Профессор П.Б.Н.А.
протоиерей
А. Шмеман

ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО

Опыт православно-богословской идеологии времени

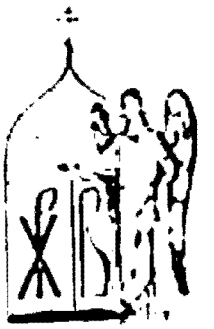


ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО

Профессор М. Д. А., протоиерей
А. Туберовский.

ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО

(Опыт мистической идеологии пасхального догмата).



ВОСКРЕСЕНІЕ

Санктъ-Петербургъ

1998

Исследование профессора Московской Духовной Академии, протоиерея Александра Туберовского (1881—1937) «Воскресение Христово (Опыт нравственно-мистической идеологии догмата)» является единственным всесторонним православным исследованием догмата Воскресения Христова в Русском богословии.

Истинность Пасхального догмата дала о. Александру силу засвидетельствовать свою веру в Воскресшего Спасителя мученической кончиной в 1937 году.

Печатается по изданию:
А. Туберовскій. Воскресеніе Христово. Сергіевъ Посадъ, 1916.

От Издательства

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

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

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

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

По отзыву о. Павла Флоренского (назначенного Ученым Советом М. Д. А. рецензентом) диссертация Александра Михайловича «воодушевлена сердечным убеждением в излагаемых мыслях; она ставит своею задачею служить вере; она обнаруживает разносторонние интересы автора; наконец самое важное, она смотрит на вопросы веры по существу, не прячась от ответов на них за историческими обобщениями, и со смелостью берет на себя задачи, непосильные, быть может, и не для одного Александра Михайловича»[1].

Однако, по мнению о. Павла, данная работа, безусловно, требовала своего развития и дальнейшей разработки. Об этом говорит критиче-

ское высказывание признанного богослова в адрес Александра Михайловича: «Богословские системы в молодости не создаются, для этого требуются многие годы»[2].

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

Таким образом, как указывает в своей работе иеродиакон (ныне архимандрит) Матфей Мормыль: «излагая свою идеологию Пасхального догмата А. Туберовский не задается целью как об этом он сам говорит, открывать что-то новое. Его метод оригинален тем, что теоретическим „умозаключениям" и практическим „постулатам" он предпочитает религиозные интуиции, мистические определения, динамические формулы. Только благодаря применению такого метода к „опознанию" Воскресения Христова теоцентрическая концепция по сравнению с космологической и антропологической идеологиями ближе стоит к церковному взгляду (религиозно-опытному ведению) на внутренний смысл события Воскресения Христова»[6].

К сожалению, исторические события в России не позволили А. М. Туберовскому развить свою богословскую систему. Но и современные исследователи обращаются к этому труду, давая ему высокую оценку. Так, В. А. Никитин пишет: «Наиболее подробно и всесторонне в трудах дореволюционных богословов Пасхальный догмат рассмотрен, пожалуй, в фундаментальной работе профессора М. Д. А. А. М. Туберовского «Воскресение Христово (Опыт православно-мистической идеологии догмата)». Эта монография, единственная в своем роде заслуживает специального анализа. Она как бы подводит итог всей догматической литературе на эту тему в русском богословии до 1917 года»[7].

Теперь скажем несколько слов непосредственно об авторе книги.

Туберовский Александр Михайлович родился в семье священника Михаила Туберовского в селе Макавеево, Касимовского уезда Рязанской губернии 8 марта 1881 года**.

---

* В. И. Несмелов (1863—1920), профессор Казанской Духовной Академии по кафедре логики и философии.

** Сведения о А. М. Туберовском взяты из книги С. А. Голубцова «М. Д. А. дореволюционного периода». Часть IV. 1984 г. Даты ареста и расстрела уточнены о. Сергием Голубцовым и о. Сергием Правдолюбовым.

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

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

Это прошение рассматривалось на заседании Совета Академии 1 сентября 1915 года. Совет Академии определил: Магистерскую диссертацию И. Д. доцента Академии передать для рассмотрения профессору Академии по кафедре истории философии священнику Павлу Флоренскому[8].

На заседании Совета Академии 2 мая 1916 года слушали отзыв профессора М. Д. Муретова и священника Павла Флоренского* о сочинении Туберовского А. М., а также Особое Мнение преосвященного Ректора Епископа Феодора (Поздеевского). Преосвященным указывалось на необходимость исправления диссертации не в предлагаемом втором, а в настоящем ее издании[9]. Все присоединились к мнению Ректора кроме двоих: отца Павла Флоренского и священника Н. В. Гумилевского.

О. Павел Флоренский находил возможность допустить автора к защите диссертации в настоящем ее виде. Однако, на заседании определили: возвратить Туберовскому его магистерскую диссертацию «для исправления сообразно указаниям, изложенным в отзывах рецензентов и в особом мнении преосвященного Ректора»[10].

11 (24) марта 1917 года скончался проф. Митрофан Дмитриевич Муретов**, являвшийся в то время «единственной живой связью молодой Академии с Академией старой»[11]. В связи с этим вторым рецензентом на защите Туберовского был назначен М. М. Тареев***[12].

Продолжение диспута последовало в октябре 1917 года. Проходило оно два дня 10 и 11 октября и было, как уже указывалось, одним из самых острых за всю историю М. Д. А.[13].

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

---

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

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

*** М. М. Тареев (1867—1934), профессор нравственного богословия М. Д. А. Его богословская система была наиболее близка взглядам А. М. Туберовского и высоко оценена в его книге

За магистерскую диссертацию А. М. Туберовскому присуждена 2-я премия Митрополита Макария.

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

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

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

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Журнал «Начала». № 4. 1993. С. 74.
2. Там же. С. 6.
3. *Туберовский А. М.* Воскресение Христово. Сергиев Посад. 1916. С. 142.
4. Там же. С. 174.
5. Там же. С. 194.
6. *Иеродиакон Матфей Мормыль.* Воскресение Христово в изложении русских богословов-апологетов. Сергиев Посад. Рукопись М. Д. А. 1963. С. 262—263.
7. *Никитин В. А.* Пасхальный догмат в русском богословии.// Богословские труды. 1990. № 30.
8. Богословский Вестник. 1916. Журналы Академии.
9. Богословский Вестник. 1917. Т. 1. Журналы Академии.
10. Там же.
11. Богословский Вестник. 1918. Март, апрель, май. С. 145.
12. Журнал «Начала». № 4. 1993. С. 82.
13. Там же. С. 83.

---

* Сведения предоставлены о. Сергием Правдолюбовым.

** В том же году, за 2 недели до расстрела о. Александра, 8 декабря 1937 года был расстрелян о. Павел Флоренский. (Протоиерей В. Цыпин История Русской Церкви 1917—1997 гг. М. 1997 С 645)

Я. В.

Всю литературу, посвященную Воскресению Христову можно разделить на две половины: *апологию* и *идеологию* этого догмата. Первая имеет своей задачей *доказать самый факт Воскресения Христова*, констатировать, так сказать, «тело» догмата. Вторая задается целью произвести *оценку*, установить *значение*, вскрыть *идею* этого факта, проникнуть в «душу» пасхальнаго догмата. Насколько «апология» Воскресения Христова, по своему методу, *рационалистична*, так как не выходит из круга «умозаключений», настолько «идеология» пасхи *прагматична*, потому что всю свою силу обретает в нравственно-религиозных «постулатах». Та *осеняется* знаком «чистаго разума», эта *зодируется* «практическим разумом». Апологетическая литература на тему о Воскресении Христа по количеству составляющих ее произведений имеет значительный *перевес* над идеологической. И не удивительно: *полемический* интерес, всегда увлекающий и страстный, отличается наибольшей плодовитостью. Для возбуждения же полемического интереса *отрицательная критика* Воскресения Христова, начиная с Цельса, если не раньше — с подкупа синедрионом стражи — и кончая Арнольдом Мейером и даже позже — современным сравнительным религиозно-историческим направлением — со всеми своими гипотезами: «похищения», «летаргии», «визионерной», «спиритуалистической» и т. п., представляет собой чрезвычайно благоприятный импульс. Наоборот, *положи-*

тельный интерес, являющийся продуктом внутренних глубоких стимулов, лишь в особых случаях разверзает ложесна неплодия, если не вундеркиндом, то, по крайней мере, «утехою семьи». И такой интерес присущ именно *идеологической* литературе. Сравнительно с апологетикой Воскресения, это — *оазис* в пустыне, островок на море. Наша работа, имеющая своим предметом Воскресение Христово, хотела бы также примкнуть к *идеологической* спораде. Но, прежде чем проводить собственную «линию зрения» на предмет, нам хотелось бы, в качестве *вступления,* изложить две идеологические концепции пасхальнаго догмата: В. С. Соловьева и В. И. Несмелова. Для отличия их между собой, мы назовем первую концепцию *космологической,* а вторую *антропологической.*

ГЛАВА 1-я.

Концепция Вл. С. Соловьева.

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

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

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

«Христос воскрес!

«Первая решительная победа *жизни над смертью.* Непрерывная война между ними — между живым духом и мертвым веществом — образует в сущности всю историю *мироздания.* Хотя и много насчитывалось побед у духа *жизни* до Воскресения Христова, но все эти победы были не полныя и не решительныя, — только половинныя, и после каждой из них врагу удавалось под *новыми формами* торжествующей, по-видимому, *жизни* утвердить и упрочить свое действительное владычество. Какая великая, по-видимому, была победа жизни, когда среди коснаго *неорганическаго вещества* закишели и закопошились мириады живых существ, первичные зачатки *растительнаго* и *животнаго царства.* Живая сила овладевает мертвыми элементами, делает их материалом для своих форм, превращает *механические* процессы в послушныя средства для *органических* целей. И притом какое огромное и все возрастающее богатство форм, какая замысловатость и смелость целесообразных построений от мельчайших *зоофитов* до великанов тропической *флоры* и *фауны.* Но смерть только смеется над всем этим великолепием: она реалистка; прекрасные образы и символы ее не пленяют, предчувствия и пророчества не останавливают. Она знает, что красота *природы* — только пестрый, яркий покров на непрерывно разлагающемся трупе. Но разве *природа* не бессмертна? Всегдашний обман! Она *кажется** бессмертною для внешняго взгляда, со стороны, — для наблюдателя, принимающаго новую мгновенную жизнь за продолжение прежней. Говорят об умирающей и вечно возрождающейся *природе.* Какое злоупотребление словом! Если то, что сегодня рождается — не то же самое, что умерло вчера, а другое, то в чем же здесь возрождение? Из безчисленнаго множества мимолетных смертных жизней ни в каком случае не выйдет одна безсмертная.

«Жизнь *природы* есть *сделка** между смертью и безсмертием. Смерть берет себе всех живущих, все индивидуальности

* Курсив автора.

и уступает безсмертию только общия формы жизни: это единичное *растение* или *животное* обречено неизбежно погибнуть после нескольких мгновений; но эта форма *растительности* или *животности*, этот *вид* или *род организмов* остается. Божью заповедь ко всем *живым существам:* плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю, смерть обращает в свою пользу. Плодитесь и размножайтесь не для того, чтобы расширить, упрочить и увековечить свою жизнь, а для того, чтобы поскорее исчезнуть, чтобы было кому сменить и заменить вас, наполняйте землю своими смертными останками, будьте только *мостом** для следующаго *поколения*, которое, в свою очередь, станет лишь мостом для своих преемников и т. д. Вместо жизни и безсмертия — этот нескончаемый ряд мостов. Правда, они строятся не даром, правда, по этому мертвому пути идет творческий дух к предуставленной ему цели. Но почему он должен непременно идти по забытым гробам, и если его цель добрая, то зачем это дурное средство: постоянно возобновляющий обман смертной жизни?

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

«Все, что колеблется в явлении текучем,
«Вы закрепляйте помыслом могучим.

«Война между *жизнью и смертью* вступает в новый фазис с тех пор, как ведется существами не только *живущими и умирающими*, но, сверх того, *мыслящими* о жизни и смерти.

---

* Курсив автора.

В этих мыслях еще нет победы, но в них — необходимое оружие победы. Герои человеческой мысли, великие мудрецы Востока и Запада подготовляли победу. Но они не были победителями смерти: они умерли и не воскресли. Достаточно назвать только двух величайших. Учение Будды было собственно *отказом от борьбы*,* он проповедовал равнодушие к жизни и смерти, и кончина его не была ничем замечательна. Сократ не отказывался от борьбы, он вел ее доблестно, и его смерть была *почетным отступлением** в область, недоступную для врага, но трофеи победы остались все-таки у этого врага.

«Если сила *физическая* неизбежно побеждается смертию, то сила *умственная* недостаточна, чтобы победить смерть: только безпредельность *нравственной* силы дает жизни абсолютную полноту, исключает всякое раздвоение и, следовательно, не допускает окончательное распадение живаго человека на две отдельныя части: безплотный дух и разлагающееся вещество. Распятый Сын Человеческий и Сын Божий, почувствовавший Себя оставленным и людьми, и Богом и при этом молившийся за врагов Своих, очевидно, не имел пределов для Своей *духовной* силы, и никакая часть Его существа не могла остаться добычею смерти.

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

«Когда же они это говорили, сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам! — Они же, в испуге и страхе, *думали, что видят духа*.* Он же сказал им: чего смущаетесь, и зачем такия помышления входят в сердца ваши? Видите руки Мои и ноги Мои,— что это сам Я. Осяжите Меня и разсмотрите,

---

* Курсив автора.

*ибо дух плоти и костей не имеет, как Меня видите имеющаго.** — И сказав это, показал им руки и ноги. А как они от радости еще не верили и дивились, говорит им: есть ли у вас здесь что-нибудь съестное? — Они же дали Ему часть печеной рыбы и сотоваго меда. *И взявши, ел перед ними».** (Ев. Луки, XXIV, 36—43).

«*Духовная* сила, внутренно свободная в Христе от всяких ограничений, нравственно безпредельная, естественно освобождается в Его воскресении и от всяких внешних ограничений и, прежде всего, от односторонности *бытия* исключительно *духовнаго* в противоположность *бытию физическому*,— воскресший Христос есть *больше чем дух*,* — дух не имеет плоти и костей, дух не вкушает пищи,— как дух *навеки воплощенный*.* Христос со всею полнотою внутренняго *психическаго* существа соединяет и все положительные возможности бытия *физическаго* без его внешних ограничений. *Все живое** в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно.

«Будучи решительною победою *жизни над смертью*, положительнаго над отрицательным, Воскресение Христово есть тем самым *торжество разума в мире*. Оно есть чудо лишь в том смысле, в каком первое новое проявление чего-нибудь, как необычное, невиданное, удивляет или заставляет *чудиться*.* Если мы, забыв о результатах *всемирнаго процесса* в его целом, будем только следить за различными *новыми его стадиями*, то каждая из них представится чудом. Как проявление перваго живаго *организма* среди *неорганической природы*, как, затем, появление перваго *разумнаго существа* над *царством безсловесных* было чудом, так и появление перваго *всецело-духовнаго* и потому не подлежащаго смерти человека — первенца от мертвых — было чудом. Если чудесами были предварительныя победы *жизни над смертью*, то чудом должно признать и победу окончательную. Но то, что *представляется** как чудо, *понимается** нами как *совершенно естественное, необходимое*

* Курсив автора.

и разумное событие. Истина Христова Воскресения есть истина всецелая, полная — не только истина веры, но также и *истина разума*. Если бы Христос не воскрес, если бы Каиафа оказался правым, а Ирод и Пилат — мудрыми, *мир* оказался бы безумьицею, царством зла, обмана и смерти. Дело шло не о прекращении чьей-то жизни, а о том, прекратится ли *истинная** жизнь, *жизнь* совершеннаго *праведника*. Если *такая** жизнь не могла одолеть врага, то какая же оставалась надежда в будущем? Если бы Христос не воскрес, то кто же мог бы воскреснуть?

«Христос воскрес!

«13 апреля 1897 г. Светлое Воскресение, с. Пустынька»[1].

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

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

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

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

Мир движется в сторону решительной победы жизни над смертию — так гласит первый тезис «пасхальнаго письма» и вместе всей пасхальной концепции Вл. С. Соловьева. «Вся история мироздания», по мысли философа, есть ничто иное, в сущности, как сплошная *война* между духом и материей, жизнью и смертью. Вот, на лоне мертвой неорганическом природы появляются первые зародыши жизни, развертывающиеся постепенно в пышныя формы *растительнаго* и *животнаго* царства. Это — первая «великая» *победа* жизни над смертью! Но эта победа *призрачна*. Все великолепие, вся красота органической природы — только пышный *наряд* на

* Курсив автора.

[1] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Том VIII (1897—1900). Петроград. Изд. Товарищества «Общественная Польза». Стр. 101—107. Курсив, за исключением отмеченных пунктиром мест, наш; он подчеркивает космологический характер выражений.

«разлагающемся трупе». Если животное умирает, если растение истлевает, то в чем же, спрашивается, победа? в чем *торжество* жизни? Ужели в передаче лишь *мгновенной* жизни от одного поколения к другому, подобно электрической искре, бегущей по разомкнутой цепи и только на миг проникающей собою каждое звено, каждый атом вещества этой цепи? Пусть «общия формы жизни»: виды и роды растений и животных *бессмертны*! В этом нельзя не признать *уступки*, компромисса со стороны смерти в пользу жизни. Но много ли пользы от такого бессмертия тому, кто является реальным носителем органической жизни, *индивидуум* или особи? Какая радость и смысл быть *мостом* для последующаго поколения, которое опять призвано к тому же, чтобы быть лишь «мостом», что, при непрерывной смене генераций, ведет лишь к «дурной безконечности»?

Но вот является *человек*, мыслящее существо, в отношении к разуму котораго природа есть «только символ», а растительно-животный мир образует лишь первую пробу одухотворения и вместе оживотворения мертваго вещества. С его появлением «война между жизнью и смертью» вступает в *новый* фазис». Борьба не ограничивается здесь, как в царстве растений и животных, *стихийным* столкновением механических сил природы с органическими, физико-химических с биологическими. Она переносится и достигает новаго напряжения в *мысли* человека. Мыслящее «я» не только *не хочет умереть*, как не хочет этого и животное в умах высших представителей человечества оно достигает сознания, что и *не должно*, безсмысленно, нелепо умирать. Но это новое торжество жизни, в виде мысли, над смертью, как бы человек ни был *сознален*, оказывается «пирровой победой». Сколько бы он ни бунтовал против смерти, ни попирал ея в мысли, *на деле* он все-таки самым жалким образом умирает, и «трофеи победы» всегда остаются не у него, а у врага. Так умер, между прочим, Будда, бунт против смерти заменивший во вторую половину своей жизни *капитуляцией*; так умер и Сократ, с *покорностью* судьбе на

устах. Так умирает и все, гордое своим разумом, *человечество,* становясь на одну доску с животным и даже растением.

Более подробное и широкое *развитие* этих мыслей мы находим у В. С. Соловьева в его «Оправдании добра»[1]. Кроме органической природы и человека, к борьбе духа и материи, жизни и смерти здесь привлекается и *неорганическая* природа, как примитивная форма воплощения «категории бытия», причем органическая природа распадается на два самостоятельныя царства: растительное и животное. «Минералы, растения, животныя, природное человечество и духовное человечество — вот типичныя формы бытия с точки зрения восходящаго процесса всемирнаго совершенствования»[2]. Останавливаясь на каждом из названных пяти «царств», как особой, так сказать, «боевой единице». Соловьев следующим образом определяет их относительную *победоносность.* «Камни и металлы,— говорит он — отличаются от всего прочаго своим крайним самодовольством и консерватизмом; если бы от них одних зависело, природа никогда бы не вышла из непробуднаго сна, но зато без них ея дальнейший рост не имел бы твердой почвы и опоры. Растения в неподвижных грезах безотчетно *тянутся** к свету, теплу и влаге. Животныя, при посредстве *ощущений** и свободных *движений**, *ищут** полноты чувственнаго бытия: сытости, полового восполнения — и радости существования (их игры и пение). Природное человечество кроме всего этого разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к *улучшению** своей жизни, действительно совершенствует ее в различных отношениях и наконец возвышается до *идеи* безусловнаго совер-

---

* Курсив автора.

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

[2] Стр. 196.

шества»*...[1] Весь мир представляет собой как бы *одну пирамиду*, заостряющуюся в «Царстве Божием» или, что то же, богочеловеческом идеале,— многоярусную систему, каждая часть которой имеет своим назначением служить опорою для вышележащей. «Неорганическия вещества питают жизнь растений, животныя существуют на счет растительнаго царства, люди живут на счет животных, а Царство Божие составляется из людей»[2]. Каждое из предшествующих царств целиком входит своей субстанцией в последующия, *пресуществляясь* в новую, высшую форму бытия, с каждым переходом торжествуя новую победу жизни над смертью, духа над материей. Так менее культурный народ, побежденный более культурным, ассимилируясь с ним, образует собой *высшую* сравнительно с своими единоплеменниками расу. Камень, как типичный представитель неорганической природы, осуществляет собой потенцию чистаго *бытия* в противоположность небытию, абсолютному ничто. Но камень еще не содержит жизни: составляющая его *материя* — отправная точка мироздания. Вещество, из котораго он суммировался, физико-химические элементы, его образующие, однородные со всем неорганическим миром,— только *арена* жизни, а не самая «жизнь». Наоборот, «растение не только существует, но и живет, что ясно уж из того, что оно умирает: жизнь не предполагает смерти, но смерть очевидно предполагает жизнь»[3]. Вегетативный процесс стоит одною ступенью выше чистаго бытия, так как им *преодолевается* «каменная» косность, инертность вещества. Организуя последнее, растение дышит, питается, размножается, словом, выполняет все функции, характерныя для *жизни вообще*. Но эта жизнь сравнительно *элементарна*. В животном растительные процессы занимают такое же *подчиненное* положение, какое в растении физико-химическия явления. Как за вычетом последних, в растении остается еще нечто, именно *органическое* начало,

---

* Курсив автора.

[1] Стр. 196, 197.

[2] Стр. 197.

[3] Стр. 198.

которое делает вещество живущим, а не существующим только, так в «животном», помимо вещественно-органических начал, есть третий, высший модус бытия — *сознание*. Бытие выступает здесь не простым существованием, как в камне, и не элементарною жизнью, как в растении, но *психическим* существом, *одушевленным* организмом. «Как нельзя у растений отрицать жизнь, так невозможно у животных отрицать сознания»[1]. Там, в мире растительном, присутствие *жизни* доказывается отрицательным фактором смерти,— потерею жизни; здесь, в животном царстве, наличность *сознания* лучше всего констатируется временной утерей его — «различием животнаго спящаго от животнаго бодрствующаго, ибо в чем же состоит это различие, как не в том, что животное бодрствующее сознательно участвует в окружающей его жизни, тогда как психический мир животнаго спящего отрезан от прямого сообщения с этою жизнью»[2]. Как в растениях мы встречаем биологическия функции, общия всему *живущему*, не исключая и человека, так и у животных мы находим ощущения, представления в их естественных ассоциациях, память, предвидение будущаго и т. п. элементы, свойственные психическому, *сознающему* бытию. Благодаря этому, становится возможной дрессировка... или выучка, это своего рода *человекоподобие* животных. С другой стороны, сама природа снабдила животное необходимым органом «сознательной душевной деятельности» — *головным мозгом*. Выше камня, растения и животнаго стоит *человек*. В отличие от камня с его чистым бытием, он обладает, подобно растению, жизнью, является *организмом*: от растения с его элементарной жизнью он вместе с животным отличается сознанием,— тем, что оказывается *одушевленным* существом; наконец, в противоположность животному с его сознанием, душою, человек имеет *разум*, владеет *разумным* сознанием, разумной душою, «способностью общих понятий и идей. Прямым свидетельством сознательности у животных служат их целесообразныя движения, мимика и язык разнообразных криков: коренное сви-

[1] Стр. 198.
[2] Стр. 199.

ществование человеческой разумности есть *слово*, выражающее не состояние данного сознания только, а общий смысл всего, и древняя мудрость справедливо определяла человека не как существо сознательное, что для него слишком мало, а как существо *словесное* или разумное*[1]. Таким образом, человек является *разумным, одушевленным, живым существом*. В человеке как таковом мир имеет своего *владыку*. Космический процесс, стрелка которого обращена к победе бытия над небытием, жизни над смертью, добра над злом, к преодолению материи духом, ничтожества «всем», достигает в человеке достаточно *высокого* торжества своей идеи[2].

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

Хотя Соловьев называет Воскресение Христово «первою» победой жизни над смертью, но – только в смысле *реши*

[1] Стр. 200. Курсив автора.

[2] И в ранейших творениях Владимир Сергеевич не раз принимался за развитие этой, одной из любимых им, судя по повторяемости, концепций. Так, в «Духовных основах жизни» он пишет: смысл миробытия «как сущая истина всего, противодействует мировой бессмыслице. Заложенный как скрытая сила во всеобщем хаосе, он стремится к обнаружению, хочет пробиться из материальной тьмы, борется с враждебным началом раздора и постепенно одолевает его. Избавляя от злой власти раздора страждущую природу мира (мировую душу), этот единящий смысл овладевает ею и рождается из нея в различных образах. За силой тяготения влекущей безразлично всех друг к другу и образующей из вселенной одно великое *тело*, следуют физические силы теплоты, света и электричества, в которых части мирового тела становятся в различной степени доступны и проницаемы друг для друга; далее следует сила

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

химическаго сродства, вводящая элементы мирового тела в определенныя сочетания между собою; затем является пластическая сила, сводящая самыя разнородныя вещества к единству живаго организма, и наконец, в самих этих организмах обнаруживается сила родового инстинкта, преодолевающаго отдельность особей»... (Цит. изд. Т. III. Стр. 322). «Как в мире физическом божественное начало единства проявляется сперва в силе тяготения, слепым влечением связывающей тела, потом в силе света, обнаруживающей их взаимныя свойства, и наконец, в той силе органической жизни, в которой образующее начало проникает в материю и после длиннаго ряда образований рождает совершенный физический организм человека, так точно и в следующем за сим процессе историческом божественное начало сперва силою духовнаго тяготения связывает отдельныя человеческия существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума, и наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый духовный человек». (Там же, стр. 329—330). И т. д. Всюду, таким образом, Соловьев говорит о движении космоса к победе жизни над смертью, о приближении мира к абсолютному добру, о постепенном воплощении Логоса во вселенной.

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

ности бытия физическаго без его внешних ограничений. Все *живое* в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно».

Хотя победа жизни над смертью, достигнутая Воскресением Христа, отличается от прежде бывших побед «решительным» характером, однако, это — только *первая* такая победа. За нею должна последовать другая решительная победа — *воскресение мертвых,* — на которую в «пасхальном письме» брошен только намек: «Если бы Христос не воскрес, то кто же мог бы воскреснуть?»[1]. Более полное выражение второй тезис концепции нашел у Соловьева в двух ранейших произведениях: а) «Чтениях о Богочеловечестве» и б) «Духовных основах жизни», причем в первом из них преимущественно трактуется, по нашему вопросу, об отношении Христа, как новой, духовной фазы бытия, к *предшествующим* градациям, а в последнем главным образом об отношении Его к имеющему последовать новому *достижению.*

В «Чтениях о Богочеловечестве»[2] устанавливается, между прочим, то положение, что явление во Христе новаго духовнаго человека или, что то же, личнаго *ипостаснаго* Богочеловека, за которым следует уже все духовное человечество, или «богочеловечество», было подготовлено предшествующим историческим процессом, как и появление на земле перваго человека со всем происходящим от него природным человечеством обусловливалось общим развитием космической жизни. Входить в *детали* подготовительнаго историческаго процесса нам нет надобности[3]. Достаточно сказать, что иудейский мир и языческий, каждый по-своему, *созревал,* под непрестанным действием Логоса, к индивидуальному и абсолютному воплощению Бога в человеке. И если *момент* этого воплощения зависел от общаго хода истории, то *место* его «определялось национальным характером иудеев» —

---

[1] См. также первыя скобки по цит. изд., стр. 160.

[2] Собрание сочинений Вл. С. Соловьева. Т. III ПРТ. Цит. изд. См. особенно чтения XI и XII, соединенныя вместе.

[3] В близкой к «Чтениям о Богочеловечестве» по содержанию книге «История и будущность теократии» Соловьев проводит остроумную

народа с ярко выраженной чертой субъективности, индивидуализма. Когда шедший в авангарде культурнаго человечества греко-римский мир породил идею и культ «человеко-бога», когда, с другой стороны, сущность еврейской теократии была исчерпана (пророчество умолкло, царский род пресекся, священство превратилось в формально-бездушный институт), тогда, очевидно, настало время и расчищено было место для явления истиннаго *Богочеловека*[1].

Подготовленный не только историческим, но и всем предшествовавшим появлению человека космическим процессом, акт «боговочеловечения» есть в то же время и акт «боговоплощения», поскольку в нем реализовалась «богоматериальная» потенция космоса или, что то же, способность не к *богочеловечеству* лишь, но и к *богоматериализации*. Божественный Логос, присущий «мировой душе», как идеальной стороне космоса — «вселенскаго организма», еще более — соборному разуму человечества, находить во Христе *личное*

параллель между шестью днями творения и «шестью периодами всемирной истории — шестью историческими днями»: первый день истории — от грехопадения до потопа», когда хаос человеческой жизни был озарен светом первоевангелия; второй день — после потопа, соответствующаго «водам втораго дня творения»; третий — от призвания Авраама и обетования о благословенном семени, что соответствует выступлению материка (избраннаго народа) из-под воды (=язычества) и покрытию его растительностью; четвертый день — подзаконный период с первосвященником солнцем, царем — месяцем и пророками — звездами; пятый — оплодотворение язычества, этой водно-воздушной стихии человечества, в противоположность материку иудейства, «всевозможными гадами» грубых культов и «птицами» крылатых научно-философских идей и искусств; шестой день — последняя эпоха национальнаго религиознаго пробуждения Израиля, заканчивающаяся явлением Богочеловека (Собр. сочинений. Т. IV, кн. 5-я, II - III, стр. 526- 531).

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

выражение. Душа и тело человека — Христа становятся в акте Боговочеловечения и Боговоплощения неотъемлемою принадлежностью, личной *собственностью,* душой и телом Логоса. Так как человек, по сказанному выше, не простое существо, а сложное, являет собою, так сказать, *квинтэссенцию* всего бытия, начиная с элементов неорганической природы: то, вочеловечившись, Божественный Логос eo ipso и материализовался, т. е. вступил по своей человеческой плоти в существенное единение со всей природой, неорганической и органической, как по разумной душе — со всем человечеством. *Принципиально* в Богочеловеке обожены «человек» и «мир» одновременно. Хотя и каждый человек «есть некоторое соединение Божества с материальною природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий»[1], или разум: но только во Христе все эти три элемента, вместе с ипостасным объединением, достигли высшей гармонии, идеальной *субординации.* Как в человеке тело должно быть подчинено высшему, разумному началу, так в Богочеловеке природно-стихийный и человечески-разумный элементы возглавляются Божественным — *Логосом,* не утрачивая своей самобытности, Им управляются. Если *искушение* и победа Христа над диаволом является актом подчинения человеческаго элемента божественному и вместе его обожествления, то *на кресте* достигает своего апогея «послушание» плоти, вслед за чем с таковою же силою должно было совершиться и ея обожение в акте Воскресения. «Так во втором Адаме возстановляется нормальное отношение всех трех начал, нарушенное первым Адамом. Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольнаго подчинения или согласия с началом божественным, как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующаго, единящаго начала между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертию, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением

[1] Стр. 153, 154.

и орудием Божественнаго духа, истинным *духовным телом*. В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей»[1]. Таким образом, та решительная победа жизни над смертию, духа над материей, Бога над диаволом и т. д., к которой с самаго начала устремлена была вся история мира и человека, совершилась в лице Христа, в акте Его *Воскресения*.

В «Духовных основах жизни», повторяя иногда дословно многое из прочитанного «о Богочеловечестве», Соловьев глубже проникает в тайну Воскресения[2] и подробнее говорит

---

[1] Стр. 158.

[2] Следующая тирада лучше всего может комментировать высказанную кратко в «пасхальном письме» и много раньше в «Чтениях о Богочеловечестве», мысль философа о самом акте Воскресения.— «Если... духовная жизнь не есть только греза, то она должна открыться въявь не в одних чувствованиях и желаниях, не в мыслях и словах только, а на деле, в реальной победе духа над материальной природою. И такая победа духовной силы над материей должна иметь совершенно иной характер, нежели победа одной материальной силы над другою в природной борьбе за существование, где побежденное приносится в жертву, поглощается и оскорбляется. Духовное же начало именно в своей победе над враждебною природою должно показать свое превосходство, не истребляя и не поглощая эту побежденную природу, а возстановляя ее в новом, лучшем образе бытия. Воскресение есть внутреннее примирение материи и духа, с которым она здесь становится одно как его реальное выражение, как *духовное тело*. Окончательная и отличительная истина христианства состоит в одухотворении и обожествлении плоти. Ничто так не противно этой истине, как односторонний спиритуализм. Воплощение и воскресение божественнаго Логоса в Иисусе Христе есть тройное торжество; здесь три начала бытия — божественное, материальное и человеческое — обнаруживают свое безусловное значение. Бог прославляется в мире, потому что обнаруживается как действительное, вседержительное и безконечное существо, которое не только ограничивает чуждую силу материи и не только различает от себя ея нечистоту, но и проникает в ея глубочайшую сущность как в свою, внутренно подчиняя и уподобляя ее себе и в ней реализуясь. Это же самое есть исполнение и торжество материальной природы. Ибо до явления духовнаго человека природная сила в каждом существе, его особенная жизненная воля, стремясь к безконечному бытию, подавляется родовым законом, под игом котораго гибнет всякая особь; и хотя природный человек уже может проникнуть в область вечнаго бытия, но только в совершении, личная же его жизнь остается подверженной тому же закону вещественной

об отношении его к *последующим* фазам космическаго процесса, к другим решительным победам жизни над смертью: общему воскресению человечества и апокатастасису твари. Смерть в человеческом мире есть торжество *материально-родового* начала над духовно-индивидуальным. Воскресение являет собою торжество *обратнаго* характера. Так как в лице Христа мы имеем не индивидуальное вочеловечение лишь Божественнаго Логоса, но и нарождение вместе с тем новаго, сверхприроднаго духовнаго человечества, вступление космическаго процесса в *богочеловеческую* фазу, как в Адаме — появление не определенной личности только, но и вселенскаго человечества в зародыше, подъятие космоса на высшую, сравнительно с животным, человеческую ступень бытия, то присущее Богочеловеку — Христу торжество духовно-индивидуальнаго начала, или принцип воскресения, должно перейти и во все духовное человечество, как смертность перваго человека стала наследственной собственностью человечества вообще. Это новое, духовное человечество есть Церковь или Царство Божие, «свободная теократия», тело Христово, богочеловечество в процессе *становления*. Как дохристианское человечество долгим историческим процессом, со всевозможными уклонениями с прямого богооткровен-

---

наго бытия, работе смерти и тления, как и жизнь прочей твари. Только в воплощении и воскресении Богочеловека природное существо в форме человеческаго организма впервые удовлетворяет своему безконечному притязанию, добывая себе полноту и цельность божественной жизни. Не гибель природной особи есть разрешение мирового противоречия между частным и общим, а ея воскресение и вечная жизнь. И в третьих, это разрешение добывается чрез разумное и свободное действие человеческой воли. Условие воскресения есть *подвиг*, тот акт богочеловеческой личности, которым Христос отрекся от закона греха и подчинился абсолютной воле Божией, сделав свое человеческое начало проводником божественнаго действия на материальную природу. Когда таким образом был подорван корень мирового зла, то и плод его — смерть — была упразднена воскресением, в котором, следовательно, вместе с Богом и материей торжествует и человеческое начало, их соединившее». (Цит. изд. т. III, стр. 342, 343.)

наго пути, подготовлялось к боговочеловечению в лице Христа, так современное, христианское богочеловечество, несмотря на различныя отступления от евангельской истины (католичество, протестанство, социализм, прежния ереси и т. п.), незаметно, но, тем не менее, безостановочно, *вызревает* в «Новый Иерусалим», «прославленное Богочеловечество», готовится к «воскресению мертвых».[1] «Исходя из понятия церкви как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно, изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения),— телу хотя и являвшему в частных случаях чудесныя свойства (каковыя и церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти,— ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как во Христе все немощное и плотское поглощено в воскресении духовнаго тела, так должно быть и в церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет своей полноты. Тогда в ней все духовное будет вполне воплощено и все материальное вполне одухотворено»[2]. Совершающийся в церкви богочеловеческий процесс должен быть вместе с тем и «теургическим», *богодейственным*, совмещающим в себе, как нераздельном акте, божественную благодать с человеческим творчеством. Как первая являет себя в *таинствах*, особенно в евхаристической мистерии, как исцеляющем всю природу: дух, душу и тело — приобщении Божеству и прославленному человечеству Христа, так второе должно выражаться в разумно-свободной деятельности каж-

---

[1] Здесь точки соприкосновения Соловьевской концепции с «Философией общаго дела» Н. Ф. Федорова.

[2] Стр. 347, 348. Ср. «Чтения о Богочеловечестве» в том же томе — стр. 159.

дано человека, направленной на одухотворение им всех сторон своей жизни[1].

«Если чрез осенение человеческой матери действующею силою Божией произошло вочеловечение Божества, то через оплодотворение божественной матери (Церкви) действующим началом человеческим должно произойти свободное обожение человечества... До христианства неподвижною основою жизни была природа человеческая (ветхий Адам), божественное было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основой, стихией нашей жизни, искомым же является человечество, соответственное этому божественному, способное самостоятельно соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество становится здесь действующим началом истории, началом движения, прогресса»[2]. Конечным моментом богочеловечески-теургическаго процесса и должно быть «воскресение мертвых», *обожение тела* духовнаго человека. Как кесарь ипостасному Богочеловеку, так человеко-бог *антихрист* будет предшествовать воскресению богочеловеков. Так, уповаем мы, совершится новая *генеральная* победа жизни над смертью, духа над материей, Бога над диаволом.

Одновременно с богочеловеческим в глубоких недрах бытия незримо, но не менее действенно совершается процесс *богоматериальный,* состоящий в аналогичном обожении всей твари, одухотворении природы вообще. Как богочеловечество в идее дано было с момента появления на земле человека, так и богоматериализация *идеально* сосуществовала первому атому материи. Но как тот, так и другой процесс *реально* начались только в акте боговочеловечения. Хотя в богочело-

---

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

[2] Стр. 367, 368.

веческой личности Христа ипостасно объединились два естества: божеское и человеческое, но, так как «человеческое естество» вообще обнаруживает в себе, кроме собственно человеческаго, разумнаго начала, элементы других, низших природ до материально-неорганической включительно, то в боговочеловечении мы имеем, следовательно, и акт *воплощения*, который мы и должны считать реальным началом обожения твари, богоматериализации. Воскресение Христа является новым моментом не выходящаго пока из сферы богочеловеческой личности Христа процесса одухотворения природы. Далее богоматериальный процесс переносится в *богочеловеческий организм церкви*, где, благодаря теургии, входящия в тело духовнаго человечества материя, растительная жизнь и животность также постепенно одухотворяются. Но теургия освящает *природу* и в более широком масштабе, чем тело человека. Благодать таинств не ограничивается тайноводствуемым лицом; она простирается и на *материальные элементы* тайноводства. Таинствами «обнимается и освящается» не одна нравственная и духовная жизнь человека, но и его физическая жизнь,— более того: ими освящаются и возсоединяются с Божеством начатки материальной природы всего видимаго мира»[1]. Наконец, второй член теургическаго сил-

[1] Стр. 365, 366. «Так,— продолжает Соловьев,— в крещении Дух Божий, в начале миротворения носившийся над водами, снова соединяет свое таинственное действие с водою как *первородною* стихией вещественнаго мира, а в ней и с прочими стихиями. В миропомазании и елеосвящении *растительный* элемент в чистейших своих произведениях освящается и становится проводником благодатнаго действия Божия на тело человеческое, а в евхаристии особым действием благодати важнейшия для человеческой жизни питательныя вещества — хлеб и вино, становятся видами, под коими существенно и действенно сообщается человечеству и питает его само истинное прославленное тело Христово. Наконец чрез таинство брака очищается, духовно осмысливается и освящается в человеке родовое отправление жизни *животной*. В сих таинствах таким образом возстановляется союз Божества с начатками целаго творения, и царство Божие обнаруживает свой истинно кафолический, т. е. всеобъемлющий характер, полное осуществление котораго в грядущей прославленной церкви будет обнимать не только новое небо-блаженных и спасенных духов, но и новую землю — возрожденную духовную телесность целаго мира» (стр. 366).

теза — человек своей разумно-творческой деятельностью, до земледельной культуры включительно, может *совершенствовать* природу. Он даже нравственно *обязан* это делать, так как «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившаго ее в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих: ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне». Как вочеловечившийся во Христе Логос приобщил Божеству человека, так и богочеловек-христианин должен вести тот же процесс *обожения* дальше — и в свое тело, и во всю окружающую его неорганически-растительно-животную природу, дабы «Бог был всем во всем». Если первое, т. е. обожение тела, совершается посредством *аскетизма,* то вторая, богоматериализация в природе, путем *культуры.* Так различным образом подготовляется полное и окончательное торжество жизни над смертью,— имеющий последовать за воскресением человечества *апокатастасис твари,* когда в космическом процессе, осуществится, наконец, высший смысл бытия — «всеединство», когда, начавшись, подобно испарениям с поверхности океана — с образования газообразной материи и, постепенно сгущаясь в камень, растение, животное, человека, наконец Богочеловека — центр мироздания — этот процесс снова, как река, постепенно расширяющаяся и углубляющаяся, вольется в океан божественной жизни.

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

Как одна из промежуточных стадий поступательнаго движения космоса к окончательной победе жизни над смертью, **Воскресение Христово иммиракулезно, естественно, рацио-**

нально, — в этом состоит *третий* тезис «Соловьевской» концепции пасхального догмата.

Воскресение Христово не есть чудо в собственном значении слова, как нечто необъяснимое, исключительное явление. Оно может быть названо чудом лишь в относительном смысле, как всякое «новое», «необычное, невиданное» явление, «первое» в пролагаемом им ряду других аналогичных явлений и, потому, невольно вызывающее удивление, заставляющее *чудиться*. В таком смысле *чудом* является и возникновение «перваго живаго организма среди неорганической природы», и появление перваго животнаго, как «новаго» представителя органическаго мира и происхождение человека, как «разумнаго», небывалаго дотоле животнаго. Таким же точно чудом, только в пропорционально повышенном смысле, было «и появление перваго всецело духовнаго и потому неподлежащаго смерти человека — первенца от мертвых». Если там мы имеем неокончательныя пораженія врага, а здесь «первую решительную» победу жизни над смертью — это не меняет сущности дела; то были победы предварительныя, подготовившія генеральную, как и последняя, в свою очередь, является *переходом* к окончательному пораженію врага, всецелому разгрому его могущества. Различие между появлением перваго организма, напр., и Воскресением в отношении к конечной цели мира лишь *степенное*. Если первое мы назвали «чудом», то должны наречь им и *второе*. «Но то, что *представляется* как чудо, *понимается* нами как совершенно естественное, необходимое и разумное событие». «Естественность» Воскресения Христова заключается, очевидно, в его *подготовленности*, о чем мы подробно говорили выше, даже в некоторой «необходимости», с которой это событие в силу необратимости космическаго, богоматериальнаго по существу процесса, не могло не наступить. Разумность его заключается в соответствии с общим *планом* миробытия, в полном внутренней *логики* содержании, наконец, в *нелепости отрицания*. Воскресение Христово, будучи, после появления органической жизни и т. п. частичных побед, «решительным» *одолением* «отрицательнаго» начала «положительным», являет собою

«тем самым торжество разума в мире». «Истина Воскресения Христова» есть не только «истина веры», но в не меньшей степени «и истина разума». Об этом говорит и ея *внутренний* анализ, не устанавливающий в ней никакого противоречия. Наоборот, говорит Соловьев: «если бы Христос не воскрес, если бы Каифа оказался правым, а Ирод и Пилат — мудрыми, мир оказался бы безсмыслицею, царством зла, обмана и смерти». Разсмотрим теперь каждое из частных положений этого тезиса *порознь,* с целью ограждения их от возможных лжетолкований.

а) Воскресение Христово *иммиракулезно.* Отрицание Соловьевым чудесности в акте Воскресения Христова отнюдь не касается *метафизической* природы этого факта. Иммиракулезность означает лишь, что Воскресение Христово органически связано со всем ходом мировой жизни, что оно точнейшим образом *влегает* в рациональную схему космическаго процесса, что последнему оно не навязано, как нечто чуждое, стороннее, не соответствующее ни по целям, ни в основаниях. В «Чтениях о Богочеловечестве» и «Духовных Основах жизни» мы находим прекрасный комментарий кратко выраженной в «пасхальном письме» мысли автора об иммиракулезности Воскресения в неразрывной связи с актом Воплощения. «Бог — читаем мы почти одинаково там и здесь,— «будучи *сам по себе* трансцендентным (пребывающим) за пределами мира, вместе с тем *по отношению* к миру *является* как действующая творческая сила, волящая сообщить мировой душе то, чего она ищет и к чему стремится,— т. е. полноту бытия в форме всеединства, волящая соединиться с душою и родить из нея живой образ Божества. Этим определяется уже и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натуральнаго человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовнаго. Таким образом, это последнее, т. е. воплощение Божества, не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле (по «Духовным Основам жизни»: «в грубом смысле слова»), т. е. не есть нечто *чуждое* общему порядку бытия, а напротив, существенно связано со всей историей

мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог (в «Духовных Основах жизни» опять поправка: «не трансцендентная сторона Божества»), не абсолютная, в себе замкнутая полнота Бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, т. е. проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало, и его *личное* воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длиннаго ряда других воплощений (=реализаций — Д. О. Ж.) физических и исторических,— это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и прообразовательных теофаний. С этой точки зрения появление духовнаго человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление человека природнаго на земле, рождение перваго Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и шла вся прежняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества»[1]. Так как Воскресение Христа нераздельно связано с Его Богочеловечеством, то, на основании приведеннаго разсуждения, можно сказать: Воскресение, как и Воплощение, не только возможно, но и существенной частью входит в общий «рациональный план мироздания»[2].

б) Воскресение Христово *естественно*. Опять это только *форма* утверждения, что Воскресение Христово вполне целесообразно для мира, внутренно необходимо. Соловьев, как мы видели, признает своеобразную *эволюцию* вселенскаго процесса, состоящую в целом ряде повышающих жизненность, духовность, божественность его содержания откровений или воплощений Логоса. Сначала — *творение* мира вообще, затем *упорядочение* хаоса, далее возникновение органической *жизни*,

[1] «Чтения о Богочеловечестве». Цит. изд., стр. 152, 153. «Духовныя Основы жизни». Цит. изд., стр. 334, 335.

[2] Там же, стр. 153 и 335.

потом появление *животнаго,* после этого происхождение *человека,* наконец,— *Богочеловек,* за явлением Котораго следует новый ряд градаций: *Воскресение* Христово, воскресение *мертвых, апокатастасис.* Каждое из этих откровений *приближает* мир на одну стадию к абсолютному финишу бытия — всеединству. Но эта эволюция не то же, что *трансформация.* Последняя механична, а первая *целестремительна.* Эта непрерывна, а та *прерывна,* даже катастрофична[1]. Трансформация по своей основе — монистична, а Соловьевская эволюция — богоматериальна. «Из того, что высшия формы, или типы бытия, являются или открываются после низших, никак не следует, что они суть произведение или создание этих низших. Порядок сущаго не есть то же, что порядок явления. Высшие, более положительные и полные образы и состояния бытия существуют (метафизически) первее низших, хотя являются или открываются после них. Этим не отрицается эволюция; ее нельзя отрицать — она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшия формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего,— значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальныя условия или дает сооветствующую среду для проявления или откровения высшаго типа. Таким образом, каждое появление новаго типа бытия есть в известном смысле *новое творение,* но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо, во-первых, материальною основой для возникновения новаго типа служит тип прежний, а во-вторых, и собственное положительное содержание высшаго типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений. Условия явления происходят от естественной эволюции природы; являемое от Бога»[2]. Воскресение Христово, как новая

[1] См. В. Эрна: «Идея катастрофическаго прогресса» (Русская Мысль. 1909 г. Октябрь).

[2] «Оправдание добра». Цит. изд., стр. 203. В частности, Христа-Богочеловека нельзя считать продуктом исторической эволюции потому, что

стадия бытия, представляет собою, значит, с точки зрения Соловьева, творческий акт, «естественный» по логической связи его с другими, но сверхъестественный, или *богоестественный*, по причине.

в) Воскресение Христово *рационально*. Это не значит, конечно, что Воскресение Христово отличается математической аксиоматичностью, что его можно доказать, как пифагорову теорему, или констатировать наподобие всякаго *историческаго* события. Рациональность Воскресения Христова есть наивысшая его *достоверность* как события, оправдываемаго логикою мира, смыслом всего бытия и вместе требуемаго нашею совестию в качестве постулата нравственнаго сознания, практическаго убеждения разума. «Было бы очень печально — говорит Соловьев в другом «пасхальном» письме «О добросовестном неверии»,— если бы истины веры были сразу очевидны для всякаго. Тогда оне собственно и не были бы истинами *веры*. Бог, спасение души, всеобщее воскресение совершенно *достоверны*, но их достоверность не есть принудительная для всякаго ума очевидность, принадлежащая положениям математическим, с одной стороны, и прямо наблюдаемым фактом — с другой. Очевидным бывает только маловажное для жизни. Математическия истины имеют всеобщее значение, но оне нравственно безразличны. Всегда и везде

«эта эволюция не пошла далее в том же направлении и не произвела других лиц, более совершенных». А это должно бы быть, если Христос есть произведение исключительно исторических факторов. Сравнение Христа не только с Сократом и Платоном, но и современными философами и религиозными реформаторами и святыми говорит в пользу безусловнаго превосходства Иисуса. «Если видеть в Христе лишь одну из относительных степеней нравственнаго совершенства, то отсутствие дальнейших степеней в течение почти двухтысячнаго духовнаго роста человечества есть факт совершенно безсмысленный. Если же признавать в нем степень безусловно высшую, хотя и естественно происшедшую, то, во-первых, Он должен бы был тогда явиться *в конце*, а никак не в середине истории, а во-вторых, Он все равно не мог бы явиться как простое произведение исторической эволюции, так как между абсолютным и относительным совершенством разница не степенная или количественная, а качественная и существенная, и вывести первое из второго логически невозможно» (Там же, стр. 207, 208.)

дважды пять составляет десять, но от этого никому не тепло и не холодно. С другой стороны, факты, прямо наблюдаемые, могут быть более интересны, но зато они совершенно лишены всеобщаго движения, они ограничены и мимолетны. Я вижу, что сейчас в Москве ясный, солнечный день. Это факт очевидный и не лишенный некотораго интереса, но его никак нельзя удержать и превратить в истину неизменную везде и всегда,— факт достоверен только здесь и сейчас. Подобным образом и всякая другая очевидность сама по себе или формальна, как математика, или случайна, как сегодняшний светлый день в Москве. А все то, в чем всеобщность и внутренняя необходимость соединяются с жизненной важностью,— все такие предметы лишены прямой очевидности и осязательности для ума и для внешняго чувства. Отвергать их на этом основании, т. е. признавать истинным или достоверным только то, что имеет очевидность математической аксиомы или наблюдаемаго чувственнаго факта — было бы признаком тупоумия едва ли вероятнаго, или во всяком случае крайне редкаго. Обыкновенно истины веры отвергаются заранее не по грубости ума, а по лукавству воли. Нет сердечнаго влечения к таким предметам, как Бог, спасение души, воскресение плоти, нет желания, чтобы эти истины действительно существовали, без них жизнь легче и проще, лучше о них не думать»[1]... Вся эта тирада, особенно ея последния строки волюнтаристической окраски, ясно говорят за то, что рациональность Воскресения Христова по космологической концепции Соловьева, не есть разсудочная плоскодонность, столь характерная для теоретических апологий Воскресения Христова, а глубокая, связанная с целой системой мировоззрения, убедительность.

Как известно, Владимир Сергеевич Соловьев является у нас, на Руси, основателем целой философской *школы*. Его именем осеняется особое религиозно-философское *общество*, образующее собою ядро этой «школы». В состав его входят люди высокой культуры ума и не лишенные порою живой,

[1] Цит. изд., т. III, стр. 107—108.

сердечной религии, люди, для которых поэтому, как в свое время для апологетов, особенно важен и нужен глубокий *синтез* веры и знания. Соловьев с своим цельным и решительным религиозно-философским миросозерцанием, Соловьев, всесторонне образованный интеллигент и верующий христианин, являет собою как раз *образец* такого именно синтеза. Отсюда естественно тяготение к нему еще при жизни, когда живое обаяние крупной личности окружает голову мудреца ореолом *оракула*. Отсюда понятно такое преклонение перед его *памятью* после смерти, когда книга и мысль заменяют лицо великаго человека. Оракул уже не дышит, но его *имя* продолжает вдохновлять и объединять. В его учении ищут решения *проблем* отвлеченнаго знания и жизни. Самый его *пример* действует возбуждающим духовную энергию образом. Показателем такого именно отношения к Соловьеву со стороны его учеников может служить доктор *Пясковский*, читавший всего спустя несколько месяцев после смерти «учителя» публичную лекцию (в аудитории Историческаго музея) на тему : «Как мыслил Владимир Соловьев о воскресении и значение его философии для гигиены духа»[1]. Вторая половина этой лекции представляет сплошной *дифирамб* гению Соловьева. Позволим себе привести некоторые, наиболее характерные, отрывки этого дифирамба. «Вам тяжело и тоскливо [от чтения Шопенгауэра], и вот вы предаетесь чтению творений Владимира Соловьева. Чем больше вы изучаете этого самобытнаго русскаго философа, тем на душе у вас делается светлее, отраднее. Но что замечательнее всего — так это то, что уже первыя страницы его творений вас сразу очаровывают, и чем дальше вы продолжаете читать и изучать систему Соловьева, тем больше сила и яркость его слова пленяют ваш ум и ваше сердце. Но вот вы дошли до вершин концепций философии Соловьева, и словно яркое солнце сразу озаряет всю вашу душу. Вы упоены той музыкой Соловьевскаго стиля и вы не можете не благоговеть перед силою мысли и возвышенностью благородных, священных идей его твори-

[1] Москва. 1901.

ний. Тот же поток неотразимо сильных ощущений и пленительных впечатлений врывается в вашу душу при чтении Соловьева, как и в том случае, когда на вершине горы туман разсеялся, и вы вошли в сферу яркаго солнечнаго света»[1]. Автор лекции ставит отечественнаго философа выше Ницше, Спенсера, «не говоря уже о Шопенгауэре и Гартмане», вслед за Лопатиным, отдававшим Соловьеву предпочтение даже пред Гегелем и Шеллингом, этими величайшими философами-идеалистами Запада, и приписывавшим ему в русской философии то же значение, какое имеет Пушкин в нашей поэзии[2]. Особенную ценность, по мнению г. Пяковскаго как доктора медицины, философия Владимира Сергеевича должна иметь в качестве *психотерапевтическаго* средства. «Философия Владимира Серг. Соловьева, по моему глубокому убеждению, должна иметь самое сильное влияние на область гигиены духа и через нее даже на гигиену тела. В самом деле, тот жизнерадостный характер его философии, о котором мы говорили выше, то «лучезарное явление торжествующей духовности», каковым мы называем словами Соловьева эту философию, та сила и мощь его слова, которыя могут быть свойственны только богатырям духа, титанам духовной мощи; все это вместе взятое и составляет собою могучий стимул для оздоровления дряхлеющаго и слабеющаго духа современнаго человека, если только этот дух хотя немного воспрянет для великаго дела своей самособранности»[3]. В частности, «в вопросе о воскресении» автор называет Соловьева не только «ярким реалистом», но и «эмпириком и позитиви-

---

[1] Стр. 26, 27.

[2] Стр. 28, 29.

[3] Стр. 36, 37. «Неразрывно с его философией перед нами в воспоминаниях вечно блещет и самый образ личности и характера Влад. Сергеевича. Недаром же друг его, профессор кн. Трубецкой, открыто именует его «истинно великим русским человеком, гениальною личностию и гениальным мыслителем». Он говорит, что «если человечество чтит великих мыслителей, создавших системы целостнаго миропонимания, то имя Владимира Соловьева причтется к их именам. Пусть назовут мне в новейшей истории мысли философский синтез более широкий, чем тот, который был задуман им с такой глубиной, так ясно, стройно

стом»[1],— желая, очевидно, сказать высшую *похвалу* по адресу философа, первая ученая диссертация котораго содержала критику позитивизма.

Не из *чисто академическаго* интереса поэтому начали мы свою «Идеологию» Воскресения Христова изложением космологической «концепции» Владимира Сергеевича Соловьева. Мы хотим знать также, хотя отчасти, *умонастроение* общества. Изучая же концепцию Воскресения Христова, принадлежащую Соловьеву, мы знакомимся именно с *господствующей* в наше время «теорией» Воскресения[2]. Что взгляд Соловьева на Воскресение Христово усвоен и его школой, показывает также пример проф. *С. Н. Булгакова*. В своей статье: «Воскресение Христа и современное сознание»[3] глубокоуважаемый Сергей Николаевич, проводя параллель между современным и древним миром, находит особенную близость у нашей интеллигенции с *Лоинами* I-го века христианской эры. Как и те, она «полна» всевозможных *идолов*, не грубо-вещественных, конечно, а идейно-абстрактных: политических, эстетических, научных и т. д. Такое обилие идолов указывает на своего рода *набожность* русской интеллигенции. Как и в Афинах, здесь, среди множества идольских алтарей, возвышается жертвенник αγνωστω θεω. «Неведомым богом» нашей интеллигенции является «смутная идея» *прогресса*, безконечной эволюции. Вот, в «ареопаге» (печати) современ-

---

и смело. Пусть укажут мне философское учение, которое, признавая в полной мере результаты современнаго знания и его строгие методы, сочетало бы с ним умозрение столь возвышенное, широкое и сложное, столь враждебное всякому догматизму и вместе столь непосредственно проникнутое положительными религиозными началами. Художнику мысли в его творениях соответствовало и художественное совершенство ея выражения, и мы смело можем признать его одним из великих художников слова не только русской, но и всемирной литературы» (стр. 34—38).

[1] Стр. 33.

[2] Речь идет, конечно, о положительной, идеологической теории, так сказать, идео-теории пасхальнаго догмата, а не об отрицательно-критической, в роде «визионерной» и т. п.— место чему только в «Апологии».

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

ной интеллигенции С. Н. Булгаков и проповедует этого «неведомаго», но единственно *истиннаго* бога. «Учение о прогрессе и мировой эволюции,— говорит он — есть смутная, безсознательная проповедь Христова Воскресения, а проповедь Христова Воскресения включает в себя всю ту истину, которая содержится в учении об эволюции и прогрессе, если только поставить эти учения в надлежащия им границы, дать правильное истолкование»[1]. Из дальнейших строк мы видим, что это «правильное истолкование» дается, если не всегда словами, то *мыслями* Соловьева. «Грядущий рай» на земле (точнее, «Хам» — по Мережковскому), как продукт социальнаго прогресса, не обезпечивает *нравственнаго* покоя, без котораго немыслимо полное счастье, так как будущее «райское» поколение, если только не захочет быть живым свиным салом, не будет в состоянии без содрогания представить себе, чем куплено его счастье — именно не получившими воздаяния жертвами, ни, тем менее, избавляет от *смерти*, «главнаго врага, обезценивающаго и обезсмысливающаго жизнь». Наоборот, благовестие Воскресения Христова преодолевать все противоречия и дает «единственную *разумную* и приемлемую» *доктрину* прогресса: «Христос воскрес, в мистическом центре мира произошло уже *решительное* столкновение добра и зла, добро одержало уже *решительную* и безусловную победу... Воскресение Христа — это завет и обетование *сохранения всех ценностей* и, прежде всего, абсолютной ценности человеческих индивидуальностей, безжалостно косимых смертью, возстановление всего вечнаго и ценнаго, что творилось в истории: это спасение духовных благ, истинных ценностей культуры, приобщение историческаго человечества к мировому творчеству, к участию в мироздании. Мироздание и венец его — человечество, *душа мира*, с своей историей является делом *богочеловеческим*, не только божеским, но и человеческим, в которое вложены человеческия усилия, стремление, делание. Человечество не может ни спастись, ни преобразить себя и мир своими силами, но оно и не должно

[1] Стр. 42.

быть спасено насильно, как ребенок, оно должно достигнуть внутренней зрелости путем свободы искушений, должно совершить *исторический процесс*... Каков бы ни был этот процесс по своему непосредственному содержанию и земным результатам... но он, во всяком случае, по своей конечной цели является прогрессом, ибо есть путь вперед к неподвижной абсолютной цели, к *Новому Иерусалиму*»[1]. Отвечая на возражение против Воскресения, идущее со стороны науки, одним из самых главных догматов которой является *эволюция*, автор статьи пишет: «Именно теория эволюции подводит нас вплотную к идее всеобщаго воскресения и преображения». Далее проф. Булгаков определяет эволюцию в известном для нас *соловьевском смысле:* «Теория эволюции устанавливает лишь порядок становления, новаго создания, и, описывая эти условия, она делает нас нечувствительными к тому, что мы живем в атмосфере непрерывнаго чуда (...если не придавать этому слову вульгарнаго значения). Разве не чудо, не новое творение появление жизни на нашей планете, новых видов, наконец, культуры?.. Наше время больше всего любит употреблять понятие «естественной необходимости», научно познаваемой и формулируемой в законах природы, противопоставляя его пониманию мира как воплощения творческих идей, как непрерывнаго чуда. Философы этого направления проглядывают при этом только один вид естественной необходимости — естественную необходимость... чуда, *новаго* творения, новой жизни... И вот на основании того же самого понятия естественной необходимости, с каким оперирует современная научная мысль и в дарвинизме, и в маркеизме, и вообще в эволюционизме, мы и постулируем, утверждаем необходимость чуда — Воскресения Христова, а за ним и всеобщаго воскресения и преображения как высшаго и заключительнаго звена космической эволюции»[2]... «Для христианства смерть

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

[2] Стр. 46, 47. Любопытно, что Сергей Николаевич «Логос» Соловьева заменяет понятием «демиурга» — «человеческаго и мирового» духа (см. стр. 47.).

есть не физическая, но нравственная необходимость, следствие греха, недолжнаго соотношения плоти и духа, соответственные же физические процессы суть только внешнее осуществление внутренней нравственной необходимости. И если смертным неизбежно оказывается грешный человек, то безгрешному человеку, совершенной святости, с «естественной необходимостью» принадлежит безсмертие»...[1] и т. д. На основании изложеннаго, мы убеждаемся, что современная светская интеллигенция, продолжающая верить пасхальному благовестию и стремящаяся к оправданию своей веры, *принимает полностию* (в трех тезисах) космологическую концепцию Воскресения Христова, данную Соловьевым.

Воздавая должную дань удивления гению Вл. С. Соловьева, глубине и продуктивности его творчества, грандиозности синтеза «всеединства», мощности стиля и т. п. достоинствам его системы, многое даже заимствуя у него (напр., учение о Боге как сверхличном существе)[2], мы, однако, с решительностью заявляем, что к числу учеников великаго философа *не принадлежим,*— не по различию, конечно, происхождений и школы: ведь и у Соловьева в жилах текла «поповская», по деду, кровь;[3] и Владимир Сергеевич некогда приобщил себя к духовно-академическому образованию[4], и не потому также, что нам чуждо отличающее учеников Соловьева стремление к синтезу веры и разума. Наоборот, по этой последней причине отчасти мы и не можем исповедывать

---

[1] Стр. 47.

[2] См. «Понятие о Боге» (В защиту философии Спиноэы, где Соловьев, возражая Александру Ив. Введенскому, излагает свой взгляд на Божество как на сверхсознательную первопричину безсознательно-материальнаго и сознательно-человеческаго бытия, как на сверхличную Троицу Ипостасей единаго Существа (8-й т. цит. изд.).

[3] Отсюда презрительное название Соловьева «протопереевым сыном», данное ему Л. Толстым.

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

в настоящее время Соловьева своим *учителем*. Как апологеть (в широком смысле слова) христианства против философствующаго позитивизма, эволюционизма и т. д., он имел своих противников и союзников, каких у нас теперь нет. Как философ второй половины *прошлаго* столетия, своей интуицией он мог поднять только ту научную «пыль»[1], которая летела на его пути — пыль 19 веков христианской эры и пяти с половиною дохристианских тысячелетий, не больше. Последния два семилетия, со всею их «пылью», не коснулись его земной *орбиты*, а, между тем, в эти две седмины лет начертаны были новыя скрижали мировоззрения. Соловьеву не были, напр., известны такия *крупнейшия* приобретения современной научной натурфилософии, как «закон релятивности» и «энергетизм». Ему не могла быть ведома происшедшая в науке за последнее десятилетие реакция, или точнее, *революция*, стимулированная главным образом открытием радия. Но не в этом главная сила нашего *критическаго* отношения к религиозно-философским концепциям Соловьева. Современная наукообразность в творениях истиннаго философа есть только *скорлупа* его вечно живой, творческой интуиции.

То важнейшее основание, почему автор не стал «соловьевцем», лежит в ином несколько отношении к *разуму*. Владимира Сергеевича Соловьева *подозревают* в измене православию в пользу католичества. Но это подозрение, какими «неопровержимыми», по-видимому, данными оно ни располагает[2], на наш взгляд, представляет собой *недоразумение*. Самое большее, чего мог хотеть Соловьев в конфессиональном вопросе, это — быть *кафоликом*, а не «католиком», т. е. членом вселенской Церкви Христовой, безотносительно к вероисповеданиям, а не католической исключительно, в противоположность православию. Если наши иерархи в исключитель-

---

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

[2] Н. Толстой, не помним где, сообщает даже о приобщении Соловьева незадолго перед смертью по католическому обряду.

ных случаях вступали в церковно-молитвенное общение с англиканскими епископами, не переставая быть православными, то Соловьева, как мирянина, тем менее делало «католиком» его, хотя и *церковное,* общение с московскими католиками[1]. Гораздо справедливее будет упрекнуть Владимира Сергеевича в *гностицизме,* в излишнем преклонении пред разумом. Конечно, мы называем Соловьева «гностиком» лишь в *мягком,* отнюдь не еретическом, значении слова. Это был не Симон-Волхв, не Валентин, не Маркион, а скорее — *Климент Александрийский,* «перевоплотившийся» во второй половине девятнадцатого столетия. Такого рода гностицизм, быть может, даже *неизбежен* для философа-идеалиста, каким является Соловьев. Гностические элементы можно констатировать у Соловьева, напр., в учении о Логосе[2], Софии[3] и Мировой душе[4]. Сюда же нужно присоединить и *платонизм* в учении об идеях как реальных сущностях. Все это есть не только отражение изучения древних философов во главе с Платоном и Отцев Церкви, особенно теоретиков с «ассимилированным ими учением «Божественнаго Платона» (Ориген), не только следы влияния западной идеалистической

---

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

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

[3] «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе» (Там же, стр. 111).

«София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом Божественнаго единства» (стр. 106).

Христос, по Соловьеву, есть вечный Богочеловек, сочетание Божественнаго Логоса и вечной Софии, идеальнаго человечества.

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

философии, вместе с теософическими фантазиями, но и — продукт собственнаго, *спекулятивно-метафизически* настроеннаго ума, мнящаго себя если не безапелляционным, «королевским» судьею в делах мироздания (что более свойственно рационалистам), то, по крайней мере (что более характерно для идеалистов) законодателем, членом, так сказать, «Божественой (теократической) Думы». Мы, наоборот, не склонны к такому *превышению* полномочий человеческаго разума. Мы смиренно признаем, что «мир не делится на человеческий разум без остатка» (*Гете*), что целое — бытие больше своей части — интеллекта и что, потому, ни «теоретический», ни «практический» разум не могут служить абсолютным критерием достоверности, а только *опыт*, само бытие. Ум наш, следовательно, не призван быть ни судьей, ни законодателем в сфере безконечнаго; его ближайшая задача: γνῶθι σεαυτον. Что же касается познания Безконечнаго, то здесь, за невозможностью вычерпать море ложкою (NB: аллегорическое видение Августина), остается только смотреть в бездонную глубину и безпредельную даль океана, изследовать же можно только какую-нибудь *каплю* божественнаго опыта и лишь по одной или нескольким таким каплям осторожно судить о целом, а не строить всевозможные подводные или воздушные замки, которые, помимо всего прочаго, оказываются и «необитаемыми».

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

Сам по себе, чистый разум *антиномичен* и, потому, не может иметь абсолютной достоверности в пределах даже индивидуальнаго сознания: рядом с одним метафизическим утверждением всегда, как его антитеза, имеется в сознании, explicite или implicite, другое, противоположное или отрицающее собою первое. Что же касается практическаго разума, то, как чистый разум антиномичен, так практический *волюнтативен,* отличаясь «произволом» — и его постулаты оказываются в конце-концов делом изменчиваго вкуса, и, потому, относительными. Истина здесь обуславливается всей психофизической организациею мыслителя, почему о ней, как de gustibus-non disputantur («о вкусах не спорят»). Что позиция Соловьева в разсматриваемом вопросе такова, т. е. произвольна и не свободна от антипомизма, лучше всего показывает пример *Л. Н. Толстого*, философа-антипода[1].

---

[1] Соловьев прекрасно сознавал свою антипозиционность Л. Н. Толстому в разсуждении Воскресения Христова, что ясно видно из его письма к Толстому, где он делает попытку к преодолению этой противоположности. Считаем уместным привести здесь это письмо в том объеме, в каком оно имеет отношение к пасхальному догмату, сокращая, впрочем, второстепенныя места собственными словами. «Все наше разногласие,— пишет один философ другому — может быть сосредоточено в одном конкретном пункте — воскресении Христа.

«Я думаю, что в вашем собственном миросозерцании (если только я верно понимаю ваши последния сочинения) нет ничего такого, что мешало бы признать истину воскресения, а есть даже нечто такое, что заставляет признать ее. Сначала скажу об идее воскресения вообще, а потом о воскресении Христа.

1) «Вы допускаете, что наш мир прогрессивно видоизменяется, переходя от низших форм и степеней бытия к высшим или более совершенным. 2) Вы признаете взаимодействие между внутренней, духовной, жизнью и высшею, физическою, и 3) на почве этого взаимодействия вы признаете, что совершенство духовнаго существа выражается в том, что его собственная духовная жизнь подчиняет себе его физическую жизнь, овладевает ею.

