поддающеюся победе первою потенцией и только еще начавшею выступать в сознании второю потенцией. Цель борьбы второго бога с первым – освободить сознание человека от власти натурального принципа, постепенно возвысить его до

истинного сознания Бога и таким образом сделать его истинным человеком. Борьба эта распадается на три момента. В первый момент первый принцип опять собирает всю свою силу для борьбы с высшим богом, снова является в виде мужа; это – бог Ваал, Молох финкиян, тирян, карфагенян и ханаанских народов, в мифологическом прошедшем греков – Кронос. В этот момент второй бог находится еще в скрытом состоянии, не открывается еще как полный бог, но только как непонятное существо между Богом и человеком, как обремененный трудами раб, который только должен приобрести себе божество, но еще более сродный людям, это финикийский Геркулес Мелкарат. Во второй момент господствующий (натуральный) принцип доводится до бессилия, теряет свою исключительность в качестве бога и поэтому опять является в мифологическом сознании в форме женщины; это Цибелла фригийцев. Теперь только, когда потерял свою исключительность божества первый принцип, начинается собственно мифологический процесс, начинается третий момент, раскрывавшийся в мифологиях египетской, индийской и греческой. Первая эпоха, как мы видели, была временем господства одного первого принципа; вторая – временем приготовления к выступлению в сознании второй потенции; третья эпоха в первых двух моментах, была временем действия второй потенции и приготовления к явлению в сознании третьей. В третий момент действуют уже в мифологии все потенции, но только трояко различным образом. Для дальнейшего понимания мифологического процесса, по Шеллингу, необходимо заметить, что, по нему, только эти три потенции в различных фазах своей взаимной борьбы, отражаясь в сознании человека, производят в нем существенных богов мифологического процесса или раскрывают истинное многобожие (политеизм), Таковы боги, как мы выше видели, в своей последовательной смене: Уран, Урания, Мелкорат и т.д. Напротив примыкающее к каждому из этих богов, как выразителей борьбы потенций, множество других богов составляет не существенное, но случайное явление в мифологическом процессе; таковы например, в первую и во вторую эпоху боги – различные отдельные звезды, в

кронический период – неорганические предметы природы или фетишизм (фетишизм диких народов – остаток этого периода), или в египетской религии боги – животные, в греческой религии боги – человекоподобные существа. Эти боги происходили вследствие распада первого принципа или реального Бога на отдельные части под могучею силою второго бога. Первого рода богов Шеллинг называет существенными, формальными, духовными богами, второго – случайными, материальными; те представляют собою последовательный и в то же время истинный политеизм, многобожие (Vielgötterei); эти составляют одновременный политеизм, богомножие (Gottervielheit). – В египетской мифологии реальный принцип борется опять за свое бытие; но это уже – борьба его в предсмертных судорогах; он является здесь как Тифон, побеждающий Озириса (вторую потенцию), но сам побеждаемый Горусом. Борьба здесь на жизнь и смерть первого принципа подобна борьбе в животном царстве; отсюда у египтян мы и видим почитание животных. Тифон, Озирис и Горус – формальные боги Египта. Изиды – сознание человека, не знающее исхода борьбы между двумя первыми богами, находится в середине между ними, пока не родит Горуса – нового высшего бога. Египетская религия имела смысл, поскольку утверждалась еще на реальном принципе, из отношения которого к высшим богам и происходит все содержание религии. Напротив, индийская религия лишена всякого внутреннего смысла; здесь первый принцип – Брама совершенно побеждён, на его месте господствует второй бог – Шива, разрушитель Брам; но уничтожив основание мифологического сознания индийцев, он разрушает вообще их религиозное сознание. Третья потенция, Вишну, действующая как дух, еще не получает в сознании надлежащей силы. Отсюда Вишну составляет еще предмет фантастических легенд и распадается на бесчисленное множество материальных богов. В греческой религии первый принцип совершенно исчезает, но еще действует и в своем исчезновении, сообщая материальный и определённый вид духовным понятиям, раздробляя так сказать, высших богов, вторую и третью потенцию, на отдельные духовные понятия и облекая их в материальную

(человекоподобную) форму. Здесь первый принцип умирает тихой смертью (истинною эвтаназией), постепенно переходя в сознании человека от обоготворения реального принципа к чисто-духовному. Исчезнувший бог действует здесь как подземный бог – Аид; он был в Ураносе, Кроносе и, наконец, в духовном боге Зевсе, который, не был еще чисто монотеистическим и духовным богом, но только управителем целой республики богов, хотя нравственной природы, но еще антропоморфических, как и он сам. Между тем как по-вне в бесчисленном множестве богов греческая религия представляет собою уже разложение мифологического сознания, приближение к концу мифологического процесса или понимания космических потенций, как богов; в мистериях она стремится к пониманию космических потенций в их истинной сущности; мистерии и составляют переход от мифологии к откровению.

Что сказать об этой философии мифологии Шеллинга? Сам Шеллинг высказывает о ней слишком лестный, но далеко не справедливый отзыв: только его философия, будто бы, дает истинное объективное объяснение мифов, так как она всецело научна и всецело исторична, всецело эмпирична и философична; она только нашла последнее основание для объяснения мифологии, лежащее в ней самой³⁵⁶. Но не отказывая теории Шеллинга в смелости и высоте идеи понять мифологию язычества в связи с анализом самого внутреннего существа Бога и с процессом образования мира и таким образом указать вечные и твердые законы, управляющие всем развитием языческой мифологии, отыскать одну общую идею, раскрывающуюся во всех отдельных мифологиях народов, как в её переходных моментах и исключить из истории мифологии всякую случайность и произвол; признавая, говорим, величие этой идеи, мы тем не менее признаем ее превышающую силу понимания человека, лучшее подтверждение чего находим именно в философии мифологии Шеллинга, и философски и исторически ложно понявшей и раскрывшей эту идею.

Не отвергаем, что с высшей точки зрения, без сомнения, все языческие религии служат развитием одного органического целого, воплощением отдельных моментов какой-либо одной

общей идеи и, таким образом, действительно каждая из них, вероятно, стоит в том или ином последовательно-историческом отношении к развитию этой идеи. Но полное и истинное понимание этой идеи и основанная на ней правильная историческая конструкция мифологических религий, по-нашему – всегда будет только *pium desiderium*, пока само христианство – абсолютный свет мира не найдет своего полного осуществления в истории человечества и с абсолютной высоты своего развития не осветит собою все предшествующие ему запутанные и темные пути в истории человеческого рода. До того времени все попытки разгадать эту идею, управляющую всеобщим ходом религиозного развития человечества, всегда будут служить только какой-либо тенденциозной цели, предзанятым философским и историческим взглядам и, как такие, вместо помощи прогрессивному движению истинного знамя язычества, посредством строгого фактического изучения отдельных его религий, всегда будут лишь тормозить это знание.

Объяснение мифологии Шеллинга зиждется на его учении о потенциях, как внутренних элементах, составляющих существо Бога. Критика учения о потенциях принадлежит чистой философии. Но мы не можем не указать, что Шеллинг, желая своим учением о Боге победить пантеизм и утвердить истинный теизм, на самом деле представил нам в нем только высшую и более усовершенную форму пантеизма, чем до него бывшие, но отнюдь не теизм. И для него, как для пантеистов, мир стоит в таком тесном отношении к Богу, что только чрез космогонический процесс и по совершении его Бог приходит к абсолютному самопознанию, что, следовательно, если Бог есть творец мира, причина его бытия, то, с другой стороны, и мир не лишен причинного значения по отношению к развитию духовной жизни самого Бога. Мир и Бог продолжают еще стоять и у Шеллинга, как у всех пантеистов и в ранней философии его самого, во взаимоотношении, а не в отношениях абсолютного Творца к абсолютному творению. Мир не мог бы быть без Бога, но и Бог не был бы истинным Богом без мира; вот смысл мнимотеистического учения Шеллинга. Очевидно, что если Шеллинг говорит о свободе Бога в творении мира, то под этой

свободой нужно понимать лишь формально свободу, но существенно – необходимость. – Еще яснее открывается «непобежденный пантеизм» в тринитарном учении Шеллинга, в учении о трех лицах божества. Если Сын и Дух только чрез разделение от Отца и в постепенном космогоническом процессе образуются до личного состояния в человеке, если они снова в мифологическом процессе становятся натуральными силами и только по окончании его становятся духовно-свободными силами, именно, в откровенно-религиозном процессе; если, короче сказать, троичность лиц божества обуславливается историей человечества и развивается в ней, то что это, как не решительный пантеизм?

Неправильное понятие о Боге привело Шеллинга и к искусственно неправильному объяснению последних основных причин мифологического процесса. По его мнению, внешняя природа и её воздействия на человека нимало не влияли на ход религиозного развития в человечестве и, напротив, только действующие в глубине внешней природы трансцендентные божественные потенции отражались в сознании человека. Но справедливо говорит Пфлейдерер: «можно ли сказать, что человеческий дух так герметически замкнут от внешней природы, что он не получает из внешнего мира никаких побуждающих раздражений для своей самостоятельности и не находит в нем никаких служебных средств для проявления своего ощущения и желания, а напротив единственно в затворнической тишине своей жизни образует свой внутренний мир, или лучше, просто только созерцает, как он образуется в нем сам собою, в силу заключающихся в нем сверхъестественных потенций? Мыслимо ли, чтобы человечество было лишено глаз и уха к импонирующим и устрашающим, возвышающим и преклоняющим, благодетельным и вредным явлениям и событиям внешней натуральной жизни, предано было только влечению темных сил собственного сознания, чисто изнутри образовывало своих богов, которые, однако, как мы видим, хотя произошли независимо от внешнего мира, тем не менее везде обнаруживают внутреннее сродство с внешнею природою и её

явлениями? Для кого это мыслимо, с тем мы не хотим спорить, но нам кажется, совершенно немыслимо»³⁵⁷. И в самом деле, следует только обратить хотя поверхностное внимание на отношение богов каждой религии языческих народов к окружающей их природе, чтобы убедиться в несомненном влиянии той или иной местной природы на отдельные народные религии.

Изложение генетического развития языческих религий, как каждой самой по себе, так и в их общей исторической последовательности, на столько не основательно в философии мифологии Шеллинга, что пред современным состоянием знания язычества не выдерживает ни малейшей критики. Укажем на несколько примеров исторических неверностей у Шеллинга. Прежде всего обращает на себя внимание в философии мифологии Шеллинга тот смысл, какой придает он борьбе злого бога с добрым, которую мы находим почти во всех религиях. По Шеллингу злой бог есть не что иное, как древнейший бог, борющийся за свое господство с высшим и юнейшим, желающим похитить у него власть над сознанием человека. Между тем, несомненно, во всех религиях злой принцип первоначально был не богом и тем менее единым, а просто демоническим существом, представителем вредной стороны природы и только в последствии в дуалистических религиях (как в египетской и персидской) получил значение бога, между тем как (напр. в греческой) низведен был в подземный мир. Далее, кто в настоящее время согласится поставить персидскую религию по уровню её развития на одну линию с вавилонской или ассирийской и ниже индийской даже египетской?.. В индийской религии, Шеллинг, основываясь на ошибочных прежних сведениях о ней, ставит Брахму прежде всех богов, но в действительности Брахма принадлежит уже периоду спекулятивного религиозного учения индийцев, а не непосредственного мифологического процесса. Последний пример: в греческой религии памятником последовательного монотеизма, по Шеллингу, служат Уран, Кронос и Зевс, которые последовательно друг за другом владели религиозным сознанием; но теперь уже несомненно, что Зевс был

древнейшим богом греков и единственным главою других богов и что его генеалогия явилась только в довольно поздней сравнительно систематике богов и теологической спекуляции, образовавшейся под иностранным влиянием. Таким образом Уран и Кронос одолжены своим бытием лишь позднейшей рефлексии жрецов и поэтов, а не последовательному выступлению потенций в религиозном сознании.

3) Итак, ни природа с своими чрезвычайными явлениями, то грозными и разрушительными, то радостными и благодетельными и их импонирующими влияниями на сердце и фантазию человека (как учил Юм), ни метафизические потенции Шеллинга не представляют нам истинного объясняющего принципа происхождения язычества. Остается искать последней объясняющей причины язычества в самом человеке, в его собственном сердце и духе. И действительно, основной корень язычества лежит нигде в другом месте, как в самом человеке. Из психологического анализа религии мы видели, что только в библейском учении об образе Божием в человеке мы находим истинное указание первоисточника религии; далее история религий подтверждает нам положительными фактами истину библейской традиции о первоначально-истинном богосознании человека; точно также, наконец, и в вопросе о происхождении язычества, о ниспадении первоначального духовного монотеизма в натуралистический политеизм истинное объяснение представляет нам опять только Библия. Она говорит о падении человека, о нравственном кризисе, происшедшем в нем по его собственной воле и в этом *implicite* указывает нам на собственный корень язычества.

Источником язычества служит нравственный переворот в духе человека, совершившийся с его преступлением заповеди Божией: семя зла, заложенное в его природе первородным грехом, извращение отношений духа к чувственности, преобладание стремлений последней над требованиями первого, привязанность человека к миру и мировым благам, жизнь человека в мире, а не в Боге, эгоизм. Истинное богосознание по природе дано было человеку вместе с добрым направлением его воли, так как оба они неразрывны; но отсюда,

грех, обращение воли от добра к злу, от Бога к миру, необходимо должен был сопровождаться также затемнением первоначальной ясности богосознания, извращением его, обращением человека к миру; как к Богу. «Чистота воли, говорит Фрогшаммер, главным образом обуславливается истиною богосознания, но также и наоборот последняя – первую. Дурная, испорченная воля поэтому есть собственный нерв упадка, возмущения, порчи богосознания; она обуславливает основное направление всякого стремления и дела и поэтому завладевает фантазией и даже умом для своего служения и заставляет их действовать сообразно своей испорченности. История вполне подтверждает это: во времена необузданности и страстей или нравственного усыпления и божество является для человеческой веры не просто в неопределенных, запутанных представлениях, но прямо поэтической фантазией рисуется безнравственным и порочным или даже лишенным разума... В этом отношении совершенно верно, что язычество, т.е. испорченность богосознания, отпадение от истинной идеи Бога, было следствием испорченного направления воли людей и народов»³⁵⁸. Господь говорит: *где сокровище ваше, там и сердце ваше будет (Лк.12:34)*; но также справедливо и наоборот: где сердце человека, там и сокровище его. Сердце человека по падении наполнилось любовью к миру, к временным, земным благам, к чувственным и своекорыстным наслаждениям; низшая область психической жизни воспреобладала в человеке над высшими требованиями духа; отсюда и само Божество перешло в его сознании из чистой духовной области в область природы, материи, чувственного, погрузилось в природу с её разнообразными явлениями. Высшие требования духа и по падении не исчезли в человеке, поэтому идея Бога вообще не угасала в нем абсолютно; но как животные инстинкты души своим перевесом над высшими, духовными требованиями постоянно уклоняли волю от пути добра, так также и идея Бога стала развиваться не в своей чистой духовности, но в постоянном смешении с чувственным, натуральным. Все духовное развитие человека по падении представляет нам лишь постепенное возвышение духа над

чувственностью в постоянной борьбе первого с последней и среди этой борьбы мы видим нередко преклонение духа пред чувственностью; вместе с этим и божество в богосознании человека должно было пройти все степени натурального бытия и только постепенно возвышаться из чувственно-натуральной жизни до чисто духовного абсолютного состояния. «Падение религиозного сознания (человека) сделалось падением самого божества под необходимость естественного проявления, под власть натуры или материи»³⁵⁹.

До сего места мы указали только на общую и коренную причину происхождения язычества, не выясняя еще той последовательности, с какою постепенно изменялся или погружался первоначальный духовный монотеизм в натуралистический политеизм. Несомненно, что это изменение или погружение первоначально-чистого богосознания в ложное обоготворение природы в её разнообразных явлениях и предметах совершилось не сразу, но постепенно, и мы решительно не разделяем мнения тех богословов, как крайне непоследовательного, которые, считая первоначальным видом религии монотеизм, в то же время видят исходную точку развития каждой языческой религии в самом низшем виде обоготворения природы (фетишизме или шаманстве). Какие виды богосознания служили нисходящими ступенями от первоначального монотеизма к признанию Бога в различных силах, явлениях и предметах природы, при недостатке положительных данных, ответить на этот вопрос со всею историческою полнотою и основательностью невозможно; но насколько новейшие религиозно-исторические исследования освещают этот вопрос, мы можем сказать следующее о ходе изменения первоначального монотеизма в натуралистический политеизм.

Прежде всего нужно признать, что первоначальный монотеизм невинных людей не был на столько развитым и совершенным, каким мы видим его в Ветхом Завете и Христианстве; он не был, конечно, чисто потенциальным монотеизмом, из которого до актуального монотеизма, т.е. до действительного и ясного сознания единства Бога должны были

служить переходными ступенями различные виды политеизма; он был действительный, актуальный монотеизм, но натуральный, так сказать, готово вложенный в дух человека, который человек должен был собственным напряжением ума и воли перевести в ясные, определенные и строго отдельные представления или понятия и свободно и на веки утвердить в своем сознании. Предположение абсолютного или совершеннейшего монотеизма в первоначальном сознании первых людей а) действительно делает затруднительным объяснение ниспадения его в язычество или политеизм, как утверждал Юм, б) противоречит назначению человека не к сохранению в неизменном виде первоначально данного ему состояния, но к дальнейшему развитию и усовершенствованию его: царство Божие на земле с сотворением человека получило еще только начало, совершенство же его принадлежало далекому будущему и человек не был еще совершенным, но только должен был стать таким; и, наконец, е) разрушает строгую аналогию между нравственным и религиозным состоянием первых людей: как воля первых людей была чиста и непорочна, но еще не совершенно утверждена в добре и должна была собственной самодеятельностью сделаться неизменно доброю, так, очевидно, и богосознание их хотя было само в себе истинно, однако несовершенно и должно было лишь постепенно усовершенствоваться.