«Исходя из этих трех пунктов, я думаю, необходимо придти к истине воскресения. Дело в том, что духовная сила по отношению к материальному существованию не есть величина постоянная, а возрастающая. В мире животном она вообще находится лишь в скрытом, потенциальном состоянии; в человечестве она освобождается и становится явной. Но это

«Помнить день субботний, т. е. посвящать один день на обращение к Богу, мне было понятно. Но главный праздник

освобождение совершается сначала лишь идеально, в форме разумнаго сознания: я различаю себя от своей животной природы, сознаю свою внутреннюю независимость от нея и превосходство перед нею. Но может ли это *сознание* перейти в *дело*. Не только может, но отчасти и переходит. Как в мире животном мы находим некоторые зачатки или проблески разумной жизни, так в человечестве несомненно существуют зачатки того высшаго совершеннаго состояния, в котором дух действительно, фактически овладевает материальною жизнью. Он борется с темными стремлениями материальной природы и покоряет их себе, а не различает только себя от них. От степени внутренняго духовнаго совершенства зависит большая или меньшая полнота этой победы. Крайнее торжество враждебнаго материальнаго начала есть смерть, т. е. освобождение хаотической жизни материальных частей с разрушением их разумной, целесообразной связи. Смерть есть явная победа безсмыслия над смыслом, хаоса над космосом. Особенно это ясно относительно живых существ высшаго порядка. Смерть человека есть уничтожение совершеннаго организма, т. е. целесообразной формы и орудия высшей разумной жизни. Такая победа низшаго над высшим, такое обезоружение духовнаго начала показывает, очевидно, недостаточность его силы. Но ведь эта сила *возрастает*. Для человека безсмертие есть то же, что для животнаго — разум, смысл животнаго царства есть животное разумное, т. е. человек. Смысл человечества есть *безсмертный*, т. е. Христос. Как животный мир тяготеет к разуму, так человечество тяготеет к безсмертию. Если борьба с хаосом и смертью есть сущность мирового процесса, причем светлая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все-таки *одолевает*, то воскресение, т. е. действительная и окончательная победа живаго существа над смертью есть необходимый момент этого процесса, который в принципе этим и оканчивается; весь дальнейший прогресс, строго говоря, имеет лишь экстенсивный характер — состоит в универсальном усвоении этой индивидуальной победы, или в распространении ея следствий на все человечество и на весь мир. Если под чудом разуметь факт, противоречащий общему ладу вещей и потому невозможный, то воскресение есть прямая противоположность чуду — это есть факт безусловно необходимый в общем ходе вещей; если же под чудом разуметь факт, впервые случившийся, небывалый, то воскресение «первенца из мертвых» есть конечно чудо — совершенно такое же, как появление первой органической клеточки среди неорганическаго мира, или появление животнаго среди первобытной растительности, или перваго человека среди орангутангов. В этих чудесах не сомневается естественная история; так же несомненно и чудо воскресения для истории человечества. Разумеется, с точки зрения механическаго материализма все это — (нелепость)... Но я был бы очень

был воспоминание о событии воскресения, действительность

удивлен, если бы с вашей точки зрения услышал какое-нибудь принципиальное возражение. Я уверен, что идея воскресения и «первенца из мертвых» для вас так же естественна, как и для меня. Но, спрашивается, осуществилась ли она в том историческом лице, о воскресении котораго разсказывается в евангелиях. Вот основания, которыми я подтверждаю свою уверенность в действительном воскресении этого лица, Иисуса Христа как первенца из мертвых.

1) «Победа над смертью есть необходимое натуральное следствие внутренняго духовнаго совершенства; то лицо, в котором духовное начало забрало силу решительно и окончательно над всем низшим, не может быть покорено смертью; духовная сила, достигнув *полноты* своего совершенства, неизбежно переливается, так сказать, через край субъективно-психической жизни, захватывает и телесную жизнь, преображает ее, и затем окончательно одухотворяет, неразрывно связывает с собою. Но именно образ полнаго духовнаго совершенства я и нахожу в евангельском Христе; считать тот образ вымышленным я не могу по множеству причин, приводить которыя нет надобности, так как и вы не считаете евангельскаго Христа мифом. Если же этот духовно-совершенный человек действительно существовал, то он тем самым был первенец из мертвых и другого такого ждать нечего.

2) «Второе основание моей веры позвольте пояснить сравнением из другой области. Когда астроном Леверье посредством известных вычислений убедился, что за орбитой Урана должна находиться еще другая планета, а затем увидал ее в телескоп именно так, как она должна была быть по его вычислениям, то едва ли он имел какой-нибудь разумный повод думать, что эта видимая им планета не есть та, которую он вычислил, что она не настоящая, а настоящая еще может быть откроется впоследствии. Подобным образом, когда, основываясь на общем смысле мирового и историческаго процесса и на последовательности его стадий, мы находим, что после проявления духовнаго начала в идейной форме — с одной стороны в философии и художестве эллинов, и с другой в этическо-религиозном идеале пророков еврейских (понятие царства Божия) — дальнейший, высший момент этого откровения должен был представить явление того же духвнаго начала *личное* и *реальное*, его воплощение в живом лице, которое не в мыслях только и художественных образах, а на *деле* должно было показать силу и победу духа над дурным началом с его крайним выражением — смертью, т. е. должно было действительно воскресить свое материальное тело в духовное,— и когда, вместе с тем, у свидетелей, очевидцев, неграмотных евреев, не имеющих никакого понятия о мировом процессе, его стадиях и моментах, мы находим описание именно такого человека, лично и реально воплощающего в себе духовное начало, причем они с изумлением, как о событии

котораго я не могу себе представить и понять. И именем

для них неожиданном и невероятном, разсказывают, что этот человек воскрес, т. е. представляют чисто эмпирически, как последовательность фактов, то, что для нас имеет внутреннюю логическую связь, видя такое совпадение, мы решительно не вправе обвинять этих свидетелей в том, что они выдумали факт, все значение котораго для этих самих было неясно. Это почти то же, как если бы мы предположили, что рабочие, строившие телескоп парижской обсерватории, хотя ничего не знали о вычислениях Леверье, однако нарочно устроили так, чтобы он увидел в этот телескоп призрак несуществующаго Нептуна».

Третье основание веры Соловьева в Воскресение Господа — доказательство от противнаго, невозможность понять первоначальную историю христианской церкви без Воскресения.

«Я лично, с тех пор как признаю, что история мира и человечества имеет смысл, не имею ни малейшаго сомнения в воскресении Христа, и все возражения против этой истины своею слабостью только подтверждают мою веру. Единственное оригинальное и серьезное возражение, которое мне известно, принадлежит вам. В одном недавнем разговоре со мною вы сказали, что если признать воскресение и, следовательно, особое сверхъестественное значение Христа, то это заставит христиан более полагаться для своего спасения на таинственную силу этого сверхъестественнаго существа, нежели на собственную нравственную работу». Соловьев опровергает возражение Толстого тем, что такое отношение к Воскресшему есть лишь злоупотребление истиною, за которое ответственна лишь человеческая леность, что «искренним и добросовестным христианам» никакой опасности от этого злоупотребления не угрожает. Другое дело было бы, «если бы воскресший Христос имел для нас видимую действительность», но теперь, когда связь со Христом может быть только нравственно-духовною, «только лицемеры или негодяи могут ссылаться на благодать в *ущерб* нравственным обязанностям. К тому же Богочеловек не есть всепоглощающее абсолютное восточных мистиков и соединение с ним не может быть односторонне-пассивным. Он есть первенец из мертвых, указатель пути, вождь и знамя для деятельной жизни, борьбы и совершенствования, а не для погружения в Нирвану.

«Во всяком случае, каковы бы ни были практические последствия воскресения Христова, вопрос об истине его решается не ими.

«Мне было бы в высшей степени интересно знать, что вы скажете об этом по существу». (Вопросы Философии и Психологии, 1905, кн. IV, стр. 241—246. См. то же письмо, напечатанное полностию у Радлова в собрании писем Вл. С. Соловьева, вып. III).

Неизвестно, ответил ли что-нибудь Соловьеву Толстой. Нам, по крайней мере, не удалось найти этот ответ, в ожидании котораго Соловьев сообщил Толстому даже свой адрес (см. у Радлова). Однако, зная характер

[1] Воскресение Христово.

этим воскресения назывался еженедельно празднуемый день»,— пишет Лев Толстой в своей «Исповеди»[1], разсказывая о том периоде жизни, когда, в душевной тревоге, под влиянием пробудившагося в нем богоискания, он обратился к церкви и покорно соблюдал все обряды. В другом сочинении «В чем моя вера?» (гл. VIII) Толстой критикует и отрицает догматы личнаго безсмертия[2], воскресения плоти и Воскресение Христа, на основании *анализа* библейскаго, в частности, евангельскаго *текста*. Наконец, в «Христианском Учении» Толстой приходит к отрицанию Воскресения Христова во имя *разума*, т. е. как раз к обратному выводу сравнительно с тем, к которому пришел Соловьев, отправляясь от одних и тех же посылок — утверждения всемирнаго прогресса (объективная точка отправления)[3] и априорных начал человеческаго

и миросозерцание противника, можно было наперед утверждать, что попытка Соловьева «обратить Льва Толстого в свою веру» обречена на явный неуспех.

[1] Полное собрание сочинений Льва Николаевича Толстого. Библиотека Русскаго Слова. 1913. Кн. XV, стр. 46.

[2] Отрицание безсмертия в последующих сочинениях Толстым было значительно смягчено до признания загробнаго общения души (см. письмо Лескову. То же изд. Кн. XXII, стр. 142), даже до названия души «безсмертной» (в письме редактору английскои газеты — там же, стр. 148). Что же касается воскресения и пасхальнаго догмата, то, сколько нам известно, Толстой не сделал до конца своей жизни никаких уступок в этом отношении. Скорее, он мог признать метемпсихоз, буддийскую самсару, только не воскресение.

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

разума (субъективная точка отправления)[1]. «Для того, чтобы освободиться от обманов веры вообще, человеку надо понимать и помнить, что единственное орудие познания, которым владеет человек, есть его разум и что поэтому всякая проповедь, утверждающая что-либо противное разуму, есть обман, попытка устранения единственнаго даннаго Богом человеку орудия — познания... Истина не может войти в человека помимо разума, и потому человек, который думает, что он познает истины верою, а не разумом, только обманывает себя и неправильно употребляет свой разум». К таким, ложно утверждаемым только верою, но разумом *категорически* отрицаемым, положениям Толстой относит, среди других догматов и Воскресение Христово. «Когда говорят, что разум может обманывать, и в подтверждение приводят несогласныя утверждения различных людей о том, что есть Бог и как нужно служить Ему, то те, которые говорят это, делают умышленную или неумышленную ошибку, смешивая разум с разсуждениями и вымыслами. Разсуждения и вымыслы действительно могут быть и бывают безконечно разнообразны и различны, но решения разума всегда одинаковы для всех людей и во все времена. Разсуждения и вымыслы о том, как произошел мир или грех и что будет после смерти, могут быть безконечно различны; но решения разума о том, правда ли то, что три Бога вместе составляют одного, правда ли то, что человек умер и потом воскрес, правда ли, что человек ходил по воде или улетел в теле на небо, что, съедая хлеб и вино, я съедаю тело и кровь,— решения разума об этих вопросах всегда одни и те же для всех людей и во всем мире и всегда несомненно верны. Говорят ли о том, что Бог ходил в огненном столбу, или о том, что Будда поднялся на лучах солнца, или Магомет летал на небо, или Христос ходил по воде и т. п., разум всех людей всегда

[1] См., между прочим, интересное письмо Толстого В. П. Алексееву, где, говоря о «деле общаго дела» — воскрешения людей — Федорова, Орлова и др., Лев Николаевич характеризует Соловьева: «он головной» (изд. изд. Кн. XXI, стр. 255), как будто сам он не был таким же «головным», как и Соловьев.

и везде отвечает одно и то же: это неправда»[1]. В статье: «Что такое религия и в чем сущность ея?» Л. Толстой, кроме оснований чистаго разума, по которому Воскресение Христово есть ложь, «неправда», выдвигает мотивы практическаго разума и, с точки зрения последняго, называет пасхальный догмат уже *безнравственным*. «С самаго перваго детскаго возраста — возраста наиболее воспримчиваго к внушению,— именно тогда, когда воспитателю нельзя быть достаточно осторожным в том, что он передаст ребенку, ему внушаются несовместимые с разумом и знаниями, нелепые и безнравственные догматы так называемой христианской религии. Учат ребенка не вмещающемуся в здравый разум догмату троицы, сошествию одного из этих трех богов на землю для искупления рода человеческаго, его воскресению и вознесению на небо; учат ожиданию второго пришествия и наказания вечными мучениями за неверие в эти догматы... И когда все эти, несогласныя ни с разумом, ни с современными знаниями, ни с человеческой совестью, положения неизгладимо запечатлеваются в воспримчивом уме ребенка, его оставляют одного, предоставляя ему разбираться, как он умеет, в тех противоречиях, которыя вытекают из принятых и усвоенных им, как несомненная истина, догматов»[2].

Из сопоставления Владимира Соловьева и Льва Толстого мы, таким образом, ясно можем видеть *антипозиционность* этих мыслителей относительно Воскресения Христова: то, что один из них считает разумным и, потому, истиной, другой, исходя из тех же посылок, как и первый, объявляет безумным и, вследствие этого, ложью. Чем объяснить подобную *антиномию*? Мы можем объяснить ее только тем, что оба философа признают разум, который по существу антиномичен, *критерием* бытия и волю, по природе свободную, *регулятором* действительности. Оба хотят законодательствовать в универсе, а не действительно «знать», т. е. *констатировать* данныя опыта и извлекать соответствующия практические вы-

---

[1] То же изд. Кн. XV. Стр. 217, 218.

[2] Там же. Стр. 314, 315.

воды. Отсюда, в то время, как один *измышляет* несуществующия реальности (мировую душу, идеи), другой *упраздняет* и существующия. Ведь разум, как *закон*, «что дышло: куда ни поверни, все вышло». Утверждать Воскресение Христово на известном основании разумно и логически отрицать тоже разумно: то и другое — и утверждение, и отрицание — продукты логической мысли ума, следовательно, *разумны*. Но ведь вопрос не в том, разумно или не разумно Воскресение Христово: мы знаем, что наряду с умом в действительности существует явное безумие как параллельно добру есть и зло, вместе с красотою — безобразие и т. п. раздвоенность — вопрос в том, *действительно* или не действительно Воскресение и, если действительно, то какое оно имеет значение, откуда уже ясно будет, разумно оно или нет, благо или зло, прекрасно или дурно и т. п., т. е. соответствует оно известным закономерностям мысли и целеположениям воли, и другим требованиям субъекта или противоречит. Не воображаемое единство разума и воли устанавливает согласие людей, а *единство опыта*. На единстве *внешняго* опыта учреждается солидарность людей в познании окружающаго мира и ближайшей практической деятельности. На единстве *внутренняго* опыта покоится общение людей в религии и др. высших областях жизни. Точно так же и в отношении пасхальнаго догмата антиномизм и произвол разума могут быть преодолены только единством *религознаго* опыта, тем, что мы, в отличие от «чистаго» и «практическаго» разума назовем разумом *мистическим*. Поэтому, если космологическая концепция Соловьева была бы логически и правильной и соответствующей внешней, космической реальности[1], тем не менее, для Воскресения

---

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

Христова, как именно догмата веры, как религиозной ценности, мы должны искать иного, внутренняго обоснования, более глубокой идеологии.

положительное, направление вселенской эволюции не есть данное опыта, так как для утверждения его, как опытнаго даннаго, нужно знать космос в его целом, а не в безконечно малой его части, называемой «землей». Потому, утверждение, что мир движется в сторону решительной победы жизни над смертью — первый тезис, служащий основанием всей соловьевской концепции — является положением, принятым на веру, точнее — односторонним обобщением наблюдаемых на земле явлений прогресса, или постулатом практическаго разума, требованием здраваго смысла и т. д., поскольку этим утверждением объективируется наша собственная, человеческая, тенденция прогресса или творчества. Но в первом случае, как вера чистаго разума, утверждение прогресса, будет иметь свою, не менее сильную в теоретическом смысле антиномию — в отрицании прогресса, в установлении как раз обратнаго закона — «рассеяния энергии», означающаго движение космическаго процесса к решительной победе смерти над жизнью. Как постулат, это суждение релятивно, справедливо лишь в отношении субъекта, человека или известной части человечества, но никак не в отношении объекта — космоса, даже всего человечества, в котором встречаются люди, отрицающие прогресс — и исповедающие, если не теорию регресса, то, по крайней мере, вечный круговорот, perpetuum mobile.

ГЛАВА 2-я.

Концепция В. Ив. Несмелова.

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

С переходом от Владимира Сергеевича Соловьева к Виктору Ивановичу Несмелову, мы устремляемся от космологической концепции Воскресения Христова к *антропологической*, от внешней проекции пасхальнаго догмата к *внутренней*. Это устремление своим «отрицательным» мотивом имеет *недостаточность* соловьевской концепции к оценке Воскресения Христова, а «положительным» — потребность в более глубокой, ближе соответствующей природе объекта, идеологии. «Недостаточной» мы считаем космологическую концепцию Соловьева отнюдь не в *экстенсивном* смысле: в этом отношении, как исходящая из принципа «всеединства», она, напротив, слишком широка, даже всеобъемлюща. Недостаточность ея имеет *принципиальный* характер. Соловьев выступает *метафизиком* пасхальнаго догмата: он умозаключает a posse (или necesse) ad esse; он дедуцирует Воскресение Христово, как Леверрье нахождение Нептуна за орбитою Урана. Его концепция пасхальнаго догмата может быть на-

звана *космологическим доказательством* Воскресения Христова. Нельзя, конечно, отрицать всякое значение и за «космологическим доказательством», поскольку оно может соответствовать другой *высшей* правде — религиозной; само же по себе оно безсильно, как безпомощна, напр., эволюционная этика. Окончательно убедиться в истине Воскресения Христова (=«увидеть Нептун»), с точки зрения этой концепции, можно *не ранее* лишь воскресения мертвых, когда воочию завершится «исторический процесс», о котором говорит концепция, подобно тому, как с аналогичной точки зрения, «безсмертие души» может быть удостоверено только *после* смерти. До того же времени, «положеннаго Отцом в своей власти», пусть Воскресение Христово остается *невидимым светилом,* недоступным невооруженному метафизическим телескопом уму человека! Мы *не миримся* с такой точкой зрения на предмет, как слишком «недостаточной» для объяснения того положения пасхальнаго догмата, которое он занимает, как в исторической перспективе, так и в индивидуально-интимной оценке христианина. С перваго дня «историческаго» бытия церкви до настоящаго времени Воскресение Господне, без преувеличения можно сказать, признавалось величайшим, *доминирующим* по важности событием евангельской истории и объектом христианской веры. Апостолы «свидетельство» о Воскресении считали *главной* задачей своей миссии[1]. Учреждение «воскреснаго дня» в качестве христи-

---

[1] Еще до сошествия Св. Духа, на одном из первых собраний христиан, когда был избран Матфей на место Иуды, Ап. Петр от лица всех апостолов так именно формулировал апостольскую миссию: δει ουν των συνελθοντων ημιν ανδρων εν παντι χρονω ω εισηλθεν και εξηλθεν εφ ημας ο Κυριος Ιησους, αρξαμενος απο του βαπτισματος Ιωαννου αχρι της ημερας ης ανελημφθη αφ ημων, μαρτυρα της αναστασεως αυτου συν ημιν γενεσθαι ενα τουτων (Πραξεις αποστολων, I, 21—22, 8-е изд. Тишендорфа: Novum Testamentum Graece. Vol. II. Lipsiae. 1872). Согласно своей формулировке, в последующем апостольском благовестии, упоминая о Воскресении Господа, Св. Петр почти каждый раз прибавлял: этому мы

анской субботы, имеющее апостольскую давность[1] говорит также о *предпочтении* Воскресения Христова всем другим евангельским событиям. Пасха, это триумфальное торжество Церкви, этот «единственный царь»,— *монарх* и «*господин* суббот», «праздник праздников» есть своего рода продолжение апостольскаго «свидетельства» в церкви о Воскресении Иисуса, как достовернейшем факте их личнаго опыта, имеющем, очевидно, огромную практическую значимость: незначительное событие Церковь не стала бы чествовать подобным торжеством; с другой стороны, даже воспоминания о таких важных событиях евангельской истории, как рождение Иисуса Христа или выступление Его на служение миру (крещение), не стали недельными праздниками, равно не сделались цент-

---

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

[1] Полагают, что апостольское собрание μεθ ημερας οκτω в присутствии Ап. Фомы (Ευαγγελιον κατα Ιωαννην, XX, 26) было уже зародышем празднования воскреснаго дня. Однако более твердыя основания для утверждения современнаго апостолам начала еженедельнаго церковно-литургическаго воспоминания Воскресения Христова мы имеет в Деяниях (XX, 7); 1 послании Коринфянам (XVI, 2) и Откровении (1, 10). В первом из указанных памятников мы читаем: εν δε τη μια των σαββατων συνηγμενων ημων κλασαι αρτον ο παυλος διελεγετο.., что ясно указывает на литургическое собрание христиан с «преломлением хлеба», возглавляемое Ап. Павлом; важно, что это собрание нарочито датируется «первым днем недели» (аналогично Ак. XXIV, 1 и Io. XX, 1) или днем Воскресения. Во втором памятнике сам Ап. Павел пишет коринфским христи-

ром годичнаго богослужебнаго круга[1]. Ни об одном из христианских праздников, кроме Пасхи, нельзя утверждать, на основании свящ. Писания, что он совершался в апостольское время: лишь о *Пасхе* сказано Ап. Павлом: εορταζωμεν[2]. Известно далее, что во второй половине II века нашей эры между христианским Востоком и Западом возникло *недоразумение* из-за времени празднования Пасхи, перешедшее к концу столетия в жаркий спор, грозивший даже полным разделением[3]. Первый вселенский собор, наконец, урегулировал одним из своих канонов *единообразие* пасхальной практики относительно времени для всей христианской церкви. Все это, вместе взятое, говорит об исключительной важности Воскресения Христова по *церковному* самосознанию, о привилегированном положении его среди других евангельских

анам, чтобы они, подобно галатийским общинам, κατὰ μίαν σαββάτου откладывали, сколько кому благоугодно будет, на потребу нуждающимся иерусалимским братьям. Такое приурочение благотворительных отчислений к «первому дню недели»,— опять, значит, к воскресному дню — помимо удобства (периодичности — κατά), могло иметь в виду тесную связь воскреснаго дня с Иерусалимом, подобно тому как наше Палестинское Общество ежегодно пользуется с аналогичною целью праздником Входа Господня в Иерусалим. В последнем из указанных памятников воскресный день, когда было получено Св. Иоанном Откровение, называется уже техническим: κυριακὴ ἡμέρα.

[1] На такое значение праздника Пасхи, как именно продолжение апостольскаго «свидетельства» о Воскресении Господа, «свидетельства», в противоположность живому слову, заключеннаго в символ и традицию, указывает чтение книги «Деяний» в пасхальную ночь и на литургиях в продолжение всего пентикостария, начиная с перваго дня Пасхи и кончая Троицыным днем.

[2] Πρὸς Κορινθίους Α, Ε, 8. (Греческая цитация указывает на пользование в соответствующих случаях греческим подлинником в изданиях Тишендорф'а (op. cit.), Вейсса (B. Weiss, Das Neue Testament, Griechisch, Handausgabe. Bdd. I—III im berichtigten Text... Zweite Auflage. Leipzig. 1902 и 1905) и Нестле (E. Nestle. Novum Testamentum Graece. Editio octava recognita. Stuttgart. 1910).

[3] Евсевий Памфил. Церковная История. Кн. 4, XXVI. Кн. 5, XXIII—XXV. О Пасхе писали: Мелитон сардийский и Климент александрийский. (Там же, кн. 4, XXVI).

событий в *исторической* перспективе. Что касается *индивидуально-интимной* оценки Воскресения Иисуса, то и в этом отношении оказывается замечательное единодушие между христианами перваго и двадцатаго веков. Апостол Павел пишет в первом послании Коринфянам: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. Εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν[1]. В послании к римлянам тот же апостол убеждает: ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ[2]. Полагаем, что в приведенных словах Апостола содержится нечто *большее*, чем «космологическое доказательство» Воскресения. Автор *двадцатаго* столетия, епископ Сергий пишет: «Только с воскресением И. Христа мы поняли свое достоинство и конечное призвание, потому что только теперь вечная жизнь стала близка и понятна нам, только теперь небесное царствие, действительно, «приближился», стало вполне ясным, сознанным предметом наших стремлений, мотивом нашей деятельности.., поняли, что счастие, временное довольство не может удовлетворить человека и потому, что целью может быть только блаженство, блаженство только безконечное, а с другой стороны, конкретно показано человеку и самое содержание этого блаженства. Идеал, прежде бывший в отвлечении и впереди чело-

[1] XV, 17—19: «Если же Христос не воскрес, тщетна вера ваша, вы все еще во грехах ваших (т. е. не искуплены — ср. Рим. IV, 21, 25), также и усопшие во Христе погибли. Если мы в этой жизни во Христе только уповаем, то мы несчастнее всех людей».

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

века, теперь оказался позади, стал объективно существующим предположением его тварнаго бытия. Та жизнь, которая составляет свет человеков, существует уже из начала, в Боге, который и является, таким образом, реальным воплощением человеческаго идеала, и вся нравственная жизнь поэтому получает характер и значение жизни религиозной»[1]. Подобных признаний огромнаго значения Воскресения Христова для жизни человеческой можно было бы привести *множество*. Поэтому решение идеологической проблемы касательно Воскресения Христова должно быть сведено с неба на землю, с высоты умозрения на почву опыта, *приближено* к самому человеку.

Одну из попыток такого приближения пасхальнаго догмата к человеку и его внутреннему миру делает проф. В. Ив. Несмелов, за что одно уже, в отличие от точки зрения Вл. С. Соловьева, его концепцию можно назвать *антропологической*. «Наука о человеке» (Антропология)[2]— так именно называется труд проф. Несмелова, содержащий в себе не только «опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни», но и «метафизику жизни» с философией «христианскаго откровения», где, между прочим, дается и новая, соответствующая названию — *науко-человеческая* идеология Воскресения Христова. Свою *позицию* Несмелов превосходно определяет классической формулой γνωθι σεαυτον и столь же классическим примером Сократа, понявшаго, что в разгадке этой криптограммы заключается «вся полнота человеческой мудрости». Называя себя скромным именем «философа» (любителя мудрости) в отличие от современных и предшество-

---

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

[2] Надеемся, что досточтимый Виктор Иванович ничего не будет иметь против такой перефразировки его «Науки о человеке» в Антропологию, конечно, в высшем, философском, смысле, а не специальном, как отдел естествознания, какова, напр., «Антропология» (наука о человеке в узком значении слова) Э. Ю. Петри. Ведь в таком же точно смысле и «философию» вообще называют наукой (напр. Гомперц — «Учение о мировоззрении»,— Weltanschauungslehre) отчасти и сам автор «Науки о человеке»,

вавших ему «софистов» (мудрецов), «Сократ думал, что благо человека заключается в самом человеке и есть именно сам человек в его человечности... Весь мир есть совершенное ничтожество в сравнении с человеком, потому что ни за какия сокровища мира нельзя купить того, что составляет существо человека — нельзя купить живаго человеческаго духа. Если бы только люди ясно сознали эту непреложную истину, то они, конечно, и попытались бы раскрыть ее в своей деятельности и в этом раскрытии несомненно увидели бы, что действительно ценное в мире вносится в него только самими людьми. Высокое удовольствие такого сознания неизбежно заставило бы их стремиться к полному и всестороннему развитию того, что свойственно человеку по его человечеству, а свойственно ему одно только истинное, доброе и прекрасное. В стремлении к познанию и осуществлению этих совершенств и заключается истинная философия, действительное же знание и осуществление их в жизни составляет подлинную мудрость»[1]. Задача философии, после этого сводится «к тому, чтобы разъяснить человеку его самого, раскрыть смысл его жизни и создать живое определение его деятельности»[2].

равно как и «науку» философией (Аристотель, Конт). Хотя, по установившейся терминологии, наука должна обозначать лишь положительное знание с др. стороны, может существовать, однако, догматическая антропология, как известный отдел догматической системы, патристическая (напр., св. Григория Нисскаго, Немезия, еп. Емесскаго, пр. Симеона, Новаго Богослова). Примечание это сделано нами ввиду сказаннаго на стр. 7-й 1-го тома «Науки о человеке»: «таким образом, для древних мыслителей со времени Сократа наука и философия были существенно различны: одна давала человеку знание, другая делала его мудрецом. Они понимали, конечно, что человек может служить предметом всесторонняго научнаго изучения, и знали про те попытки, которыя делались в этом направлении, и даже сами производили такия попытки, и все-таки решение загадки о человеке выносили за пределы науки и не отожествляли философию с антропологией» (3-е изд. Казань, 1906). Предисловию к «Науке о человеке», откуда взята приведенная тирада, мы придаем важное значение, как сознательному определению философом своей позиции.

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

[2] Там же, стр. 5.

Собственная философская позиция проф. Несмелова определяется еще ясно, когда он из двух, выявившихся на протяжении всей истории философии, главных типов мудрости: сократовского и аристотелевского, практически идеологического и научно-теоретического[1], отдает решительное предпочтение *первому*. «Что такое человек по своей природе, и на что он имеет право надеяться, и чего он должен желать, и как ему следует жить, чтобы раскрыть в своей жизни свою человечность? Это именно и были те самые вопросы, в истинном решении которых полагалась истинная мудрость. Эти самые вопросы и действительно делают каждого человека философом. Разумеется, не всякий человек способен глубоко задумываться над этими вопросами, но практически все таки решает их каждый человек, и каждый признает свои решения вполне верными и нужными для себя, а потому и направляет свою жизнь по содержанию принятых решений»[2]. Антропологическая проблема по всей своей глубине неразрешима в пределах положительной науки, которая «может говорить только о костях и жилах, о мускулах и нервах, т. е. в направлении философского вопроса она может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей»[3]. Не много ценного может сказать о человеке и «аристотелевская» *наука философия*. Только «сократовское» умозрение отличается с преимущественным устремлением его на то, что *должен* делать человек, как разумное существо, и состоянии сколько-нибудь открыть нам тайну сфинкса, которую носит в себе каждый из нас; лишь «фонарь Диогена»

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

[2] Там же, стр. 12.

[3] Там же, стр. 13.

может до некоторой степени осветить нам путь к идеалу — истине. На этот путь, в далеком *начале* котораго стоит, с еле мерцающим фонарем самосознания, углубленная фигура перваго мудролюба-афинянина, а на идеальном *конце* созерцается Богочеловек-Христос, и становится автор «Науки о человеке». В отличие от соловьевскаго пути, это, повторяем, путь *антропологический*. Соловьев пришел к «Богочеловечеству» и воскресению по указанию *космологической* стрелки. Несмелов, как показывает его система, подошел к тому же самому, под руководством γνῶθι σεαυτον, т. е. «наученню» *человеческаго* самосознания.

Несмеловская концепция пасхальнаго догмата, как она изложена во втором томе его «Науки о человеке»[1], такова. Воскресение Христово представляет существеннейший момент совершеннаго Богочеловеком дела *спасения*, идея котораго имеет «метафизически-жизненное значение», или, что то же, являет собою осознанный и оправданный разумом практический постулат, запрос истинно-человеческой жизни. Искупительная смерть Сына Божия - только conditio sine qua non спасения. «В виду того, что крестная смерть Н. Христа служит не выкупом грешнаго мира от Божия наказания за грех, а единственным средством к очищению грехов всего мира, она собственно не избавляет грешника от погибели, а только дает ему действительную возможность достигнуть своего действительнаго спасения»[2]. Это значит, что, благодаря подъятию на Себя Богом, Вторым Лицом Пресвятой Троицы, грехов всего мира, человек возвращен к первоначальному состоянию невинности (- возсоздан), из котораго он вышел в лице Адама грешником, подчинившим себя владычеству диавола и природы, но этим отнюдь не решается предлежащая ему *нравственная* проблема реальной святости, активнаго богоподобия. Человек, и по смерти Христа, и по приобретении оправдания (но не праведности, как положительнаго результата борьбы с грехом), которое стало возможным только вследствие чуднаго самопожертвования единороднаго Сына

[1] Изд. 2-е. Казань. 1907 г. Особ. стр. 337—359.
[2] Там же. стр. 337—338.

Божия, человек может грешить и, действительно, как показывает опыт, *грешить*, даже, по существующим условиям, «не может не грешить», при всем напряжении воли к добротворению. Если человек не мог удержаться от грехопадения в условиях райской жизни, то тем менее он способен на это, живя в *мире*, «лежащем во зле». Ясно, что для спасения человека требуется не только его оправдание предь высшим правосудием актом принятия на Себя Сыном Божиим человеческой вины, но и соответствующая *обстановка*, в которой могла бы всецело реализоваться воля к добру. *Оставить* христианина в этом мире навсегда значило бы ниспровергнуть все дело Христова искупления, вернуть не только к состоянию первоначальной невинности, но и последовавшаго затем грехопадения, или вновь погубить его, даже в горшей степени — введением в бездну безмыслия не прежней, чуждой оправдания, жизни, но именно — новой, ставшей возможной со смертью Христовой,— в ужасное сознание «суетности» самой смерти Сына Божия. С другой стороны, к такому же каталізу дела Христова искупления вело бы и *превращение* существующаго мира, параллельное внутреннему изменению христианина, так как это превращение, будучи спасением одного лишь человека или немногих, несло бы с собою гибель всех остальных людей, не давая им возможности ни появиться на свете, ни появившись, выявить свое нравственное настроение. Из такого противоречия Христос вывел искупленнаго Им человека актом Своего богочеловеческаго Воскресения[1].

Воскресение Христово изводит нас из указаннаго противоречия тем, что оно служит *причиною* будущаго всечеловеческаго воскресения. Такое *каузальное* значение этого факта обусловливается «соединением во Христе двух совершенных природ — истинной божеской природы с истинной человече-

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

ской». Будучи истинным Богом и действительным человеком,— этого требует идея искупления, как действительной победы над грехом человеческой смертью вместе с перенесением на Божественно-Творческое Лицо всемирной вины,— Христос свое человечество не «с неба принес», а воспринял «от нашей природы путем рождения от Девы, так что» по второй, *тварной*, природе «он жил в общих материальных условиях человеческой жизни и подчинялся общему закону физическаго развития людей»[1]. Значит, «во время своей исторической жизни на земле», Он был *членом* нашего, человеческаго, рода и вместе нашего же, физическаго, мира, «воздухом котораго он дышал и плодами котораго питался, из элементов котораго составилось все Его пречистое тело»[2]. Хотя для искупления человечества достаточно было смерти Христовой, однако, продолжая дело нашего спасения, Богочеловек «не только умер, но и воскрес из мертвых», т. е. не оставил Своего материально-человеческаго тела добычею тления, а воспринял его «в вечное и нераздельное соединение с своим Божеством»[3]. Поэтому, хотя Он и вознесся на небо, Он продолжает оставаться в *органически-членной связи* с человечеством и со всем нашим миром. «Где Христос, там и человеческая природа, там и материальный мир»[4]. Таким образом, благодаря Воскресению, Сын Божий стал *«вечным* членом нашего рода и нашего мира... благоволил вступить *в состав своего творения»*, почему вознесение Его означает не экскоммуникацию с нашими природой и миром, а, наоборот, *объединение* и возглавление Им Собою земли и неба. После этого, «человеческий род и материальный мир могут быть изменены и могут быть преобразованы, но никогда и никаким путем они уже не могут быть уничтожены,— потому именно, что в составе их теперь находится Сам всемогущий Творец бытия»[5].

---

[1] Там же. Стр. 340.

[2] Та же стр.

[3] Та же стр.

[4] Там же. Стр. 341.

[5] Та же стр.

Неуничтожимость мира и воскресение человека *гарантируются,* таким образом, богочеловеческим Воскресением Христа. Однако, по данным Откровения и заключениям науки, существующий мир будет *разрушен,* равно как и существование человечества, приспособленнаго к условиям жизни именно на земле, будет *прекращено.* Этого требует нравственный смысл бытия: безконечное продолжение «лежащаго во зле» мира противоречило бы идее его сотворения, как откровения Бога, являлось бы *безсмысленным.* Но «разрушение» мира и «прекращение» человеческаго рода не могут быть, все-таки, *уничтожением,* потому что в составе мира и человечества находится, как сказано, Сам всемогущий Виновник бытия. Абсолютное «уничтожение» знаменовало бы и *упразднение* человеческой природы Христа, со всем, совершенным им, богочеловеческим делом спасения, что также нелепо. Поэтому, как утверждает Откровение и разум, имеющая в свое время последовать «гибель» мира будет только катастрофическим *преобразованием,* пересозданием мира в «новое небо и новую землю», *воскресением* всего человечества, причем основанием того и другого является богочеловеческое Воскресение Иисуса Христа, Второго Адама, Родоначальника вечной жизни. С момента Воскресения Христова, как имеющаго вечное значение приобщения Божества тварной природе, в мире и особенно в человеке одновременно совершаются *два* процесса: разрушительный и созидательный, каталитический и апокатастасический. Первый, начавшийся с акта грехопадения в раю или, еще раньше, с падения перваго духа на небе, закончится *гибелью* мира, второй, начатый воплощением Сына Божия, искуплением и главным образом Воскресением, восторжествует над первым в акте будущаго воскресения и обновления мира, превратившись в состояние *вечной жизни.* Это как бы две силовыя параллели, из которых первая, с отрицательным знаком, имеет ограниченный временем *предел,* а вторая, с положительным знаком, простирается в *безконечность.* От живоноснаго гроба Господня или, что то же, с пасхальной ночи эти две линии идут *рядом* до воскресения мертвых, после чего первая (линия зла) *оборвется* и, как динамическая ве-

личина, перестанет существовать, а вторая (линия добра), наоборот, *усилится* и устремится в безпредельную высь. Вечная жизнь по воскресении, «обусловленная» искупительной смертью Сына Божия и «опричиненная» Воскресением Богочеловека, является *постулатом* христианскаго сознания,— мечом Александра, разсекающим «гордиев узел» безсмыслия, завязанный, с одного конца, невозможностью оставить христианина навсегда в существующем мире и, с другого конца, таковой же невозможностью превращения мира вместе с первым христианином. «Поэтому, наличный мир, несмотря на его заражение грехом, все-таки оставляется неприкосновенным, как необходимое поле для возрастания числа спасаемых, факт же христианскаго спасения переносится в условия другого мира, который откроется в назначенное ему время и на веки вечныя заменит собою ныне существующий мир»[1]. Правда, существующий мир, «лежащий во зле» физическом и нравственном, погибнет как город, не насчитывающий и «десяти праведников», т. е. вследствие полнаго нравственнаго разложения, а не из-за одного или десяти праведников, наоборот, но не уничтожится, так как из элементов этого разрушеннаго мира, «исключительно только животворящей силой неразрушимых останков мира — божественных тел и крови И. Христа»[2], возсоздан будет новый, *Христов*, мир, имеющий в полном объеме реализовать идею Бога о мире, искаженную и искажаемую диаволом и человеком. В этом мире и обретет «свое действительное спасение» человек, искупленный Христом, ведущий деятельную борьбу с грехом, не могущий быть навсегда оставленным в этом мире, как мире зла и страдания и потому умирающий теперь, но имеющий некогда с *необходимостью* ожить «чрез новое соединение духа и тела», вследствие Воскресения Христова. «Те же люди, которые остаются теперь враждебными Христу, или даже просто только не веруют в Него, естественно могут принести и этот храм вечной славы и силы Христа одну только земную

[1] Там же. Стр. 343.
[2] Там же. Стр. 344.

ветхость свою, а потому они могут, разумеется, только пожалеть о своем невольном пробуждении от безмятежнаго покоя смерти»[1]. Другими словами, в силу того же принципиально-антропологическаго значения, какое присуще Воскресению Христову, как восприятию Богом в вечное единение с собою человеческой природы или, что то же, онетлению человеческаго тела,— положению Воскресения в вечную жизнь законом человеческаго естества, каким до того являлась лишь смерть,— в будущем катастрофическом преобразовании мира примут участие и «грешники», *все* мертвые вообще, одни volens, другие nolens воскресши в нетленном, не подлежащем уже смерти, теле.

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

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

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

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

Эмпирическая жизнь своим противоречием разумному сознанию порождает в человеке идею спасения. Тезис этот для идеологии Воскресения Христова в концепции Несмелова имеет такое же *основоположительное* значение, какое в концепции Соловьева принадлежит утверждению космическаго прогресса. Здесь *завязка* всей антропологической идеологии Воскресения. Система Несмелова имеет своей задачей решить «загадку о человеке» и тем самым *оправдать* истину христианской религии перед разумом. *Загадка* «не в том, что будто мы совершенно не знаем и никогда не можем достоверно узнать, существует ли дух в человеке и существует ли Бог на небе. И дух существует, и Бог существует, и мы вынуждены задавать себе эти вопросы о действительном существо-

[1] Та же стр.

вании мира и Бога *не потому, что будто мы совершенно не знаем об их существовании, а потому, что даже при самом искреннем желании жить по этому знанию, мы в действительности все-таки не живем и не можем по нему жить.* Каждый человек несомненно *есть* образ Бога, и однако ни один человек не может *сознавать себя* образом Бога, потому что это сознание совершенно противоречит действительному существованию человека в качестве простой вещи мира»[1]. В наличии этого *противоречия* и заключается «загадка». В более широком масштабе эту же загадку представляет и *мир: «Мир есть откровение Бога, и мир не служит откровением Бога»*[2]. Первая положительная часть этой контроверсии основывается на факте человеческой *свободы,* на сознании человеком себя, как творческой личности в мире. Вторая отрицательная мысль утверждается на еще менее спорном факте постоянном уклонении человека от своего идеальнаго положения в мире, на «практическом» отсутствии этой свободы, на как раз обратном *порабощении* духа материи, чем, конечно, уничтожается проблеск «безусловнаго бытия» в ограниченном мире. Устранить это «противоречие» не может *ни одна* из существовавших и существующих религий и философий. Только *христианство* безостаточно решает «антропологическую» проблему, и в этом решении огромной, центральной проблемы — его исключительная философская тяжесть, его мировой, непреходящий смысл. «Есть что-то особенное в содержании христианства, что существенно близко соприкасается с интимною жизнию человеческаго духа и непосредственно затрагивает самые глубокие интересы его. И есть что-то особенное в самом человеке, что властно двигает его волю и мысль в направлении идеальнаго мира и заставляет его идти туда, откуда пришло христианство. Конечно, он может идти *туда* по другой дороге и может никогда не встретиться с христианством. Но есть какой-то путь, на котором он не может не встретиться с христианством и если

---

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

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

только дойдет до него, то не может не включить его в круг своих размышлений и не может не согласиться с его истиной. Мы хотим определить этот путь,— хотим выяснить те положительныя основания, которыя позволяют языческому уму человека усвоить себе содержание христианской проповеди и принять христианство в качестве религии»[1].

Только таким, т. е. *антропологически-сократовским,* способом и может быть разумно оправдано христианство. «Единственный путь к будущему всеобщему соглашению людей заключается в научном решении проблемы о человеке»[2]. Оно могло бы быть легко оправдано в том случае, если бы догматы христианской религии представляли собой рациональныя истины. Но при таком истолковании оно перестало бы быть религией, объектом человеческой веры, превратившись в софистически-гностическую систему. Однако догматы христианской религии, напр., Триединства и Боговоплощения, не таковы, чтобы подлежали всестороннему анализу: в своей онтологической сущности они *непостижимы,* хотя и «непротиворазумны»[3], так как не может быть веры без достаточных оснований[4], в какой-нибудь голый абсурд. Христианские же догматы, при своей непостижимости, обладают *высшей степенью разумности,* заключающейся в соответствии с неустранимыми фактами действительности — в удовлетворении ими глубочайших запросов мысли, ничем, кроме них, необъяснимых и неудовлетворимых. «Все дело *научнаго оправдания* христианства»,— констатирует Несмелов: «у нас, обыкновенно сводится только к *защите* его, а вся защита христианства, обыкновенно, полагается только в *опровержении* разных отрицаний и искажений его... Что же касается положительнаго знания о том, почему именно следует признавать истину христианства и почему именно следует понимать христианство по духу и смыслу церковно-апостольскаго представления о нем,— такого знания и в настоящее время трудно

[1] Там же. Стр. 2.
[2] Там же. Стр. 141.
[3] Там же. Стр. 126.
[4] Там же. Стр. 121.

найти»[1]... Чрезвычайно богатая апологетически-полемическая литература, при убожестве положительно-идеологической,— эта искупительная цена «за грех подозрительнаго отношения к науке и разуму»[2],— может иметь только *отрицательный* интерес; положительный остается без удовлетворения: «ну, что из того, что какой-нибудь Штраус неправ, или Толстой неправ? Ведь я желаю знать не о том, кто и почему неправ; я желаю знать только о том, почему же именно я-то сам прав?»[3]. Конечно, здесь недостаточно простых догадок и соображений, имеющих субъективную достоверность, потому что вопрос ставится шире: истинно или ложно, разумно или неразумно христианство, но для меня, тебя, третьяго лица и т. д., а вообще, для всех людей, *объективно* и *безусловно*? Такую *положительную*, притом *объективно-научную*, *критическую* защиту христианства хочет дать[4] и дает Несмелов в своей «науке о человеке». «Следует, конечно, задерживать волны неверия, следует опровергать ложныя суждения о христианстве. Но прежде всего и главным образом необходимо указать действительный путь к христианству, необходимо научно обосновать разумную веру в его истину. Для этого нужно подвергнуть научно-критическому исследованию самый основной вопрос христианской веры — христианское учение о спасении человека»[5]. Идея спасения, по сужденню Несмелова, является, таким образом, тою *артерией*, по биению которой можно определить, что представляет собою христианство: истину или ложь, решить вопрос о жизненной ценности или, наоборот, мертвенности христианства. Впрочем, такое значение «идея спасения» получает лишь в том случае, если она имеет «*онтологическое* значение, как действительное выражение объективных целей бытия»[6]. В противном случае, «если эта идея возникает только из

---

[1] Там же. Стр. 132.
[2] Та же стр.
[3] Там же. Стр. 133.
[4] См. вступительныя (3—6) страницы 2-го тома «Науки о человеке».
[5] Там же. Стр. 133.
[6] Там же. Стр. 134.

субъективно-практических потребностей человека, то значит — проблема истины христианства безусловно неразрешима, потому, что никакими соображениями о Боге и о моральном достоинстве человека никогда и ни в каком случае нельзя доказать возможности объективнаго осуществления этой идеи. Следовательно, принятие или непринятие христианскаго вероучения в этом случае придется предоставить личным желаниям и склонностям каждаго отдельнаго человека, постановку же вопроса об истине христианства необходимо раз и навсегда признать невозможной»[1].

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

[1] Там же. Стр. 133, 134.

ражаемое[1]. Христианство со своею проповедью об искупительной смерти и Воскресении Христа показывает, что спасение в этом смысле не только возможно, но и действительно, и в этом удивительном совпадении с отвлеченной идеей спасения живой христианской религии первая получает свое конкретное воплощение, а вторая — разумное обоснование[2].

---

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

«Сама по себе, такая постановка вопроса, конечно, не определяет собою ни тех причин, которыми создается наличное состояние мирового бытия, ни тех условий, при которых могло бы измениться это состояние. Но вопрос во всяком случае утверждает ненормальное состояние мирового бытия и таким образом указывает реальное основание для мысли о спасении. Несомненно, что эта мысль может возникнуть и из других оснований. Несомненно, что она большею частию возникает из известных условий человеческой жизни и в существенном содержании своем, обыкновенно, сводится лишь к простому желанию человека изменить эти условия. В этом случае она, разумеется, не может иметь другой ценности, кроме условной ценности всякой вообще утилитарно-практической идеи. Но если эта же самая мысль возникает из представления мировой действительности в ея основании, содержании и цели, то в этом случае она, очевидно, имеет *мировое* значение и потому ж необходимо получает *религиозный* характер, а вместе с этим характер и ценность, и смысл религиозной идеи... Поэтому реальное основание идеи спасения заключается не в том, что человеку не так живется на земле, как ему хочется жить, и ценность этой идеи заключается не в том, что человеку грезится счастие рая. Объективное основание идеи спасения заключается в том, что, по вине человека, мировое бытие не достигает того назначения, которое определяет положением его, как откровения безусловнаго бытия, и потому безусловная ценность этой идеи заключается в том, что дело спасения одинаково требуется как вечной правдой Бога, так и предвечным смыслом всего мирового бытия» (Там же. Стр. 188—189).

[2] «Если... идея спасения имеет онтологическое значение»... то, значит, проблема истины христианства несомненно может подлежать научному исследованию, и в таком случае нужно только уметь поставить эту проб-

2. **Объективная идея спасения может быть реализована только воскресением,** под условием искупительной смерти Богочеловека. По учению Библии, зло в *чувственном мире* и *человеке* возникло вследствие того, что первые люди, несмотря на запрещение Бога, по навету еще ранее падшаго злаго духа, поели плодов с дерева познания добра и зла. Конечно, ни дерево это не могло быть зловредным само по себе, ни даже преступление ясно выраженной воли Творца не составляло всего их *падения*. Главным образом его составляло извращение отношений человека к Богу и миру, определившееся в их добровольном *подчинении себя*, вместо воли Божией, *материальной природе*, над которой человек был призван господствовать, но от которой в действительности он пожелал получить божественное ведение и блаженство. Каждый из потомков Адама в более или менее тяжкой форме *повторяет* всю свою жизнь акт этого падения. Очевидно, чтобы спастись, чтобы исцелить мировое зло, человек должен, прежде всего, перестать *грешить*, другими словами, вместо воли Божией, творить волю лукаваго и ожидать совершенства и счастья от природы. Однако, по условиям жизни человека в им же самим испорченном мире, спасение не может быть *делом его разума и воли*. Во-первых, чтобы засвидетельствовать свою праведность на деле, человеку нужно *умереть* за верность закону Божию; только мученическая смерть может служить гарантиею искренности мораль-

---

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

«С решением этих вопросов получится несомненная возможность раскрыть путь апостольскаго разумения христианства, установить объективную точку зрения для правильнаго понимания христианства и, наконец, или совсем отвергнуть христианство, или указать действительное основание для разумной веры в его истину» (Там же. Стр. 134).

ной перемены человека, ручательством, что человек стал свободен от греха, не может снова пасть не по одной лишь физической невозможности, но благодаря преодолению им самаго сильнаго искушения. Но такое «загробное спасение» не есть действительное спасение, так как оно соединено с лишением жизни; оно внутренне-противоречиво, потому что сопряжено с *гибелью* человека, как духовно-телеснаго существа. Во-вторых, оставаясь на земле, человек не в состоянии спасти себя, потому что при всей своей праведности, которую он может в любое время запечатлеть смертью, он не может не чувствовать себя *виновным* за прежде содеянные им грехи, снять с себя ответственность за прошлое, от котораго он теперь, допустим, решительно отвернулся. Прежние грехи продолжают тяготеть на его совести и по пословице «не пускать в рай». В-третьих, и это главное, действительное спасение стало немыслимым в условиях существующаго мира, «лежащаго во зле» физическом и нравственном, так как при всей святости и невинности, человек должен был бы *страдать* в нем и, наконец, умереть. Спасение должно мыслиться поэтому, как *Божие* дело, при активном участии, конечно, в нем самого человека верою и доброю волею. Только для всемогущаго Бога возможно выполнить все те условия, при которых «идея спасения» становится *действительностью*. Христианство и благовествует нам о Божием деле спасения мира, как об акте *самопожертвования* Сына Божия, принявшаго на Себя вину людей, вочеловечившагося, но оставшагося Божеским Лицом, исполнившаго во время земной жизни всю волю Божью и тем возстановившаго должныя отношения между Творцом, человеком и природой, запечатлевшаго смертию Свое самопожертвование и, наконец, Своим Воскресением, как обратным приятием человеческой природы навеки в единство Своей Божеской Личности, вернувшаго человеку безсмертие, или вечную жизнь, т. е. окончательно спасшаго человека от погибели. Особенно должны быть отмечены в сотериологической по существу, религиозно-философской системе В. И. Несмелова два пункта, как наиболее оригинальные: *литрозеологический* и *анастасиологический*.

Для спасения человека, как сказано, недостаточно полной нравственной перемены,— точно так же, как и явления совершеннейшей святости в *лице Иисуса Христа*. «Святая человеческая жизнь Иисуса Христа, собственно, говорит лишь о том, что, *несмотря на существующее в мире зло*, мир все-таки осуществляет божественную идею бытия. Значит, фактом своей непорочной жизни Христос явил только *оправдание Бога* в Его творческой деятельности, а не *оправдание людей пред Богом* в их уклонении от Божия закона жизни. Напротив, если бы все дело Его заключалось только в совершенном осуществлении нравственнаго закона истинной жизни, то Он принес бы Собою только вечное осуждение людям»[1], потому что в действительности человек не находит в себе сил всю жизнь творить одно лишь добро. Для спасения человека необходимо, не извиняя самаго факта грехопадения, как преступления божественнаго закона, снять ответственность за него с *человека*, оправдать его в глубине религиознаго сознания. По нравственной невозможности самого человека произвести над собой такой акт *самооправдания*, спасти его в этом смысле способна только «крестная смерть И. Христа, уничтожившая всякий грех человека, действительно желающаго уничтожить свой грех, и снявшая с человека всякую вину во грехе, который сознается и осуждается человеком, как грех, но, тем не менее, все-таки остается на нем по невозможности уничтожить его»[2]. Смерть И. Христа могла иметь такое «искупительное» значение потому только, что она была смертью безгрешнаго существа, для котораго она не являлась «оброком», т. е. следствием подчинения себя «закону материальнаго существования», а *добровольною жертвою*. Учение о смерти И. Христа, как искупительной жертве, и представляет собой *основной догмат* христианскаго вероучения. Разумение этой «тайны» было *критическим* и для апостолов, которые уверовали в действительность явлений Воскресшаго или, что то же, Христа-Спасителя, лишь после того, как

---

[1] Там же. Стр. 305.
[2] Там же. Стр. 310.

поняли необходимость искупительной смерти Сына Божия для спасения мира. Господствующая, по вопросу о значении смерти Христовой, так называемая «юридическая» теория, объясняющая искупительный акт *удовлетворением* правосудию Божию за грехи людей безконечною ценою богочеловеческой крови и жизни, несмотря на всю ея апологетически-миссионерскую пригодность, должна быть оставлена, так как она «не только не выражает собою сущности христианскаго догмата, но и делает его прямо невероятным»[1]. «Это не христианство, а только языческое понимание христианства»[2], так как оно *механизирует* дело спасения, представляет его под формою освобождения человека от наказания за грехи вне его собственнаго нравственнаго подвига[3]. Однако догмат «искупления, несомненно, является догматом Самого И. Христа» и отрицание его есть разрушение христианской религии[4] — вопрос, следовательно, в понимании. По христианскому учению в *апостольском* и древне-церковном понимании «спасение людей совершается не простым удовлетворением Божию правосудию помимо людей, а праведною жизнию самих людей, по силе, однако, живой веры их в действительность искупительной жертвы Христа»[5]. Сам «Спаситель признавал свою добровольную смерть не жертвой карающаго Божия правосудия, а жертвой спасающей Божией любви»[6]. Спасение состоит не в «юридическом» прощении грехов с избавлением от наказания за них, а в действительном уничтожении грехов, в *реальном* примирении с Богом. Последнее

[1] Там же. Стр. 325.

[2] Там же. Стр. 140.

[3] «Это нелепое положение безусловно извращает и христианское понятие о спасении, и общечеловеческое понятие о Боге, и превращает все великое дело Христа в какое-то чудовищно-странное самоистязание Бога ради прекращения его же собственнаго гнева на людей». Лучшим практическим возражением против этой теории является торговля индульгенциями в католической церкви, где эта теория получила еще в 1343 г. официальную санкцию римскаго первосвященника. Там же. Стр. 327.

[4] Там же. Стр. 330.

[5] Там же. Стр. 326.

[6] Там же. Стр. 331.

и достигается искупительной смертью Христа, как воплотившагося *Бога*, так что «невозможное для людей возможно для Бога». Если бы Христос был только величайшим человеком, или воплощенным тварным духом, смерть Его не имела бы искупительнаго значения, так как она была бы простым «выкупом», а не действительным *уничтожением* грехов. «Это положение вполне устраняется лишь церковно-христианским учением о божественной природе И. Христа и о творчески-промыслительном отношении Его к грешному миру. Именно потому, что Он — истинный Сын Божий и Бог, Он действительно может быть Истинным Творцом всего мира, видимаго и невидимаго, земнаго и небеснаго; и именно потому, что Он — истинный Творец всего мира, Он действительно может принять на Себя все грехи мира и, значит, Своею смертию Он действительно может уничтожить их»[1]. Хотя падение духов и людей представляет собой добровольный акт, в котором нельзя обвинять Творца мира, но, если спасение все-таки возможно, как действительное уничтожение греха, то оно могло состояться не иначе, как под условием принятия на Себя Сыном Божиим, как виновником бытия мира, грехов погибающей твари — «ведь, если бы Он не создал мира, то не существовало бы никакого греха и не было бы никакой погибели от греха... И значит, хотя Бог и невинен в происхождении зла и не может отвечать за личные грехи своих разумных созданий, однако Он все-таки один только может отвечать за происхождение и существование мира и за действительность оснований и целей своего божественнаго творчества»[2]. Конечно, эта «ответственность» отнюдь не *обязывает* Бога «спасти от погибели свободных нарушителей Его божественной воли», но коль скоро Бог не восхотел подвергнуть грешную тварь действию своего правосудия, «то эта самая ответственность составила для него совершенно достаточное основание, чтобы явить грешному миру чудо спасающей любви своей; потому что, на основании своих творческих

[1] Там же. Стр. 333.
[2] Там же. Стр. 334.

отношений к миру, Он во всех преступлениях грешнаго мира благоволил обвинить Себя самого, как Творца всего мира»[1]. Таким образом, грех мира «может быть уничтожен *перенесением* его на Первовиновника бытия, добровольная смерть Котораго, как действительная победа над грехом, и является искупительной жертвой для спасения всего мира не только земнаго, но и небеснаго, при том, однако, условии, что падшие духи и сами должны сознать свою вину, желать избавления от нея, деятельно бороться с грехом и верить в иным образом невозможное, как только принятием на Себя вины Творцом мира, оправдание.

Искупительная смерть Сына Божия, подъявшаго на Себя грех мира, служит только «условием» спасения для тех разумных существ, которыя, сознав свою вину, ищут освобождения от нея. Спасение же, или возстановление первоначальнаго Божия плана о мире и человеке, может осуществиться не иначе, как именно чрез *воскресение*. Смерть нельзя идеализировать, как освобождение духа из материальной тюрьмы; не следует представлять спасение под формою *безсмертия*. Так думали и думают мудрецы — спиритуалисты, но не тому *учит* опыт человека и Божественное Откровение. *Умирая*, человек сознает, как дорого для него тело, эта «храмина» его личности, в котором она только и может жить истинно-человеческою жизнию, это «орудие духа», при пользовании лишь которым он в состоянии осуществлять свое назначение — быть образом Бога в материальном мире. Опыт и Откровение одинаково говорят, что смерть и при безсмертии души есть гибель, *разложение* человеческой природы на два составляющих ея метафизических элемента, прежде дальнейшаго разложения тела на химические элементы. Смерть *нивеллирует* высочайшую праведность и глубочайший порок, гений и бездарность, человека, наконец, и животное. Вот почему Библия «не знает безсмертия», и то, что, по мнению некоторых изследователей, служит поводом к унижению ея, на самом деле является огромным *преимуществом*, доказательством ея богооткровенности. Ко-

[1] Та же стр.

нечно, библейское учение признает *неуничтожимость* человеческой души, но оно отрицает за простым существованием значение какой-то человеческой жизни, тем более — спасения. С библейской точки зрения, можно говорить только о «спасении от смерти»,— о том, что как раз *противоположно* естественному безсмертию. И мы слышим, как до нас из глубины веков, даже из тьмы язычества, доносятся вздохи человечества, чающаго именно *воскресения*, т. е. возсоединения духовнаго начала с материальным, а не «безсмертия», близкаго к «безжизненности». Проф. Несмелов вскрывает это общечеловеческое чаяние во взгляде на смерть, как на сон, свойственном не только культурным народам, но и диким, до которых не доходило влияние христианства. Особенно рельефно было выражено это «чаяние воскресения» в египетском *культе мертвых*. Оно является настолько *общераспространенным* и *древним*, что встречается даже в религиозных воззрениях «аборигенов Америки», где оно могло появиться вместе с первыми насельниками в доисторическую эпоху. «В таком случае идея воскресения, очевидно, представляет собою не только древнейшее, но и самое первое выражение человеческой веры в истину библейскаго известия о Божием обетовании спасения людей»[1]. Другого основания, кроме Божественнаго *откровения-обетования*, не могло быть, потому что этой вере, не переставая, противоречит ежедневный опыт, говорящий лишь о смерти. Последний, став господствующим элементом человеческой мысли, постепенно вытеснял и помрачал собою, хотя и не безследно, первоначально общую, верную идею спасения, как именно воскресения, *подменив* ее другой, чуждой библейскому представлению, идеей — «посмертнаго спасения» человека «в царстве загробнаго мира». Носителями идеи воскресения, *одинокими* светильниками во мраке, оставались после этого лишь «священные писатели еврейскаго народа, знавшие печаль загробнаго существования и утверждавшие животворную надежду будущаго воскресения из мертвых»[2]. Хотя, таким образом, еще за порогом истории

[1] Там же. Стр. 279.

[2] Там же. Стр. 282.

люди знали о воскресении, для них оставался неведом самый *закон воскресения*, тот самый «закон», по которому оно должно стать всеобщим антропологическим фактом. Этот закон явлен миру провозвещаемым христианством *богочеловеческим* Воскресением Иисуса, «Первенца из мертвых», Который затем и послан был в мир, чтобы послужить для него Воскресением в последний день. «Стало быть, без воскресения от смерти для человека нет возвращения к вечной жизни, и потому всякий умерший человек оказался бы навеки погибшим, если бы Спаситель не явился воскресением его в последний день существования мира»[3]. Ясно, что искупленный жертвою Христа человек только в воскресении может обрести действительное спасение, *вечную жизнь*[2]. Без воскресения искупление не имело бы смысла, равно как и без искупления вечная

---

[1] Там же. Стр. 347.

[2] «Душа человека, разумеется, бессмертна, но она — только душа человека, а не сам человек. Значит, хотя после смерти его душа его и будет сохраняться вечно, сам-то он при этом все-таки не будет существовать, и потому какой же для него смысл в несомненном бессмертии его души? Действительная глубина жизненнаго смысла заключается не в бессмертии души человеческой, а только в воскресении человека из мертвых, когда именно человек явится к жизни не духовной половиной себя самаго, а целым живым человеком, каким он действительно существует, потому что под этим только условием он может быть действительным человеком и, стало быть, под этим только условием он может быть действительно живым. Ввиду этого совершенно понятно, что апостольское вероучение признает отрицание воскресения умерших за прямое отрицание единственной возможности к действительному спасению людей. По объяснению великаго апостола, если бы не было воскресения умерших, то христиане были бы самые несчастные из людей, потому что, призванные быть членами Божия Царства, они в этом мире греха могут только страдать за свое желание быть верными своему призванию и, веруя во Христа, как в своего Спасителя, они в этом мире греха на самом деле могут только надеяться на спасение, получить же его не могут. Наряду со всеми другими людьми они в действительности несут на себе все неизбежныя следствия греха и необходимо подчиняются всеобщему закону смерти, так что если не будет воскресения умерших, то они, стало быть, крестились во Христа только затем, чтобы, вопреки своим надеждам на вечную жизнь, сделаться вечными мертвецами». Там же. Стр. 347—348.

жизнь была бы сплошным *мучением*, каковою она и станет для нераскаянных грешников, не воспользовавшихся милосердием Божиим, принявшим на себя вину всего мира. Не воскреснуть же, после смерти и воскресения Христова, *никто не может*, как теперь никто не в состоянии жить, не умирая, потому что в том и другом проявляется один и тот же антропологический закон, что утверждается третьим тезисом несмеловской концепции.

3. **Благодаря Воскресению Христову, воскресение получает характер всеобщаго и необходимаго антропологическаго закона.** Спасение — объективная идея христианства — *осуществляется* воскресением под условием искупительной смерти Богочеловека. Но *сам* человек так же безсилен воскреснуть, как и сотворить себя, с тем только различием, что перваго он может желать, а второго, как несуществующий до рождения или сотворения, не в состоянии и хотеть. Между тем, вопреки желанию и чаянию, над человеком со всею принудительностью и всеобщностью физическаго закона царствует *смерть*. *Упразднить* «державу смерти», как и уничтожить греховную вину, могло только Божественное Существо. Богочеловеческое Воскресение Иисуса Христа и служит *причиною* общаго, имеющаго последовать «в последний день», воскресения людей, сообщая ему характер высшаго, преодолевающаго смерть антропологическаго закона.

Как *Бог*, Христос не имел нужды в Воскресении, т. е. вечном соединении с человеческой природой во всей ея душевно-телесной полноте. Если же Он воскрес, то, очевидно, «нас ради человек и нашего ради *спасения*», как ранее и воплотился. С другой стороны, если бы Христос был только идеально-святым человеком, сыном Божиим по благодати, а не по существу, Его Воскресение имело бы *индивидуальный* характер «чуда», которое, подобно взятию Илии на небо, говорило бы об исключительной милости Бога, но никоим образом не влияло бы на судьбу всего человечества, так что воскресение и других праведников, при условной возможности его, не было бы причинным образом связано с Воскресением Хри-

стовым[1]. «Основанием чуда воскресения здесь, очевидно, служило бы не достоинство человеческой природы, а личное нравственное достоинство тех праведных людей, над которыми совершилось бы чудо»[2]. Выходя из апостолькой *параллели* двух Адамов: «перваго» и «последняго», перстнаго и небеснаго, душевнаго и духовнаго, можно констатировать, «что фактом Христова воскресения в мире так же точно введен закон воскресения умерших, как фактом преступления перваго человека в него был введен закон неминуемой смерти»[3]. Подобно тому, как танатологический закон вошел не за личное преступление первочеловека, а вследствие общей порчи природы людей, имеет, следовательно, «антропологический» характер, так и анастасиологический закон связан с «возстановлением достоинства общей природы людей» в Богочеловеке, а не с индивидуальной святостью какого-нибудь отдельнаго лица — опять, значит, обладает характером антропологической необходимости. «Ввиду этого, признавая Христово воскресение действительным основанием и первым выражением общаго закона воскресения умерших, мы должны, очевидно, признавать во Христе такого человека, который, будучи истинным собственником человеческой природы, не носил, однако, индивидуальной человеческой личности, так что Его праведность была праведностию не отдельнаго человека, а праведностию природы человеческой, совершенно независимо от того, кто именно в частности имеет эту природу»[4], что вполне соответствует евангельской, равно как и апостольски-церковной христологии, по которой «при двух совершенных природах, Он естественно имел только божеское лицо

---

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

[2] Та же стр.

[3] Там же. Стр. 350.

[4] Та же стр.

Сына Божия, человеческой же личности в Нем не было и не могло быть»[1], так как, в противном случае, мы имели бы во Христе не одно существо, а два. Благодаря единству именно божеской ипостаси И. Христа и зависящему от такого единства communicatio idiomatum, «человеческая природа получила в Нем такое достоинство, какого сама по себе она не имеет и не может иметь,— она стала собственным телом Бога; и так как, в силу своего воскресения из мертвых, Он принял эту природу в вечное единение с Собой, то она, стало быть, и остается в Нем вечным телом Бога»[2]. Но так как, по сказанному выше, человеческая природа воспринята была Сыном Божиим не в индивидуальном, а в *общеродовом,* «антропологическом» смысле и так как эта природа совершенно тожественна с природой всех ея индивидуальных носителей, то, приняв ее актом Своего Воскресения в вечное единение с Собой, Он eo ipso «приобщил вечности и весь род человеческий в полном составе его... Стало быть, после Христова воскресения из мертвых каждый человек является носителем вечной природы — не потому, что он сам по себе *есть тело* Христово, или что все вообще люди составляют тело Христово, а потому, что каждый человек носит ту самую природу, которую Христос сделал вечной природой; так что по своей человеческой природе, как единосущный Христу, каждый человек необходимо *является членом вечнаго тела Христова*»[3]. Таким образом, богочеловеческий характер Воскресения Христова делает его «причиной» воскресения вообще, сообщая последнему силу *всеобще-необходимаго* антропологическаго закона.

Если бы Христос был только человеком, хотя и высочайшей праведности, или, в другом предположении, если бы Христос был Божескою ипостасию и особою человеческою личностью вместе, то Его Воскресение могло бы иметь, как замечено выше, только индивидуальный смысл — чуда «и в крайнем случае» могло стать «фактическим доказательством»

[1] Там же. Стр. 351.

[2] Там же. Стр. 352.

[3] Там же. Стр. 353.

возможности воскресения вообще. Оно не могло бы иметь значения «причины» *общаго* воскресения, не могло бы придать последнему характер универсальности и законопринудительности, каковым оно является по христианскому учению. «Общее воскресение» было бы тогда *чудом,* не имеющим для себя никакого объяснения. «Зачем именно Богу угодно будет воскресить непременно всех умерших людей, т. е., не одних только христиан, но и всех язычников, и не одних только праведников, но и всех грешников?»[1] Традиционный ответ на этот вопрос, в смысле требования всех людей божественным правосудием на суде и воздаяние здесь столь же неуместен, как и «юридическая» теория искупления, и по тому же основанию «жестокости», не оправдываемой ни понятием о Боге, ни разумом вообще. Только *апостольское* учение о Воскресении Христа, «не как о доказательстве возможности воскресения, а как о фактическом основании его необходимой действительности»[2] решает этот вопрос «вполне ясно и вполне удовлетворительно». «При свете этого учения для нас совершенно понятно, что грешники воскреснут не ради того, чтобы получить воздаяние за грехи свои, а наоборот — потому именно они получат воздаяние за свою грешную жизнь, что они непременно воскреснут из мертвых. Воскресение же их необходимо потому, что, несмотря на всю свою грешную жизнь, в силу Христова воскресения они все-таки являются собственниками вечной природы и, стало быть, необходимо принадлежат вечности. Их воскресение произойдет, как естественное и необходимое следствие того великаго чуда, которое воскресший Христос осуществил в мировом бытии фактом своего вечнаго богочеловечества»[3]. Итак. Христос является таким же *родоначальником,* виновником, источником «вечной жизни» человечества, каким в отношении природной, временной жизни служит «праотец» Адам. Чем был некогда акт творения человека, т. е. началом и причиною человеческаго существования вообще, тем теперь стал факт Воскре-

[1] Та же стр.
[2] Стр. 354.
[3] Та же стр.