Признавая первоначальный монотеизм не абсолютным, но только относительным, (без сомнения, не в смысле Шеллинга), мы уже значительно упрощаем разъяснение постепенного изменения его после грехопадения в язычество. Все, что подлежит усовершенствованию и притом зависящему от собственной свободы усовершенствующегося субъекта, в то же время способно ниспасть и с данной ему натурально ступени совершенства; отсюда и первоначальное богосознание человека, будучи только зародышем абсолютно-совершенного и истинного, предназначенное к постепенному усовершенствованию, в то же время заключало в себе и возможность ниспадения его даже с натурально данной ему ступени состояния; в этом смысле можно сказать, что в нем

скрывались как начала абсолютного монотеизма, так и натуралистического политеизма. Вполне справедливо, по нашему мнению, думал Крейцер, что «первоначальный монотеизм не был чисто абстрактным, т.е. сознанием единого абсолютного Существа, находящегося в непроходимой обособленности от мира, исключительно вне и выше мира, но реальным, т.е. представлением Бога вне и внутри мира, трансцендентным и в то же время имманентным миру, единством, заключающим в себе бесконечное множество сил, проникающих, сохраняющих и оживляющих мир». Это сознание Бога, как трансцендентного и имманентного миру, как единого и многого, как самосущего и однако неразрывно связанного с миром, без грехопадения, развивалось бы в чисто духовных и более и более усовершенствующихся понятиях, но по падении сделалось неспособным к такому развитию. Для падшего человека стало необходимо представление Бога в чувственно-наглядных, видимо-натуральных образах или символах; так как понятие о Боге в Его чистой духовной сущности теперь казалось ему чем-то трудно удержимым в сознании, как бы пустым, бессодержательным; и чем более человек поддавался греху, тем настоятельнее являлась в нем потребность к представлению Бога в видимых, символических образах: Потеря первоначальной способности к адекватной форме представления Бога и необходимость понимания Его под формою натуральных предметов, как символов Его духовных сил и действий, живо чувствовалась еще в древнейшей ведийской религии. «Как достигнуть мне до Варуны», спрашивает с отчаянием древний ведийский певец; как могу я чистым духом взирать на Варуну?» Теперь существо Бога и Его отдельные свойства стали мыслимы для человека лишь настолько, насколько они отражались в видимой природе, в её разнородных предметах и явлениях; теперь человек сознавал Бога, мог видеть Его лишь под формою самого лучшего и чистого или особенно поразительного явления природы и точно также разные отдельные свойства уразумевать только сквозь призму разных натуральных явлений. В этих явлениях Бог с Его всемогущими силами как бы непосредственно делался

видимым человеку и чрез них только удерживал человек в своем сознании понятие о Боге, Его силах и действиях. Природа со всем богатством своих явлений служила для древнего падшего человека языком или письменными знаками, в которых он выражал свое богосознание и передавал его из рода в род. «Природа, говорит Фрогшаммер, с своим величием и возвышенностью, была в начале подобна книге, в которую человечество вносило или записывало свое богосознание, дабы сохранить его, выразить в ясной форме и передать другим, подобно тому, как мы в настоящее время пользуемся для той же цели письмом».

Но как скоро явилась потребность в видимом выражении внутренней идеи Бога, в символизировании Бога в натуральных предметах или явлениях, сделалось также неизбежным распадение первоначально-общего и чистого духовного богосознания на отдельные, односторонние формы представления Бога. Видимые предметы природы разнообразны и сила впечатления их на разных людей, смотря по внутреннему, субъективному различию их, бывает различна. Отсюда уже в самом первом символизировании Божества, Его внутренних сил и Его действий в мире не могло быть строгого согласия между людьми, жившими еще одной семьей. Потребность образного представления Бога под видом того или иного поразительного предмета природы свидетельствовала уже о внутреннем потемнении чистой идеи Бога в сознании первочеловечества. Потемнение, искажение идеи Бога предполагает вместе с сим распадение, появление розни в богосознании между отдельными родами первочеловечества; ибо только истина одна, напротив ложь всегда бывает различна, так как она держится на каком-либо одностороннем понимании истины, на усвоении лишь тех или иных отдельных элементов истины. Таким образом, уже в основании первых попыток к символизированию Бога лежали скрытыми различные внутренние представления божества, зародившиеся в отдельных главных семьях первочеловечества и поэтому должны, были вести эти семьи к неодинаковым натуральным символизированиям божества. Различия в символических

представлениях божества с своей стороны должны были влиять теперь на укрепление, выяснение и постепенную определяемость различных понятий о божестве, и вот с перенесением идеи Бога на натуральные предметы положено было прочное начало распадений первоначально общего богосознания на отдельные главные формы религии, соответственно отдельным главным группам первочеловечества и вместе с тем стало безвозвратным как историческое разделение первочеловечества на отдельные группы, так и распадение его богосознания на отдельные формы. Нам кажется, вполне справедливо говорит Шеллинг, что начало распада религиозного сознания человечества на отдельные религиозные формы относится ко времени еще предшествующему разделению первочеловечества на отдельные народы, что народному разделению предшествовал и обуславливал его религиозный разлад в первочеловечестве, что не отдельные народы выдумали свои мифологии, но, напротив, каждый из них выделялся из общей семьи уже с своею более или менее определенной мифологией и именно в силу достаточно определившегося своего особенного религиозного сознания. Такой взгляд на происхождение разделения первоначальной общей религии вместе с началом символизирования идеи божества, по-видимому, прямо подтверждает и библейский рассказ о строении вавилонской башни, как событию, послужившем причиною великой катастрофы смешения языков и разделения человечества на отдельные народы. Из Армении (Быт.8:4) сыновья и внуки Ноя спустились к югу в долину между Тигром и Ефратом до Синей реки здесь задумали устроить «город и башню», т.е. основать общее поселение, огражденное стенами от нападений диких животных, но вместе с сим сказали себе: *и сделаем себе «имя», дабы нам не разсеяться по лицу всей земли* (Быт.11:4). Что под именем (Schem) здесь нельзя разумеать славу, знаменитое имя (как напр. 2Цар.7:23 свое имя, или Иер.32:20 приобрел Себе имя), это очевидно само собою: кроме ближайших потомков Ноя никого еще не было, пред кем бы можно было заботиться о славе; притом «громкое имя» нимало

не охраняло бы их от рассеяния, а скорее бы побуждало к нему. Средством, охраняющим и обеспечивающим общую, совокупную жизнь могло служить только учреждение общего святилища, и культа и в этом-то состояло их намерение *сделать себе имя*. Слово Schem хотя в евр. языке значит «имя», однако при строении Вавилона, без сомнения, употреблялось в первоначальном коренном значении, которое лежит в основании слов других языков сродных по корню с Schem, (арабск. asmun. эф. sam, сир. schem, греч. σῆμα, σήμεϊον), именно в значении – *знамение, символический знак, образ*. Итак, потомки Ноя, составляя между собою еще одну семью, захотели устроить для себя видимый символ, идол Бога³⁶⁰. По всей вероятности, начинающееся распадение первоначального общего богосознания стало уже настолько заметным, что, по сознанию самих старейшин или представителей отдельных главных родов, угрожало неизбежным разделением религии на разные виды и вместе с тем разделением самого человечества на отдельные народы, если только не будет пресечено вовремя. И вот они хотят предупредить это религиозное и народное разделение формальным установлением общего образа или символа Бога и общего культа, для того, чтобы славить Бога едиными устами и единым сердцем. Но как скоро приступлено было к выполнению этого плана, по сверхъестественному действию Бога, желавшего индивидуального развития народов и продолжения Своего откровения в одном народе, на общем совещании об образе Божием только сильнее и резче обнаружилась рознь, доселе еще отчасти скрывавшаяся, в богосознании отдельных родов человечества и, таким образом, вместо установления общего образа Божия и общего культа, совещание закончилось совершенным религиозным и этнографическим разрывом главных родов, удалением их друг от друга в разные стороны и вместе с тем послужило началом самостоятельной исторической жизни каждого из них.

Когда совершилось распадение человечества на главные группы, тогда символизирование божества начало получать в них большую и большую своеобразность и характеристичность

вследствие неодинаковых условий природы, среди которых они стали проводить свою жизнь. Правда и по разделении в каждой из этих групп еще долгое время сохранялось сознание предметов природы, под видом которых внешне-чувственно представлялось божество, только как символов божества; но затем, с течением времени, постепенно забывалось простое символическое значение обоготворяемых предметов природы и внешние образы божества стали признаваться за самую сущность, собственную непосредственную жизнь божества, т.е. отдельные символы божества превратились в отдельных богов. «Постепенно, говорит Фрогшаммер, обозначаемое все более и более скрывалось на задний план пред своим внешним образом и последний стал занимать место первого. Здесь случилось то же, что мы находим везде; дух стал забываться пред буквою; букве, символам Бога начали усвоить то, что принадлежало духу, Богу, и явилось рабство пред буквою; так как натуральная библия (т.е. символы божества, заимствованные из чувственной природы), сама стала предметом религиозного почитания и потеряла свой дух... Не сначала из чувственной природы вычитано было понятие о Боге, но наоборот, прежде всего оно было вписано в нее, потому что природа дала символы божества и затем только из нее, т.е. из символов вычитывалось новое понятие о Боге, при чем первоначальный смысл этого письма постепенно забывался и заменялся простою буквою идолопоклонства»³⁶¹.

Перенесение идеи божества на натуральные предметы, как символические воплощения этой идеи, очевидно, имело впереди себя внутреннюю работу духа, посредством которой он приходил к выбору того или иного предмета природы, как видимого выразителя божества с той или иной стороны. Этот внутренний процесс религиозного сознания наружно выражался в поэтично-образном учении о божестве, в истории или рассказ о разнообразных действиях тех предметов природы, которые служили символами божества. Отсюда одновременно происхождению символизирования божества и в параллель его развитию началось и продолжалось развиваться также мифизирование божества. Миф, говорит Баур, есть символ,

разложенный на действия. Символ представляет Бога в спокойном и как бы неподвижном состоянии, миф напротив изображает Его в живой деятельности, в истории, в различных отношениях его к миру и человечеству. Когда символы стали заступать место божества, более и более превращались в богов, тогда постепенно открываемые новые и новые черты в натуральной жизни символов или предметов природы, признанных богами, постоянно обогащали новым и новым материалом и мифологии народов. Так как для мифологически-религиозного сознания божественное вообще не отделялось от натурального и поэтому божество всюду усматривалось хотя скрыто, но непосредственно действующим; поскольку древний человек, чуждый еще знания свободы и самостоятельности своего духа пред природой, смотрел и на самого себя как на часть физической природы и поэтому также в своей истории видел органическую часть истории самих богов, то в состав теомифии входили также исторические традиции народов, сказания о чрезвычайных событиях в их прошедшей жизни и в особенности о жизни и деятельности великих людей, чем-либо оставивших по себе глубокие следы в истории народов. И детски-наивная космология, и история народов и отдельных личностей сливались в мифологиях до безраздельности, перепутывались разнообразнейшим образом; отсюда для нас, чуждых мифологического образа мышления и речи, многое всегда будет оставаться в мифах темным, неразгаданным.

С пробуждением рефлексивной деятельности духа в среде культурных языческих народов, плод детски-фантастического мировоззрения – теомифия – сменялся собственным учением о богах, философским исследованием о богах в их скрытом существе и во внутренних взаимных отношениях. Здесь, то или иное основное понятие о божестве, лежащее в глубине древнейшей мифологии известного народа, раскрывалось с большею ясностью и определенностью; бесконечное и разнообразное множество богов приводилось к единству, между богами устанавливался известный порядок или система; некоторые из них теряли свое первоначальное значение и получали новое и, наконец, для полноты и законности системы

вводились в среду древних новые боги, иногда с высшим значением, чем древние. Вот в существенном краткое объяснение происхождения и образования разнообразных форм язычества.

Глава III. Отношение языческих религий древности и Ветхого завета к абсолютно-истинной религии

В каких же религиях мы имеем приготовление человечества к абсолютной религии – как естественное, так сверхъестественное? Первое – в языческих, второе – в ветхозаветной религии.

А

Язычество, взятое в целом, представляет собою обоготворение креатурного, конечного бытия, начинающееся с самых низших видов его – предметов неорганического царства и оканчиваясь самым высшим – человеком с его высшими духовными свойствами. Здесь все признавалось богом кроме самого Бога. Началом язычества, как мы сказали, послужило символизирование божества, дальнейшее развитие его состояло в смешении символов с самою сущностью божества, в изменении креатурных предметов в богов. Но было бы несправедливо думать, чтобы в какой-либо религии, конечные предметы видимого мира прямо и непосредственно признавались богами, чтобы язычники знали божество только в отдельных богах или отдельных видимых предметах природы и ни в чем более. В язычестве, конечно, божество не отделялось от природы, но само в себе оно признавалось не раздробленным и ограниченным, как те натуральные предметы, которые почитались как боги, но единым абсолютным существом, имманентным миру и раскрывающимся в нем в раздробленности и ограниченности предметов. Короче сказать: в основании всех языческих религий лежит непременно то или иное пантеистическое понятие о божестве и только вследствие такого ложного понятия о Боге отдельные креатурные предметы, почему-либо обращавшие на себя внимание языческих народов, признавались особенными выразителями внутренней действующей в мире божественной силы и потому считались богами. Натуральные предметы обоготворялись не как сами в себе боги, но как высшие проявления божества, имманентного миру, как особенные органы или посредники, чрез которых обнаруживает свои действия в мире само по себе скрытое божество. Не говоря уже о высших формах язычества, где, то или основное пантеистическое представление божества дает ясно видеть во всех мифах о разных богах, это представление лежит в глубине веры даже таких низших видов язычества, каковы фетишизм и шаманство. Случайный, по-видимому,

выбор предметов почитания фетишистами всегда основывается на представлении, хотя весьма темном и неясном, более чувствуемом, нежели сознаваемом, абсолютного существа, имманентного миру и избравшего тот или иной предмет природы особенным посредником своих отношений к человеку. «Только тогда, говорит Ульрици, дикарь мыслит божеством бурю, реку или другой какой предмет природы, когда он представляет их явлением существа, которое все, что ни делает, делает своею собственною свободною силою, следовательно, действует самостоятельно, безусловно»³⁶².

В различии пантеистических понятий о Боге, скрывающихся в основании всех языческих религий мы и имеем начало для разделения последних на известные ступени или градации и вместе с тем указание пути, по которому шло натуральное приготовление человечества к принятию Искупителя и искупления. Ограничивая своё исследование язычества лишь религиями древних культурных народов, имевших то или иное значение в всемирной истории, мы разделяем эти религии по основным понятиям их о Боге на три категории к первой принадлежит религия, основывающаяся на динамически-пантеистическом представлении божества или на понятии о Боге как абсолютной силе, имманентной материальному миру, это – религия Китая; вторую категорию составляют религии, утверждающиеся на психически-пантеистической идее Бога или на понятии о Боге, как всеобщей душе мира, – религии вавилонян или ассириян, финикиян и др. западно-азиатских народов и египтян; наконец, в состав третьей категории входят религии индогерманских народов, в основании которых лежит идеалистически-пантеистическое представление божества или идеи Бога как безличного духа, проникающего мир и раскрывающегося в нем, – религии индийцев, персов, греков и римлян.

Набросим краткие и общие характеристики каждой из указанных религий для того, чтобы видеть, как в них идея божества, возвышаясь постепенно в натуральном богосознании человечества, в заключении своего развития достигает своего воплощения в самой высшей форме креатурного бытия, в

форме человека с его разнообразными духовными свойствами и в ней, однако, не представляя достаточного удовлетворения религиозным требованиям человека, наконец оставляет его в тоске и отчаянии ожидать небесного Вестника новой, абсолютной религии.

а) Богосознание китайца не восходит за пределы видимого мира, не стремится искать божества в высшей примирной области. Рассматриваем ли мы религию Китая по её экзотерической стороне, по которой божеством признаются две самые общие формы мирового бытия – небо (Тиен) и земля («небо – отец, земля – мать всех вещей», гласит древняя китайская пословица), или по эзотерической, философской, по которой божество распадается на две основные сущности видимого мира, на силу (Янг) и материю (Инг), в том и другом случае божественное не отделяется в этой религии даже настолько, насколько мы видим это в языческих религиях других культурных народов. В последних, как увидим ниже, как ни тесно соединяется божественное с мировым бытием, тем не менее всегда еще представляется чем-то отличным от мира, в некотором роде самосущим. В китайском божестве нет ничего самостоятельного по отношению к миру; оно абсолютно пусто без мира. И все прочие религии культурных языческих народов покоятся на пантеистическом понятии о божестве, но в них признается мир немислимым без божества и таким образом при внутреннем, существенном сродстве Бога с миром перевес бытия, истинной реальности приписывается божеству, а не миру; напротив в китайской религии Бог настолько глубоко входит в природу, что без последней – совершенное ничто: Он есть небо и земля, рассматриваемые в целостности своих отдельных предметов, Он есть сила и материя, активная и пассивная стороны, проявляющиеся в мире в различных сочетаниях и – более ничего. Более высокого отвлечения Бога от мира китайское богосознание не знает. Правда в учении Чжу-си «Янг и Инг» сводятся к высшему единству в «Тао» (разум); но Тао не абсолютный, лично-разумный Дух, а пустое абстрактное понятие порядка, законосообразности или разумности, проявляющейся в взаимном отношении двух

реальных принципов – Янг и Инг: «Янг и Инг, составляя вместе, порядок, называются Тао». – В строгой гармонии с теоретическим учением о божестве и нравственный идеал китайской религии ограничивается представлением благосостояния, тишины и спокойствия, стройности и порядка только в настоящей жизни, в частной – каждого человека, в семейной, государственной и всемирной. Крайне утилитаристический идеал! Но и при этом весьма невысоком нравственном идеале, китаец не имеет полной свободы в практическом осуществлении его. Дуалистический принцип его мировоззрения, по которому все образуется из сочетания двух противоположностей – силы и материи, движущегося и покоящегося, заставляет его держаться середины между духовным и чувственным, идеальным и действительным. В этой середине для китайца – верх мудрости, сущность добродетели человека. В действительности, как очевидно, это убийственная мораль, заглушающая в самом зародыше все лучшие порывы духа в деле возвышения над прозаической действительностью. Еще более разумная и свободная деятельность китайца подавляется абсолютизмом государства, этого слепого выражения мирового разума, абстрактного, внутренне-безжизненного абсолютного. В китайском государстве отдельный человек – безсамостная частица механически-сплочённого целого. Отсутствие высшей духовной жизни, абсолютный недостаток идеалов, незнание радостей и надежд, неизменное однообразие жизни, исключительная внешность жизни по раз навсегда начертанному шаблону, внутренняя пустота, безжизненность и безотрадность, – вот что из века в век представляет нам «небесная империя».

б) Если в Китае божество не возвышается над видимым миром, то у вавилонян и других западно-азиатских народов оно представляется по существу одною ступенью выше. Здесь божество обладает как будто самосущею жизнью: оно – великая мировая душа, по отношению к которой мир есть тело; как такое, божество управляется в своей жизни чувственными пожеланиями и страстями, живет психически-соматическою жизнью, подобно всякому животному. Существенное

проявление жизни животных составляют половые влечения; отсюда в основании жизни божества западно-азиатских народов лежит разделение на полы – мужской и женский. Раздельная половая жизнь божества для этих народов имеет не какое-либо метафорическое, но собственное значение, так как божество для них чисто чувственное, великое животное и поэтому обнаруживает свою жизнь в половых животных инстинктах. На этой существенной черте божественной жизни основывается весь культ западно-азиатских народов. Так как психически-пантеистическая идея божества видимо воплощалась для них в великих небесных телах – солнце и луне: то характер культа в религиях этих народов находился в строгом соответствии характеру состояния этих небесных тел и влияния их на землю в то или иное время. Народы западной Азии отдаются всею душой своим богам; они хотят быть точною копией божественной жизни; отсюда весь культ их состоит в крайних проявлениях чувственной жизни, в жертве божеству страстностью половых влечений. Чувственная страстность имеет для этих народов строго-религиозное значение, в ней состоит сущность их религий; она проявляется у них в двух крайних противоположностях, сообразно двоякому состоянию природы, то оживающей, то умирающей; в разнузданности страстей, в неумеренном удовлетворении половых инстинктов и в совершенном (искусственном) подавлении их, в кастрации, в умерщвлении половых плодов – детей и в разнообразных истязаниях тела. Крайности всегда стоят близко друг к другу; они – в природе ненормального состояния жизни: разъедающая страстность ведет к самоумерщвлению аскетизму.

в) Одинаковая в существе с религиями западно-азиатских народов идея божества проходит и в религии египтян, с тем, впрочем, различием, что последняя возвышает божество в некоторой степени до духовного состояния. На этом основании и практическая сторона египетской религии, культ, при общем фаллическом характере его, представляет также некоторые чисто духовные черты: почитание божества молитвою и умиротворение его нравственною чистотой жизни. Точно также и последние стремления египтян направлены не на здешнюю, но

на будущую, загробную жизнь; хотя существование души по ту сторону мира представляется еще не совершенно отрешённым от земной оболочки в настоящей жизни, напротив настолько связанным с ней, что от целостности погребенного тела, верили, зависит сохранение бытия самой души.

г) Характеристическую черту язычества индогерманских народов составляет идеалистически-пантеистическое представление божества, понятие о божестве, как интеллектуально-нравственной идее, призрачно или действительно раскрывающейся в видимом мире. В этом идеалистическом представлении божества и лежит источник той живой и богатой фантазии индоевропейцев, которая воплощала, простые натуральные силы и явления природы в столь причудливых поэтических образах или мифах, резко отличающихся от мифов семитических и хамических народов. В мифологиях последних сразу заметен простой прозаический взгляд на природу, на ход её развития и подчинение её постоянным, неизменным законам; видимая натуральная жизнь представляется здесь непосредственно жизнью самого божества, поэтому и мифические образы его являются в сущности точным воспроизведением наблюдаемого хода натуральной жизни. Напротив для индогерманского богосознания божеством было не непосредственно сама природа, но идея, нечто духовное и неуловимое в себе; отсюда в учениях индогерманцев мы не находим никакого цельного систематически-развитого взгляда на природу, ход её жизни и причины изменения её состояния, никакого прозаически-отвлечённого изучения природы; они содержат в себе лишь бессвязные, разрозненные друг от друга представления божества в выдающихся явлениях или предметах природы; но эта несистематичность, и так сказать, отрывчатость в религиозном мирозерцании индоевропейцев с избытком восполняется свободой в выборе поэтических красок для олицетворения креатурных сил, как носителей или органов божества и богатством нравственных элементов в мифах. Из основной идеи божества индогерманцев объясняется также и то, что в их древнейших религиях органами божественных

проявлений в мире служат только чистые элементы или благодетельные явления природы, напротив, вредные явления признаются органами нечистых или злых духов и потому индоевропейцы никогда не смешивают божества с злым духом; доброе и злое в природе представляются им не двумя сторонами одного и того же абсолютного принципа, но проявлением двух совершенно различных начал; в этом отношении дуализм с самого начала проходит чрез все индоевропейские религии. Из представления божества, как чего-то идеального, объясняется далее то, что чисто индоевропейскому культу совершенно чужд был фаллический характер и если в культе Шивы в Индии и в греческих мистериях фаллизм занимал немаловажное место, то лишь вследствие иностранного влияния.

Низшую ступень богосознания культурных индогерманских народов представляют нам религии индийцев – брамизм и буддизм. С переселением индийцев из земли Инда к юго-востоку в землю Ганга древняя религиозная вера и весь образ их жизни потерпели значительное изменение. Под палящими лучами тропического солнца, с одной стороны, постепенно ослаблялась жизненная энергия воинственного народа, с другой, быстро развивалась склонность к философской мечтательности, породившей мрачное воззрение на мир и мировую жизнь. Древние натуральные боги здесь скрылись позади бесцветно-абстрактного первоединства – Браммы. Брама есть идеальный принцип мира, но сам в себе неопределимый, о котором можно сказать только то, что он не мир, противоположность мира; так как мир произошел из удаления его от своего собственного существа. Такое чисто отрицательное отношение божества к миру проглядывает уже в сравнительно древнем учении об эманации мира из Браммы. «Когда Брама развивался в мир, он выходил из самого себя, из своего самозамкнутого бытия, вместе с тем удалялся от своего собственного существа и делался все более хуже, самому себе неподобнее, мрачнее и нечище. Весь мир есть не что иное, как последовательный ряд эманаций из Браммы, которые чем более удалены от Браммы, тем хуже»³⁶³. В позднейшем учении

браминского богословия (в системе Веданта) противоположность между Брамой и миром восходит до совершенного отрицания мира, как только призрачного обманчивого бытия Браммы. «По системе Веданта, Брама есть единственно действительное бытие, мир – просто призрак, причина которого лежит, правда, в Бrame, именно в Майе, т.е. обмане, родившейся из первого желания Браммы к саморазвитию и откровению, но который, как призрак (обман бытия) существует не для Браммы, но только для нашего фальшивого, конечного, чувственного понимания Браммы»³⁶⁴. Как естественно ожидать, браминско-жреческий акосмизм должен был вызвать реакцию и она не замедлила явиться в философии Санта, отрицавшей не бытие мира и человека, но бытие Браммы и таким образом, в противоположность жреческому акосмизму, проповедовавшей атеизм. Из отрицательных элементов этих противоположных учений – жреческого и философского – наконец, образовался буддизм, равно отвергавший и бытие Бога, и бытие мира, и утвердившей на их месте, как единственно истинно-существующее, абсолютное ничто (Нирвану). – Согласно догматическим основоположениям брамизма и буддизма, нравственные правила их отличаются самым безотрадным, мрачным характером; они не предначертывают каких-либо положительных идеалов духовной жизни человека, не требуют деятельного раскрытия высших свойств человеческого духа; напротив, обуславливают все спасение человека безучастным, апатичным отношением его к миру и жизни в мере и пассивным стремлением к погружению в Брамму или совершенному уничтожению в Нирване. Мораль буддизма, по внешности весьма сходная с христианским нравоучением, в сущности не оживляет и не возвышает, но подавляет и мертвит дух человека.

д) Вышедши из одной первосемьи с индийцами и, как показывает история, имея с ними в первоначальном отечестве одинаковые религиозные верования, иранцы (персы, мидяне, бактрийцы) в последующем своем религиозном развитии далеко оставили за собою своих собратьев-индийцев. И они, подобно индийцам, с возвышением на известную ступень культурного

состояния, принуждены были реформировать свою древнейшую религию (не самую первоначальную, которую имели общию с индийцами, но уже позднейшую, выработанную ими по отделении от индийцев и в некотором роде противоположную индийской религии) посредством рефлексивного объединения отдельных натуральных богов под идеей одного высшего существа. Понятие иранцев об этом едином божестве выше всякого сравнения с индийской Брамой. Обитая в стране полной самых резких противоположностей (к западу от Инда до рек Тигра и Ефрата; до Каспийского моря и степей Окса (Аму-Дарьи) к северу и до океана и Персидского залива к югу), вынуждаемые к усиленному труду для приобретения насущного пропитания и к деятельной самозащите, как против враждебных действий природы, так и против нападений на их стада диких зверей, иранцы наполнили свое «высшее существо» всеми лучшими сторонами природы, придав им духовно-нравственный смысл. Отсюда и нравственную задачу своей жизни они поставили не пассивное самоотчуждение от природы, но постоянную, деятельную борьбу с враждебными её силами и стремление к победе над ними, как над злыми духами. Так как, однако, высшее существо персов образовалось на чисто натуральной почве, служило лишь олицетворением в одном существе лучших сторон природы, которым с одинаковою равноправностью противостояли вредные силы; то оно не было возвышено до истинно абсолютного бытия, напротив, как добрый принцип, ограничивалось почти равносильным ему злым. – Вследствие того, что божество персов только по наружности было духовным или нравственным существом, но по существу олицетворением благодетельных натуральных сил, и религиозно-нравственная жизнь персов состояла не в развитии чисто-нравственных сторон духа, но в стремлении к высшему культурному состоянию, в достижении высшего земного благополучия и уничтожения зла настоящей жизни. Култ персидской религии полон разнообразных очистительных обрядов; но они, как говорит Вернер, имеют «существенно цивилизаторскую цель, замыкаются в своих тенденциях внутри границ социально-гражданского быта зендов, признававших

себя согласно духу своей религиозной системы народом иат' ἑξοχήν, нацией чистых»³⁶⁵.

е) Венцом религиозного развития древнего язычества служат религии греков и римлян. Религиозный гений грека достиг самой высшей точки зрения на божество, на какую только способен стать человек без помощи сверхъестественного откровения: идея Бога перенесена им с натуральных сил и явлений природы на самое высшее в конечном мире – на самого человека, на его дух, на его умственные и нравственные свойства, на разнообразнейшие проявления человеческой жизни. И в религиях других народов мы видим антропоморфическое представление богов, но здесь антропоморфизм служил лишь внешнею оболочкою натуральной сущности богов; жизнь и деятельность богов народов Азии и Африки в существе есть жизнь природы, но только поэтически олицетворенная в форме человеческой жизни и деятельности. Напротив, в богах Греции воплощаются различные свойства самого человека, отдельные черты человеческой жизни; здесь боги существенно человеческой природы. На это существенное отличие греческих богов от иностранных указывают и историки, и поэты, и философы Греции. Геродот говорит: «боги других народов ἀνθρωποειδεῖς, между тем как боги греков ἀνθρωποφυεῖς»³⁶⁶, т.е. те имеют лишь вид человека, эти напротив – человеческого существа. Точно также Пиндар говорит: «и люди и боги, все одной природы, все получили дыхание от одной матери». Философ Ксенофан, без сомнения, имел в виду преимущественно отечественных богов, когда говорил: «люди наделяют богов своим собственным видом, ощущениями и голосом». Впрочем, и в богах Греции мы находим еще следы первоначального образования их из обоготворения натуральных сил и явлений, к которым лишь впоследствии присоединились духовно-нравственные свойства человека. Отсюда-то и объясняется в греческой теомифии то странное сплетение дурных, низких и высоконравственных черт в одном божественном лице (напр. в Зевсе), которое на первый взгляд поражает читателя: здесь в одном божественном образе соединяются черты из жизни бога, как натуральной силы и как

идеализированного представителя высших свойств человеческого духа. Божественному миру греков не чуждо ничто человеческое, но что в последнем (человеческом мире) является несовершенным или грубочувственным, то в первом (божественном) представляется идеализированным или смягченным прелестями высоко-поэтического, художественного изображения. Для грека, обитавшего в стране, полной разнообразных очарований природы, где все возбуждало и питало чувство прекрасного, и не возросшего еще до периода холодного, анализирующего отношения к вещам, главным образом имела значение красота, совершеннейшая гармония между идеей и формой; эстетическая точка зрения была для него основною, под которою он рассматривал божественное; и наоборот; в прекрасном он видел также непосредственное выражение истинного и доброго. Отсюда божественный мир Олимпа, будучи собственно миром человеческим, есть, однако божественный, потому что он – мир поэтических художественных образов различных проявлений человеческой жизни. На Олимпе грек представлял живые образы своей мечты, идеального человеческого государства. «Идея красоты, говорит один из новых апологетов, воодушевляет и проникает греческий мир богов и в этом состоит глубочайшее содержание, но точно также и ограниченность греческой религии»³⁶⁷. Действительно, смешение прекрасного с божественным, удовлетворение изящным, как божественным, могло продолжаться лишь в период преобладания фантазии над высшими духовными силами человека: пока господствовала фантазия и не проявлялась еще деятельность рефлексии, грек мог верить в реальность художественных созданий своей фантазии. Но как скоро выступил в нем рассудок с своими обычными правами и приступил к богам с своим холодным анализом, прекрасная оболочка богов не могла скрыть от его взора отсутствия в них истинно-божественного содержания. И вот мы видим уже почти с первым пробуждением философского духа начало борьбы, продолжающейся до конца греческой истории, между философией и религией. Постепенно разоблачаемые от своей верхней одежды, как произведения

фантазии, боги в своей наготе яснее и яснее представлялись глубокому взору рассудка тем, чем они были в действительности, т.е. простыми натуральными силами и разнообразными ограниченными или даже дурными свойствами человеческого духа и, таким образом, из царства живых существ постепенно и наконец совершенно перешли в царство теней, пустых призраков.

ж) Историческая задача римского народа в ряду других народов древнего языческого мира характеристично выражена в творении Вергилия (Энеида VI. 849) устами Аихиза Энею:

Другие сумеют, пожалуй, мягче выковать животрепетную медь,

Изваять из мрамора одушевленные лики,

Сумеют краснее говорить в судах, точнее измерить

Пути небесные и предсказать восход любого светила;

Ты же римлянин, помышляй об одном – державно править народами.

Подвизайся в искусстве водворять везде благонадежный мир,

Щадя покорных и оружием низлагая строптивых.

Эта основная идея истории римского государства отражается и в религии Рима. «Римляне были, как говорит один из историков язычества (Шерр), утилитаристы; как все у них клонилось к пользе, целесообразности, как теория служила лишь практике, наука и искусство уважались ради их сродства с ремеслами и вообще с практическими занятиями, так и религия имела всецело практическую цель; она была ради государства, вспомогательным средством римской политики, которая везде дает ясно понять, что не люди ради богов, но напротив боги существуют ради людей. Душой римской религии, как и всей римской жизни была идея вечного Рима, т.е. всемирного господства»³⁶⁸. Эта идея как по своей целостности, так и во всех частностях и подробностях и олицетворяется в многочисленных богах Рима. Но так как вся сущность римской религии состояла в олицетворении и обоготворении мирских, гражданских интересов, то собственно религиозное влечение, возвышающееся над временными интересами и с

беспокойством устремляющее взор по ту сторону мира, где определяются вечные и неизменные судьбы человека, не находило в ней удовлетворения и поэтому, и она роковым образом, подобно греческой религии, должна была подпасть процессу разложения.

К изложенным характеристикам главнейших религиозных форм древнего язычества, в которых видно непрерывное усилие натурального религиозного духа к постепенному возвышению идеи божества из низших форм конечного мирового бытия в высшие, пока он не заканчивает это возвышение воплощением божества в самой высшей форме, форме человека, и здесь чувствуя себя бессильным к дальнейшему возвышению божественной идеи остается, наконец, в ожидании откровения истинной религии с неба, от непосредственного явления Бога в мир, считаем нужным присовокупить следующие замечания: а) при подробном раскрытии вероучения, нравоучения и культа языческих религий необходимо обращать особенное внимание в каждой из них, во-первых, на коренной мотив жертвоприношений, на основную причину их происхождения и в особенности отмечать, так называемые, примирительные или искупительные жертвы с целью показания в них, по крайней мере, отдалённого прообраза великой искупительной жертвы Голгофской; во-вторых, на ожидания великих религиозных героев, аналогичные ветхо-заветным предсказаниям о Мессии; в этих ожиданиях невольно высказывалось чувство неудовлетворенности религиозного духа ложными натуральными религиями; б) в конце изложения греческой религии заслуживают специального исследования, так называемые, мистерии для того, чтобы с одной стороны, вопреки ложному мнению некоторых, показать отсутствие в них всякого истинного и глубокого религиозного содержания, с другой, – видеть бесплодные усилия глубоко религиозных душ в греческом обществе – найти в тайных, театрально-сценических представлениях жизни, деятельности и последней судьбы богов недостающие элементы в публичной народной религии (истинное искупление от грехов и надежд на будущее блаженное бессмертие³⁶⁹); в) при историческом

изложении процесса разложения греческого и римского богосознания необходимо выставлять на вид, между прочим, и те элементы философского учения, которые положительно подготовляли собою, так сказать, натуральную почву в древнем языческом мире для восприятия и усвоения новых откровенных религиозно-нравственных идей христианства; наконец, г) в заключении исследования всего язычества вообще не излишне также привести свидетельства древних языческих писателей о повсеместном ожидании Мессии пред временем пришествия Христа.

В

Из всех народов древности один стоит пред нами как поразительное исключение; он не велик численности, не замечателен в политическом отношении, не известен в истории древнего искусства, науки или промышленности, но стоит на недостижимой высоте пред всеми народами в *истории древних религий*. Это – народ израильский, народ религии, в преимущественном смысле слова народ Божий. Все другие народы, потерявшие истинного Бога, тщетно стараются найти Его в течение всей своей истории; раз ниспавши с высоты истинного богопознания в обоготворение природы, они до конца своей жизни остаются во власти природы, обоготворяют ее и лишь переносят свое обоготворение с одних предметов природы на другие, из одной сферы конечного мирового бытия в другую, но всегда остаются в оковах природы, как абсолютной божественной силы. Природа для них – заколдованный круг, в котором вертится их богосознание туда и сюда, напрасно отыскивая выхода в премирную область и возвышения до истинного богопознания. Не можем не привести здесь прекрасной общей характеристики язычества, начертанной живым, мастерским пером Дилльманна: «языческие религии – вообще натуральные религии, их принцип – обоготворение природы; их боги первоначально не что иное, как натуральные силы, которые благочестивое чувство созерцало как божественные и потому, так как силы самой природы распадаются на множество, рассматривало как многих и даже, смотря по индивидуальному характеру и географическим и историческим особенностям народов, как различных богов. Правда у культурных народов рука об руку с прогрессом их культивируются и возвышаются также и представления о богах. Первоначальные силы природы не просто олицетворяются, но даже идеализируются по образцу человеческих личностей, понимаются как разумно-свободные существа и наполняются нравственным содержанием; эти воображаемые существа представляются защитниками разнообразных порядков и благ

общественного человеческого состояния, стражами и ревнителями домашней жизни, нравов, права, ремесел и искусства, наук и государства... Но и в этом просветленном виде они носят на себе печать своего происхождения из природы и конечности; и в этом виде они, так сказать, человеческой природы, копии эмпирического и натурального человека, натуральной жизни племен, народов и их отдельных слоев общества, поэтому разделяют также несовершенства, страсти, потребности, ограниченности и раздоры людей. Благочестивый человек, желавший образовать и воспитать себя по образцу богов, нисколько не возвышался от того над своею собственною природою; он всегда находил в богах свою природу, хотя и идеализированную... Язычеству не доставало также стремления к единичному представлению божественного и почти во всех религиях каким бы-то ни было образом, путем ли возвышения одного из многих богов в достоинство главного бога, или более философски (напр. в брамаизме), посредством поставления абстрактного одного (безличного) наверху множества божественных лиц, всегда обнаруживается это стремление к единству Бога; но оно доходит лишь до призрачного единства, а не до единого истинного Бога. Даже там, где, как в персидской религии, реформированной Зороастром, признается один добрый Бог, творец чистых и добрых существ, он с самого начала ограничивается противоположностью злого принципа, победа над которым ожидается лишь в будущем. Но где, по чисто философским предположениям, разрушается или разодевается весь мир богов (как в буддизме), там в то же время уничтожается и самое божество; на место религии выступает нравственность, но высшая нравственная задача полагается в отрешении от самосознания, таким образом, в уничтожении личности и вместе с тем всех оснований нравственной деятельности³⁷⁰.