сения Христова, именно *началом и причиною* «вечной жизни» на небе, в иных условиях бытия.

Отклоняя возражение против такого понимания пасхального догмата, состоящее в том безспорном факте, что смерть продолжает царить в мире и *после* Воскресения Христова, как до Воскресения, проф. Несмелов указывает, как было бы жестоко, с одной стороны, оставить праведников навсегда в условиях существующаго мира, а с другой стороны, безсмысленно требовать вечной жизни для грешников, ибо вечная жизнь есть реализация спасения, а не греха. Поэтому, хотя вечная жизнь с момента Воскресения Христова и дарована человечеству, усвоена его природе, как *антропологический закон*, однако, по силе сказаннаго, *«наличная жизнь ни в каком случае не может быть вечной жизнию людей...* Стало быть, вечная жизнь непременно должна быть *другою* жизнию людей, и значит — для того, чтобы увидеть вечную жизнь, людям нужно выйти из настоящей жизни, т. е. им непременно надлежит умереть»[1]. Другое возражение касательно воскресения вообще, как *следствия* Воскресения Христова, базируется на физической невозможности возсоединения в тожественное с прежним, земным организмом тело элементов распада, вошедших в состав других, особенно человеческих же организмов. Автор «Науки о человеке» устраняет это возражение, как недоразумение, построенное на буквальном, *анабиотическом* представлении воскресения. На самом деле, утверждает Несмелов, нет никакой *необходимости* понимать воскресение таким именно образом. Воскресение есть только *возвращение* умершаго к истинно-человеческой, т. е. духовно-телесной, вечной жизни, безразлично к тому, тожественно ли это тело с прежде бывшим, или ни одним атомом не повторяет его. Если для Христа всего естественнее было воскреснуть в теле, лежавшем нетленно во гробе, со следами язв от гвоздей и копья, что может повториться и в воскресении нетленно почивающих праведников то для других столь же естественным будет воскреснуть в *новообразованных* телах,

[1] Там же. Стр. 355

тем более, что и в течение настоящей жизни, как учит биология, тело никогда не остается тожественным себе во всех атомах составляющаго его вещества[1].

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

Признаемся, когда мы впервые читали «Науку о человеке» проф. Несмелова, особенно второй том этой системы, мы были поражены ея *оригинальностью*. После сухих, как «кости», семинарских учебников, после «препарированнаго», схоластическаго богословия, книга Несмелова показалась нам *откровением* своего рода. С особым наслаждением и *благодарностью* автору прочли мы разсуждения о значении крестной смерти и Воскресения Богочеловека, вокруг которых в то время концентрировалась наша собственная мысль. Приятие на себя благим Творцом вины согрешившей твари, необходимость смерти не для «юридическаго» оправдания, а для «фактическаго» уничтожения греха, установление воскресения в качестве «антропологическаго закона» Воскресением Жизнодавца — так мы тогда же формулировали значение последняго — все это были свежия, сильныя, глубокия идеи, простыя, как сама *истина*, изложенная ясным, строго научным языком в непретенциозной форме. Удивляться нужно было *смелости* автора и одновременному согласию с библейски-церковным

[1] См. стр. 400–408.

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

Проф. Несмелов с своей «наукой о человеке» нашел себе признание и в «школе» *светскаго* богословия. Н. Бердяев *посвятил* ему свой доклад: «Опыт философскаго оправдания христианства», читанный в трех религиозно-философских обществах и напечатанный в IX книге «Русской Мысли» за 1909-й год. В противоположность Толстому, называвшему Соловьева «протоиереевым сыном» и тем «отчуждавшему» его от светскаго умонаправления, Бердяев относительно Несмелова учиняет обратный акт — *отнимает* его у духовной школы[1]. «Несмелов» — характеризует он автора «Науки о человеке»: — «очень дерзновенный, глубокий и оригинальный мыслитель[2]... В Несмелове пленяет его внутреннее спокойствие, органическое сознание правоты и величия своего дела, независимость от власти времени и мелочных его интересов и дуновений... Несмелов целиком поглощен злобой вечности»... Труд его — «Наука о человеке — «единственный в своем роде опыт философскаго построения религиозной антропологии... Несмелов дает философию искупления, поражающую глубиной и оригинальностью, и строит ее на учении о человеке, которое считает строго научным»[3]. В *преодолении* католически-юридическаго понимания искупления Бердяев видит «главную заслугу Несмелова»[4]. Тайну креста Христова «по-своему

---

[1] «Я хочу обратить внимание,— говорит Бердяев: — «на одного замечательнаго, «светскаго», по своему складу, религиознаго мыслителя, но по внешнему своему положению принадлежащаго к миру «духовному»... Стр. 55.

[2] Та же стр.

[3] Стр. 56.

[4] Стр. 59.

изследует и обосновывает Несмелов и делает великое дело освобождения христианства от языческаго суеверия[1]... Несмелов — замечательный психолог, он дает психологию трансцендентных глубин и краев душевной жизни[2]... Несмелов проникает в интимную глубину психологии греха и психологии спасения и искупления, он постигает трансцендентныя психологическия тайны так, как мало кто постигал[3]... Несмелов поднимает на высшую ступень христианское сознание, очищает христианское сознание от примеси грубаго язычества, от темных суеверий, от унизительных страхов, искажающих Христову истину. Несмелов научает, что *вечная истина христианства, тожественна с вечной истиной идеальной и богоподобной человеческой природы*[4]... Несмелову удалось философски показать, что вера во Христа разумна, что только эта вера и разумна[5]... Несмелов очень боится всякой схоластики, стремится к живому знанию и гордится тем, что его наука о человеке основана на *фактах*, а не на *понятиях*. Огромную заслугу Несмелова можно кратко выразить так: *основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства*»[6].

Отмечая глубину и оригинальность несмеловской интерпретации тайны креста, Бердяев очень мало, почти ничего не говорит о несмеловской философии *пасхальнаго* догмата. Между тем, в идеологии Воскресения Христова, как «причины» всеобщаго воскресения, в котором, в противоположность безсмертию, реализуется, по христианскому учению, идея спасения, заключается, нам кажется, как и для Соловьева, *центр тяжести* всей системы. «Свидетельство» о Воскресении Христа составляло, как мы показали в начале этой главы, *главную* задачу апостольской проповеди. Несмелов

---

[1] Стр. 60.

[2] Та же стр.

[3] Стр. 63.

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

[5] Стр. 69.

[6] Стр. 70.

же так неуклонно держится *апостольскаго* именно понимания дела Христова, как Божия спасения мира! Если для Несмелова в его «науко-человеческой» концепции punctum pruriens была «загадка о человеке», а решением этой загадки служит христианство с его ученiем о спасении, то именно с точки зрения нашего метафизика на спасение, как на преподобеждение смерти главным образом, для чего жертва Христова была только условием, conditio sine qua non, не крест, а *Воскресение* должно выражать собою существенный смысл христианства, этой религии спасения по преимуществу. Ведь только лютеранство с его доктриной «оправдания верою» в «заместительное» значение смерти Христовой логически *принуждено* ставить крест в центре религиознаго мировоззрения. Православие же, особенно в таком своем выразителе, каким является В. Ив. Несмелов, которому совершенно чужды язычески-нудейския представления о Боге, с их «юридическим» характером, *доминирующее* значение усвояет Воскресению Христову; благоговейно «покланяясь» кресту, Он «славит» Воскресение («днесь спасение миру бысть»).

Вполне разделяя удивление глубине психологическаго анализа Несмелова и радость о возстановлении истиннаго значения смерти Христовой, мы, однако, «главную заслугу» автора «Науки о человеке» видим в установлении правильной точки зрения на воскресение, как на единственно возможный *образ* спасения человека, целостно сохраненный только в библейском учении, в туманных же чертах являющийся достоянием общечеловеческой веры, при котором голое безсмертие души, как форма спасения выступает только искажением иден спасения, совершенно отсутствующим в Откровении, где такая безплотная потусторонность именуется «шеолом», местом забвения и мрака. Наиболее же оригинальным, типично «несмеловским» в этой заслуге является, по нашему мнению, *возведение* автором «Науки о человеке» *общаго воскресения в антропологический закон силою Воскресения Христова*, как акта вторичнаго, так сказать, боговоплощения, реставрации богочеловечества на веки. Ведь, смерть, с точки зрения Несмелова, есть распад человеческой природы, *унич-*

тожение, при метафизическом бессмертии духа, человека, как известнаго вида творения, состоящаго из души и тела. Естественно, что смерть Богочеловека была *разрушением* и человеческой природы Христа, хотя не в эвнонейски-несторианском смысле разобщения двух природ, или «Христов». Реальным возсоединением обеих природ и притом навеки, обратным принятием в вечное единение с Божеством Единороднаго человеческой природы, словом, *реставрацией* богочеловечества было именно Воскресение. Но как первичное боговоплощение в акте зачатия от Девы силою Духа Святаго имело для человечества значение начальнаго, но принципиальнаго обожения, так вторичное богочеловечение в момент Воскресения *антропологизировало*, возвело в закон человеческой природы вечную жизнь. «Изменение живых», имеющее последовать параллельно «воскресению мертвых», отнюдь не ослабляет всеобщаго и необходимаго значения этого закона: оно, напротив, как вполне закономерное исключение, только *подтверждает* его.

Сравнивая Несмелова с Соловьевым, Бердяев замечает: «В некоторых отношениях он интереснее Вл. Соловьева: у него нет такой широты и блеска, но есть глубина, цельность, оригинальность метода и живое чувство Христа[1]... Метод Несмелова можно назвать онтологически-психологическим, он все время исходит из жизненных фактов, а не из понятий и идей. Отвлеченная диалектика понятий совершенно чужда Несмелову и представляется ему схоластикой. В этом он очень разнится от Вл. Соловьева,— прежде всего диалектика»[2]. Лучшим показателем отношения Несмелова к Соловьеву служит то, что автор «Науки о человеке» «несправедливо игнорирует», по выражению Бердяева»[3], автора «Чтений о Бого-

[1] Цит. статья. Стр. 55—56.

[2] Стр. 56—57.

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

человечестве»; по нашему же мнению,— вполне «справедливо». Уж слишком *различны* были точки отправления, методы и ориентировка того и другого метафизика. От следования Соловьеву Несмелов только мог утерять свою *цельность*, приобрести же едва ли что мог по существу. Теперь же он остается *монолитом*, вполне законченным, самобытным, глубоким философом-антропологом христианства.

В частности, относительно Воскресения Христова между Соловьевым и Несмеловым можно указать следующие пункты различия и сходства. *Различие* их, прежде всего, в том, что первый в своей концепции отправляется от космическаго «прогресса», как даннаго внешняго наблюдения, а второй исходит из «загадки», скрывающейся в противоречиях человеческой жизни. Соловьев, таким образом, оказывается *оптимистом*, а Несмелов *пессимистом*. Различие это объясняется тем, что первый отправляется от более широкой сферы, тогда как второй вращается во внутреннем, зато более глубоком концентрическом круге: — там *мир* здесь *человек*. Если там менее заметны противоречия бытия, так что становится возможным такое миропонимание, по которому мир является *цельным* бытием, последовательным воплощением Логоса то здесь, при сосредоточении внимания на микрокосме, непосредственно переживается и осознается та трещина, которая проходит по всему мирозданию, возрастая вместе с свободою или духовностью твари. Это различие касается только *отправных* точек концепций, однако им обусловливается дальнейшая диспаратность воззрения. Для Соловьева, при макрокосмической точке зрения, Воскресение Христово является одною из *промежуточных* стадий богочеловечески-богоматериальнаго процесса, направляющагося к окончательному торжеству жизни над смертью. Для Несмелова, при его микрокосмическом аспекте, Воскресение Христово оказывается высшей, *кульминационной* точкой Божия спасения мира, исцеления человеческой природы. Соловьев понимает Воскресение Христа, как один из моментов, прогрессирующаго процесса, которому предшествовал и за которым последует целый ряд аналогичных моментов, между тем, Несмелов тот же акт вы-

ражает, как общий «закон» человеческой природы, как «причину» последующих актов индивидуальных воскресений, отсюда — будущее воскресение человечества у Соловьева имеет характер *индукции*, у Несмелова, наоборот, *дедукции*. Обобщая указанныя различия, мы находим, что в противоположность концепции пасхальнаго догмата Соловьева, *космологической* как по отправным точкам, так и по результату, идеология Воскресения Христова у Несмелова имеет *антропологический* характер. «Сходство» между тем и другим идеологом Воскресения Христова заключается в одинаковом утверждении *разумности* Воскресения, хотя этот общий результат достигается и не одинаково в методологическом отношении. Соловьев, как верно замечает Бердяев, прежде всего *диалектик*, тогда как Несмелов — *психолог*. Для перваго Воскресение Христово главным образом *логическая*, для второго — *психологическая* необходимость. Но за всем тем, как тот, так и другой *одинаково* утверждают разумность Воскресения Христова, его универсальное значение и необходимость. Их обоих характеризует *рационализация* пасхальнаго догмата. Оба ограничиваются *идеальными* основаниями: идея прогресса, идея спасения. Ни тот, ни другой не указывают опытных, мистических оснований пасхальнаго догмата. Соловьев дает по преимуществу *теоретическую* идеологию, поскольку для него Воскресение Христа является выводом из посылок. Несмелов дает *практическую* идеологию, поскольку обосновывает пасхальный догмат, как постулат самопознания. Между тем, Воскресение Христово, прежде всего *таинство веры*, а не вывод или постулат. Как таинство, оно нуждается в *мистической* идеологии, в «посвящении», или переживании самой реальности этого догмата.

Чем был Толстой для Соловьева, тем в отношении проф. Несмелова является проф. Тареев, т. е. мыслителем *антипозиционнаго* направления на общей, впрочем, почве христианскаго Откровения[1]. В то время, как Несмелов желает только

---

[1] Характеризуя труд проф. Тареева: «Основы христианства», Бердяев в примечании к вышецитированной статье о Несмелове говорит: «Но его

«оправдать» христианство, представить его единственной, разумной религией, Тареев стремится проникнуть в интимную суть христианства, *творчески* репродуцировать ее. Не говоря о результатах замысла, самая *постановка* такого задания весьма оригинальна и глубоко почтенна. Из всех трудов проф. Тареева на нас лично *наисильнейшее* впечатление произвела

интерпретация христианства есть одна из форм *протестантского индивидуализма*». (Стр. 55.) Что система проф. Тареева индивидуальна, субъективна, этого не отрицает и сам автор «Основ христианства». Вот что говорит, между прочим, проф. Тареев в начале второго издания своих трудов: «Автор обязан заявить, это эта религиозная система, итог пятнадцатилетней душевной работы, не имеет в его глазах ни конфессионально-дидактическаго, ни чисто объективнаго значения: он дает личное понимание христианства, личное религиозное мировоззрение. В этих книгах обсуждается не та сторона христианства, которая образует общепринятую церковную формулу и общепризнанную внешне-научную рамку христианской религии, но то в христианстве, что лежит за этою формулою и за этой рамкой и что неизбежно предполагает субъективное переживание, индивидуальное освещение. Автор не претендует возвести на ступень общеобязательной нормы своих интимных отношений к историческому лику Христа, которыя на долгое время приковали его ум к одному образу и сделали для него этот образ своим родным, он не принимает на себя задач проповедника, он просто хочет поделиться с читателями своим личным религиозным опытом,— допуская для других полную свободу интимной, религиозной жизни, он может требовать ея и для себя». (Основы христианства. Т. 1. Стр. 6. Сергиев Посад, 1908 г.) Вполне верно, значит, называя систему проф. Тареева «индивидуальной», Бердяев совершенно голословно усвояет ей «протестантский» характер. Очевидно, Бердяев не хочет исполнить элементарнаго требования автора «Основ христианства» — свободы для себя — без того, чтобы не завинить его в «протестантстве», в отступничестве от православия. Счастье, что проф. Тареев живет в XX веке! Менее всего, кажется, проф. Тареев склонен протестовать против чьих бы то ни было убеждений вообще, и быть протестантом в конфессиональном смысле, в частности. Не может быть, чтобы православие означало собой обезличение, простое ровнение, ранжир, а протестантство — личное углубление в сущность христианства, религиозное творчество. Где же тогда место великим отцам церкви? «Протестантство» проф. Тареева — столь же нелепая легенда, как и «католичество» Вл. Соловьева, если не еще менее достойная внимания. Редакция «Русской Мысли», как бы исправляя ошибку Бердяева, поместила в текущем году статью г. Смирнова: «Имманентная философия христианства» с иной оценкой оригинальнейшей системы М. М. Тареева. Даже проф. Казанской Дух.

«Философия евангельской истории». Правда, мы не во всех пунктах согласились с ней, более того мы начали читать ее с навеянным отвне предубеждением, мы подошли к ней с «проклятием Валаама», но, по мере того, как вчитывались в это гениальное творение, мы поняли все безусловное *превосходство* такой именно «философии» христианства. Поясним свою мысль *сравнением*: вместо Евангелия, возьмем трагедию Шекспира: «Король Лир». Отношение к этому шедевру драматическаго творчества со стороны ученых может быть *различным*. Один будет констатировать принадлежность Шекспиру «Короля Лира» или наоборот, неподлинность этой трагедии; таково отношение *апологета* и отрицательной *критики* к Евангелию. Другой станет доказывать, что «Король Лир» очень умное и нравственное произведение, что оно вполне достойно Шекспира; это — идеология в стиле Соловьева и Несмелова. Наконец, «Короля Лира» читает *художник*, сам в душе «Шекспир». У него нет никакого сомнения в том, что трагедия эта «шекспировская»: *никто*, кроме Шекспира, не мог создать ее; должна же она кому-нибудь принадлежать, и тот, кто создал ее, является истинным «Шекспиром», автором «Короля Лира» и др. подобных шедевров. Ведь не имя создает славу творениям, а наоборот, творения «возвещают» имя автора. Для такого конгениальнаго мыслителя каждая строка, каждый стих трагедии, даже отдельное выражение — *органическая* часть целаго, воспринимаемаго интуитивно, как перл творчества. По одному такому выражению он мог бы *возстановить* целое, как палеонтолог по сохранившемуся позвонку возстанавливает скелет вымершаго животнаго типа. Правильна ли во всех деталях такая реставрация,— другой вопрос; важно, что она является единственным средством *постижения* исчезнувшаго вида. Кроме того, испытывая непосредственное наслаждение от чтения «Короля Лира»,

Академик Григорьев, в отзыве о магистерской диссертации г. Глебова о Воскресении Христа (напечатан в ноябрьской книжке «Православнаго Собеседника» за 1909 г.), воздает долг справедливости концепции проф. Тареева в противоположность легкомысленному суждению о ней диссертанта.

с захватывающим дыхание волнением, а не холодными перстами он перевертывает страницу за страницей и *находит* то, что пропустил первый, что слабо ощутил второй, но что составляет всю суть, весь дух, все очарование даннаго творения. И это «все» лежит вовсе не там, где предполагали прежние ценители-идеологи трагедии, не в ея согласии с разумом (ведь это слишком элементарное требование от автора «Короля Лира»), не в нравственном характере произведения (общеобязательное требование!), а в единственной неповторяемой *красоте* творчества данной формы. Таково именно отношение Тареева к Евангелию. Внешняя сторона, *скриптура* Евангелия его не интересует. Вопрос о *подлинности* для него столь же ничтожен, как проблема происхождения мира и человека для истинно-религиознаго человека. Как мир мог быть создан лишь совершенным Художником — Господом Богом, так Евангелие могло быть даровано только *Христом, Сыном* Божьим. Христос — такое же *историческое* лицо, как первый человек: Он — *такой же* виновник богосыновне-христианской жизни, как Адам — источник жизни природно-человеческой. Христос у проф. Тареева не идея, не отвлеченная схема, еще менее проблема; Христос для него *цельный*, конкретный образ, *живое* откровение Бога в человеке, *Истинный*, «природный» Сын Божий, *явление славы Божией* в уничижении и страданиях плоти, *абсолютная божественная жизнь* в ограниченной форме. Он открывает в Евангелии, каждое слово котораго характерно для божественной жизни, явившейся во Христе, *самоценную* — помимо и превыше разумности и добра, величину, «красоту» новой высшей формы откровения божественной жизни, в которой есть свой разум и свое благо. «Мы выдвигаем»,— пишет проф. Тареев: «новый прием объяснения евангельской истории — раскрытие ея внутренней последовательности, ея разума, ея законов, ея духа. Этот прием с полным правом можно назвать философией евангельской истории»[1]... Разумеется, и для проф. Тареева церковныя нормы

[1] «В чем же самый общий смысл евангельской истории и ея основной план? Жизнь Христа есть божественная, духовная, вечная жизнь,

сохраняют силу, но не в них он полагает главную тяжесть своего труда, а в личном *переживании* христианства. Вино требует для своего сбережения сосуда, «мехов», но по мехам, по этикетке сосуда нельзя судить о *вкусе* вина: для этого требуется опытная дегустация. Такую *дегустацию* христианства, содержащагося в нормах церковнаго учения, и совершает проф. Тареев, находя, что евангельское вино *слаще* всех существующих напитков, что оно есть божественный нектар. Конечно, у каждаго свой вкус, и «о вкусах не спорят», и проба вкуса может быть ошибочной, но самый метод *опыта*, дегустации есть единственный способ определения качества, ценности вина, имеющий объективное значение. В установлении этого метода и в блестящем осуществлении его в системе проф. Тареева мы видим величайшую заслугу, *исключительный* факт Русской Теологии, при котором все ошибки могут иметь только мелочное значение. Ведь и лорд Д. Непер (John Napier), открывший закон логарифмов, допустил в своих вычислениях *ошибку*, имеющую в такой точной науке, как математика, роковое значение, однако это не помешало признать его открытие гениальным, так как оно проложило новый путь математической мысли и чрезвычайно важно в смысле экономии времени. Метод проф. Тареева — метод *опыта*, как

Он открыл миру Отца Небеснаго: в Нем жизнь явилась, вечная жизнь, которая была у Отца (I т., 1, 2). Сам Христос сознавал Свою жизнь в качестве откровения Отца. Это самосознание Христа не было Его самообманом или отвлеченною мыслью, выдумкой. В Нем это сознание было непосредственно, природно, и оно было настолько реально, что определило всю Его жизнь. Затем оно не прошло безследно для истории: чувствования Христа, формы Его отношения к Богу привиты Им человечеству,— Он стал «начальником и совершителем» духовной жизни христиан. Это мы утверждаем не в качестве догматической истины, а в качестве истины исторической... В сущности, и каждый человек, творящий в своей жизни что-нибудь новое, вносит свою лепту в сокровищницу человечества, Христос же создал дело исключительной оригинальности и универсальной значимости: Он создал новое отношение людей к Богу. Посему откровение духовной божественной жизни в условиях земного существования и составляет главный смысл земной жизни Христа как в существе Его личности, так и в Его историческом значении». («Основы христианства». Цит. том и изд. Стр. 150—151.)

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

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

и ближайшим образом — с Его смертью на кресте. Возстановим теперь эту *связь*. Жизнь Христа являла собой откровение духовной, божественной, вечной жизни и славы в *немощи* и *уничижении* человеческой природы, в условиях *временнаго* земнаго существования. Крестная смерть была последней, *критической* мерой обнаружения славы Сына Божия в смирении Сына Человеческаго, к которой закономерно приближала Его вся земная жизнь, как одно сплошное следование воле Небеснаго Отца, но за которой эта же духовная божественная жизнь, сокрытая во Христе, должна была объективироваться, как вечная реальность. «Воскресение Христа было естественным — в области божественной духовной жизни и по ея законам — следствием Его нравственнаго подвига и, только в этой внутренне-причинной связи с Его уничижением, венцом Его жизни... В добровольном уничижении Христа слава Божия проявилась как внутренняя, как духовная вечная жизнь; воскресение Христа и было свидетельством действительности Его вечной духовной жизни... Как воскресение Христа, не будучи поставлено в связь с предшествующим уничижением, было бы венцом здания не только без основания, но даже без корпуса; так и жизнь Христа без последовавшаго воскресения Его и восшествия к Отцу была бы зданием без верха, символом без реальнаго блага, шепотом без слышнаго звука. По содержанию оно уже ничего новаго не прибавляет к жизни Христа, напротив, само от последней берет для себя содержание; но оно придает этому содержанию реальность, делает здание обитаемым, звук — слышным»[1]. Таков *объективный* смысл Воскресения Христа, по системе М. М. Тареева.

Равным образом, и вера учеников в Воскресение, эта *субъективная* сторона пасхальнаго догмата надлежащим образом может быть истолкована только при свете всей евангельской истории и особенно последних событий. Разсматриваемое с этой стороны и в таком именно освещении, «Воскресение Христа было торжеством веры учеников Его, созревавшей в течение всего их прижизненнаго общения со

[1] Философия евангельской истории. Цит. изд. II том. Стр. 342—343.

Христом, особенно при участии их в Его страданиях и смерти, и принесшей плод при Его Воскресении»[1].— «Впечатление всей земной жизни Христа» было именно таково, что оно *утверждало* в них сознание духовной жизни Христа, Его Сыновняго отношения к Богу, универсальнаго значения Его дела, постепенно преодолевая их плотское умонастроение, их земныя мессианския ожидания. *Критическим* событием и здесь был крест Христов, сокрушивший до конца их ветхое, себялюбивое «я», похоронивший все гордыя мечты их о Мессии — царе земного царства, после чего они все могли или отчаяться, подобно Иуде, или, наоборот, воспрянуть к новой, очищенной, одухотворенной вере. Указывать причину возрождения апостолов только в воскресении Христа и в сошествии Св. Духа, минуя смерть Его, это значит видеть в воскресении Христа внешний факт и смотреть на сошествие Духа механически; это все равно, что возстановление органических сил объяснять не сном, а пробуждением. Если бы апостолы увидали воскресшаго Христа, не пережив предварительно Его смерти, то воскресение Его для них было бы возрождением плоти, а не духа, возрождением личной самонадеянности и внешних мессианских чаяний... Смерть Христа, пережитая апостолами,— вот зерно народившейся в них духовной жизни»[2]... Вот почему, т. е. в силу предшествовавшаго и окончательнаго падения, со смертью Христовою, в их глазах всех прежних ценностей, «воскресение Христа было вместе с тем и одновременно воскресением веры апостолов»[3]. Это оправдывает вся последующая история явлений Воскресшаго, каждое из которых было, помимо своего объективнаго смысла, творческим актом их, преодолевавшей соблазн плоти, веры в духовную реальность Христа, *Субъекта* вечной Божественной жизни.

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

---

[1] Там же. Стр. 343.

[2] Там же. Стр. 325—326.

[3] Там же. Стр. 343.

Такое односторонне-апологетическое понимание *разрушало бы* указанную органическую связь Воскресения со всей евангельской историей и, в частности, с предшествовавшими чудесами, к которым оно относится, «как к своему символу»[1]. В самом деле, если, как сказано, вся земная жизнь Христа от рождения до вознесения была одним сплошным откровением Бога в человеке и если совершенныя ранее в разное время и по различным обстоятельствам чудеса символически обнаруживали во-вне Его внутреннюю богосыновнюю славу: то придавать Воскресению, этому, правда, новому, но все же переходному к небесной духовности состоянию, какое-то исключительное значение не значит ли возвышать одно на счет другого, *игнорировать* главное, что мы имеем в Евангелии — духовный смысл всего дела Христова, как обнаружения в природно-человеческих условиях и дарования другим людям божественной жизни? С другой стороны «смысл Его воскресения и Его явлений должен быть понимаем в свете и Его отшествия к Отцу», т. е. Вознесения. «Без этого заключительнаго момента явления Воскресшаго были бы чудовищным явлением»[2]. Лишь в связи с целым евангельской истории Воскресение Христа приобретает важное значение свидетельства реальности вечной, духовной, божественной жизни во Христе и торжества веры Его учеников и «в этом, и только в этом» смысле — «опоры Христианскаго убеждения», «венца Его жизни».

Отстраняет проф. Тареев и другой вульгарно-юдаистический взгляд на Воскресение Христово, подчеркивающий *телесный* характер Воскресения. Хотя *духовность* Воскресения, о которой преимущественно говорит Тареев, не исключает «соматическаго» элемента в Воскресшем, однако, эта сторона Воскресения поставляется им на второй план и решительно отвергается контакт жизни по Воскресении с жизнью до Воскресения, как двух половин одной и той же плотской жизни. Такой контакт *противоречил* бы всему смыслу евангельской

---

[1] Там же. Стр. 345.

[2] Там же. Стр. 356.

истории, как явлению абсолютной духовности в лице Христа, смерть Котораго обозначала собой именно прекращение всех плотских отношений и связей. «Чтобы понять» такое «значение... смерти Христовой мы должны знать, что для нас вечная истинная жизнь возможна только по смерти и чрез смерть: жизнь в царстве небесном не есть продолжение нашей напряженно-личной плотской жизни; ея невозможность для нас в здешнем мире не основывается только на ограниченности земной жизни и смерть не есть только переход нашей жизни в другую сферу; но небесная жизнь совершенно иная, чем наша временная жизнь, она по существу нашей плотской жизни недоступна для нас теперь, мы должны умереть, чтобы жить божественною жизнью, смерть для нас очищение. Дело Христа, даровавшаго нам духовную жизнь имеет ту силу, что наша смерть не остается только уничтожением, чем она была бы без Христа, но из смерти мы возстаем к жизни Христовой, к духовной, божественной жизни. Однако, можем мы наследовать божественную жизнь Его только чрез смерть. Таково значение нашей смерти для нашего духовнаго возрождения. Истинная вечная жизнь доступна только сынам воскресения»[1]. *Материальность* явлений Христа отнюдь не противоречит духовному пониманию Воскресения: эти явления, как показывает особенно запрещение Иисуса Марии касаться Себя, имели место в переходном состоянии Иисуса от уничижения предшествующей земной жизни к вечной небесной славе Отца; кроме того, они преследовали задачу — укрепить веру учеников в реальность и вечность духовной божественной жизни. Так именно поняли смерть и Воскресения Иисуса апостолы, не знавшие потом вместе с Павлом Христа κατα σαρκα. Воскресший был уже для них το πνευμα,— Прославленный ο κυριος, ανθρωπος εξ ουρανου, обладатель σωματος πνευματικου. Понимаемое в таком смысле, «воскресение Христа не представляет внешняго события: оно предмет апостольской веры и духовный результат Христова подвига»[2]. «Внеш-

[1] Там же. Стр. 326.
[2] Там же. Стр. 341.

ним», «фактическим» концом евангельской истории является не Воскрешение или Воскресение Христа, а Его смерть, как началом не воплощение Логоса, а чувственное рождение. Воскресение же, как и духовное зачатие, суть объекты веры, а не знания.

Такова в существенных чертах концепция Воскресения Христова проф. Тареева. Конечно с, присущей этой концепции точки зрения, нельзя говорить о вечной жизни в смысле безсмертия — в этом Тареев и Несмелов *солидарны,* — но нельзя так же смотреть на воскресение, как на антропологический закон, и в Воскресении Христа видеть причину всеобщаго воскресения — здесь глубокое *различие* между авторами «Философии евангельской истории» и «Науки о человеке». В *христианском* смысле воскреснут только сыны Божии,— люди, для которых Христос, как для всех людей вообще в природно-ветхом смысле Адам, является родоначальником новой, духовной, божественной жизни. Воскресение же не-христиан стоит *за чертой* евангельскаго кругозора. Отношение Воскресения Христова к воскресению и христиан не является причинным в собственном смысле, как у Несмелова, а скорее *генетическим.* Это значит, что христиане воскреснут не потому, что воскрес Христос, а по той же причине, по которой воскрес Христос, именно на основании *однородности* божественной жизни, природно-сыновне открывшейся только во Христе, потом даруемой всем истинным христианам,— «чадам Божиим» только по вере в Единороднаго Сына[1].

Резюмируя сказанное, мы констатируем наличность двух типов идеологии Воскресения Христова: *космологическаго* (Вл. С. Соловьева) и *антропологическаго* (В. Ив. Несмелова). Первый тип может быть назван также *теоретическим,* вто-

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

рой — практическим, точнее *прагматическим*. Концепции Соловьева, в качестве «антиномии» противолежит *отрицание* Воскресения Христова Л. Н. Толстым. Аспекту Несмелова противостоит вращающееся в совершенно иной плоскости мысли *утверждение* Воскресения Христова М. М. Тареевым. Мы всей душой прилепляемся к методу проф. Тареева, но нам хотелось бы освободиться и от тех немногих практических идей, которыя свойственны последней системе, и на место всех теорий, постулатов, идей и т. д. выдвинуть принцип чистаго *мистическаго* разума и, следуя ему лишь, попытаться опознать тайну Воскресения, причем не κοσμος или ανθρωπος, а θεος — непосредственное чувство Божества, в частности, Божества Христова, является отправным пунктом, «стартом» нашей пасхальной идеологии.

ГЛАВА 3-я

Мистический разум

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

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

Начнем с *Канта*, так как все пути современной религиозно-философской мысли ведут к нему и от него и так как в частности, устанавливаемый здесь принцип имеет также в своем обнаружении, в переводе на биржевой курс, некоторую диалектическую зависимость от «критики практического разума». Значение Канта для теологии оценивается главным образом по перемещению им центра тяжести религиозной мысли, частнее — основания для признания сверхчувственных объектов (Бога, безсмертия) из теоретической сферы в *практическую,* из интеллектуальной в моральную, из хаоса противоречивых суждений (антиномий) в определяемую нравственным законом область «постулатов». Справедливо, поэтому, сравнивают Канта с *Коперником*: что сделал Фрауенбургский священник в астрономии, то самое произвел Кенигсбергский профессор в философии. Тот «переместил» физический центр мироздания с земли, где его фиксировал Птоломей, на солнце, заставив вокруг него обращаться землю, этот *передвинул* ось религиознаго убеждения с чистой логики на практические запросы, не жизнь с ея требованиями Бога и безсмертия подчиняя отвлеченному разуму, а, наоборот, разум заставляя служить исходящим от жизни императивам — признанием объективнаго значения практически поставленных идей. Но, как «переворот» Коперника правильную точку зрения устанавливал только относительно *земли* и солнечной системы; что же касается звезд, то, подобно солнцу, он признавал их «неподвижными», и лишь последующие астрономы во главе с Гершелем указали на собственное движение звезд вместе с солнцем (хотя и для тех, как для всей новой астрономии вообще, отправным толчком послужил именно Коперник): — так и провозглашенный Кантом принцип «практическаго разума» констатировал зависимость разума от воли и жизни вообще только в пределах морали, обосновав реальность потусторонних объектов существованием в нас безусловнаго нравственнаго закона, оставив неподвижными, как самый этот закон, так и «вещи в себе», не проведя вместе с тем дальнейшей зависимости разума от более глубоких сторон жизни, чем *мораль*. Лишь

последующим философам, особено прагматистам, во главе с Джемсом, удалось доказать собственную жизнь «вещей в себе», их непосредственное откровение в душе человека, окончательно сдвинуть разум с точки неподвижности, причем и для этих философов «критика практическаго разума» имела отправное значение. Пора подвести «итог» этому новому направлению религиозной философии, *синтезировать* его в одном понятии и слове, как это может иметь место и во всякой другой области знания, по мере накопления новых данных! Таким наиболее общим принципом, объединяющим началом, как бы стягом новаго направления является названный нами в параллель и отчасти в противоположность не только «теоретическому», но и «практическому»,— *мистический* разум.

«Коперник переместил центр мироздания... Коперник заставил вращаться планеты вокруг солнца»... на самом деле, Коперник ничего не перемещал и не внес никакой перемены в механизм вселенной: все это лишь *фигуральныя* выражения. Менялись не «вещи»,— но *представления* о вещах. Однако, эта перемена не была игрою в комбинацию идей,— на подобие игры в шашки, так как она *приближала* людей к «истине». Как до Коперника, так и после него, некоторое *тело*, в течение суток совершало малый оборот, а в продолжение года — другой, более значительный. Птоломей, отправляясь от оптически-иллюзорнаго движения небеснаго свода, построил «геоцентрическую» систему, и в этом был, конечно, относительный прогресс знания (сравнительно с мифологическими и астрологическими представлениями древности), Коперник же, исходя из противоречия этой системы данным наблюдения, стал думать иначе и своей *гелиоцентрической* системой сделал новый, притом гигантский, шаг к истине. Следовавшие за Коперником астрономы, установившие «подвижность» звезд и солнца, вместо принятой Коперником без критики неподвижности, в своем мировоззрении подошли к *более правильному* пониманию строения космоса, так как приняли во внимание еще более широкий круг явлений. Точно также и Кант *не создал* ни нравственнаго закона, ни «практическаго ра-

зума», как существовавших и существующих независимо от него. Ему принадлежит только честь более правильнаго истолкования структуры внутренняго мира и, в частности, разума, или, как скромно признает сам Кант, *новой* «формулировки» известных до него явлений[1]. Метафизикам до Канта *казалось*, что идеи Бога и безсмертия — «теоретическия» истины, что оне, подобно математическим теоремам, доказуемы. Кант не отверг этих идей; он лишь *показал*, что теоретический разум безсилен доказать их и, если где признание реальности этих идей может найти для себя опору, то лишь в практической сфере, как «постулат» нравственнаго сознания. Это было «открытием» огромной важности. Оно избавляло философа от сизифова труда доказывать недоказуемое и обосновывало религию новым, *более глубоким*, фундаментом. Следовавшие за Кантом мыслители подошли к истине еще *ближе*,— так как, говоря вообще, приближение к истине может быть неограниченным. То, что Кант оставил «неподвижным»: вещи в себе, материю, дух, признав их сверхчувственными статическими сущностями, они объявили «динамическими» *актуальностями*, утверждая их непосредственное влияние на разум человека. Благодаря этому, как в астрономии центр вселенной перенесен был с земли на солнце, а с солнца в безконечное, в таинственную глубину мироздания, так и в постижении внутренняго мира принцип философии сначала углублен был до признания практическаго разума, а затем, постепенно

---

[1] И. Кант. Критика практическаго разума. Перевод Н. М. Соколова. СПБ. 1897. Стр. 8, примеч: «Один рецензент, который хотел нечто сказать в порицание этого сочинения, сказал более удачно, чем сам мог думать, когда он говорил, что в этом сочинении не представляется какого-либо новаго принципа моральности, а только новая форма его. Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как-бы в первый раз открывать такое основоположение, как будто до него мир не знал или постоянно ошибался в том, что такое долг? Но кто знает, что значит для математика формула, которая совершенно точно определяет то, что ему надо сделать, чтобы решить свою задачу, предохраняет от всяких промахов, тот не будет считать за что-либо излишнее и незначительную формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще».

пробивая себе путь далее, приблизился к *термину,* который мы называем «мистическим разумом». Правда, в отношении к прежде данным фактам, это — лишь новый религиозно-философский синтез, новая «формулировка», не меняющая не зависящих от человеческой мысли реальностей: религии, откровения и пр., но так как им охватывается *более* обширный и *ценный* круг фактов, он стоит еще ближе к истине, чем прежний, «практический» синтез. Если новая философия с своим «практическим» принципом оказалась глубже прежней метафизики, основанной на умозрении, то новейшая философия, утверждая живую связь человека с Безконечным, обладает, вследствие того, еще более глубоким *зондом* бытия.

Ничего не меняя в самых вещах, Коперник, Кант и др. великие люди даже в своих «открытиях»,— в этих новых и все более приближающих к объективной истине «формулировках» — *обусловливались* предшествующими мыслителями с их синтезами, что в большинстве случаев признается и самими авторами великих открытий. Колумб, говорят, «не открыл бы Америки», если бы к тому не побуждала его *легенда* о древних мореплавателях, видевших на западе от Европы, по ту сторону Атлантическаго океана, большую неведомую страну. Коперник скромно уступал «первенство» идеи прославившей его гелиоцентрической системы *пифагорейцам*[1]. Открытие «всемирнаго тяготения», обезсмертившее имя Ньютона, было подготовлено *законами Кеплера.* Величайшее открытие последняго времени — «радиоактивность», не говоря о трудах непосредственно предшествовавших физиков: Рентгена, Крукса, Максуэлла, Фарадея и др., было предвосхищено в идее еще средневековыми *алхимиками.* Та же самая преемственность синтезов наблюдается и в *философском* постижении бытия, о чем свидетельствует «история философии». И здесь, как в науке, можно констатировать *предсуществование* в элементарно-разбросанном виде великих доктрин в системах прежде живших мыслителей, причем здесь

[1] Е. Н. Игнатьев. «Наука о небе и земле». СПБ. Изд. А. С. Суворина. 1912. Стр. 20—21. Здесь приведены выдержки из сочинения Коперника: De revolutionibus...

еще заметнее выпаруживается диалектическая тенденция мысли в последовательной смене направлений, в чередовании положений и отрицаний, в периодическом падении и реставрации одних и тех же по существу учений. Так, «критический антропологизм» Сократа, антитезировавший собою «догматический космологизм» ионийских метафизиков, задавленный Аристотелем и зависевшей от него схоластикой, возникает с новой силой в *критицизме* Канта; но, чтобы явился Кант с своими «критиками», нужен был предварительный расцвет картезианской и'др. школ. Так же точно *балансировали* в истории философской мысли материализм и идеализм, эмпиризм и рационализм, монизм и дуализм и др. системы, смещая одна другую и уступая в свою очередь место новым. Этим, конечно отнюдь не утверждается perpetuum mobile философскаго процесса в истории, равно как не отрицается и самобытности, оригинальности, *творчества* отдельных мыслителей. Этим устанавливается лишь то положение, что всякаго рода синтез, научный или философский, всякая новая формулировка явлений, положительно или отрицательно отправляется от прежде даннаго обобщения, а не является чем-то ex abrupto и, тем менее, ex nihilo.

То же самое *справедливость* требует сказать и о принципе «мистическаго разума». Мистический синтез, несколько новый, быть может, по «формулировке», как он излагается у Джемса и других адептов, в действительности, *стар* как сама философия или даже, как человек, разумное существо вообще. Как одна из потенций человеческаго разума, в недифференцированном виде, вместе с «теоретическим» и «практическим» *мистический* разум заключался уже, несомненно, в интеллекте перваго человека, так как, по закону наследственности, в предках implicite заключается вся полнота признаков потомства. Впрочем если мы признаем библейскую «антпропологию» исторической истиной, нам не трудно это доказать и *фактически*. Если «наречение» Адамом имен животным, птицам и зверям может разсматриваться, как продукт преимущественно «теоретической» функции разума; если предполагавшееся, чрез вкушение запрещеннаго дерева,

познание «добра и зла» и, в действительности, открывшееся тотчас же, по преступлении заповеди, опознание своей наготы указывают на «практическую» сторону разума: то такия интуиции, как определение сущности брака до «познания» жены, наречение ея, по грехопадении, Евой или «жизнью», равно как и восприятие «первоевангелия», обнаруживают в разуме первочеловека *мистические задатки*. Ближайшее потомство Адама в трех его представителях являет собой уже некоторую *дифференциацию* указанных начал. В Каине, судя по происшедшему от него поколению изобретателей, «доминировал», повидимому, *теоретический* признак; в убитом Авеле, праведность котораго засвидетельствована его жертвой, имел перевес, можно полагать, *практический* элемент; наконец, в Сифе, родившемся после Авеля, выступает, в качестве главнаго, *мистический* принцип: в его потомстве именно мы видим Эноса, при котором «начали призывать имя Господа» (Быт. IV, 26); Эноха, «ходившаго пред Богом и взятаго Им;» (V, 24); Ламеха, предрекшаго о близком «утешении» (V, 29) и, наконец, Ноя, «обретшаго благодать» перед Богом, родоначальника послепотопнаго человечества. Подобное «расхождение» трех основных начал человеческаго разума можно констатировать и в потомстве *Ноя*. Хам, подобно Каину, является *теоретиком* по-преимуществу: его потомству человечество обязано древнейшей цивилизацией Вавилона, Ханаана и Египта. Лишь впоследствии, по «вырождении» хамитов, это преимущество в силу своего рода интеллектуальной «гибридизации», согласно пророчеству Ноя, перешло к *иафетитам*, для которых характерным признаком является «практический разум», поскольку он обнаруживается во всеобщем почти *господствовании*, опять согласно пророчеству, над потомками Хама и Сима. Наконец, Сим является в истории прямым «наследником» *мистических наклонностей* Сифа. Его потомство,— избранный Богом еврейский народ,— по-преимуществу *религиозно*. Оно состоит в «Завете»,— своего рода супружеском *союзе*, с Богом. Ни у одного народа древности нельзя подметить в культе столь глубокой «мистики», как у *евреев*. В своей общественно-религиозной жизни этот

народ руководился *откровенным* законом и вдохновением «пророков». Вся его история была каких-то *таинственных* намеков, предзнаменований, прообразов. В руках еврейскаго поэта всего богаче «диапазоном» была мистическая *псалтирь*. Наконец, провиденциально — мировое назначение еврейскаго народа заключалось ни в чем ином, как в величайшем мистическом акте *Богоявления*. Изложенным мы хотели только показать «древность» мистическаго начала в *человечестве*, одинаковую с «теоретическим» и «практическим» элементами. Конечно, указанныя выше «дифференциации» имеют лишь *относительный* смысл наиболее типичных выражений трех основных направлений интеллекта. На самом же деле, как теоретический и практический принцип наблюдаются, помимо «своих», и во всех других дифференциациях: так и «мистический разум» не ограничивался и не ограничивается одним каким-либо народом, но в известной степени обнаруживается *всюду*: у всех народов и даже в известной степени у всех людей.

Не менее древним, чем теоретическое и практическое, оказывается мистическое направление и в *философии*. Так, в древней Элладе, этой колыбели европейской мудрости, рядом с ионийцами и софистами-теоретиками, Сократом и стоиками, мудрецами практическаго направления, мы видим *орфиков* и *пифагорейцев*, а позже *неоплатоников* — мыслителей по-преимуществу «созерцательнаго» или мистическаго типа. *Мистиков* мы имеем также и в *христианской* философии, начиная с автора «ареопагитик», даже раньше — с ап. Иоанна Богослова. Средние века знали также не только «схоластиков», но и *мистиков*, между которыми шла постоянная борьба, с переменным успехом склонявшаяся то на одну, то на другую сторону, хотя общее состояние умов, преклонение перед внешними, иногда ложными авторитетами (Аристотель, папа) более благоприятствовали первенствованию теоретическаго разума над мистическим. Так, *Бернад Клервоский* не без успеха борется с рационалистом Абеляром. Если король схоластиков — Фома Аквинат получил в католической церкви почетный титул doctor seraphicus, то и *Бонавентура*,

царь мистиков, провозглашается, как doctor angelicus. Типичным мистиком в новой философии выступает *Якоби*, утверждавший возможность и достоверность познания сверхчувственнаго мира особым, помимо разума и его идей, способом внутренняго созерцания или «чувства». В этом смысле Якоби может быть назван «предтечею» — Бергсона с его «*интуицией*». Философия «непосредственнаго чувства» или созерцания, противополагавшая основанное на них познание разсудочному, имела огромное влияние в свое время, смягчая крайности господствовавшаго *рационализма* и делая его менее деспотичным. В новейшее время поборниками «мистическаго разума» в философии, в противоположность усилившемуся вновь рационализму неокантианства и гегельянства, выступили такие *колоссы* философской мысли, как А. Бергсон и У. Джемс, не говоря о менее значительных. Анри Бергсон вполне определенно подчеркивает противоположность дискурсивнаго мышления и интуиции, утверждая не только правомочие последней, но и *превосходство* над первой в области философии. *Интуитивно*, а не разсудочно постигаемым является, прежде всего, наш внутренний мир, наше собственно-личное «я». Равным образом и познание вселенной в ея целом возможно только с помощью интуиции, этого сознательнаго, так сказать, *инстинкта*, схватывающаго истинную «динамическую» природу вещей. Инстинктивно-интуитивным оказывается, далее, *художественное* творчество, как и всякое «творчество» вообще, достойное этого имени[1]. Уильям Джемс

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

пошел далее Бергсона: мистический принцип он применил к религии, причем бергсоновскую «интуицию» он заменяет непосредственным *переживанием* «ценности» вещи. Этот *критерий* истины ставится им в основу философии в противоположность рационалистически безразличному «суждению о происхождении»[1]. Хотя Джемс и пришел в своей религиозной системе к *плюралистическому* выводу («Вселенная с плюралистической точки зрения»), тем не менее, подобный уклон, всегда возможный на всяком новом пути, ничего по существу не говорит ни против прагматическаго метода вообще, ни против применения мистическаго принципа к религиозной сфере, в частности[2]).

В философов первой величины Бергсон и Джемс выросли, помимо прочих крупных достоинств, благодаря именно высоко поднятому ими *мистическому знамени*, которое является в истинном значении этого речения «знамением времени». В них *воплотился* «дух времени», философски выявилось умонастроение эпохи,— то общее направление разума, которое становится все более и более характерным для нашего века. Бергсон и Джемс, это — как бы «геркулесовы столбы», две пограничныя вехи, отделяющие наш *эон* от предшествующаго, как одно целое от другого. Если каждый год имеет свою физиономию, определяемую иногда событиями первых дней (таков был, напр. с самаго начала и до конца 1905-й, «революционный» год): то тем бо́льшую определенность должен иметь такой хронологический период, как *век*. Если мы в противоположность восемнадцатому, рационалистическому веку, «девятнадцатый» называем «практическим»: то, судя по стоящим

---

[1] В. Джемс. Многообразие религиознаго опыта (The varieties of religious experience). См. лекцию 1-ю, где экзистенциальному суждению противополагается, в немецком названии, Werturtheil (суждение о ценности, проще — оценка) или, в даваемом самим автором обозначении, spiritual judgement» (духовное суждение).

[2] Напрасно г. Радлов из-за плюралистическаго вывода, из-за всегда возможной ошибки, так резко критикует великаго философа-психолога, которому мы обязаны едва ли не лучшей апологией религии из тех, какия только появлялись за последнее время.

на грани нашего века определяющим явлениям, его можно будет впоследствии называть, в отличие от предшествующаго, *мистическим веком*. Такими определяющими явлениями можно считать, напр., констатировавшиеся за последнее время всюду, даже в «безбожной Франции», *подъем* религиознаго настроения[1], волну идеализма, охватившаго Европу и Россию, широкое развитие спиритуализма, оккультизма и других тайных и явных направлений мистицизма. По тому ли, что в своих открытиях дух человеческий следует каким-то таинственным указаниям незримаго Режиссера, или по случайному совпадению,— только великия эпохи всегда предваряются не только небесными знамениями, не только катаклизмами природы и человеческаго общества, но и блестящими *откровениями* человеческаго гения. Открытие Америки на пороге XVI века знаменовало собою начало *новой истории*, за которым последовали: не менее поразительное открытие Коперника и реформационный кризис. То же мы видим при вступлении в 19-е столетие: французская революция с одной стороны, наполеоновския войны, с другой, окаймляют начало истекшаго века; открытия в области *электричества и пара* определяют характер и дают имя всему 19-му столетию. Наконец, практическая философия Канта на Западе и практическое христианство Толстого в России знаменуют собою две кульминационныя точки, до которых достигало *общепрактическое* направление разума в эту эпоху. Аналогичныя «знамения» дано нам наблюдать и в начале *двадцатаго* столетия. Ураган революций, перекидывавшийся из одной страны в другую: из России в Турцию, из Турции в Португалию, из Европы в Азию (Китай), из стараго света в новый (Мексика), великая всемирно-европейская, вторая отечественная для России, война,— таковы катаклизмы, отмечающие собою наступление новой значительной эпохи человечества, о характере которой позволяют нам судить только внутренние, происходящие в области идей, *сдвиги*. В *науке* нашему веку выпадает

[1] См. особенно идущую к делу брошюру: «Религиозно-философские вечера» Моравскаго, оттиск из Богословскаго Вестника, 1910.

задача реализовать два великих открытия — принципа: относительности и радия. Оба вносят в складывавшияся веками представления о мире и материи *радикальныя* перемены, своего рода «революцию». Оба углубляют наше познание природы до «вещей в себе», до мистических недр бытия, где материя начинает уже соприкасаться с духом, время с вечностью, сознание с Божеством. В *литературе* предвестником мистической эпохи выступает Морис Метерлинк, творчество котораго в художественных образах и философских трактатах ставит во всей остроте проблему «тайны», окутывающей всю нашу жизнь — жизнь не только великих, но и малых людей — от рождения до гроба. Разве это, затем, не характерное явление, что Нобелевское международное жюри не далее, как в 1913 году, присуждает премию по отделу литературы индийскому *мистику*-поэту Рабиндранату Тагору? Что касается философии, этого барометра идейнаго давления эпохи, то мы уже сказали, выше, что «мистический разум» нашего века нашел себе *воплощение* и антиципацию в лице Бергсона и Джемса. Однако, и помимо этих двух крупнейших представителей мистическаго направления в философии, «переоценка» добытых человеческим разумом «ценностей» чувствуется на каждом шагу с преимущественным уклоном именно в *мистическую сторону*. Происходивший в 1911 г. в Болонье международный *конгресс* философов ясно показал, куда переместился центр тяжести философскаго интереса. Наибольший *успех* имели здесь речи с более или менее ярко выраженным мистическим оттенком. Русскую философию, между прочим, представлял на конгрессе *Лосский*, типичный «интуитивист»[1]. Очевидно, прежняя *аристотелевская* логика перестала удовлетворять человека. Современный мыслитель, заботится не столько о формальной правильности, сколько о *глубине* мысли, что не иначе может быть достигнуто, как при посредстве мистическаго касания сущности вещей, интуиции, созерцания. В *теологии*, одной из наиболее консервативных дис-

---

[1] Б. А. Яковенко. «Четвертый международный конгресс по философии». Журнал Министерства Народнаго Просвещения. 1912. Январь.

циплин, крепко державшейся сначала за схоластическия, а впоследствии за восходящия к Канту практическия — традиции, теперь тоже чувствуется веяние иного,— мистическаго духа. И это справедливо, нам кажется, относительно не только западной, более чувствительной к идейным поворотам и даже к моде, но и *русской* — богословской науки. Как, под влиянием Канта, теологи 19-го столетия обосновывали религию и христианство на практических «постулатах», так в 19-м веке, благодаря Джемсу и общему настроению эпохи, *лозунгами* теологии становятся: «религиозная психология» и «религиозный опыт»[1]. Лишь плохой учебник по систематической теологии может обходиться теперь без *религиозно-психологическаго* элемента. Крупные ученые западной теологии спешат в настоящее время соединять свои имена с религиозно-опытным методом в теологии[2]. Что касается pro domo sua,— русской теологии, то здесь нужно подчеркнуть два характерныя явления, несмотря на свою противоположность одинаково указывающия, подобно магнитной стрелке, на то направление, по которому движется, несмотря на все уклонения, *новая* богословская мысль. С одной, отрицательной стороны, сделалось уже своего рода лозунгом *отвращение* от теологических систем, построенных по образцу «Догмати-

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

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

ческаго Богословия» Митрополита Макария, по единодушному почти признанию, изжитого, ultra — схоластическаго, не удовлетворяющаго современным требованиям религиозной мысли не только по форме, но и по содержанию[1]. С другой, положительной стороны — *тяготение* к системам типа еп. Феофана-затворника, сочетавшаго европейскую ученость с мистически-святоотеческим духом аскета. «Религиозный опыт, в качестве метода теологической науки, в частности, догматики» становится теперь *общепризнанным* положением, которое разделяют и «светское богословие» (Новоселов, доктор Шилтов, барон Таубе, Лодыженский и пр.) и духовное (архим. Тарасий, архиеп. Антоний и др.), как внешкольное, так и академическое (о. Павел Флоренский, Поснов и т. д.). Словом, целый сонм представителей русскаго богословия высказался *против* рационализма и *в пользу* мистически-опытнаго начала в науке, имеющей своей задачей «богопознание». Слагая все приведенныя в последнем абзаце и т. п. данныя, мы смело можем говорить, что *современность* всего более благоприятствует утверждению принципа мистическаго разума[2].

Что же являет собою *принцип* «мистическаго разума» по существу? Определим сначала, что представляет собой *разум* вообще,— «теоретический» и «практический», в частности. Разум, по определению Канта, «представляет собою в нас

---

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

[2] В современной Англии большой популярностью пользуется «Общество Психологических Изследований», поставившее своей задачей изучение таинственных глубин человеческой жизни,— общество, не имеющее отнюдь ничего общаго с современными же, широко распространившимися, оккультными или теософическими кружками. Издаваемая этим обществом литература огромна. В нее вложили долю своего труда такие корифеи мировой интеллигенции, как У. Джемс, Ст. Бальфур, У. Крукс, О. Лодж, и др. На русский язык недавно переведена книга проф. Баррэт: «Загадочныя явления человеческой психики»,— почти единственное, что может хотя несколько ознакомить русскаго читателя с тем научным течением, во главе котораго стоит названное общество.

высшую инстанцию для обработки материала наглядных представлений и для подведения его под высшее единство мышления»...[1]. Из дальнейшаго видно, что разум, как высшая мыслительная способность человека, может иметь не только формально-логическое значение, но и *реально-творческое*[2]. Он не проводит лишь чрез себя элементов низших способностей с соответствующей «логической» обработкой, но и *производит* из себя некоторыя «трансцендентальныя» понятия (идеи). Таков *чистый* разум сам в себе. Как таковой, разум един, но употребление его может быть *двояко*: теоретическое и практическое. В первом случае разум является орудием *познания*, во-втором — началом *действования*. Высшия идеи разума: Бог и безсмертие,— недоказуемыя теоретически, становятся доказуемыми практически, но не в смысле математических или каких-либо подобных аподиктических истин, что противоречило бы их теоретической недоказумости, а в смысле *постулатов*, или объективных условий, при которых только и возможна реализация практических требований: нравственнаго совершенства и блага. Иными словами, функциональное различие между теоретическим и практическим разумом состоит в том, что первый связан с *познанием*, второй с *волей*; тот опричинивает одно явление другим, этот целеполагает; первый возводит достоверность своих суждений в степень необходимости, последний в своих целеположениях отправляется от свободы. Спрашивается теперь: какой *смысл*, при наличии теоретическаго и практическаго разума, может иметь мистический разум, в чем — его функциональное своеобразие? — Кант, сказали мы, различает в самом по себе едином разуме *две* стороны: логически-формальную и творчески-трансцендентальную. Первая, по мысли Канта, заключается в «способности производить опосредствованныя умо-

[1] Критика чистаго разума. Перевод с немецкаго Н. Лосскаго. С.-Петербург. 1907. Стр. 203.

[2] «Как и разсудок, разум может иметь чисто формальное, т. е. логическое применение, причем он отвлекается от всякаго содержания познания, но он имеет также и реальное применение, так как он сам служит источником происхождения некоторых понятий и основоположений, которыя он не заимствует ни из чувств, ни из разсудка». Ibidem.

заключения», аналогично понятиям разсудка; вторая — в способности творить из себя новыя, не заключающияся в данных опыта и понятиях разсудка, «трансцендентальныя» *идеи*[1]. Но, ведь, помимо «опосредствованных умозаключений» и «трансцендентальных идей», разум, как свидетельствует опыт и как об этом вскользь упоминает сам Кант, может *продуктировать* и иным образом. Именно, он *способен* производить понятия, которыя, не будучи «трансцендентальными», т.-е. обязанными своим происхождением самому разуму, не являются в то же время и «опосредствованными». Эти «consequentiae immediatae» разума обнаруживают в нем новую сторону, третью функцию, которую, в отличие от логически-формальной и творчески-трансцендентальной, можно назвать *интуицией*. Если по двум, указанным самим Кантом, функциям человеческий разум можно связывать с познанием и волей, то по третьей, интуитивной, стороне его легко соединить, как это и делают интуитивисты, с остающейся без того праздной, психической функцией — *чувством*, а чрез него, как через пуповину своего рода, с самим бытием или «вещею в себе». Интунция, как акт простого созерцания, противоположный дискурсии, являет собой точку *касания* разума и бытия. Это — разумный «инстинкт» или, что то же, *чувствующий* разум, который подчеркивался, под различными названиями, всеми философами мистической складки и не отрицался теми мыслителями, которые не хотели быть однобокими интеллектуалистами. Таким образом, из анализа разума, кроме «теоретическаго» и «практическаго», открывается возможность *мистическаго* употребления его, состоящаго в «инстинктивном» восприятии истины, непосредственном интроспективном

---

[1] В виду значительности этого пункта «Критики чистаго разума», позволим себе процитировать его по-немецки: Das erstere Vermogen ist nun freilich vorlängst von der Logikern durch das Vermogen mittelbar zu schliessen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen *consequentiis immediatis*) erklärt werden; das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch nach nicht eingesehen. Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von G. H. von Kirchmann. Vierte Auflage. Leipzig, 1877; p. 294.

констатировании действительности. Таким образом, **мистический разум есть своеобразная функция**,— соответствующее третьему психическому фактору-чувству употребление — **разума вообще, как познавательной силы, параллельная двум другим функциям того же разума: теоретической и практической**, за которыми скрываются мышление и воля.

В своей элементарной форме мистический разум есть *эмоциональный* разум, подобно тому как теоретический разум в той же форме ни что иное, как «разсудок», а практический разум — здравый «смысл». Помимо подсказанных разсудком и здравым смыслом суждений, наша мысль никогда не обходится без «внушений» со стороны чувства, всегда полна бывает эмоционально-качественных *оценок*. Элементы чувства, настроения радости, печали, удовольствия, страдания и т. д. преследуют нашу мысль всюду, *проникают* так сказать, «во все поры» нашего разума, Очистить от них свою мысль совершенно, «стерилизовать» свой разум так же новозможно, как убить всех микробов в желудке живого человека, где некоторые из них являются не врагами, но безусловно необходимым *фактором* пищеварения, значит, здоровья и жизни. «Обезпложенный» разум, если таковой только возможен, неспособен быть «органом» живой человеческой души, не только познающей, волящей, но у чувствующей; *стерилизация* мысли не поддерживает, а разрушает духовную жизнь, что мы наблюдаем у односторонних рационалистов и практиков. Утверждая принцип мистическаго разума пока только в элементарной форме *эмоционализма*, мы не хотим свести разум исключительно на чувство, на эмоциональную сторону душевной актуальности, потому что такой «психологизм» был бы односторонностью, подобной рационализму или волюнтаризму. Мы смотрим на мистический разум, как на одно из проявлений познавательной *силы*, параллельное логическому и деятельному,— той силы, которая сама служит одним из многих обнаружений психической «энергии» вообще. В такой элементарно-эмоционной форме мистический разум представляет собой *обыденное* явление, хотя и не характеристическое для принципа. Элементарная психология делит условно ду-

шевныя переживания на *три* основныя группы: эмоциональныя, интеллектуальныя и моторныя, предполагая при этом их взаимную обусловленность, как бы взаимо-проникновение. Конечно, живая человеческая душа не может быть вписана, подобно кругу, в треугольник: она безконечно *сложнее* тригонометрической фигуры, почему уже элементарная психология должна констатировать такия явления, как сознание, совесть. *Высшая* же психология дополняет классификацию душевных явлений способностями творчества, интуиции, внушения и т. д. Наконец, новейшая психология расширяет круг душевной жизни до признания *сублиминальной* сферы, иногда только медленно просачивающейся, иногда властно вторгающейся в пределы сознания — но там и здесь одинаково определяющей собою деятельность разума. Сублиминальная сфера представляет собой удобную *среду* для соприкосновения души и разума с трансцендентным миром, как органы чувства — для опознавания внешней реальности. Если уже в простом, возникающем по поводу какого-либо обыденнаго явления, чувстве сквозит *безконечное,* то в таком глубоком мистическом переживании, как смерть любимаго существа, вдохновение, благодатное озарение, безконечность овладевает человеческим разумом еще сильнее. Существуют, наконец, целыя категории людей с особенно ярко выраженной «мистической» *натурой,* в которых мистический разум неизбежно должен доминировать над теоретическим и практическим; таковы — пророки, поэты, медиумы и пр.

Самостоятельность мистическаго принципа, как интуиции, внутренняго созерцания, непосредственнаго опознания действительности, открывается, прежде всего, из *разумения* таких теоретически и практически недоказуемых объектов, как математическия аксиомы, пространство и время, психологическия данности: долг, душа, личность, «я» и т. д. Поскольку указанные и т. п. объекты более или менее общедоступны, мистическое начало, благодаря которому они воспринимаются, является *общечеловеческим*; однако, и в таких, хотя и свободных от элементарнаго эмоционализма, проявлениях мистическаго начала еще нет всей *типичности,* присущей обнаруже-

ниям этого начала в натурах по-преимуществу «мистических». Более высокое, впрочем, но все еще далекое от типически-мистических феноменов, проявление мистическаго разума представляют собой научныя *открытия*. «Замечательно, что ученые, разсказывая о своих открытиях, если они не задаются целью согласовать свое описание с предвзятою методологиею, заимствованною у философов и в большинстве случаев ложною, употребляют следующия и подобныя им выражения: «мне пришла на ум идея; я был внезапно поражен; у меня тогда явилось как бы внезапное озарение (illumination)». Они отмечают также, что открытие их совершалось не медленным и непрерывным путем посредством накопления опытов, а неожиданно, внезапно, вдруг: точно завеса разорвалась, поднялся покров, блеснула молния»[1]... Клод Бернар ученый и вместе тонкий наблюдатель происходящих в разуме ученаго процессов, приписывает приоритет в научных изысканиях именно чувству, порождающему «априорную идею», которая является *интуитивной антиципацией* разума, ведущей его к открытию. Чем ни тоньше это чувство, чем ни мистичнее оно — скажем мы, т. е. чем ни дальше оно от обычной дискурсии и, наоборот, чем ни ближе к созерцанию, тем *гениальнее* личность ученаго[2]. Еще более широкое, чем в науке применение мистический разум в форме «интунции» находим в *философии*. «Великия мысли»,— говорит Вовенарг: «исходят из сердца». По определению Бергсона, являющагося наиболее интересным и популярным мыслителем нашего времени[3], интуиция служит *основным* элементом философство-

---

[1] Фонсегрив. Généralisation et induction. Revue philosophique, XLI 1896, p. 373. Цит. по Н. Лосскому. «Обоснование мистическаго эмпиризма». «Вопросы Философии и Психологии». Кн. 79. Стр. 253—254).

[2] Cloeude Bernard, Introduction a l'étude de la médecine expérimentale, p. 50, 59, 77. Цит. по вышеназванной статье Лосскаго (стр. 254).

[3] Кайзерлин в своей речи на болонском международном философском конгрессе поставил Бергсона рядом с Кантом. «Критика чистаго разума», по изложению Кайзерлина, наставила нас умению отличать познание от бытия, объективную действительность от субъективной, истину от понятия. Кантом исследован был опыт во всей его данности и всесторонности, почему стало возможным со всею ясностью формулировать

вания и, как таковая, представляет собою непосредственное проникновение духа философа в динамическую сущность вещей. «Философ, достойный этого имени за всю свою жизнь, сказал только одну вещь; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил. И сказал он только одну вещь потому лишь, что узрел только одну точку; да и узрение это было скорее ощущением прикосновения»[1]. «Философская» интуиция таким образом есть *осознанное прикосновение* человеческаго духа к бытию. Логически не выразимая, она находит себе более или менее подобающее выражение только в *образе*. Проводником ея служит своеобразное мистическое ощущение, которое, как и всякое ощущение, находит свое завершение, «высшую инстанцию» в *разуме*. Не отказываясь при этом от теоретико-практических функций и прислушиваясь к интуиции, к впечатлениям от бытия, разум *обогащается* не только новым содержанием, но и новым принципом, направлением, функцией, состоящей в непосредственном констатировании сущаго. Лосский, выдающийся русский философ-интуитивист, ставит интуицию, или «*мистический эмпиризм*», в основу философскаго творчества, анализируя логическую функцию разума и показывая ея недостаточность для объяснения всего того, что находится в познающей деятельности человека[2]. Мы не будем много говорить об *искусстве*,

---

метафизическую проблему, как вопрос о том, существует ли что-либо, кроме эмпирической действительности. Метафизика таким образом отмежевывалась от науки. Критическим умом Канта расчищено было поле будущей метафизики. Но положительным метафизиком на этом поле выступил Бергсон. Жизнь во всех ея областях для него есть то подлинносущее, с чем должен считаться философ. Как таковая, она являет собой непрестающий сверхиндивидуальный и сверхъэмпирический творческий процесс. Только Бергсон оценил должным образом жизнь, как основной метафизический принцип, благодаря чему и поставил свое имя рядом с Кантом. (Яковенко. Цит. статья. Стр. 19—20).

[1] Бергсон. Философская интуиция (в переводе Юшкевича). Новыя идеи в философии. Сборник 1-й, стр. 4.

[2] Бутру на болонском философском конгрессе следующим образом характеризовал сущность философии. Тесно связанная со всеми проявлениями человеческаго духа: наукой, искусством, религией и т. д., она служит их высшим и наиболее связным выражением. Предоставляя различ-

этой по преимуществу сфере «творчества», где так высоко ценится непосредственность выражения и сила чувства. Окрыляемый *вдохновением*, этой своеобразной художественной интуицией, прозрением мысли в глубь сущаго, на почве весьма часто сильных эмоций, разум художника становится «мистическим», так как он преодолевает в своих усмотрениях обычную логическую дискурсию и творит синтезы, свободные от теоретических и практических интересов, повинуясь лишь охватившей его силе. На основании несомненно присущаго искусству мистическаго элемента, *поэзию*, по крайней мере,— этот высший и типичнейший род искусства,— во все времена считали «небесной религии сестрой земною» (Жуковский), видя в ней своего рода священнодействие, нечто божественное, а ея служителей называя «жрецами», вообще характеризуя ее чертами религиознаго служения[1].

Наиболее типичное обнаружение мистическаго разума мы имеем в религии — высшей сфере человеческаго духа, **где безраздельно царит безконечное.** Ядро религии — живое чувство Божества — *таинственно*, как таинственны начала жизни вообще: неорганической, органической, зоологической, антропо-

---

ным наукам изследовать факты и их отношения, она стремится сама к опознанию изначальных сущностей, к основным синтезам миробытия. Если наука занимается составлением букв, так сказать, слого- и словосложением, то философия образует речь. Она говорит от всего духа, от жизни вообще, а не от имени какого-нибудь частнаго, специфическаго интереса и круга, и органом ея служит особая конкретная интуиция разума. Религиозно-мистический корень истинно-философскаго мышления обнажает в своем чтении Барцеллотти, профессор истории философии в Римском университете. Создание великих философских систем и образование обширных философских школ, по мысли Барцеллотти, невозможно, если в основании их не заложен глубокий религиозный интерес. Все более или менее значительныя направления в истории философии исходили из религиознаго подъема. Даже наиболее безрелигиозныя, по общему суждению, доктрины импульсировались религиозным, лишь особо направленным, переживанием. (Яковенко. Цит. статья. Стр. 1—34).

[1] Не тем ли особенно привлекательны художественныя произведения Достоевскаго и Толстого, что они насыщены мистическим элементом?

логической. Анализу доступно лишь то, что творится на *периферии* бытия: образование минералов, целых горных пород, состав воды, поверхность планет, спектр небесных светил, строение цветка, химический состав живого зародыша, анатомия и физиология человеческаго тела, социальныя движения, приобретения культуры и т. д. Но *центры* всех этих явлений остаются неуловимыми пинцетом самаго тонкаго анализа, неразложимыми, «непостижимыми». Ученый аналитик, никогда не решит «проблем» бытия, происхождения организмов, животнаго мира, человека, общества и т. д.; не решит он также и *религиозной* проблемы — так как религия, по своему началу, подобно всему, что носит характер жизни, мистична, неразложима, непостижима. Только «посвященный» в ея тайну адепт, как опытом приобщившийся религиозной жизни, может *разуметь* ея сущность и в условных терминах и образах высказывать свой «разум», который не будет ни теоретическим, ни практическим, хотя и может заимствовать логику перваго и постулаты второго, а именно разум мистический. Так, не имея общаго аналитическаго определения жизни, мы, по опыту или интуиции, все отлично «знаем», или точнее разумеем, что такое *жизнь* вообще, человеческая — в частности. Оставаясь непостижимым и недоказуемым ни теоретическим, ни практическим разумом и вследствие того, к величайшему горю человека, часто отвергаемым, религиозное начало находит свое полное признание в мистическом

Не говоря о Достоевском, известном в литературе мистике, произведения даже Толстого мистичны. Быть может, тем именно и объясняется их действие, что они заставляют и в нас дрожать мистическия струны. Так, в «Войне и Мире» едва ли не лучшим, навсегда памятным местом является описание переживания Болконскаго, когда он, лежа раненый в поле один, созерцал над собою небо, эту видимую безконечность, пробуждающую в душе чувство другой Безконечности — невидимой, духовной. Не заключается ли весь трагизм жизни Толстого в том, что, будучи, как всякий гений, по натуре мистиком, о чем особенно говорят его «Исповедь» и «Записки сумасшедшаго», он сознательно хотел следовать только теоретическому и практическому разуму, откуда его неукротимая пражда к Церкви, догматам и таинствам. В отношении Церкви и в литературе это был Савл, не обратившийся в Павла.

разуме, отправляющемся от непосредственной данности в опыте безконечнаго, от своеобразной интуиции, проникающей в глубь бытия, от *мистических* явлений окружающей жизни. И тот, кто признал правомочной мистическую функцию разума вообще,— ту функцию, которую, в отличие от теоретической, чаще всего называют *верой*, тот не будет существенно нуждаться ни в каком другом «оправдании», прибегая к помощи теоретическаго или практическаго разума лишь в апологетических целях — для удостоверения не имеющаго мистическаго понимания противника, подобно тому, как на суде прибегают к помощи адвоката и свидетелей, хотя для самого обвиняемаго вполне достаточно свидетельства его совести и совершенных им дел.

Не признавая мистическаго происхождения религии в ея наиглубочайшем основании и игнорируя непосредственный религиозный опыт в качестве единственно правомочнаго даннаго для ея разумения,— для суждения об истинности религии вообще, ученые и философы теоретически и практически стараются объяснить и оправдать *происхождение* и *ценность* религии, на самом деле только затемняя и искажая ея «сущность и значение». Ни так называемыя «психологическия», ни, тем менее, «механическия» гипотезы, основанныя на теоретическом и практическом разуме, не дают истиннаго истолкования религии и не потому лишь, что оказываются односторонними, взаимно исключаемыми, но и по *ложности* лежащаго в их основании *принципа* вообще. Таким принципом, *общим* для всех гипотез обеих названных категорий, служит, отрицательно, игнорирование самобытно-мистической природы религии, или, положительно, сведение религиозной жизни к инородным, чуждым ей по существу началам. Так, «политическая» гипотеза объявляя религию выдумкой жрецов и законодателей из своекорыстных целей или для поддержания общественнаго порядка, низводит ее тем самым до значения *полицейскаго* фактора. Подобным образом и «натуралистическая» гипотеза, полагая в основу религии чувство страха или удивления перед грозными и величественными явлениями природы, отожествляет ее с проявлениями *инстинкта* само-

сохранения, побуждающаго бояться или, наоборот, благодарить природу за разрушительныя, в первом случае, и благотворныя, во втором, проявления. Между тем, такое понимание религии *противно* сознанию не только религиозно-настроеннаго человека, но и индифферентно относящагося к религии, как современнаго, так и древняго. Всегда и везде, религиозное чувство отличалось наибольшим *безкорыстием*, интимным характером, чем одинаково отрицаются ея полицейское и инстинктивно-эгоистическое толкование и оценка. Как грубо-аналитическия, политическая и натуралистическая гипотезы пригодны только разве к объяснению наиболее поверхностных периферических явлений религиозной жизни, искажений и суеверий, но отнюдь не того, что составляет *существенное* содержание той или другой религии.

Далеки от истины, хотя менее грубы по своему характеру, и «психологическия» теории: Канта, обосновывающаго религию практическим разумом, постулатами *нравственнаго* сознания; — Гегеля, усматривающаго в религии примитивную форму *философии*,— Конта, Гюго, Дюркгейма и др., объясняющих религию *социологическим* фактором и т. д. Но, как механическия теории способны объяснить наименее характерныя только черты религии, не проникая в глубь религиозных переживаний: так «психологическия» теории могут быть справедливы относительно лишь таких *единиц*, исключений, каковыми являются сами их авторы, но никак не в отношении человечества en masse и тем менее таких религиозных людей par excellence, каким был, напр., Энох в древнее время или Серафим Саровский в новое. Не состоятельны эти последния теории уж по тому одному, что, психологически анализируя религиозное начало, оне стремятся к отожествлению или объяснению его из *одной* какой-либо душевной функции, неудачно выбирая для этого мысль или волю,— стороны в отношении к религии сравнительно менее важныя. Между тем, уж если можно приурочить религию к какой-либо одной стороне душевной жизни, то всего естественнее, на основании общечеловеческаго опыта, связать религию с *чувством*.

Приурочивая религию к «чувству», мы освобождаем религиозное начало не только от теоретическаго и практическаго, но и — односторонне-социологическаго истолкования, так как, в противоположность мышлению и воле, особенно же — социальным факторам, чувство отличается наибольшей *индивидуальностью.* Эмоциональный по-преимуществу характер носит, по крайней мере, *популярная* форма религии, как благоговение пред Высшим Существом, или благочестие. Более правильной, поэтому, оказывается теория религии *Шлейермахера, тоже* «психологическая», только объясняющая религию не из постулатов воли и доказательств мысли, а из жизни чувства, в особенности возвышеннаго *чувства Безконечнаго.* В своих «Речах о религии» Шлейермахер ясно подчеркивает необходимость внутренняго (в противовес «механическим теориям»), религиознаго (в противоположность остальным «психологическим гипотезам») *опыта* и соответствующаго ему мистическаго разума,— того, что Шлейермахер, согласно Ин. VI, 45, называет «бого-наученностью»[1]. «Презрение», питаемое «образованными людьми» к религии, объясняется, по мысли Шлейермахера, наблюдением вульгарных форм религии, где основным настроением является чувство *страха* или ожидание себе награды в будущем. Однако, стоит лишь заменить эти вульгарныя настроения *благородным* чувством своего общения с Безпредельным, и «презрение образованных людей» теряет свой главный устой. Другим основанием презрения служит *мифологический* характер учения и явно *безнравственный* культ многих религий. Но, возражает Шлейермахер, вероучение и культ не суть еще религия: они только — его *выражения. Религию,* в собственном смысле, составляют «те благочестивыя подъятия духа, в которых все иныя, известныя деятельности оттеснены или почти устранены, и вся душа растворяется в непосредственном чувстве безконечнаго и своего общения с ним... Лишь кто наблюдал себя

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

«в этих душевных движениях, может узнать религию и в упомянутых внешних ея выражениях»[1]. Религия в этом смысле подобна «любомудрию», как живой *творческой силе*, вероучение же анологично готовой философской доктрине. Никто из «героев религии», замечает Шлейермахер, никто из провозвестников откровения не был *систематиком-доктринером*[2]. Отказываясь от теоретическаго обоснования религии, как доктрины, Шлейермахер одинаково не принимает и *практическаго* оправдания ея — *необходимостью* для общественной жизни, *важностью* для морали, *полезностью* для права и т. д. Подобное «оправдание» одновременно унижало бы, как религию, лишая ее *самодовлеющаго* значения, так и указанныя практическия сферы, не мыслимыя как-будто без подпорок[3]. Содержание религии, как показывают ея памятники, *самобытно*: оно не может быть относимо ни к теоретической,— научно-философской, ни к практической,— морально-художественной сторонам жизни, хотя форма этих памятников может быть заимствуема из обеих областей[4]. «Искать и находить... вечное и безконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь, лишь как такое бытие в безконечном и вечном — вот что есть религия»[5]. Нельзя, поэтому, *отожествлять* религию ни с познанием, ни с моралью. Но с другой стороны не следует представлять эти три начала в *обособленном* виде[6]. Чтобы понять

---

[1] Там же, стр. 17.

[2] Там же. Стр. 18—19.

[3] Там же. Стр. 20—23.

[4] Там же. Стр. 32—34.

[5] Там же. Стр. 36.

[6] «Истинная наука»,— пишет Шлейермахер: «есть законченное созерцание; истинная практика есть самопроизвольное развитие и искусство; истинная религия есть чувство и вкус к безконечному. Желать иметь одну из них без остальных или мнить, что имеешь ее, что есть дерзостный, высокомерный самообман, кощунственное заблуждение, проистекающее из нечестиваго настроения... Что может человек создавать ценнаго в жизни и в искусстве, как не то, что родилось в самом через пробуждение религиознаго чувства?... Ведь что такое вся наука, как не бытие вещей в вас,

синтез религии, науки и морали, нужно проникнуть в тот неделимый акт нашей внутренней жизни, где объединяются чувство, представление и воля. Религия *симметрична* именно чувству и только ему одному. «Нет чувства, которое не было бы религиозным»,— утверждает даже Шлейермахер[1].

Что касается религиозных понятий и правил, то, не будучи религией, они имеют свой полный смысл лишь для того, кто пережил их в собственном религиозном опыте, *определениями* котораго они являются[2]. Вне опыта, обладающаго этими понятиями и правилами человека еще нельзя назвать *религиозным*. «Его душа ничего не зачала в области религии, и его понятия суть лишь подкинутыя дети, создания других душ, усыновленныя им в тайном сознании собственнаго бессилия»[3]. Никто не может сообщить свою религию другому чрез научение или воспитание: в каждом истинная религия пробуждается *самостоятельно*, как никто не может передать свое чувство другому, если в восприятии чувства не участвует душа другого. Равным образом и пробудившись в ком-либо, религиозная жизнь развивается в каждом индивиде более или менее *оригинально*. Подобно другим, религиозный задаток *прирожден* человеку. *Рождение и смерть* суть объективныя точки опоры религиознаго чувства: это — как бы два просека, сквозь которые мы, стоя на средине, прозреваем в безконечность[4]. Такова общая точка зрения Шлейермахера на религию; ценным в ней мы признаем утверждение религии на *эмоциональном* начале, в противоположность разсудочному и деятельному и в *мистизировании* этого начала, т. е. определении его, как непосредственнаго чувства общения с

в вашем разуме? Что такое все искусство и творчество, как не ваше бытие в вещах, которым вы придаете меру, образ и порядок» (Там же. Стр. 40).

[1] Там же. Стр. 47.

[2] Der christliche Glaube,— Догматика Шлейермахера и представляет собою интересную систему, построенную из религиозно-опытнаго начала. Книга эта сделала эпоху в развитии лютеранской теологии.

[3] Там же. Стр. 244.

[4] Там же. Стр. 118—119.

Высшим Существом или Безконечным. Неудовлетворительным здесь является недостаточное выяснение объективной стороны религии, почему Шлейермахера не без некотораго повода, хотя и не вполне верно, считают *пантеистом*. Автор «Речей о религии», по-видимому, не признает кроме рождения и смерти, никаких других объективно-мистических факторов в происхождении и существовании религии: потому-то его религия и оказывается слишком общей и, вопреки его желанию, *маломистической*. Между тем, объективный фактор чрезвычайно важен: он дает *направление* дремлющему в нас безсознательному первоначально, как всякий инстинкт, религиозному чувству. И таких объективных *возбудителей* религии, слава Богу, человек имеет не мало: Бог, «не несвидетельствованным себя оставил» в мире! И эти «свидетельства», как вехи, поставлены на всем нашем жизненном пути, *от колыбели до гроба*.

Ближе подходит с объективной стороны к пониманию религии, в которой находит высшее обнаружение мистический разум, *Спенсер* с своей «анимистической» теорией. Первобытный человек или современный дикарь одинаково находят себя окруженными всевозможными *таинственными*, непонятными на первоначальной стадии развития ума, явлениями. Смена дня и ночи, лета и зимы, внезапно исчезнувшее и вновь появившееся на небе облачко, даже лужица воды, накопившейся от дождя и затем испарившейся,— все говорит наивному уму человека о какой-то *двойственности* в наблюдаемых явлениях природы. То же самое двоение и главным образом замечал человек в себе: в теле и отбрасываемой им тени, в акте бодрствования и сна, обморока и восстановления сил; — все это он объяснял, как удаление и возвращение *двойника*. Из идеи двойника постепенно, путем аналогий и обобщений, возник *дуализм* души и тела и еще более широкий — «духа и материи». Так как, далее, жизнь и смерть разсматриваются и доселе аналогично бодрствованию и сну, только признаются более продолжительными, что особенно ясно выступает в погребальных обрядах, начиная с доисторических народов и кончая современными (наитипич-

нейший пример в этом отношении являют египтяне с их «городами мертвых» — некрополями и погребальными дворцами — пирамидами): то сама собою напрашивалась идея *безсмертия,* как продолжающагося за гробом существования двойника и вполне естественным оказывалось почитание этого двойника, ставшаго теперь «духом». Из семейных и др. побуждений и традиций возник «культ предков», вместе с которыми закладывался фундамент религии вообще, так как богопочитание в конце-концов оказывается *предко-почитанием*, и верховный бог — Высшее Существо положительных религий есть никто иной, как старший предок, *родоначальник*. «Анимистическая» теория подчеркивает объективный фактор религии в *ежедневном опыте* человека,— в этом ея безспорное достоинство. Но по существу она имеет только вид *правдоподобия*, совсем будучи лишена его в действительности, благодаря чему и религия по своему положительному содержанию определяется, как *суеверие*, имеющее только *quasi* — мистический характер.

Однако, стоит обратить внимание на другого рода факты, окружающие дикаря, как и образованнаго человека, не менее реальные и частые теперь, чем в доисторической древности, чтобы «вопрос о происхождении и сущности религии» не казался более *проблемой*. Эти факты, которые мы особенно подчеркиваем, говорят именно о мистически — *своеобразной* природе религиознаго начала. В этих фактах мы видим *объективные, общечеловеческие* корни религии, питающие и обновляющие ея жизнь, сообщающие ей особую живучесть и гарантирующие более, нежели все доказательства и постулаты, теоретически-практическаго разума, ея неуничтожимость. Таков, напр., взятый из повседневнаго опыта факт внезапной *перемены настроения*, достигающий исключительной силы в т. н. «обращениях»,— перемены, в которой не всегда можно разобраться и которая, помимо всех влияний организма, погоды, среды, и т. п. обстоятельств, обусловливается, несомненно «таинственными», потусторонними воздействиями. Наиболее чувствительно эта перемена вместе с своей трансцендентной причиной обнаруживается на вы-

соких сравнительно ступенях духовной жизни, в царстве *благодати*, где она подобно дышащему, где и как хочет, ветру не подлежит ни искусственному вызову, ни произвольному задержанию. Достаточно пока вспомнить Саула, в мистическом опыте котораго *полярно противоположныя* настроения уже ясно квалифицируются, как влияния-веяния «Духа Господня» и «духа лукаваго». Описанный Достоевским тип *идиота*, в некоторых чертах котораго не без основания видят автопортрет самого Достоевскаго, представляет собой выпуклый пример интеллигента со «скачущей» кривой мистической шкалы. В некультурных низах общества «идиоту» соответствует народный тип *блаженненькаго*, внутренний опыт котораго поражает наблюдателя интенсивностью и радикальной сменой переживаний. Указанные типы имеют очень мало общаго с элементарно-позитивной психологией, но, с другой стороны, с ними нечего делать и *психиатрии*, так как подобные люди «незличимы». «Скорбный лист» безумия был бы слишком поверхностным определением их состояния, тем более, что эти «безумцы» оказываются *пророками*, как Саул, «*гениями*», как Достоевский, *мудрецами*, как многие лично известные каждому, интересующемуся живым религиозным опытом. Очевидно, мы имеем дело здесь с особой *мистической* натурой, в которой с особой густотою, так сказать, концентрируется присущее всем людям и проявляющееся, в частности, в сказанной быстрой и радикальной перемене настроений, мистическое начало. Разум таких натур, несомненно *мистический*, так как он в своих операциях не отправляется ни от каких «прирожденных идей», «априорных начал», «практических постулатов», «этических принципов» и т. д., а прямо опознает, «созерцает» закрытую от других «потустороннюю» реальность, как наше непосредственное сознание констатирует бытие *я* без всякого cogito или, при помощи «внешних чувств», действительность *внешняго*, также потустороняго в отношении к нашему «я», мира.— Другим общераспространенным мистическим фактом и вместе общечеловеческим корнем религии является так называемое *духовное зрение*. В своей *примитивной* форме оно представляет собой опять

столь же частое явление, как и указанный выше факт таинственной перемены настроения, обнаруживаясь в актах «предчувствия», «предупрежденности», «вещаго сна» и пр. В мистических натурах по-преимуществу оно выступает, *смотря по мистической структуре* каждой, то как «*телепатия*», то как «*чтение мыслей*», то как «ясновидение». Наконец, в исключительных случаях, как падение царств, разрушение городов, смена династий, общественные перевороты, стихийныя катастрофы и т. д. «духовное зрение» принимает определенную форму *пророчества*. Со всеми этими фактами мы встречаемся уже *на заре* истории человечества и отдельных народов. *Всюду*, на всех ступенях культурнаго развития, мы находим «вещих дев», «ведунов», «предсказателей», «гадателей», особенно соответственно женскому темпераменту, гадалок, «прозорливцев», «пророков» и т. д. Существуют нации, напр., *цыганская*, специализовавшияся, в этом отношении. Кассандры, Пифии, Сивиллы, Несторы, Жанны д'Арк составляют принадлежность не одного греческаго или французскаго народа, но *общечеловеческий тип*.— В качестве третьяго, параллельнаго двум первым, мистическаго факта нужно указать на *магическия*, также всеобщия по своей распространенности, но наиболее объективныя по своему внешнему обнаружению, явления. Низшей, *элементарной* формой этих феноменов служат используемые человеком «загадочныя», т. е. мало изследованныя, свойства сравнительно редко наблюдаемых теперь или некогда, сил природы: магнетизма, электричества, радиоактивности; «волшебныя» (целебныя) действия воды, минералов, растений, удивительныя небесныя явления (=знамения); поразительныя качества и аномалии животнаго царства и пр. Все это способно *изумлять* не только дикаря, но и ученаго XX-го века: не даром, ведь, подобные феномены называются «мировыми загадками», «чудесами природы» и на языке современной науки. В них, действительно, есть что-то непостижимое, таинственное, не поддающееся *окончательной* формулировке. Среднюю, типичную для этого рода явлений область занимает *оккультизм* в техническом смысле слова со всем многообразием своих обнаружений. Сюда входят:

довольно обычный сомнамбулизм, признанный уже официальной наукой гипнотизм, телекинетия, психотерапия, левитация и т. д., особенно «спиритизм», за которым уже следует высшая область *чудес*, в собственном смысле. Последния, как и пророчества, как мистическия напития — общечеловеческий феномен; их может совершать не только Аполлоний Тианский, но и *антихрист*.

Мы указали три наиболее *характерныя* группы мистических фактов. Вот, по нашему мнению, несомненные общечеловеческие объективные корни, «возбудители» дремлющаго в каждом человеке, религиознаго начала, вполне достаточные для объяснения *своеобразной* природы религии. Что религия с объективной стороны покоится именно на мистических фактах, подобных указанным, об этом может свидетельствовать *история религий*. Всюду, где только чувствуется биение пульса религиозной жизни, выступают, на первый план *чудеса, пророчества, откровения*. Где *отсутствуют* эти мистические факты, там религия превращается в философию и мораль, если не обрядоверие и формализм,— там она утрачивает присущий ей специфический колорит. Такия религии, как деизм, толстовство и пр., которыя лишены «тайны», несмотря на всю глубину и высоту теоретических и этических принципов, *мертворожденныя* религии, носящия печать измышленности, но не истинно-религиознаго творчества. Все положительныя, историческия религии имели своими основателями *мистиков*, «пророков», «чудотворцев». Всякая религия, достойная своего имени, должна иметь свое *откровение*, концентрирующее всю доступную данной религии сумму мистических переживаний. Религиозныя *мистерии* являют собой обычный, ординарный, в противоположность откровению, путь достижения мистических состояний. *Аскетизм*, с одной стороны и *оргиазм*, с другой, представляют собой противоположные по характеру, но одинаково-активные методы воспроизведения религиозно-мистических настроений. С другой стороны, прорицалища, оракулы, аусписции и т. д. служат выражением второго,— *пророческаго* фактора религии. Даже дикари, желающие знать *волю* богов, имеют своих

«прорицателей». Особенно богато представлен к каждой религии чудесный, *тавматургический* элемент. В примитивных религиях он не только доминирует над остальными, но и *поглощает* их собою. Амулеты, талисманы, ворожба и т. д. соответствуют наиболее *грубой* мистике чудес, — погружению в таинственныя силы природы. Сабеизм, фетишизм, фитолатрия, зоолатрия, антропотеизм суть формы религиознаго почитания *чуднаго* в звездном, неорганическом, растительном, животном и человеческом мире. На *оккультной* почве развиваются религиозная магия, некромантия, идололатрия, как синтез фетишизма и демонолатрии[1]. Наконец, на высших ступенях общая тавматургия превращается в *теургию*, «черная» магия становится «белой», чародей преобразуется в чудотворца. Все указанные религиозные феномены, несмотря на всю свою иногда видимую чудовищность, обнаруживают собою те общечеловеческие мистические факторы, в которых религия обретает для себя по существу правильныя, формально одинаковыя для всех народов, стран и времен, объективныя *точки опоры*. И если Библия возстает против «пророков», то только против *ложных*; если христианство предупреждает не верить «чудесам», то лишь *чудесам антихриста*, если Церковь вооружается против «мистики», то исключительно против *сатанинской*. Другими словами, Библия, христианство и Церковь отрицают *злоупотребление, искажение, извращение* мистических начал религии, но никак не самыя эти начала: откровение, пророчество и чудо, на которых утверждается сама Библия, христианство и Церковь. Отрицать религиозную мистику вообще значило бы — самому дереву подрывать под собою корни: *Библии* отказаться быть «откровением», *«христианству»* — «чудом истории», *Церкви* — «непогрешимой пророчицей» человечества. Отрицательное отношение «культурнаго» человека к названным и др. мистиче-

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

ским явлениям понятно: *культура* ведь представляет собой одностороннее совершествование теоретическаго разума в ущерб практическому и всего более — мистическому. Оттого мы и видим, что плуг современной культуры не только выпалывает сорный «подсед» суеверий, но вместе *вырывает* с корнем и благородные побеги религии.

Наиболее отвечающей действительности, в виду сказаннаго, мы признаем «мистическую» теорию происхождения и «прагматическую» оценку религии *Джемса*, на изложении которой теперь и остановимся. Теория Джемса подкупает уж тем одним, что кладет в основу своего построения *религиозный опыт* во всем его «многообразии». Хотя, предупреждает автор «Многообразия религиознаго опыта», *ценность* вещи не зависит от ея *происхождения*,— почему пусть будет прав даже медицинский материализм, объясняющий религиозное настроение патологическими состояниями, или сексуализм, утверждающий зависимость религиозности от полового начала, ценность религии от этого не пострадает,— однако, и природа религии, по теории Джемса, вполне безукоризненна. Правда, в целой массе религиозных переживаний встречаются патологическия явления и черты сексуальнаго происхождения, но ни те, ни другия не характерны для религии, не *изменяют* ея мистической сущности, как не меняют шарообразной формы земли высокия горы и глубокие океаны, существующие на ея поверхности. В частности патологическая организация является одним из благоприятных условий, способствующих раскрытию природы религиознаго сознания, почему сам Джемс предпочитает пользоваться документами *больной* души, находя их более характерными[1]. Будучи вполне самобытной, независимой ни от какого «суждения о происхождении», *ценность* религии стоит выше всяких сом-

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

нений. Религия всего более характеризуется *торжественностью*, и Божество есть такой объект, к Которому нельзя относиться без особой серьезности и *восторженности*. В *религиозном* мироощущении имеются элементы, которых нет даже в «этическом», несмотря на сравнительную высоту последняго. Достаточно сопоставить холоднаго, как статуя, «стоика» с восторженным христианским *мучеником*, чтобы понять это различие. При сравнении моралиста с религиозным человеком выясняется, что первым руководит «воля», вторым — *очарование*. Быть религиозным, что значит иметь *расширенный* внутренний мир. Религия — «песнь вселенной, раздающаяся в наших ушах»,— патетически определяет Джемс: это — «вечная жизнь, открывающаяся нашим взорам»[1]. Только в религии мы находим абсолютное *блаженство*. «Религия делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости»[2]. Она *спасает* человека от отчаяния: ея значение в нашей жизни, даже с чисто «биологической точки зрения», огромно.

Определив таким образом «ценность» религии, Джемс переходит к выяснению ея *природы*. Первым вопросом является здесь проблема *реальности* того объекта, в «бытие» котораго верит религиозный человек. Религиозная жизнь есть *признание* невидимаго мира и «приспособление» к нему своего поведения. «Невидимый мир» не может быть нереальным только потому, что он *не видим*. Почему, спрашивается, объем реально сущаго ограничивается объектами *пяти* внешних чувств? Такое «ограничение» не имеет никакого смысла, кроме *условнаго*. Помимо обычных восприятий нашими внешними чувствами, в нас есть ощущение, восприятие, *непосредственное* чувство реальности иного, высшаго рода, реальности невидимаго. Нечто подобное испытывается, напр., когда мы остаемся в комнате или гуляем по лесу[3] *одни*. Джемс раз-

[1] Там же. Стр. 42.

[2] Там же. Стр. 45—46.

[3] М. Метерлинк, этот мистик в литературе, так выражает мистическое чувство при одиночестве в лесу: «подите как-нибудь ночью в парк, в рощу, к фонтану и вы увидите, что только в некоторые минуты, когда

сказывает об одном из своих друзей — профессоре университета,— как он однажды, улегшись в постель и не успев еще заснуть, почувствовал, что *кто-то* взял его за руку. Профессор встал и начал искать, нет ли в комнате *постороннего* человека, но без результата. Следующею ночью профессор уже ясно *почувствовал* в комнате «присутствие невидимаго», даже локализировал его в пространстве и времени: оно вошло в комнату и остановилось у постели, спустя две минуты, «оно» ушло в дверь. «Оно задело во мне» — разсказывает Джемсу его друг: «глубины моего бытия сильнее, чем обычныя восприятия», хотя он осознал это *присутствие* невидимаго без помощи обычных чувств. В третью ночь невидимое уже само ожидало профессора в комнате, и едва он вошел в нее, как «почувствовал, что оно *здесь*». Впоследствии друг Джемса пережил еще два подобных мистических состояния, причем один раз это длилось целую *четверть часа*. Подобно этому, непосредственно *ощущается* реальность и религиозных объектов, и чем живее это ощущение, тем сильнее, тверже, постояннее бывает вера. Но бывают случаи, когда и от верующих как будто отходит непосредственное чувство реальности Высшаго Существа: ведь и «святые» жаловались иногда на *отступления* от них благодати и начинавшийся вследствие того упадок веры. Нет ни одной истинно-религиозной души,— утверждает согласно действительности Джемс: которая не пережила бы *кризиса*, оставившаго впечатление наивысшаго сравнительно ощущения присутствия Божества, каковое ощущение всякий раз потом выдвигается когда приходится бороться с приступами сомнения, этими «исчадиями» одностороннее функционирующаго, теоретическаго разума.

Из двух направлений: «душевнаго здоровья» и «страждущих душ», на которыя разлагает религию Джемс, первое *мало-типично* для мистической природы религии вообще. Его представляют *оптимисты* в религиозном отношении, каковы,

---

к ним присматриваются, там все спокойно, как умныя дети, и нет ничего страшнаго и таинственнаго, но стоит повернуться спиной, и вам начнут строить гримассы, с вами начнут шутить плохия шутки». (Принцесса Мален. 3-е действие, 2-я картина.)

напр., римские католики и либеральные протестанты. Их характеризует отсутствие *глубоких* переживаний. Современное либеральное западное христианство, выросши в материальной науке и ставящее своим идеалом *душевное равновесие,* без мысли о «грехе» и тем менее — без «сокрушения» о нем, довольно далеко стоит от типичной формы религии вообще. Крайнее выражение это *безблагодатное* направление получило в американском «движении духовнаго врачевания» или «новой мысли», пропагандирующей психический метод исцеления телесных и душевных страданий. *Игнорирование зла* является «основным догматом» новой американской религии. Несмотря на *обилие* «чудес», совершаемых проповедниками этой религии, последняя, как и вообще разсматриваемое направление, очень немногое может сказать о природе религии вообще. Совершенно иной вид и другой смысл имеет религия «страждущих душ» или *спасения.* В противоположность первому, это направление исходит из признания, даже преувеличения зла и, потому, по своему характеру *пессимистично.* Не чужд был пессимизм и классическим народам: грекам и римлянам: — совершенно произвольная фикция — представлять их исключительно *жизнерадостными.* Впрочем, в смысле преодоления зла этими народами достигнуто весьма немногое: высший пункт, до которого они достигли, заключается в проповеди *отречения* от внешних благ стоиками и *удаления* от несчастья — эпикурейцами. Джемс приводит примеры религии «дважды рожденных душ» из современой жизни, с гораздо большим, *положительным* результатом в смысле освобождения от зла, где ясно значение пессемизма, как отправного лишь, но не конечнаго настроения, состоящаго, напротив, в «упоительном счастье». Толстой, Баньян, Аллайн показывают, до каких страшных *глубин,* до какого крайняго чувства гибели может низвергать пессимизм и до каких живительных *высот* духа можно после этого подниматься. Такия *контрасты* настроения представляют собой наиболее благоприятную психологическую почву зарождения и развития религии. Примирение с собою, выход из состояния

внутренней раздвоенности, объединение личности — таков обычный *стимул*, ведущий к религии. Моментом зачатия религии служит *обращение*, которое имеет два вида: длительнаго процесса «lysis'a), как это было, напр., у бл. Августина, и внезапнаго переворота (crisis'a), как у апостола Павла. Как бы психология и медицина ни объясняли это состояние, оно представляет собой, в своем последнем основании, «великую благочестия тайну», непосредственное *соприкосновение* Бога и человеческой души. Психологически-натуральная основа обращений, особенно внезапных, как наиболее типичных, лежит в сублиминальной, т.-е. *подсознательной* сфере. В эту мистическую сферу своими корнями уходит жизнь бодрствующаго сознания, обычно подавляя ее собою, но бывают моменты, когда таинственная, лежащая за порогом сознания, сфера *врывается* в нашу жизнь, обогащая ее новым содержанием, оплодотворяя удивительной иногда силы идеями. Такими моментами бывают, напр., *пророческие* сны. *Гениальность* представляет собой такую психическую структуру, при которой обе сферы разделены как бы проницаемой перегородкой, сквозь которую сублиминальное содержание души диффундирует с содержимым бодрствующаго сознания. *Прорывом* обычнаго сознания сублиминальной сферой и вместе неожиданным передвижением центра психическаго поля является мгновенное обращение. Однако, данное истолкование не исключает у самого Джемса *теологическаго* объяснения. Существующия за пределами видимости высшия силы: Бог и пр. духи могут действовать на наше «я» *ближе всего* именно чрез посредство сублиминальной сферы. Этим действием объясняются сопровождающие внезапныя обращения: *чувство* реальности божественнаго присутствия, *откровение* тайн, *фотизмы* и т. п. феномены.

Зачатая в обращении, религиозная жизнь продолжает развиваться и достигает своего совершенства в *святости*. С чисто эмпирически-американской точки зрения, Джемс разсматривает явление святости и признает его огромную *жизненную* ценность не только для самих «святых», но и для мира, для человечества вообще. Однако, средоточием религии

и постоянным родником, питающим религиозную жизнь, является *мистика*, или «мистическое состояние сознания», по выражению Джемса[1]. *Признаками* мистическаго состояния служат: «неизреченность, интуитивность, кратковременность и пассивность». В *простейшем* виде мистическия состояния общеизвестны, это — внезапное постижение, напр., глубокаго смысла давно знакомых слов, воспоминания о местах и лицах, «где-то» виденных будто нами раньше и т. д. Мистическия состояния могут вызываться *искусственно:* наркотическими веществами, алкоголем, хлороформом и др. Сам Джемс испытал расширение своего сознания под действием *наркоза.* Более специальныя, религиозно-мистическия состояния могут принимать форму *космическаго* сознания, будучи навеяны природой, *пантеистическаго* мироощущения, как у Бруно и Спинозы. В противоположность спорадическим явлениям мистическаго сознания, существует *культивированный* религиозный мистицизм индусов, магометан и, наконец, христиан. Примеры мистических состояний *христианских* святых безчисленны. Их содержание не поддается *точному* описанию: «непосредственное прикосновение Бога, раны от Его копья, восторг опьянения, экстаз брачнаго единения»[2] — вот обычные образы для описания религиозно-мистическаго акта. Иногда мистическое состояние сопровождается поразительными *откровениями.* Обычною же формою религиозно-мистическаго состояния служит *молитва,* акт общения человека с Божеством. Чем религиознее человек, тем *глубже* и *постоянее* его молитва. *Мистицизм* подрывает значение «рационализма» и «позитивизма», поставляя рядом с ними возможность иного познания и иной, кроме доступной внешним чувствам, реальности. Говоря об «отношении философии к религии», автор «Многообразия религиознаго опыта» высказывает в высшей степени ценное для нас положение, что религиозная наука, поставленная на *опытную* почву, должна будет пользоваться всеобщим признанием, подобно естествозна-

---

[1] Там же. Стр. 368.

[2] Там же. Стр. 401.

нию[1]. Разумеется, такая наука, подобно всякой другой, является только *приближением* к истине или живой действительности. *Выводы*, к которым приходит Джемс на основании «многообразия религиознаго опыта» таковы. Отправляясь от «сублиминальной» сферы, признаваемой современной психологической наукой,— сферы, соприкасающей нас с иными действительными, окружающими нас, мирами, подобно видимому, доступному чрез посредство яснаго сознания, суммирующаго впечатления внешних чувств, Джемс становится на точку зрения *мистика-эмпирика*, признающаго реальность религиозных объектов на основании непосредственнаго восприятия. С этой точки зрения, Бог, идеал религиозной жизни, предмет религиозной веры, *столь же* реален, как и «чувственный» мир. Религия выступает, таким образом, «оправданной», не только как имеющая огромную в жизни человека ценность, но и со стороны реальности своих объектов и специфическаго характера своего происхождения,— только не теоретическим, а *мистическим* разумом, опирающимся на религиозныя переживания.

Положительной стороной теории Джемса является *имманентная* точка зрения на религию, при которой последняя объясняется и оценивается не с помощью посторонних факторов и поверхностных обобщений, а в качестве самобытнаго явления, в пределах самой изследуемой области. Далее огромное примущество этой теории заключается в признании *опыта* в качестве единственнаго правомочнаго критерия для суждения не только о ценности, но и происхождении религии. Третье, особенно важное для нас, достоинство, состоит в утверждении Джемсом *мистическаго* начала религии, заключающагося в погружении сознания в «сублиминальную»

---

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

сферу и в — воздействии на него «потустороннего» мира. Однако, мы не можем согласиться с *плюралистическим* выводом автора «Многообразия религиознаго опыта». Нам кажется, содержание самаго материала, изследованнаго Джемсом,— материала, в огромном большинстве представляющаго самосвидетельства христианских мистиков, из которых ничего нельзя извлечь, кроме живой веры их в Бога,— одно *содержание* этого материала, не говоря об оценке, не уполномочивало Джемса на такой вывод. Другим «дефектом» мы считаем игнорирование Джемсом *православно-восточной* мистики. Говоря о христианстве, христианских святых, «христианских мистиках» запада, приводя многочисленныя извлечения из их писаний, Джемс умалчивает, как о древней церкви эпохи *мученичества*, так и о восточном *монашестве*. Весьма часто касаясь католичества, протестантства, господствующей англиканской церкви, говоря о разных сектах и религиозных направлениях, Джемс ни одним словом не упоминает о *православии*, как будто его не существует. Умышленно или неумышленно это игнорирование восточно-православной мистики, во всяком случае книга Джемса, а вместе и изложенная в ней теория религии многое потеряли не только в смысле материала, на который сам Джемс смотрит, впрочем, как на документ больной души в большинстве случаев и из котораго, следовательно, делать выводы, подобные плюралистическому, было по меньшей мере, *рискованным*. Наверное, мистика Макария Великаго и особено Симеона Богослова дали бы ему больше, как в смысле материала, так и положительной *оценки*, чем секта квакеров или индивидуальный опыт Аллайна[1].

Мы так долго задержались на *религии* потому, что благодаря своей мистической природе или сущности, она является типичнейшей сферой «мистическаго разума». Выражение, которое мистический разум находит в религии, настолько

---

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

совершенно и общеизвестно, что было бы безцельно продолжать поиски других аналогичных сфер. Наиболее знакомым и конкретным воплощением мистическаго разума в религии является *вероучение*, «догмат». Последний представляет собой *концентрацию* в разуме человека всех по существу мистических влияний, наитий, откровений и т. д., на которыя только способна известная религия. Нельзя, поэтому, искренно уверовать в тот или другой догмат, не *пережив* предварительно, хотя в слабой степени, «мистической сущности» данной религии. «Вера» исключительно по практическим мотивам или теоретическим соображениям представляет собой такой же *суррогат* религии, как «брак по разсчету» или доводам разсудка — тень настоящей любви. Нельзя, конечно, требовать ото всех «верующих», чтобы их мистический опыт стоял на той же слубине, как переживания *основателей* религии, чтобы он был новым откровением, как нельзя упрекать их в том, что они не творят чудес, не пророчествуют. Ведь и от читателей гениальных творений литературы мы не требуем одинаковой гениальности, а только *понимания*, обусловленнаго некоторым сродством переживаний. Точно также и в отношении к религии, чтобы понять ее и, тем более, стать последователем ея требуется известный *minimum* мистическаго разума. Последний, в качестве *условия* для восприятия христианской религии, требуется самим же христианством. Так, Христос ублажил Петра за исповедание Его Сыном Божиим по *откровению* свыше. Непосредственной *богонаученности* требовал от слушателей Иисус в капернаумской синагоге, когда предлагал мистическое учение о Себе, как о «хлебе жизни». Только *отверзтым*, мистическим разумом могли апостолы понять таинственный смысл «Писаний», заключавших в себе предъизображение Христовых страданий и Воскресения со всем их значением. В начальных словах перваго послания к Коринфянам ап. Павел мистически-христианский разум противопоставляет теоретически-языческому и практически-иудейскому, как духовный душевно-плотскому, как принципиально высший низшему. *Свет* Апостола Иоанна, лишь под другим названием, обозначает опять-таки ничто иное, как

мистический, «облагодатствованный» разум. Равным образом и *Святые Отцы*, особенно «мистики», настаивали на необходимости мистическаго разума для усвоения христианства, именуя его то «просвещением», то «озарением», то «созерцанием», то «духовным разумом» и т. д., почему самое их Богословие, в отличие от рационалистическаго, по праву может быть названо «созерцательным», или «мистическим».

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

Теология — *религиозная* наука. Как «наука», она продукт теоретическаго разума, но, если во всякой науке творческим началом является интуиция, то в теологии, как науке именно «религиозной», мистический разум должен получить *царственное* значение. Заглатывание его теоретическим и практическим разумом ведет к весьма *вредным* последствиям: рационализму, схоластицизму, сухому морализму и т. д. *Опыты* теологическаго построения по этому принципу уже существуют. Наш трактат, касающийся Воскресения Христова, также хотел бы быть «опытом» приложения мистическаго разума именно к *пасхальному догмату*, по большей части являющемуся предметом апологетически-теоретическаго обсуждения и редко идеологически-практическаго. Понятно, «мистический разум», чтобы стать принципом научно-религиознаго, теологическаго изследования, не должен быть *индивидуальным*, субъективным разумом. Как теоретический разум в науке и практический в философии хотят быть объективным разумом, имеют основанием общечеловеческия нормы мышления и коллективный опыт; так и мистический разум христианской теологии обязан иметь свою норму — в *соборном* разуме, свое основание в религиозном опыте *Церкви*. Этим определяется весь смысл *добавочной* тематизации нашей работы: «опыт православно-мистической идеологии (пасхальнаго) догмата».

ГЛАВА 4-я

Мистическое Богопознание

Три предмета ведения. Невозможность теоретическаго богопознания. Недостаточность практическаго боговедения. Мистический характер богопознания.— Религиозный опыт, как основа мистическаго богопознания. Элементы опыта в богопознании язычников, евреев и христиан. Чистота опыта, как первый критерий религиозной истины.— Динамизм мистическаго богопознания. Динамическое естествознание и динамическая психология. Три черты динамическаго богопознания: опознаваемость божественной силы, при непостижимости существа, процессуальность и реальное обожение. Второй решительный критерий религиозной истины — ценность опознанной силы.

Предносылаемыя «Воскресению» главы о «Богопознании» и «Сущности христианства» имеют своей задачей мистически понять основоположения истинной религии — два догмата о «Боге» и «Христе», в познании которых «жизнь вечная» с ея *коррелятом*-Воскресением (Ин. XI, 25), согласно сказанному в первосвященнической молитве: **αυτη δε εστιν η αιωνιος ζωη, ινα γινωσκωσιν σε τον μονον αληθινον θεον και ον απεστειλας Ιησουν Χριστον.**

Различают обыкновенно *три* предмета «ведения»: мир, человека и Бога, или, что то же, материю, дух, Безконечное. Если первый объект по-преимуществу ведается «теоретическим» разумом — наукой; если второй подлежит ведению главным образом «практическаго» разума-философии[1]: то

[1] Говоря о преимущественном значении теории оценки перед теорией познания в наше время, Гредескул («Этюды в области теории оценки» Русская мысль. 1909. II), замечает, что, благодаря волюнтаристическому

третий — религиозный объект состоит в ведении *мистическаго* разума. В результате единаго по существу, но троякаго по направлению и принципу — знания мы имеем: мироведение, человековедение и боговедение; естествознание, самопознание, Богопознание. Исключительно — или преимущественно-теоретическое и практическое «боговедение» столь же невозможно и, в лучшем случае, *ничтожно*, как ничтожно исключительно — или преимущественно-мистическое и практическое мироведение, как исключительно — или преимущественно-теоретическое и мистическое самопознание. Типичное миропознание представляет собой *теорию*. Типичное познание о человеке неизбежно выливается в форму *практической* «мудрости». Типичное боговедение являет собой *мистическую* теологию. Конечно, для *полноты* ведения требуется наличность всех элементов разума: теоретическаго, практическаго и мистическаго, но в различной для каждаго объекта степени. Так, наука, чистая и прикладная, не обходится в своих наиболее гениальных «теориях» и «изобретениях» без *открытий*, в которых большую роль играет мистический элемент[1]. Точно также и философское творчество, будет ли оно представлено «метафизикой» или «этикой», в качестве условия своего более или менее совершеннаго выполнения, требует *интуиции*. Равным образом религиозное ведение, по существу

пониманию души, «и задачи человеческой философии становятся... иными: едва ли уже можно, в таком случае, ея призвание усматривать в отыскании теоретической истины,— нет, повидимому, истина, по крайней мере, во всем ея адэкватном выражении нам недоступна, а может быть, и ненужна, скорее это призвание надо усматривать в верховном руководстве действием. С этой точки зрения философия должна стать не завершением процесса познавания (ибо вершина познания нам, по-видимому, недоступна), а завершением процесса оценки. Соответственно этому, в центре философии становится нравственная философия и главным образом философии ставится не вопрос: что есть? а вопрос: что должно быть?» Такое направление философия получает у Канта и своего апогея достигает у Риккерта и Джемса. Менее решительными в определении философии, как творчества практическаго разума, выступают Вундт, Гёффдинг и Бутру.

[1] Этим объясняется близость слов: «открытие» и «откровение».

являясь мистическим, нуждается в *научно-философской* обработке. Но лишить богопознание мистическаго элемента значило бы то же, что оставить науку с одними практическими «изобретениями» и мистическими «прозрениями», без существенно выражающих ее теорий; или ограничить философию одними «теориями» и «интуициями», упразднив весь практический, наиболее значительный для нея, интерес; даже более того — так как мистический элемент в науке и философии имеет большую ценность, нежели теоретический и практический в религии — значило бы не убить только, а самый труп теологии превратить во что-то крайне *нелепое*. Наука может существовать и без «открытий», пробавляясь теориями и изобретениями; философия также возможна без интуиций, как голая практическая мудрость или теоретическая гносеология; но теология без мистическаго разума с одними теориями и постулатами — только *«схоластика»* и *«софистика»*, никому и ни на что ненужная. **Богопознание,** таким образом, **возможно только, как продукт** по-преимуществу **мистическаго разума.**

«Мистический» характер богопознания обусловливается *религиозной* природой объекта. Бог не может быть предметом *научно-теоретическаго* изучения, так как Он «невидим», неосязаем, неуловим внешним чувством, не принадлежит тому физическому опыту, из элементов котораго построяется все научное знание, всякая теория. Положительной наукой может быть только изучение *религии*, а не «богопознание», потому что религия в своих многоразличных формах и истории, с своими догматами, институтами и культами представляет собой эмпирическую данность, которую можно изследовать, как и право, мораль, социальный строй, литературу, культуру и т. п. Но такая теология имеет столь же мало общаго с *богопознанием*, отвечающим природе объекта, *«богословием»*, как «история философии» Фуллье, напр., с «мудростью» Сократа. Достаточно сравнить «Догматическое Богословие» митр. Макария с *богомыслием* Макария Египетскаго, чтобы почувствовать и понять всю разницу между школьно-теоре-

тической теологией и подлинным, живым, которое может быть только мистическим, богопознанием.

Собственно говоря, их невозможно даже и *сравнивать*: мистическое богопознание преп. Макария и теологическую систему Митр. Макария, как нельзя сопоставлять философа Канта с его историком — Куно Фишером, потому что мистики и философы творят в одной области; ученые же «теологи» и «философы-историки» — в другой, не совпадающей с первой. Как бы мало ни было обработано в научном отношении Богословие Пр. Макария или другого мистика, оно *существенно* превосходит обработанную во всех деталях, но лишенную мистическаго разума, теологию М. Макария, как мудрость Сократа, не нашедшая никакой другой формы, кроме «диалогов», у Платона, безконечно ближе к природе философскаго творчества, чем обширные, многотомные курсы исторической и систематической философии. И потому, как нельзя называть в собственном смысле «философией» — *любомудрием* труды Фуллье, Вебера, Виндельбанда, Фалькенберга, Страхова и др., так невозможно именовать *богопознанием* «суммы» схоластиков, ортодоксалов, «курсы» М. Макария, прот. Малиновскаго, «компендиумы» Лютардта, Кафтана и т. д. — Те только *история* философии, эти — лишь *система* религиознаго, «мистическаго» по существу, ведения. Одни работают над готовыми уже продуктами любомудрия; другие над существующим уже *откровением* религиозной истины. Первые ничего по существу не прибавляют к «мудрости», добытой Сократом, Платоном, Кантом, Шопенгауером; эти ни на одну иоту не увеличивают *богопознания,* полученаго патриархами, пророками, апостолами, святыми отцами, мистиками. Задача историков и систематиков философии — в объективном воспроизведении и объяснении философских учений — ничего общаго не имеющая с мудростью самих философов; значение историков и систематиков религии — в подобном же отношении к религиозным учениям, в изучении религий, а не *богопознании*. Как мудрость добывается *практическим* путем, чуждым научной философии; так истина

о Боге приобретается *мистическим разумом,* посторонним для теологии, как науки. Если нельзя придти к мудрости, изучая курсы «*философии*», то невозможно приобрести *богопознание*, в котором «жизнь вечная», исследуя религию или еще менее, штудируя вдоль и поперек системы теологов.

С другой стороны, как показывает «Критика чистаго разума», невозможно *извлечь* богопознание из разума, нельзя даже теоретически доказать бытие Бога. С точки зрения теоретическаго разума, *одинаково* правильны обе части «антиномии»: как утверждение (тезис), так и отрицание (антитезис) существования Бога. *Умозрительное* Богословие, поэтому, столь же не осуществимо, как и позитивное. Если последнее возможно только в смысле религиеведения, как психологическое, историческое и т. п. изучение религиозных форм и явлений, то первое принимает вид совсем пустой «иллюзии». «Я утверждаю»,— говорит Кант: «что все попытки чисто спекулятивнаго применения разума в теологии совершенно безплодны и по своим внутренним свойствам ничтожны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии; следовательно, если не положить в основу нравственные законы или не воспользоваться руководством их, то вообще не может быть никакой рациональной теологии[1]... Также и трансцендентальный метод ничего не может дать для теологии чисто спекулятивнаго разума»[2]. Теоретический разум, по выражению Канта, пригоден лишь к *отрицательной* роли «цензора», корректора богопознания, полученнаго иным каким-либо образом (предполагается, «практическим»)[3]. Следовательно, в обоих видах: *позитивном* и *спекулятивном* научно-теоретическое боговедение невозможно.

---

[1] Цит. изд. Стр. 364.

[2] Там же. Стр. 365.

[3] «Хотя разум в своем чисто спекулятивном применении вовсе недостаточен для... столь великаго предприятия,... чтобы дойти до существования высочайшаго существа, тем не менее он приносит большую пользу тем, что в случае, если это знание может быть почерпнуто из какого-либо иного источника, он исправляет его, приводит его в согласие с самим

Посмотрим, возможно ли *практически-философское* богопознание. «Я ограничиваюсь здесь,— говорит Кант в «Критике чистаго разума» — определением теоретическаго знания, как такого, посредством котораго я познаю, что есть, а практическаго, как такого, посредством котораго я представляю себе, что должно быть. Соответственно этому теоретическое применение разума есть то, посредством котораго я a priori (с необходимостью) познаю, что нечто существует, а практическое-то, посредством котораго я a priori познаю, что должно случиться. Если убеждение в том, что нечто существует или должно случится, имеет несомненно достоверный, однако лишь обусловленный характер, то известное определенное условие его или может быть абсолютно необходимым, или же может предполагаться только, как произвольное и случайное. В первом случае условие постулируется (per thesin), а во втором оно предполагается (per hypothesin). Так как существуют практические законы, имеющие безусловно необходимый характер (нравственные законы), то, если они необходимо предполагают какое нибудь существование, как условие возможности своей обязательной силы, это существование постулируется, потому что обусловленное, от котораго производится умозаключение к этому определенному условию, само познается a priori, как абсолютно необходимое. Относительно нравственных законов мы покажем впоследствии, что они не только предполагают бытие высочайшаго существа, но и, будучи в некотором отношении безусловно необходимыми, с полным правом постулируют его, хотя, конечно, лишь практически»[1]. Так, на место поколебленных предшествующей критикой теоретических доказательств бытия Божия, Кант закладывает фундамент для

собою и со всякою умопостигаемою целью, а также очищает его от всякой примеси эмпирических ограничений и от всего, что могло бы противоречить понятию первоначальнаго существа. «Поэтому трансцендентальная теология, несмотря на всю свою недостаточность, сохраняет все же важное отрицательное значение и является постоянною цензурою нашего разума»... (Там же. Стр. 366).

[1] Там же. Стр. 363.

своего *нравственно-практическаго* «доказательства». Обещание показать, каким образом нравственные законы не только «предполагают», но и *постулируют* «бытие высочайшаго существа», выполнено Кантом в «Критике практическаго разума». Однако, как неоднократно предупреждает Кант, доказанное таким образом бытие Божие в теоретическом отношении имеет характер *гипотезы* — не более. «Только в моральном отношении необходимо признавать бытие Божие»[1]. Но такой «гипотетический» («выдуманный» — в вольтеровском смысле) Бог способен удовлетворить лишь философов, да и *немногих* притом. Все же такое богопознание стоит выше спекулятивной теологии, этого «волшебнаго фонаря для всяких призраков», по выражению Канта[2]. С другой стороны, постулируемая из основоположений практическаго разума,

---

[1] «Здесь следует заметить, что это субъективная моральная необходимость, т. е. потребность, а не объективная, т. е. не долг, ибо не может быть долгом признавать существование какой-либо вещи (это касается только теоретическаго применения разума). Под этим нельзя понимать и того, что необходимо признавать бытие Божие, как основу всякой обязательности вообще (ибо необходимость, как это было достаточно доказано, основывается исключительно на автономии самаго разума). К понятию о долге относится здесь только стремление к осуществлению и содействию высшему благу в мире, возможность котораго, следовательно, можно постулировать; но наш разум может мыслить это благо только под предположением высшей интеллигенции; сознание нашего долга соединено с потребностью признавать существование этой интеллигенции, хотя само это признание относится к теоретическому разуму; это признание, разсматриваемое только как основа объяснения, для теоретическаго разума может быть названо гипотезою, а по отношению к пониманию объекта, даннаго нам путем моральнаго закона (высшаго блага), значит, по отношению к потребности в практическом направлении, верою и при том верою чистаго разума, ибо только чистый разум (как в его теоретическом, так и в практическом применении) есть тот источник, откуда оно возникает». Цит. изд. Стр. 151. Короче это же самое высказывается в предисловии (см. примеч. на стрр. 11—12).

[2] Стр. 168. «Можно смело бросить вызов всем мнимым естественным ученым богословам (странное имя)», говорит Кант немного выше: «и потребовать от них, чтобы они назвали хотя бы только одно свойство разсудка или воли, определяющее их предмет (вне чисто онтологических предикатов), на котором нельзя было бы неопровержимо доказать, что

теология не идет дальше признания «бытия» Бога и Его *общих* свойств. В ней не оказывается места *положительному* содержанию религий, без чего немыслимо никакое действительное, конкретное познание. Следовательно, превышая собой принципиально спекулятивную теологию, практическое богословие *материально* является крайне недостаточным, ограниченным всего несколькими общими идеями.

Если позитивная, или, что то же, феноменалистическая, теология, объективно изучающая религиозную жизнь, являет собой, собственно говоря, только науку о религии, а не «боговедение», так как, далее, отвлеченно-теоретическое богопознание иллюзорно, а практически-философское недостаточно,— то перед человеком встает альтернатива: или совсем отказаться от познания Безконечнаго, т. е. предаться *агностицизму*, или признать возможным особый род познания, именно в *мистическом применении разума*. Агностицизм, к которому приводила философия Канта с ея ученнем о непознаваемости «вещи в себе», агностицизм, оказывающийся, однако, лишь временным этапом диалектически развивающейся

если отсюда выделить все антропоморфическое, в остатке у нас останется только слово; и с этим словом нельзя соединять ни малейшаго понятия, которое могло бы расширить теоретическое познание. Но по отношению к практическому началу из свойств разсудка и воли у нас остается еще то, чему практический закон (который именно и определяет a priori это отношение разсудка к воле) дает объективную реальность. А раз это делается, то понятию об объекте морально-определеной воли (понятию о высшем благе), а с ним и условиям его возможности, т. е. идеям о Боге, свободе и безсмертии, дается реальность, но всегда только по отношению к выполненню моральнаго закона (а не ради чего-либо спекулятивнаго)». Стр. 165. «Ученость» — поясняет Кант в примечании: «есть собственно только общее понятие об исторических науках. Следовательно, ученым богословом можно назвать только учителя отровенной теологии. Но если бы того, кто овладел науками разума (математикой и философиею), захотели назвать ученым, хотя это противоречит самому значению слова (которое всегда относит к учености только то, что безусловно надо изучить и чего следовательно нельзя найти самому путем разума), то философ с его познанием Бога, как положительною наукою, представлял бы из себя слишком жалкую фигуру, чтобы его только за это — можно было называть ученым» (Та же стр.).

мысли, не мог устоять перед напором *эмпирической* философии, не той позитивно-эмпирической философии, что ограничивала область опыта внешнею реальностью, а новой эмпирической философии, как она выявила себя со всею широтой в лице Джемса и Бергсона. Эта, *осилившая* агностицизм, философия утверждает познание иной реальности, кроме чувственной, иных феноменов, помимо составляющих объект положительной науки, но только при помощи «интуиций», мистическаго восприятия, признавая eo ipso правильной лишь вторую половину альтернативы. Невозможное в науке и философии, богопознание оказывается возможным в религии, как преимущественной сфере мистики, где оно и существует искони, но не как приобретение теоретическаго или постулат практическаго разума, а как достояние мистическаго разума, в форме *откровения*, «вероучения», догмата. Конечно, как не всякое «мистическое» звание есть eo ipso и *религиозное* (вдохновение поэта, интуиция философа), так не всякое «религиозное» ведение есть и *мистическое*. Благодаря взаимодействию психических сил и глубокому внутреннему синтезу сторон самаго разума, в религиозное, имеющее своим объектом Безконечное, мистическое по природе, ведение, за недостатком ли соответствующих откровений, или в интересах теории и жизни, *прокрадываются* рационалистические и практические элементы; однако, все наиболее типическое в этом ведении принадлежит «мистическому разуму». *Религиозно-мистическое* боговедение дает именно то, чего не может дать никакое иное богопознание. Оно является именно *богопознанием*, а не «религиеведением», на которое только и способно научно-эмпирическая теология: оно дает *действительное*, а не иллюзорно — гипотетическое богопознание умозрения; — наконец, оно сообщает живое, *конкретное* постижение вместо общей идеи и отвлеченнаго постулата практической философии; оно оправдывает положительное содержание религии, игнорируемое, если не отрицаемое обыкновенно, теоретической и практической философией.

В то время, как «силлогизм» теоретическаго разума и «постулат» практическаго не могут доказать даже бытие Божие,

не говоря о других менее общих религиозных истинах, а если и могут быть доказательными, то лишь для и без того верующих: *мистическия переживания* способны убеждать всех, кто только испытывает их, подобно дневному свету, дающему возможность каждому видеть окружающие его предметы. Отсюда — *Богословие*, не как наука о религиях только, во что оно выродилось, благодаря заглатыванию мистическаго разума теоретическим и практическим, а как подлинное боговедение, знание «вещи в себе», неизбежно становится мистическим. Такой «мистический» богослов и аргументировать будет не столько цифрами и текстами, не логической или нравственной обязательностью своих положений, сколько *фактами* религиознаго опыта,— а *документами* «живых душ».

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

Как порождение мистическаго разума, богопознание, носит эмоциональный характер на низших ступенях, интуитивно-творчественный на средних, созерцательный на высших, но во всех случаях истинное богопознание является *опытным*. Нельзя назвать ученых теологов и философов «боговедами», наоборот, мистиков и святых, глубоко-религиозных людей вообще можно считать *познавшими Бога*. В то время, как первые, несмотря на все свое образование и мудрость, весьма часто оказываются религиозно-непросвященными, «невеждами» в сфере богопознания: последние, младенцы» в науке и философии, переживают *откровения* — тот необходимый

опыт, вне котораго нет богопознания[1]. Пример *книжников*, «не познавших» ни Отца, ни Сына[2], ни Духа Святаго, Котораго они не могли, отличить от веельзевула[3],— типичный показатель того, каковым может стать лишенное живого, религиозно-мистическаго опыта богопознание. Все религиозные *авторитеты* в своем богопознании отправлялись от опыта. Трудно было бы и понять, почему мы должны верить «пророкам» и «апостолам», если бы на стороне их не было *преимущества,* которое в богопознании возможно только при наличии религиознаго опыта. Понимая, что вся сила религиознаго авторитета лежит имено здесь, в мистическом опыте, а не в силлогизмах и постулатах, даже *лжеучители* стараются всегда придать quasi-опытный характер своему боговедению, ссылаясь на мнимыя откровения, ложныя пророчества, фальшивыя чудеса; таковы были, напр., египетские «маги» противоборствовавшие Моисею, ветхозаветные и новозаветные (монтанистические) «лжепророки»; таковыми же являются и теперь, напр., «проповедники» мистических сект. Конечно, вопрос об истинности или ложности богопознания наличием опыта *не решается*, так как, если в сфере внешняго опыта возможны ошибки, иллюзии, галлюцинации, то тем более возможны иллюзии, всемозможныя «прелести» в области опыта внутренняго, особенно такого глубоко ценнаго, как религиозный, где больше простора для свободы личности, где объекты познания не заставляют себя признавать с навязчивостью чувственных вещей, где прикосновение их к воспринимающему субъекту отличается нежностью и деликатностью, обусловливаясь также, хотя не всегда, нравственной подготовкою. Тем не менее, как, несмотря на все ошибки, опыт в форме наблюдения или эксперимента, является условием истинно-научнаго знания — мироведения; точно также и для познания Безконечнаго требуется *о-пытать* Его в особом, мистическом переживании, так как иным об-

---

[1] Мф. XI, 25. Ср. XVI, 14.

[2] Ин. XVI, 3.

[3] Мр. III, 22—30 и др.

разом нет возможности субъекту объединиться с религиозным объектом в познавательном акте. Боговедение Иоанна Богослова и богопознание Плотина по существу, содержанию, качеству, ценности, весьма различны, но по форме, методу одинаково *правильны*: в основании теологии обоих лежит опыт, а не умозрение, contemplatio, а не speculatio. Нам важно установить сначала *формальный* признак мистическаго богопознания в противоположном рационалистическому, заключающийся в опыте, чтобы потом перейти к определению критерия истины и лжи внутри единственно «правильнаго» по методу, мистическаго богопознания.

Уже в основе богопознания культурных и не культурных языческих *масс* можно находить религиозный опыт в примитивной форме мистических переживаний, навеваемых природой вообще или какой-либо отдельной группой явлений, напр., астрономических. В частности *фетишизм*, эта типичная, наиболее грубая религия дикарей является почитанием отдельных неодушевленных предметов на основании ошибочно ассоциированнаго с тем или другим из них религиознаго чувства. Обоготворение различных сил и явлений природы — этот религиозный *натурализм* также может быть понят лишь в том случае, если мы будем смотреть на него как на выражение общей мистической эмоции человечества, чувствующаго «Бога в природе». При отсутствии иных высших, объективных коррективов, этот естественный натурализм или развивается в грубый *политеизм*, свойственный даже образованным народам, напр. древним грекам, современным японцам, или в более духовный *пантеизм*, столь типичный для индийских религий. Характеризуя индийский восток и античный запад в их *противоположности* между собою, Рабиндранат Тагор, знаменитый в настоящее время, увенчанный нобелевской премией, индийский поэт и мыслитель, говорит: греческая цивилизация носила «городской» характер и оттого менее интересовалась природой ради нея самой, стремясь лишь к овладению ею; наоборот, цивилизация древних индусов была «лесною», так как возникла среди девственных дубрав. Этой близостью природы, ея мистическими влияниями он объясняет

своеобразный склад *ведийской* религии, всюду чувствующей Безконечное[1]. Помимо грубых форм религии, не только в национальных, более или менее организованных культах, но и в соважизме исследователи находят веру в *Единое Существо*. Однако, эта вера, как представляющая собой *оазис* среди грубых политеистических форм, обязанный или древнейшей традиции, или гениальному прозрению отдельных личностей, не составляет характернаго явления в языческой массе, более или менее дисгармонирует с ея общим религиозным состоянием и, потому, должна быть отнесена на счет иного высшаго мистическаго опыта. Лишенное этого высшаго откровения, предоставленное собственным силам и окружающей природе, человечество, хотя и могло познать Бога[2], однако, ограничиваясь одним естественным откровением, читая лишь книгу природы, не пошло далее обоготворения себя и мира, оставаясь впрочем, и в таком искажении истины *религиозным*[3]. Следуя своему ограниченному опыту,— тому неопределенному чувству Безконечнаго, которое будила окружающая природа и самонаблюдение в связи с элементарными спиритическими явлениями и волшебством, язычник, естественно, отожествлял себя и мир с Богом, «творил» Его по образу и подобию себя и мира, облекая Его в антропоморфныя, зооморфныя и т. п. *конечныя* формы.

Высшую, сравнительно с массами, ступень богопознания оказывает собою религиозное ведение *отдельных представителей* язычества: жрецов, волхвов, пифий, сивилл и т. д., особенно «основателей религий» и религиозных мыслителей. Их мистический опыт *богаче*, благодаря чему они и «возвышаются» над толпой. Владея ключами тайн природы и духа, они творят чудеса, исцеления, входят сами и вводят других в сообщение с загробным миром; некоторые из них обладают даром пророчества, ясновидения, толкования воли богов; к ним, как посредникам между людьми и богами, как *знаю-*

[1] Рабиндранат Тагор. Постижение жизни. Пер. В. Погосскаго. Изд. В. Португалова. Москва. 1914 г.

[2] Рим. I, 19—20.

[3] Дн. XVII, 22.

щим более, чем знают «все», обращаются во время стихийных бедствий, общественных катастроф; они же и в обычное время умоляют богов, приносят жертвы, поучают народ боговедению. Головой выше отдельных религиозных личностей стоят так называемые *основатели*. Они находятся под *преимущественным* мистическим воздействием; их религиозный опыт не имещается в традиционно-народныя рамки; они ищут «новых путей». «Основанныя» ими религии оказываются впоследствии обязанными им *откровением*, «священным писанием» и «преданием». Таковы были: *Будда*, *Лао-Тсе*, *Заратустра*, *Магомет* и др. В своих наиболее глубоких переживаниях они достигали поразительных *интуиций*, предупреждавших на многия столетия успехи философии. Они имели ближайших последователей, учеников, *фиксировавших* богопознание учителей в качестве неизменной нормы религиознаго учения. Однако, те из последователей, которые, подобно «основателям», отличаются *мистической душой*, хотя не становятся провозвестниками новых откровений, за то углубляют ученне основателей, идут по тому же направлению еще дальше. Мистическия учения и секты с подобным происхождением мы встречаем, напр., в *магометанстве, буддизме, парсизме**. *Религиозные мыслители* в другом отношении «мистизируют» богопознание. Обладая, вместе с глубоким мистическим опытом, и широким научно-философским развитием, они превращают богопознание в *мистическия системы*, осмысливая вероучение своих религий. Таковы, напр., браманы, греческие философы, которых даже христианские апологеты ставили в параллель ветхозаветным пророкам и называли «христианами» до Христа, усвояя им *семена* Божественнаго Логоса.

Единственным в своем роде, «монотеистическим» боговедением *еврейский* народ был обязан особому, чистому и высокому характеру религиознаго опыта своих патриархов, законодателя и пророков. В то критическое для человечества время, когда традиционное, преемственно восходящее к первобытному откровению, монотеистическое богопознание готово было исчезнуть и замениться всеобщим, основанном на

* Парсизм — имеется в виду Зороастризм.— Ред.

примитивно-грубом чувстве Божества в природе, политеизмом и пантеизмом, выделяется вдруг человек, концентрировавший в себе как бы весь мистический опыт человечества, сосредоточивший на себе точно все внимание неба: это был *Авраам*, удостоенный стать родоначальником «избраннаго народа» ради сохранения истины богопознания, во имя спасения человечества и в других высших целях. Жизнь этого «патриарха» была полна откровений, *богоявлений*. Однако, согласно положению на земле падшаго человека, по которому последний, как изгнанник, лишен возможности видеть свою родину и Отца, Авраам лишь спородически и прикровенно: то в образе Ангела, то Странника и пр. переживает общение с собой Божества, получает обетование и выносит то познание о Боге, которое ляжет затем в основу всей *еврейской теологии*. Религиозный опыт Исаака был скуднее: это определялось, быть может, *промежуточным* положением второго патриарха между Авраамом и Иаковом, ближайшим родоначальником «двенадцати колен», однако, и он не лишен был объективных откровений и мистических «нашгий», что ясно открывается из его отцовских благословений. Третий патриарх — Иаков, несмотря на свой явно практический характер, имеет *обширный мистический опыт*: пророческий сон с виденнем «лествицы», явления ангелов, таинственную борьбу; наконец, в предсмертном благословении детей своих и внуков этот опыт выразился целым каскадом пророчеств. Наследником мистических потенций своего отца стал, по-видимому, *Иосиф*; об этом говорят: его собственные вещие сны, в которых он предузрел будущую славу свою; способность толкования чужих снов, которую он, как и другой великий снотолкователь и сновидец, Даниил, относил к Богу[1]; «чаша волхвования»[2], между прочим и, наконец, пророчество об исходе из Египта, с завещанием о костях. Мистическим опытом названных патриархов определялось богопознание евреев на весь последующий *египетский* период. Но вот еврейство созрело в *нацию*. Ему нужен стал объединитель, вождь, законодатель,

[1] Быт. XLI, 16. Ср. Дан. II, 27—28.

[2] Быт. XLIV, 5, 15.

пророк, *мистический посредник*. Таковым и выступил *Моисей*. Его рождение, подобно детству многих великих людей в истории, *ознаменовалось* необычными событиями: спасением от неизбежнаго, казалось, потопления и усыновлением дочерью Фараона. Собственный религиозный опыт Моисея начался с *хоривскаго* Богоявления, определившаго зараз его мистическия функции в политически освобождаемом им народе: провозвестника Божественнаго Откровения, пророка и чудотворца. Богопознание еврея с его *таинственной* формулой «Ягве», как дерево из зерна, выросло из хоривскаго откровения. Вся дальнейшая деятельность Моисея, поскольку она носит религиозный характер, является насквозь *проникнутой* элементами мистическаго опыта: откровениями, пророчествами и чудесами: Преемником Моисея не только как вождя, но и *пророка* чудотворца и органа откровения, был Иисус Навин. В темную эпоху *судей* живое богопознание поддерживалось мистическим опытом пророков и пророчиц, подобных Деворе и тому неизвестному лицу, о котором упоминает «книга Судей» (VI. 8), чудотворцев, обладавших сверхестественною удачею Гедеона или силою Самсона, наконец, таких органов откровения, как Самуил. На смену судьям пришли *цари*. Три первые царя,— эти три политических патриарха: Саул, Давид и Соломон,— не были только правителями, они были вместе и представителями *религиозности* своего народа: Мистический опыт Саула выражался в его *пророческих* состояниях и переживаниях «Духа Божия» и «духа лукаваго». Вечный памятник мистики Давида — его «Богодухновенная» *псалтырь*. Эмоциональный мистицизм Соломона выражен в *Песне песен*, тогда как «Притчи» и «Экклезиаст», памятники по преимуществу практически-спекулятивнаго характера. После названных царей, отчасти и одновременно с ними опорою монотеизма были *пророки*. Нужно ли говорить, что их богопознание питалось само и других убеждало *живым* религиозным опытом, более или менее постоянными откровениями, мистическими созерцаниями, провещими снами, чудотворениями (Илия, Елисей) и т. п. мистическими проявлениями религиозной жизни. По возвра-

щении иудеев из плена, параллельно общему превращению религии в номизм, книжничество и обрядоверие, совершается *оскудение* живого религиознаго *опыта*, сказывающееся в отсутствии пророков и вырождении мистики в полуязыческую каббалу, чувственную апокалиптику, сказочные апокрифы. Так обстояло дело до *Иоанна Крестителя*, возстановившаго пророческий орган откровения на основе личнаго опыта.