Один народ израильский с самого начала своей истории владеет истинным богосознанием, имеет понятие о Боге, как истинно-абсолютном существе, личном и самосущем, возвышенном над всеми границами конечного и с безусловною властью и силою управляющем мировую жизнь. Напрасны

усилия философов и историков пантеистического и натуралистического направлений унизить ветхозаветную религию пред некоторыми видами язычества (как напр. Гегель и его школа старались поставить ветхозаветную религию ниже греческой и римской), или вывести её происхождение натуральными путем из общего и первоначально-политеистического (как делают Ватке, Даумер, Гильяни и др.), или мифологического (Шеллииг) богосознания, или, наконец, объяснить её особенности прирожденными особенностями свойств семитической расы и номадным образом жизни древних евреев (в новое время Ренан³⁷¹). Вполне справедливо говорить Рёнтш: «Израиль с своею религией стоит непостижимою загадкой, камнем преткновения для всякого натуралистического рассмотрения истории». Религия Израиля – сверхъестественного происхождения, есть религия богооткровенная, вот ключ к объяснению её происхождения и развития; под эту точку зрения все загадки её уничтожаются, все, что в течение всей жизни «мучило» в ней такого великого мужа, как Гегель «и то приковывало к себе, то отталкивало его дух», разрешается само собою, все освещается ясным светом, делается понятным и объяснимым. Другим народам Провидение предопределило развитие мировой культуры; еврейский народ Бог избрал носителем и хранителем драгоценнейшего сокровища – сверхъестественного откровения, залога всемирного спасения человеческого. Здесь мы видим ту же «божественную парадоксию в истории», по которой и в начальное христианское время *Бог избрал безумное мира, чтобы посрамить мудрых и немощное мира, чтобы посрамить сильное....* (1Кор.1:27 и д.). В язычестве божественное не отделяется от натурального, есть само натуральное, а потому все явления и действия богов в мире суть только пустые мечты собственного человеческого воображения, мифы, «сония» древнего мира; напротив, в иудействе истинный Бог, бесконечно возвышающийся над всем креатурным и конечным, раскрывает свои истинные отношения к миру и человечеству, с своими действиями глубже и глубже входит в историю человечества, чтобы, наконец, явиться в

полноте богочеловеческой жизни для искупления всего человечества; отсюда вся история ветхозаветной религии есть действительная история божественного откровения, развития царства Божия на земле. От двух противоположных полюсов исходит приготовление древнего человечества к спасению и однако в конце концов оба пути приводят к одной и той же цели, соединяются в одном центре – в ясно сознанной человеком потребности личного откровения Бога в мире для спасения человечества. В язычестве мы видели постепенное возвышение идеи Бога по лестнице мирового бытия, начиная с низших ступеней его и кончая высшею, на которой неудовлетворенное богосознание человека останавливается наконец в нетерпеливом ожидании самого Бога, как пророка и основателя новой абсолютной религии; в иудействе, напротив, с самого начала Бог является как премирное, недостижимое существо и Его воля открывается как абсолютно-святая воля, но потому с течением истории все яснее раскрывается пред Израилем необходимость нисхождения Бога в мир, явления Его в лице человека для освобождения человечества от греха; там – в язычестве, постепенно возвышалось стремление человека к Богу, чтобы стать способным к познанию Бога при Его откровении в мире; здесь – в иудействе сам Бог как бы постепенно ниспускался в мир в истории своего откровения, чтобы наконец в абсолютной полноте своей жизни явиться во плоти человека; там постепенно развивалась идея явления в мире *самого Бога*, здесь – идея явления Бога *в мире, в образе человека*, или, что тоже, в язычестве готовилось понимание будущего Искупителя мира преимущественно с божественной стороны, в иудействе – преимущественно с человеческой³⁷².

Поелику откровение Бога всегда сообщается человеку по мере его восприимлемости, то, соответственно историческому ходу натурального развития Израиля, и сверхъестественное откровение является в нем с своею историей, с своими ступенями или эпохами развития, впрочем, неизменными по принципу. Три великие исторические эпохи можно различать в истории ветхозаветной религии: а) патриархальное время; б) эпоху моисейства и в) время пророчества. Каждая из этих эпох

имеет своего представителя, от которых исходит все дальнейшее развитие данного времени: патриархальное время – Авраама, время моисейства – Моисея, время пророчества – Самуила.

а) В патриархальное время Бог открывается, как единый всемогущий Бог всего мира, но в то же время преимущественно еще как Бог одного рода, отдельной семьи; понятия об отдельных абсолютных свойствах Бога в это время еще не формулируются ясно (в учении), но *implicite* заключаются в различных именах Бога и открываются в самых фактах сверхъестественного откровения Бога патриархам. Для сознания патриархов хотя есть один только Бог – Эл-Шаддай, но точно также боги и других народов не лишены некоторой жизни; так как истинному Богу предстоит еще только в продолжительном чудесном охранении своего избранного народа среди всех неблагоприятных исторических обстоятельств, в искуплении его из-под власти язычников и в целом ряде побед над языческими народами показать свое бесконечное превосходство над богами последних, как совершенно бессильными, ничтожными. Началом нравоучения патриархальной религии служит: *Я Бог всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен* (Быт.17:1); частнейшие определения этого начала опять не раскрываются еще в целом кодексе законов и постановлений, но сообщаются каждый раз в отдельных, нарочитых откровениях Бога патриархам.

б) Время моисейства до пророчества есть время побед еврейского народа над языческими народами, образования его в самостоятельное теократическое государство и постоянных поражений его язычниками при отступлении его от веры в истинного Бога; это – время практического убеждения израильтян в неограниченном могуществе их Бога по сравнению с богами других народов, в абсолютном единстве Его, как истинного Бога. Идея единства Бога здесь формулируется со всею ясностью и выражается со всею положительностью: *Я Господь Бог твой... да не будет у тебя других богов пред лицем моим* (Исх.20:2–3); основоположением всего закона служит: *будьте святы, ибо Я свят Я Господь Бог ваш*

(Лев.19:2). Центр закона составляет десятословие; первая половина десятословия, определяющая отношение народа к Богу, раскрывается шире в обрядовом законе; вторая, устанавливающая взаимные отношения людей, уясняется и развивается далее в гражданском законе. Основная идея или конечная причина всего законодательства выражена, так сказать, во вступительных словах закона: *если вы будете слушаться гласа моего и соблюдать завет мой, то будете моим уделом из всех народов... Вы будете у Меня царством священников и народом святым* (Исх.19:5–6).

в) Ни в пустыне, ни во времена судей народ израильский не ходил твердо в путях Бога, постоянно поддаваясь естественным наклонностям своего греховного сердца и увлекаясь общим идолослужением своего времени. Скоро захотел он, подобно языческим народам, иметь и видимого царя; таким образом, вместо божественного идеала жизни возымел стремление к земному идеалу с его обманчивым блеском и великолепием. В сущности теократия от этого не разрушилась, так как царь был только наместником Бога, помазанником Господа; но первоначальная чистота теократии уже утратилась, так как теперь прежние непосредственные отношения между Иеговою и народом заменились представительством божественной власти человеческою. С этого времени выступают новые органы откровения Бога – пророки. Цель или задача пророчества совершенно верно выражена г. Бауром (не основателем новотюбингенской школы, но одним из представителей так называемого посредствующего направления): «пророки – богодухновенные мужи, сами проникнутые высшим принципом ветхозаветной религии, стараются внедрить этот принцип в натуральную жизнь своего народа. Языческие религии, как сами в себе натуральные и потому составляющие элемент собственной натуральной жизни народов, не требовали никакой особенной деятельности для их утверждения и оживления в отдельных индивидуумах. Напротив, в ветхозаветной, откровенной религии, так как её происхождение не было продуктом натурального развития израильского народа, и её сохранение не могло быть также

предоставлено дальнейшему натуральному развитию этого народа; нужно было всегда новое утверждение её принципа в сердцах израильтян и всегда новое оживление его в её последователях. Это жизненное утверждение принципа ветхозаветной религии и на нем основанного закона и составляло существенную задачу пророков»³⁷³; назначение пророков – уяснение внутренней сущности или духа, проникающего букву закона Моисеева, субъективирование божественного закона в жизни и сердцах израильтян; они были стражами Израиля, голосом Бога внутри его истории, совестью народа израильского, то угрожающе карою за преступления, то обещающе блага за добродетель. В пророчестве – в догматическом учении глубоко и всесторонне раскрывается понятие о Боге, как абсолютном Духе, уясняется преимущество внутренних, сердечных отношений человека к Богу и Его закону пред внешнею легальностью, формальной исполнительностью божественного закона. «Послушание лучше жертвы» – вот основная идея, проникающая все практическое или нравственное учение пророчества.

Между тем как закон излагает весь круг обязанностей человека пред Богом, дабы человек был свят подобно тому, как Бог свят, а пророчество уясняет и углубляет в своем содержании закон Моисеев, – в Ветхом Завете параллельно развитию учения о Боге и об отношении человека к Богу идут и развиваются обещания будущего всеобщего искупления человечества от греха, предсказания мессианского царства. Учение о Боге и основанной на нем идеальной задаче человеческой жизни и предсказания о Мессии и Его царстве, это – два неразрывные элемента, две нераздельные стороны ветхозаветной религии, предполагающие одна другую: в первой указывается, чего требует Бог от человека или чем должен быть человек, чтобы войти в любвеобильные отношения к Богу, в вечное блаженное общение с Богом, во второй – что сделает Бог для исполнения этого общения; посредством закона глубже и шире раскрывается пред сознанием Израиля греховное состояние человеческой природы, воспитывается потребность искупления от греха; в мессианских пророчествах все с

большею и большею ясностью и определенностью изображается будущее искупление человечества, способ его совершения и состояние нового благодатного царства Божия на земле³⁷⁴.

Наконец, подобно предсказаниям, также в внутренней, неразрывной связи со всею историей ветхозаветной религии стоят её чудеса. Окруженный со всех сторон языческими народами, и сам постоянно обнаруживающий натуральную склонность к язычеству, еврейский народ мог быть носителем и хранителем вверенного ему сокровища лишь при непрерывном ряде чудес, то грозных и карательных, то радостных и благодетельных, и мы видим их столь необходимыми органическими звеньями в целой ветхозаветной религии, что без них она оставалась бы непонятною для нас во всех главнейших пунктах возвышения с одной ступени на другую.

По исполнении своего назначения ветхозаветная религия теряет свой дух, превращается в мертвую церемониальную обрядность, в убивающую букву, вырождается на секты и, как в языческом мире, возбуждает в иудейском народе пламенные ожидания Мессии³⁷⁵.

Заключением приготовления древнего мира (язычества и иудейства) к всемирной искупительной религии служат: колонизация иудеев во всех странах земли и соединенный с нею иудейский прозелитизм, улучшение путей сообщения и сношения между разными народами, распространение во всем древнем мире греко-римской культуры и сосредоточение политической власти над всеми культурными народами в Риме³⁷⁶.

Глава IV. Абсолютно-истинная религия человечества – Христианство

К какой же религии готовилось человечество в течение нескольких тысячелетий? В какой оно нашло всеобщее искупление от греха, истинные начала жизни и благодатные средства для постепенного возвышения и соединения человека с Богом в вечно-блаженной жизни? На поставленный вопрос, без сомнения, уже всем очевиден наш ответ: *в Христианстве*. Да, действительно к Христианству направлялась вся древняя история человечества; она была лишь средой, подготавливавшей переход человечества в новую, соответствующую его назначению, жизнь в церкви Христовой.

Почему же именно Христианству мы усвояем достоинство абсолютно-истинной религии? Потому что только в нем находим вполне осуществленными те основные начала, которыми определяется безусловно-истинная религия, как они выяснены нами путем философского исследования существа и происхождения религий и условий их правильного развития до падения и по падении человечества.

1. В Христианстве, т.е. собственно в Христе, основателе Христианства, мы видим полное исполнение ветхозаветных мессианских предсказаний. Рассматривая во всей последовательности мессианские пророчества Ветхого Завета, мы, с одной стороны, находим невозможным отнести их к каким-либо лицам и событиям Ветхого Завета, с другой, видим их оправдание и на лице, и на деле Христа.

2. В лице Христа открылось нам действительно само ипостасное Слово, Сын Божий, во плоти человека, как вечный, живой первообраз человека. Божественную природу лица Христа ясно и непререкаемое дают видеть евангельские изображения характера и жизни Христа, превышающие всякую естественную изобретательность ума или фантазии человека и объяснимые лишь при рассмотрении их, как исторически-точных копий с живого оригинала. Как различные философские понимания лица Христа, более или менее отступающие от

церковно-догматического учения о Христе, напр. Канта, Шеллинга, Гегеля и Шлейермахера, так и новейшие мнимо-исторические изображения характера, жизни и деятельности Христа у Штрауса, Ренана, Шенкеля и др. в богословской литературе давно уже нашли себе основательные опровержения³⁷⁷.

3. В христианстве принесена за нас Богочеловеком искупительная жертва. Вопреки мнению некоторых, будто идея искупления греховного человечества страданиями и смертью лишь в позднейшее время явилась в сознании Христа, евангельская история свидетельствует о неизменном единстве и постоянстве сознания Христа относительно конечной цели Своего пришествия на землю.

4. Рассматриваемое как религиозная система, как совокупность догматически-нравственных идей, Христианство открыло человечеству абсолютно-истинное познание о Боге и Его отношении к миру и человеку и о существе и назначении человека. В то же время оно по-своему происхождению необъяснимо ни из каких элементов дохристианской человеческой мудрости, иудейской или языческой философии. Оригинальность христианского учения во всех тех пунктах, в которых ложно находят простое заимствование элементов из иудейских или языческих философских учений, неоспорима³⁷⁸. Что же касается достоинства его содержания, то оно заключает в себе вечно-неисчерпаемые начала человеческого прогресса, или *живота настоящего и грядущаго*.

5. Наконец жизнь и деятельность Христа полны чудес, как отражений Его божественной силы и духа над креатурными силами и завершены величайшими чудесами, вполне открывшими божественность Его природы и смысл всего Его дела на земле – воскресением и вознесением Его на небо и сошествием Св. Духа на апостолов в Пятидесятницу. Все попытки – объяснить мифическим происхождением всей евангельской истории чудеса Христа, вполне несостоятельны и бесспорная истина чудес Господа лучше всего доказывается внутреннею связью чудес Христа и в особенности Его воскресения с целым Его учением³⁷⁹.

Этими краткими указаниями основного содержания отдела о христианстве мы и заканчиваем очерк своей системы апологетики по избранному нами методу.

Приступая к раскрытию очерка нашей системы, мы сказали, что апологетика лишь в том случае способна выполнить свою задачу строго-научной защиты и оправдания христианства, как абсолютно-истинной религии, если она доселе употребляющиеся методы в апологетике, супранатуралистический, идеалистически-исторический и антропологический, как односторонние сами в себе, сольет в один общий метод, в виде отдельных моментов его, и доказательства за христианство, раскрываемые по тому или другому или третьему из них, соединит в себе внутреннюю, органическую связь, как взаимно пополняющей себя, и что такой метод есть философско-генетический, по которому апологетика, исходя из самого общего и основного-религиозного понятия (понятия о Боге), путем самого строго-последовательного выведения из него одной идеи за другую, выясняющих собой происхождение и назначение мира, человека и религии вообще, наконец, приводит нас к неотразимому убеждению в христианстве, как абсолютно-истинной религии. Насколько действительно рекомендуемый нами метод и кратко развитая по нему наша система апологетики отвечают идее апологетики, выполняют ее задачу, предоставляем судить благосклонному читателю.

Примечания

¹ - Наприм.: Об одной из наших статей: «Несостоятельность мнения о мифическом содержании евангелий», в журн. Казанской Акад, прямо было сказано: «подобного рода апология новость в нашей литературе и прочтется с интересом» (Пр. Соб. 1877 г. ч. 1, 302 стр.).

² - «Человек вынуждается верить во что-либо. Если он не верит в вечный разум, то верит в неразумное; если он не признает истиной живого Бога, то верит в идола мертвой материи». (Christlieb – Mod. Zweif. s. 156).

³ - «Наша мыслительная система, говорит Фихте, весьма часто есть только история нашего сердца».

⁴ - Эфемерная «богиня разума», по известиям Французской хроники, скончалась в 1863 году 90 лет от роду. Еще задолго до смерти судьба ее служила печальным подтверждением слов: за то, что не избрали для себя страха Господня, за то и будут они вкушать от плодов своих и насыщаться от помыслов их (Притч.1:29, 31). Она лишилась рассудка, потеряла зрение и пропитывалась нищенством.

⁵ - Это предположение прямо и высказывает Арнольд Руге, по словам «Gartenlaube», «идеал» немецкого мужа: он дышит всей силой ненависти против христианства, как противодействующей силы «успехам истинного образования» и никогда не называет его даже его именем, но всегда только «азиатизмом» или «иудейством». «Этот азиатизм, говорит он, лежит тяжелым ярмом на всем нашем состоянии и держит нас в оковах утонченного или грубого варварства».

⁶ - Под самосознанием, здесь, очевидно, Лехлер понимает не сознание человеком своего отдельного состояния в известную минуту, но сознание его общего положения, достоинства его природы и значения в ряду других существ видимого мира.

⁷ - Воеводский: Каннибализм в греч. мифах (Ж. М. Н. Пр. 1873 г. Дек. и 1874 г. Февр.).

⁸ - Лёббок. Начало цивилизации.

⁹ - Текст неразборчив – Редакция Азбуки веры.

¹⁰ - См. подробное раскрытие зависимости от упадка религиозной жизни разложения греческого и римского государств в соч. о. Сергиевского. «Об основных истинах христианской веры.» Т. 2.

¹¹ - Так в издании вместо λῆτή. – Редакция Азбуки веры.

¹² - Так в издании. Возможно, имелось в виду πρὸσοδος. – Редакция Азбуки веры.

¹³ - Мы не думаем определять здесь последний, коренной источник религии в человеке, а только указываем на общую психологическую тенденцию, обнаруживающуюся в религиозной жизни человечества.

¹⁴ - Замечательно, что Дидро во всю свою жизнь славившийся решительным отрицанием Бога, весьма часто принимал у себя в доме одно духовное лицо и к удивлению своих друзей, сделал участницею воспитания своей единственной дочери также библию, как об этом свидетельствуют мемуары его дочери. Известно также, что самый видный представитель Французского позитивизма и долголетний издатель одного из позитивистических журналов, Литтре, охотно дозволил своей жене, истой католичке, воспитывать своих детей в католическом духе и сам во время своей предсмертной болезни отрекся от своего продолжительного заблуждения, очистив свою совесть в таинстве покаяния и причастился св. тайн.

¹⁵ - Читано в годичном собрании Общества любителей духовного просвещения 1883 года, декабря 18 дня.

¹⁶ - Берклей, Лейбниц, Кант, Фихте, Герборт, Шопенгауер, Лянге, Летце.

¹⁷ - Замечательно, что по сообщениям молодого профессора философии в М. Д. Ак. А. И. Введенского представители философии в Германии и Франции самых последних лет (1891/2г.) в основу всего мирового бытия полагают именно духовное. «Подобно Летце Вуидт опровергает материалистическое и механическое мирозерцание

метафизики (как и нужно)!... Вуид сводит космологическую идею на психологическую и приходит таким образом к панпсихизму» (стр. 87 прит. и 90). Французский новейший философ Вашро (Vacherot) говорит: дух присутствует во всей природе – в эфирном атоме, в атоме весомом, живой клеточке, в слепом организме, равно как и в человеке. Хотя дух далеко не есть maximum материи, но материя есть minimum духа, ибо в простейшем типе бытия, как и типе самом сложном, повсюду можно отыскать дух. Бытие есть дух и дух есть бытие (304 стр.) («Современное состояние философии в Германии и Франции» – 1894 г. – Сочинение достойное полого внимания). Признание мира субстанциально–духовным, очевидно, не может иметь никакого значения для естествознания: оно спокойно может заниматься изучением механических явлений без всякого отношения к вопросу: что лежит в основании этих явлений – нечто материальное или что–то духовное.

¹⁸ - Это учение защищают и иностранные и наши отечественные апологеты-богословы; наприм. Ебрард и преосвящ. Никанор.

¹⁹ - Иное дело говорить: «материя и дух» в смысле двух различно видовых областей явлений одной и той же субстанции, иное – в смысле двух субстанций.

²⁰ - «Весь мир, говорит Фехнер, есть отражение и носитель единого духа в высочайшем смысле. Это единственная точка отправления не от пустоты к пустоте, а от полноты к полноте... Наша душа есть целый малый мир, вмещающий в себе множество сил и явлений, не только различных, но и противоборствующих между собой... Великий мир есть также комплекс многоразличных сил» (А. Введенского: Вера в Бога).

²¹ - Нам приятно указать здесь на полнейшее подтверждение нашей общей точки зрения на последнюю основу первого бытия Арманом Сабатье в его лекциях о бессмертии, читанных в Сорбонне (1895 г.): «что такое «материя? где она? она уходит от нас, скользит между пальцами и исчезает, лишь только мы захотим ее покрепче схватить, рассмотреть составляющие ее начала, ее предельные элементы. Еще Шеллинг сказал: «материя есть угасший дух».

Дух находится везде в природе. Дух все животворит в мире при творении и после его творения. Эта всеобщая одушевленность ныне принимается все большим и большим числом мыслителей, а чутким созерцанием поэтов она чувствовалась и высказывалась всегда». (Б. В. апр. 1897).

²² - Бог пребывает не уединенно, не вдали от мира, но в существенном отношении к нему; Бог присутствует в мире, имманентен ему, а мир причастен Божеству, т. е. существует поскольку приемлет (берет свою часть) от полноты Божественного бытия, истины и совершенства. Он существует не сам собой, ибо может ли взять бытие от своего ничтожества? (А. Введенский. Вера в Бога стр. 436).

²³ - «Откровение Бога было бы не мыслимо как в том случае, если бы Бог был абсолютно отличен от мира, так и в том случае, если бы Он был абсолютно тождествен миру» (bi).

²⁴ - По Пфаффу: *Das Alter u. d. Ursprung. d. Menschengeschlechts*, 1876.

²⁵ - Так уверяют лучшие металлурги – Жон Перси, Оберс Тчернинг и др. С одной стороны, в новое время вместе с каменными остатками человеческих жилищ чаще находят железо, нежели бронзу, и притом даже в наиболее глубоких земных отложениях; с другой признают, что отсутствие в некоторых древнейших местах человеческих поселений железных предметов легко объясняется сравнительно быстрыми разрушениями этого металла под неблагоприятными атмосферическими влияниями (Шлиман).

²⁶ - Рассматривая внимательно все попытки к доказательству сказочного века рода человеческого, века, якобы равняющегося сотням и даже десяткам сотен тысячелетий, легко убедиться, что эти попытки не заключают в себе ничего другого, как простые предположения, покоящиеся в свою очередь также на предзанятом предположении, будто человечество только долгим путем развития могло выйти из своего первоначального животно-грубого состояния. Другими словами, это значит: человечество должно быть очень древним; поскольку до своего настоящего состояния оно должно было

пройти продолжительный процесс развития; но оба эти положения лишены всяких оснований. Впрочем, нередко вместо определенных летоисчислений человеческой жизни вы можете встретить у некоторых естествоведов пустозвонную декламацию и риторические обороты речи, в роде следующих: «какой необычайный век требовался для этого!» «наше вычисление оказывается бессильным для определения суммы лет, потребных в настоящем случае!» Такими фразами, конечно, вводят в заблуждение многих. Но мы скажем против них лишь следующее: или к естественным образованиям земли мы в состоянии приложить определенное, хотя бы только вероятное летоисчисление, и тогда должны представить числа и предоставить каждому право их практической проверки; или же мы не владем в данном случае никакими положительными средствами для определения суммы лет, и тогда уже не в праве говорить ничего, ни о необычайном множестве, ни о сравнительной ограниченности лет. Кто, однако не следует этим вполне резонным требованиям, тот не может и претендовать, если его неопределенно-необычайные исчисления будут признаваться просто чудовищно-фантастическими.

²⁷ - Высота измеряется от ямки затылка до высшего пункта черепа.

²⁸ - По Stutz'y: Naturwissenschaftliche Schöpfungsgeschichte... (Ein Vortrag) 1883 и Dawzon'y: Die Natur und Bibel (Aus d. Englischen v. Zöckler) 1877.

²⁹ - Неодинаковость рода растений и животных в разные периоды образования земли подтверждается и библейским учением о разных днях творения для разных родов животного мира.

³⁰ - Под такие общие ряды обыкновенно соединяются в геологии все отдельные слои и в своем соединении в определенный ряд называются «Формацией» или «системой».

³¹ - Ср. Рождественского – Христ. Апологетика: о повышениях и понижениях земли (П т.249–241 стр.).

³² - Фунди – залив Атлант, океана в Сев. Америке

³³ - См. Рождественск. П т.; 261 стр. Апологетика Христианства 1884 г.

³⁴ - Выражение «туранский» употребляется по отношению к монгольской и американской расам, сродным между собою по физическим особенностям, и языку и в то же время весьма близким, по крайней мере, по особенностям скелета, древнейшим европейским расам.

³⁵ - Мы сравниваем животных не с дикарем только, а с человеком вообще, во всем известном нам его историческом состоянии; потому что иначе наше сравнение отличалось бы односторонностью, неполнотой.

³⁶ - Эти слова Экклезиаста, рассматриваемые в связи с целым содержанием книги, отнюдь не выражают отрицания бессмертия нашей души, а только указывают на тщету чрезмерных забот о настоящей жизни (Сравн.12:7). Но взятые отрывочно, они с удобством могут служить для отрицателей бессмертия нашей души выражением их мыслей.

³⁷ - Карл Фогт в своих «Физиологических письмах».

³⁸ - Мошотта в его «Круговороте жизни».

³⁹ - Жан Поль.

⁴⁰ - Бюхнер: «Сила и материя».

⁴¹ - Шопенгауера и Гартмана.

⁴² - О душе животных не может быть здесь речи, так как мы говорим о бессмертии человеческой души по тому ее существу, которым она решительно, и, безусловно, отличается от душ животных и изнутри которого мы черпали самые свидетельства ее бессмертия: ее уверенность в своем бессмертии, ее неудовлетворимость земным состоянием, ее нравственное чувство, ее сознание превосходства над всеми прочими тварями видимого мира. Зерно бессмертия мы признаем не в тех низших силах или способностях нашей души, которыми она родственна всем прочим тварям животного мира, но в тех высших сторонах ее, которыми она существенно отличается от души животных, как дух, хотя и не можем провести в ней строгой пограничной черты между душой вообще и духом в особенности.

⁴³ - Руководство к изучению христ. прав. – догматич. богословия мит. Макария, 1869 г. стр. 349.

⁴⁴ - Настоящая статья читана была мной в одном из заседаний Общества любителей дух. просвещения в Москве и напечатана в журнале Общества в 1888 году. Но вот спустя 7 лет, в настоящие минуты, когда просматриваю эту статью, встречаю сообщение в периодической печати, что известный французский писатель Брюнетьер в публичной речи, произнесенной им в Безамеоне, почти буквально подтверждает наши слова о перемене направления в наше время в движении общественной мысли: «во всех отраслях искусств и литературы, так же как и в политике, преклонение пред фактом сменилось стремлением к идеализму. Современная душа протестует против грубого владычества факта. Позитивизм отжил свой век... Мы не можем не признать величия науки (т.е. опирающейся исключительно на факты), но не можем также сделать из нее неограниченного владыку человеческой жизни. Это значит, что бывают времена, когда надобно быть идеалистами... Тороплюсь прибавить, что теперь время, в которое надо быть идеалистом и всеми способами вооружаться против натурализма, которым мы отчасти страдаем. Новая заря должна охватить пожаром весь горизонт». (Русск. Вед. № 28 1896 г.).

⁴⁵ - «Утверждение о существовании без религиозных народов, говорит знаменитый психолог нашего времени, Вундт, имеет столько же значения, как сказание о существовании немых племен, некогда обращавшееся в старой этнологии» «Этика. Перев. с нем. изд. журн. «Русское богатство», стр. 55.

⁴⁶ - От μακάριος – блаженный

⁴⁷ - «Этические учения и системы, говорит – наприм. Кавелин, далеко не благоговевший пред догматами христианства, – появившиеся у христианских народов, не создали ничего нового, и либо истолковали христианскую этику, либо представляют более или менее неудачные усилия подыскать для нее теоретические основания. Она стоит неизмеримо выше всего, что о ней когда-либо было говорено и писано. По своей поразительной глубине и в тоже время

простоте, она – образец совершенства, последнее слово этической мудрости... Идеальное совершенство христианской этики состоит в том, что она не греческая, римская, семитическая или индийская, а общечеловеческая и несравненно далее всех других (этик) проникла в причины и последствия мотивов, таящихся в человеческой душе.» (Задачи этики, К. Д. Кавелина. 2-е изд. 1887, стр. 52 и 78).

⁴⁸ - Вундт в указанном уже нами новейшем произведении своем: «Этика» говорит: «религиозными вообще называются все те представления и чувства, которые относятся к идеальному бытию, вполне соответствующему желаним и требованиям человеческого духа... То предположение, что человек когда-либо мог бы жить без такого образа совершенного бытия или что со временем, на более преуспевающей ступени развития, он обойдется без него, есть предположение, которое было бы допустимо тогда только, если бы было допустимо, что человеческая природа изменится в самых своих основах» стр. 57

⁴⁹ - «Когда Фейербах, говорит Вундт, свой взгляд на религию высказывает в короткой Формуле: боги суть желания людей, мыслимые в образах, то нельзя спорить, что это положение верно обозначает в существенном один из психологических источников религиозных представлений. Но когда с этим связывает дальнейшие предположения, что все желания вытекают из человеческого себялюбия и что поскольку люди верят в их действительное существование, – они предаются фантастическим иллюзиям, то эти предположения имеют связь с его, метафизическим взглядом, будто чувственное мировоззрение вполне удовлетворяет потребностям знания и духа. Но нельзя не признать, что есть желания, которые исходят не из себялюбия и что мысль об осуществлении какого бы то ни было желания вовсе не есть непременно иллюзия даже тогда, когда осуществление лежит вне границ эмпирической уверенности (стр. 58)».

⁵⁰ - См. к сему пополнение ниже в статье: «Религия – её происхождение и сущность» (II ч)

⁵¹ - См. об этом ниже в статьях: «Сверхъестественное откровение» (I ч.) и VII гл.: «Условия правильного религиозного развития человечества после его грехопадения» (II ч.).

⁵² - Утверждая, что эгоизм человека выработал представление о вечном блаженстве в будущей жизни, опускают из вида два обстоятельства: во 1-х, что вечному блаженству в загробной жизни для праведников во всех религиях противопоставляются вечные мучения для грешников; во 2-х, что будущее вечное блаженство, по крайней мере, христианской религией понимается отнюдь не в смысле чувственного наслаждения какими-нибудь внешними благами, а в смысле чисто духовного и внутреннего чувства радости или удовольствия, являющегося естественным и неизбежным результатом, или как бы отражением той или иной степени духовно нравственного совершенства человека.

⁵³ - Человек верит в вечность своего бытия и возможность блаженства именно в будущей жизни потому, что, как говорит ему всегда и всюду опыт, при настоящем состоянии этого мира ни вечность, ни истинное блаженство в нем невозможны.

⁵⁴ - См. о чудесах статью в 1-м выпуске моих статей под заглавием: «Общедоступные статьи в защиту Христианской веры против неверия». 1881 года.

⁵⁵ - Научные произведения – идею истины, художественные – идею красоты.

⁵⁶ - Статья эта печатается неоконченной; так как конец её еще при первоначальном напечатании статьи в «Чтениях Общ. л. дух. пр.» оказался затерянным в редакции.

⁵⁷ - Die Natur u. die Bibel-Dawson (Aus d. Englischen-Zöckler).

⁵⁸ - Самое раннее из ископаемых животное на земле, какое только до сего времени знает палеонтология.

⁵⁹ - Для Бога натуральные, а для нас сверхъестественные, иначе сказать: возможные для Бога, но безусловно невозможные для людей.

⁶⁰ - На такое единство сил и вместе единой воли, управляющей универсумом, указывают и астрономические предположения: как в нашей планетной системе имеется один

центр – солнце и как неподвижные звезды – несомненно также солнца с окружающими их планетами, так по всем вероятностям следует предположить, что есть физически-центральное тело для всего вообще универсума. От этого-то господствующего над всем творением центра, быть может, и исходит непосредственная сила Божественного миродержавия и потому указанный центр может быть назван преимущественным тронот Бога в мире, конечно, в том же фигуральном смысле, в каком земля в Писании называется подножием ног Его (Даусон).

⁶¹ - Оба нижеследующие чтения были произнесены в зале Московской Городской Думы в 1881 году

⁶² - Ин.14:6.

⁶³ - Ин.14:7, 9–10.

⁶⁴ - Ин.14:6.

⁶⁵ - Мф.7:22.

⁶⁶ - 1Петр.3:15.

⁶⁷ - Лк.2:34.

⁶⁸ - Мф.27:24.

⁶⁹ - Мф.27:19.

⁷⁰ - Деян.3:14, 7:52, 22:14; 1Пет.3:18; 1Ин.2:1; Евр.4:15.

⁷¹ - 1Пет.1:19.

⁷² - Евр.7:26 и д.

⁷³ - Ин.1:3.

⁷⁴ - Евр.1

⁷⁵ - На этом чтении присутствовал преосвященный Алексей, викарий Московский, впоследствии – архиепископ Литовский.

⁷⁶ - Мф.13:31, 19:12; Лк.15:8 и дал

⁷⁷ - Мф.7:11.

⁷⁸ - Ин.14:27.

⁷⁹ - Мф.26:39.

⁸⁰ - Ин.8:46.

⁸¹ - Мф.11:29.

⁸² - Мф.26:13.

⁸³ - Ин.12:31–32.

⁸⁴ - Лк.9:56.

⁸⁵ - Подробно раскрытый логический вывод о Христе, как Богочеловеке из начертанного нами образа Его под руководством евангелий можно читать в напечатанном нами ранее сборнике апологических статей, в главе: «Христос – Богочеловек». (Общедоступные статьи в защиту Христианской веры против неверия. 1881 г. Свящ. И. Петропавловского).

⁸⁶ - Ин 8:23.

⁸⁷ - Ин.8:58.

⁸⁸ - Ин. 5:26, 17:19–21.

⁸⁹ - Ин.10:30.

⁹⁰ - Существенное содержание статьи взято из сочин. U. Ullmann'a: Historisch oder Mythisch? – из статьи: Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekveuzigten voraus?

⁹¹ - Tholuck: Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte; Ebrard: Wissenschaftliche kritik d. evang. Geschichte; Neander: Leben Iesu

⁹² - Leben Jesu. 1864, s. 146.

⁹³ - Без сомнения и здесь, как бывает вообще во всех случаях, дело не обошлось без исключений. См. одно из примеч. ниже.

⁹⁴ - Свод этих сообщений см. в следующих сочинениях: Meyer-Versuch einer Vertheidigung u. Erläuterung d. Geschichte Iesu u. der Apostel aus griech. u. röm. Profanscrib. Hannover, 1805. Frontmüller – Die Beweiskraft der Zeignisse? Welche die nichtchristlichen Schrift stell. der 2 ersten Jahrhunderte üb. die Geschichte Jesu ablegen. Studien der Würtemb. Geistlichkeit 1838, Bd. 10, Hf. 1.

⁹⁵ - К стыду, неверующих ученых новейшего времени в среде их нашлись скептоманы, отрицавшие даже эти два факта, как Вольней в своих: Ruines, Paris, 1790, Dupuis в сочинении Origine de tous les cultes, Paris, 1794.

⁹⁶ - Antiquil. Jydaic XVIII 3, 3. См. Преосв. Макария Введ. в прав. богосл. стр. 208, изд. 4.

⁹⁷ - Кроме многих оспариваемых мест, во всяком случае, не подвергается сомнению одно место у Иосифа, где он упоминает об Иисусе, как брате Иакова и как таком, которого называют Христом (XX, 9, 1).

⁹⁸ - Annal. XVI, 44.

⁹⁹ - In Clavdio, cap. XXV. (Vitae duodecim imperatorum).

¹⁰⁰ - de morte Peregrini cap. 11, 12 и 13.

¹⁰¹ - В многочисленных местах его сочинения против христианства, сохранившихся до нас у Оригена, Цельс говорит об Иисусе, как основателе христианства и, хотя в полемическом духе, свидетельствует о Его учении, делах и последней судьбе жизни, т. е. о распятии Его на кресте и воскресении.

¹⁰² - Тацит правда в вышеуказанном месте употребляет общее выражение: «был казнен» (supplicio adfectus erat); напротив, Лукиан называет Иисуса с определенным указанием на род Его смерти «великим человеком, распятым в Палестине» (τὸν μέγαν ἄνθρωπον, τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασιολοπισθέντα; de morte Peregrini, cap. 11 № 13); Цельс же говорит часто и подробно о казни Иисуса на крест. (Contra Cels 11, 45, 46, 47). В II, 47 «против Цельса», Ориген говорит: «Цельс укоряет христиан в почитании Иисуса в виду того, что Он пострадал; почему будто бы последовательным образом христиане должны почитать также всех, которые, подобно ему, были распяты»...

¹⁰³ - Тацит говорит: auctor nominis ejus Christus. Даже сбивчивое сообщение Светония (In vita Clavdii, cap. 25), что император Клавдий изгнал из Рима иудеев, как «постоянно возбуждаемых к мятежу подстрекателем – Chresto» (impulsore Chresto assidue tumultuantes), указывает на важность лица Христа. Потому что, без всякого сомнения, под «Chresto» должно разуместь нашего Христа и, следовательно, Он представляется у Светония единственным impulsore движения иудеев. Точно также у Цельса один Иисус называется начальником (ἡγεμών) христианского общества (Orig. contr. Cels. 1, 26).

¹⁰⁴ - У Лукиана Христос – хотя без прямого обозначения Его имени, однако несомненно – называется σοφιστής христиан,

который основал новое богопочитание, которому христиане молятся как своему учителю и по закону Которого живут (*De morte Peregr.* с. 11 и 13).

¹⁰⁵ - *Orig. contr. Cels.* 1, 62. У Цельса апостолы так далеко уходят на задний план, что он нигде не показывает даже точного знания их числа.

¹⁰⁶ - *Plin.* 1, 1... «При этом они злословили имя Христа, к чему, как говорят, истинные христиане никаким способом не могут быть принуждены».

¹⁰⁷ - *Aelius Lampridius – In vita Alex. Seu.* cap. 29.