Богосознание Христа всецело определялось Его *богосыновним*, исключительным в истории человечества, опытом, составляющим для нас «великую благочестия тайну». О *евангельском* богопознании как-то нельзя даже и подумать, что оно есть продукт теоретическаго или практическаго разума. Христос даже «знал» священныя «книги» Писания без *обучения*. Вся жизнь Христа является совершеннейшим *откровением*, сплошным, «пророчеством» и «чудом». Небывалым явлением нужно признать интимность *бого-человеческаго* общения во Христе, составляющаго основу всей Его Личности и дела. Богосыновний опыт — мистический *устой* всего христианскаго боговедения.

Богопознание *апостолов*, помимо того, что оно отправлялось от опыта Христа и внешних, объективных выражений его: в делах, «глаголах вечной жизни», и чудесах; оно имело еще собственную внутреннюю базу в полученной ими от Христа «благодати» — в Духе Святом, источнике откровений, пророчеств и чудес. Апостол Павел, не имевший счастья следовать за Христом во время Его земной жизни подобно «двенадцати», сравнялся с ними, благодаря духовно-чувственному *явлению* Иисуса на пути в Дамаск, определившему собою в основном направлении всю дальнейшую жизнь и деятельность бывшаго гонителя. Благовестие «апостола язычников» с заключенным в нем *разумением* Христа и Его дела обязано было, сколько образовавшемуся на почве евангельскаго опыта преданию[1], столько же и собственному опыту[2].

[1] 1 Кор. X, 23; XV, 3.
[2] Гал. I, 12.

Богословие *святых отцов* от школьной теологии отличается именно тем, что оно имеет «опытный» характер, хотя и в различной, не только для каждаго святого отца, но и для известных групп, степени. Правда, не все содержание богословия святых покрывается опытом, что особенно справедливо относительно отцов — *теоретиков*, оставлявших много места умозрению и диалектике: однако, все, что в их богословии является наиболее значительным, в чем трепещет дух не ветшающаго, не зависимаго от школы, богопознания и чему сами они придавали наибольшую ценность, все это определялось их опытом, по крайней мере, интуицией. Такою оплодотворенною мистическим опытом идеей было, напр., *обожение* в богословии св. Афанасия Александрийскаго,— диалектика, или *Троицы* — в творениях Григория Богослова-умозрителя[1].

Что касается отцов — *мистиков*, то, как показывает одно название, мистический, религиозно-опытный элемент составляет характерную черту их творений, их богословия, их боговедения,— однако, церковь их писания уважает не менее тво-

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

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

ются они всякому разумению и познанию и всякому слову премудрости и ведения таинственнейшаго; сверх того получают силу творить чудеса, дар пророчества, роды языков и сказания языков — дар заступления и управления городов и народа, познание будущих благ, вкушение царствия небеснаго, сыноположение и самое облачение во Христа, с ведением тайн Христовых и наипаче тайны домостроительства Его во спасение наше. И вообще говоря все сие и многое другое подобное, чего не знают неверные, мы сподобившиеся соделаться верными, можем знать, мудрствовать о том и говорить, будучи научаемы и просвещаемы благодатию Пресвятаго Духа»[1]. Наоборот, преп. Симеон, как отчасти и св. Григорий, ополчался против тех, кто, не имея никакого религиознаго опыта, «благодати Св. Духа», дерзает учить о Боге: это — лжебогословие, *мнимое* богопознание. Образом боговеда, в мистическом опыте котораго сочеталось откровение с пророчеством и чудесами, был для пр. Симеона его старец Симеон *Благоговейный*, как для св. Афанасия Александрийскаго — Пр. Антоний великий. Кто прочтет последния слова пр. Симеона, где этот св. отец передает свои созерцания, свои свето-видения, бывшия ему откровения и т. д., тот убедится, что богопознание Новаго Богослова от начала до конца было *опытным*.

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

[1] Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова в новогреч. изд. Διονυσίου Ζαγοραίου, εν σερρ. 1886, p. 312; в переводе с новогреческаго еп Феофана, вып. 2-й, Москва, 1890. Стр. 82—83.

новить *мистический тип* богопознания, как наиболее совершенный, как соответствующий природе познаваемаго объекта, которым является Божество, непостижимое, неопределимое, недоведомое для теоретическаго разума, лишь в отвлеченной идее уловляемое практическим, но фактически переживаемое лишь в религиозном опыте и чрез него доступное мысли в мистическом употреблении разума, как более или менее антропоморфическое, зооморфическое и т. п. конкретное представление, или ясная пантеистическая, теистическая интуиция, или, наконец, как яркое сверхчувственное озарение, непосредственное бого-созерцание.

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

ческому состоянию, не только в христианском, но и инорелигиозном подвижничестве (напр. у индийских йогов) требует *упразднения* помыслов, сосредоточения сознания на чистой мысли о Боге, дабы какой-либо образ фантазии, или даже возвышенный, но собственный помысл не был принят за откровение, за мистическую истину, подобно призраку, принимаемому за реальный объект.

Наоборот, *засоренность* богопознания продуктами воображения, фантазии, науки, философии, не говоря уже о галлюцинациях и др. аномалиях в области мозга и познания, является «подозрительным признаком». Ведь точно таким же подозрительным кажется научное и философское познание, не в меру *утилизирующее* религиозныя верования, вдохновения и т. п. достояния мистическаго разума. Все так называемыя естественныя религии, «еретическия учения», «суеверия» и т. п. образцы *ложнаго* богопознания являются в большей или меньшей степени засоренными. Не случайно и это совпадение взятых с *обратной* стороны явлений. Религиозный опыт, лежащий в основании всякого богопознания, не выступает здесь чистым, непосредственным,— *рафинированным* от всех посторонних продуктов. Он *переслоен* то фантомами воображения (как в языческих мифологиях), то научно-философскими идеями (напр. в гностицизме), то наконец, созданиями разстроеннаго ума (Магомет, Сведенборг). Такой «фальсификат» богопознания не может долго устоять перед *временем*, великим испытателем дел человеческих[1]. Всякая не мистическая подмесь к богопознанию, как непрочная подделка, *разлагается*, оставляя неизменным лишь чистый продукт. Так, поэтическая *мифология* греков не могла противостоять времени, как слишком непрочное создание воображения и фантазии. Религиозно-философский *синкретизм* иудео-александрийскаго эллинизма, неоплатонизма, гностиков и т. п. систем также не мог оправдать себя на суде времени. Еще более эфемерными оказываются научно-религиозные *синтезы теологов*, пытающиеся подменить опыт спекулятивными кон-

[1] Дн. V., 38—39.

цепциями, всегда зависимыми от современнаго лишь уровня научнаго знания. Сравнительно более долговечными являются произведения *больной организации* опыта (мистика хлыстов, иогов и др.) в силу их близкаго мистическаго родства с продуктами чистаго религиознаго переживания. Наоборот, лежавшее в основе всех этих мифологий, систем, доктрин религиозное чувство, более или менее глубокий религиозный опыт, мистическое настроение с порожденными ими догматами Бога, Его свойств, души, как образа и общницы Божества, мира, как Его откровения и т. д. все это пережило тысячелетия и являет собою *подлинную* религиозную истину.

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

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

Динамизм в отношении богопознания имеет не одно значение.— Во-первых «динамическим» мистическое значение может быть названо в том смысле, что объект его переживается и опознается мистиком, как *сила*. Во-вторых, динамический характер присущ мистическому познанию в том значении, что это познание являет собою живой *процесс*, имеющий свой minimum и maximum,— не завершенную в каждый данный момент величину: мистик никогда не скажет, что он познал Бога всецело: он весь — движение, весь — устремление. В третьих, мистическое ведение, будучи опытным опознаванием силы и живым актуальным процессом, немыслимо без реальнаго *внедрения* опознаваемой силы в познающаго субъекта или, что то же, без фактическаго «вживания» познающаго в силу объекта. Во всех указанных отношениях мистическое богопознание противоположно всякому другому богопознанию, отличающемуся *статическим* характером. Последнее направляется на познание божественной *сущности* и, на основании формально-логической правильности, утверждает свою *незыблемость* и *общезначимость*, оставаясь без всякаго *влияния* на познающаго. Ариане, реалисты средних веков, философы-идеалисты новаго времени — типичные представители *статическаго богопознания*: первыя утверждали абсолютность познания божественной сущности на основании так называемой «теории имен»; вторые — на основании «адэкватности» общих терминов и понятий обозначаемой вещи; третьи поскольку мысль, сама по себе, имеет «онтологическое» значение (особенно Гегель). Полемика с еретиками и критика названных направлений, однако, показала, что ни слово, ни разум человеческий *не объемлют* «божественной сущности», что все понятия, даже самыя отвлеченныя, *относительны*, субъективны, имеют примесь чувственности, что человеческая мысль, при всей своей глубине, скользит лишь *по поверхности*, не проникая в тот центр, из котораго можно было бы вывести все потенции бытия[1]. Наоборот, мистики, предста-

[1] Спор ариан (аномеев) и православных, на который можно смотреть, как на типический по религиозно-гносеологическому вопросу, может

вители «динамическаго богопознания», всегда утверждали *непостижимость* Божества, Его неизследимую глубину, неизъяснимость Его сущности. В религиях, не исключая еврейской, непостижимость существа Божия символизировалась обыкновенно *мраком* главнаго святилища. В христианстве, «символ» котораго начинается исповеданием «веры», а не «зна-

---

быть сведен к нижеследующему. В арианской системе учение о постижимости существа Божия имело важное значение — одной из предпосылок для главнаго вывода — отрицая Божества Сына Божия. По измышленной Аэтием и Евномием «теории имен», существо Божие определяется термином ἀγεννητος (нерожденный). Если же существо Сына есть Его «рожденность», ergo — Он не есть Бог, сущность котораго — «нерожденность». Понятно, с какою ревностью должны были опровергать арианскую гносеологию с ея именною теориею Афанасий Великий и друг. столпы православия, чтобы защитить Божество Единороднаго. Утверждая познаваемость божественных свойств из откровения и природы, они решительно отвергали постижимость существа Божия. Понятие есть вид ограничения: постигнутое Божество было бы ограничено, eo ipso не было бы Божеством т. е. существом неограниченным. Если, предвосхищая кантовское различение феномена от ноумена, непознаваема сущность муравья, говорит св. Василий Великий, ужели существо Божие более постижимо? Все имена и понятия говорят или о том, чего нет в Боге, или о том, что есть в нем. Но последняя, как и всякая утвердительныя суждения, высказывают или свойства или отношения, но никак не сущность предмета. Григорий Богослов и Григорий Нисский особенно подчеркивали субъективность психологически-чувственный оттенок человеческих имен и понятий, не исключая самых отвлеченных и теологических. Не помогла Евномию ссылка и на божественное происхождение имен (творческое слово и пр.), равно как и на истину Христова учения о Боге. Не трудно было показать антропоморфический характер всех тех мест Свящ. Писания, где Богу усвояется человеческое слово, равно как и доказать, что И. Христос не учил о сущности Божества. Наиболее статическими определениями Божества могут казаться Его безконечность, духовность и троичность. Но первые два предиката, дающие начало так называемым «онтологическим» и «духовным» свойствам, определяют лишь, что Божество не конечно, премирно, не материально, сверхчувственно, т. е. выказывают отрицательныя суждения. Что же касается догмата Троицы, то им утверждается не природа Божества, а внутренняя полнота Божественной жизни, следовательно выражаемое им знание имеет также динамический характер. Еретический динамизм монархиан, как антитеза — модализму тех же антитринитариев, разумеется, не имеет ничего общаго с динамическим богопознанием, противополагаемым лишь статическои теологии рационалистов.

ния», догмат непостижимости *по существу* также служит решением религиозно-гносеологической проблемы. Αἰώνιος ζωή, составляющая конечный смысл богопознания, *не осуществима* в статическом боговедении. Жизнь осуществляется не в застывших логических формулах, не в констатировании фактов и сущностей, а в непрерывном *движении*, творческом процессе, в опытном опознавании «силы». Богопознание, как «жизнь вечная», было бы невозможно, если бы не существовало динамическаго боговедения: статическое богопознание слишком *безжизненно* — достигшее познания сущности, оно было бы «вечною смертью» человеческаго разума. С другой стороны, жизнь вечная служит «синонимом» *высшаго блага*. Последнее трудно было бы ассоцировать с отвлеченным сухим богопознанием *рационалиста*. Только мистик, познающий Бога в живом процессе богоуподобления, испытывает высшую радость от богопознания, как опытнаго *вкушения* благости Божией[1].

«Динамическим» стремится стать в настоящее время даже *естествознание*. *Опоры* прежняго статическаго мировоззрения: механизм, атомизм, материализм,— эти «киты» научнаго естествоведения недавняго прошлаго,— постепенно упраздняются. *Закон природы*, постоянству котораго пелись гимны старыми рационалистами, превращается в «рабочую гипотезу», или скромную «формулу обобщения» фактов, не исключающую возможности иных, более широких и устойчивых, синтезов. *Атом*, после работ радиологов, оказался не последним «пределом делимости вещества»: более мелкой единицей признается теперь уже «электрон». Наконец, само вещество, масса, или *материя*, этот главный устой статики, причисляется к таким же субъективным восприятиям наших чувств, какими выступают, напр., цвет, звук, теплота и т. д. Статический принцип материи ничто иное, как синтез восприятий цвета, звука, теплоты, тяжести и прочих свойств: если эти свойства оказались субъективными, то и *субстрат* их, или точнее син-

---

[1] 1 Петр. II, 3. Особенно ясно в 1-м послании Иоанна высказывается, что богопознание и ощущение жизни вечной,— любовь не отделимы.

тез, определяемый субъективными свойствами, оказывается «фиктивным». Однако, поскольку всякому восприятию того или другого свойства материи соответствует известное число колебаний, вибраций, определенное количество движения, энергии, постольку материальной субстанции вообще отвечает некоторая объективная сила, или «энергия», которая и полагается в основу современнаго *энергетическаго* мировоззрения,— научнаго направления, одним из вождей котораго является Оствальд. Даже в такия «статическия» дисциплины, как математика, геометрия, проторглась общая динамическая тенденция современнаго мышления в виде понятия *безконечной величины* и новаго представления о *пространстве* (геометрия Лобачевскаго, Римана и др., четыре измерения и пр.). *Принцип относительности*, проникающий все более и более в современное миросознание, колеблет во всех основах всю прежнюю статическую механику вселенной. Современным ученым, под влиянием сказаннаго, овладевает сознание всюду разлитой жизни, энергии, движения, чуда, сплошной *мистерии*, не укладывающейся ни в какия рациональныя схемы, всегда готовой подарить нас новыми сюрпризами, опровержением прежних формул,— требующей от ученаго, чтобы он никогда не считал свое знание совершенным, а «забывая заднее», всегда устремлялся лишь к новым открытиям. И мы видим, как *благоприятно* действует на естествознание новое динамическое миропредставление: за последние годы оно сделало такой гигантский шаг, равнаго которому едва ли можно найти во всей истории науки. Несмотря на скромное признание *ignoramus et ignorabimus*, вырванное из уст одного из крупных представителей естествознания (Дюбуа — Реймонда) окружающею нас тайною бытия, постигаемаго лишь динамически, она, подобно Сократу в философии, знает несравненно больше, нежели знали предшествующие века с их рационализмом и всезнайством. Динамизм естествознания сказывается на самом *облике* современнаго ученаго. Это не столько уже отвлеченный специалист, безстрастный вычислитель, «статист» мироздания, каким хотел видеть ученаго Конт, а какой-то *волшебник*, почти чудотво-

рец, пророк и *оракул природы*,— не софист, а философ. Таким является, напр., Эдиссон, заставивший «говорить» *машину*; Рентген, увидевший невидимое; радиолог, исцеляющий раковую опухоль; биолог, мечтающий о бессмертии тела...

Не менее «динамической» становится и современная *психология*. Она отказалась от *субстанциализма*, от статическаго учения о душе, как о «сущности». Не характерным для новейшаго душеведения является и *феноменализм*, этот психологический позитивизм. Неподвижный «субстрат» душевных явлений заменен понятием *психической силы*, а область «феноменов», охватываемых бодрствующим сознанием, оказалось лишь островком, выступающим на поверхности *сублиминальной сферы*. Последняя оказывается столь же богатой всевозможными потенциями, чудесами, *тайнами*, как и космическая жизнь, не умещающаяся в рамки статически-рационалистической науки. Типическим явлением новаго динамическаго направления психологической науки нужно признать образование в Англии *общества* психических исследований с целью изучения таинственных феноменов душевной жизни. *Строго-научныя* задачи этой ассоциации выделяют ее из массы народившихся за последнее время на той же опытно-динамической почве теософических и спиритических кружков. Принадлежность к составу общества таких почтенных лиц, как Бальфур и Гладстон, таких крупных ученых и философов, как Крукс, Уоллэс, Томсон, Лодж, Ришэ, Жанэ, Рибо, Кюри, Пикеринг, Бергсон, Джемс, Рескин и мн. др. говорит **за** *серьезность* новаго направления. Успех же этого общества, выражающийся количественно в постоянном приросте членов и качественно в оценке трудов этого общества учеными учреждениями[1], свидетельствует *о современности* динамической психологии, о соответствии ея назревшим потребностям научной мысли отрешиться на всех поприщах знания от схолистической статики. И, быть может, недалеко то время, когда не ученый будет смеяться над верой в бессмертие души, как невежеством, а «мистик» над не нашедшим души в кле-

[1] Проф. Баррэт. Цит. изд. стр. 22—32.

точках мозга, где он искал ее, точно невидимую невооруженным глазом бациллу, *ученым*. Как и современный естествовед,— душевед, благодаря динамическому методу, превращается в мага, целителя, провидца: он овладевает *тайными силами* души, отвергаемыми психологом-статистом. И здесь, как в естествознании, область исследования безконечна; знание *никогда* не может считать себя завершенным.

Если, таким образом, миро — и человеко-ведение стремится к динамическому постижению своих объектов, т. е. к опознанию их силы, а не сущности, в непрерывно растущим процессе, а не в установленных раз на всегда формулах, причем этот процесс сопровождается фактическим овладением опознанными физическими и психическими силами: то боговедение, по существу, как «мистическое», т. е. религиозно-опытное, знание не может быть иным, как *динамическим*. Это значит, что, за невозможностью познать божественную сущность, мистик опытно переживает действие Божества. Бог «приходит» к нему не существом Своим: εν αυτω γαρ ζωμεν και κινουμεθα και εσμεν, а *силой*, энергией. Так как сила эта безконечна во всех направлениях, то *ея познание не имеет предела* и лишь то боговедение стоит на должном пути, которое знает лишь одно: «вперед»! Догматы, символы, вероучение вообще суть только *вехи*, поставленные впереди шедшим по пути богопознания религиозными учителями человечества. Но, сами по себе безмолвныя, вехи эти существуют лишь для тех, кто *движется*, а не «стоит на месте». «Стоящий» может даже повыдергать, пошатнуть их,— поколебать или совсем отринуть своим *статуарным* разумом руководящия истины богопознания. Наоборот, «движущийся» может быть только благодарен тем, кто, проходя впереди него, отметил вехами повороты и изгибы религиозной мысли, направляя ее ко все *большему и большему* достижению познания *силы Божий*. Характерная черта динамическаго боговедения,— параллельное познанию силы Божией *возрастание* «от силы в силу» самого боговеда, находит себе аналогию в сказанном динамическом познании мира и человека,— именно в усилении могущества современнаго человека *в природе* и об-

ществе. Динамическое боговедение, по этой черте, неотделимо от *обожения*, от проникновения души и тела мистика божественною силою. Если мистическое богопознание есть опытное, прогрессирующее переживание Божественной силы, то естественно, что такое богопознание в своем чистом, совершенном виде и всегда будет обусловливаться и сопровождаться не только известным нравственно-духовным совершенством, но и такими, превышающими естественную силу человека, обнаружениями, как *харисмы*, что мы и видим на примере всех великих боговедов: пророков, апостолов, святых.

Разсмотрим три указанныя черты динамическаго богопознания *порознь*. Динамическое боговедение характеризуется опытным опознанием *силы Божией*, а не «сущности». В мистическом воспринятии Божества этот элемент — наиболее важный, *критический*. Там, где Божество воспринимается без ощущения «силы», где оно опознается, как идея, сущность и т. п., *нет мистики*, нет действительнаго сочетания души с Богом, реальнаго соприкосновения и взаимопроникновения Безконечнаго и конечнаго. Ощущение силы Божией, столь типичное для религиознаго опыта, отличающее его от всех не мистических состояний, по закону психофизическаго параллелизма, принимает более или менее *физический* характер, сопровождаясь в особо интенсивных случаях телесным изнеможением, даже анэстезией — в экстазе. «Руку Божию» чувствовали на себе *пророки*. Апостолы, получив Св. Духа, вещали «иными странными языки» τα μεγαλεια του θεου[1], давая повод думать о себе, как об упившихся сладким вином. Апостол Павел, еще бывший гонителем — Савлом, при своем признании испытал силу божественнаго света, падением, «трепетом и ужасом», и всего более слепотою *реагировав* на эту силу. Великий мистик преп. Макарий, по собственному опыту, знает, что на высшей ступени совершенства, при обладании Богом, человек способен только *млеть* от восторга, «не будучи в силах» предпринять что-либо на пользу братии или для удовлетворения собственных потребностей. Пр.

---

[1] Дн. II, 11.

Ефрем Сирский просит Бога «ослабить волны благодати», очевидно, не в состоянии будучи выдерживать их *напор* на ограниченные известной емкостью и стойкостью дух и тело человека. Всего более яркий пример мистическаго переживания в смысле *динамическаго* восприятия Божества мы нашли у пр. Симеона Новаго Богослова[1]. Итак, непосредственное переживание *божественной силы*, ея опытное опознание, является первой характерной чертой мистическаго боговедения со стороны динамической.

Второю чертой динамическаго богопознания является его *процессуальность*, по которой оно имеет свои minimum'ы и maximum'ы, свои возрасты, свою, наконец, объективную историю в человечестве. *Объективно-исторический* процесс богопознания осуществляется «священной историей» самой религии. Для нас, христиан, такой историей является, разумеется, *ветхий* и *новый* Завет. Богопознание праотцев, патриархов и отчасти самого Моисея является *начальной* ступенью богопознания. Как таковое, оно носило *антропо-морфический* по-преимуществу характер. Бог созерцается в человечески-телесном образе и познается, как безпредельная физическая сила. Так, Адам и Ева *чувственно* «беседуют» с Богом, «слышат» Его ходящим по раю и скрываются за деревьями от Его «взора». Непреодолимую силу Божию особенно глубоко они должны были почувствовать в акте свой *смерти*. Патриарх Авраам принимает Бога в свою кущу в виде трех «странников», умывает ноги, угощает, сопутствует Богу по пути в Содом, получает физический знак завета — обрезание, но всего более он убеждается в силе Божией *рождением Исаака*, преодолением старческой немощи божественным могуществом, являясь в этом отношении, по учению апостола Павла, прототипом верующих в Воскресение. Законодатель Моисей открывает собой второй период богопознания — *психологически-моральнаго*. Высшим проявлением богопознания этого типа является, однако, пророческое откровение, поставлявшее божественную *святость* в основу своего боговедения.

[1] См. 86-е слово по русск. цит. изд. и 87-е по новогреческому.

Наконец, *во Христе* мы познаем Бога, как *абсолютно-духовную силу* — «любовь». Существующее богопознание нельзя считать, однако, процессуально *завершенным*. Будущий век, на который отложено обстование *всецелаго* богопознания[1], откроет нам новыя переживания, которыя лягут в основу соответствующаго ведения.

Третья черта динамическаго богопознания — *обожение* самого боговеда. Мистически опознавая Бога, человек не только чувствует на себе «действие силы Божией», не только в самом процессе опознавания божественной силы восходит ко все новым и новым приобретениям, но и сам проникается этою силою, *овладевает* и овладевается ею. Богопознание для мистика не является «забавой» праздного ума, но серьезнейшим *делом* всей жизни. «Живя в Боге», мистик не может не проникаться *божественной силою*, как наше тело по необходимости ассимилирует физические «элементы» той среды, в которой оно живет, или как душа насыщается «стихиями» мирской жизни, вращаясь в суете мира. Динамическое богопознание, таким образом, связано с обожением столь же тесно, как часть с целым, как современная наука с жизнью: она ея «продукт», она же ея и *сила*. Оттого мы видим всех боговедов динамическаго типа «облеченными силою свыше»: творящими чудеса, пророчествующими, обладающими всякаго рода харисмами. Их богопознание не безплодно для жизни, не ограничивается одною сферою ума: оно подготовляется и сопровождается тяжким *целожизненным* подвигом и обнаруживается в сладких плодах духовной мудрости и силы[2].

В динамической стороне богопознания лежит последний «критерий» религиозной истины,— совершенство или *ценность* опознанной силы. Мы говорили выше, что мистическое восприятие Божества, по закону психофизическаго параллелизма, сопровождается *физическими реакциями*. Однако, подавленное физическими элементами, богосознание характерно только

---

[1] I Ин. III, 2; I Кор. XIII, 12.

[2] Иак. III, 17; I Кор. II, 4—5.

для низших ступеней религии, для младенческой эпохи боговедения, особенно *язычества*. Последнее и представляет собою «ложь» по тому именно, что, отправляясь от космических ощущений, познает Бога, как исключительно *физическую* силу, отожествляя Его ограниченное в силе творение — мир с Самим Божеством или безпредельною силою. Таковы именно: политеизм, идололатрия, зоолатрия, антропотеизм и т. п. *натуралистическия* формы религии. Однако, *природа*, является физическим откровением Божественной силы и потому может служить весьма обильным источником богопознания, что можно видеть на примере всех боговедов, обращавшихся к природе, как своего рода Библии, начертанной не буквами, а «вещами». Между тем, язычник видит в вещах мира и человеке самое божественную силу, подобно тому, как еврей на Тору или «закон» смотрит как на Самого *Законодателя-Бога*. Опознавая Бога, как исключительно физическую силу, язычник ставит также *физическое совершенство* своим «идеалом» и «счастье» понимает не иначе, как удовлетворение *физических* же *потребностей*; вместе с тем, язычник стремится к обладанию божественной силой, как *физическим* могуществом: отсюда — амулеты, талисманы, волшебство, как средства овладения божественною силою.

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

Нравственное совершенство и *мудрость* поставляется на место физическаго «героизма» — идеалом.

За Христом человечество поднимается на *высочайшую*, абсолютную ступень боговедения. Эта ступень характеризуется опытным познанием Бога, как духовной сверхличной, в Троице Ипостасей пребывающей, силы *любви* или «высшаго блага». «Физические» и «психические» элементы предшествующих ступеней преодолеваются здесь, как сила тяжести, напр., преодолевается органическим ростом, или движением, *пневматическими*. Божество опознается не как психоморфная «монада», а как пресущественная, безконечно превосходящая безличное и личное бытие, *Троица* Ипостасей. Опознаванию Бога, как «Отца, Сына и св. Духа», сопутствует *духовное* совершенство любви. Любовь — та *единственная* «сила», которой хочет обладать христианский мистик, находя в ней и высшее благо, в сравнении с которым не могут идти ни физическия могущество и счастье, ни душевная мощь и совершенство. Заканчивая эту главу, повторим, что мистическое, оно же и единственно отвечающее природе объекта, богопознание есть *опытное и динамическое* боговедение, истина котораго определяется «чистотою» опыта и «совершенством» опознанной» силы. Высшим и совершеннейшим боговедением мы должны поэтому признать богопознание *христианское*, опирающееся на опыт божественной любви, как абсолютно ценной духовной «силы» или превысшаго «блага».

ГЛАВА 5-я.

Мистическая концепция христианства.

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

Соловьевская концепция пасхальнаго догмата связана с той интерпретацией христианства, по которой последнее являет собою религию «богочеловечества», высшее откровение Бога в истории и мире вообще, создание новаго, так сказать, *биогенетическаго* вида, в противоположность разумно-человеческому, животному, растительному, неорганическому — взятым в обратном порядке эволюции. К такой системе привели Соловьева, помимо оснований веры, библейскаго и святоотеческаго учения, соображения собственнаго, «теоретическаго» разума, выходящего из идеи *космоса*: оправдываемой наблюдением всюду царствующаго *прогресса*. Несмеловская концепция Воскресения Христова утверждается, в противоположность Соловьевской, на *антропологической* оценке христианства, по которой оно является религией «спасения», возстановлением первоначальнаго плана Божествен-

ного смотрения о мире и человеке, нарушенного грехопадением прародителей и злою волею падшего духа. Такое сотериологически-антропологическое понимание христианства имеет для себя еще более оснований в Священном Писании и церковном учении, но избрано оно было проф. Несмеловым, в качестве личного мировоззрения, по требованию собственного «сократовски-практическаго» разума, исходящаго из самопознания *человека*, как носителя идеи *добра*.— Имеющая быть нами изложенной концепция пасхальнаго догмата отправляется от иного воззрения на христианство, не умещающагося ни в рамки Соловьевской, ни в грани Несмеловской систем, хотя и не отрицающей их в точках соприкосновения, опирающагося также на богооткровенно-патристическое учение, но лежащаго в иной, *мистической*, плоскости разума. В противоположность идеям «космоса и человека», отправным началом является здесь Само *Божество*, опытно-динамически опознаваемое истинной религией в качестве высшей, благой силы — любви. «Космологизм» и «антропологизм» предшествующих систем заменяются здесь ориентацией, в которой **Божественная сила любви иметь центральное и вместе отправное значение.** «Разум» и «добро» передают свой приоритет *благу*. Статически понимаемыя «реальности» уступают место динамическим *актуальностям*. «Прогрессу» и «спасению» противопоставляется столь же всеобъемлющий акт последовательнаго самоограничения Божества, или *жертвы* во все большее и большее благо твари.

Бог, по достигнутому мистическому, или опытно-динамическому разумению о Нем, есть живая, реально существующая, безконечная по степени и высшая по ценности *сила — любовь*, самоценное «благо». Как учит ежедневный опыт, благо, являемое даже в конечных формах человеческой любви, стремится к *расширению*, а по удовлетворении потребностей личности, к распространению и на других. Абсолютное благо, как таковое, обладает наибольшей стремительностью к *сообщению* себя другим, так как, будучи «вседовольным», оно не может испытывать нужды в каком-либо пополнении,— совершенно чуждо эгоизма. Преисполняющая его любовь, является,

наоборот, только *причиною* бытия других существ — от полноты собственнаго блаженства. Не нужно объяснять, что такая природа абсолютнаго блага коррелятивна с Его безконечным *совершенством*, с неограниченной «полнотою» сил — всемогуществом, всеведением и т. д., равно как и всевозможных потенций. Понятно далее, что лишь в пределах собственнаго существа Божество может любить и быть любимым, осуществлять Себя, как благо, без всякого *самоограничения* или самоотречения, без малейшей так сказать, «затраты» Своей силы или славы, — по импульсу или требованию самой природы любви, без удовлетворения которому эта любовь не была бы благом и всемогущею силою. Рождение Богом Сына и извождение Духа суть равноценныя *природныя* осуществления Божественной любви, не требующия самоограничения или жертвы. Блаженство любви в полноте силы и славы составляет внутреннюю жизнь — *тайну* «пресущественной Троицы»: Отца, Сына и Св. Духа, поскольку мы можем судить об этом на основании мистическаго богопознания, подтверждаемаго и «откровенным» самосвидетельством Божеских Лиц[1].

Однако, уже в «предвечном Совете» Пресв. Троицы положено было сотворить *мир*. Такая формула происхождения мира очень мало,— почти ничего не говорит уму «рационалиста»: зато как много она вещает *мистику*! Она говорит, что мир произошел не *случайно*, не по обольщению «майи» и не по какой-либо принудительно действующей необходимости, свойственной лишь физической силе. Эта формула говорит нам, что в Боге, как безпредельном благе, еще от вечности определилась «потенция» к сотворению мира,— к тому, чтобы произвести из абсолютнаго ничтожества отличный от себя, *объект любви*. Так в душе женщины, по слабому сравнению, еще до замужества обозначается иногда желание иметь *ребенка*, предмет нежнаго попечения. Однако, осуществиться миро-творческая потенция в соответствующем акте

---

[1] Напр., Мф. III, 17 и паралл.; XVII, 5 и паралл.; Ин. V, 20; X, 17; XVII, 23—24, 26; — XIV, 31.

могла не без *жертвы*. Если бы абсолютное благо полностью не удовлетворялось в Боге, не покрывалось любовью Троических Лиц и требовало, поэтому, все новых и новых объектов, то освобожденне божественной благости в творческом акте не было бы «жертвой», а только *необходимостью* или *потребностью*, что одинаково противоречило бы вседовольности, или полноте Высочайшаго Блага. Но так как полнота блага осуществляется именно в пределах Существа Божия, то блаженство это столь, напротив, велико, так полно удовлетворяется любовью Божеских Лиц, что разделить его с тварью, поставить вне Себя объект новой любви значило *отречься от самодовольства* исключительно внутренней жизни во имя блага свободно творимых вне себя существ, значило совершить свободный акт «самопожертвования». Сотворение мира, следовательно, было *первою* «жертвой» со стороны Бога,— не Себе, конечно, что было бы безсмысленно, а во благо твари. Отречение от самодовольства любви в Троице — такова *цена* миро-бытия вообще! Конкретно мысль о божественной жертве в самом акте создания мира высказывается, в Свящ. Писании в форме «предопределения» к закланию Сына Божия προ καταβολης κοσμου[1]. Такое стремление Бога — любви к самопожертвованию, во благо мира, осуществленное полностию лишь в акте крестной смерти Христа, становится нам понятным и при анализе творения мира, как «предварительнаго» динамическаго ряда *жертвенных* актов Божественной любви. Если любящие друг друга супруги,— это два ограниченныя в материальных средствах существа приобщают к бытию третье существо, жертвуя своим достатком и жизнью, то в *безпредельно* большей степени такое стремление к приобщению благу бытия «не-сущаго» принадлежит Богу. И мы видим, как *на одной земле*, атом мироздания, не говоря о других, неизвестных нам мирах, множится с каждым моментом число живых существ, ширится захватываемый ими район, продолжает развиваться первоначально непосредственный акт божественнаго творчества. Любовь

[1] 1 Петр. I, 19—20; Апок. XIII, 8. Ср. Ин. XVII, 5.

Божия к миру и всему вновь нарождающемуся в нем,— отеческое промышление о нем — такова «награда» Богу за Его самопожертвование: Бог отрекся от самодовлеющей любви в Самом Себе и приобрел, не утрачивая прежняго, новое блаженство *любви к твари*.

«Бог ограничил Себя», сотворив мир, не в том смысле, что чрез это Он *лишился* какой-либо части Своих *совершенств*: это противоречило бы приобретенному нами понятию о Боге, как высочайшей, неисчерпаемой силе... Самоограничение, самоотречение, самопожертвование Бога не означает «умаления», «потери» и т. п. *статически-количественных* перемен. В Боге совершилась, при Его неизменяемости по существу, перемена *динамическаго* характера: высочайшая сила противопоставила себе, как единственный дотоле реальности, мир,— отличное от Себя, тем не менее, реально существующее, относительно самостоятельное, автономное начало. Бог отрекся от солипсизма абсолютнаго бытия и ввел, так сказать, *соучастника* в Ему одному принадлежащую по природе область «существующаго». Далее, Бог продолжает действовать в мире, «промышляет» о нем, сохраняет его, управляет им и т. д., но все эти действия Божественной благости должны теперь уже сообразоваться с теми *законами*, которые благоволил Бог усвоить миру при его создании. Это самоограничение, это *подчинение* Бога мировым законам выступит особенно рельефно в акте «воплощения».

Материальный мир, в частности, по существующему в науке динамическому понятию о нем, представляет собой лишь комплекс и комбинацию различных сил, в общей сложности образующих всегда равный себе, по принципу «сохранения», фонд энергии. «Реализуясь», т. е. из потенциальнаго становясь «актуально-кинетическим», этот фонд, путем *превращения* одной силы в другую, производит все существующее разнообразие вещей, богатство форм и непрерывность явлений. Такое «энергетическое» миропонимание ни на одну йоту, однако, не ослабляет для веры значения формулы творения Богом мира *ex nihilo*. Мир, действительно, сотворен, *имеет начало*, как «не существовавший прежде», в противопо-

ложность вечному», безначальному Богу[1]. Но *способ* его происхождения, при динамическом миропонимании, становится более понятным, так как космологическая загадка имеет в этом случае для себя ключ в аналогичном творчестве человека, «образа» Бога — Творца. Разсматриваемый с этой точки зрения, космологический акт представляет собою грандиозный процесс последовательнаго *«оплототворения»* Себя Богом в целом ряде психических и физических реальностей с неизменным наложением на каждый род и вид творения от великаго до малаго печати свойственной Божественному Автору безконечности. Таково ведь по существу творчество человека, эта слабая копия боготворческаго акта: художник *воплощает* свою духовную силу, свой гений в красках, музыкант в звуках, поэт — в «образах», словах и т. д. Энергия, присущая человеку, «плототворится», переходит в вещественные знаки, сраствоpяется с ними,— автор начинает жить вне себя, принимает как бы форму *инобытия.* Как произведение, созданное человеком, не тожественно автору, всегда меньше, ниже его, не равно его сущности, всей его мощи,— так и мир не то же, что Бог: Он только произведение Его всемогущей силы, ограниченное отражение Его совершенств, откровение «славы» Его в бездне *ничтожества.* Так называемая «ограниченность» мира, при теоцентрической точке зрения, есть имено не что иное, как добровольное динамическое *самоограничение* Бога в творении[2]. Но этому самоограничению мир обязан своим *существованием*, как самоотречению — своим «благом». И как жертвенный характер любви Божией к миру полностию выявился лишь в крестной смерти Сына Божия

---

[1] Термин ex nihilo — ἐξ οὐκ ὄντων — второй книги Маккавеев (VII, 28) не канонической по своему достоинству, отразившей, быть может, платонически-философское мировоззрение своего автора, во всяком случае приобретает свою полную авторитетность и определенность лишь в параллельных выражениях ап. Павла: Рим. IV, 17; Евр. XI, 3, где отрицается только предсуществование мира, а не высказывается способ его происхождения.

[2] Существует математическая формула, по которой ограниченное бытие представляет собою сумму безконечнаго и ничтожества $(\infty + 0)$.

υπερ της του κοσμου ζωης[2], так и самоограничение или потенция самооплототворения достигла своего апогея только в акте «воплощения».

Если создание мира вообще и материальнаго в частности являет собою акт божественнаго самоотречения и самоограничения, то в особенности это справедливо относительно мира *духовнаго*. «Самоотречение» Бога здесь имеет *более глубокий* смысл, нежели при сотворении мира вообще, материальнаго в частности. Божество не только отрекается здесь от самодовольнаго блаженства «самосозерцания», чтобы любить тварный объект, но и ищет, *домогается*[2], так сказать, любви со стороны этого самаго объекта, хотя Ему вполне достаточно блага любви, реализованной в Трех Ипостасях. Однако, Бог ищет любви к Себе со стороны твари, вступает с нею в религиозно-этический союз не затем лишь, чтобы приобрести новый источник блаженства в единении с ограниченным духом,— это естественная награда или следствие жертвы — но ему даровать высшее благо в *нравственном* общении с Собою. Здесь *больше* «самоограничения», чем в создании материальнаго мира. Духовный мир «противостоит» Богу не по *праву бытия* только, как слепая, физическая, автономная сила, но и по данному ему Богом *праву самоопределения*. Высочайшее благо даровало ограниченному духу «свободу», обладая которой, он может, как исполнять волю Бога, так и *противиться* ей; дало «разум», которым дух может не только познавать и признавать *Бога*, но и игнорировать,— даже *отрицать* Его;— сообщило «чувство»[3], которое может и любить, но способно и *ненавидеть*. Отнять у духовных тварей

---

[1] Ин. VI, 51.

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

[3] Что «безплотные» **духи** обладают чувством, показывает, с одной стороны, благоговение серафимов, радость ангелов об обращении грешников, с другой — трепет бесов, их злоба и пр. Странно было бы отрицать у духа чувство, эту высшую способность, которою только и переживается любовь, как и благо вообще.

вторыя возможности: «противления», «отрицания» и «злобы» значило бы совсем не давать им ни *свободы*, ни *разума*, ни *чувства*, но тогда не у кого было бы, помимо Себя, искать Божеству и любви! Другими словами, это значило бы совсем не создавать *духовно-ограниченнаго* мира и не ставить его, как высший тип бытия, над «безчувственной, неразумной, связанной необходимостью» материальной природой. Предоставив же духовному миру право самоопределения, Бог ограничил Себя не только отрицательно — невозможностью изменить его законы, не уничтожая его, но и *положительно*, подвергнув Себя возможности возстания, отвержения, хулы с его стороны. Эта печальная возможность реализуется в духовном мире «падшими» или *злыми* духами[1]. Их злая, безумная, богоборная деятельность *терпится* или «попускается» абсолютным благом, как условие существования духовнаго мира. Уничтожить «злого духа» означало бы в принципе *уничтожение* духовной твари вообще. Человек во имя своего относительнаго блага может уничтожать ядовитыя растения, вредных насекомых и т. д.— все, что мешает его личному или общественному благополучию, но произвести уничтожение бесов, было бы *недостойно* Бога, не оправдывалось бы с абсолютной точки зрения, как преднамеренный выбор или самопротиворечие. Вместе с ними должны быть уничтожены и *ангелы*. Поэтому, как «плевелы», вместе с исторжением которых были бы исторгнуты и благородные злаки, бесы остаются на ниве Божьяго мира *до жатвы*,— до того времени, когда произойдет окончательная сортировка добра и зла, когда мир вызреет к предназначенному ему благу. Нельзя было благому Богу «из-за падения» некоторых духов и *не творить* разумнаго мира вообще. Не говоря о том, что отказ от творения духовнаго мира обозначал бы в этом случае торжество в мире зла, ставил бы благую волю Бога под власть диавола, благоразумнаго и добраго существа в зависимость от противоположнаго, отрицательнаго начала,—

[1] Характерное для некоторой части культурнаго общества отрицание злых духов, при вере в ангелов, непоследовательно, как признание и непризнание права на самоопределение.

этот отказ являлся бы преждевременной «капитуляцией», *не оправдываемой* состоянием рессурсов. Правда, падение духовной твари, ея отступление от Бога и вражда против Него являются ея *гибелью*, но столь же верно и то, что против всякаго смертельнаго яда есть свое противоядие. Всеблагой Бог противопоставил «гибели» *спасение*, «падению» — возможность *обращения*, греху *покаяние*. «Средства спасения» *безчисленны*, разнообразны, неисчерпаемы, как безконечносложна сама жизнь Какими средствами осуществляется спасение в духовном сверхчеловеческом мире, нам неизвестно, как нам не дано знать многаго другого, относящагося к не принадлежащему нашему земному и человеческому — миру, но что такое спасение принципиально возможно и дано во Христе — Главе земного и небеснаго миров это ясно: Бог, как абсолютное благо, *всем*, не только людям, но и разумным тварям вообще, хочет спасения. И то «дело спасения», которое совершается теперь на земле, есть, быть может, только *малая* часть сотериологическаго акта, происходящего во всем мире[1]. Если воплощение, смерть и Воскресение Господа имеют благодетельное значение не только для людей, но и для неразумной *материальной* «природы»: не тем ли более могут оне быть спасительными для мира духов вообще? Если злые духи этим «спасением» и не пользуются,— во всяком случае, возможность для этого им *дана*.— Самоограничение Бога в творении мира духовнаго динамически следует понимать так, что объект, в природе котораго реализовалась божественная сила, есть именно мир *ограниченных* духовных (=небесных) «сил». Самая, «духовность», под которою, в отличие от физической силы, мы опознаем их, *относительная*. «Духом» в собственном смысле, без малейшей примеси материальности, связанности пространством, необходимостью, определяемости причинностью и т. д.— может быть только *Бог* (Ин. IV, 24). Всякий тварный дух, пусть он не имеет грубовещественной оболочки, подобно духу человеческому, в сравнении с Богом есть только *душа*, нечто среднее между

[1] 1 Ин. II, 2.

чистым духом Бога и отсутствием его, идеальной материей. Но как нет, в действительности, ни одной материальной «вещи», совершенно лишенной духа, так нет и духовной «силы», абсолютно *имматериальной*, кроме Бога. Все «материальное» и «духовное» лишь *относительно* таково. Поэтому, творение мира духовнаго, реализация в нем божественной силы, может быть разсматриваемо, как *первая ступень* к «оплототворению» Бога, тем более что духовный мир в хронологическом отношении создан прежде веществennаго.

Человек в Божьем мире являет собой наиболее интересное творение по сложности и противоположности объединенных в нем начал. С точки зрения «прогресса», он является *венцом* творения, *высшим* продуктом эволюции. Однако, с теоцентрической точки зрения, *исключительное* положение человека определяется иначе. Творение мира духовнаго, как предшествовавшее миру веществennому, *не укладывается* в универсальную формулу прогресса, нарушает правильность прямой линии эволюции, почему обыкновенно игнорируется «космологическими» теориями. Да и помимо этого, идея прогресса, эволюции может иметь лишь *условный* характер: принцип «разсеяния энергии», с одной стороны, нравственный регресс личности и общества, с другой — таковы *отрицательныя инстанции* этой теории в физическом и психическом мире. Человек является, действительно, «венцом творения», «владыкою природы», но только на нашей планете, или в *материальном* мире вообще. Что же касается всего мира, как веществennаго, так и духовнаго, то он служит лишь *заключительным* звеном двух противоположных по направлению процессов: эволюционнаго, идущаго в материальном мире по восходящей линии — от хаотическаго смешения элементов до тела человека включительно и инволюционнаго, шедшаго в духовном мире в обратном порядке от денницы, серафимов и т. д. до души человека включительно. Человек *сомкнул* собою обе цепи существ: духов и тел, объединил в своем лице небо и землю, более, чем какой-либо другой тип бытия, оплототворил и ограничил собою Бога, отобразил его в бездне ничтожества,

выявил Его силу, славу и благо в немощи, уничижении и страданиях плоти. Как одновременный и равноправный член обоих миров, он является *микрокосмом*, миниатюрным повторением мира вообще. Телом своим он принадлежит *земле* и подчинен законам материальной природы, тогда как по духу он — гражданин *неба* и подлежит общим законам духовнаго мира. Если-бы человек представлял собою только продукт эволюции, его душа, подобно душе животнаго не была бы безсмертной; но — так как он вместе и продукт инволюции духовнаго мира личных существ, принципиально высшая «ценность»[1] то, с обращением тела в землю, которой оно принадлежит, дух его возвращается к Богу, от котораго он произошел, оставаясь *лично — безсмертным*, как ангел. Да он и не мог быть продуктом материальной *эволюции только*, а не вместе с тем и духовной «инволюции». Природа, реализуя в прогрессивном порядке силу Божию, произвела разнообразные типы бытия: физическаго, органическаго, животнаго со всеми их более частными подразделениями, достигла предела, преодолеть который уже было невозможно без *вторжения* в мир духовный. С другой стороны и в духовном мире, сила Божия, реализовавшись в постепенной инволюции — в трех классах «небесной иерархии» с ея дальнейшим подразделением на все «девять чинов», подошла к той грани, за которой могло следовать только *оплототворение духа*, соединение личной разумной силы с безличной материей. Этот синтез духовнаго и телеснаго начал, двух природ, двух сил, двух процессов в одном лице человека и совершился особым *творческим актом*, продуктом котораго явился, с одной стороны, немногим «умаленный пред ангелами», а с другой — «увенчанный славою и честью и поставленный владыкою над делами рук Божиих» в материальном мире. Происхождение человека есть сугубый, в силу сказаннаго, творческий акт с бо́льшим, так сказать, «напряжением» творческой энергии, нежели появление животнаго царства после растительнаго, или одного из низших чинов ангельских вслед за непосред-

[1] Мф. XVI, 25.

ственно предшествующим ему высшим — *равным* в этом отношении разве принципиальному созданию мира духовнаго или материальному, взятым порознь, как параллельный акт сотворения новаго, третьяго, «малаго» мира. Таков, мистический смысл библейской *антропологии*,— Быт. I, 26—28, II, 7,— комментированной, в смысле принадлежности человека двум мирам, ветхим[1] и новым Заветами[2], а также святыми отцами[3]...

Итак, с теоцентрической точки зрения, человек является не «венцом», а лишь *узлом*, «краеугольным камнем» твари Божией. Сказанное о материальном и духовном мире, взятых порознь, применимо к нему, как одновременно *представителю* обоих миров. Если творение мира вообще, духовнаго мира, в частности, является актом «самоотречения» со стороны Бога, то создание человека было таким самоотречением, в особенности, ибо с какою еще целью мог быть вызван

---

[1] Еккл. XII, 7.

[2] Мф. X, 28.

[3] Особенно много «любомудрствовал о человеке Св. Григорий Богослов. Вот один из многих образцов его любомудрия на эту тему: «Поелику для Благости недовольно было упражняться только в созерцании Себя самой, а надлежало, чтобы благо разливалось шло далее и далее, чтобы число облагодетельствованных было, как можно больше (ибо сие свойственно высочайшей Благости); то Бог измышляет, во-первых, Ангельския и небесныя силы.— И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершенно Духом. Так произошли вторыя светлости, служители первой светлости, разумеет ли под ними разумных духов или как-бы и вещественный и безплотный огнь, или другое какое естество, наиболее близкое к сказанным... Так и по таким причинам сотворей Богом умный мир, сколько могу о сем любомудрствовать, малым умом взвешивая великое. «Поелику же первыя твари были благоугодны Богу; то измышляет другой мир — вещественный и видимый; и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними, удивительный по прекрасным качествам каждой вещи, и еще более достойный удивления по стройности и согласию целаго... А сим Бог показал, что он силен сотворить не только сродное, но и совершенно чуждое Себе естество. Сродни же Божеству природы умныя и одним умом постигаемыя, совершенно же чужды твари подлежащия чувствам, а и из сих последних еще далее отстоят от Божественнаго естества твари вовсе неодушевленныя и недвижимыя. «Итак ум и чувство, столь различныя между собою, стали в своих пределах, и изразили собою

к бытию человек, как не для того, чтобы *разделить* с ним блаженство любви[1]? Самое «опочитие» Бога *на творении* именно *человека*, — так как после человека уже не появлялось новаго, не созданнаго прежде типа бытия, — не говорит ли за то, что произведение человека служило предельным моментом всего творческаго акта в обоих его процессах: материальнаго — эволюции и духовнаго — инволюции? С другой стороны, здесь мы видим «самоограничение» Бога и в противопоставлении Себе не только автономно-материальнаго «объекта», но и свободно-духовнаго *субъекта*. Этого мало: с этим новым творением Бог делит свою *власть* над зем-

---

величие зиждительнаго слова, как безмолвные хвалители и ясноглаголивые проповедники великолепия. Но еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных, сего опыта высшей премудрости, сей щедрости в образовании естеств; и не все богатство Благости было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то-есть невидимое и видимая природа, созидает, говорю, человека; и из сотвореннаго уже вещества взяв тело, а от себя вложив жизнь (что в слове Божием известно под именем души и образа Божия), творить как бы некоторый вторый мир, в малом великий; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленнаго поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненнаго горнему царству, земнаго и небеснаго, временнаго и безсмертнаго, видимаго и умосозерцаемаго, ангела, который занимает средину между величием и низостию, один и тот же есть дух и плоть, — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодателя, плоть, чтобы страдать, и страдая припоминать и поучаться, сколько ущедрень величием; творить живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иный мир, и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения. Ибо умеряемый здесь свет истины служит для меня к тому, чтобы видеть и сносить светлость Божию, достойную Того, Кто связует и разрешает, и опять совокупить превосходнейшим образом». (Русск. перевод Моск. дух. Академии. Изд. 3 Часть 1-я. Москва. 1889. Стрр. 127—129. Ср. Ч. 3. М. 1889. Стрр. 198—200). Приведенная тирада характерна в смысле определения человека, как существа, одновременно принадлежащаго обоим мирам: духовному и вещественному.

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

ным миром, уступает часть «промышления» о нем. Предоставив человеку право «самоопределения», Бог *подверг* Себя возможности *противления, отрицания, ненависти* с его стороны. Как это ни нелепо, ни карикатурно, но человек, действительно, может дерзко возставать против Бога, не признавать Его ни теоретически, ни практически, даже, страшно сказать, *проклинать* Его! Лишить человека возможности делать это значило бы совсем не давать ему свободы или дать только ея *фикцию*, но за то ни Бог не был бы тогда свободно любимым человеком, ни человек ни достиг бы высшаго блага — быть обладаемым и «обладать» Богом. То же злоупотребление правом самоопределения человек может оказывать и в отношении *других людей,* равно как природы и себя самого. Он может насиловать их, мучить, лишать жизни и т. д., может эксплоатировать природу, не давая ей ничего взамен, убивать себя и пр., но ведь, под условием этой возможности, он способен *создавать и благо* личное, семейное и общественное, имеет счастье любить других, и быть любимым, превращать землю в «цветущий рай» и т. п.

«Отрицательная потенция» получила осуществление уже в первых людях; зло началось с *грехопадения* в раю,— факта аналогичнаго по своему значению падению духов «на небе». В «невинном», предшествовавшем грехопадению, состоянии, только что выйдя из рук Творца, человек, как созданный из начал обоих миров, находился в состоянии идеальнаго *равновесия* между духом и материей, добром и грехом, благом и злом, Богом и ничтожеством. *Искушение* попущено было Богом, чтобы вывести человека из состояния равновесия. Это была *критическая* минута: человек мог определить себя ко благу: любви к Богу, покорности Его воле, вере в Него и т. д., но способен был и изменить Ему, оказать противление, усомниться в Нем и пр. т. е.— склониться ко злу. Искушая человека, диавол преследовал свою цель погубить человека и главное — *поглумиться* над Богом порчей Его наиболее дивнаго создания, на котором Он, как на заключительном произведении своего великаго творческаго акта, только что «опочил». Отсюда,— его речь о Боге в разговоре с *Евой* —

сплошное «глумление» над Богом. Человек поверил и — *пал*. Это было отречением со стороны человека от того блага, ради котораго он был сотворен Богом,— своего рода *религиозным* «любодейством»[1]. Бог продолжал любить человека и в падшем состоянии, как свое творение, но так как это творение было исковеркано диаволом, эта любовь могла быть только *жалостью*. Человек не способен уже был *удовлетворить* Бога своей любовью к Нему, той любовью, из за которой Бог отрекся, создавая Его, от самодовольства любовью к себе в Трех Ипостасях: эта любовь была бы *притворством*. Человек, следовательно, только ограничил Бога, но ни себе не приобрел блага, ни Богу не воздал должной *награды* за свое происхождение. Союз этот, прежде своей «матрикуляции» обветшавший, должно было расторгнуть, чтобы при других условиях создать «новый», чистый, идеальный *завет* в лице оказавшагося верным Богу до смерти, второго Адама — Христа.

Тяжко было грехопадение Адама, но «легче», нежели падение диавола. Человек имел *извиняющия* обстоятельства: жену, которой оправдывался Адам, соблазн диавола, чем думала обезвиниться Ева и т. д., тогда как диавол не имел ни одного, кроме только права личнаго духа на самоопределение. Но прежде всего и главным образом, человек, по своей двойственной природе, является только *полу-духовным, полусвободным* существом. Ему легче пасть, нежели безплотному духу, за-то *удобнее* и востать. Тело для него служит тою «*средой*», в которой отдается весь удар, смягчается сила падения, и которая благодаря этому принятию на себя силы удара[2], позволяет духу оставаться сравнительно свободным и чистым в самом падении. Отсюда возникают многия, кажущияся, на первый взгляд «странными», но вполне естествен-

---

[1] См. Ин. VIII, 41, 44.

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

ныя последствия для дальнейшей судьбы и спасения человека, из которых важнейшими оказываются: переход греха во все человечество, или *наследственность* его, подобно «преступному типу» или заразе, и физическая *необходимость* смерти для окончательной духовной очистки человека, изглаждения следов «религиознаго» любодейства[1]. Человек, несмотря, на оказывавшуюся, в силу грехопадения, негодность свою к «богообщению», не *мог быть*, однако, *уничтожен*: всеведущий Бог его и не сотворил бы. Если же все-таки человек был сотворен и пал: то, очевидно, любовь Божия приготовила для него вполне *действительное* средство спасения. Вместе с выполнением «предопределеннаго» плана спасения твари, Бог достигал одновременно другой, более общей, цели — ценою наибольшаго отречения и ограничения даровать миру наивысшее благо — *божественную жизнь* — Себя «оплототворить» в нем и мир «обожить» в Себе. С этой точки зрения, дело «спасения» выступает лишь частным моментом более общаго акта-оплототворения с его коррелятом — обожением. И нужно заметить, что свв. отцы в своих идеологиях христианства, признавая «спасение» ближайшею задачей дела Христова, отдаленную, более грандиозную по широте, глубине и высоте цель созерцали именно *в обожении* путем оплототворения. Оканчивая этим свои космологически-антропологическия *замечания*, мы переходим к тому, что составляет «святилище» христианства.

Сотворив мир духовный, Бог «оплототворил» Себя; создав мир вещественный, Он *оживотворил* Собой ничтожество. В человеке встретились оба эти процесса: тенденция ничтожества к оживотворению и тягение духа к *материализации*. Тело приобрело здесь форму *личнаго* бытия, в противоположность безличному и родовому, и дух получил «свое», постоянное *орудие*. Связав тело и дух в одно существо человека, Бог не только оживотворил в нем ничтожество, как ни в каком другом типе бытия, но и Себя оплототворил, как нигде в творении — до видимости, до пластической осязаемости, до

---

[1] Рим. VI, 6

физической *портретности*[1]. Однако, человек — не последняя ступень оплототворения Бога: он произошел *тварным* образом, как ангел и животное, взятые вместе, как сложная, но относительная динамическая величина или ценность. Он в новой форме реализовал собою *силу* Божию, а не Божественную «Ипостась». Между тем, абсолютному благу оставалась еще возможность настолько отречься от Своего самодовольства во имя любви к твари и ея высшаго блага, настолько ограничить себя, так оплототвориться, так смешаться с тварным ничтожеством, чтобы вместе и Бог был «тварью»[2] и тварь была «Богом» — *в одном и том же лице*. Это объединение Божества с тварью, аналогичное синтезу духа и материи в существе человека, могло совершиться с наибольшим благом для твари только в *человеке*, как «узле» всего мироздания, как одновременном представителе духовнаго и материальнаго миров, откуда в обе стороны могли бы расходиться токи божественой жизни. Не для спасения человека и не для земли только необходимо было «вочеловечение» Бога, а во благо,— *всей твари*. Некоторые свв. отцы и богословы (св. Ириней, напр.,) полагают, что боговочеловечение совершилось бы даже в том случае, если бы человек и *не пал*. Однако, если, как показывают сотериологическия концепции христианства, боговочеловечение требовалось и для спасения человека, оно, вследствие этого, становилось особенно необходимым, из акта свободной «благости» к твари переходило в дело «жалости» или «милости», определяясь во времени готовностью человеческаго мира,— в частности, избраннаго народа — принять и распространить благовестие о нем, как именно *проповедь о спасении*.

---

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

[2] О «тварности» тела (шире-человечества) Господня пространно разсуждает Св. Афанасий Великий. См. напр. III т. творений по русскому переводу, изд. 2, 1903). Стр. 50, 58, 266—267; IV т., стр. 459, 460, 462, 466, 471.

На *том же* «превечном совете», на котором положено было создать объект любви вне Триипостаснаго Бога, по откровению Божию[1] и вере церкви[2], предопределено было и приобщить его высочайшему благу, обожению любовью — силой, адэкватно выражающей содержание божественной жизни. Человечески говоря, «жребий» осуществления этого блага принял на Себя *Сын Божий*, Вторая Ипостась Троицы. Это был жребий крайняго самоограничения, самоотречения, оплотворения, но вместе с тем и *почетный* жребий. Становясь человеком, Бог подчинялся, ограничивал себя *всеми законами* Им же сотвореннаго мира: по телу — материальнаго, по душе духовнаго,— в частности, становился даже в зависимость от человеческих законов, не противоречивших воле Божией. Вместе с тем Сын Божий в пределах созданнаго Им мира *отрекался* от всей присущей Ему «до сложения мира» силы и славы, от проявления Себя в свойственном Ему по Божеству величии, вместо того явившись в крайне смиренном виде со всеми человеческими немощами. Отрицательныя возможности греха, богоотрицания и т. д. понятно *исключались*. «Оплототворение» дошло здесь до того, что свойства тварной плоти стали усвояться Божеству и свойства Божества — твари — до так называемаго communicatio idiomatum. С другой стороны, благодаря этому именно «истощанию» или κενοσις'у, Сын Божий стал в *исключительное* отношение к твари: он является ея Спасителем и Господом по-преимуществу, Начальником новой жизни, обогатившим мир, при помощи Своей нищеты, неисследимым богатством благ[3]. «Склонившись» до твари, Бог *возвысил* ее до Себя. Это имеет значение прежде всего относительно *человеческой природы* самого Сына Божия, вошедшей в состав Его Божескаго Лица — Второй Ипостаси Троицы. Оплототворившись «ипостасно» в своем человечестве, Сын Божий возвел его на недосягаемую, *божественную* — высоту блага. Однако, Он, как

---

[1] Еф. I, 3, 11; III, 3—4.

[2] См. службу на Благовещение.

[3] 2 Кор. VIII, 9; Еф. II, 7 и мн. др.

вседовольный, оплототворился *не для Себя*, а «нас ради человек и нашего ради спасения». Но так как Божественная сила оплототворилась в лице Иисуса, реализовалась в Его человеческой природе не так, как она реализуется во всякой твари, т. е. не динамически только, а ипостасно, то в лице Богочеловека, выступают, объединенными обе природы: божеская и человеческая[1], причем каждый человек только *лично*, индивидуально, по мере своего разумения и свободнаго желания, может приобщиться высочайшему благу, достигнуть совершенной меры «возраста Христова». Но «дело Христа» шире не только спасения, но и обожения *человека*: оно выходит *за пределы земли* и *истории*. По слову Христа, Ему дана «всякая власть на небе и на земле[2]. По учению апостола Павла, им *возглавлено*[3], и примирено[4] все небесное и земное. Он посажен «одесную» Бога «на небесах, превыше всякаго начальства и власти и силы и господства и всякаго имени, именуемаго не только в этом веке, но и *в будущем* и все покорено «под ноги Его», и дан «главою над всем»...[5]. Так как человек, по сказанному выше, есть «узел», краеугольный камень мироздания, то, «вочеловечившись», Бог одновременно оплототворил Себя *в обоих* мирах: по телу — в материальном, по душе — в духовном. Отсюда, «сосредоточи-

---

[1] «Как, по вшествии великаго Царя в какой-либо большой город, и по вселении его в одном из домов градских, город сей удостоивается великой чести, и не тревожит уже его ни враг какой, ни хищник, но ради Царя, вселившагося в одном из домов его, прилагается о нем всякое попечение: так разумей и о нашем Спасителе. По пришествии Его в страну нашу и по вселении Его в одном из подобных наших тел, прекращено уже всякое злоумышление на человека?» (Св. Афанасий Великий. Творения в русском переводе 4 т. Цит. изд. Стр. 457).

[2] Мф. XXVIII, 18.

[3] Еф. I, 9—10: προεθετο εν αυτω εις οικονομιαν του πληρωματος των καιρων, ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα εν τω χριστω, τα επι τοις ουρανοις και τα επι της γης, εν αυτω.

[4] Кол. I, 20.

[5] Еф. I, 20—22.

ваясь» в человечестве, божественное благо объемлет собою всю тварь, равномерно простираясь во все стороны и нам становится понятной не только универсальность, грандиозность дела Христова, но и его *симметрия*,— то, что быть может, ап. Павел назвал: το πλατος και μηκος και υψος και βαθος[1]. В теоцентрическом аспекте «оплототворения» укладывается не только сотериологическая точка зрения, но и космологическая, оставляя место и для спасения падших духов, и для *обожения мира* вообще, как и для *одухотворения* материи. Христос, по этой точке зрения, является *резервуаром божественной жизни* сразу в обоих мирах, полнотою благ в тварном ничтожестве, «аккумулятором» абсолютной силы для всего: малаго и большого, духовнаго и материальнаго — мира. От Божества Единороднаго, чрез посредство человечества, почерпают свое восполнение и материальная природа, и бесплотные духи,— первая в порядке эволюции,— поднимаясь все выше и выше по ступеням одухотворения, вторые — в направлении инволюции, *преклоняясь* все ниже и ниже «к ногам Иисуса»[2]. Материя, в силу своего обожения в человеческой плоти Христа, освобождается от рабства тлению, смерти, от своей немощи, тяжести, дебелости и т. п. свойств и враждебных жизни актов — к свободе, нетлению, безсмертию, *превращаясь* в «новое небо и новую землю», пригодныя для обитания сынов Божиих. С другой стороны, бесплотные духи «поднимаются и ниспускаются к Сыну Человеческому»[3], не из любопытства, конечно, а *желая себе блага* «приникают» к благовестию о Христе[4]. Апостолы посылаются *«во весь мир* — проповедывать Евангелие *всей твари»*[5]. Чрез Церковь *возвещается* оплототворение Бога во Христе миру небесному[6]. Жертва оплототворения Бога во Христе имеет таким образом *центральное* значение в мире.

---

[1] Еф. III, 18.
[2] 1 Петр. III, 22; Ср. 1 Кор. XV, 28; Фил. II, 9—10.
[3] Ин. 1, 51.
[4] 1 Петр. 1, 12.
[5] Марк. XVI, 15. Ср. 1 Кор. IV, 9.
[6] Еф. III, 10.

Как на земле можно говорить только о «земном»[1], так что даже небесныя тела, с земной точки зрения, могут казаться «светильниками»[2], так и в разсуждении универсальнаго дела Христова *человеческая* оценка, по которой оплототворение Бога ограничивается человечеством, естественно, будет иметь преобладающее значение, хотя, как мы видели, откровение дает нам намеки на несравненно более широкую оценку. В частности, сотериологическая точка зрения на христианство, по понятным практическим побуждениям, может казаться наиболее *правильной* и «ценной». С теоцентрической точки зрения, «спасение» только часть целаго, *эпизод* в процессе самоотречения, самоограничения, оплототворения Божества во благо твари. С теоцентрической точки зрения, «дело спасения», как возвращение отбившейся от стада овцы, важно в смысле устранения *помехи* к осуществлению в мире высочайшаго блага. Разсмотрение его обнаружит, как оно тесно связано с *облагодатствованием*, обожением твари вообще. После грехопадения, сказали мы, род людской, как не выполнивший своего назначения, с которым он был создан, не мог быть объектом любви Божией *без жалости* и сам не мог любить Бога *без притворства*. Хотя первоначальный союз между Богом и человеком был расторгнут, однако, Бог *не истребляет* человека, как не уничтожил он и падшаго духа — имея в виду устроить чудный способ спасения человека, в котором достигло бы высшей степени самоограничение, самоотречение и самооплототворение Бога во благо твари. Он дает «обетование» о победе над диаволом *в семени жены*, определяя его в дальнейшем течении провиденциально-направляемой истории все более ясными и точными чертами. Когда истекла полнота положеннаго времени и Сын Божий оплототворился в сыне человеческом», подготовлявшийся в течение веков план спасения был *осуществлен* вместе с дарованием миру и человечеству новой духовно-божественной силы. Совершилось это таким образом: в оплототворившем собою Бога Сыне

[1] 1Ин. III, 12.
[2] Быт. 1, 14—18.

Человеческом создан был *новый* человек, «второй Адам», в противоположность *ветхому*, первому Адаму. Он и *принадлежал* к человеческому роду, по общей с ним человеческой природе, *и не принадлежал*, по «невинности», «безгрешности» в течение всей Своей жизни, несмотря на искушения со стороны того же диавола, которому удалось обольстить в раю первых людей. Конкретно такое отношение Христа к человечеству выразилось в Его зачатии «Девою», от *Духа Святого*. Он не создается, как Адам из персти земной, потому что Он не принадлежал бы тогда к нашему виду, как совершенно *особый* тип творения, но Он не зачинается и естественно, так как иначе не мог бы спасти человека, сам будучи повинным тому же *заражению*. Но, произойдя так, как Он произошел, Христос, по Своему человечеству, оказался в коммуникационной *связи* со всем человечеством, нашим Братом по плоти»[1] и в то же время объектом Божественной любви «без жалости» и субъектом любви к Богу «без притворства»[2]. В Нем именно и *опочил* Бог со всем своим «благоволением» к человечеству[3], и только чрез Него расторгнутый, по любодейству человека, союз мог быть возстановлен. *Объективная* сторона совершеннаго Христом дела спасения будет шире очерчена нами при изложении «искупительнаго» значения смерти Христовой. Что касается *субъективной*, приходящейся на долю каждаго индивидуума, стороны, то и в этом отношении сотериологический акт является лишь одним из концентрических кругов более широкой сферы — обожения. Последнее совершается в христианине аналогичным воплощению Сына Божия во Христе оплототворением Бога в каждом христианине: созданием в человеке Духом Святым также «новой твари», «*новаго человека*», которому прощены все грехи в акте крещения или покаяния, который «облечен во Христа», который может быть «святым и безгрешным», который способен любить Бога и ближних без примеси страха и сомнений

[1] Евр. II, 11—13.

[2] Ин. XIV, 31. XV, 9—10.

[3] Свидетельства о «благоволении» при Крещении и Преображении. Ср. Ин. XVI, 26—27; XVII, 23, 26.

и быть отечески любим Богом. Но последняго предела это оплототворение Бога в христианине достигает в *евхаристической* мистерии, где Божество, оплототворив Себя во Христе всеобще — в человеческой природе, а не лице, оплодотворяет, ограничивает Себя, отрекается от Самодовольства Лично в каждом и тем не только спасает человека, освящая Его, делая потенциально безсмертным и т. д., но и делая подобным Христу Богочеловеком, влагая в него сокровище жизни вечной. Наконец, человек умирает; ветхий человек, недостойный общения с Богом, окончательно *разрушается*, потому что дух и плоть, на которые он распадается в момент смерти, уже не составляют человека, а только два противоположные элемента, существующие независимо один от другого, как физическое тело — «вещь» и «бесплотный» дух. Это разрушение является необходимым, без котораго не может быть ни окончательнаго спасения, ни обожения — в акте воскресения, когда реализуются все потенции божественной жизни в человеке, теперь, до окончательнаго очищения всех следов грехопадения, лишь в виде, так сказать, *аванса* усвояемыя человеку.

Изложенная *сущность* христианства заключена в его откровении, святоотеческих творениях, символах, догматах и т. д. Однако, можно пройти мимо всего этого, не обратив никакого внимания на содержащееся в них сокровище, как лишенный эстетическаго *вкуса* зритель может пройти мимо рафаэлевских «мадонн», критикуя материал, краски и не видя их красоты,— или как слепой проходит мимо драгоценностей, не замечая их. Так *книжники и фарисеи* «видя не видели, слыша не слышали и не разумели», что происходило перед ними, а происходило перед ними то, «чего хотели зреть и не могли, что хотели слышать и не были в состоянии — цари и пророки» — лучшие представители человечества; — перед ними развертывалась картина божественной красоты, разыгрывалась небесная симфония. Нужен мистический, религиозный опыт, *отверзение* ума и сердца, чтобы ощущать безконечность, божественность жизни вообще, «струю» как говорит Григорий Богослов — «невидимаго Божества» в че-

ловеке, в частности, и внутреннюю полноту, наконец божественной жизни во Христе, в особенности,— как нужен опыт вообще, чтобы глубже проникать в тайны природы, необходим эстетический вкус, чтобы ценить художественныя произведения. В противоположность книжникам и фарисеям, *апостолы* и др. верующие, окружавшие Христа, этот резервуар божественной славы в скудельном сосуде человеческаго естества, обладали этим опытом, «вкусом», поэтому, и поклонялись Ему, как Сыну Божию, опознавали в Нем своего «Господа и Бога». Это «исповедание», на котором утверждается теперь вся Церковь, не было продиктовано теоретическим разумом: апостолы были ведь «необразованными галилейскими рыбаками» — ни постулатом практическаго разума,— этот именно разум, богато представленный книжниками и фарисеями, и осудил Христа на смерть; оно было голосом говорившаго в них Бога, откровением мистическаго разума, непосредственным *криком* природы, даже в их лице — всего бытия, что особенно ясно выступило на детях, встречавших Христа «незаученным» криком «Осанна!»[1].

Если бы до нас не дошло ни одной евангельской книги, если бы в опознании христианства мы следовали исключительно опыту церкви, то и в таком маловероятном случае мы должны были бы признать, что сущность христианства заключается именно в *духовно-божественной* жизни, как высочайшем благе любви, осуществляющемся в условиях существующаго мира, т. е. в оплототворении Бога. Но коль скоро мы имеем «объективный» *образ* Христа, запечатленный четырьмя евангелистами, мы тем легче можем по нему, как по первому, наиболее типичному, идеальному, исключительной чистоты, образцу опознать тайну христианства. Читая Евангелие, мы видим, что оплототворение Бога во Христе совершилось *на фоне* природно-исторической жизни со всеми ея «злобами дня», уничижением и почетом, радостями и страданиями, со всею полнотой ея бытовой, культурной, социаль-

---

[1] Лк. XIX, 40: ἐὰν οὗτοι σιωπήσουσιν, οἱ λίθοι κραξουσιν. Ср. Мф. XI, 25—26.

ной и т. п. обстановки. Выделить из этой обстановки то новое, особенное, небывалое, что открылось во Христе, и что отличает *христианина* ото всех людей, как отличает человека «разум» от животных — вырезать, так сказать, «силуэт» оплототворенной любви из общей картины Евангелия,— такова задача всякаго мистическаго ценителя евангельской истории.

Разсматриваемая таким образом, жизнь Христа являет собой *единственное* по красоте, смыслу, поучительности — «зрелище». Много было великих людей на земле: философов, правителей, завоевателей, поэтов, художников, ученых, изобретателей, пророков, чудотворцев, аскетов, гуманистов и т. д., но, как человек вообще на целую голову возвышается и над самыми сильными и красивыми животными, каковы лев, тигр, пантера и др.: так надо всеми «великими людьми» царит в недосягаемой выси Христос,— даже «малейший» христианин, как *сын Божий*, больше Иоанна, этого величайшаго, но, все же, «рожденнаго женою» праведника. Жизнь Христа на земле была сплошная Божественная *жертва*. Во Христе всего более поражает не могущество Его над бесами, грешниками, больными, которых Он исцелял одним словом, подобно Богу, творившему мир («той рече и быша, той повеле и создашася»), а соединением этой силы с *немощью* плоти: алчбою, жаждой, утомлением; не власть Его над природой, которою Он повелевал, как император своим войском, а *подчинение* всем законам этой самой природы; не общение Его с ангелами, а постоянное сопребывание с *грешниками*, отверженными, униженными,— мытарями и блудницами, не слава преображения, а смиренное *умовение* ног — ученикам. Конечно, если бы Христос не обладал *высочайшей* силой, *божественой* славой, *абсолютным* благом, конкретнее — если бы не было чудес, исцелений, преображения и т. д. не имели бы интереса, красоты, значения и алчба (что интереснаго в голодании нищаго?) и общение с грешниками (ведь и воры, и разбойники, и блудницы имеют общение, даже «дружбу» между собою!) и умовение на вечери (что особеннаго, если раб омывает ноги!). Но, с другой стороны, если бы все это благо, величие, мощь проявились в своем божественно-

самодовольном виде, в неоплототворенном, не ограниченном состоянии, могли ли оне тронуть сердца людей, сделать их сынами Божиими, счастливыми среди страданий, сильными в немощи, великими в унижении, могли ли оне быть столь *прекрасными*, поразительными, захватывающими? Явление не оплототвореннаго Бога было бы не только смертоносно для людей, но нестерпимо и для серафимов: только в *Сыне Человеческом* могло нам явить Себя Божество, не в грозном «устрашающем» виде, а в благодетельном и спасающем. Так, благотворный источник света, тепла и жизни, *солнце* в Сахаре губит, жжет, опаляет,— наоборот в благодатном растворении с тенью, ничего не теряя само по себе, живит, греет, «исцеляет». Могли ли бы *прикасаться* к Богу всевозможные калеки, кровоточивыя и получать исцеление, даже без Его ведома, если бы Он не подверг Себя также «прикосновению» истязавших Его воинов и заушению со стороны архиерейскаго слуги? Мог ли Христос ходить по морю, спасая утопающих, если бы Он не ходил и *по суше* и вследствие этого, не «утомлялся»? Могла ли самарянка напиться от Него «живой воды», если бы Он *не жаждал* воды обыкновенной? Короче, без оплототворения Бога, без Его самоуничижения мы *не могли бы* получить духовной жизни, благодати и спасения. «Явление Бога во плоти» не только «великая тайна благочестия», но и величайшее *благодеяние* для человечества и для всего мира: видимаго и невидимаго, материальнаго и духовнаго, начала которых полностию заключались в теле и душе Богочеловека. Недаром же вся «тварь» приглашается и Евангелием, и Церковью в *царство Божие!*

Обычно, с сотериологической точки зрения, «евангельской историей» стараются доказать, *Божество* Иисуса, как условие,— conditio sine qua non спасения. Нам, с теоцентрической точки зрения, с помощью той же истории приходится доказывать как раз обратное: истинное *человечество* Сына Божия. Нам приходится утверждать «жизнью Иисуса» то положение, что только путем величайшаго самоотречения могло быть даровано миру величайшее благо, путем глубочайшаго унижения могла обнаружиться слава Божия, путем крайней

немощи могла проявиться безпредельная сила Божия, словом,— **лишь благодаря оплототворению могла дарована быть Богом твари духовная, божественная жизнь.** Но ведь *таков же* основной принцип всей божественной динамики, всего мироздания, в частности, духовнаго творения. Относительное *благо возможно* явить постольку, поскольку, хотя в потенции, возможно «зло». Отнимите эту возможность, упраздните свободу,— получится *автомат*,— безсознательный и невольный «производитель» блага. Точно также и мир вообще существует постольку, поскольку божественная сила *связала* себя веществом, законами, вещами, явлениями. Жизнь Христа выражает собою тот же принцип еще нагляднее, рельефнее, так как она являет собою оплототворение Бога в *ипостасной*, а не обще-динамической форме. Отнимите от Христа страдания, униженья, немощь, человечество, и останется *опаляющее*, но не «животворящее» Божество.

Уже в самом акте зачатия Иисуса Марией по действию Св. Духа можно опознать принцип, положенный в основание всего *Евангелия*. Безусловно, *девственное* рождение Христа представляет собой одно из величайших «чудес», проявлений неограниченной силы Божией во благо твари. Если рождение от до известнаго времени «безплодных» родителей считалось и считается чудом; если рождение Исаака от «престарелаго» Авраама и «неплодной» Сарры может служить прообразом воскресения[1]: то еще ближе к Воскресению стоит *девственное* рождение Самого Христа. Однако, при всем величии открывшейся в этом чуде силы Божией, не то здесь поразительно, что Христос зачинается Девою без мужа; для Всемогущаго нет ничего невозможнаго: нужно ли удивляться, если силач, поднимающий до 10 пудов, поднял соломинку? — поразительно в акте зачатия Иисуса, помимо оплототворения Бога вообще, то, что Бог *обусловливает* Свою благую волю «согласием» человека. Если справедливо, что «Бог не может спасти человека без самого человека», то не менее справедливо и то, что Бог не хотел одарить человека высочайшим

[1] Рим. IV, 17 и слд. Ср. Евр. XI, 17—19.

благом *без воли самого человека*. Навязанное благо способно бывает иногда только *ожесточить* «благодетельствуемаго». Как Бог «стоит у дверей» каждаго и стучит и лишь в том случае входит и вечеряет с человеком, когда «услышат Его голос и отворят дверь» —[1] впустят: так и Благовещение было актом величайшей, так сказать *предупредительности* со стороны Бога. Разве Он не мог воплотиться без *ведома* Марии? Однако, он посылает «вестника» и дотоле не оплотворяется в Ея «утробе», пока она не изрекла, после некоторого недоумения:

— *Се раба Господня*: пусть будет по глаголу твоему![2]. И в этом свободном согласии на оплототворение в Ней Сына Божия — *основание* для прославления Богоматери, как «вины» обожения всей твари и, потому, высшей херувимов и серафимов.

Подвергнув Себя законам эмбриональнаго развития, Сын Божий, по исполнении обычнаго срока «беременности», родился, как *Младенец*. Правда, «небо и земля» приветствовали Его рождение: духовный мир в лице *ангелов*, воспевших Его явление, материальный — блеском *звезды*. *Ученые*, по указанию звезды, еще раньше *пастухи*, по благовестию ангела, спешат «поклониться» Ему от лица человечества, объединяющаго в себе оба мира. Такова *слава*, с которою вступил в число «сынов человеческих» Сын Божий. Но как при всей высоте своей, *незначительна* эта слава в сравнении не только с тою славой, которую Сын Божий имеет «в лоне Отца», т. е. безконечной, но и с глубиною открывшагося здесь уничижения! *Вертеп* и *ясли*, это — прообраз Голгофы и креста. Что может быть *позорнее* смерти «на кресте»? Что может быть *унизительнее*, зазорнее рождения «в вертепе»? Там Сын Божий был причтен к «злодеям», в вертепе же является обыкновенно на свет *дитя позора*, в яслях оставляются *подкидыши*. Вот в ряду каких детей благоволил «увидеть свет» *Сын Божий*! Но как смерть именно *на кресте* всего больше

---

[1] Ап. III, 20.

[2] Лк. I, 38.

ободряет преступников, отверзает рай «разбойникам» так рождение в вертепе и возлежание в скотских яслях необходимо было, по той же причине, чтобы почувствовали себя *чадами Божиими* все, которым приходится «стыдиться» своего рождения, все дети вертепов, притонов, ночлежек, подкидыши, приемыши, чтобы ни один человек, по вине судьбы, по обстоятельствам рождения, не был исключен из царства Божия[1]. Далее, та же звезда, которая привела «волхвов», указала путь и *Ироду*, омрачив детство Христа «избиением» невинных младенцев и «бегством» в Египет. Но и самое это избиение и бегство были ничем иным, как *отречением* Бога от своей силы и власти во благо твари. «Внезапною» *смертью* Ирода Бог мог предотвратить и то и другое. Но Бог не отнимает у разумной твари раз данной свободы, и этой свободе Он подчиняет теперь Себя, чтобы оставить в силе человеческую *власть*, могущую гнать, убивать, но способную и создавать лучшия условия жизни. Ведь если бы уничтожен был Ирод и предотвращено избиение младенцев, то уничтожен был бы *принцип*, по которому не только впоследствии гнали христиан, также не возстававших против императорской власти, но стал возможен и «эдикт» Константина и все то благо, которое осуществляется в человечестве властью. «Спасать», с другой стороны, вифлеемских младенцев, от иродовых палачей, как спасен был до времени бегством Христос, не имело смысла, потому что это значило бы *нарушать* естественный ход вещей, которому Бог опять-таки подчинил Себя во благо твари; это значило бы в принципе устранить возможность всяких катастроф: стихийных, общественных, даже смерти, необходимых для очищения человека, как лица и вида от последствий греха. Необходимо, напротив, было спасти бегством *Христа*, чтобы довести до конца то дело, ради котораго Он только и пришел, чтобы, в частности, показать, что не только в благоприятных условиях, но и в изгнании, в скитальческом существовании, в самых тяжелых условиях, возможно сохра-

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

нение не «*человеческаго*» лишь, но и «богосыновняго» достоинства.

Достигши перваго, *отроческаго* совершеннолетия, Христос отправился «с родителями» в Иерусалим на праздник Пасхи. Здесь Он нашел Себе место *в храме* среди раввинов, удивляя их Своим недетским умом. Здесь же впервые открылось для других Его богосыновнее сознание. Но такое откровение божественной мудрости и богосыновняго достоинства совершилось на фоне *рабскаго* подчинения закону, в силу котораго «двенадцатилетний» отрок Иисус был приведен в Иерусалимский храм. Но, чтобы открыться таким именно образом, т. е. на тяжелой почве *номизма*, в частности, «в храме», Сын Божий должен был некогда быть «воцерковленным» или принесенным в храм Материю на 40-й день по рождении, а еще ранее — подвергнуться болезненному обряду «обрезания», как и вообще явиться среди иудейскаго народа и быть, подобно всем, исполнителем моисеева, едва ли не самаго строгаго, наиболее вяжущаго, закона. Но тем отраднее слышать из уст отрока-раба название Бога Своим *Отцом*. Ведь если бы те же слова: «Мне надлежит быть у Отца Моего»[1] произнес не «иудейский» отрок, а *римский* мальчик, патриций, впечатление их на человечество было бы иное, значительно слабее! И совсем уж *оглушающее*, противоположное действие, подобно «синайскому грому», имели бы эти слова, если бы они были сказаны не «Сыном Человеческим» вообще. Наоборот, изреченныя оплототворившимся в иудейском, «бывшем под законом» отроке Богом, они предваряют искупление от закона и усыновление Богу всего человечества[2] *до последняго раба* включительно!

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

---

[1] Лк. II, 49.

[2] Гал. IV, 4—7.

в Котором, наконец, опочило Божество, не имевшее возможности, по случаю грехопадения, опочить на первом человеке. Вместе с этим на Него нисходит Св. Дух в символическом виде голубя, чтобы «помазать» Его на высочайшее служение *Мессии* человечества. И, однако, свидетелем этой «славы» был один *Иоанн*! Для других это был только *плотник*[1] и «сын плотника»[2], «назарянин» по месту жительства[3], безнадежному в смысле чего-либо «добраго». Тем, что Бог открылся в «назаретском плотнике», наглядно было показано человечеству, что никого нельзя презирать, как за происхождение, так и за место жительства и профессию, что высочайшее благо даровано всем и каждому, что «сыном Божиим» может быть и *плотник*, и *галилеянин*. Конечно, Царство Божие несовместимо с теми профессиями, которыя своим существованием обязаны греху и которыя ведут к вящшему духовному вырождению человечества, подобно профессии «блудниц», которых Христос не отталкивал, но всегда отпускал с предостережением «больше не грешить», но все занятия, обусловленныя естественными потребностями личности, семьи и общества не только не противоречат христианству, но составляют *необходимую почву* для реализации Царства Божия в человеческом мире, для обожения каждаго отдельнаго лица.

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

[1] Мр. VI, 3.
[2] Мф. XIII, 55.
[3] Мф. II, 23. Ин. I, 46.— Крестная надпись

«богоподобие» — но, как это удалось впервые со всею ясностью вскрыть проф. Тарееву, диавольский соблазн заключался в указании на *противоречие* внутренней богосыновней славы Христа с внешним уничиженным положением. Искушение это было преодолено столь же сознательным принятием Христом на Себя подвига явления миру внутренней богосыновней славы *во внешнем уничижении* сына человеческаго. Таким образом, древнее благовестие осуществилось: диавол получил удар в свою гордую «главу»; падение человека было исправлено: здесь не человек хотел сбросить свою ограниченность и стать, вместо твари, Богом, но Бог добровольно подчинил Себя всем немощам, страданиям и ограничениям человеческой природы, и тем дал возможность каждому иметь *божественную жизнь*, не выступая из границ тварной природы, что противоречило бы созданию мира, как откровению силы Божией в ничтожестве. Ближайшим конкретным результатом этой духовной победы было *возвеличение* Сына человеческаго над миром до «служения» Ему «ангелов»[1].

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

---

[1] Мр. 1, 13; Мф. IV, 11; Ср. Ин. 1, 51.

Христа, начиная с перваго чуда, совершеннаго в Кане на браке, служили, конечно, видимым обнаружением Его Божественной «славы». Тем удивительнее должна казаться *покорность* Христа законам природы, которою Он мог «повелевать», *служение* людям, над которыми Он мог бы «царствовать», Его *смирение*, по которому Он запрещал разглашать о Своих чудесах. Обилие и «благотворительный» характер чудес[1] обусловливались, как сказано, оплототворением, уничижением, *доступностью* Бога во Христе для всех. С другой стороны, чудеса совсем не имели в *прославлении* Христа того значения, которое им приписывается. Те, кто наиболее увлекался ими,—иудейская толпа, не раз чудесно насыщенная Христом, в критический момент *предала* Его, подобно Иуде, бывшем, вместе с другими апостолами, «свидетелем» всех чудес. Ученики же *верили* в Него, как Сына Божия, потому что всем существом своим мистически чувствовали в Нем откровение божественой жизни. Наоборот, чудеса вели Христа к еще большему уничижению, *ожесточая* официальных представителей иудейства: первосвященников, старейшин, книжников, фарисеев, вызывая хулу, ненависть, гонение, наконец, смерть, что особенно ясно сказалось на последствиях знаменательнейшаго из чудес — воскрешения Лазаря. В этом смысле каждое чудо Христа было *жертвой* Собой, приближавшей Его к кресту. Только неограниченная *любовь* к людям, благость, милосердие, жалость,—все то, что низвело Его с неба на землю, «вынуждало» Его творить и чудеса, эти знаки будущей славы и временныя облегчения физическаго зла в залог вечнаго и всецелаго избавления. Таким образом, совершенныя Христом в течение общественнаго служения чудеса ни мало не меняют общаго, покорнаго законам природы, течения Его жизни,— *самоотреченнаго*, самоуничиженнаго, самоограничительнаго характера подвига, начатого Им с момента искушения.

Даже *Преображение*, это наиболее яркое откровение богосыновней славы сына человеческаго, не может служить

[1] Ин. X, 38.

«изъятием» из общаго плана евангельской истории. На него можно смотреть, как на *аналогичное* «крещению» событие. Смысл его всецело определяется *ситуацией*. *Вера* учеников к тому времени успела определиться, как это видно из исповедания Петром Иисуса «Сыном Божиим и Мессией», несмотря на видимое уничижение. С другой стороны, достаточно определились *неверие* и *злоба* врагов Христовых. Дело Христа было близко к осуществлению: оставалось подготовить учеников к последней жертве *жизнью*, глубочайшему уничижению «креста». Нужно было наперед помочь ученикам пережить позор крестной смерти, чтобы они могли впоследствии уразуметь *активный* характер самоотречения, самоуничижения Сына Божия и могли поведать об этом миру, как деле крайняго «снисхождения» во благо твари. «Свидетелями» славы преображения избираются, поэтому, только три *ближайших* апостола, бывшие свидетелями наибольшей глубины уничижения в саду гефсиманском, на дворе первосвященника и у креста. Им вверяется *миссия* Иоанна Крестителя: то, что видел и слышал один Иоанн, и о чем он свидетельствовал перед иудеями, то же теперь видят и слышат Петр, Иаков и Иоанн, чтобы не поколебаться в вере самим и быть в состоянии уверить других, что Христос был именно «смирившийся до смерти» Единородный Сын Божий. Не для Себя, следовательно, а лишь для других, чтобы *парализовать* до некоторой степени ужас креста, особенно чувствительный при заражении мессианскими предразсудками, была явлена Христом «слава» в преображении. Отсюда — ограничение количества «свидетелей» *минимальным* числом[1] и запрещение говорить о «видении» до *Воскресения*.

Отлагая до следующей главы изложение мистическаго значения смерти Христовой, мы теперь же должны показать, что **изложенный взгляд на сущность христианства, как оплотворение Бога во Христе во благо твари, подтверждает вся**

---

[1] Мф. XVIII, 16.

мистическая доктрина христианства, и прежде всего учение Самого Христа.

Если соединить в немногих словах учение Господа о результатах совершеннаго Им подвига, или, что то же, Его собственную «оценку» Своего дела, то мы должны будем формулировать ее, как дарование миру наивысшаго блага *духовно-божественной жизни*, установление новаго *богосыновняго* отношения между Богом и человеком со всеми вытекающими отсюда благами — в частности — «спасением». По Его словам, Он «пришел, чтобы имели *жизнь* и имели с избытком»[1]. Эта даруемая Им «жизнь», *духовна*[2], *божественна*[3]. Благодаря обладанию этой жизнью, люди становятся *детьми* Божиими, называющими Бога своим «Отцом»[4]. Мистический опыт христиан самым *делом* подтверждает правду «слов» Христовых: не взирая на внешнее уничижение христианина, этот опыт немолчно свидетельствует, оτι εσμεν τεκνα θεου. Богосыновство христиан определяется *наличностью* в них божественнаго содержания жизни: любовью, благостью, святостью, светом и т. п. качествами, природно свойственными одному Богу. Эта реально-божественная жизнь *нарождается* в христианах не путем логических размышлений, как вывод из посылок и не путем усилий воли, подобно хорошей привычке, т. е. оказывается в них не теоретическим или практическим результатом, а плодом мистическаго акта аналогичнаго и противоположнаго чувственно-плотскому «рождению»[5]. «Богосыновство» есть, таким образом, *основной факт* христианской религии, которым человечество и мир обязаны именно Христу, а не какому-либо другому историческому лицу или ангелу. В нем — все отличие *христианина* от «иудея» и «язычника». Но факт этот — *внутренняго* значения, *интимной* жизни человека; это — невидимое «сокровище», *тайна*, в которую нужно быть «посвященным», чтобы опоз-

---

[1] Ин. X, 10.

[2] Ин. III, 6 и др.

[3] Ин. IV, 25; ср. III, 5; XVII, 20—26; Еф. V, 48 и др.

[4] Молитва Господня и проч.

[5] Ин. III, 3—6; Ср. 1, 12—13 и мн. др.

нать ее. Как и во Христе, эта внутренняя божественная жизнь *реализуется* на фоне природно-человеческой обстановки, постоянно преодолевая противоречие или «соблазн» внешней действительности в сознании и деятельности *верой*. *Объективность* богосыновняго сознания и поведения, как выражений основнаго блага и существенно-новаго содержания христианской религии, может быть констатирована путем сравнения «христианства» с иудейством и язычеством, образующими в отношении к нему две противоположности. Условную статику иудейскаго «закона» заменила собою *благодать*, эта динамическая реальность христианства. Если первый олицетворял собою «рабскую неволю» человечества в отношениях к Богу, то второю религиозно осуществляется *сыновняя свобода*, как дар божественной благости. С другой стороны, язычеству, с его отдаленностью от Царства Божия, с его отчужденностью от отчаго дома, от «овчаго двора», христианство также противопоставляет благодать всепрощения, причем ею парализуется здесь не «закон», а, наоборот, самочинie, «блудная свобода», заменяемая *сыновним послушанием* не из-за страха, а по чувству любви.

Как «бытие мира» опричинивается Богом, так богосыновство человека, *обожение твари* вообще, опричиниваются Сыном Божиим в уничижении сына человеческаго. Весьма часто и решительно Христос называл Себя Сыном Божиим», много говорил о Своем *единстве* с Отцом, но не менее часто и решительно Он именовал Себя также «Сыном Человеческим», «человеком»[1], нарицая даже Небеснаго Отца Своим «Богом»[2]. Как и в христианах, богосыновство Иисуса не есть продукт теоретической мысли или постулат воли, нечто «надуманное» или «нажитое»; оно является в нем еще более непосредственным *переживанием*, основным элементом Его самосознания. Однако, в отличие от общехристианскаго опыта, богосыновство Христа не было «благодатным», «народившимся» только в известное *время*, или «унаследованным» состоянием,

[1] Ин. VIII, 40.
[2] Ин XIV, 28; XVII, 3; XX, 17.

«прививком» к «дичку». Оно было в Нем *природным*, естественным, явившимся вместе с Его человеческим самосознанием, самородным, оригинальным. Мало того, Его богосыновнее сознание *заходило за пределы* Его человечески-тварнаго существования, позволяя Ему называть Себя «Началом»[1], существующим прежде Авраама[2], имеющим славу у Отца до создания мира[3]. Словом, Его Богосыновство имеет особый, «ипостасный», *трансцендентный* смысл. Он — *Единородный* Сын Божий[4], Второе «Лицо» Бога-Троицы[5]. Отсюда,— называя Бога Отцом Своим и Отцом христиан, Он никогда не называет Его Отцом *нашим*, т. е. в общем между Ним и христианами смысле[6],— наоборот, в словах Марии Магдалины по Воскресении Он ясно подчеркивает два различных «богоотцовства» и — отсюда богосыновства. В связи с этим стоит Его небывалое в истории, *дерзновение* в отношении к Богу, Котораго Он не только называет Своим Отцом, но и «уравнивает» с Собою в познании, деятельности, могуществе, славе и т. д.[7]. Если же, при таком расширенном до неограниченных пределов самосознании, Он был истинным Человеком, подчинялся всем законам тварной жизни, терпел страдания, лишения, ограничения, унижения, то не только Его «общественное служение» нужно разсматривать, как подвиг добровольнаго самоуничижения, но и всю Его *человеческую жизнь* вообще необходимо признать жертвой, актом самоотречения, самоограничения, самооплототворения Бога во благо твари.

---

[1] Ин. VIII, 25.

[2] Ин. VIII, 58.

[3] Ин. XVII, 5.

[4] Ин. III, 16.

[5] Мф. XXVIII, 19.

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

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

Апостолы, имевшие счастье лицезреть Христа на земле, бывшие свидетелями, сколько внешней славы, столько уничижения Его, и получившие непосредственно «благодать» Духа Св., несмотря на все многоразличие точек зрения и запросов, на которые они должны были отвечать в условиях времени и места своей деятельности, проводили, однако, и тот, основной, добытый опытом, взгляд, по которому христианство является не «доктриной», не «моральной» системой, а *таинством*, сущность котораго — в даровании твари, ближайшим образом человеку, высочайшаго блага — божественной жизни чрез самоотречение, самоограничение, оплототворение Бога. Так, уже ап. *Петр* исповедал Иисуса, не взирая на земное уничижение, «Сыном Божиим», и «Христом», почему и лег первым основным камнем под здание Церкви[1]. Это «мистическое» по характеру и происхождению, *разумение* Христа он проводит, далее, как в своих речах, так и посланиях, обогащенный, кроме опыта славы и уничижения Христа, своими личными благодатно-сыновними переживаниями[2]. Если в своих речах, имея в виду иудейский состав слушателей, св. Петр проповедует Христа, как уничиженнаго и прославленнаго, Мессию, если в первом послании, по преимуществу назидательном, Апостол наставляет христиан, примером Христа, в их обязанностях, вытекающих из их новаго, сыновняго, отношения к Богу: то от *второго* послания, написаннаго не задолго перед известною ему по откровению кончиною[3] и, потому, отличающагося особенной интимностью и насыщеннаго переживаниями всей жизни, мы естественно должны ждать наибо-

---

[1] Мф. XVI, 16—18. Ср. 1 Петр. II, 3—5. Образ Церкви, как здания сложеннаго из камней и имеющаго в основании каменный же фундамент (апостолов и пророков) с краеугольным камнем — Христом, во главе, в Свящ. Пис. очень употребителен (притча Христа об отвергнутом строителями камне; «живые камни» — λιθοι ζωντες — Петра; ἡ πετρα... ην ο χριστος — Павла; каменная стена небеснаго Иерусалима — Иоанна и пр. Типичной разновидностью этого образа нужно считать «башню» Ерма.

[2] Дн. II, 38; XV, 11; 1 Петр. I, 10, 13, 14, 17; III, 7.

[3] 2 Петр. I, 14.

лее глубокаго определения сущности христианства. Вспоминая факт преображения, когда, вместе с другими апостолами, св. Петр был очевидцем в противоположность общему уничижению всей земной жизни, «величия» (μεγαλειοτητος) Сына Божия, он формулирует существенную «истину» христианства, как «участие в божественной природе», (ινα... γενησθε θειας κοινωνοι φυσεως)[1],— короче, *обожение*,— опричиненное «божественной силой» Христа[2]. Из перваго послания читателям[3] было известно, что благо христиан «куплено» *кровью и смертью* Христа, как агнца, предопределеннаго к закланию еще до создания мира[4], отвергнутаго людьми[5], претерпевшаго несмотря на безгрешность, страдания, злословие, повешение на кресте[6], так что сила и слава Сына Божия во Христе явились, таким образом, на земле во внешнем уничижении и немощи. Своим божественным благом христиане обязаны, вследствие того, самоотречению Бога, своей славой — Его самоуничижению; своей силой — Его немощи; своим «обожением» Его *оплототворению*. К «подражанию» Христу — Сыну Божию зовет *христиан*, как детей Божиих, апостол. Свое христиански-богосыновнее достоинство они должны *реализовать* на скорбном поприще земной жизни: подчинением богоустановленным законам этой жизни, терпением всевозможных, даже напрасных, страданий и т. д., чтобы в свое время, подобно Христу, прославиться, «т. е. приобресть высшую божественную силу» — как результат преодоления в самоотречении тяжести земного существования.

---

[1] 2 Петр. I, 12. Что эту истину ап. Петр считает существенной, видно из дальнейшаго (13, 15), где он находит справедливым и теперь, пока он жив, напоминать о ней, и после смерти, дает слово, заботиться об ея сохранении.

[2] 2 Петр. I, 3—4.

[3] Второе послание было адресовано одним и тем же лицам, что и первое — III, 1.

[4] 1 Петр. I, 19—21.

[5] 1 Петр. II, 4.

[6] 1 Петр. II, 21—24; III, 18.

С выпуклостью гравюры мистическая сущность христианства выступает в «кенотических» местах посланий ап. *Павла*. Наиболее важным в этом отношении является известный текст Флп. II, 5 и дал., где «апостол язычников», исповедав Христа Божественным Существом, приписывает Ему добровольное истощение, усвоение уничиженнаго положения *раба*, *уподобление* людям, оплототворение в *человеческой форме*, *смирение* до смерти на кресте. Этот акт самоохотнаго «обнищания» имел своею целью *обогащение* людей божественным благом[1]. Вследствие плотскаго («от женщины») рождения Сына Божия и подчинения «закону», позору креста и т. д.— всему, что связано с оплототворением, люди стали искупленными от закона, *свободными*, возлюбленными чадами Божиими, *обоженными* Духом Святым, наследниками обетований[2], хотя, подобно Христу, и остающимися в продолжение всей жизни, в крайне бедственном, уничиженном состоянии[3]. Хотя «сотериологический» аспект лица и дела Христова имеет в посланиях Св. Павла огромное значение, однако, он входит лишь частью в целое более общей и глубокой концепции — оплототворения Бога во Христе во благо твари, что особенно ясно из *послания ефесянам*, где перед читателями разверзаются осиянныя откровением бездны мистическаго разума Апостола[4], с одной стороны, а с другой — необъятная ширь и глубь акта «оплототворения». По этому посланию, дело Христа имеет *универсально-предвечный* смысл — обожения всей твари, возстановления в Его Лице «небеснаго и земного» — духовнаго и материальнаго мира[5], откуда уже следует призвание в царство благодати и потом славы иудеев и язычников, как двух различных групп человечества, подлежащаго среди общаго обожения и прославления, в частности, искуплению. В сжатом виде эта полная динамика, «тайна» Божественной любви формулируется апостолом Павлом в

---

[1] 2 Кор. VIII, 9.

[2] Гал. IV, 1—7 и др.

[3] Рим. VIII и др.

[4] Еф. III, 3—4.

[5] Еф. I, 9—10; III, 9—11; IV, 9—10.

послании колоссянам, где основная мистическая мысль Апостола находит себе наиболее акрибистическую формулу — *телеснаго обитания полноты Божества во Христе*[1], другим словом — оплототворения.

Апостол *Иоанн* Богослов, досягавший своим созерцательным умом до высот внутри — божественной жизни, учит о Христе, как Сыне Божием и Логосе, «ставшем плотью». Его формула о λογος σαρξ εγενετο может служить основанием теоцентрической концепции, по которой Боговоплощение является не только центром истории и мирового процесса, не фактом огромнаго, но сотериологическаго лишь значения, а и актом глубочайшаго мистическаго смысла, проектируемым на самую божественную жизнь в динамическом постижении, как *самопожертвование* Бога во благо твари. По этому представлению, от вечности сущий в лоне Отца Божественный Логос становится в творении источником *жизни* и негасимаго никакою тьмою *света* для мира и человека. Ограничивая Себя свободою твари, Он отрицается Своим созданием — *миром*, приходит «ко Своим»,— *избранному человечеству*, но не приемлется, благодаря уничижению, и здесь. Лишь верующие в Него, преодолевающие соблазн оплототворения опытным переживанием «благодати и истины», *становятся сынами Божиими*[2]. В первом послании Апостол Богослов, на основании опыта, свидетельствует о явлении во Христе *вечной божественной жизни* в оплототворенной, ограниченной временем и местом, доступной внешним чувствам, форме[3]. Исповедание или отрицание этой опытно-религиозной центральной истины служить признаком *истиннаго христианства*, в первом случае, и *антихристианства* — во втором[4]. Как на основании богообразности человека, мы составляем наше психоморфическое понятие о Боге, так благодаря откровению Бога во Христе и своему богосыновнему опыту, христиане получают

---

[1] II, 9.

[2] Ин. 1, пролог.

[3] Ин. I, 1—2.

[4] Ин. IV, 1—6.

возможность иметь высшее, духовно-сыновнее, интуитивное или мистическое по природе, т. е. обусловленное исключительное переживанием божественной жизни, познание о Боге, как о *любви*[1]. Как эта любовь в Боге снизошла до оплототворения и даже смерти, во благо твари, такова же должна быть и *христианская* любовь, по заповеди Христа[2]. Эта любовь, как и в Боге, может быть реализована только *жертвой* собой, самоограничением во благо других, но за то она приносит и высшее благо жертвователю — вечную, духовную, божественную жизнь в прославленной форме.

Формула: «бого-оплототворение», которой мы обозначили сущность христианства, подсказана нам не чтением Св. Отцов-теоретиков, из которых некоторые, как Св. Кирилл Александрийский, были типичными «кенотиками», а *мистиками* с характерным для них опытно-динамическим богопознанием. Здесь прежде всего должен быть назван преп. *Макарий* Великий, в творениях котораго встречается наш термин «почти» буквально. *Мистический* разум этого «великаго» святого отца достаточно известен. Все его богословие, изложенное пространно в «беседах» и сокращенно в «словах», может быть названо *опытным*. С другой стороны, богопознание Св. Макария отличается подлинным *динамизмом*. Христианство этот святой отец представляет себе, как *живой процесс*, творимую в душе тайну, а не мертвую доктрину или скучную мораль. По мере роста души, постепеннаго проникновения ея благодатию Христовою, вместе с прочими силами ея очищается и ум, становящийся способным *созерцать* после того глубочайшия истины религии, причем это созерцание не есть «воображение» или продукт теоретическаго углубления, ни постулат практическаго разума, но непосредственное «наблюдение» осуществленнаго блага. Определяя христианское благо, как реальное спасение, т. е. постепенное, полное и фактическое освобождение каждого христианина от зла и его последствий и возвращение к райскому состоянию Адама, еще шире и по-

---

[1] Ин. III, 1—2; IV, 7—V, 3.

[2] Ин. III, 16—17, 23 и др.

ложительнее,— как «обожение» твари, пр. Макарий опричинивать его именно *оплототворением* Бога, не в юридическом и т. п. статическом смысле, а в динамическом, понимая этот акт, как новое состояние человека и даже Самого Божества. «Намереваюсь», говорит преп. Макарий, вполне сознавая важность и оригинальность того, что он скажет: «по мере сил своих, изречь некое тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому, выслушайте разумно. Безпредельный, неприступный и несозданный Бог, по безпредельной и недомыслимой благости Своей, оплототворил[1] (εσωματολογησεν) Себя, и так сказать, как бы умалился в неприступной славе, чтобы можно ему было войти в единение с видимыми своими тварями, разумею же души святых и Ангелов, и возмогли оне быть причастными жизни Божества. А всякая тварь и Ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей, есть тело (σωμα); потому что, хотя и утонченны оне, однако ж в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела (σωματα) тонкия, тогда как это наше тело (το σωμα) в существе своем дебело. Так и душа, будучи утонченною, облеклась оком, которым смотрит, и ухом, которым слышит, а подобно сему, языком, которым говорит, и рукою; одним словом, всем телом (παν σωμα) и членами его облекшись, душа срастворяется с телом, вследствие чего и совершаются все жизненныя отправления. «Подобным образом, безпредельный и недомыслимый Бог, по благости Своей, умалил Себя, облекся в члены тела (του σωματος) сего и укрыл Себя от неприступной славы. По снисхождению и человеколюбию преображаясь (μεταμορφουμενος), плототворить (σωματολογει) Он Себя, входит в единение, воспримлет святыя, благоугодившия и верныя души, и, по

[1] Мы следуем существующему русскому переводу в передаче значения слова εσωματολογησεν, хотя буквально это выражение должно было бы перевести: «отелотворил».

изречению Павлову, бывает с ними в един Дух (1 Кор. 6, 17), душа, так сказать, в душу, и ипостась в ипостась, чтобы душа, достойная Бога и благоугодная Ему, могла жить в обновлении и ощущать безсмертную жизнь, и соделалась причастницею нетленной славы. Ибо и сию видимую тварь привел Он из небытия в бытие в каком-то великом разнообразии и со множеством разностей, ея не было, пока не приведена в бытие... А как безпредельное и неисповедимое художество многоразличной Божией премудрости из ничего создало тела (σωματα) грубыя, и тонкия, и мягкия осуществленныя Божиею волею; так тем паче Сам и как хочет, и чем хочет, Сущий, по несказанной благости и по недомысленной доброте прелагает (μεταβαλλει), умаляет, уподобляет Себя святым и достойным верным душам, плототворя (σωματολοιων) Себя, по мере их удобоприемлемости, чтобы невидимый был для них видим, и неосязаемый соразмерно свойству душевной тонкости, был осязаем, и чтобы души ощутили благость и сладость Его, и на самом опыте усладились светом неизреченнаго наслаждения. Когда хочет,— бывает Он огнем, пожигающим всякую негодную привзошедшую в нас душевную немощь... А когда хочет,— бывает неизреченным и несказанным упокоением, чтобы душа упокоевалась покоем Божества. Когда же хочет,— бывает радостию и миром, согревает и оберегает душу»... Указывая далее различные способы и виды самоплототворения Божества, Св. Отец заключает: «Посему, как Сам благоволит, являлся Он каждому из святых, чтобы упокоить, спасти и привести в познание Божие. Ибо все, что ни захочет, удобно для Него, и умаляя Себя, как ему угодно, плототворить (σωματολοιει) и преобразует (μεταμορφουται) Себя, делаясь видимым для любящих Его, по великой и невыразимой любви, в неприступной славе света являясь достойным, соразмерно с силами каждаго»[1]. Так, с динамиче-

[1] Migne. Patr. gr., t. XXXIV. Coll. 480—484. Cf. coll. 893, 896. Русск. пер. с греч. Моск. Дух. Академии. Преп. отца нашего Макария духовныя беседы, послание и слова. Изд. 4-е. 1904. Бес. 4, Стр. 27—30. Ср. слово 5, стр. 406—410.

ской точки зрения Св. Макария, своим величайшим благом,— «обожением» тварь, ближайшим образом человек, обязана обратному акту самоумаления,— *оплототворению* Божества.

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

душа и тело — человек, созданный по образу и подобию Божию, и удостоившийся быть богом по благодати»[1]. Это — одно из наиболее *типичных* мест творений Новаго Богослова. Оно говорит о *полноте* обожения, объединяющаго в себе блага христианской религии. Аналогично тому, как нашей естественно-греховной жизнью мы обязаны родоначальнику Адаму, духовно-божественная жизнь христиан опричинена Христом, *воплотившимся Богом*. «Как то, что мы причастники естества праотца Адама, падшаго, познаем мы по тому признаку, что и мы грешим и преступаем заповеди Божии: так и то, что мы бываем причастниками божественной благодати второго родоначальника нашего Христа Господа, познаем по тому признаку, что не грешим более, коль скоро получаем божественную благодать сию. Мы почерпаем от полноты Христовой, подобно тому, как из какого-либо источника огня возжигались бы мириады лампад, и чем больше бы возжигались, тем более он изобиловал бы огнем и источал его из себя: ибо Христос, как Бог, преисполнен всяким добром. Он, не отстраняясь от всего сущаго, благоволил устраниться в пречистое чрево Приснодевы, родиться, млеком питаться, возрасти и стать мужем, также алкать, жаждать, утруждаться и проливать пот... То и было целию и концом всего воплощеннаго домостроительства Христова, чтобы Духа Святаго принимали в души свои верующие в Него, яко Бога и человека, чтоб сей Святый Дух был как бы душею душ верующих, и они по сей причине именовались христианами»[2].

Не перегружая изложения множеством других цитат с аналогичным мистическим пониманием сущности христианства из творений поименованных свв. отцов, ограничиваясь двумя только великими мистиками патристической доктрины[3], в заключении настоящей главы мы чувствуем по-

[1] Новогреч. цит. изд. pp. 465—466. Слова пр. Симеона Новаго Богослова в русском переводе с новогреческаго еп. Феофана, вып. 2-й. Москва, 1890, стр. 386—387.

[2] Новогреч. изд. pp. 179—180. Цит. русск. перевод, вып. 1-й, стр. 316—317.

[3] Многочисленныя выдержки из отцов теоретиков на ту же тему можно читать обычно в литературе, специально посвященной кенотиче-

требность сказать о *двух системах* «православно-русской теологии», которым мы всего более были обязаны выработкой такого именно воззрения на сущность христианства. Первою по порядку была система проф. *А. Д. Беляева*, проведенная в его «Любви Божественной». Эта система замечательна построением христианскаго вероучения из *одного принципа* — «любви». Само по себе стремление к «*единству*» составляет принадлежность обобщающаго свои знания теоретическаго разума, но *любовь*, положенная в основу системы, уже не теоретический принцип и даже не практический, а мистический, поскольку переживается эмоционально. Но этот принцип в полном смысле *общечеловечен*, следовательно объективен, как логика, и может служить принципом научно философски-религиознаго мышления, подобно «благу». Конструируя систему христианскаго вероучения из этого принципа, проф. Беляев «оправдал» христианство *мистически*, показав соответствие христианской доктрины с таким конкретным и высшим благом, как любовь. Он же смотрит и на всю жизнь Христа, начиная с момента воплощения, как на *жертву* Любви Божией, что мы особенно подчеркиваем теперь, равно как, по требованию того же принципа, устраняет из понятия об искуплении, как об этом будет замечено ниже, юридический момент[1]. Другою системою мы обязаны проф. *Тарееву*. Христианство понимается здесь, как новое, сравнительно с миром, абсолютное откровение *божественной жизни* или

скому вопросу, напр. M. Waldhäuser, Die kenose und die moderne protestantische christologie. Mainz 1912. Из русских — см. А. Чекановский. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. 1910. Киев.

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

«славы Божией в ничтожестве. Христос, по этому пониманию, истинный», природный *Сын Божий*, явившийся в уничижении «сына человеческаго». Его дело — дарование миру божественной жизни, создание новых *богосыновних* отношений человека к Высшему Существу. В то время, как мир вообще имеет Бога Своим Творцом и Промыслителем, иудей и язычник Господом и Судьею, христианин, только христианин,— знает Бога *Отцом*, что и является делом Христа в мире и истории. Несмотря на все совершенство этой системы, мы отступаем, однако от ея формулировки в сторону еще большей мистики, пользуясь всего чаще термином преп. *Макария* («оплототворение»), как в силу хронологическаго приоритета этого термина в нашем именно сознании, так и вследствие несколько иначе сложившагося миросозерцания, что будет ясно из последней и составляющей *тяжесть* настоящей работы главы — о Воскресении,— этом принципиально новом откровении благой силы — любви Божией во благо твари, окупленное, в качестве жертвы, смертью «Господа славы» и состоящем в прославлении, т. е. полноте обожения, не только исключающей уничижение, но и требующей соответствующаго состояния — славы.

ГЛАВА 6-я.

Супранатуралистический и юридический аспекты пасхальнаго догмата.

Супранатуралистический аспект Воскресения Христова. Чудесность, величие и апологетическое значение Воскресения.— Юридический аспект. Анализ текстов: 1 Фесс. 1, 10; Рим. IV, 24—25; V, 10; VIII, 34; X, 6—7; 1 Кор. XV, 17—18.— Критика принципиальнаго основания аспекта — юридической теории искупления. Универсально-искупительное значение смерти Христовой в мистическом понимании — Недостаточность литрозеологическаго, очищеннаго от юридической крайности, аспекта для уразумения Христова Воскресения.

Кроме изложенных выше идеологий пасхальнаго догмата, представляющих собою целыя системы мировоззрения, здесь уместным и не лишним будет коснуться двух новых *аспектов* Воскресения Христова,— имеющих «частное» значения. Если соловьевскую и несмеловскую концепции за то, что оне проектируют значение Воскресения Христова на будущее время,— за их «эсхатологизм», так сказать, за приурочение пасхи к чаемому воскресению мертвых — можно назвать *проспектными*: то имеющия быть ниже изложенныя воззрения по как раз обратной — «исторической» — перспективе, в которой они разсматривают пасхальный догмат, по положению ими ценности его в прошлом, позади настоящаго, в отличие от первых, оказываются *ретроспектными*. Одно из этих воззрений квалифицируется нами, как *супранатуралистическое*, другое,— как *юридическое*: первое сопознает Воскресение Христа,

как величайшее «чудо» и в этом смысле — разительнейшее доказательство Божества Христова; второе понимает тот же догмат в связи с искуплением, как «заместительной жертвой»[1]. Оба являют собой наиболее выпуклые образцы *статическаго* понимания «тайны» Воскресения.

Супранатуралистический аспект в отношении Воскресения Христова разделяют весьма многие богословы — апологеты и догматисты: прот. Петропавловский[2]; прот. Малиновский[3], Пресансе[4], Гудер[5], Освальд[6], Иоганнес[7] и др. Сущность

---

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

[2] «Едва ли какой другой факт в земной жизни Иисуса Христа представляет наиболее твердое основание для нашей веры в Его богочеловеческую природу, в Его абсолютно-безгрешную жизнь и чудотворную деятельность и наконец в всемирно-искупительное значение Его страданий и смерти, как *чудесный факт Его воскресения*» (курсив автора). Так начинает почивший апологет XIX-ю, самую большую и важную, главу («О воскресении Иисуса Христа») своего труда «В защиту христианской веры против неверия» (II вып. Ч. 1-я. Стр. 398).

[3] «Конечно»,— говорит прот. Н. Малиновский: «велики чудеса, совершенныя Иисусом Христом в Его земной жизни, велико проявленное в них могущество над природой, над жизнию и смертию, над силами ада. Но все эти чудеса, даже и самое дивное из них,— воскресение мертвых (к временой жизни) творили и пророки (Илия, Елисей, некоторые из апостолов), хотя не с таким полномочием, как Он. Но никогда не было и невозможно представить, чтобы кто воскресил Самого Себя. Воскреснуть Самому, своею собственною силою, как воскрес Христос,— не в жизнь временную, а вечную,— это возможно только для того, кто, будучи человеком, в то же время есть Бог, Владыка жизни и смерти... И потому самовоскресением Господа И. Христа дано совершеннейшее удостоверение в том, что Он не только человек, но и истинный Бог, владычествующий над жизнию и смертию». (О Боге Искупителе. Догматический очерк.

этого воззрения состоит в том, что, как сказано, **оно считает Воскресение Христа величайшим чудом и, в качестве такового, непровержимым аргументом Его Божества.** *Чудом* это событие признается потому, что являет собою не наблюдаемый в обычных условиях, даже противоречащий всеобщему, опытом утверждаемому, «закону» смертности акт. *Величайшим* «чудом» этот факт является по тому простому разсчету, что,

---

Каменец — Подольск. 1906. Стрр. 330—331. То же см. Православное Догмастическое Богословие. Т. III. Сергиев Посад. 1909. Стр. 327).

[4] «Он»,— т. е. Христос, «оправдал себя в Духе». Быть оправданным в духе для Христа Спасителя значило получить свыше торжественное всенародное подтверждение истины Своего учения, правоты Своего дела, действенности Своей жертвы. И он получил это подтверждение: Он воскрес. Если бы Он не воскрес, то «суетна была бы вера наша». Он заранее объявил о Своем воскресении. Если бы Его предсказание не исполнилось, то он показал бы этим, что он обольщал народ, что он лже-мессия. Он объявлял себя сыном Божиим. Если бы тот, кто выдавал себя за творческое Слово Божие, не мог освободиться из-под власти смерти, то доказал бы этим, что Он один из нас. Он выдавал себя за Искупителя. Если бы Он не воскрес, то смерть Его при всей своей возвышенности, не имела бы силы очистительной.— Так Христос должен был воскреснуть. По ранам от гвоздей, по звуку голоса ученики узнали своего воскресшаго учителя. Оправданный в Духе пред Своими присными, он чрез их свидетельство явился оправданным и пред всем миром». (Прот. Д. Соколов. Искупление рода человеческаго Господом Иисусом Христом. Исторический очерк из сочинения Едмонда Пресансе «Le Redempteur». Изд. 2. СПБ. 1896. Стрр. 188—189).

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

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

[7] P. Johannes. Die Rettung der Menschen durch Christum. I Theil. 2 Ausg. Meissen. 1905. S. 317.

если великим чудом оказывается предохранение от смерти в течение тысячелетий Еноха и Илии, если, далее, великим чудом нужно почитать воскрешение сына сарептской вдовы, сына сонамитянки, прикоснувшагося к костям Елисея трупа, дочери Иаира, сына наинской вдовы, Лазаря, мертвых, возставших в час смерти или Воскресения Христова, Тавифы, то сугубо великим является чудо Воскресения Самого Христа, так как оно соединяет в себе и *воскрешение* и *предохранение* от смерти на все последующее время. «Неопровержимо-аргументный» характер в отношении к Божеству Христа имеет Его Воскресение благодаря тому, что, если для совершения такого чуда, как воскрешение умершаго, требуется божественная сила, могущая преодолеть устав естества, то для того, чтобы воскресить из мертвых самого себя и на целую вечность приобрести безсмертие, мертвецу нужно быть *Богом*.

Что Воскресение Господа представляет собою *чудесный* акт,— это положение, кажется, не требует доказательств. Достаточно указать на то, что, если бы Воскресение Христово было *естественным* событием, оно, как таковое, как простой *исторический* факт, не встретило бы столь ожесточенной критики, какую оно возбудило среди рационалистов, именно благодаря своей «чудесности». Однако, чудесность Воскресения Христова лучше понимать не в «супранатуралистическом» смысле *исключительности*, противоречия законом природы. «Законы природы» — вещь *условная*, при безграничности мировых потенций. То, что кажется «чудом» в одно время, в другое оказывается самым *обыкновенным* явлением. Границы природы и сверхъестественнаго, даже свободы и благодати внутри нас самих, нам совершенно *неизвестны*. Не даром за последнее время внимание биологов устремлено на искусственное создание жизни — *живой* клеточки, а задачей медицины служит, с другой стороны, предупреждение *старости*, отдаление и даже устранение *смерти*. Конечно, все эти дерзания современной науки могут казаться чистейшим «вздором», но важно, что некоторым они таковыми не кажутся, значит пределы возможнаго и невозможнаго, естественнаго и сверхъестественнаго *не установлены*, подобно всегда более

или менее известным территориальным границам. Между тем, чтобы говорить о чуде в супранатуралистическом смысле, нужно было бы слишком хорошо *знать* эти пределы, что, при нашей ограниченности, не достижимо. С другой стороны, нельзя понимать чудесность Воскресения и в смысле редкости, небывалости (Соловьев etc). Как бы часто ни совершалось *возрождение* человека, оно от этого не перестанет быть «чудом», и обращение Закхея, или разбойника на кресте, отнюдь не единственныя «чудеса», хотя и первыя в ряду подобнаго рода явлений на христианской почве. Ровным образом и *воскресение каждаго человека* в будущем останется чудесным, несмотря на многочисленность тожественных явлений. Чудом Воскресение Христово является не в том смысле, что один да один равно *трем*, или что первый в ряду есть и «единый». Чудес в первом смысле может и не быть, так как подобныя чудеса только *разстраивали* бы естественный порядок вещей, которому Бог свободно «подчинил Себя» во благо тварн. Во втором же смысле чудеса были бы ложными, мнимыми, ни более, ни менее, как *новинками*. Между тем, с «чудом» у нас соединяется понятие о действии, не противоречащем законам естества и не новом только, а динамически *ином*, «странном», таинственном, божественном, подобно творчеству. Каждое чудо есть миниатюрный акт творчества, божественнаго «делания»[1], не вносящий в мировую статику изменения и самыми обычными средствами достигающий *неожиданных* результатов. Чудеса, это — не статическия «перемены», а динамическия *неожиданности*, не «исключения», а *включения* новых ценностей. Так, появление растительнаго мира среди неорганической природы, создание животнаго на почве растительнаго царства,— человека после животных,— было каждый раз «чудом», *творческим* актом не по разстройству законов природы, продолжавших действовать и при последующем проявлении божественной силы, а по новой, прогрессивно возраставшей, ценности этих проявлений. Оплотворение в Христе Бога, или «воплощение», это высочайшее

[1] Ин. V, 17, 19—21.

чудо христианства, является таковым опять не по разстройству им обычных условий жизни, кроме ненормальных, вошедших вместе с грехом, и не по новизне только, а по включению именно в эти естественныя условия высшей ценности — *божественной* жизни. Все то новое по ценности, что мы находим в следствии и не уловляем в причине, приходится на долю божественнаго творчества или чуда, все представляет собой включение иного, сравнительно с данным, содержания в *динамику* космоса, при помощи уже действующих средств. Точно также чудесным, неожиданным, потрясшим апостолов выступает Воскресение Иисуса не по внесенному им в мировую статику разстройству или противоречию: люди продолжают оставаться «смертными», несмотря на Воскресение, и не по поражающей новизне лишь, а по включению этим актом в миробытие *высшей* ценности — божественной жизни в соответствующей богосыновней славе.

Воскресение Господа признается апологетами и догматистами супранатуралистическаго направления «величайшим» из чудес Христовых по проявленному в нем божественному *могуществу*. Если, таким образом, акту Воскресения и дается как будто «динамическая» оценка, то лишь в *количественном*, механическом, математическом смысле. Между тем, как мы не знаем границ естества, чтобы называть какое-либо событие чудом в статическом смысле «сверхъестественности»: так мы не имеем никакой *единицы меры* и шкалы для измерения божественной силы, чтобы судить, какое чудо больше, какое меньше. Божественная сила не электричество, не тепло, не давление, чтобы ее можно было переводить на вольты, амперы, калории, граммы и пр.: она во всех своих проявлениях безконечна, *несравнима*. Не обладающему *божественной силой* человеку равно невозможно и воскреснуть, и претворить воду в вино, как не одаренному поэтическим «талантом» одинаково трудно написать поэму или сонет. Наоборот, для безпредельнаго могущества Божия и создание вселенной, и претворение воды в вино, и воскрешение мертвеца — одне, если так можно выразиться, *игрушки* в смысле количественной «затраты энергии». Поэтому, если Воскресение можно

называть «величайшим из чудес Христовых», то отнюдь не по степени проявленной в этом акте силы Божией, а только по ценности, значению, совершенству, величию, *славе*, почему оно и считается обычно началом «прославления» Сына Божия[1].

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

[1] Ин. VII, 39; XII, 16 (Ср. II, 22); Дн. III, 13—15; I П. I. II. Лк. XXIV, 26. Ср. 46); Евр. II, 9 и др.

ный исторический факт, оно было бы принято, в качестве научной истины, всеми и не имело бы столько *противников*, не возбуждало бы такой критики и полемики, как это наблюдается в действительности.

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

[1] Ин. XX, 25, 27, 29.

хальнаго догмата не в *логической доказуемости* им истины — Божества Христова, а в его *внутренней мистической* связи с последним, по которой Воскресение, как новое благо или ценность, есть принадлежность божественной жизни.

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

предразсудков иудейскаго мессианизма. Но не надо забывать и того, что эта вера воспитывалась также в течение всего прижизненнаго общения со Христом, полнаго откровений, чудес, прозрений, благодеяний, бесед и т. п., — что явления Воскресшаго было только *одним из моментов* всего динамическаго цикла развития этой веры, органически связанным со всеми предшествовавшими моментами и ближе всего — со смертью, когда эта вера всего более поколебалась, чтобы, после этого, взлететь на тем большую, недосягаемую для прочих моментов, высоту, с которой уже не было отступления. Это не был «неопровержимый», но лишенный всякой живой силы, формальный *аргумент*, посылка, приводившая холодную мысль к признанию Божества Христова. Это была *мистическая ступень*,— одна из тех, что вела «уступами» поднимавшуюся веру апостолов к опознанию Христа, как Сына Божия. Аргумент может быть принят, факт Воскресения может быть констатирован, но вывод из него — Божество Христа — *не сделан*. Только *живая*, религиозным опытом, как у апостолов, питаемая вера может сделать этот вывод: исповедывать Воскресшаго «Господом и Богом!» «Неопровержимым», таким образом, «аргументом» Божества Христова делают Воскресение мистическия *переживания*, а не логическая природа суждения: Христос воскрес,— значит, Он Бог. Это — не аналитическое суждение, в котором заключение с необходимостью выводится из посылок[1] и не практический постулат, а *мистическое разумение* силы Божией, открывшейся в Воскресшем, как принципиально новое благо. В аналогичном смысле «неопровержимым аргументом Божества Христова» может быть и была молитва Распятаго *о прощении врагов*, потрясшая душу одного из разбойников сильнее землетрясения. Сила Божия способна действовать не одним внешним могуществом, *эффектом*, количеством. На звездном *троне* Бог не больше, чем «у двери» человеческаго сердца. И Воскресение не по степени проявленнаго могущества является величайшим чудом и неопровер-

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

жимым доводом божественности христианства, а по *качеству* открывшейся здесь силы Божией, как вечной жизни и славы.

При таких, диктуемых мистическим разумом, поправках можно согласиться с усвоением самому факту Воскресения Христова *апологетическаго* значения в отношении Его Божества; — значения, констатируемаго Словом Божиим, прежде всего изречениями Самого Христа. Так, ссылка Иисуса на Свое будущее Воскресение, под образом возсоздания храма, как на «знамение» в удостверение того, что Он имел власть изгнать торгашей из символическаго храма, несомненно, может иметь *доказательный* относительно Богосыновства Христова смысл. Один уже факт изгнания из храма торгашей наглядно указывал на Богосыновство Иисуса: так *ревновать* о чести дома Божия, как родного дома, «естественно» мог только Сын[1]. Однако, иудеи не поняли этого символа и требовали особаго знамения, формальнаго доказательства *легальности* совершеннаго Христом поступка. Всякое доказательство, которое предложит Христос иудеям, говорило бы о *богосыновнем* праве Его в отношении к дому Божию, т. е., о Его Божестве. Таким «аргументом» и служит в ответе Христа иудеям *воздвижение* в три для разрушеннаго храма. Тот, кто имел такую «силу» — возсоздать в три для сорок шесть лет строившийся храм, очевидно, имел *право* и на удаление из храма профанаторов. Однако, Христос, под образом возсоздания разрушеннаго храма говорил о *возстановлении* умерщвленнаго иудеями *тела*, что поняли ученики только по Воскресении[2]. Значит, Иисус совсем не хотел удивлять и заставлять верить Своему Богосыновству *чудом* Своего *всемогущества*, предоставляя это сделать в условиях свободы, когда, несмотря на смерть, обнаружится в Нем благая сила Божия. Словом, не количеством, а *качеством*, совершенством, ценностью откровения — Божественой силы хочет убедить Христос Иудеев[3]. Грубо — супранатуралистическое толкова-

[1] Параллелью Ин. II, 14—16 может служить Лк. II, 46—49.

[2] Ин. II, 18—22.

[3] Св. Иоанн Златоуст, объясняя соответствующий текст евангелия по Иоанну замечает, что лишь с помощию «благодати Духа» можно было

ние, как и чувственное, которое мы видим у лжесвидетелей, не соответствовало бы отрицавшему всякую внешнюю *поразительность* духу всего дела Христова, сознательно преисполненнаго отречением от божественной славы, как внешняго проявления могущества, во благо твари, что особенно ясно сказалось во время второго (по Матфею) «искушения». В таком же точно смысле следует понимать двукратный *отказ*[1] Иисуса в исполнении просьбы противников показать им небесное знамение с таинственным предуказанием на судьбу пророка Ионы,—тексты, приводимые обычно идеологами пасхальнаго догмата супранатуралистическаго направления. Для Господа *не трудно* было бы удовлетворить просьбу книжников, фарисеев и саддукеев (во втором случае) совершением перед ними какого-либо «чуда». Однако, эта просьба была, по выражению евангелистов, *искушением*, аналогичным основному, «диавольскому» искушению в пустыне: она отвлекала Христа от преднамеченнаго Им дарования твари блага божественной жизни в условиях земного уничижения. Точно таким же *нарушением* всего плана, ниспровержением дела Христова было бы и Его Воскресение, понимаемое в супранатуралистическом смысле — доказательства Богосыновства Христова посредством величайшаго по количеству обнаруженной силы Божией чуда. Христос не говорит даже прямо о Воскресении в беседе с требовавшими у Него знамения лицами: Он пророчествует только о тридневном *пребывании* «в сердце земли». Но, конечно за этим пребыванием в земле скрывается указание на Воскресение, аналогичное спасению из «чрева кита» Ионы, в *аналогию* с которым Господь и ставит Свое знамение. Но если прообраз Ионы означал собою раскаяние и помилование ниневитян: то «знамение» Сына Человеческаго, по аналогии с этим значением чуда Ионы, есть несравненно более глубокий *символ* обоже-

---

постигнуть тайну слов Христовых о Воскресении. (Полн. собр. творений. Том 8, кн. 1. СПБ. Изд. Спб-ой Дух. Академии. 1902 г. Стр. 153—154).

[1] Мф. XII, 38—40 (Ср. Лк. XI, 29—30) и XVI, 1—4 (Ср. Мр. VIII, 11—13).

ния смертной твари, приобретающей в Лице Христа вечную жизнь.

Как можно видеть из содержания проповеди Св. Петра в день 50-цы и др.[1], Воскресению Христову апостолами придается апологетическое значение — *базы* для веры в Иисуса, как истиннаго Мессию. Однако, «свидетельствуя по преимуществу о Воскресении Иисуса, апостолы совсем не имеют в виду этим событием «математически» доказать ни Его Божества, ни Его мессианства, ни совершеннаго Им спасения: иначе они не требовали бы *веры* от своих слушателей в «доказуемыя» истины. Психологически нельзя «верить» в то, что можно с несомненностью *знать*, или надеяться на то, что лежит перед глазами[2]. Предмет веры теоретически *недоказуем*, так как он лежит за пределами чувственнаго опыта и «нейтрален» в отношении к утвердительным и отрицательным суждениям чистаго разума, подобно тому как объект надежды всегда находится впереди, в будущем, а не в обладании настоящего. Поэтому, если апостолы, во главе с Петром, обосновывают на Воскресении Богосыновство, мессианство и другия истины христианства — это «обоснование» имеет *динамический* смысл. Пасхальный догмат и христологический связаны между собою *нерасторжимо*; при данности одного осознается и другой, так как воскресение вообще есть коррелат вечной, божественой жизни. Но связь эта отнюдь не логическая по природе или прагматическая, а «мистическая», опирающаяся на *религиозный опыт*. Лишь приобщившийся «сил будущаго века» в собственном опыте христианин вполне искренно, *естественно* может верить как в Воскресение и Божество Христа, так и в собственное воскресение и обожение.

Параллельно к проповеди св. Петра в день 50-цы служит речь ап. *Павла* в синагоге Антиохии Писидийской, где Воскре-

---

[1] Дн. II, 22 и дал. III, 12 и дал. IV, 10 и дал. V, 30 и дал. X, 36 и дал.

[2] Рим. VIII, 24, 1; Евр. XI.

сению также усвояется апологетический смысл[1]. Но из содержания этой речи не видно, чтобы Апостол пользовался Воскресением в качестве *теоретическаго аргумента*. Для Св. Павла Воскресение Господа — *реальный* «залог» обещанных благ: всепрощения, оправдания и т. д., особенно будущаго всеобщаго воскресения, что особенно ясно вынаруживается из защитительных речей Апостола[2] и XV-й главы I-го послания Коринфянам[3]. Свой «реализм» в пониманни Воскресения Христова Апостол Павел доводит до утверждения: ει δε χριστος ουκ εγηγερται, κενον αρα το κηρυγμα ημων, κενη και η πιστις ημων,— т. е. до *опустошения* всей христианской проповеди и веры отрицанием Воскресения[4]. Воскресение Христа является в системе вероучения Апостола язычников не «доказательством», таким образом, а синонимом совокупности христианских, благ *величиной* взаимно заменимой со всем содержанием христианской веры[5]. При таком опознании Воскресения, как суммы благ — истин христианской веры, не может быть речи о *теоретически-аргументном* значении пасхальнаго догмата у ап. Павла. Как реально-религиозное *благо*, Воскресение опознается только мистическим, «опытным» приобщением жизни вечной. С другой стороны, и само оно может удостоверять в чем-либо, напр., в Божестве Христа *динамически* — переживанием обусловливающей его божественной силы. Из Рим. VI, 3—11 ясно, что *баптисматический* опыт, в котором христианин приобщается силе Божией символизирующими смерть и Воскресение Господа актами, служить субъективным мистическим основанием истины пасхальнаго

---

[1] Дн. XIII, 23 и дал. Аналогичные тексты по усвоению ап. Павлом Воскресению Христову апологетическаго значения: Дн. XVII, 30—31; Рим. 1, 4.

[2] Дн. XXIII, 6; XXVI, 2—23.

[3] 1 Кор. XV, 12 и дал.

[4] Ст. 14. С иным оттенком суетности или тщетности веры без Воскресения — повторяется та же мысль в ст. 17: ει δε Χριστος ουκ εγηγερται, ματαια η πιστις υμων...

[5] Такой «заместительный» характер Воскресения по отношению к прочим истинам христианской веры наиболее ясно проступает в Рим. X, 9.

догмата, параллельным объективно-мистическому опыту апостолов и традиционному свидетельству Церкви. Приобщаясь таким образом Воскресению, каждый христианин eo ipso опознает и Божество Христа, так как Воскресение Его есть не «доказательство», а *реальное* проявление объективно-божественой силы.

Юридический аспект пердставляет собой доведенную до крайности «сотернологическую» оценку пасхальнаго догмата. **Воскресение Христово**, по этому аспекту, **являет собой акт заместительнаго значения: оффициальное, так сказать, удостоверение совершеннаго Христом искупления, как удовлетворения правды Божией за грехи человечества заместительною смертью Богочеловека**. Ближайщим *основанием* такой идеологии Пасхи служат, правда, не многочисленные, но, тем не менее, констатирующие несомненное *литрозеологическое* значение Воскресения тексты Св. Писания, особенно посланий ап. Павла. Поэтому, не редкость — встретить указанную точку зрения у *комментаторов* Св. Писания,— из русских, напр. у Розанова, из французских — у Годэ. Всего чаще, однако, таким основанием является *юридическая* «теория искупления» свойственная католическому и протестантскому исповеданиям. Юридический аспект Воскресения присущ всего более *лютеранским* теологам ортодоксальнаго направления, каков, напр. Г. Кремер[1]. Своего апогея эта точка зрения достигает в монографии *Шэдера* (E. Schaeder), ученика Кремера: Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus[2]. Комментируя 1 Фесс. I, 10; Рим IV, 24—25; VIII, 34; X, 6—9; I кор. XV, 17 и др., Шэдер устанавливает то общее положение, что «гнев» (ὀργη), как реакция святой правды Божией на грех человека, мог быть прекращен, по учению ап. Павла, только *заместительной* смертью Сына

---

[1] См. его Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen.

[2] Gütersloh. 1893.