¹⁰⁸ - *Nomen ipsum cruces absit nou modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, avribus.* Распятие он называет жесточайшей и страшнейшей казнью (*crudelissimum tetermimumque supplicium. In. Verr. V.* 64). Он же говорит: «дурное дело – заключать в кандалы римского гражданина, злодейство – подвергать его ударам, граничить с отцеубийством – лишать его жизни; но что могу сказать, если его вешают на кресте? решительно нельзя выразить вполне соответствующим словом столь нечестивого дела (*16. V. od*). В этом же смысл. Ульпиан употребляет выражение о кресте – «наивысшее наказание» (*supremum supplicium*). У христианских писателей см. *Iust. M. Apol.* 1. 22. *Lactant. Instit.* IV, 26. *Arnob. adv. Gent.* 1. 36. *Minuc. Fel. In Octav.* cap. 9, где язычник называет Христа «человеком наказанным за злодеяние высшим наказанием» и древо креста – «бесславным» и cap. 29, где христианин возражает: «вы упрекаете нас в обожании преступного человека и его креста» и проч.

¹⁰⁹ - Несомненно, что и для них никакой род смерти не казался столь постыдным и бесчестным, как смерть на кресте; распятый был для них проклятым, извергом рода человеческого (см. *Meyer-Versuche ein. Erläuter. D. Gesch. Iesu aus Profanschrib.* s. 285) Взгляд на крестную смерть Христа как иудеев, так и язычников весьма определенно выражен Ап. Павлом в 1Кор.1:23.

¹¹⁰ - Чередуюсь между собой пели хвалебные песни Христу, как Богу (*Carmen Christo quasi Deo dicere secum invicere*).

Подобное же находим у Лукиана, *de morte Peregr.* cap. 11 и 13 и у Цельса во многих местах.

¹¹¹ - Даже сам Лукиан говорит о Христе, „что Он ввел в жизнь новую религию (ὅτι καὶ νῦν τελευτὴν εἰσήγαγεν εἰς τὸν βίον). *De Morte Peregr.* cap. 11.

¹¹² - Очень многие примеры этого рода представляют нам древнейшие апологеты, особенно Иустин муч. и Татиан. Психическое изменение последнего в этом отношении прекрасно раскрыто в ученой монографии Даниеля: «*Tatianus der Apologet, Halle*» 1837 s. 9–47. Другой замечательный пример дают нам Клементиновы гомилии и рекогниции в самоизображении .Климента.

¹¹³ - Плиний в своем письме говорит: «они обязывают себя клятвою не для какого-либо злодеяния, напротив для того, чтобы ни воровства, ни разбоя, ни прелюбодеяния не совершать, ни доверенности не обманывать, ни от получения, врученного на сохранение пред возвратившимися за ним не отрекаться». Братская любовь христиан и их проникнутое высокими надеждами презрение к смерти свидетельствуется также, хотя в ироническом тоне, Лукианом (*de m. Per.* с. 13), их мужество при смерти – Марком Аврелием (*de rebus suis* L. XI §13) и их сила веры, хотя, как суеверие, – Цельсом (*Orig.* с. С. II, 39). В Октавие Минуция Фел. (гл. 8) язычник указывает как характеристическую черту христиан: «милосердуют о бедных, если возможно... презирают мучения, которые пред их глазами, а боятся неизвестного будущего; они боятся умереть после смерти и не страшатся смерти...» (9 гл.) «питают друг к другу любовь, почти не будучи между собою знакомы».

¹¹⁴ - Так Тацит говорит о «пагубном суеверии» христиан и обвиняет их в ненависти к роду человеческому; точно также Плиний упоминает о «злом и чрезвычайном суеверии» христиан.

¹¹⁵ - *Marc. Antonin. De rebus suis* L. XI. §3.

¹¹⁶ - См. напр. характеристику христиан из уст язычника в Мин. Фел. в *Octav.* с. 8. Даже Тацит говорит, что христиане ненавистны народу за бесчестные дела (*per flagitia*); но так как Плиний, строго расследовавший их жизнь, нравы и действия, не

приводит ничего специального в этом, роде; то очевидно, что Тацит, не знавший близко христианского общества, повторяет только слухи стоустой молвы.

¹¹⁷ - Diog. Laert. IX, 2. Strebo, XIV, 624.

¹¹⁸ - «Что мы в большинстве называемся бедными, говорит христианин язычнику в Октавие Мин. Феликса, это не позор для нас, а напротив слава... мы лучше хотим презирать богатство, нежели владеть им... более стараемся быть добрыми, нежели расточительными» (гл. 36). В этом же сочинении вообще подробно раскрыты главные противоположности языческого и христианского образа мышления и действий (См. 35, 36, 37 и 38 гл.). Например, весьма характеристичны след. выражения: «вы наказываете за сделанные преступления, а у нас и помыслить о них грех; вы боитесь сторонних свидетелей, а мы даже одной совести, без которой не можем жить» (гл. 35); «христианин может только казаться несчастным, но не быть таким»... «Ты хвалишься пуками прутьев и пурпуровой одеждой? Нелепое заблуждение человека и бессмысленное почитание своего достоинства – блистать багрянцей и быть грязным в душе. Ты знатен благородством происхождения? хвалишь своих родителей? Но мы все родимся равными и различаемся одной добродетелью» (гл. 37). «Мы показываем мудрость не во внешней оболочке, но в уме, не говорим возвышенно, но так поступаем»» (гл. 38).

¹¹⁹ - Так именно Цельсу, Orig. c. Cels. Lib. V.

¹²⁰ - См. выше цитированные места из Тацита, Плиния, Лукиана и Цельса.

¹²¹ - *Ingens inultitudo christianorum*, говорит он; точно также Плиний в письме к Траяну пишет: «мне кажется, дело заслуживает серьезного внимания, особенно в виду значительного числа лиц, которым угрожает опасность потерпеть наказание; потому что обвиняются и будут обвинены люди всякого возраста и звания, даже обоих полов; так как это заразительное суеверие не только распространилось по главным городам, но и по селениям и самым незначительным местечкам».

¹²² - «Мы не говорим возвышенно, но живем так», говорит христианин у Минуц. Фел. в Окт. гл. 38.

¹²³ - Проповедуем Христа распятого – для иудеев соблазн (σιάνδαλον) (1Кор.1:23).

¹²⁴ - Для последних это было только глупостью – μωρία, а не σιάνδαλον.

¹²⁵ - Многочисленных мест из евангелий, подтверждающих нашу мысль, мы не указываем; так как вообще для всего нашего вопроса оставляем в стороне евангелие.

¹²⁶ - Ср. Hase – Leben Iesu, s. 146 и Neander – Leben Iesu, s. 644.

¹²⁷ - Так говорит Штраус в своей «жизни Иисуса»; 1 изд. 27 стр. 654.

¹²⁸ - Штраус ib. s. 658.

¹²⁹ - В Epist. 23 ad Henr. Oldenburg. Ed. Gfrörer, Спиноза говорит: «явления воскресшего Христа были откровениями, принаровленными к способности понимания и убеждениям тех людей, которым Бог хотел открыть Свою мысль».

¹³⁰ - Так уже рассуждал Цельс; Orig. с. С. III, 22; VII, 35.

¹³¹ - Str. ib. s. 657.

¹³² - См. об этом ниже – в статье: «О воскресении Иисуса Христа».

¹³³ - Ср. Schweizer, Ub. d. Leben Iesu von Straus. St. u. Kr. 1837 Hef. 3. особ. s. 495 и дал. «Каждое истинно великое, говорит Нибур, где действует дух на дух, происходит от индивидуума».

¹³⁴ - Передовая статья ко дню Рождества Христова, помещенная в «Московск. Церк. Ведомостях» (№52, 1892 г.).

¹³⁵ - D. Christenth. U. D. Christl. Kirche S. 47.

¹³⁶ - Ср. Th. Christlieb – Mod. Zweifel am christl. Glauben. S. 543.

¹³⁷ - Leben Jesu für d. deutsch. Volk. 1864 S. 161 ср. Leben Jesu 1835 II S 637 и д.

¹³⁸ - Christlieb – ib. S. 517.

¹³⁹ - Die geschichtl. Christus. III Aufl. S. 134.

¹⁴⁰ - Verhandlungen d. Schweizerisch. reform. Predigergesellschaft in ihr. 20 jahresversamml. d. 16 и 17 Ang. 1859. S. 139.

¹⁴¹ - Schenkel – Charakterbild Jesu. S. 233 ср. Hase – Leben Jesu. S. 278.

¹⁴² - Christlieb – ib. s. 591.

¹⁴³ - Schenkel – ib. S. 43, 64, 121, 127.

¹⁴⁴ - Strausz. ib. s. 207, 625–626.

¹⁴⁵ - Strausz. ib. s. 236 ср. 246.

¹⁴⁶ - Chrislieb. ib. s. 493–494, 496.

¹⁴⁷ - Schenkel. ib. s. 48–49.

¹⁴⁸ - Strausz. ib. s. 16, 160.

¹⁴⁹ - Даже Штраус признает такое злоупотребление библейскими терминами не заслуживающим одобрения. Против Шенкеля, весьма часто величающего Христа «Спасителем, Икупителем» за то, что Он «освободил человечество от заблуждений язычества и иудейства», Штраус справедливо возражает: «где, когда-либо называли человека, освободившего современный и последующий мир от заблуждения, «Спасителем» (Erlöser)? Это выражение взято из представления икупительной жертвы; из рационалистического представления Шенкеля оно не произошло бы никогда, и если Шенкель, при всем том, пользуется им, то играет словами» (Die Halben u d. Ganzen s. 48–49).

¹⁵⁰ - Штраус – ib. s. 42. Ренан называет основным принципом своей теологии: «Dieu est immanent non seulement dans l'ensembree de l'univers, mais dans chacun des êtres, qui le composent».

¹⁵¹ - Die Halben u. d. Hanzeu s. 125 и д.

¹⁵² - D. Leben Jesu. s. 288.

¹⁵³ - Baur – d. Christenthum ets. s. 39.

¹⁵⁴ - D. Leb. Jesu s. 258.

¹⁵⁵ - Ib. S. 159.

¹⁵⁶ - Landerer – Worte d. Evinnerung am f. Ch. Baur, s. 71.

¹⁵⁷ - Bengel's Archiv für Theol. Bd. II 3. s. 715.

¹⁵⁸ - Charakterbild Jesu. s. 231.

¹⁵⁹ - Ib. s. 232.

¹⁶⁰ - Ib. s. 231.

¹⁶¹ - Ib. s. 226.

¹⁶² - Ib. s. 233.

¹⁶³ - Сказав: что «непосредственные свидетели жизни Христа не имели здоровой способности ощущения» (Wahrnehmungsvermögens) и, следовательно, не могли представить нам никакого правильного суждения, Шенкель говорит: мы не можем останавливаться на скорлупе евангельского рассказа, но должны (останавливаться) на зерне (ib. S. 165).

¹⁶⁴ - Christlieb – Mod. Zweifel etc s. 527.

¹⁶⁵ - Allgem kirchl. Zeitschr. 1865. 5. Heft. s. 289–304.

¹⁶⁶ - «Христианская религия, говорит Сакк, по своему внутреннему зерну есть положительная религия, она имеет в себе и элементы натуральной религии, но соединяет их все в одном положительном зерне, в историческом факте, именно, в совершенном Христом примирении или искуплении (1Ин.2:2, 2Кор.5:19) и в этой форме она есть абсолютная, просто совершенная религия» (Sack – Christliche Polemik – 1838, s. 170–171).

¹⁶⁷ - Sack. ib. s. 133.

¹⁶⁸ - Sack. ib. 172. «Абстрактные мысли ума для рационализма – самое высшее, самое важное, норма его религиозности; он не ищет для них освещения, он хочет им осветить все» и проч.

¹⁶⁹ - Вот образчики рационалистического натурального объяснения чудес. Ангел, с появлением которого осияла слава Господня пастухов, – простой оптический обман; вероятно, это был слуга с фонарем, посланный для отыскания женщины, необходимой для тогдашнего состояния Марии (т.е. Богородицы). Превращение воды в вино на браке, в Кане, было невинною брачною шуткой; слуги раньше позаботились о вине, а полусвет обманул общество... Хождение Иисуса по морю было просто хождением по краю моря или по берегу моря. В

таком же роде и все прочие объяснения со стороны рационализма евангельских чудес. (Beweis d. Clbus. – 1866, s. 101).

¹⁷⁰ - «Между тем как говорит Вегшейдер, очевидцы смерти Христа считали Его умершим, божественным Провидением в третий день Он возвратился к жизни и после того скрылся от них и никогда более не показывался». (Institut. §121 ср. Paulus – Bew. d. Glaubens – 66, s. 101).

¹⁷¹ - «Рационализм или, не отрицая воскресения Христа, отрицает его значение для христианства или признает значение воскресения, но понимает самое воскресение только как оживление мнимо-умершего» (Sack. 16. 193).

¹⁷² - Ammon – Fortbildung d. Christenthums z. Weltreligion. 2 Auf. Th. 2. s. 15.

¹⁷³ - Sack – Christ. Polemik. s. 194.

¹⁷⁴ - D. Leben Jesu. s. 298.

¹⁷⁵ - Schleiermacher – Leben Jesu w. 443, 500 и д.

¹⁷⁶ - Strausz – Leb. Kritisch bearbeitet. §138.

¹⁷⁷ - Zeller – Die Ap. Gesch. etc. 1854 s. 197.

¹⁷⁸ - Tholuck – Die Glanubenswürdigkeit d. evang. Geschichte. 1838 S. 435 и д.

¹⁷⁹ - Neander – Gesch. d. Pflanz... d. christl. Kirche durch d. Apostel. 1847. I p. 47. Anm. 1.

¹⁸⁰ - Christlieb ib. S. 550.

¹⁸¹ - Der Apostel Paulus. s. 67.

¹⁸² - Die Messiavision d. Petrus u. d. Genesis d. Petrschen Evangeliums. s. 156 и д. Anm. ср. Zum Evangelium d. Paulus u. Petrus. s. 117 и д.

¹⁸³ - Christlieb – ib. s. 607. См. еще прот. А. В. Горского: «О первоначальном христианстве... против Баура» (Чт. в Общ. любит. дух. просвещ. январь 1877 года).

¹⁸⁴ - См. введ. в новозав. кн. Св. Писания. II п. § 7 пер. с нем. Е. М. По утверждению тюбингенской школы, только Павел сообщил толчок образованию того христианства, которое в окончательно-выработанной форме существует до сего времени

в церкви. Таким образом, в глазах этой критики, Павел есть собственный и истинный основатель всемирно-исторического христианства. Но в таком случае, чем объяснить постоянное и исключительное отношение проповеди ап. Павла к лицу Христа, распятого и воскресшего (2Кор.4:5, ср. Флп.3:7, 4:4, 13), его полное самоунижение пред Христом и даже пред другими апостолами (1Кор.15:8–9)? Почему мы называемся не павлинианами, но христианами? Почему первые апостолы и их последователи, если они были собственно иудеями, не остались иудеями? Даже Ренан восстаёт против такого понимания: «так как мы знаем о Павле, говорит он, бесконечно более, чем о 12-ти (апостолах), так как мы владеем его достоверными сочинениями, то и придаем ему значение первого ранга, почти превышающее значение Иисуса. Но нет ничего несправедливее воззрения, по которому Павел признается основателем христианства. Истинным основателем христианства был Иисус».

¹⁸⁵ - Baur – ib. s. 60.

¹⁸⁶ - Holsten – Zur Evang. d, Paulus u. d. Petrus. s. 36.

¹⁸⁷ - Krausz – D. Lehev. d. Offenbarung. 1568 S. 278.

¹⁸⁸ - Beweis d. Glaubens 1872 S, 480.

¹⁸⁹ - Holsten – Die Christos Vision d. Ap. Paulus etc.

Hilgenfeld's Zeitschrift 1861. S. 278.

¹⁹⁰ - Die Christus-Vision etc. 200 и д.

¹⁹¹ - Leben Jesu S. 302 и д.

¹⁹² - Гольстен правда говорит: «внутренние видения не всегда бывают следствиями болезненного состояния духа, напротив, часто происходят как непосредственный и необходимый продукт совершенно здорового душевного состояния во время возбуждений мыслительной и сердечной деятельности, к которым способны только даровитейшие и сильнейшие умы в особенных положениях, вызывающих высшее напряжение их необыкновенной силы духа» (ib. S. 243). – Но очевидно, что Гольстен не относит ап. Павла к ряду даровитейших и сильнейших умов, производя его видения из болезненно-расстроенного организма.

¹⁹³ - Ст. о Могамеде и Шведенборге у Sprenger (Leqen u. Lehre d. Moham. Bd. 1. S, 209, 276)–об Иоанне д'Арк у Hase (Neue Propheten S. 88 и д.) – об Николаи у Müller (Physiologic Bd. II. S. 566).

¹⁹⁴ - Die Bekehrung d. Ap. Paulus – Stud. u. Crit. 1864. S. 237 и д.

¹⁹⁵ - См. Christlieb. Mod. Lweifel etc. S. 310–391.

¹⁹⁶ - Medicinische Psychologic S. 489.

¹⁹⁷ - Die Chr.-Vision ... S. 246 и д.

¹⁹⁸ - Die Apostel S. 207 и д.

¹⁹⁹ - Paulus d. Apostel Jesu Christi. S. 69 и д. Несмотря на всю силу своей фантазии, Ренан при настоящем объяснении не может похвалиться самостоятельностью изобретения. Уже до него, почти буквально, объясняли так Дамаскинское видение рационалисты – Витрина, Аммон, Эйхгорн, Шрадер и др. (см. подробное опровержение рационалистического объяснения в Beweis d. Glaubeus. 1872. S. 491).

²⁰⁰ - Paulus d. Ap. Jesu Chr. S. 77 и 672.

²⁰¹ - Kirchengeschichte etc. S. 44.

²⁰² - Bekehrung d. Ap. Paulus – St. u. Kr. 1864 S. 228.

²⁰³ - Kirchengeschichte etc. S. 45.

²⁰⁴ - D. Leben. Jesu–1864 S. 302 и д.

²⁰⁵ - Toluck. Vermischte Schriften. II S. 289.

²⁰⁶ - Z. Evang. d. P. u. P. S. 39 и д. Подробнее въ: Christus–Vision... S. 98 и д. Этот же взгляд Гольстена, только популяризованный и с некоторыми чертами Ренановой фантазии мы встречаем у Гирцеля (Zeitstimmen. 1864).

²⁰⁷ - D. Beweis d. Glaubens. 1872. S. 505.

²⁰⁸ - Ib.–s. 465.

²⁰⁹ - Beck. Christliche Reden. 1 Samml. 1858. S. 517.

²¹⁰ - Holsten. Cliristusvision ets. S. 81.

²¹¹ - Bew. d. Gl. 1872. S. 474.

²¹² - Hecker – üb. Visionen. S. 31.

²¹³ - S. Muller – Phantast. Gesichterschein. S. 66. и д.