Божия, предображенной кровавыми жертвами Ветхаго Завета. Однако, акт «оправдания» (δικαίωσις) нас от ответственности за грехи, «избавления» от гнева или, что то же, «умилостивления» Бога не ограничивается смертью Сына Его; в качестве *необходимаго составного момента*, он требует также и Его Воскресения. В последнем Он был именно *Сам* «оправдан» от подъятых Им на Себя грехов человечества. Но так как в Своей искупительной смерти Он был «заместителем» (Рим. III, 24—26; 2 Кор. V, 14—15; 18—21; Гал. III, 13 и др.), наказанным за других, то и Воскресение Его имеет подобный же *общечеловечески-заместительный* характер оправдания. Отсюда «Живой» или Воскресший Христос, по учению ап. Павла в интерпретации Шэдера, равно как и многих других, особенно протестантских теологов и экзегетов — вечный *Посредник* — заместитель искупления. Факт Его Воскресения усиливает искупительное значение Его смерти, которое без того оказывалось бы неудостоверенным, даже *недействительным*. Если бы Христос умер за грехи людей и не воскрес, это означало бы, что *проклятие*, видимым обнаружением котораго является смерть, продолжает тяготеть над человечеством в лице «заместителя». Наоборот, Воскресение, грубо выражаясь, есть как бы *расписка*, выданная Богом человечеству в том, что «долг» его уплачен крестною смертию Христа однажды навсегда и, потому, не потребует новаго удовлетворения в виде «вечных мучений». Оно есть оффициальный документ Божественнаго Правосудия и милости,— перваго в отношении ко Христу, как заместителю, второго — в отношении к человеку-грешнику,— документ, смысл котораго — полная *амнистия*. Взгляд этот, поскольку является юридическим, должен быть окончательно *разсеян*, хотя сотериологический, даже частнее — литрозеологический смысл Воскресения, статически выраженный в нем, подлежит удержанию с динамическими «поправками». Разберемся сначала в текстах, а затем разсмотрим «*принципиальное*» основание аспекта — юридическую теорию.

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

[1] Толкуя περι ημων, Епископ Феофан передает это речение двояко: «для нашего блага, или вместо нас». (Толкование посланий Св. Ап. Павла к Филиппийцам и Солунянам перваго и втораго. Москва, 1883. Стр. 349).

τον υιον αυτου εκ των ουρανων, ον ηγειρεν εκ των νεκρων, Ιησουν τον ρυομενον ημας εκ της οργης της ερχομενης — упоминание о Воскресении понять в смысле *условия* парусии, а не результата и тем менее — знака оправдания. Что же касается «избавления нас от грядущаго гнева», то последнее отнюдь не тожественно с оправданием или искуплением: самый термин ρυομαι, вместо σωζω (Рим. V, 9), не говоря о λυτροω,— значительно ослабляет идею заместительства если бы таковая даже здесь и была. По наиболее естественной параллели I Фесс. 1, 10 — первой главе 2-го послания к тем же Фессалоникийцам, избавление от гнева нужно понимать, как результат *парусии*, а не заместительной смерти и Воскресения. При устранении I Фесс. 1, 10 из ряда текстов, говорящих о Воскресении в сотериологическом смысле, количество библейских аргументов, приведенных Шэдером в защиту своего положения, должно *сократиться*, по крайней мере, на один.

Анализируем, теперь, Рим. IV, 24—25,— текст в противоположность I Фесс. 1, 10, наиболее ясный и *решительный* в отношении критикуемаго аспекта. Сказав выше о том, что Авраам оправдался (εδικαιωθη) не делами закона, но верою, Апостол продожает, что написано об этом вменении веры в праведность, другими словами,— имеет значение это вменение не только по отношению к Аврааму, но и к — нам, οις μελλει λογιζεσθαι τοις πιστευουσιν επι τον εγειραντα Ιησουν τον κυριον ημων εκ νεκρων, ος παρεδοθη δια τα παραπτωματα ημων και ηγερθη δια την δικαιωσιν ημων[1]. Знаменитый французский комментатор Годэ так изъясняет это место послания к римлянам: «И. Христос, говорит апостол, как предан был на смерть из-за наших грехов и (совершившагося осуждения), так и воскрес ради (δια) совершившагося нашего оправдания. Наш грех умертвил Его; наше оправдание воскресило. Каким образом? Над кровью жертвы-Христа Бог высказал отпущение грехов всего человечества, оправдал его, снял с него

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

осуждение. А это не могло не повлечь изменения в положении Христа. В силу того же закона единства, который заставил Его взойти за нас на крест, наше оправдание должно было изменить смерть Его в жизнь. Поручитель несостоятельнаго должника сначала сидит в тюрьме, а потом заплатив за него долг, освобождает и должника, и себя самого»[1]. Однако, при всем правдоподобии такого объяснения, должно заметить, что сам Годэ считает свое толкование новым, *исключительным*[2],— почему, будет сказано ниже. Действительно, *древним* экзегетам оно было совершенно чуждо. По согласному пониманию этих экзегетов, спорное выражение ηγερθη δια δικαιωσιν ημων определяет не «причину», по которой Господь Иисус был воздвигнут из мертвых, а *цель*. Так св. *И. Златоуст* на этот стих замечает: «Он и умер, и воскрес, для того, чтобы сделать нас праведными»[3]. Бл. Феофилакт, по обыкновению, «повторяет» Златоуста[4]. Бл. Феодорит говорит, имея в виду тот же стих: «За наши грехи претерпел страдание, чтобы уплатить наш долг и чтобы воскресение Его имело последствием общее воскресение»[5]. Примыкающий к древним экзегетам по общему патристическому духу своих толкований, еп. Феофан объясняет это место так: Христос воскрес в богочеловеческой светлости и славе, чтобы нас приобщить святой и светлой истинно-христианской жизни или *воскресить духовно*[6]. Впрочем, не одни древние, но и *новые* экзегеты, как утверждает Годэ, понимают δια την

---

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

[2] Godet, op. cit. S. 205.

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

[4] Блаженнаго Феофилакта, Архиепископа Болгарскаго, толкование на послание к Римлянам (в русском переводе). Казань. 1866, Стр. 66.

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

[6] Толкование первых восьми глав послания св. Апостола Павла к Римлянам. Москва. 1879. Стр. 267—268.

δικαιωσιν ημων в смысле воскресения, а не причины[1]. Однако, в экзегезе ην. δτ. δικ. ημ мы готовы следовать именно за Годэ, но лишь поскольку дело касается *грамматическаго* анализа, оставляя за собой свободу в отношении идеи. «Толковники», как утверждает Годэ,— «единогласно, если я не ошибаюсь, переводят: для нашего оправдания, как будто это (т. е. предлог δια) значило προς или εις, а не δια (на основании). Это «для» объясняют в том смысле, что воскресение Христа было необходимо, чтобы вера могла усвоить себе совершенное спасение и, таким образом, могло возникнуть оправдание, условие котораго есть вера! Но какие кружные пути, чтобы придти к объяснению этого «для»! И если апостол действительно хотел сказать «для» (с целью), то зачем он повторил именно предлог δια, который он перед тем в параллельном предложении (ὃς παρεδοθη δια τα παραπτωματα ημων) употребил в его естественном значении по — причине, тогда как язык представлял ему подходящие к точному выражению этой мысли предлоги (προς, εις, III, 25, 26)?»[2] Соглашаясь с Годэ в том, что δια указывает на *причину*, а не на цель,— на причину, которою, в отношении к Воскресению, было именно «оправдание», как причиною смерти — наши грехи, по предшествующему параллельному предложение, где также стоит δια, мы понимаем как воскрешение вследствие нашего «оправдания», так и предание (на смерть) вслед-

---

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

[2] Godet, op. cit. S. 205.

ствие наших грехопадений иначе, нежели Годэ: хотя литрозеологически, но не юридически. Вернемся к *контексту*. Апостол сравнивает верующих с *Авраамом*, который, будучи почти столетним и до того времени бездетным, поверил обетованию Бога стать отцом множества народов, сделавшись чрез то образцом верящих в Того, Кто воздвиг из мертвых Господа нашего Иисуса, преданнаго (смерти) вследствие наших грехопадений и воздвигнутаго вследствие нашего оправдания. В разсуждении Апостола нет места *юридизму*, если не обращать внимания только на одну фразеологию: λογιζεσθαι, δικαιωσις etc. Здесь, наоборот, сплошной *динамизм*. Одна и та же *сила* Божия, животворящая мертвых и несуществующее делающая существующим» (17 ст.), дает и столетнему Аврааму от безплодной дотоле и омертвевшей, как женщины, Сарры сына, и воздвигает (εγειρω а не ανιστημι) из мертвых Иисуса. Вера Авраама и христиан имеет, следовательно, *аналогичный* объект и *одинаковый* результат — «оправдание», так как там и здесь, тогда и теперь она требовала подъема собственных духовных сил, равнаго подвига. Что касается в частности разбираемых 24—25 стт., то, согласно выше изложеннаго *мистическаго* разумения искупления, не прибегая к юридической крайности, их можно понять таким образом. Уже творение мира было, говорили мы раньше, *жертвой* со стороны Бога, началом Его «самоограничения» во благо твари. Тем большею жертвой было «воплощение», или *оплототворение* Бога во Христе. В этом акте самоуничижения Бог не только подчинил Себя добровольно «мировым законам», но и более *условным человеческим уставам*. Этого мало: не имевший по природе и человеческому рождению греха, подверг себя и ему[1] не в смысле активнаго усвоения, или противления воле Божией, а — добровольнаго *разделения участи с грешниками*. Так, чистый от всякаго греха, Он идет к Иоанну на Иордан и здесь вместе с другими принимает *крещение*, выполняя до конца «правду» Божию и тем самым очищая, по учению Церкви, нас от первороднаго греха, точно так же, как, оплo-

[1] 2-Кор. V, 21.

тотворившись, или соединившись с тварью, Он объединил ее с Собою или обожил. Высшей степени это подчинение Бога участи грешников достигает в крестной *смерти*, когда Он был «вменен со злодеями», не говоря уже о том, что сама смерть, по библейскому представлению, есть казнь преступника. «Для всякаго человека смерть имеет смысл «наказания» или, что то же, *очистительнаго* средства. Если же смерти подвергается Бог, оплототворивший Себя в человеке, то смерть здесь не может иметь никакого другого значения, кроме *жертвы*, само отречения до пес plus ultra во благо твари. Это — жертва *любви* — не Сына только, но и Отца (Iоан. III, 14—16), вообще Бога — Троицы. Если же «оплототворение» Бога произвело обожение твари, то смерть должна была иметь своим результатом устранение причины ея, т. е. греха со всеми его следствиями включительно до самой смерти. И если Сын Божий, Господь Иисус «предан был» по причине грехов, т. е. разделил, по неизреченному богатству благости, участь грешников, то оправдание, или устранение этой причины, которая привела Его к смерти, должно было сказаться на Воскресении, являющемся *плодом смерти* Христовой вместе с грешниками. Оплототворение в «греховном» мире привело его к *смерти*; «оправдание» этого мира смертью — к *Воскресению*.

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

когда жертва за грешников уже принесена, и мы находимся в мире с Богом, спасение *обезпечено*. Мысль апостола не содержит *ничего* юридическаго и совершенно ясна. Кроме того, о Воскресении здесь прямо *нет* и *речи*. Не соединяют с этим местом литрозеологическаго значения Воскресения и *толковники*. Так, Златоуст понимает текст в том именно значении, что здесь говорится об устранении Христом двух препятствий нашему спасению: *вражды* с Богом и *необходимости* такой крайней жертвы, как смерть Сына Божия[1]. Епископ Феофан комментирует то же место следующим образом: Христос, «умерши ...оправдал нас грешных; чего не дарует Он, жив будучи, т. е. воскресши и седя одесную Отца, и имея всякую власть на небеси и на земли»[2]. Алоис Шэфер, комментатор мистическаго направления, под словами σωθησωμεθα εν τη ζωη αυτου разумеет *личное общение* верующих с Воскресшим Христом[3]. Из приведенных объяснений Рим. V, 10 можно видеть, что идея Воскресения здесь, по крайной мере, *необязательна*. Переходим к Рим. VIII, 34,— тексту, имеющему *аналогичное* значение с вышеразобранным. Юридический смысл, какой навязывает этому стиху Шэдер, как-то не вяжется с *общединамическим* содержанием VIII-ой главы, в которой, после VII-ой главы, излагающей динамику греховной жизни, раскрывается динамизм жизни духовной. Сказав о преимуществах и обетованиях духовной жизни и заметив, что, если Бог пожертвовал для нас Сыном Своим, тем более дарует нам всякое другое благо, не требующее подобной жертвы, Апостол высказывает ту мысль, что *со стороны Бога* спасение наше обезпечено. Τις ο κατακρινων; спрашивает он и отвечает в вопросной форме, показывающей всю нелепость предположения, что нашим обвинителем, противником нашего спасения, при всей нашей вере и любви, может быть Христос Иисус умерший, более того воскресший, сущий одесную Бога и предстатель-

---

[1] Цит. изд. Стр. 588.

[2] Цит. изд. Стр. 283.

[3] Aloys Schaefer. Erklärung des Briefes an die Römer. Munster. 1891. S. 172.

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

Разсмотрим теперь Рим. X, 6—7,— текст *наименее* ясный из приведенных Шэдером в доказательство своего основного положения о заместительном значении смерти и Воскресения Христа,— тексте, о котором Годэ выражается: «немногия места Священнаго Писания так различно понимались, как это»[1]. Трудность истолкования даннаго текста зависит, сколько от *сложности* введенных в речь понятий, столько же и от кажущейся на первый раз *загадочности* выражений. Кроме того, в изложении своих мыслей апостол применяется к *ветхозаветному* учению, что также затрудняет понимание. Из множества существующих толкований остановимся только

[1] Op. cit. S. 176.

на некоторых, чтобы показать существующее разнообразие, колеблющее *бесспорность* утверждений Шэдера, который видит в 7 ст. указание на связь оправдания с Воскресением, аналогичную связи со смертью. Между тем, древние экзегеты (Златоуст, Феодорит), понимали весь отдел, в котором находится этот стих, только в смысле требования *веры* в воплощение и Воскресение Господа без определения объективной связи того и другого с «оправданием»[1]. Однако, как справедливо замечает Годэ, такое понимание слишком далеко от текста, где речь идет не о вере или неверии, а именно о *правде* ветхозаветной и новозаветной, Его собственное понимание 6—7 стт. таково: как ветхозаветному человеку не нужно было искать объяснения «закона», потому что последний был дан в простой, доступной форме: так новозаветному человеку не требуется собственными усилиями пытаться достигнуть того, что нам дано Христом, т. е. *оправдания*. Стараться собственными средствами оправдать себя значит *уничтожать* дело Христа: «кто взойдет на небо», т. е. кто по ступеням собственной праведности полагает достигнуть оправдания? — таковой этим самым *сводит* Христа на землю, т. е. лишает Его того, что Он совершил для нас. Равным образом, «кто сойдет в бездну», т. е. кто собственными силами надеется искупить себя? — тот, очевидно, лишает всякаго значения смерть Христову или, что то же, пребывание Христа

---

[1] Так, св. И. Златоуст, объясняя 6-й стих, замечает: «не подумай сомневаться и сказать самому себе: как это возможно? В том и заключается вера, чтобы отвергнуть человеческое соображение и принимать все при помощи всемогущества Божия». (Полное собр. творений. Т. IX, кн. 2. СПБ. Изд. СПБ. Дух. Академии 1903. Стр. 712). Блаженный Феодорит понимает 6 и 7 стт. таким образом: «Хотя о законе изрек сие Бог всяческих, научая Иудеев, что без труда приняли они учение о том, что должно делать, и не имеют нужды ни восходить на небеса, ни сходить в ад; потому что «близ ти глагол есть», и дано тебе ведение о том, что должно делать; однако же, божественный Апостол принял это за учение о вере, уча, что должно не входить в исследования о Владычнем домостроительстве, или не подвергать сомнению, как вочеловечился Единородный Сын Божий и, приняв страдание, совершил воскресение, но верою плодоносит спасение». (Цит. изд. Стр. 115).

в *подземном мире*[1]. Однако, насколько произвольно и такое понимание, показывает Б. Вейсс, который, хотя, подобно Годэ, ставит впереди идею «оправдания», а не веры, но, в противоположность ему, в 6 ст. видит указание на факт *воплощения*, а не вознесения, как Годэ, а в 7 ст. намек на воскресение, вместо смерти, по тому же Годэ[2]. Такое до *противоположности* разнообразие в истолковании одного и того же текста можно констатировать уже на приведенных примерах! Со второю группою толкований (новых экзегетов) нельзя согласиться уже потому, что, отдавая духом протестантскаго конфессионализма, они являются некоторою нетяжкой в отношении священнаго текста. Если они могут подкупать своей оригинальностью, что особенно можно сказать, как почти всегда, о Годэ: то, с другой стороны, они отталкивают, своей *тенденциозностью*. Между тем, сам апостол 9 стихом дает нам разуметь, *о чем* он говорит в 6 и 7 стт. Высказав сердечное желание спасения родному народу (X, 1) и искреннее сожаление по поводу неразумной ревности иудеев о законе (X, 2—4), св. Павел противопоставляет ветхозаветную праведность новозаветной, находя, однако, возможным применить к последней *изречения* первой (—5 —8). Усвояя новозаветной праведности по вере доступность, которою отличался в ветхом завете закон, ап. Павел сокращенно и ясно, без всякого приспособления к ветхозаветным речениям, выражает сущность новозаветной праведности, заключающейся в исповедании Иисуса «Господом» и в вере в Его *Воскресение*. Так как исповедание Иисуса «Господом», по аналогии

---

[1] Op. cit. S. 179.

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

с Фил. II, 5—11 может быть разсматриваемо только в связи с кенотическим актом, прежде всего, с боговочеловечением или богооплототворением, а потом с крестной смертью, как его завершением: то, считая 9 ст. апостольским комментарием в отношении 6 и 7 стт., мы должны под низведением Христа с неба разуметь Его *уничижение*, ближайше — акт «оплототворения» и отдаленнейше — смерть, составлявшую конечную ступень Его схождения (καταγαγειν). Если же, напротив, возведение Христа из мертвых, означает по смыслу 9 ст. Воскресение, то в 6 и 7 стт. мы имеем в сокращении всю динамику христианства, от «уничижения креста» до *Славы* воскресения,— лишь иначе высказанную, но по существу тожественную с вышеразобранным текстом — IV, 24—25. Там и здесь идет речь, несомненно, об оправдании, существенным условием котораго является вера в смерть и Воскресение Христа, как два существенные момента искупления: один, являющийся крайней степенью самопожертвования, другой — синонимом всех благ спасения. Анализ и этого текста не дает *ничего* в пользу юридическаго значения Воскресения Христова.

Нам остается разобраться в 1 Кор. XV, 17—18 — *последней опоре* юридическаго аспекта пасхальнаго догмата. Сравнивая 14 и 17 стт., где одинаково говорится о «тщете» (русс. синод. пер. κενη и ματαια) христианской веры без Воскресения Христова, Шэдер, на основании различнаго значения греческих слов κενη и ματαια, устанавливает следующим образом смысл этих стихов: «В то время, как первое», т. е. κενη (η πιστις υμων) «указывает на некоторую безпредметность веры, второе, т. е. ματαια (η πιστις υμων) наводит мысль на ничтожество ея для читателей,— именно на то, что с πιστις для них не связано того, что они воображают соединенным с ней». Толкуя далее ματαια η πιστις υμων, Шэдер утверждает, что мысль, содержащаяся в этом речении, ближе определяется выражением: ετι εστε εν ταις αμαρτιαις υμων. «Последния слова Апостола говорят не о нравственном состоянии читателей, будто они при отрицании Воскресения Христова ока-

зываются преданными греховному рабству, а о том, что, с отрицанием Воскресения, они оказываются вне искупления, т. е. подлежащими греховной вине и наказанию за нее. Что мысль апостола такова, показывает ст. 18: αρα και οι κοιμηθεντες εν χριστω απολωντο... Но απολλυσθαι»,— продолжает доказывать свою мысль тот же ученый: «обозначает подпадение решительному проявлению οργη Бога по отношению ко греху, οργη же, в свою очередь, является следствием греховной вины. После этого, в ετι εστε... может говориться ни о чем ином, как о подлежности греховной вине»[1]. Читатели полагали о своей вере, что она *избавляет* их от «виновности». «Однако если Христос не воскрес: тогда их вера не имеет этого значения, тогда они именно фактически продолжают находиться в своих грехах. Если без Воскресения Христа вера безпредметна (ст. 14), то этим высказывается, что воскресший Христос есть предмет, содержание ея; если без него вера ничтожна, то этим объясняется, что оно есть основание, обусловливающее изъятие из состояния подлежности вине, собственно — свободу от вины, обладание чем читатели соединяют с своею πιστις». Однако, что Апостол утверждает относительно читателей своего послания, то, конечно, касается и *всех* людей, как подлежащих общей вине[2]. Таким образом, по истолкованию Шэдера, в 1 Кор. XV, 17—18 Апостол говорит о значении Воскресения в акте «искупления», как юридическаго *помилования*. Значительно ослабляют юридический характер даннаго текста другие немецкие же комментаторы: *Вейсс*[3] и *Гейнрици*[4]. Оба понимают его в том смысле, что

[1] Op. cit. S. 173.

[2] Ib. S. 174.

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

Воскресение, по учению ап. Павла, есть основание только *уверенности* в прощении наших грехов, вследствие искупительной смерти Христа. Соглашаясь с тем, что по 1 Кор. XV, 17—18 прощение грехов, спасение вообще объединяется с Воскресением Христа[1], а не с Его смертью, как обычно, мы, вопреки Шэдеру, видим здесь решительное указание не на юридический характер Воскресения на основании заместительной смерти Христовой, а, как раз наоборот, на *динамический смысл* искупления, благодаря безразличному соединению плодов его, как со смертью Сына Божия, так и с Воскресением Сына Человеческаго. Динамическое содержание всей XV-ой главы, где речь идет о Христе, как о прославленном *первенце человечества* и т. д., нам кажется, скорее благоприятствует динамически-мистическому, нежели юридически-статическому пониманию Воскресения Христова.

Как относительно смерти искупление означает не юридический «откуп», а *реальное спасение* — уничтожение славой нетления; так тоже значение имеет искупительный акт и в

Поэтому, как говорит Апостол, они продолжали бы оставаться в своих грехах. Хотя бы они и утешались верой в спасительное действие смерти Христа, как безгрешнаго заместителя, но им не доставало бы основания для полной уверенности в своем искуплении. Однако — возражает Шэдер,— Павел не говорить здесь, что без Воскресения читатели не знали бы того, что они более не ответственны за грехи и потому, действительно, свободны от них. Словом, здесь нет субъективной подкладки — знания, уверенности и т. д., речь идет только об объективной связи одного факта с другим. То, что по постоянному свидетельству ап. Павла, есть результат смерти Христа, здесь в ясных определенных словах обусловливается Его Воскресением. (Ib. Ss. 174—175).

[1] Z. G. Heinrici. Das erste Seundschreiben des Apostol Paulus an die Korinthier. Berlin. 1880. S. 488.

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

отношении грехов: не только прощения, но и действительной святости.

— — —

Несостоятельной мы признаем и юридическую теорию искупления вообще,— принципиальное основание изложеннаго взгляда на Воскресение.

Произведение *статически* — рационалистической мысли католическаго богословия, юридическая теория искупления нашла для себя особенно благодарную почву в «практическом» направлении протестантской теологии, легши едва ли не в основу всего вероучения. Властвуя над умами в течение целаго ряда веков, она успела проникнуть и на чуждый ей православный *восток* и занять здесь, подобно узурпатору, на время господственное положение. Наши оффициальные учебники по Догматике проповедывали ее, как *богооткровенную* истину, иногда даже без смягчающих оговорок. Преклонение пред юридической теорией дошло до того, что проф. Скабалланович даже заявил о *невозможности* понять смерть Христову иначе, как средство умилостивления «святой» правды Божией[1]. Однако, динамическому по преимуществу уму православнаго богослова, воспитаннаго на религиозно-опытных началах Св. Писания и святоотеческаго богопознания, непереносна такая интерпретация *глубочайшей* тайны христианской религии, такое приспособление дела Христова к человеческим, примитивным в нравственном смысле понятиям, чувствам и отношениям. Отсюда вполне естественное у русских православных богословов стремление к освобождению от *сатисфакционной* теории и тяготение к иному роду объяснения так называемаго «первосвященническаго служения» вообще, голгофской жертвы в частности и особенности. Одну из таких решительных попыток мы видим у проф. А. Д. Беляева, положившаго в основу своей системы динамический по существу принцип *Божественной любви*[2]. Дальнейший

[1] Христианин. 1909 г. Т. 1-й. Стр. 492—498.

[2] Чтобы видеть, с какой осознанностью и решительностью проф. Беляев противоставит юридическому — свой принцип «любви божественной»

шаг в этом направлении сделал проф. прот. *П. Я. Светлов*[1]. К тому же отрицательному в отношении юридической теории направлению не мог, по общему характеру своей системы, не примкнуть и проф. *Тареев*. Что, помимо идеи заместительнаго удовлетворения правды или святости Божией, оскорбленной и оскорбляемой грехами человека, «возможно» *принципиально — иное* объяснение искупительнаго акта, показывает уже пример проф. В. Ив. Несмелова, религиозно-философская система котораго изложена нами выше. Словом, лучшие представители православной религиозной мысли,— цвет русскаго богословия,— высказались *против* юридической теории искупления. И это нужно сказать не только о богословах светских или из среды белаго духовенства, которых иногда подозре-

---

в объяснении искупительнаго значения смерти Христовой, достаточно прочитать следующия строки: «В деле спасения людей мы придаем смерти Христа Спасителя только преимущественное значение пред Его жизнию, но не исключительное. По нашему мнению, при оценке дела спасения людей нельзя отделять жизнь Спасителя от смерти Его (мы особо рассматриваем то и другое ради раздельности, а не потому, чтобы мы не придавали значения жизни Спасителя, и все приписывали одной смерти Его): оне имеют между собою тесную связь, и та и другая необходимы для совершения дела спасения людей. Без общественной деятельности, предшествовавшей смерти Богочеловека, самая смерть Его не была бы спасительна; с другой стороны, и жизнь Его без смерти оставила бы дело спасения незаконченным. Между тем были и теперь есть богословы, которые в деле спасения людей особенное и даже исключительное значение придают смерти Иисуса Христа. Так как дело спасения всего чаще называлось и теперь называется искуплением, то сущность этого дела стали видеть в отплате Божию правосудию за грех, которое требовало мести человеку. Это наказание и месть и понес за людей Иисус Христос. Так как смерть Его составляла венец Его страданий, и следовательно всего более удовлетворила правде Божией; то ей и стали придавать исключительное значение в деле спасения людей. Этот формально-юридический, чисто-внешний взгляд на дело спасения людей установился особенно в католической церкви, со времени Анзельма, а зародыши его мы находим еще у святаго Льва папы римскаго. Нам думается, что он возник и удерживается до сих пор именно потому, что при суждении о деле спасения придавали слишком мало значения любви Божией. Где любовь, там не может быть юридически-формальных счетов и возмездий»... (Любовь Божественная. Цит. изд. Стр. 207—208. Ср. стр. 219—222 и др.).

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

вают в «либерализме», но и из монашествующаго духовенства, даже *высших иерархов*. Ко *второй* категории принадлежат: архиеп. Антоний, архиеп. Сергий, архим. Тарасий. Наконец, в самое последнее время, тот же отрицательный взгляд на «заместительную» теорию высказал устно (на законоучительском съезде в Казани в августе 1912 года) и печатно[1] проф. свящ. *Н. В. Петров*. Справедливо полагая, что юридическая теория оказывается в идейном отношении ниже современных, даже юридических, понятий, из которых исключается идея «возмездия», заменяясь идеями исправительнаго наказания и пресечения преступности, и не находя оснований для этой теории ни в слове Божием, ни в богослужебных книгах, проф. свящ. Петров предлагает *нравственную* теорию искупления, примыкая, с одной стороны, к системе Несмелова, а с другой, удаляясь в сторону еще большаго моралнзма.

Духу православной, восточной, мистической по преимуществу, Церкви,—христианству, как *религии любви,* а не «права» — вообще, совершенно чужд запечатлевающий разумение одного из величайших таинств веры юридический характер. «Сатисфикция», «возмездие», «заместительство» и т. д. все это *пережитки* язычества или *возвращение* иудейства. При *внимательном* чтении Св. Писания, в нем нельзя усмотреть даже самых слабых оснований для юридическаго понимания дела Христа и в частности Его смерти. Нас удивляет незначительность приводимых защитниками «теории удовлетворения» текстов из Евангелия,—полное *отсутствие* учения об этом, казалось бы, важнейшем предмете в юридическом смысле у Самого Спасителя даже в такие подходящие моменты, как первосвященническая молитва. Не менее удивительна *редкость,* которая наблюдается в учении об искуплении именно в юридическом духе у свв. отцов и полное *игнорирование* такого разумения дела Христова церковным вероссзнанием в богослужении, где бы оно должно быть выражено, по крайней мере, в нарочитых службах страстной

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

недели. О том же, т. е. что Православной Церкви чуждо юридическое понимание дела Христова, можно отрицательно судить по отзывам о ней *инославных* богословов. Так, Юлий Кафтан считает Восточную Церковь «отсталою» даже от римско-католической, не говоря, конечно, о протестантской, на том основании, что в ея вероучении отсутствует догмат *оправдания*[1]. Это, разумеется, совершенно не верно.— правильно в этом утверждении лишь то, что Православная Церковь никогда не имела и не имеет «догмата искупления» или «оправдания» в смысле *заместительнаго удовлетворения правды* Божией за грехи людей. Юридической теории, которой держались и держатся некоторые из ея представителей, по влиянию на них западнаго богословия, она никогда не возводила на степень общеобязательнаго *вероучения*. Помимо того, что эта теория вносит противоречие в сущность христианства, кроме того, что она совершенно чужда мистическому духу православия, не говоря также о том, что жизнь с своими прогрессирующими нравственными понятиями давно переросла ее, как грубый пережиток, показывая тем ея «человеческое»,— только человеческое — происхождение,— юридическое разумение Христовой жертвы, при детальном изложении, заключает в себе явныя *психологическия нелепости*. Утверждается, напр., что за один час гефсиманскаго борения или за три часа распятия Христа, чтобы уплатить долг правде Божией вместо людей, должен был вытерпеть *все* нравственныя и физическия *муки*, временныя и вечныя, за грехи всех поколений — живших, живущих и будущих жить. Но скажем мы, применяясь к Евр. IX, 26,— Ему тогда «надлежало бы» страдать не три часа, не два дня, не всю жизнь даже, но только то и делать, что страдать и «не многократно страдать от начала мира», а страдать целую *вечность* за грехи людей.

Избегая подобных нелепостей, превращающих имеющую глубокий динамический смысл жертву Христа в количественный,— в лучшем случае качественный, *реванш* разгневаннаго

---

[1] J. Kaftan. Dogmatik. Fünfte und sechste Auflage. Tübingen. 1909. S. 84. (77—88).

Божества, многие богословы и мыслители по требованию нравственнаго чувства, по соображениям разума, стремились иначе понять «тайну креста». Однако, не преодолевая теоретическаго и практическаго разума высшим принципом, они отвергли всякую мистику Голгофы, не «обнажив», а *оголив* ея тайну до простого нравственно-поучительнаго акта. Христос по этой, более высокой сравнительно с юридической, но все же односторонней оценке, пострадал и умер, как «жертва», как мученик за свою идею, оставивший людям пример праведной жизни, последовательной до смерти. Такие возвышенные, но *унылые* подобно голым скалам, моралистические взгляды проводились в глубокой древности,— евионитами, гностиками и монархианами, повторялись социнианами и др. еретиками — рационалистами и разделяются новейшими теологами — школы Ричля и модернистами — на западе, Толстым и некоторыми сектантами — на Руси. Придавая смерти, равно как и всей земной жизни — Господа, наивысшее, какое может только быть, «нравственное» значение, мы, однако, оставляем и должны оставить, чтобы не стать в противоречие с мистической сущностью христианства,— с учением Христа, с проповедию апостолов, с разумением Церкви, *глубокорелигиозное* значение смерти Христовой. Отбросив с одной стороны юридическую теорию с ея терминами: satisfactio, stellvertretung и пр. как язычески-иудейский, схоластический пережиток, как лучший, в отрицательном смысле, пример того, куда заводит приспособление божественной истины к человеческим понятиям; с другой — чтобы не выродиться в рационалистически-моралистическую доктрину, христианское богословие обязано удержать не только освященныя Христом и апостолами названия Его спасительнаго служения человечеству — «искуплением», «примирением», «оправданием», «жертвою», «первосвященством» и т. д., но и не утрачивать их религиозно-мистическаго *содержания*.

Сознавая важность последняго, одни из немногих теологов, удерживающих мистику креста, по отстранении юридической теории, все искупительное значение смерти Христа соединяют

зывают, исключительно с *человечеством*. Так, *Э. Кюль*[1] понимает голгофскую жертву, как разительнейшее откровение божественной любви к человеку: вместо того, чтобы истребить греховный мир, Бог посылает в этот мир Своего Сына и отдает Его на страдания и смерть, показывая, как дорог Ему человек, несмотря на всю свою греховность и тем возбуждая в его огрубелом сердце ответную к Себе сыновнюю любовь. Однако, устраняя из учения об искуплении юридические элементы, эта концепция говорит о смерти Христа только, как о *жертве Бога человеку*, а не вместе и Богу со стороны человека[2], каковым стал Сын Божий по оплототворению. Смерть Христа, по концепции Кюля, *демонстрация* божественной любви, разсчитанная на мягкое сердце. Образцом противоположнаго рода построения, выводящаго искупительное значение смерти Христовой из человеческой природы Сына Божия, дает *Эклин*[3]. Указывая на то, что нигде в св. писании довлеемость заслуг Искупителя не связывается с Его Божеством, и отправляясь от послания к Евреям, где по преимуществу идет речь о первосвященническом служении и жертве Христа в связи с Его человечеством, названный ученый пользуется для выяснения смысла искупительнаго акта идеей *солидаритэта* или, что то же, «солидарности», именем которой эта вся теория может быть обозначена. Сущность идеи «солидаритэта» в том, что все наше, человеческое, принадлежит и Христу по плоти; равным образом все, что имеет Христос, как человек, принадлежит и нам: *наши* немощи, страдания и пр.,—*Его* немощи, страдания и т. д., но за то и приобретения Его человечества: праведность, послушание Богу до смерти,—*наши* приобретения. Таким образом, искупление заключается в том, что Своим, достигшим в течение земной жизни совершенства, человечеством Сын Божий

---

[1] Ernst Kühl. Die Heilsbedeutung des Todes Christi. Biblisch-theologische Untersuchung. Berlin. 1890.

[2] Теория Оригена о жертве диаволу здесь не разсматривается за ея явной несостоятельностью.

[3] G. Ad. Fr. Eclin. Der Heilswert des Todes Iesu nach der Schrift und

покрывает наше несовершенство, *ходатайствует* им, как первосвященник жертвой, за своих братьев по плоти. По этой концепции, Божество Христа в искупительном акте *бездействует*; жертва приносится Богу человеком — Христом и от лица человечества; спасительность заслуг Христовых обусловливается не юридическим удовлетворением, а общностью человеческой природы,— «солидарностью», следовательно, известным нравственным принципом,— тем не менее, искупление остается идеальным, а не реальным состоянием, понимается статически, а не динамически.

Благоговейно размышляя об искупительной тайне креста, мы должны иметь в виду и Божество, и человечество Христа — нераздельно: страдания, несомненно, претерпевались человеческом, но «инициатива» принадлежала Божеству, так что смерть Христа, по образу ипостаснаго соединения в Нем божеской и человеческой природ и воль, была единой *богочеловеческой* жертвой любви, совокупно принесенной Богом во благо твари и человеком во славу Бога. *Искупительно-жертвенный* характер смерти Христовой при таком, согласном православному ученню, синтезе природ, можно понять следующим образом. Вследствие падения безплотных духов и людей, *весь* мир «лежал во зле»[1]. Тот же апостол, который констатирует всеобщую «греховность» людей[2], указывает и на существование до Христа *вражды* между небом и землей[3], между миром духовным и материальным[4], вообще. Если мы исключим даже злых духов, противников Бога и людей,— ангельский мир, все же, терпел зло *отчуждения* от мира человеческаго. Физический мир «непроизвольно» наносил зло человеку, стихийно *вредил* ему. *Центральным* объектом зла, как и «узлом» мироздания, был, однако, человек. Душа его, подобно злому духу, хотя и не в такой безнадежной степени, *отпала* от Бога, лишилась общения с источником благ и терзалась в тисках собствен-

[1] 1 Ин. V, 19.

[2] Рим. III, 23 и выше.

[3] Кол. I, 20.

[4] Рим. Гал. VI. 17; Рим. VII, 23.

ного природного ничтожества. В этом отступничестве от Бога, в этом духовном одиночестве, приводившем к отчаянию, заключалось главное зло, от котораго всего более страдал *дух*, лучшая, божественная сторона человека, вся его, так сказать, религиозная природа. В связи с этим стояло «нравственное» зло, мучившее *душу* и «физическое», вредившее *телу*. Спасти от зла человека без самого человека Бог не хотел и не хочет, так как подобное спасение не только противоречило бы данной свободе, но и не уничтожило бы зла, а лишь временно приостанавливало бы его, делая зло в конце-концов *неисправимым*. Между тем Сын Божий явился, чтобы «разрушить», т. е. динамически *преодолеть* «дела» злой силы — диавола[1]. От прародителей, по закону наследственности, в силу примера, и т. п. условий, вольных и невольных обстоятельств, перехода к потомкам, зло становится всеобщим, *универсальным*, сплошным, увеличиваясь в «объеме» вместе с человечеством и динамически возрастая по «степени напряжения». «Грех, проклятие и смерть», от которых, по катехизической форме, «искупил» нас Христос, оказываются *произведением* самого человека, потому что Бог, как любовь, не может быть виновником зла ни в каком смысле. Грех есть очевидное *порождение* самого человека[2]; смерть же, как физическое последствие греха, *предуказана* была Богом, еще *до падения*[3]. «Выбор» между смертью и безсмертием зависел, следовательно, опять *от человека*[4]. Наконец, что касается «проклятия», то и этот вид зла не есть *отлучение* Бога от человека, а человека от Бога[5], его собственное ожесточение, неисправимость, отчаяние, естественный результат утерянной чистоты религиозных отношений, а не месть разгневаннаго Божества, так как, если земной отец прощает кающагося сына, ужели Бог, имя которому «любовь» и «благость», не помилует, не простит, не примет вновь в общение с Собою

[1] Ин. III, 8,— выше и ниже.
[2] Иак. I, 13—15.
[3] Быт. II, 17.
[4] Ср. Втор. XXX, 19; Ис. I, 19—20; Иер. XXI, 8.
[5] Дн. XVII, 26—28.

обратившагося грешника, Свою немощную тварь? Последнее противоречило бы *принципу* всего евангельскаго учения и таким, в частности, типичным образам всепрощения, как притча «о блудном «сыне». Но в чем же тогда, спрашивается, состоит *правда* Божия, отрицать которую значило бы умалять самое божественную любовь, превращать ее в «слабость» и «потворство»? Очевидно, ни в чем ином, как в «воздаянии каждому по делам его», т. е. в предоставлении свободному творению идти своим путем и *пожинать посеянное*[1], о чем в применении к искуплению будет сказано ниже.

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

[1] Гал. VI 7—8

подобно тому как творение мира вообще, духовнаго в частности, человеческаго в особенности обусловлено было соответственными жертвами со стороны Бога: в первом случае отречением от солипсизма бытия, во-втором — возможностью зла в Божьем мире, в третьем — тем и другим вместе. Акт богооплототворения был жертвой во благо обожения твари, платой за право «называться и быть чадами Божиими»[1],— так как дарование миру этого блага, если мы его понимаем динамически,— иначе его понять и невозможно — требовало, как разяснено выше, чтобы Божество, отрекшись от самодовольства внутри — божественной жизни, *снизошло* в Лице Сына Божия *в мир*, приняло на Себя его ограниченность, его немощь, короче — чтобы «слово стало плотью и обитало среди нас». Тот же акт был также жертвой и за спасение мира, выкупил нас от всякаго зла, потому что оплототворение Бога, котораго требовало благо дарования твари божественной жизни, совершилось не просто в «мире», ограниченном бытии, но именно *в мире зла*: греха, проклятия и смерти. Бог во Христе не только должен был терпеть тварную «ограниченность» человека, в природе котораго он оплототворил Себя, но и *зло*, существовавшее в человеке или в мире, где Он вочеловечился. В силу оплототворения в погибающем мире, зло пало на Него не de jure, а *de facto*,— заставляя Его страдать физически, нравственно и духовно, страдать совершенно невинно, страдать за других,— не вместо других, а с другими,— не по своей вине, а из-за нашей. Отсюда, не только «смерть», но и вся *жизнь* Спасителя — сплошной искупительно-жертвенный подвиг. То, что Он был *безгрешен* по человечеству, не только не ослабляет «искупительнаго» значения Христовой жертвы, наоборот, усиливает, подчеркивает его. Нож ветхозаветнаго священника падал именно на *невинную* во всех отношениях жертву. Только Безгрешный мог чувствовать всю *глубину* зла и нравственно страдать от Его *тяжести*. Вся земная *жизнь* Богочеловека была такою именно спасающею мир «жертвой». Гонение властолюбиваго и кро-

[1] Ин. I, 12; I Ин. III, 1

вожаднаго Ирода подвергло Его раннее детство *незаслуженным* страданиям «бегства». Мелочи частной домашней и городской жизни Христа *в Назарете* также не могли быть свободны от несения своего рода «креста», который по понятной причине, из-за величия последующих страданий и обстоятельств, остался для нас неизвестным. Активное выступление Христа на подвиг дарования миру божественной жизни не замедлило вызвать реакцию, сопротивление «злоначальника», действенныя усилия со стороны самого *диавола*, а затем и человеческой *злобы* в лице первосвященников, книжников, фарисеев и т. д. Евангельския книги согласно показывают, *как рано*[1] началась эта борьба, как последовательно принимала она новыя, все более определенныя формы, как по каплям накоплялась «чаша» Христова, как постепенно сколачивался усилиями врагов Христовых крест, этот жертвенник спасающей любви Божией, как из отдельных облачков зависти, недоброжелательства, сребролюбия, чувственности, гордости, боговраждебости, омрачения, тупости, ожесточения, лжи, клеветы и т. д. собиралась целая *туча*, помрачившая полдень Распятия. Эло прокралось даже в среду учеников Христовых, найдя себе орудие против Христа в лице *Иуды*, не говоря о семейных, где, если не было «вражды», против чего, впрочем, может говорить название «домашних» врагами[2], то равнодушие, непонимание, неверие братьев Хри-

---

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

[2] Мф. X. 36.

ста[1]. События последних дней были столь определенны в смысле обрисовки положения Христа, в богоотчужденном, греховном, лежащем во зле, мире, как обреченной жертвы, что вопрос оставался только во времени» заклания[2], и лишь для убаюканных общенародными псевдомессианскими ожиданиями, ότι Χριστος μενει εις τον αιωνα, последователей Христа нападение на Него ночью в саду Гефсиманском могло оказаться неожиданным[3].

Смерть Христа с непосредственно предшествовавшими ей страданиями есть по преимуществу искупительная «жертва», кровавая, безпредельной значимости *оплата* нашего спасения. Зло, невинною жертвой котораго являлся в течение всей своей жизни Христос, по истине, достигло тогда своего динамическаго *апогея*. Это были, прежде всего, острыя *физическия* страдания: от бичей: терноваго венка, гвоздей и пр. наконец,— смерти. Здесь имели также место не меньшия по силе *нравственныя* муки. Оказаться отвергнутым всем миром, которому даровано высочайшее благо божественной жизни,— «избранным» народом, коему оказано столько благодеяний, быть проданным одним из теснаго круга учеников и оставленным прочими,— что может быть горше подобной нравственной муки для того, кто *любил* — и учеников Своих, называя их «детками» (τεκνα)[4] и друзьями (φιλοι)[5], и народ Свой, призывая его, как наседка цыплят под крыльями материнской попечительности[6], и все человечество, как пастырь — свое стадо[7]. Не говоря о глумлении при допросе и на Голгофе, о жестокой и горькой иронии висеть среди злодеев и т. п., картина голгофской жертвы дополняется состоянием *богооставленности*, которое по всей силе почувствовал Христос на кресте,— тем ощущением полной безпомощности, ду-

---

[1] Ин. VII, 1—5; Мр. III, 21.
[2] Ин. XI, 57; Мр. XIV, 2 и паралл.
[3] Лк. XXIV, 20—21.
[4] Ин. XIII, 33.
[5] Ин. XV, 14—15.
[6] Мф. XXIII, 37.
[7] Ин. X, 11—16.

ховнаго одиночества, отсутствием ободряющаго голоса с неба или ангельскаго утешения или внутренняго возбуждения, которое так дорого особенно в предсмертныя минуты. Это состояние «богооставленности», какое переживает все человечество в силу своего «богоотступничества», *неминуемо* должен был разделить и Христос, чтобы до дна испить чашу человеческой скорби не за личный грех, конечно, а как нечто имманентное растленному миру в его злом неискупленном состоянии. Если и раньше, несмотря на чудеса, намечался уже жертвенный характер дела Христова[1], то теперь, умирая на кресте, Христос в полном смысле слова становился «агнцем Божиим»; не символически, или юридически, а *реально* подъявшим на Себя *греховность* мира (την αμαρτιαν του κοσμου)[2].

Однако, в разумении страданий Господних мы должны быть далеки от мифологическаго «гиперболизма» юридической теории, от количественной *переоценки*. При абсолютной «безстрастности» Божества, что утверждается и представителями юридической теории, страдания Христовы не могли быть *безконечными* и, потому, не в состоянии заменить собою всех мучений, временных и вечных за преступления, какия когда-либо были и будут совершены разумными существами. Лишь по качественной оценке,— смыслу, значению, ценности, страдания Господа могут и должны быть названы *безпредельными*. Это были, во-первых, страдания абсолютно невиннаго, идеально чистаго даже по человеческому происхождению, совершенно не причастнаго злу и лично не ответственнаго за него Существа, благоволившаго претерпеть их только в качестве *жертвы* и в смысле неизбежной, по греховному состоянию мира, оплаты того величайшаго блага, которое принесло с собою в мир это Существо. Во-вторых, это были страдания от начала до конца *добровольныя*, сознательно и активно воспринятыя: не внезапно обрушившияся, так как необходимость их для спасения мира предусматри-

[1] Мф. VIII, 17.

[2] Ин. I, 29.

валась не только Христом, но еще и пророками, к тому же не неустранимыя, как показывает возражение Иисуса Петру на его взмах ножом в саду Гефсиманском[1]. Наконец, главное, «безконечное» достоинство жертвы креста в том, что она была принесена *богочеловеческой любовью*. Смерть Христа была проявлением абсолютной силы в крайнем уничижении,— высшим проявлением любви Божией к твари, так как это было обнаружение *любви к злой*, «боговраждебной» твари. С другой стороны, и человеческая *верность* Богу достигла на кресте высочайшаго предела. Когда безконечную «цену» жертвы Христовой объясняют Божеским достоинством страдавшаго Лица,— тем, что при единстве Божескаго Лица и двойственности природ во Христе, человеческия страдания усвояются не причастному по природе страданиям Лицу, то это статическое по выражению объяснение или ничего по существу не объясняет или ведет к юридическому пониманию Христовой жертвы, превращая спасительнейший акт во что-то крайне нелепое, даже *безнравственное*, поскольку об этом позволяют судить такие плоды юридической теории в католичестве, как «индульгенции» — эта «торговля» божественной любовью. Наоборот, мистический разум, опирающийся на религиозный опыт и опознающий Бога, как живую благую «силу», адекватным определением которой служит любовь, ведет к чуждому всяких несообразностей и противоречий постижению безконечной по ценности жертвы *креста*. Последняя является для него откровением любви Божией не только к миру вообще, как «твари», но и к миру, как ко *врагу*. Это была смерть *любящаго* за «падшее», неверное, любодейное, но любимое существо. Если человеческая жертва без любви оказывается «безполезной»[2] для жертвующаго и только материально ценной для того, ради которого она приносится, при наличии же любви, наоборот, получает безконечную значимость в глазах людей: то жертва богочеловеческой любви, принесенная во благо и спасение мира на Голгофе, конечно,

[1] Мф. XXVI, 53. Ср. Ин. XVIII, 10.
[2] 1 Кор. XIII, 3.

тем более *безценна*, безконечно животворна и неисчерпаемо спасительна для всего человечества.

Универсально-спасительный характер жертвы Христовой выяснится, если мы обратим внимание на то, что она была актуальным выражением Божественной любви, покрывающей не «множество» только, но и всю бездну человеческаго греха, динамически преодолевающей целокупность мирового зла. Если Сын Божий воплотился в греховном мире, если Он, по благоволению Отца стал не карающим судьей, а невинною жертвой всеобщаго зла, если даже вися на кресте среди злодеев, Он молился о прощении «врагов», а исповедавшему Его «благоразумному разбойнику» обетовал вступление с Собою в рай: то не значит ли все это, что Бог покрыл Своей любовью *целый* мир, простил ему *весь* грех, как бы тяжел он ни был, «примирился с ним»? Конечно, и до смерти Христа Бог не питал вражды к человеку, «врагами» были мы, а не Бог[1] — но до Христа не могло быть *посредника,* через котораго, как чрез невинную богочеловеческую жертву, могла бы быть вынаружена такая всепрощающая любовь,— любовь к врагам, «неосуждение» блуднаго мира. Лишь в оказавшемся до смерти, до конца, верным Богу *Сыне Человеческом* и вместе *Сыне Божием* мог быть возстановлен первобытный союз Бога с человеком и миром с новым приобретением — благом божественнаго содержания жизни. Такой акт богочеловечески — жертвенной любви, под условием веры во Христа, как Сына Божия, умершаго υπερ των αμαρτιων ημων, не может не вызывать *веры* и в собственное прощение божественной любовью,— примирение, искупление,— веры, низводящей также в душу человека божественную силу любви, «благодать» Св. Духа, фактически очищающую от греха, спасающую, усыновляющую, что и совершается в «таинстве» крещения, этого духовнаго возрождения и вместе воскресения человека, на основе внутренняго сораспятия Христу. Так исцеляется главное зло мира — *богоотчужденность* и оплатой этого исцеления, искупительной ценою всепрощения, оказы-

---

[1] Рим. V, 10: 2 Кор. 18—21.

вается «кровь» Христова, «очищающая нас» действеннее жертвенной крови тельцов и козлов «от всякаго греха»[1].

Спасительность смерти Христовой, как «искупительной жертвы», не исчерпывается сказанным: крест Христов не только являет неограниченную (даже злом)[2] любовь Божию к твари, но и обнаруживает во всем величии Божественную *правду*[3]. Последняя не противоположна Божественной любви; только юридическая теория способна отожествлять ее с *jus talionis* — с отживающей уже в культурном человечестве формой правосудия, карающаго даже исправившагося человека. «Правда Божия», это — божественная любовь, взятая со стороны своей внутренней *логики*, или последовательности, постоянства, «нераскаянности» своего дара. Как и любовь вообще, она может быть опознана по *предшествующим* «откровениям». Так, в отношении мира вообще она проявляется, как его *неуничтожимость* и «неизменность» определяющих его существование законов. В разумной твари правда Божия проявляется, как *неотъемлемость* свободы даже в состоянии греха и «неизбывность» последствий, выступающих из такого или иного применения свободы. *Такова же* правда Божия и в отношении человечества: это — неуничтожимость его существования, закономерность, самоопределяемость и «жатва посеяннаго». Если человечество посеяло «грех», то, естественно, оно должно пожать *гибель*[4]. Несмотря на свой подлинно благой характер, правда Божия кажется «мучительной» и даже злом тем тварям, которыя выступили из чина своего бытия и которым, поэтому, невыгодна такая *прямолинейность* приложения божественной благости. Впрочем, если «доброму» человеку не свойственно доводить справедливость до жестокости, и если на человеческом суде «милость» имеет преимущество перед правосудием: то в едином по существу «благом» Боге строгия требования божественной правды тем

---

[1] 1 Ин. I, 7; Евр. IX, 13—14; Т. I. 18—19.

[2] Рим. V, 8—10.

[3] Рим. III, 22—26.

[4] Рим. VI, 21, 23 и мн. др.

более должны *превозмогаться* милующею любовью не в ущерб, однако, благу твари. Такую «встречу» правды и милосердия в Боге с *преодолением* последней мы и видим в искупительной жертве Христа. Согрешивший и погибающий мир не только не уничтожен, не только не лишен свободы, что является делом правды Божией, но и *спасен* — «милостию Божиею». Но, чтобы «спасение» было реальным, а не фиктивным, динамическим, а не каким-нибудь юридическим актом, действительным преодолением, а не временным устранением зла, нужна *жертва*, которая приняла бы на себя первый и самый значительный, вследствие столкновения противоположных сил, удар. Такой *принципиальной* жертвой правде Божией, не истребившей греховнаго мира, не лишившей его свободы и не уничтожившей механически следствий греха и был Христос, особенно на кресте[1]. Уничтожение или даже ослабление противной силы зла без столкновения и преодоления силой добра не было бы спасением, а *насилием*, новым злом, противоречием правде божественной любви. Смерть Христа была действительным «поражением» диавола *в голову*, нанесенным ему «семенем жены» — Сыном Человеческим. Это была *первая и единственная* по ценности для всего человечества жертва святой и благой правде Божией. Послушание воле Божией,— нравственный *долг* всякаго разумнаго существа,— проведенное Христом через всю Свою жизнь, доведено было до высшей степени, до пожертвования этой самой жизнью в борбе со злом. Однако, было бы крайней наивностью или лицемерием полагать, что жертва Христова, «удовлетворив» божественной правде, *освободила* нас от необходимости жертвы. В том и заключается вся «безнравственность» юридической теории, что она оставляет нас в состоянии *квиетизма*, нерадения о своем нравственном улучшении. Жертва Христа лишь отменила ветхозаветныя символическия жертвы, как не нужныя при наличии самой реальности,— но жертву вообще или крест, как искупительное

[1] Гал. III, 12; 2 Кор. V, 21 и мн. др. особ. в посл. к Евреям.

средство, она возвела в *закон* правды *Божией* — в общее «правило» спасения. Последнее не может быть «навязано» свободной твари: каждый должен принимать *активное* участие в деле Христа, в Его искупительной жертве, сраспинаясь и сострадая Ему. Только таким образом человек может *фактически* очиститься от личнаго зла. В отношении к последующим жертвам спасающагося человечества «Крест Христов» имел лишь *принципиальное* значение. Тот же *спасительный* «закон» жертвы или креста имеет значение и в отношении общества и человечества вообще. Не пресловутой борьбой за существование, не насилием, не односторонне-материальным прогрессом может быть спасено человечество, а *жертвой*, и не «жертвами» революций, войн, просвещения даже,— так как благо, во имя котораго приносятся эти жертвы, относительны, человечны,— а исключительно кроткими Христоподобными жертвами любви и святости. И если мученики приняли на себя искупительный подвиг в борбе христианской истины с языческой ложью, то не меньше «кровавых жертв» потребует божественная правда и за осуществление евангельскаго идеала в *практической жизни*. Теперь нам понятна универсальная спасительность Христовой жертвы, как откровения божественной правды или *закона спасения* от нравственнаго зла[1].

Что касается *физическаго зла*, с его крайним выражением — смертью, то, по избавлении от нравственнаго и радикальнаго зла,— по исправлении и усовершении человека, по возстановлении общения с Богом и офищении от грехов,— естественно, должно быть устранено и это их следствие, допущенное правдой Божией во благо человека. И здесь искупительная жертва Христова оказывается *не менее* спасительной. Правда, страдания и смерть Христа не отвратили от человека необходимости физически страдать и умирать, как искупительная крестная жертва Христа вообще не отменила

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

необходимости креста и жертвы со стороны человека, а, напротив, возвела в закон спасения: однако, только смерть Христа, лично безгрешнаго существа, могла вернуть нам утраченное «безсмертие», и стать источником *воскресения*, т. е. славы вечной, включающей, в качестве составного момента, и телесное нетление. Наша обыкновенная, человеческая смерть — только «уплата по векселю» греховнаго *долга*: хочешь не хочешь, а умирать приходится. Для Христа такой роковой *необходимости* смерти, при Его личной безгрешности, не было. Его смерть могла быть только добровольной жертвой, положением души «Пастыря за овец»[1]. Из рокового, физическаго, безразличнаго акта смерть Христа вместе с другими физическими страданиями становится нравственным подвигом, религиозным таинством, *освящая* собою смерть и прочия страдания человека, делая их «спасительными» в качестве жертвы, если не «за друзей»[2], то за собственное духовное благо и совершенство[3]. Конечно «спасительность» смерти Христовой в этом смысле не равняется уничтожению физическаго зла, а только — *притуплению* его остроты. Однако, смерть Сына Божия спасительна именно и в смысле полнаго *уничтожения* физическаго зла, так как она является основанием, жертвою, оплатою Его и нашего воскресения, как оплототворение — причиною, жертвою, ценою обожания твари. Об этом будет подробная речь в следующей, целиком посвященной Воскресению, главе, теперь же, чтобы покончить с сотериологическим аспектом и юридической теорией, достаточно сказать, что если христианин, умирая с самым возвышенным, очищенным от греха и усовершившимся физическими страданиями богосыновним настроением, продолжает, однако, оставаться в состоянии величайшаго физическаго зла — разъединения обеих половин своего существа, совершенно бессильный помочь себе: то Христос, чья жизнь была сплошною жертвой, а смерть — искуплением, пройдя весь цикл земного

---

[1] Ин. X, 17—18.
[2] Ин. XV, 13; 1 Ин. III, 16.
[3] Евр. XII, 1—11.

уничижения, до крайнего предела, чуждый всякаго личнаго долга и обладая полнотой божественной силы «телесно», *не мог* оставаться в подобном состоянии долее трех дней. Его смерть была упразднением, уничтожением, принципиальным *попранием* самой смерти, как в отношении Его самого, так и для всего искупленнаго и обоженнаго Им человечества. Так, обходясь с одной стороны, без юридической теории, с другой, не ограничиваясь и моральным значением, мы изложили *мистическое* понимание «искупительной жертвы», как религиозно-динамическаго акта спасения,— оправдали катехизическую формулу «искупления нас от греха, проклятия и смерти» крестною смертью Иисуса.

Если смерть Христа, при всем своем универсально-искупительном значении, не содержит в себе ничего юридическаго, то и результат ея — Воскресение сотериологически может быть понят, как акт реальнаго спасения. Христос — *первовоскресший* член нашего рода, за которым последует некогда все, спасенное им, человечество[1]. Он не «юридический», а *динамический* посредник нашего спасения. Как Его смерть не была «заместительной **казнью**», но искупительной жертвой в активной борьбе со злом,— так и его Воскресение не «заместительное оправдание», а действительное *приобретение* спасения. Сотериологический процесс, начатый эдемским «первоевангелием» и имеющий быть законченным будущим воскресением мертвых[2], достиг в Воскресении Спасителя принципиальнаго *осуществления*. Смерть Христа на кресте была реальным поражением мирового зла божественной любовью в отрицательной форме жертвы,— Воскресение являет собой ту же спасающую любовь в *торжественно-победном* виде. Жертвенной кровью Христа был «окроплен[3]» и как бы «подписан» *Новый* Завет Бога с человечеством, прообразованный ветхим и возстановлявший в силе, но с большими обетованиями, райский. Воскресение гарантирует новому избранному

---

[1] 1 Кор. XV, 20—23.

[2] 1 Кор. XV, 24—26.

[3] Евр. IX, 11—23; XII, 24.

народу Божию «твердость» обетований фактическим исполнением их на Посреднике — на реальном изъятии Его из недр земли — *из мира зла и смерти*[1]. Даже очищенный от «юридических» элементов, *литрозеологический* аспект может иметь в христианском богословии значение только, как часть целаго — мистически-теоцентрическаго, разсматривающаго дело Христово с наиболее широкой точки зрения откровения божественной силы любви или дарования миру все большаго и большаго блага при возвышающемся параллельно самопожертвовании Бога. Равным образом и «спасительность» Воскресения Христова есть только частный эпизодический *момент* всего необъятно великаго значения пасхальнаго догмата. Недостаточность сотериологической идеологии Воскресения ясно следует уже из того затруднения, с каким приходится решать вопрос об отношении к Воскресению Христову воскресения *грешников*, для которых этот акт отнюдь не является спасительным. Не решают, собственно говоря, этого вопроса ни *космологическая* концепция Вл. С. Соловьева, ни *антропологическая* В. Ив. Несмелова. Первая, если хочет быть последовательной, во всем развитии мира и истории видеть только прогресс, должна постулировать *апокатастасис*, а не воскрешение одних к жизни вечной, а других — к осуждению и муке[2]. Равным образом и вторая концепция, возводя воскресение в антропологический закон в зависимости от Воскресения Христова или приятия человеческой природы в вечную собственность Сына Божия, не говоря о том, что имеет тенденцию к апокатастасису, объясняет воскресение грешников и связь его с Воскресением Христа только *статически*. Трудность постановления в связь всеобщаго воскресения с Воскресением Христа доходит иногда до *отрицания воскресения грешников* в принципе. Точно также не легко, если не невозможно, понять, с точки зрения чистой сотериологии, отожествляющей дело Христа со спасением в смысле возвращения человека к первобытно-райскому состоянию,— почему воскре-

[1] Дн. XIII, 32 и дал. XXVI, 6 и дал. Евр. XIII, 20.

[2] Ин. V, 29; Мф. XXV, 56.

сение не есть только обратное принятие[1], но и *одухотворение*, опетленение, «прославление» — тела?[2] Почему своим Воскресением Христос не только принципиально освободил мир от «последняго врага» — смерти, даровал нам вечную жизнь, но и *пресуществил* эту жизнь в новый небесный[3] модус бытия? Посмотрим, не могут ли быть решены подобныя недоумения с теоцентрической точки зрения, разсматривающей Воскресение Христа в связи с мистической сущностью Христианства, как *новый* динамический акт божественной любви, так же, как и другие, обусловленный жертвой Бога во благо твари — смертью Возлюбленнаго Единороднаго Сына?

---

[1] Ин. X. 18.

[2] Сказанным затруднением объясняется преувеличенно идеализированное представление о рае, как о царстве не только благодати, но и славы, с одной стороны, что противоречит 1 Кор. XV, 45 и дал., а с другой, преуменьщенно натуралистическое понимание Воскресения, как продолжения земной жизни в состоянии безсмертия.

[3] 1 Кор. XV, 35—50.

ГЛАВА 7-я.

Воскресение.

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

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

Как «принципиально новое откровение божественной силы», Воскресение Христово должно быть поставлено в один *ряд* с творением мира вообще, духовнаго, в частности, человеческаго, в особенности, и воплощеннем. Эта, объединяющая собою названные акты, «сила», по высшему опытно-динамическому, или мистическому, представляемому Христианской доктриной, боговедению, есть безконечная *любовь*, расширяющая и внутри — божественную жизнь до Три-ипостасия, и в ничтожестве полагающая новый ряд объектов со всё

большим и большим обогащением их своим благом. Разница между «внутренними»,— в самом Божестве,— и «внешними»,— в ничтожестве,— откровениями безконечной любви то, что первыя не требуют *жертвы*, а вторыя без нея неосуществимы. Различие это обусловливается тем, что в Боге «субъект» и «объект» любви, или «содержание» и «форма» ея *равно — ценны*, взаимно-покрываемы. Наоборот, «мир», или тварь, как откровение божественной силы в абсолютном ничтожестве, не может иметь подобное тожество: иначе он был бы *четвертой* ипостасию Бога. Отсюда — «рождение» Сына Божия, «исхождение» Св. Духа — естественныя, извечныя самооткровения божественной жизни, тогда как творение мира, обожение, воскресение — *благодатные*, датируемые временем акты. «Божественное» содержание силы выступает здесь в *ограниченных* природным ничтожеством формах. «Благо» твари,— то, что дает ничтожеству божественная любовь,— окупается жертвой, *самоограничением* Божественной силы, безконечной только «в себе», или Троице. Так, мир вообще, т. е. взятый безотносительно к духу, материи и человеку, своим «творением», или благом *существования*, обязан отречению божественной любви от самодовольства три-ипостасной полнотою и обращением, без ущерба для этой полноты, к ничтожеству,— ограничению божественной силы своего рода конституцией — законов природы,— словом, жертве солипсизмом бытия. Творение мира духовнаго, в частности, обогатило ничтожество благом *разумно-нравственно-религиознаго* существования, равным по значительности божественной жертве «монополией» свободы, допущению зла, противления, отрицания и т. д. В человеке ничтожество одарено духовным и материальным «модусами» бытия и, соответственно этому, сугубым *душевно-телесным*, благом. В человеке, в замене того, можно усматривать и *двойное* «ограничение» силы Божией: физико-психическими законами вместе с пространственно-временной локализацией, с одной стороны, и относительной свободой добра и зла, истины и лжи, с другой. Духовный мир, материальное бытие и человек объединены между собою тем, что все они представляют ограниченное ничтожеством откровение

благой силы Божией, таким образом, «чистую» *тварность*.— Существенно новое откровение Бога мы имеем в акте *вочеловечения* или «оплототворения» Сына Божия. Здесь божественная любовь в Ипостаси Сына Божия приобщается всей полноты «тварнаго», т. е. ограниченнаго ничтожеством, духовно-материальнаго,— человеческаго бытия и ценой такого самоуничижения сообщает миру благо *божественнаго* содержания жизни. «Богооплототворение», таким образом,— жертва *мирообожения*. Как в акте творения был переброшен «мост» от Божества к ничтожеству,— так актом воплощения установлен *контакт* между Богом и тварью. Если в тварном бытии точкой пересечения неограниченно-божественной силы и ничтожества, «узлом» мироздания является человек, то средоточением боготварнаго контакта выступает *Богочеловек* — Христос. Так как мир, в котором совершился акт богооплототворения, находился в состоянии зла, то Сын Божий воспринял ео ipso не только тварно-человеческое бытие, но и более того — *грех мира*, подверг Себя динамике зла. Вследствие такого характера Богооплототворения — откровения любви Божией именно в падшем мире,— вместе с жертвой «уничижения» во благо-*обожения* твари, принесена была воплотившимся Сыном Божиим и жертва «искупления» во *спасение* мира от зла. Божественная жизнь Христа имела не только проявиться в тварной «ограниченности», но и *преодолеть* зло. Смерть Христа была моментом высшаго напряжения этой борьбы, когда «любовь» Божия, соединенная с человеческою «верностью», *восторжествовала* над силою... зла, пожертвовав жизнию Богочеловека. Последовавшее затем Воскресение является наглядным результатом искупительной жертвы и победы божественной силы, ипостасно оплототворившейся в Иисусе, над злом — *реальным* достижением «спасения» во Христе человека и в человеке всего мира от зла. Таков *динамический* смысл «сотериологическаго» аспекта пасхальнаго догмата. Но так как антропологически сотериологический аспект не есть еще последняя, возможная, после космологически-прогрессивной, оценка дела Христа вообще, то нам остается использовать в отношении и к Воскресению Спаси-

теля развитую ранее относительно творения и богоплототворения *теоцентрическую* точку зрения, соответствующую превалирующему положению «мистическаго» разума в теологии над практическим и теоретическим. Разсматриваемое теоцентрически, Воскресение являет собою новое сравнительно с творением мира и богоплототворением, откровение божественной силы, дарование принципиально обоженной во Христе твари «иного» блага, причем и здесь, в качестве условия, выступает жертва — именно смерть Сына Божия. К такому аспекту приводит косвенным путем — анализ существующих в мире физическом, психическом, «откровении» естественном и сверхъестественном *аналогий* Воскресения, а прямым — сопоставление прославленнаго состояния Христа с «уничиженным».

Уже в Евангелии Самого «Иисуса Христа Сына Божия» мы имеем взятый из органической природы, полный глубокаго смысла и красоты, образ воскресения: ὁ κόκκος τοῦ σίτου. «Если пшеничное зерно падши в землю, не умрет»,— говорил Христос в предведении своей близкой смерти: «то остается одно; если же умрет, приносит много плода»[1]. Этот образ комментируется в смысле *воскресения* дальнейшими словами: «любящий душу свою губит ее, а ненавидящий душу свою в этом мире сохранит ее для жизни вечной». Речь идет о «душе» не в метафизическом, конечно, чуждом, вообще говоря, евангельскому учению, а в конкретном, лишь интуитивно, как всегда, разумеемом,— смысле — *живой человеческой личности*. Кто «любит» себя до нравственной невозможности пожертвовать свою жизнью, тот оказывает себе плохую услугу,— *губит* себя, уподобляясь пшеничному зерну, теряющему всхожесть без посева. Наоборот, кто до «ненависти» отрешился от своей личной ограниченности, жертвуя самым существованием «в этом мире», тот приобретает себе высшее благо *вечной жизни*, как то же зерно, плодоносящее лишь под условием разложения. Настоящая временная жизнь относится, таким образом, к будущей вечной, возможной только

[1] Ин. XII, 24.

по воскресении[1], как «семя» к зрелому, достигшему полнаго развития и наибольшей силы, *растению*. Смерть, это — посев, воскресение — *жатва*. Правда, и до посева зерно таит в себе «жизнь», органическую силу, но эта жизнь пребывает в скрытом, потенциальном, изолированном, ограниченном состоянии. Лишь теряя, чрез разложение в земле, свою изолированность и ассимилируя элементы окружающей среды, зерно освобождает скрытыя в себе «потенции» и превращается в *плодоносящий* организм. Так, божественная сила любви, скрытая, как в семени, в существе человека — христианина только со смертью, с отложением земной плоти, при безпрепятственной ассимиляции родственных элементов новой среды, получает возможность *актуализации*, преобразуя человека в «небесное», ангелоподобное, богосыновнее существо[2].

Тем же самым образом «зерна» пользуется апостол Павел в XV-ой, *анастазеологической* по преимуществу, главе 1-го послания коринфянам. Констатировал в первой, «апологетической» половине главы факт Воскресения Христова, утвердив на нем, как на фундаменте, общее воскресение мертвых и показав рядом абсурдов всю ложность и непріемлемость для христианина отрицания анастазеологическаго догмата (1—34 стт.),— во второй половине той же главы (35—58) ап. Павел положительно выясняет *мистическую* сущность воскресения, имея идеалом-прототипом Воскресшаго Христа и пользуясь, между прочим, аналогией зерна. Отвечая на возражение разума, заключающее в себе два совопросничества: «каким образом могут воскреснуть мертвецы (οἱ νεκροὶ)»? и — «в каком теле явятся» (35 ст.)?, Апостол попорядку изследует то и другое, опровергая общую для них отвлеченную идею *физической* невозможности опытом безконечной силы Божией. Первому недоумению св. Павел противоставит действие силы Божией в *растительных* организмах, развивающихся из «семени» (36—38 стт.). Как и в евангельском образе пшеничнаго зерна, Апостолом высказывается

[1] Лк. XX, 35—36.

[2] Мф. XXII, 29—30; Мр. XII, 24—25.