- 214 - d. Leben Jesu s. 309.
- 215 - Christleb – Mod. Zweifel ets. S. 530.
- 216 - ib. S. 531.
- 217 - Leb. Iesu. S. 304.
- 218 - ib. s. 290.
- 219 - ib. s. 291.
- 220 - ib. s. 575.
- 221 - ib. s. 307.
- 222 - ib. s. 310–311.
- 223 - ib. s. 315–316.
- 224 - ib. s. 318.
- 225 - ib. s. 314.
- 226 - ib. s. 316.
- 227 - ib. s. 308.
- 228 - ib. S. 276.
- 229 - Havernick – Vorlesungen flb. die Theol. d. A. Г. 1848. 5.
- 221 и д.
- 230 - Ib. 313.
- 231 - Ib.
- 232 - D. Chr. – vision d. P. etc. 1 A. s. 270; 2 A. s. 102.
- 233 - D. Lehre v. d. Offenbarung. s. 289.
- 234 - Даже Руссо и Бунзен встают против теории мифицизма в применениях её к евангельскому Христу: «мой друг, говорит первый в полном удивлении пред величественным образом Христа, такие вещи не изобретаются: никогда не могли изобрести иудейские ученые таких речей и такой морали. Евангелие имеет столь величественные, столь поразительные и вовсе неподражаемые черты истины, что его изобретатель заслуживал бы большого удивления, чем его Герой». (Rousseau – Emile L. IV. 109–111). «Если бы, говорит Бунзен, мы даже не имели того, чем, однако владеем, т.е. истинного предания о лице Иисуса из Назарета и Его трехгодичном общественном служении; то один взгляд на духовное развитие человечества в последние восемнадцать веков заставил бы нас предположить

беспримерную высокую личность, как причину, не только как побуждение, этого переворота мировоззрения. Величайшее духовное изменение и новое образование жизни указывают на соответствующую, следовательно, еще более великую, как первоначальную личность, и здравая философия истории должна требовать её как постулат. Опаснейшее знамение нашего века, что в нем находят место философское исследование и мировоззрение, которые не хотят знать этого отношения причины и действия, и ставят истинную первоначальную личность на задний план». (Gott in. d. Gesch. 3 Th. S. 13).

²³⁵ - ib. s. 300.

²³⁶ - В конце своей: Vie de Jésus.

²³⁷ - Богословы среднего направления между строго-ортодоксальным и положительно-враждебным христианству, по обыкновению, и в настоящем вопросе о воскресении хотят угодить и нашим, и вашим, не хотят вполне отрешиться от церковного христианства и в тоже время – отстать от движения современного неверия. Отсюда жгучий спорный вопрос между верующими и неверующими о явлениях воскресшего Христа, они решают так, чтобы были и овцы целы и волки сыты. Явления Христа, по их мнению, были не вполне объективны и не вполне субъективны, но полу-объективны, полу-субъективны, или объективны и субъективны в одно и тоже время. «Не невероятно, говорить Ганне, что Бог дал силу Христу, чтобы, Он из полноты полученных Им, трансцендентальных божественных сил приобрел способность, как Он ожидал и предсказывал, – явиться Своим ученикам, как личный Победитель смерти, в третий день, и, таким образом, известными личными воздействиями на их внутреннее заставить ощущать Себя как бы в объективных явлениях. Конечно эти явления должно представлять в апостолах происходящими внутренне: ученики из самих себя, из своего внутреннего существа изводили образ Христа, созерцали Его во внешнем виде. Но эти созерцания происходили в них не вследствие болезненных, напряженных состояний их органов чувств и чувствующих нерв; они были естественным отражением, с силою воздействующего на их

чувствующую жизнь, прославленного Христа. Итак, явления Христа были полу-субъективны, полу-объективны.

Спрашивается: не находимся ли мы при таком объяснении в более невыносимом заблуждении относительно лица Христа и всего Его дела, чем в какое впадаем по взгляду визионерной гипотезы? Христос не воскрес, но Его «призрачные» явления убедили апостолов, а за ними и всю христианскую церковь, в Его воскресении. Здесь вина заблуждения вся падает на людей, оставляя в стороне нравственное достоинство Бога. Но вот нам говорят: Христос не воскрес, однако явления Его, как бы воскресшего, произведены были силою божественною для убеждения апостолов в Его воскресении и для основания нашей веры в Него, как Спасителя. Здесь вина заблуждения апостолов и христианской церкви всю свою тяжесть падает уже на Самого Бога. Может ли быть что-либо невыносимее, с одной стороны, сознания своего заблуждения, с другой, бессилия рассеять его, поскольку оно произведено силою сверхъестественною, божественною? Что вера в субъективные видения Христа не может быть основанием нашей веры в Христа, как Сына Божия, нашего Спасителя и Искупителя, в строго церковно-догматическом смысле, это показывают сами богословы-либералы, для которых Христос в отличие от разных народных гениев есть не более как «всеобщий гений человечества, одна из субстанций духовного организма человечества, предназначенная Богом от века среди всех человеческих субстанций – быть центральной личностью для высшей духовной области жизни» (Hanne d. Geist, d. christ. s. 255), гений, жертвенная смерть которого была только смертью за идею, жертвою за новые принципы жизни... Вот куда уводит нас от апостольско-церковной веры в Христа вера в субъективные видения Его по воскресении, вернее – по смерти!!

²³⁸ - Christlieb – Mod. Zweifel etc. S. 582.

²³⁹ - – 1 XV.

²⁴⁰ - См. Keim–Jesus v. Nazar a, S. 50, 84, 146. Целлер предполагает, что потребность в письменных памятниках евангельской традиции могла пробудиться только по смерти апостолов Christi. Mod. Zv. S. 455. Напротив, эта потребность

могла существовать уже много ранее, именно – во время жизни апостолов; так как они не могли находиться всегда во всех христианских обществах, а между тем должны были строго сохранять чистоту традиции от всяких привнесок и искажений.

²⁴¹ - Ib. s. 276.

²⁴² - S. 289.

²⁴³ - Ib. S. 299.

²⁴⁴ - S. 313.

²⁴⁵ - S. 293.

²⁴⁶ - S. 293, 313 –

²⁴⁷ - S. 295.

²⁴⁸ - Krabbe–Lehre v. Siinde u. Tode. S. 299–325.

²⁴⁹ - Kommentar. Z. Evang. Jlatthai (4 Aufl), S. 557.

²⁵⁰ - Dogm. S. 172 Anm.

²⁵¹ - Theolog. Ethik (I Aufl) Bd. II S. 295.

²⁵² - Lang. – d. Evang nach Matth. S. 441.

²⁵³ - Франц. социалист.

²⁵⁴ - Статья эта была читана на одном из месячных собраний Общества Любителей Дух. Просвещения.

²⁵⁵ - Ср. «Православие, как единая в мире истинная и спасающая религия» А. Царевского стр. 338. в апр. книжке Прав. Собеседника 1894 года, полученной нами много позднее по прочтении своей статьи в «Обществе Люб. Д. Предания».

²⁵⁶ - Не можем отказать себе в удовольствии привести здесь небольшую выдержку из прекрасной, воодушевленно написанной публичной лекции А. Царевского, процитированной нами выше: «сколько и каких злодеяний не было там в католичестве совершено из-за религии, каких только насилий и злоупотреблений не допущено было над святым именем Христианства! Церковь мира и любви вооружается там мечом, совершители бескровной жертвы военачальствуют на кровавом поле; рыцари и так называемые «крестоносцы» совершают возмутительные насилия и разбойничают под предлогом распространения святой веры. Инквизиция, при одном воспоминании о которой содрогается душа христианина, «во

имя Христа» превзошла всякое мучительство, всякую жестокость, когда-либо виданные землею! Иезуиты на веки оставили по себе самую позорно-печальную и заслуженно-ненавистную память. Такие ужасы и жестокость, как Варфоломеевская ночь, доселе остаются беспримерными в истории человечества» (стр. 341).

²⁵⁷ - «Самый узкий эгоизм. Самое крайнее своекорыстие становится единственным законом их поведения, бесчеловечие и жестокость их убеждением и правилом действия. И не видим ли мы теперь в жизни западноевропейского человечества уже явных знамений этого странного порядка жизни?.. Не замечаем ли мы там уже так быстро и так страшно ширящееся господство бесчеловечия, зверства, жестокости, заявляющих себя во всех этих революциях, крамолах, стачках, анархистических злодействах, бессмысленных убийствах, бездымных взрывах и т.д. и т.д.».?! (Царевск. ib).

²⁵⁸ - Речь, произнесенная на годовом собрании «Общества любителей духовного просвещения» 13-го дек. 1881 г.

²⁵⁹ - Сказанное здесь 15 лет тому назад в настоящее время более и более находит себе подтверждение уже в нескольких изданиях «программ для высшего самообразования» с обозначением книг для выполнения программ.

²⁶⁰ - Здесь намек на мученическую кончину Государя Александра II.

²⁶¹ - Это было в 80-х годах на годовом акте в Петровской Земледельческой Академии. Речь преосвящ. Амвросия в актовом зале, посвященная раскрытию мысли, что между истинными иди бесспорными положениями науки и истинами веры, правильно понятыми, нет и не может быть противоречия, – своим красноречием, воодушевленностью и убедительностью вызвала неподдельный восторг в молодых слушателях!», наградивший духовного оратора громкими и продолжительными рукоплесканиями.

²⁶² - За 1881 г.

²⁶³ - Нельзя не заметить, что первенство в ряду прочих богословских наук принадлежит христианской апологетике

только с энциклопедической точки зрения, но не методологической; потому что если по энциклопедии богословия действительно все прочие богословские науки предполагают впереди себя апологетику, как их необходимый фундамент; то по методологии она сама предполагает раньше себя некоторые богословские науки, например экзегетику, догматику и др., как свой материал. (См. Baumstark-Christ. Apolog. I. B. 1872 s. 29–30).

²⁶⁴ - Glaubenslehre, Bd. 1, s. 356.

²⁶⁵ - Christlieb – Moderne Zweifel... S. 39.

²⁶⁶ - Нам не раз приходилось слышать подобные мысли от наших собственных богословов.

²⁶⁷ - Apol. 21.

²⁶⁸ - Contra Cels. 1. 49.

²⁶⁹ - St. u. Kr. 1839. S. 618.

²⁷⁰ - Лехлер, один из сторонников этого метода апологетики, говорит: «свидетельство языческих религий за христианство не может состоять ни в чем ином, как в том, что евангелие бессознательно служило целью языческой религиозности (сего то, которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам. Деян.17:23); или, выражаясь объективнее, в том, что дохристианские религии, как несовершенные обнаруженные религии, стремятся к христианству – совершеннейшей религии и в нем находят заключительный и успокоительный пункт» (St. и. Kr. 1839. S. 644). В другом месте мы читаем у него: «отдельные религии настолько отличаются одна от другой, насколько в каждой из них выступает другой момент существенно-одной идеи религии, как господствующий, как душа известной религии; между тем абсолютно религией может быть лишь та, в которой все эти отдельные моменты находят себе равное оправдание, или которая подтверждает и соединяет в себе истинное содержание всех религий. Выражая эту мысль образно, мы можем сказать дохристианские религии суть только разрозненные члены одного тела, единство и совершенство которого составляет христианство». (16)..

²⁷¹ - Apolog. 1, 46.

272 - Apolog. II, 10.

273 - 16, 13. Οὐκ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντῃ ὅμοια.

274 - Str. I. 1.

275 - Str. I. 5. Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὕτῃ τὸ Ἑλληνικόν, ὥς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραῖους, εἰς Χριστόν.

276 - Ib. I. 16.

277 - Ib. VII. 3.

278 - Strom. 1. 18; II. 2; VI. 16; VII, 17.

279 - Apolog. II, 5.

280 - Современник Иустина Афинагор, с учением о демонах, как виновниках языческих религий, соединяет Евемеристическую точку зрения на происхождение язычества: мифический мир богов, по нему, есть вымысел, но он опирается с двух сторон, снизу и сверху, на нечто реальное: с одной стороны, именно, мифические представления богов основываются на человеческих историях, на сколько некоторые люди, герои и благодетели человечества, как Геркулес, Эскулап и др. обоготворены были в произведениях поэтов, с другой, при этом скрыто действовали демоны поощрявшие людей к почитанию мнимых богов, поскольку демоны, подобно-чувственным существам, ищут наслаждения в жертвенном диме и жертвенной крови (Leg. pr. christ. 26). О тождественности служения богам с почитанием демонов или о происхождении первого по действию последних учат также: Оригенъ (Cels. III. 29, 37, IV, 32, V, 5, 46). Феодорит (3 речи), Тертуллиан (Apolog. 22 legg), Минуций Феликс (в Октавие), Евсевий, – в соединении с взглядом Евемеера (Praep. ev. 1, 9 и д. IV. 4. V. VI. 11) и Августин de civ. Dei. II. 20, 29).

281 - Октав, перев. о преоб. XVIII.

282 - Str. VI. 14.

283 - Baumstark – Chirstl. Apolog. 113. S. 35.

284 - Нельзя отрицать, что неверие растет между прочим вследствие слабости противодействия ему со стороны защиты веры.

²⁸⁵ - Drey – Apologetik... s. 6.

²⁸⁶ - Находим нужным предварить читателя: не все отделы нашей системы апологетики мы намерены раскрывать с надлежащей полнотой, а лишь те, которые составляют особенность именно раскрываемой нами системы, остальные же, общие по содержанию с отделами философских систем вообще, например, доказательств бытия Божия, бессмертия души и проч., мы лишь наметим кратко указывая, что должно быть их содержанием.

²⁸⁷ - Christlib – Moderne Zweifel ain Chr. H. 1870. s. 149.

²⁸⁸ - См. Jahrbücher f. Theologie. 1872, 2. H. s. 240 и дал.

²⁸⁹ - Werner – Grundlinien d. Philosophic, s. 130. 1855.

²⁹⁰ - Ст. Christlieb – Mod. Zweif. s. 304 и дал.

²⁹¹ - Ib. s. 302.

²⁹² - См. доказательства триединства Бога из Св. Писании, всеобщей истоии религий и из жизни природы в её различных областях у Christlieb – ib. s. 256–317. Некоторую опору для тринитарного понятия о Боге представляют также разные системы новой философии. Как бы то ни было, но во всяком случае великий философ – Гегель называет понятие триединства Бога «якорем мира» (Anker der Welt) и хотя понимал его далеко не согласно с христианством однако уже тем оказал бессмертную заслугу, что ввел и навсегда упрочил в философии это понятие, как необходимое условие истинного понимания Бога. Но всегда припоминается нам, как скоро заходит речь о триединстве Бога, глубоко истинное, знаменательное изречение Шеллинга, вообще ближе стоявшего к христианству в своем позднейшем учении, чем Гегель: «не потому, что мы имеем христианство, существует эта идея (триединство Бога), но прямо наоборот: поскольку эта идея первоначальнейшая из всех, существует и христианство». (См. Die philosophisch – kritiseben. Grundsätze der Selbst voransetzung – v, Mehring. s. 88 и 101).

²⁹³ - Cp. Werner-Grundlinien d. Philosophic; 3 Abth: «Kosmoteologie».

²⁹⁴ - Совершенно согласно с нами представляет откровение Бога в мире наш отечественный апологет протоиер. о. Н. Сергиевский: «поелику вочеловечение Сына Божия неизреченно принадлежит к Его существу, следовательно и творение мира, не будучи изливанием существа Божия, тем не менее есть божественное восприятие мира в жизнь Божию, в единотройческую жизнь»... «говоря о бытии и существе мира, мы необходимо возвращаемся в мысли о существе и жизни Бога, от которого всякое бытие» (стр. 97). Еще яснее: «дело творения может быть рассматриваемо как некоторое дело самой жизни Божией и потому внутренне-соответственное (курсив в подлиннике) характеру этой жизни».... «в мире изначально открылась триипостасная жизнь Божия» (курс. в подл.); «в миротворении как бы проявился или открылся троичный процесс»... «творение мира есть свободное откровение внутренней жизни Божией. Таким образом внутренне-божественной жизни не сама собою противостоит внешне-божественная жизнь»... (стр.90–100).. Последнюю мыслью автор хочет сказать, что мир не есть какое-либо невольное откровение Бога, но совершенно свободное Его дело; но для нас важно здесь противопоставление Бога и мира, как внутренне-божественной жизни и внешне-божественной жизни (см. «Об основн. истинах христианской веры». 1872)

²⁹⁵ - Предположение абсолютного различия между существом Бога и существом мира необходимо есть дуализм: оно допускает две различные субстанции и, как мы сказали, в тексте, или совсем не объясняет происхождения мира от Бога (другой субстанции), делает его логически немыслимым, потому что абсолютное ничто, равное 0, никакою силою нельзя превратить в единицу; или ставить Бога только в димиургическое, а не творческое отношение к миру (как это для деизма действительно и есть необходимое логическое предположение абсолютного разделения между Богом и миром). Кроме указанных уже в тексте оснований против противопоставления Бога и мира, как двух абсолютно различных субстанций, присовокупим здесь еще следующие: а) Слово Божие говорит, что человек будет бессмертен не только

по духу, но и по телу (Ин.5:28; 1Кор.42 и дал.) и что не только человек вечно будет жив по обеим сторонам своей природы, но и вся вселенная не уничтожится безусловно, а только изменится, примет новый и лучший вид (Пс.101:27; Ис.15:17, 66:22; 2Петр.3:13). Но вечная жизнь принадлежит только источнику жизни, абсолютной жизни, Богу; следовательно, должно быть нечто нечуждое Богу, что-либо сродное ему и в самом мире, если мир по существу своему никогда не уничтожится, но только изменится и вечно будет существовать,

б) Апостол Павел говорит: в будущем царстве будет Бог все во всем – ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1Кор.15:28). По концу развития мира можно судить и о начале его. Всякое развитие не есть какое-либо механическое наложение внешнего на зерно, но органическое усвоение зерном доставляемого ему извне; при помощи внешнего материала зерно развивается из своих собственных сил, по законам присущим природе его субстанции. Коренную причину той или иной формы развития зерна всегда служит природа его субстанции. Величественная пальма, краса тропических стран, при всех внешних условиях своего развития, не могла бы быть такою, если бы уже в самом семени её не заключалась потенциально все, что составляет её красоту и величие. Применяя эти мысли к миру и его конечной цели развития, мы должны, сказать: если в будущем состоянии мира все будет проникнуто Богом, если в нем Бог будет τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, то несомненно, что уже по самому началу своему, по самому зерну или субстанции своей мир имеет в себе нечто сродное Богу, которое в течение многих эонов своего развития и завершится совершенным обнаружением Бога во всем мировом бытии.

в) Сын Божий, Логос, принял на Себя плоть и, не переставая быть Богом, сделался истинным человеком (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – Мф.8:20 и др.; ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς (1Тим.2:6) и даже по воскресении из мёртвых не отрешился от тела, но в нем вознесся на небо и там воссел одесную Отца (Мк.16:19). Но предполагая субстанцию мира абсолютно иною, нежели существо Бога, мы необходимо должны были бы мыслить соединение Бога с человеком во Христе или только докетически или несториански, и за тем вознесение Его на небо

и седение одесную Отца – в чисто-духовном виде, как только Бога, а не духовно-телесном, как Богочеловека. – Говоря об откровении существа Бога в мире, мы отнюдь не разумеем эманации мира из Бога в более или менее материалистическом смысле; так как вообще не разделяем отвергнутого уже современной философией (См. Т. Н. Fichte-Die theistische Weltansicht. s. 21, 1873) прежнего дуалистического взгляда на мир, как состояний из двух субстанций – материи и силы, но все признаем в нём в существе силою и только модифицирующеюся прогрессивно в каждой высшей области мировой жизни и наконец восходящею в человеке до совершеннейшего вида – духа.

²⁹⁶ - «Руководство к изучению Христ. прав, догматического богословия». 1869 стр. 70. (Примеч.).

²⁹⁷ - См. обстоятельное изложение двух последних пунктов в философских трудах В.Д. Кудрявцева.

²⁹⁸ - См. в трудах В.Д. Кудрявцева.

²⁹⁹ - Weizenborn – Vorlesungen über Pantheismus und Theismus. 1859 s. 227.

³⁰⁰ - Подробный разбор всех означенных объяснений – выше, в 1-й части, в статье: Религия вообще...

³⁰¹ - См. пополнение к этому определению существа религии в вышеупомянутой статье: «Религия вообще»...

³⁰² - Предполагая развитие самого абсолютного в нас, мы никак не можем освободиться от вопроса: какая же сила содействует или способствует его развитию? Этой силы, очевидно, не может быть в нем самом, потому что абсолютное всегда раскрывающееся – всегда само в себе ограничено и, следовательно, не может иметь в себе самом абсолютной силы развития: все ограниченное несамостоятельно и развивается лишь под условием содействия безграничного существа; поэтому, и абсолютному – развивающемуся должна быть сообщена сила развития извне. Но отсюда следует, что впереди и выше такого абсолютного мы всегда должны мыслить истинное абсолютное, чуждое всякого процесса развития,

всегда в себе таковое и влияющее на развитие первого абсолютного.

³⁰³ - Если в религиозном сознании нашего духа постепенно приходит к самосознанию сам бесконечный Дух, то непонятно, почему он решительно обманывается в самом себе на низших ступенях своего сознания, находясь только в духе человека и однако представляя себя в нем, как существующего вне человека; далее: каким образом абсолютный дух может выйти из этого самообмана, – сознать себя, наконец, именно как только духа, раскрывающегося в духе человека.

³⁰⁴ - Это намеченное нами основные непосредственности в нас богосознания прекрасно в связи с психологическим разъяснением нашего знания видимой природы или знания вообще развивается во всей брошюре. Aksakoff – Die Idee der Gottheit. 1868.

³⁰⁵ - Все это подробнее раскрыто в статье: «Религия вообще»...

³⁰⁶ - Разумеется, мы не разделяем, но только отличаем деятельность лиц Божества; как в самом Боге три лица различны, но нераздельны, так и в деятельности их в мире действует один и тот же Бог и дело Отца есть также дело Сына и Духа, дело Сына – дело Отца и Духа и т.д. Но мы отличаем их деятельность в мире только по особым характеристическим чертам, из которых и Василием Великим приписывается в миротворении одна Отцу, другая – Сыну, третья – Духу; точно также и в сверхъестественном домостроительстве Бога деятельность каждого из Его лиц характеризуется особым образом: Отец посылает Сына для искупления человечества, Сын совершает искупление, Дух довершает дело спасения человечества.

³⁰⁷ - Все эти ложные теории о происхождении греха более или менее подробно опровергнуты в нашей богословской литературе: общий их недостаток состоит в том, что они, слагая собственную вину греха с человека на Бога, делают грех не грехом в строгом смысле слова, но просто неизбежным злом, темную стороною, необходимо сопровождающею светлую в

нравственном развитии человечества и, таким образом, усиливаясь объяснить вопреки библейскому учению происхождение греха, приходит в конце концов только к отрицанию его, между тем как сами признают его в начале. – Что касается мистической теории, получившей начало еще в дохристианской философии, возрожденной в древней церкви Оригеном и др. и поддерживаемой в настоящее время так называемыми теософами: теории грехопадения людей еще в домирной области жизни, то она заслуживает только одного упоминания.

³⁰⁸ - Происхождение душ человеческих нельзя мыслить ни чисто креацианистически (основательные доказательства против теории креацианизма можно, найти в III п. «О конечных причинах» – приб. к твор. св. отц. 1851 г.), ни чисто традуцианистически, но креационистически и традуцианистически вместе (см. Philippi – Kirch liche Glaubenstetere. III Die Stöning d. Gottesgemeinschaft; 1859).

³⁰⁹ - Сколько без искусственное, столько же верное объяснение вменяемости потомкам Адама его первого греха даёт блаж. Августин в кратких словах: «omnes fuimus ille unus», т.е. во время преступления Адам действовал не как отдельный человек, но как человек, совмещающий в себе потенциально весь человеческий род и потому, хотя лично только один нарушал божественный закон, но безлично все люди участвовали в его грехе. В Адаме была не только его личная природа, но и природа всего человечества; в нем находилось все человечество; поэтому когда он нарушал закон, то действовало в нем все потенциально заключенное человечество, каждый человек скрывавшейся внутри его в виде семени; отсюда он пал как человек вообще, как целый человеческий род, хотя и совершил это падение в форме личного, индивидуального преступления. Справедливо сравнивают Адама с главою, по отношению к которому его потомство представляется членами одного великого тела. Как дело главы отзывается на всех членах тела, так и преступление Адама падает виною на всех его потомков. Почему? Потому что, как в организме хотя глава совершает дело, однако не без

участия и не без побуждения прочих членов тела, с которыми она тесно связана и которые поэтому все вместе необходимо обуславливают её желание; так и в Адаме по тесной связи его с своим потомством, потенциально заключённым в нём, падение происходило не без побуждений со стороны последнего; так как, очевидно, Адам не мог бы сделать того, чего не желало все, что составляло его природу, т.е. каждый, заключенный в нём потенциально его потомок (ср. Marbeineke: Die Grndlehre d. Christ. Dogm. s. 245 1 Aufl. и Tomatius: Christi Person, n. Werke 1 Bd. 2 Aufl. s. 306).

³¹⁰ - Это объясняется тем, что первый трёх совершен нашими прародителями не исключительно по собственному самоопределению их воли к преступлению заповеди Божией, но под влиянием внешнего соблазна – со стороны духа зла, сатаны; поэтому, увлекаясь искушением дьявола, они и в самый момент преступления находились еще не абсолютно, но только преимущественно преданными злу и, таким образом, и по совершении злого дела сохранили еще в себе некоторые остатки добра.

³¹¹ - С поразительной психологической наблюдательностью автор писем «О конечных причинах» изображает неразлучность зла даже с высшими нравственными проявлениями нашего духа. «Зло, говорит он, в греховных движениях проявляется прямо и открыто, но тайно прививается ко всем добрым и чистым движениям души, возмущает и оскверняет самые чистые и святые минуты нравственной жизни. За милосердием, например, самым искренним и бескорыстным следуют тихие движения духовного тщеславия. Ревность против пороков незаметно переходит в жестокость или горделивое самоуслаждение собственною праведностью. В сорадовании счастьем друга невольно ощущаются судороги зависти, почему гораздо легче сострадать страждущим, чем сорадоваться радующимся, но и в самом сострадании и есть какая-то сладость, очень подозрительная по своей чистоте (Прибавл. к изд. Твор. св. отц. 1851 г., стр. 738).

³¹² - «Если в каком-либо понятии, говорит Делитч, отражается духовный характер и прогресс нашего времени, то

это в понятии органического. Открытие его составляет заслугу Канта... Гегель, воспользовавшись понятием органического развития, поставил в совершенно новый свет всемирную историю» (Delitzsch – Syztem d. chr. Apologetik. 1869 s. 22).

³¹³ - Краткое, но основательное оправдание вменения жертвы Богочеловека, всему человечеству см. Zur Verantwortung d. christ. Glaubens. 1861. VI Vortr. "Christi Versihnung d. menschl. StindeGesetz, s. 154".

³¹⁴ - По Деличу чувственно-внешние богоявления начались только с падением человека: «потому что только тогда Бог мог обращаться с человеком столь внешним способом, соответствующим обращению человека к внешнему». Правда в бытописании Моисея как будто сообщается также о чувственно-внешних явлениях Бога еще невинным прародителям. Но, как справедливо объясняет В.Д. Кудрявцев, эти райские богоявления были не чувственно-внешними явлениями самого Бога, но собственно внутренними представлениями Бога в самих прародителях, под духовным воздействием Божиим доходившими до такой степени живости, что переходили в видение Бога: «представление при известных субъективных условиях может достигать такой живости и интенсивности, что переходит в видение представляемого объекта, в созерцание его как вне-реально существующего... Первобытный человек при высшей степени напряженности религиозного сознания мог не только представлять Божество, но и видеть Его, как существо являющееся во внешнем, чувственно-созерцаемом облике» (Первоб религия. Прав. Обзор. 1879 г. янв.). Преосвящ. Филарет в записках на книгу Бытия говорит, что «священное повествование не дает точного понятия о образе явления Божия первому человеку» (стр. 93. 1816 г.).

³¹⁵ - Ср. Luthardt – Apolog. Vortrdge.... 2 Thl. s. 66–67; особенно: Геттингер: «Апология Христианства», ч. 2. 1872, стр. 309 и д. и: Zezschwitz – Zur Apologie d. Christenthums. 1866. s. 335 и дал.

³¹⁶ - Известно, что некоторые дикари, имея слабое понятие о добром Боге, обоготворяют только злого духа; другие, зная

того и другого, однако воздают высшую честь последнему, а не первому.

³¹⁷ - Обстоятельно и основательно именно с этой точки зрения рассматривается возможность чуда у Hanne: Der Geist, d. Christentums: Die Frage n. dem Wunder, 21–26 Br.

³¹⁸ - Например, в чудесных исцелениях от болезней и даже в воскрешении мертвых не восстанавливается ли первоначальная самовольно утраченная человеком безболезненность и вечность жизни?...

³¹⁹ - См. об эт. Krausz Lehre v. d. Offenb. «D. Wunder».

³²⁰ - Другие, как отрицательные, так и положительные доказательства за чудо можно читать у Krausz – ib «Die Wunder», s. 229–264; Christlieb – Modern. Zweifel.... s. 318–391 и в превосходной статье: «О промысле» (Приб. к тв. св. отц. 1871 г. 1 кн.).

³²¹ - Mod. Zw. s. 140.

³²² - Ib. s. 127.

³²³ - «Мы должны иметь в виду ту характеристическую особенность религиозной жизни первого человека, что он находился в более непосредственном и живом отношении к Богу, чем последующие поколения. Между ним и Богом не успела еще образоваться та разделяющая и своеобразно преломляющая, отчасти задерживающая лучи сверхъестественного откровения, среда, которая мало-помалу возникла вследствие удаления человека от Бога». В.Д. Кудрявцев (Первоб. религия).

³²⁴ - Tölle – Die wissenschaft d. Religion. 1 B. 1865. 8. 88–89; 104–105.

³²⁵ - Drey – Die Apologetik. B. 2. 1847. s. 47–50.

³²⁶ - Разумею, конечно, западных.

³²⁷ - Св. Иоанн Дамаскин говорит: «бестелесным и невещественным называется ангел по сравнению с нами, ибо все в сравнении с Богом, единым несравненным, оказывается грубым и вещественным (Излож. вер. кн. 2 гл. III).

³²⁸ - Denzinger – Vier Bücher v. der religiosen. Enkenntnisz. 2. B. s. 254. 1857.

- ³²⁹ - Herzog – Real – Enzyklopädie.
- ³³⁰ - Mehring – Die phil. – kritischen Grundsätze d. Selbstvoraussetzung. 1864. s. 153–154.
- ³³¹ - Ib. s. 228.
- ³³² - Совершенно верно говорит Краусц: «мне кажется, недостаточно для возможности божественного вдохновения избрания к нему человека просто только в момент вдохновения; нужно думать, что уже с самого рождения, по своему человеческому бытию, пророк избирается и готовится к позднейшим восприятиям и усвоениям откровения и снабжается необходимыми к тому средствами. Только при этом условии откровение не есть чисто магическое; но оно не лишается от этого своего супранатурального характера, напротив только получает натуральную точку опоры»... (Krausz-Lehre v. d. Offenb. s. 225).
- ³³³ - Nitsch – System, d. christl. Lehre. 1839, s. 74.
- ³³⁴ - Christlieb – ib. s. 141.
- ³³⁵ - Denzinger, ib. s. 155.
- ³³⁶ - Дарвин – «Происхождение человека и половой подбор». Из ред жур. «Знаше» 1871 г. стр. 124–126.
- ³³⁷ - Мы ограничиваемся здесь только общим указанием на противоречия и полемику в самом естествознании относительно древности, единства и происхождения человечества, но, конечно, в полной системе апологетики не только излишен, но, даже необходим более или менее подробный разбор всех антибиблейских учений по этим вопросам на основании верных изысканий самого же естествознания.
- ³³⁸ - Zollmau – Bibel. u. Natur. 1872 s. 225.
- ³³⁹ - Там же, стр. 97.
- ³⁴⁰ - Так в издании. Очевидно, имелось в виду либо hospes, либо hostis. – Редакция Азбуки веры.
- ³⁴¹ - См. Röntsch – Ub. Indogermanen – and – Semitentum. 1872. s. 26–29.
- ³⁴² - См. Rougemont – Der Urmensch (ein vortrag) s. 25, 1870.
- ³⁴³ - Ib. s. 18–19.

- 344 - Waitz – Anthropologie der. Natur – Völker. Bd. 1.
 345 - Müller – Geschichte d. amerikanischen Urreligion s. 52.
 346 - Müller, ib. s. 148.
 347 - Der. Beweis. d. Glaunbes. 1868 s. 583.
 348 - Rougemont – Der Urmensch. s. 26.
 349 - Ebrard – Apologetik. 2 Th. 1875. 8. 12–15.

350 - Так уже в древнее время языческие ученые отыскивали в мифах то философское учение (метафизические или физикальные доктрины), как пифагорейцы, натур – философы (Эмпедокл и Анаксагор), даже Аристотель и стоики, то традиции давно прошедшей человеческой истории, как Евгемер. В христианское время и именно в 17 ст. мы находим евгемерестическое толкование мифов прежде всего у Кудворта, затем у Леклерка, далее у Банье и даже в настоящем столетии у г. Станлея Фабри и Люкена. Между тем как все эти толкователи признают внутренним содержанием мифов на половину национально-гражданскую историю народов, на половину библейскую историю патриархального времени, Фоссий и в особенности французский еп. Гюе видят в них исключительно историю библейских патриархов от Адама до Моисея. Напротив, Гейне и Германн, опираясь на этимологическое исследование божественных имён мифологии, указывают основным содержанием последней философию, объяснение природы и связи вещей, космогонию, астрономию, летосчисление, к которым примыкает также теология и история. Разбор этих теорий см. у Шеллинга – Sätmmtl. Werke. 2. Abth. 1 B. Einleitung in die Philosophic der Mythologie. 1 Buch; Werner – Die Religionen u. Culte. s. 17 и д. 217 и д. u. O. Pfeleiderer – Religion... 1869, 2. B. s. 5 и дал.

351 - Таковы: традудионалистическая теория Крейцера и филологическая М. Мюллера; у первого причину политеизма народов служит разделение первочеловечества на отдельные народы и вместе с тем постепенное забвение единства Бога среди множества реальных проявлений его в мире (см. краткое изложение взгляда Крейцера у Schelling'a ib. s 89–91); у второго

последним основанием языческого многобожия служит язык и процесс его развития.

³⁵² - Рассмотрению последней теории, впрочем, мы придаём второстепенное значение: кто встретит затруднения к её пониманию, может опустить, её изложение и разбор и перейти прямо к чтению следующего за ней. Поэтому мы и помещаем её рассмотрение в скобах.

³⁵³ - Pfeleiderer ib. s. 17 и дал.

³⁵⁴ - См. у Schelling – ib. s. 74.

³⁵⁵ - Изложение и разбор Шеллинговой философии мифологии помещается здесь только для любителей философский произведений и в видах рассеяния той ложной мысли некоторых, будто идеалистическая философия в состоянии выяснить нам мифическое содержание древнего язычества, как нормальный и необходимый процесс вообще в истории религиозного человечества.

³⁵⁶ - Phil. d. Myth. n. p. 138.

³⁵⁷ - Ib. s. 39–40.

³⁵⁸ - Frohschammer – Enleitung in. d. Philosophic. s. 365–6.

³⁵⁹ - Пр. обозр. 1873, Ноябрь. «Мифологический процесс».. стр. 646.

³⁶⁰ - Ebrard – Apologetiq. 1875 s. 185–6.

³⁶¹ - Ib. s. 362–363.

³⁶² - Бог и природа 1867. 2 т. 302–303.

³⁶³ - Pfeleiderer – 2 B. s. 197.

³⁶⁴ - Ib. s. 207.

³⁶⁵ - Werner – Die Religionen и Culte des vorshristl. Heidenthums, s. 641.

³⁶⁶ - Исправлено нами из напечатанного в издании ανθρωποιδειες и ανθρωποφουσιες. – Редакция Азбуки веры.

³⁶⁷ - Tölle. Die Wissenschaft u. d. Religion. 1 B. s. 168.

³⁶⁸ - Scherr – Geschichte der Religion. 2 Auft. 2 Th. s. 203.

³⁶⁹ - «Любовь к мистериям служит только доказательством, как бросались на все возможное, чтобы найти покой и утешение, изгнать из души страх пред неизвестным будущим и заручиться

надеждою на будущую блаженную жизнь. Но как мало находил в них религиозный дух то, чего желал, это доказывают холодность или порицание, с которыми относились к ним благороднейшие греческие умы, философы» (Baumstark – Chr. Apol. s. 351).

³⁷⁰ - Dillmann – Ub. d. Ursprung d. Alttestamentlichen Religion. 1865 s. 7–10.

³⁷¹ - В пространной системе апологетики, нам думается, заслуживают более или менее подробного критического разбора все эти ложные воззрения на отношения ветхозаветной религии к языческим (см. для этого Schulz, Alttestam. Theologie, 1869, 1 B. s. 45–62) и на мнимое происхождение её натуральным образом из первоначального ли политеизма (против Ватке и т.д. см. напр. Hävernicks-Vorles. üb. d. Theologie d. Alter Testaments § 3), или из инстинктивного монотеизма семитической расы (прямо против Ренана, совершенно правильный и твердо обоснованный взгляд на происхождение ветхозаветной религии выражен в Geschichte d. alttest. Weissagung. G. Baur. 1 Th. 1861 s. 33 и д.; в нашей литературе – в соч. проф. А.Д. Беляева. «Современное состояние вопроса хамитов о значении расовых особенностей семитов, и иафетитов в деле религиозного развития этих трёх групп народов.»

³⁷² - Отсюда, может быть, отчасти объясняется то, почему в христианстве докетизм родился в среде христиан из язычников, а евионизм – ересь, христиан из иудейства.

³⁷³ - Baur – Geschichte. d. alttest. Weiss, s. 17–18.

³⁷⁴ - См. Krummel – Entstehung u. Ausbildung der messianischen Hoffnungen d. Volks Israel (Beweis d. Glaubens. 1874. 10 B.).

³⁷⁵ - Мессиянские ожидания в иуд. народе ко времени Христа, см. также у Круммеля, стр. 515 и дал.

³⁷⁶ - Все это может быть раскрыто в апологетике с некоторыми подробностями.

³⁷⁷ - Пособие к этому Dorner. Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. der Person. Christi. 2 Th. См. также: «Die modernen wuunderscheuen Darstellungen des Lebens Iesu» (Moderne Zweifel am christl. Glauben... s. 392–514; v. Ghristlib).

³⁷⁸ - См. напр. разбор Гауеротовой дедукции христианства в Beweis. d. Claudens. 1874, 9. 10. В. 6.

³⁷⁹ - См. Steimeyer – D. Wunderthaten d. Herrn. 1866. и Die Auferstehungs– gecchicnle des Herm. 1871.