та мысль, что смерть не только не «уничтожает» жизни вообще, но и служит условием обнаружения жизни во всей ея *полноте и красоте*: «семя не оживотворяется, если не умрет» (36). Скрытая в семени жизнь пробуждается только под условием *разложения*,— не брошенное в землю и не подвергшееся наружному гниению, семя не только не приносит плода, не оживотворяется, но и «гибнет», теряет всхожесть. Посевной материал не представляет собою также готоваго, имеющаго только в будущем сложиться, растительнаго организма — «тела», но *голое*, пшеничное или другое какое-нибудь подобное, *зерно* (37). Такой же голый, лишенный предназначенной нам «славы»[1], *эмбрион* являет собою человек в настоящей жизни, «в этом мире» относительно «вечной жизни» с ея «будущим телом». Но, как «голому зерну» «Бог дает тело, какое Ему угодно», т. е. с безконечным разнообразием деталей, «и каждому из семян соответствующее тело»: так, разумеется, *божественною* силой опричинено будет и тело воскресения в своем безпредельном многоразличии и соответствовании каждому человеку. Принципиальное недоумение о «воскресении мертвецов», таким образом, устраняется опознанием неограниченной силы Божией, обнаруживающейся в ежедневном опыте *органической* жизни. Конечно, рационалиста, человека со статическим характером мировоззрения Апостол не убедит: аналогия зерна может говорить ему о «безсмертии в потомстве», регенерации, анабиозе и т. д., но не о *воскресении*,— даже простом безсмертии души,— потому что на последнее не уполномочивает его «строго-логический» анализ эмбриологических фактов[2]. Только для *мистика*, созерцающаго в природе и в себе действие одной и той же силы Божией, понятна, «динамически» — обязательна евангельская и апостольская аналогия умирающаго и воскресающаго в растительном процессе зерна. Особенно богатый материал по изъяснению анастазеологической тайны содер-

[1] 2 Кор. IV. 16—V, 5.

[2] См., напр., образец современнаго научнаго понимания «безсмертия» в смысле *вечности* живого вещества в статье проф. В. В. Завьялова: «Смерть и безсмертие». Природа 1914. Январь.

жит дальнейший ответ Апостола на второе вопрошение разума — о *теле* воскресения, где аналогия зерна продолжается в новой, усиленной по смыслу, вариации «сеяния». Этот ответ мы изложим ниже, в связи с анализом «воскресшаго тела», теперь же скажем об «аналогии» из *духовной* жизни.

На языке свящ. Писания, равно как и на обыкновенном человеческом языке[1], «воскресением» называется радикальная *перемена* внутренней жизни человека с худшаго настроения на лучшее. Так, обрадованный возвращением блуднаго сына, отец дважды говорит о нем, как об *оживше́м мертве́це*[2]. В послании ефесянам ап. Павел пользуется сентенцией, в которой «возстанием из мертвых», как и «пробуждением спящаго» именуется духовное *обновление* человека[3]. Другое столь же обычное и полное мистическаго смысла название того же акта — *возрождение*[4]. При таком сближении «возрождения» с «воскресением», последнее будет обозначать *рождение в новую вечную жизнь*, что мы и находим у ап. Павла в применении к Воскресению Христову[5]. Всю *динамику* жизни, после этого, можно представить в виде трех последовательных актов — «рождений»: 1) естественнаго рождения, или начала бытия; 2) возрождения, или преобразования бытия, и 3) воскресения, или прославления бытия[6].

---

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

[2] Лк. XV, 24, 32.

[3] Еф. V, 14 и выше.

[4] Ин. III, 3—8; I П. Т. 3.

[5] Дн. XIII, 32—35.

[6] «Писание», говорит Св. Григорий Богослов: «показывает нам троякое рождение: рождение плотское, рождение чрез крещение и рождение чрез воскресение. Первое из них есть дело ночи, рабское и страстное; второе есть дело дня, — оно свободно, истребляет страсти, обрезывает всякий покров, лежащий на нас от рождения и возводит к горней жизни; третие страшнее и короче первых; оно в одно мгновение соберет всю тварь, чтоб предстала Творцу и дала отчет в здешних порабощении и образе жизни, плоти ли только она следовала, или совосторгалась с духом и чтила благодать возрождения. Все сии рождения, как оказывается, Христос почтил Собою: первое — первоначальным и жизненным вдохно-

Эта «динамическая прогрессия» может говорить лишь о том, что воскресение, как и возрождение, есть *принципиально-новый* продукт божественной силы. Действительно, «рождение, возрождение и смерть», с которой, как с муками родильницы — рождение, или с тяжестию переворота — возрождение, связано воскресение, представляют собой наиболее глубокие, прогрессивно возрастающие в своей таинственности, акты человеческой жизни, почему вполне понятны их аналогизм и порядок: рождение служит образом духовнаго переворота, а последний — аналогом воскресения. Если в растительном царстве, не знающем благодатнаго возрождения, только «посев» сухих зерен вместе с превращением их в живые организмы может служить подобием воскресения, то в человеческой жизни, где имеются то и другое — и «посев», т. е. «рождение», и «возрождение»,— оба соответствуют *анастасису*: хотя рождение ближе к возрождению, как начало «плотскаго» бытия к *духовному*[1], однако, и παλιγγενεσια может обозначать собою также новую жизнь по воскресении. Как духовное бытие в отношении к плотскому служит *реальностью*, а последнее является «символом», так и воскресение должно опознаваться в смысле наивысшаго откровения — творчества силы Божией, для котораго сама духовная жизнь на земле оказывается «прелюдией». Дальнейший анализ текстов, в которых в таком именно соотношении, как *низшее* откровение силы Божией к *высшему*, стоят «возрождение» и «воскресение», покажет, сколь справедливо только что изложенное разсуждение, опирающееся лишь на отвлеченное соединение в один динамически-прогрессирующий ряд мистических актов: рождения, возрождения и воскресения.

Если христианство, по изложенной выше мистической сущности, есть религия «новой, божественной жизни», то вступление в эту жизнь, естественно, должно переживаться,

---

вением; второе воплощением и крещением, когда крестился Сам; третие воскресением, котораго Сам стал началом, и как соделался перворожденным во многих братиях, так благоволил соделаться перворожденным из мертвых». (Цит. изд. Ч. 3. Стрр. 234—235).

[1] Ин. III, 6.

как реальное *обновление* человека, или духовное возрождение. Христианская Церковь фиксирует этот акт нарождения в людях новой божественной жизни или, что то же, принципиально новаго откровения силы Божией, мистическим символом *крещения*, которое, поэтому, является первым «таинством» — мистерией христианской религии, как естественное рождение первою «тайной» человеческой жизни вообще. Глава Церкви — Христос требовал «ваптисмы», как условия не только спасения[1], но и обожения или вступления в Царство Божие[2], хотя Сам, будучи *природным* Сыном Божиим, и не имел ваптисматическаго опыта, в смысле нарождения новой жизни. Для него рождение не было началом жизни вообще, а «оплототворением», или жертвой во благо существующей твари, *принципиально новым* откровением силы Божией — в творении, как последнее — явлением то же силы в абсолютном ничтожестве. Но апостолы должны были пережить акт духовнаго рождения[3], «реализовать» таким образом новый дар божественной любви, оплаченный жертвой богооплототворения. Сами став «сынами божиими» *по благодати*, чрез общение со Христом, и другим опосредствуя евангельскою проповедью получение того же дара, апостолы соединяют «возрождение», или начало обожения, с крещением. Так, ап. Петр, смотрит на «ваптисму», как на спасительный, подобно водам потопа в отношении к семейству Ноя, акт, поскольку смысл его — не в омовении физической грязи, а в *приобретении новаго,* совершеннейшаго христианскаго богосознания (συνειδησεως αγαθης επερωτημα εις θεον)[4], однако, уже св. Петр связывает, как возрождение[5], так и ваптисматический акт[6], даже христианскую веру[7] — вообще с *Воскресением* Иисуса Христа, очевидно, как с таким проявлением силы

[1] Мр. XVI, 16.
[2] Ин. III, 5.
[3] Иак. I, 18; I П. I, 3; Ин. I. 12—13; 1 Ин. III, 9; V, 4, 18.
[4] 1 П. III, 21.
[5] 1 П. I, 3.
[6] 1 П. III, 21.
[7] 1 П. II, 21.

Божией, в отношении котораго «возрождение» оказывается своего рода прообразом, как естественное рождение — аналогией духовнаго, или как потоп — образом крещения.

Если духовное рождение апостольской «додекады», как и всякаго христианина, сопровождалось жертвой, отречением от ограниченной «плотской» сферою жизни, своего рода «муками»: то возрождение Апостола Павла, не только находившагося под влиянием псевдо мессианских чаяний иудейства, но и бывшаго некоторое время активным гонителем христианства, должно было принять характер резкаго, болезненнаго *перелома*, в котором божественная сила открылась с особенным величием, как любовь не к твари только, но и ко «врагу»[1]. Отсюда — обрисовка ваптисматическаго опыта у ап. Павла приобретает большую *контрастность* и, в частности, дает более обильный материал по «сближению» актов возрождения и воскресения. Классическим местом в этом отношении может служить «ваптисматический» текст из послания Римлянам: VI, 3—11, где провидится параллель между крещением, как *таинством* «обновления жизни», и Воскресением. Опровергая возражение, которое теоретический разум мог сделать из учения ап. Павла о благодати (V, 20),— именно, что можно как будто закосневать во грехе, «чтобы изобиловала благодать» — (VI, 1), Апостол энергично устраняет этот нелепый вывод: греховная жизнь принятием христианства исключена раз-на-всегда, как своего рода *свортью*, после которой нет возвращения к прежней жизни (2 ст.). «Или вы не знаете», спрашивает Апостол, апеллируя к ваптисматическими переживаниями христиан, за которыми кроется и собственный опыт св. Павла: или вы не знаете, что христианское «крещение» есть *погружение* в смерть Христа? (3 ст.). «Поэтому» — пишет далее ап. Павел: «чрез погружение в смерть мы спогреблись с Ним»[2], ινα ωσπερ ηγερθη

---

[1] 1 Тим. I, 12—16.

[2] Крещение, совершаемое чрез «погружение», является точным образом погребения. Мысль апостола такова: подобно тому, как погребение служит реальным знаком смерти, так и крещение есть своего рода печать

χριστος εκ νεκρων δια της δοξης του πατρος, ουτως και ημεις εν καινοτητι ζωης περιπατησωμεν (4). Крещение, по выраженному здесь христианскому самосознанию, является *началом* обновленной жизни, почему славянский перевод и не мог лучше передать περιπατησωμεν, как «ходити начнем». Эта новая жизнь относится к прежней, как прославление Христа к Его земному «уничижению», причем пограничной маркировкой являются в первом случае крещение, во втором смерть[1]. «Крещение»,— толкует бл. Феодорит: «имеет образ смерти Владычней; в нем приобщился ты Христовой смерти и Христова воскресения. Посему, надлежит тебе жить новою некою жизнию, сообразно с Тем, в Ком приобщился Его воскресения»[2]. Еще *раздельнее* объясняет 4 ст. еп. Феофан. «Подобно тому»,— пишет наш мистик-экзегет: «как Христос Господь умер и воскрес, и крещеный, погружаясь в купель, умирает, а выходя из купели, воскресает: умирает греху и воскресает для правды, для новой и обновленной жизни. Вот об этом таинственном и вместе свободноохотном изменении и говорит в настоящем месте св. Павел»[3]. Особый интерес в цитированной фразе Апостола представляет речение δια της δοξης του πατρος. Останавливаясь на этом выражении, еп. Феофан замечает: «По течению речи, видеть надо у Апостола намерение сказать не то, чрез что, или какою силою воскрес Христос, а скорее то, в ка-

---

нашей действительной смерти греху, т. е. символическое погребение ветхаго человека.

[1] Толкуя 4-й ст., Златоуст замечает: Апостол «требует от нас иного воскресения, именно новой жизни, заключающейся в перемене нравов настоящей жизни. Когда блудник делается целомудренным, корыстолюбивый — милосердным, жестокий — кротким, то и в этом заключается воскресение, служащее началом будущаго. В каком же смысле это есть воскресение? В таком, что грех умерщвлен, а праведность воскресла, ветхая жизнь упразднилась, а началась жизнь новая и евангельская» (Полное собр. творений. Т. IX. кн. 2 СПБ. Изд. СПБ. Дух. Академии. 1903 г. Стр. 600). Ср. толкование на то же место послания Римлянам бл. Феофилакта (—в русском переводе. Казань. 1866. Стр. 77).

[2] Творения блаж. Феодорита, епископа Кирскаго. Часть 1-я. Москва. 1861 г. Стр. 63.

[3] Толкование первых восьми глав послания св. Апостола Павла к Римлянам. Москва. 1893. Стр. 314.

ком состоянии воскрес, чтоб потом с сим состоянием сравнить то состояние, в каком должны держать себя христиане по выходе из купели крещения, т. е. что Христос воскрес в светлости и славе Божества. Как Христос Господь по воскресении явился в такой светлости, так нам, по выходе из купели, надлежит ходить в новой, светлой, чистой и непорочной жизни»[1]. Однако, под «славою Отца» нужно понимать не только «прославленное» состояние, в котором, в противоположность «уничижению» земной жизни, воскрес Христос, но и действующую причину, обнаружением которой явилось это «прославление», т. е. *Божественную силу*, на что уполномочивают не только древние экзегеты[2], но и параллели из других посланий ап. Павла: 1 Кор. VI, 14; 2 Кор. XIII, 4; ос. Еф. I, 19—20. Дальнейшие стихи анализируемаго текста служать *поясненiем* 4-го стиха, выражающаго «главную мысль» — об обновлении жизни в крещении по образу Воскресения Христова.— «Ибо если мы срощены (σεμφυτοι) стали подобием смерти Его, то будем (срощены и подобием) воскресения» (5 ст.)[3]. Ваптисматическое «уподобление»

---

[1] Там же. Стр. 314—315.

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

[3] Ει γαρ σεμφυτοι γεγοναμεν τω ομοιωματι του θανατου αυτου, αλλα και της αναστασεως εσομεθα. Толкуя 5-й ст., Златоуст относит причастие христиан Воскресению на будущее время. Основанием служит для него отсутствие во втором предложении слова ομοιωματι и будущая форма глагола: εσομεθα. (Цит. т. и кн. твор. стр. 606). Подобно Златоусту в эсхатологическом смысле понимает, кажется, приобщение Воскресению и бл. Феодорит. (Цит. часть твор., стр. 63). Между тем, речение ομοιωματι предполагается самой конструкцией второй половины стиха, форма же εσομεθα может иметь значение будущаго логическаго. Отсюда,— преосвящ. Феофан дает иное, более соответствующее основной мысли 4 ст., толкование: «Сообразни — σεμφυτοι — спасаждены, срощены, как прививок с деревом. Больше и больше углубляет мысль о нашем причастии смерти Христовой в крещении: в смерть крестихомся... спогребохомся... спасаждены. Хочет сказать: мы срощены со Христом Господом; почему все, что в Нем, должно быть и нашим достоянием. Он умер

смерти Христовой ручается за уподобление и Воскресению не будущим воскресением христиан, актом *омогеннаго* значения, а именно *омиоматическим* воскресением — «обновлением жизни». В этом,— продолжает Апостол развитие своей мысли,— убеждает нас, аналогичная *Распятию*, «смерть» греху, после которой нет возврата к прежней жизни (6—7 стт.=2 ст.). Общение же со Христом в смерти уверяет нас и в *сожительстве* Ему, опять не в эсхатологическом смысле будущаго воскресения, а в мистическом — «обновления»[1]. 8-й стих не представляет собой не только вербальнаго, но и *логическаго* «повторения» 5 ст., потому что мысль об уподоблении Воскресению на основании омиоматической смерти нюансируется здесь и в дальнейшем (8—11 стт.) сожительством Христу благодаря обновленному содержанию поведения. Основанием уверенности в неизменном сожительстве Христу[2], при общении с Ним «подобием» смерти, служит не подлежащая смерти жизнь Христа по Воскресении: однажды умерши жертвою греха[3], Он живет исключительно Богом[4] (9—10 стт.=6—7 стт.). Подобным образом, заклю-

---

и воскрес, не может же случиться, чтобы мы причастились только смерти Его и на том остановились, не став причастными и воскресения Его Нет; если мы причастны смерти Его, то необходимо уже нам быть причастными и воскресению Его. И чтобы не осталось никакого в этом сомнения, употребил слово: срощены. Ибо где дерево, там же непременно и прививок его». (Цит. толк. стр. 315—316). Глагольную форму εσομεθα преосвящ. экзегет понимает, как увещательный оборот, почему над эсхатологическим толкованием у него доминирует мистически-нравственное: христианин так же должен духовно совоскреснуть со Христом, как и спогребен был в таинстве крещения.

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

[2] Ср. 1 Фесс. V, 10. Рим. XIV, 7—9.

[3] Ср. Рим. VIII, 3.

[4] Ср. Гал. II, 19—20.

чает весь период апостол, и христиане должны «мыслить о себе, как о мертвых для греха, но живых для Бога — во Христе Иисусе»,— благодаря *мистическому* единению с Ним. Ясно, что Воскресение Христа служит для апостола *прототипом* духовнаго возрождения христиан, фискируемаго вапгисматическим актом, или, что то же, обновление жизни христиан является «подобием», динамическим аналогом Воскресения. Основанием такой «аналогии» выступает «уподобление» Христу со стороны *смерти*. Если мы,— такова мысль св. Павла — сочетаемся Христу подобием «уничижения»: символически сраспинаемся, соумираем, спогребаемся с Ним,— то точно также своим совоскресением и сожительством Христу, т. е. своею новою, божественною, свободною от греха, жизнью мы приближаемся к Его *прославлению*[1].

Здесь должно быть изложено непосредственно примыкающее к Рим. VI, 3—11, учение о «крещении», как *аналогии* смерти и Воскресения, св. Кирилла Иерусалимскаго. Крещение «запечатлевает» собою, по этому, согласному с анализированным апостольским текстом, учению, *новую* жизнь в человеке[2]. Поэтому, оно есть возрождение[3], баня «паки — бытия»[4],— божественное и животворящее[5] *таинство*, а не простой «обряд». Все отдельные моменты вапгисматическаго акта имеют глубочайший мистический смысл «приобщения

[1] Чтение изложеннаго перикопа при совершении таинства крещения и на литургии Великой субботы, оставаясь отзвуком христианской древности, когда в ночь на Пасху, как в наиболее, по аналогии возрождения с Воскресением, соответствующее время, совершалась вапгисматическая мистерия, и доселе является глубокозначительным указанием на таинственную связь христианина с уничиженным до смерти и прославленным в Воскресении Господом. Кроме апостольскаго чтения, из Рим. VI, 3—11, заимствованы выражения о срощении со Христом подобием смерти и Воскресения и в молитвах чинопоследования крещения. Особенно живо эта аналогия проступает в тропаре мученицам, смерть которых была «кровавым крещением».

[2] Migne Patr. gr. t. XXXIII, coll. 952, 1077. Русский пер. 2-е изд. Стр. 233, 286.

[3] Ibid., coll. 372, 701, 1092, Стр. 22, 129, 191.

[4] Ibid., coll. 352, 1053. Стр. 16, 275.

[5] Ib., col. 1065. Стр. 281.

Христу»[1],— не нравственнаго только единения, но существеннаго, интимнаго, *брако-подобнаго* «сочетания»[2]. Объясняя во 2м мистагогическом слове различныя символическия действия, совершаемыя над крещаемым, св. Кирилл говорит: «Едва вступив (в притвор), совлекли вы с себя хитон; и это было образом совлечения ветхаго человека с делами (его). Совлекшись, вы стали наги, подражая и в этом Христу, обнаженному на кресте»[3]. Это, конечно, «подобие» *сораспятия*. Немного ниже, в том же слове, касательно *спогребения* говорится следующее: «После этого (помазания елеем) вы за руки ведены были (εχειραγωγεῖσθε) к святой купели божественнаго крещения, как Христос со креста (несен был) к предлежащему гробу»[4]. После вопрощения о вере и произнесения спасительнаго исповедания «трижды вы опускались в воду и снова поднимались, этим самым символически намекая (αινιττομενοι) на тридневное погребение Христа. Ибо как Спаситель наш, три дня и три ночи пробыл (επoιησεν) внутри (εν τη κοιλια) земли, так и вы первым подъятием подражали первому дню (пребывания) Христова в земле, а опущением — ночь»...[5]. Равным образом крещаемый вступает в общение со Христом и по *Воскресению*. «Нисшедши (в воду) мертвым грехами, (ты) выходишь оживотворенным правдою. Ибо, если ты стал сращен подобием смерти Спасителя, ты удостоен будешь и воскресения. Ибо, как Иисус умер, восприяв вселенские грехи, чтобы, умертвив грех, возстать в правде, так и ты, сойдя в воду, и некоторым образом быв погребен в водах, как (Христос) в скале, востаешь снова, проводя

---

[1] Ib., col. 1056, 1088. Стр. 276, 289.

[2] Там же. Стр. 36, 44.

[3] Ib., coll. 1077. Стр. 286. (Перевод здесь и ниже несколько нами перенначен в литературном смысле, без отступления, впрочем, от подлинника).

[4] Ib., col. 1080. Стр. 287.

[5] Ib., col. 1080. Стр. 287.

обновленную жизнь»[1]. Вслед за Апостолом Павлом, св. Кирилл рассматривает сораспятие, спогребение и совоскресение Христу, как «подобие», *аналогию*, в которой вместе с чертами сходства есть и различие; как тожество, так и противоположность «Странное и невероятное дело! — восклицает иерусалимский Святитель. **Мы не действительно** умерли, не действительно погребены были, не действительно, быв распяты, востали, но (это есть) образное подражание, спасение же — действительное. Христос подлинно (οντως) был распят, и подлинно был погребен, и истинно востал, и все это даровал нам, чтобы подражанием приобщившись Его страданий, в действительности приобрести спасение. Безмерное человеколюбие! Христос принял на Свои непорочныя руки и ноги гвозди и терпел боль, а мне не болевшему и не трудившемуся за общение в страданиях дарует спасение»[2]. Короче, но уже употребляя термин ομοιωμα, вместо μιμησις, ту же мысль св. Кирилл выражает таким образом: «Христос действительно был распят и погребен, и воскрес: вы же — ваптисматически, в подобии удостоились сраспяться, спогребстись и совостать с Ним»[3]. «Подобие», или подражание в сораспятии, спогребении и совоскресении не является простым символическим *копированием* с мнемонической, напр., целью. Оно устанавливает внутреннюю связь — *реальную* «аналогию» между крещаемым христианином и распятым, погребенным и Воскресшим Господом. Эта связь и аналогия — в «обновлении» всего образа жизни, в действительной смерти греху и в действительном *оживлении* души новым божественным содержанием. Указывая на пример Симона-мага, который, не имея искренняго расположения стать новым человеком, приступил к ваптисматической купели, св. отец говорил: «крестился, но не просветился, и хотя тело омыл водою, но сердца не просветил Духом; и хотя тело нисходило (в купель) и восходило,

---

[1] Перусалимское Изд. 1867 г. (εδο Φωτιος Αλεξανδρισσος). Гом. I, p. 114. Русский пер., стр. 42.

[2] Migne l. cit. col. 1091. Стр. 287. Cf. coll. 1081, 1084. Стр. 387.

[3] Ib., col. 1089. Стр. 290.

но душа не спогреблась Христу, ни совоскресла»[1]. Этот отрицательный пример ясно показывает, что смысл ваптистатическаго таинства не в «мимических» или «омиоматических» символах погружения и т. д., а во *внутренней перемене*, в аналогичном Воскресению Христову акте — возрождении души божественною силою — благодатию Духа Святаго[2]. Учение св. Кирилла типично, как *литургически-катехизический* комментарий к Рим. VI, 3—11[3].

Установленная ап. Павлом аналогия между ваптисматическим «обновлением» и воскресением» углубляется *однородным действием* «силы» Божией здесь и там, единством,

---

[1] Ib., col. 376. Стр. 11.

[2] «Внимательно»,— говорит, напр. св. Кирилл: «взирай на сию купель, не как на простую воду, но как на духовную благодать, приобретаемую вместе с водою». (Русский пер. 37).

[3] В дополнение к изложенному можно прибавить выдержку из постановлений Апостольских, проводящих в отношении к ваптисматическому таинству тот же «аналогический» взгляд. «О крещении же, епископ или пресвитер, хотя мы и прежде постановили уже, однако и теперь говорим, что бы ты крестил так, как постановил наш Господь говоря: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что я повелел вам» — Отца пославшаго, Христа пришедшаго, Утешителя свидетельствовавшаго. Но прежде помажь святым елеем, потом погрузи в воде, и напоследок запечатлей миром, чтобы помазание было причастием Святаго Духа, вода знаком смерти, и миро печатию заветов. Если же нет ни елея, ни мира, то достаточно воды и для помазания, и для печати, и для исповедания умершаго или соумирающего. А до крещения пусть крещаемый постится, ибо и Господь, прежде крестившийся от Иоанна, а потом поселившийся в пустыне, постился сорок дней и сорок ночей. А крестился Он и постился не потому, что Сам, по естеству чистый и Святой, имел нужду в омовении сквери или в посте или в очищении, но для того, чтобы и пред Иоанном засвидетельствовать истину, и нам дать образец. Господь крестился не в страдание Свое или смерть, или воскресение, ибо ничего этого не было еще, но для другого учреждения, почему и постился он после крещения по власти, как Господь Иоанцов; а кто освящается в смерть Его, тот должен прежде поститься, и тогда креститься,— ибо несправедливо, чтобы спогребающийся и совоскресающий печалился при самом воскресении — ибо не человек есть господин постановления Спасителева, поелику Сей есть Владыка, а он подчиненный.» (Постановления Апостольския. 7 кн. XXII гл.).

так сказать, динамической природы обоих актов. Тот же ап. Павел в послании колоссянам, сказав о Христе, как оплототворившемся Боге[1] и, выражаясь энергетически, «аккумуляторе» божественной силы для Церкви и всего мира[2], говорит об уподоблении Христу крещением, как своего рода духовным, нерукотворным (αχειροποιητῳ) «обрезанием» и «погребением» — *уничиженному*, и внутренним «воскресением», «оживотворением» от грехов *прославленному*[3]. Новым, сравнительно с Рим. VI, 3—11, элементом проводимой здесь аналогии, кроме момента περιτομη, расширяющаго только параллель уничижения, выступает переживание «верой» της ενεργειας του θεου — *божественной энергии*, как однородной причины Воскресения Христова и «сооживления» верующих. Между Воскресшим и «обновленными»[4] христианами устанавливается самая тесная, мистическая связь, обусловленная однородной динамической причиной — *действием* безконечной силы Бога, во Христе и верующих. При таком единстве динамической природы Воскресения и возрождения, между ними устанавливается и *существенное* различие, не позволяющее аналогию проводить до тожества и сохраняющее за Воскресением характер «принципиально новаго откровения божественной силы». В то время как Христос, будучи ипостасным оплототворением Божества, воскрес *непосредственно*, христиане совоскрешаются «посредством веры» (δια της πιστεως) в силу Божию, воскресившую Христа. Не вера per se духовно воскрешает человека, но *сила Божия*, «действующая» чрез веру. Там, в прославлении Христа, и здесь, в духовном обновлении христиан, действует *одна и та же* сила Божия, подобно тому, как солнце и планеты имеют «общий» свет. Но, как солнце является «самосветящимся» телом, планеты же сияют «отраженным» солнечным светом: так и Воскресение есть непосредственное откровение силы Божией, а воз-

[1] Кол. I, 19; II, 9.
[2] Кол. I, 16· 18; II. 10.
[3] Кол. II, 11—13.
[4] Кол. III, 10.

рожденные христиане верой воспринимают солнечный свет силы Божией, открывшейся в Воскресении, и воскресают, так сказать, *рефлекторно*. Там божественная «энергия» открылась во всем блеске, как «слава Отца» (=Рим. VI, 4), а здесь в преломленном нравственным состоянием вантисматика луче — *благодати*. «Вы воскресли — перифразирует епископ Феофан речь Апостола колоссянам — духовно Божеским действием, верою воспринятым; и сие действие таково же есть, каково то, коим воскрес Христос Господь из мертвых»[1]. Этого мало: само Воскресение Христа, подобно солнцу, становится *возбудителем* энергии — веры в Бога и совершеннейшее откровение «славы» Его — Сына Божия Иисуса Христа[2].

«Аналогия» между возрождением и Воскресением, начатая Рим. VI, 3—11 и продолженная Кол. II, 11—13, достигает своего *апогея* у апостола Павла в послании ефесянам: I, 17—II, 10. Благодаря за ефесских христиан Бога, Апостол молит о даровании им «духа премудрости и откровения» к опознанию Христа, о просвещении их духовных очей, чтобы видеть всю полноту обетованных христианам благ и «превосходящее величие силы» Божией (το υπερβαλλον μεγεθος της δυναμεως αυτου) «в нас, верующих по действу крепкой державы Его (κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχυος αυτου), которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах»... Обращаясь затем к читателям послания, ап. Павел утверждает, что и их, в частности, подобно всем христианам вообще[3], как мертвых духовно, Бог, «богатый милостью», по любви к нам, «оживотворил со Христом», спас благодатью, «и совоскресил,

---

[1] Толкование посланий Св. Ап. Павла к Колос. и к Филимону. Изд. 2-е. Москва. 1892. Стр. 119 120.

[2] I П. I, 3, 21; Рим. I, 4; IV, 24; X, 9, Евр. I, 1—4 и др. См. выше начало 6-й главы.

[3] Антитезу ημας и υμας изложенного отрывка комментаторы (еп. Феофан, Богдашевский, и т. д.), основываясь на II, II и дал., объясняют в смысле противоположения христиан из язычников христианам из иудеев.

и посадил на небесах во Христе Иисусе, чтобы проявить в наступающих веках превосходящее богатство Своей благодати в облагодетельствовании нас во Христе Иисусе»... Все элементы «динамической» аналогии получают здесь *усиление*. «Уподобление» Воскресшему доводится до будущаго воскресения и **посаждения на** небесах (II, 6), т. е. из внутренней субъективной области проектируется на *внешне-объективную* плоскость, из «аналогии» превращается в *параллель*. Общединамическая природа обоих актов усиленно подчеркивается подбором соответствующих терминов: υπερβάλλον μεγεθος, δυναμις, ενεργεια, κρατος, ισχυς,— кажущимся сначала излишним нагромождением слов, но потом, при углублении в текст, оказывающимся совершенно необходимым, чтобы хотя несколько дать читателям возможность почувствовать всю *грандиозность* божественной силы, явленной во всем блеске только в прославлении Христа и лишь аналогически, предварительно открывающейся в христианах, в их духовном возрождении. Параллельно обилию динамических терминов, читателя отрывка поражает подбор речений *эмоциональнаго* значения: ελεος, αγαπη, χαρις, χρηστοτης, δωρον,— определяющих содержание божественной силы, как «благой» по существу. Отсюда открывается возможность предварительно таким образом понять взаимоотношение Воскресения и возрождения в аналогии, их положение в динамической прогрессии: в то время как Воскресение Христа являет собой совершенное откровение благой силы Божией в форме или качественной степени *славы*, ваптисматическое духовное обновление христиан представляет собой обнаружение той же силы пока в форме «благодати». Подробная речь об этом впереди, теперь же мы должны остановиться на других, еще *ближе* выражающих природу Воскресения, «аналогиях».

Всякое чудо являет «славу» Божию, поскольку служит откровением *превышающей* естественный механизм,— статику вселенной, силы Божией. Но есть особый класс чудес, как бы нарочито предназначенный служить аналогией, *символом*, пластическим «подобием» Воскресения. Это — *воскре-*

шение «мертвеца». Ветхий завет знал *три* таких «чуда»: одно успоял пророку Илии, два других — получившему «сугубый дар», Елисею, чудотворившему не только при жизни, но и по смерти. Евангельская история приписала Христу также *полное* число — «три» воскрешения, хотя на самом деле их могло быть совершено и больше[1]. По крайней мере, воскресшие *по смерти* Господа мертвецы, аналогично «прикоснувшемуся» к костям пророка Елисея трупу, значительно увеличивают собой число воскрешенных, служа вместе с тем ближайшим по времени прообразом Его собственного Воскресения. Наиболее «знаменательным», несомненно, является воскрешение *Лазаря*, на котором, как более типичном, позволим себе несколько задержаться. Здесь, прежде всего, требуется отметить, что чудо это совершилось в атмосфере *дружеской* «любви» Иисуса к Лазарю и сестрам[2]. Динамической основой воскрешения была, таким образом, божественная *любовь*, человечески оплототворенная в форме «дружбы». Ведь и все чудеса Христовы, — эти откровения, проблески божественной «славы», — имели ту же основу — только в более обычной форме *милосердия*. Здесь уместно напомнить изречение Иоанна Лествичника: «Любовь есть подательница пророчества; любовь — виновница чудотворений; любовь — бездна озарения»[3]. Словом, все типично «мистические» акты христианства: откровение, чудеса, пророчества *опричиниваются* любовью и в этом смысле являются принадлежностью совершеннейшей религии. Любовь, следовательно, образует внутреннее содержание силы Божией, откровением которой служили чудеса Христа, и *конкретным* примером такого именно

[1] Ин. XX, 30; XXI, 25; Мф. XI, 5. Как, имея по одному евангелию по Марку или Матфею, Луке и Иоанну, мы могли бы не знать сообщенных другими евангелистами воскрешений; так, имея все четыре, мы можем не знать чудес, не вошедших, за достаточностью записанного, в Четвероевангелие, поскольку каждый евангелист не только не преследовал задачи удовлетворить любопытство читателей, но и не старался быть летописцем-историком.

[2] Ин. XI, 3, 5, 11, 36. Воскрешение наинского мертвеца мотивируется «милосердием». Лк. VII, 13.

[3] Лествица. Слово 30-е, 335.

характера «евангельских» чудес является воскрешение Лазаря. Как любовь, сила Божия — по существу *благая*: она является источником «блаженства» для субъекта и «блага» — в отношении ея объекта. «Благом» чуда воскрешения Лазаря было возвращение к *жизни* преждевременно умершаго человека и, быть может, обезпечение сестер необходимой поддержкой, не говоря о других — духовных благах веры. Однако, приложение благой силы Божией к ничтожеству, устремление божественной любви к твари не может обойтись без *снисхождения*, или «жертвы». Помимо оплототворения, благодаря которому опаляющее в своей неприступной славе безконечности Божество стало доступным человечеству источником благ,— каждое чудо Христа являлось *жертвой*, новой ступенью, последовательно приближавшей Его к величайшей жертве голгофской. То же мы видим и здесь: сила Божия открылась в человеческой немощи, *условием* явления «славы Сына Божия» были Его «слезы», т. е. уничижение. Последовавшее же за воскрешением постановление синедриона с «пророческой» речью Каифы ясно показывает, какой огромной жертвы *стоило* это чудо. Уже в сказанном отношении воскрешение «вифанскаго друга» может служить аналогией *собственнаго* Воскресения Господа. Но в чуде «воскрешения» вообще, воскрешении Лазаря в частности и особенности, есть сторона, по которой этот класс чудес по преимуществу является *знамением* (σημεῖον) прославления Сына Человеческаго,— ближайшим образом Воскресения. Не без основания, конечно, Христос, воскрешая мертвых, трактовал «смерть», как *сон*:[1] Богу столь же *легко* воскресить мертвеца, как человеку разбудить спящаго. Такое величие, «слава», безконечность божественной силы, спорадически проступавшия во всех чудесах, в воскрешениях в частности, в воскрешении четвероднев наго и уже заметным образом разлагавшагося Лазаря, в особенности, нашли себе полное, адэкватное выражение в прославленном состоянии Христа, как новой и постоянной форме бытия, *соответствующей* божественному со-

[1] Ин. XI, Ср. Мф. IX, 21 и паралл.

держанию жизни. После того, как Марфа на уверение Христа, что брат ея «воскреснет», исповедала статически-фарисейский догмат «эсхатологическаго воскресения», Иисус говорит ей: εγω ειμι η αναστασις. Нельзя ограничивать откровение силы Божией «последним днем»,—*законом* общаго воскресения. Сила Божия безпредельна, и в Сыне сосредоточена так же, как и в Отце; подобно Отцу, Он носит в Себе «жизнь» и *воскресение*[1], все потенции и осуществления. «Оплототворение» служило откровением силы Божией в «уничижении», *Воскресение* оказывается явлением той же силы во *славе*. *Воскрешение* Лазаря — как временное преодоление смерти, как возвращение к той же, полной уничижения, земной жизни — только символ, подобие, «знамение» прославления,— принципиально новаго откровения божественной силы.

К этому же приводит анализ и *Преображения*, как новаго символа, «знамения» Воскресения. За неделю (6—8 дней) до Преображения, Христос предвозвестил Своим ученикам о грядущем откровении Царства Божия, *во славе и силе*, в противоположность настоящему обнаружению его «в уничижении» и «немощи»[2]. «Преображение» должно было служить кратковременной *антиципацией* этого новаго состояния обоженной твари. При наложении картины Преображения на мысленный образ распятия, нельзя не видеть, что эта антиципация обгосыновней славы Христа относится к Его уничижению, как *позитив* фотографической пластинки к «негативу», т. е. при совпадении в контурах, оба изображения контрастны по освещению. «Общей «ситуацией» обоих откровений является *гора*. Там, на Голгофе, не только незаметно было во Христе, «не вида, ни величия», напротив, «Он был презрен и умален, лик Его был *отвратителен*[3]. Здесь, наоборот, «лице Его просияло, как солнце;»[4] как сообщает один из «очевидцев Его величия, ...Он принял от Бога Отца честь

---

[1] Ин. XI, 25—26=V, 21, 26.

[2] Мф. XVI, 27—28. Мр. VIII, 38. IX, 1; Лк. IX, 26—27.

[3] Ис. LIII, 2—3.

[4] Мф. XVII, 2.

и славу»[1]. Облеченный, ради насмешки, в *багряницу* и затем — на кресте обнаженный, теперь Он был одет в «белосветныя», от проницавшей их славы Божией, искрившияся (ἐξαστράπτων), подобно снегу, одежды[2]. Там Он «висел» между двух «злодеев», подобно им «опозоренный», здесь Он *стоял* среди двух *праведников*-небожителей, подобно Ему *прославленных*[3]. Если к этому прибавить: безмолвие неба над Голгофой и «глас от велелепной славы»[4], гремевший над горой Преображения и нарекавший Инсуса Сыном *любви* Божией и объектом «благоволения»; если к тому же присоединить помрачение дня во время распятия и озарение ночи в момент Преображения[5] и т. п. детали, то контрастность изображений уничижения и прославления еще более усилится. Общие контуры, по которым обе картины «совпадают»: человечество, пространство, время, принадлежат *оплотворению*. «Контраст» который их отличает, как негатив от позитива, состоит в *уничижении* и *прославлении*. Контуры негатива выполнены «уничижением», т. е. свойственным твари *ничтожеством*. Контуры позитива выполнены «славой», т. е. свойственным силе Божией *величием*. Насколько контрастными между собой оказывается распятие и Преображение, настолько же противоположны по «освещению», по «форме», по «откровению», при единстве содержания, при общем контуре богооплотворения, жизнь Христа *до* Воскресения и *по* Воскресении. Как антиципация последняго, Преображение и является символом, аналогией Воскресения, таким же окном в *царство славы*,— из «царства благодати», каким была, напр., «вера» Авраама — из «Ветхаго» Завета в «Новый» или смерть Сократа — из «природной» человеческой

[1] 2 П. I, 16—17.

[2] Мф. XVII, 2 и паралл.

[3] Лк. IX, 30—31 и паралл.

[4] 2 П. I, 17.

[5] Можно полагать, что Преображение совершилось ночью: Инсус имел обыкновение уединяться для молитвы именно по ночам, да и «отягченность сном» апостолов перед тем, как они увидели Христа во славе (Лк. IX, 32), говорит о ночном времени.

сферы в «благодатную». Так как Преображение было только символом, окном, а не реальностью, не *дверью*, чем стало Воскресение, то Христос и запрещает разглашать о нем до Воскресения[1], так как «слава», в которой открылось здесь Божество Иисуса, противоречила бы характеру всей земной жизни Господа, как откровения силы Божией в немощи, наоборот, по Воскресении, она приличествовала Ему, как принципиально новое осуществление потенции божественной силы, как высшая ступень обожения.

Если мы сравним теперь «прославленное» состояние, в которое вступил Христос по Воскресении, с «уничижением», начавшимся оплототворением и закончившимся крестом и гробом, то мы ясно увидим динамическое различие этих состояний, как двух *особых* откровений благой силы Божией. Уничиженное состояние характеризует не только то, что обусловливалось господством *зла* в мире, в котором совершилось оплототворение Бога в лице Христа, но и все не соответствовавшее *внутренней* славе обожения твари во Христе. *Первое* составляли, напр., бегство от Ирода в Египет, противодействие, злоба, хула врагов, особенно события последних дней: предательство Иуды, кровавый подвиг Гефсимании, лишение свободы или узничество, унижения на дворе первосвященников, ужасы претории, муки креста... Ко *второму* относилось все тварное ничтожество человеческой природы, воспринятой Сыном Божиим в качестве «естества», все, что даже бодраго «духом» человека заставляет страдать и чувствовать, как немощь плоти. Это — *ограниченность* законами механическими, физико-химическими, напр., тяжестью, непроницаемостью, обще биологическими, физиологическими, потребностями дыхания, питания, сна, отдыха, законами органическаго роста, смерти, психологическими — развития душевных сил, потенциями страха, тоски, негодования, страдания, условиями социальными, государственными и т. д. — По Воскресении, в прославленном состоянии, поскольку нам позволяют об этом судить явления Воскресшаго, мы не обнаруживаем

[1] Мф. XVII, 9; Мр. IX, 9.

ни подлежности действиям «зла» во всех его видах, ни прежняго *несоответствия* формы с содержанием божественной жизни. Общий *человечески-тварный* контур, раздельнее — «психофизический» тип,— «плоть и кости»,— пространственно-временная локализация сохранились и в прославленном состоянии[1], но выполнено все это, вместо прежняго уничижения, немощи, страданий,— словом, свойственнаго твари в ея необоженном состоянии ничтожества,— божественной славой, силой, совершенством, блаженством. Фактом Воскресения Христос был приведен к полной невозможности всякаго «физическаго» *насилия* над ним. Умерши однажды искупительной «жертвой» человеческой греховности[2], он остается теперь вне всякаго *обязательства* в отношении греха. Равным образом не может быть речи ни о какой *богооставленности* — по Воскресении, этом «свидетельстве» любви Отчей[3]. С другой стороны, анализируя явления Воскресшаго, нельзя не видеть полнаго *исчезновения* прежней «немощи», «уничижения», «страданий», свойственных человеку по природе. «Нетление», замеченное внимательным оком любимаго ученика тотчас после смерти, при прободении ребра[4], и характеризующее состояние воскресшаго тела[5], знаменует *прекращение* химических законов. «Невидимость»[6], удобопреложность внешняго облика[7], проницаемость[8], «вознесение» и т. д., если мы не хотим объяснять все это галлюцинациями и докетически, указывают на реальную утрату воскресшим телом дебелости, тяжести, земности, на всеконечное *устранение* определяющих человеческую жизнь в ея настоящем уничиженном состоянии ограничений. Правда, и раньше, среди

---

[1] Утверждение потери психо-физическаго типа в оплототворенном или прославленным состоянии характеризует монофизитство в его различных оттенках.

[2] Рим. VI, 10; VIII, 3; Евр. IX. 24—28.

[3] Ин. XVII, 24.

[4] Ин. XIX, 34—35.

[5] 1 Кор. XV, 42, 50, 52—54.

[6] Лк. XXIV, 31.

[7] Мр. XII, 12; Лк. XXIV, 16; Ин. XX, 15; I. III, 1.

[8] Ин. XX, 19, 26.

общаго уничиженнаго состояния, проступали подобныя свойства в человечестве Христа, напр. хождение по воде, «Фаворский свет» и пр., однако, то были редкие сравнительно «пневматизмы», аналогичные спорадическим «знамениям» славы,— теперь эти свойства в своей совокупности образовали постоянную, *пневматическую*, соответствующую внутреннему обожению, *форму*, внешнюю сторону «вечной славы» Сына Божия. Однако, не однеми «отрицательными» чертами характеризуется та *слава*, в состояние которой, после земного уничижения, надлежало вступить Христу, согласно пророческих откровений[1]. К отрицательным чертам должны быть присоединены *положительныя*. Теперь не по богосыновнему лишь отношению к миру[2], но и по человечески — прославленному состоянию обладает *полнотою власти* «на небе и на земле»[3]. «Седя одесную Бога», т. е. приобщившись человечеством в наивысшей, до nec plus ultra, степени божественной силы в соответствующей внутреннему обожению форме славы, Он осуществляет свое *главенство* над миром[4], в котором Он оплототворился и над церковью, как Своим «богочеловеческим телом[5]. Так, Он *содействует* апостолам в их евангельской проповеди[6], облекая их «силою свыше»[7], совершая «знамения»[8], подобных Савлу гонителей превращая в последователей; повелевает всеми тварными небесными силами[9], «обладает живыми и мертвыми»[10], преодолевает всех вра-

---

[1] Лк. XXIV, 25—26; I П. I, 11. Сюда же должно отнести и предсказания Христа о Своем Воскресении наряду с пророчествами о страданиях и смерти: Мр. VIII, 31 и паралл.

[2] Мф. XI, 27; Ин. III, 35; XIII, 3; XVII, 2, 10. Кол. I, 17; Евр. 1, 3.

[3] Мф. XXVIII, 18.

[4] Еф. I, 10; Кол. II, 10.

[5] Еф. I, 22—23. Кол. I, 18, 24.

[6] Мр. XVI, 20.

[7] Лк. XXIV, 49. Фил. IV, 13.

[8] Мр. XVI, 17—18. Дн. III, 16; IV, 10, 30.

[9] 1 П. III, 22; Еф. I. 20—22.

[10] Рим. XIV, 9.

гов[1] включительно до смерти[2], «первенствует» надо всем[3], имеет ключи ада[4] и рая[5], имеет придти во славе и судить мир и пр. и пр. и пр. Словом, если Сын Божий «уничижил» Себя в акте воплощения до *человекоподобия* и смирил до смерти на кресте, то актом Воскресения человечество во Христе «прославлено» до *богоподобия*, до преклонения перед Иисусом, как Господом, всего небеснаго, земного и преисподняго мира, возвышено до той славы, какую Он имел от вечности в лоне Отца[6], как объект и субъект любви Божией без жертвы — *по природе*.

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

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

---

[1] 1 Кор. XV, 25; 2 Фесс. II, 8; Ап. II, 27.
[2] 1 Кор. XV, 26.
[3] Кол. I, 18.
[4] Ап. I, 18.
[5] Ап. II, 7.
[6] Фил. II, 5—11. Ин. XVII, 1—26.

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

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

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

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

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

Сам Христос смотрел на Свою смерть не только как на искупительный подвиг[1], но и как на активную жертву временной жизнью во имя *жизни вечной*. Незадолго до Преображения, этой антиципации прославления, говоря ученикам об ожидавших Его страданиях, смерти и Воскресении, на уговор ап. Петра «пожалеть Себя», Христос развивает такой именно взгляд на смерть, по которому эта неизбежная «казнь» может стать добровольной жертвой, *приобретающей* человеку *жизнь* в «царстве славы»[2]. Беседуя в капернаумской синагоге о «хлебе жизни», Христос указывал на Свою смерть, как на жертву «за жизнь мира»[3]. «Евхаристическое» приобщение телу и крови Христа, подобно ваптисматическому общению в смерти и Воскресении, является, поэтому, необходимым условием жизни *вечной*[4] с ея славой и воскресением. «Положение души», или, что то же, пожертвование жизнью, по словам Христа, служит для него непременным условием обратнаго получения ея, т. е. *Воскресения*. Такова благая воля («заповедь») отца, определяемая любовью[5]. Если ветхозаветная «пасха», состоявшая в приобщении жертвенному агнцу, была образом новозаветных благ, то новозаветная «евхаристия» стоит в точно таком же отношении к славе царства Божия, знаменуя участие со Христом в благах жизни вечной на основе *общения* с Ним в *жизни и смерти*[6]. Особенно много указаний на жертвенный характер смерти, как условия принципиально новаго откровения божественной любви *в славе* Христа, содержит «прощальная беседа». «Если», говорит Иисус ученикам: «Бог» прославился в Сыне человеческом, то и Бог прославит Его в Себе», т. е. слава Божия, явленная в уничижении Христовой жизни, особенно — смерти, является условием обратнаго или взаимнаго прославления Сына Человеческаго — откровением в Нем божествен-

[1] Мф. XX, 28 и паралл. XXVI, 28 и паралл.
[2] Мф. XXI, 21–28 и паралл.
[3] Ин. VI, 51.
[4] Ин. VI, 53—58.
[5] Ин. X, 17—18.
[6] Лк. XXIV, 15—30.

ной жизни в соответствующей славе, исключающей прежнее уничижение и страдания[1]. По описательному выражению Христа, смерть Его — *путешествие* в доме Отца» с тем, чтобы приготовить там среди «многих покоев» место для Своих последователей[2]. С другой стороны, эта же смерть является и для Самого Христа *возвращением* к Отцу после исполненной Им «миссии» в уничижении земной жизни[3]. Последнее обозначение Своей смерти, как возврата любимаго и послушно любящаго Сына к Отцу, после некоторой разлуки, требовавшейся исполнением великой миссии в мире, достигает у Христа своей кульминации в непосредственно примыкающей к «прощальной» беседе *первосвященнической молитве*.

Характерно, что в церковном учении, поскольку лучшим по непосредственности, эмоциональности-мистическим выражением его служит богослужебная письменность, концепция смерти Христовой в смысле *жертвы во благо воскресения*, прославления мира доминирует над сотериологическим, в частности, «литрозеологическим» аспектом. «Октоих» и обе «триоди» являются тому *доказательством*.— Кажется, нет ни одного «воскреснаго» песнопения, включительно до «пасхальнаго» тропаря, в котором не упоминалось бы о *смерти* Христа или *кресте*[4]. С другой стороны, и в песнопениях, посвященных кресту или смерти, гробу или погребению, не только говорится об «искуплении», «прощении», «оправдании», «примирении» и т. д., но и о жизни вечной, воскресении, славе и пр.[5], как

---

[1] Ин. XIII, 32.

[2] Ин. XIV, Ср. XII, 23—28.

[3] Ин. XVI, 28.

[4] «Христос воскресе из мертвых, *смертию* смерть поправ»... Аще и во *гроб* снизшел еси безсмертне, но адову разрушил еси силу»... «*Страстию* смертное в нетления облачит благолепие»... «Воскресение Христово видевше... *Кресту* Твоему поклоняемся, Христе, и святое воскресение Твое поем и славим... Се бо приде *крестом* радость всему миру; поем воскресение Его: *распятие* бо претерпев, *смертию* смерть разруши». И т. д. и т. д. и т. д.

[5] «Радуйся *живоносный* кресте... дверь *райская*... имже *тля разорися* и упразднися, и *попрася смертная держава*, и *вознесохомся* от земли к небесным»... «Радуйся *живоносный* кресте... древо *нетления*, прозябшее нам *вечныя славы наслаждение*» «Христе Боже наш, вольное распятие

о *цели* страданий и смерти. «Царство небесное», слава обожения, благо воскресения — таков *вечный*, непроходящий *смысл* жертвы Христа по церковной идеологии. Пластически эта идеология выражается в том, что последние три дня страстной недели, объединявшиеся некогда под общим именем «пасхи крестной», всем своим литургическим содержанием устремлены к *пасхе воскресной*, завершающей и реализующей их значение. Этою же идеологией объясняется и тот факт, что не только день Воскресения Христова преимуществует в литургическом смысле над днем смерти Христовой, но и Великая Суббота, посвященная воспоминаниям *погребения*[1]. Если на Рождество и Благовещение Церковь празднует свое «обожение», обусловленное богооплототворением, то на Пасху христиане предторжествуют во Христе свое *богопрославленное* состояние, опосредствованное, в качестве жертвы, смертью Христа.

Глубочайшим *центром*, средоточием христианскаго культа, достигающаго своего динамическаго «апогея» на Пасху, служит, конечно, Евхаристия. Если ваптисматическое таинство, благодаря возрождению является символическим «подобием», аналогом Воскресения, то евхаристическая мистерия приближает нас к Воскресению еще более, благодаря *общению* «возвещаемой ею смерти Господа»[2]. Подобно тому, как реально мистический опыт ваптисматическаго акта может заключаться только в «обновлении жизни» при отречении от исключительно человеческаго существования или, что то же, обожении в состоянии уничижения,— подобно тому подлинное

во общее *воскресение* рода человеческаго восприемый». Приидите вернии *животворящему* древу поклонимся». «Смертию Твоею *жизнь* подал еси человеком, в славном востании Твоем»... Особенно много подобных определений в песнопениях страстной пятницы и великой субботы.

[1] «Во святую и великую субботу», читаем мы в синаксаре этого дня: «боготелесное погребение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и еже во ад сошествие празднуем: имиже от тли наш род воззван быв, к вечной жизни прейде. Всех бо дней святая четыредесятница превосходит, сея жа паки сия святая и великая седмица больши: и великия седмицы паки больши сея великая и святая суббота»..

[2] 1 Кор. XI, 26.

значение евхаристическаго акта — в *соумирании* со Христом, приобщении Его страданиям, отречении от самой обоженно-человеческой жизни во имя воскресения или участия в Его вечной богосыновней славе. Τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν[1] — говорил Христос, учреждая накануне Своей смерти Евхаристию и давая разуметь под «воспоминанием», конечно, память о всей Своей жизни, о *последних* же событиях, как наиболее значительных, и смерти по преимуществу. Евхаристический хлеб именуется «телом», даже *плотью*, жертвуемой за жизнь мира. Евхаристическое вино называется «новозаветной» *кровью*, проливаемой точно из жертвеннаго фиала. Самое отделение «тела» от «крови» знаменует жертвенный акт *возвещает* смерть. Приобщаясь sub utraque specie тела и крови Христа, христианин eo ipso становится в мистическую связь с *умершим* и *воскресшим* Христом, свидетельствуя и свою готовность умереть с Ним, и надежду на новую совместную жизнь и общую вечную славу[2]. Приобщившись и приобщаясь Евхаристии, Апостолы всегда носили «мертвость Иисуса в теле» своем, как условие проявления в них и *жизни* Его[3], что указывает на их постоянную готовность пожертвовать своею жизнью ради Господа, с надеждою на участие в Его Воскресении[4]. Это давало им, как дает и всем истинным христианам, ободрение среди страданий: в «тлении внешняго человека» они уже обоняли благоухание нетления *внутренне обновленнаго;* им легкой казалась временная печаль в сравнении с порождаемой сю вечною славой[5]. Словом, и для Апостолов, вслед за Христом, смерть являлась *жертвой*, «оплатой» благ вечной жизни и славы.

В «словах» пр. Симеона Новаго Богослова мы находим конкретное разъяснение того, каким образом христианин, достойно приобщающийся Евхаристии, т. е. мистически усвояющий смерть Христа, становится *участником* Его воскресения.

---

[1] Лк. XXII, 19; 1 Кор. XI, 24, 25.

[2] Фесс. V, 19 и паралл.

[3] 2 Кор. IV, 10.

[4] 2 Кор. IV, 11, 15.

[5] 2 Кор. IV, 16—18.

«Те, которые причащаются божественных Таин недостойне, пусть не думают, что чрез них, так просто, соединяются с Богом; потому что этого не бывает с ними, и быть не может никогда, пока они таковы. Одни те, которые чрез причащения божественной плоти Господней, удостоиваются зреть умным оком, осязать умным осязанием, вкусить умными устами невидимое, неосязаемое и невкусимое Божество,— одни эти ведают, яко благ Господь. Они не чувственный только хлеб вкушают и не чувственное только вино пиют, чувственно, но в то же самое время вкушают и пиют мысленно Бога, двоякими чувствами — души и тела: вкушают плоть чувственно, Бога же мысленно и соединяются таким образом и телесно и духовно со Христом, Который двойствен по естествам, яко Бог и Человек, и бывают сотелесники с Ним и сообщники славы Его и Божества»[1]... Согласно сказанному, *евхаристический* опыт дает христианам возможность «мистически» опознавать Воскресение Христово. «Воскресению Христову,— говорит пр. Симеон в другом слове: «верят премногие — многие; но мало таких, которые бы чисто зрели его. Те же, которые не зрят так Воскресения Христова, не могут поклоняться Иисусу Христу, яко Господу. Почему священная песнь, которую часто имеем мы в устах своих, гласит: воскресение Христово, не веровавше, а что? Воскресение Христово видевше, поклонимся святому Господу Иисусу, единому безгрешному. Как же это Святый Дух подвигает нас петь: воскресение Христово видевше, т. е. что мы видели воскресение Христово,— когда мы не видали его, так как Христос воскрес больше тысячи лет прежде, да и тогда никто не видал, как Он воскрес? Уж не хочет ли песнь церковная научить нас говорить ложь? Да не будет! Перестань злословить! Напротив, она завещала нам возглашать сими словами совершенную истину, напоминая о том воскресении Христовом, которое бывает в каждом из нас верных, и бывает не просто, но светоносно, блистая сияниями божества Его и нетления. Светоносное присутствие Духа показывает на совер-

[1] Цит. новогр. изд. рр. 191—192. Русск. цит. пер. еп. Феофана вып. I, стр. 341.

шившееся в нас воскресение Господне, и еще паче дает нам благодать видеть самого воскресшаго Христа Господа. Почему и поем: Бог Господь и явися нам; и желая показать второе Его пришествие, прибавляем в след за тем: благословен грядый во имя Господне. И так, в тех, в которых явился Христос воскресший, всеконечно Он и виден бывает духовно, и видится духовными очами. Ибо, когда приходит в нас Христос благодатию Святаго Духа, то воскрешает нас из мертвых, каким бываем дотоле, и животворит, и делает, что мы видим в себе живым Его самого, безсмертнаго и нетленнаго. И не только это, но Он дает нам благодать и такую, что мы ясно познаем, как Он воскрешает нас и прославляет вместе с Собою, как удостоверяет все Божественное Писание»[1]. Евхаристическое воскресение, как бы славно оно ни было, не является, однако, подлинным *прославлением*: это только начатки будущей славы, обожение достигшее «пневматизмов», параллельных чудесам земной жизни Христа, знамениям Его богосыновней славы: это — *потенциальное* воскресение, соответствующее таковому же, т. е. потенциальному характеру смерти. *Предначинательный* характер «славы» мистическаго воскресения сознавал и сам пр. Симеон, несмотря на все множество и светоносность пневматических переживаний[2].

«Жертва», результатом которой является *прославление твари*, состояла в смерти Сына Божия за мир, в отречении любовью от жизни κατα σαρκα. От других жертв божественной любви это последнее чудо благости, при общей для всех

---

[1] Ibid., pp. 194—195. Стр. 346—347.

[2] Разсказывая о постепенно увеличивавшейся славе,— в которой он созерцал Христа, Пр. Симеон останавливается на том явлении, когда он впервые услышал голос Христа.— «Ты сиял чрезмерно»,— описывает Богослов в благодарственном слове, обращенном ко Христу: «и, как Мне казалось, явился весь во мне всем, видевшем добре. Когда я спросил Тебя, говоря: о, Владыко, кто Ты? тогда Ты в первый раз сподобил меня, блуднаго, услышать и сладчайший глас Твой, и столь сладко и кротко беседовать со Мною, что я пришел в изступление, изумлялся и трепетал, помышляя в себе и говоря: как это славно и как блистательно? Как и за что удостоился я таких благ? Ты сказал мне: Я — Бог,

жертвенных актов «универсальности», отличается *абсолютностью*, отсутствием возможности идти далее по тому же направлению: самоотречения, самоограничения, самоуничижения. Жертвенная «потенция» любви в смерти выявляется до *nec plus ultra* совершенно. «Нет больше той любви, как отдать свою жизнь за друзей»[1]. Смерть Сына Божия во имя вечной жизни твари — свидетельство *величайшей* любви Бога к миру[2]. Сила Божия в своем оплототворении подошла к самой грани бытия — *ничтожеству*, так как смерть знаменует «уничижение» — не материи или духа вообще, которые, как реализация силы Божией, субстанциально не уничтожимы, а только того или другого синтеза материально-духовных элементов, типичнейшим соединением которых оказывается человек. В то время, как в творении сила Божия, не отрекаясь от безконечности в Себе, определила или описала Себя в ничтожестве конечными формами или, в частности,

---

соделавшийся человеком, по любви к тебе. Так как ты взыскал Меня от всей души, то се отныне будешь ты братом Моим, и другом, и сонаследником. Слыша это, я весь вострепетал, изсякла вся сила моя и едва не вышла душа моя. Опомнившись немного, я отвечал: и кто есть я, Господи, и какое добро сделал я окаянный и бедный, что ты удостоиваешь меня толиких благ и делаешь меня соучастником и сонаследником славы Твоея,— держа при сем на уме, что эта слава и радость выше всякаго ума? — Ты же, Владыко мой Христе, опять сказал мне: Я говорю с тобой, как друг с другом, чрез Духа Святаго, который вместе со Мною говорит тебе. Это даровал Я тебе, за одно твое произволение и веру,— и дам еще больше сего. Ибо ты, созданный Мною нагим, кроме произволения своего, что другое имеешь ты, или имел когда либо собственно твоего, чтоб Я принял то от тебя и вместо того даровал тебе это? Впрочем, если не отрешишься ты совершенно от тела, то не увидишь совершеннаго и не можешь получить его все здесь. Когда я сказал на это: Господи! И что другое блистательнее или выше сего? Для меня довольно в такой славе быть и по смерти. Тогда Ты опять ответил мне: чрезмерно мала душа твоя, человече, когда ты довольствуешься только таким благом. Ибо оно, в сравнении с будущим, похоже на то, как еслиб кто нарисовал небо на бумаге, и держал ее в руках: сколько разнится нарисованное небо от истиннаго, столько, или несравненно более, разнится будущая слава от той, какую видишь ты теперь». (Ib., pp. 521—522. Стр. 498—499).

[1] Ин. XV, 13.

[2] Ин. III, 16.

в духовном творении ограничила Свою свободу самоопределением твари, оставаясь безусловно свободной в Троице: в то время как в оплототворении ипостасно-божественная сила, не утратив славы в Самом Божестве, приняла в мире форму уничижения,— в смерти Сына Божия эта, уже оплототворенная, ипостасно-божественная любовь, прогрессируя в динамике жертвы, подвергла себя абсолютно-крайнему уничижению разрушения *синтеза* жизни и тем сообщила твари новое превысшее благо. Смерть Христа не была *упразднением* оплототворения, так как это упразднение являлось бы «отнятием» у твари блага божественнаго содержания жизни, что, при нераскаянности божественной благости или правде Божией, недопустимо, подобно тому как оплототворение не есть прекращение благ и действия предшествующих жертв — творения человека, материи и духа или как само творение не является количественным умалением самой божественной силы, которая, как безконечная, только и могла создать вне себя конечныя актуальности духа и материи. Смерть Сына Божия не была статическим «уничтожением» Божеской *Ипостаси* в связи с Его божественной природой: ведь и смерть сына человеческаго не означает уничтожения его духовной природы. Она не была уничтожением и *Богочеловечества* во Христе, ибо даже обыкновенная человеческая смерть не есть прекращение не только духовнаго, но и, по принципу сохранения, материальнаго бытия. Однако, смерть Сына Божия была истинной,— не докетической и не человеческой только,— смертью Самого *Господа славы*[1]. Что же такое «смерть вообще»,— *Сына Божия*, в частности? Это не статический акт — уничтожения сущности, а динамический — разъединения, разобщения жизненных сил, распадения синтеза образующих то или другое существо элементов,— *тление*. В этом смысле можно говорить о «смерти души», как оскудении в ней духовной мощи. В таком же точно смысле «смертью» можно называть *диссоциацию* молекул кристалла. В собственном смысле, однако, смерть характеризует *утрату* «органической»

[1] 1 Кор. II, 8.

жизни в смысле распадения клетки на составные химические элементы, как ослабление виталистической энергии до полнаго преодоления ея низшими по ценности силами физико-химической природы. Наиболее типичной, конечно, оказывается *человеческая* смерть, поскольку она является естественным ослаблением или насильственным расторжением взаимной связи образующих живой узел физической и психической сил. Как всякая смерть являет собой, сказали мы, не статически-субстанциальное уничтожение, а прекращение связи составных динамических начал,—распад элементов, носителей энергии — «тление»: так и смерть Христа *не была уничтожением* ни Божества, ни богочеловечества. Она была *тлением*[1], динамической «диссоциацией» Божества и человечества, (NB богооставленность на кресте) души и тела и в этом смысле истинной смертью «Господа славы». Природа сама по себе *смертна*, так как вызвана из ничтожества, и только действием высшей божественной силы может сохраняться нетленной, неразрушимой. Лишь питаясь чудесными плодами «древа жизни», человек мог быть *безсмертным* в раю, но, раз согрешив, лишив себя общения с Богом, прервав свой мистический контакт с божественной силой человек неизбежно должен был умереть. Однако, как питаясь «плодами безсмертия», человеческая природа сохраняла *потенцию смерти*, так, наоборот, и по грехопадении, она не утратила «*потенции* безсмертия» (Энох, Илия). Смерть Христа, понимаемая только в смысле «искупительной жертвы», вообще сотериологически, возвращала человечество к *актуальному* безсмертию, как сказано было выше, возстановляя мистическую связь человека с Богом. Но это осуществление не могло

[1] В этом смысле тление «усвояется Христу» Церковью, при химическом нетлении, т. е. отсутствии гниения, разложения по смерти. Так в синаксаре Великой Субботы читаем: «Тление убо господьское тело претерпе, еже есть разрешение души от тела: растления же, сиречь, разрушения плоти и удес, совершеннаго погубления никакоже». Подобное выражение встречается также в 4 тропаре 1 песни мироносицкаго канона: «Вкусил еси тли, истления бо всяко не познал еси». К этому последнему истлению относятся и слова 10-го ст. XV псалма и толкование их апостолами Петром (Дн. II, 25—31) и Павлом (Дн. XII, 35—37).

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

волнами блага, мощи и славы. Так, «распятый по немощи», Христос воскрес и «живет по силе Божией»[1]. Это была в полном смысле смерть «пшеничнаго зерна», в котором из-под гниющей кожицы пробуждается дремлящая сила, *организующая* многозернистый колос. Это было подлинное и окончательное «рождение в новую жизнь», плодом котораго явилась во Христе не только обоженная, но и *прославленная* тварь. Это было истинное Воскресение,— не временное «возвращение» из загробнаго мира, но *вступление* в новое состояние вечной жизни и богосыновней славы. Все, что свойственно твари в настоящем откровении силы Божией: уничижение, немощь, страдание, смерть, «поглощено» здесь без остатка божественной славой, могуществом, блаженством, вечной жизнью, в результате не только принципиальной победы над мировым злом, но и более общей жертвы божественной любви ипостасно усвоенным благом — временной, земной жизни Богочеловека. Не тварь здесь *растворяется* в Боге, но Бог, оставаясь полным в Себе и неизменным, как безконечная сила, оплототворяется до высшей степени, становится «всем — во всем» мире, выполняя собой все контуры тварнаго, ограниченнаго бытия. Умерши Сыном Божиим по «содержанию» Своей жизни, Христос воскрес Сыном Божиим и по *форме*. Человеческими в Нем остались по-прежнему душа и тело, но оба эти элемента тварной природы так обожены Воскресением, так прославлены, приведены в такое гармоническое соответствие, что в этом акте нельзя не видеть «начала» иного — *вечнаго* бытия твари, откровения царства Божия, как «царства славы» в замен существующаго «царства благодати»,— в частности богосыновняго положения человека не только в отношении к Богу, но и миру.

Как сила Божия отреклась от самодовольства полнотою внутренней жизни Троицы, чтобы создать вне себя объект любви и тем даровала ничтожеству благо бытия; как та же любовь самоограничением Божественной свободы достигла бытия разумно-свободных существ; как, далее, оплототворе-

[1] 2 Кор XIII, 4.

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

Непонятная иначе, особенно с юридической точки зрения, «первосвященническая молитва» становится до прозрачности ясной при том аспекте, в котором смерть Христа является последней жертвой любви Божией во благо твари, оплатою принципиально иного, *прославленнаго* состояния «обоженнаго» оплототворением мира. «Миссия» Христа на земле Его смертью *оканчивалась*. Он исполнил до конца то дело любви Божией, ради котораго Он *послан* был, или «оплототворился». Он открыл людям «имя» Божие — имя *Отца* или, что то же, *любви*; и таким опытно-динамическим опознанием Бога, как Отца, и Себя, как Сына Божия в уничижении сына челове-

ческаго, сообщил им вечную по существу, божественную жизнь. Теперь эта божественная жизнь, как новое, высшее благо, перешла в сознание учеников, взятых из «мира»,— необоженной твари,— и готова воплотиться в них, как она оплототворилась *ипостасно* в Нем Самом, и таким образом, расширяясь, приобретать все больший и больший круг действия. Что же Христос: должен ли Он, подобно гностическому «эону», выполнив Свою миссию, сбросить «нечистую» или «призрачную» плоть и, вернувшись к Отцу, быть поглощенным Божеством, или, подобно великому человеку, мудрецу, мученику и т. д. ограничиться безсмертием в *потомстве*, славой *прошедшаго*? Правда, Он смотрит на смерть, как на «отшествие к Отцу» но не в смысле поглощения, *уничтожения* — не только Своей ипостаси, но и — человечества, а в смысле перехода из характеризующаго настоящее состояние твари уничижения в соответствующий божественному содержанию Его жизни — новый *status* славы. И «слава», о которой молил Христос Отца, не есть слава мученика, пророка, мудреца и т. п. относительное «достоинство»,— не слава, далее, «сына Божия» по благодати, но подлинная, богоприродная, реализующаяся в Нем, как Божеской ипостаси, *премирная*, богосыновняя слава. Не в «прошедшем» Сына человеческаго заключается эта слава, не во внутреннем величии смерти Его за людей; это — слава, любовь, сила Божия в уничижении, страданиях, немощи, аналогичная всей жизни; — словом, не в идеальном «безсмертии» Его, как Сына Божия, для потомства, но в реальном безсмертии *Воскресения*,— т. е. не в простом безсмертии, или возвращении к божественной жизни в уничижении, что не было бы восшествием к Отцу, а в приобретении принципиально-новаго, противоположнаго уничижению, состояния, динамически ином откровении в Его человеческой природе любви Божией к твари, миру и человечеству[1]. Эта богосыновняя слава не «одинока»: ее Христос

[1] Объясняя 5 ст. первосвященнической молитвы, Златоуст говорит: «естество плоти, действительно, не было еще прославлено; оно не сподобилось еще нетления и не приобщилось царского престола; поэтому Он не сказал: на земли, но у Тебя» (παρα σεαυτῳ). Цит. изд. Ч. 2. Стр. 600.

благословит разделить со всем, обоженным Им, человечеством в *единении* любви, так что приобретенная Им в Воскресении слава принципиально окуплена для всех — не юридически, конечно, а динамически,— Его смертью, этою новой вселенскою, подобно оплототворению, жертвой во благо твари. Так, нам думается, опознают «посмертную» славу Христа, или Воскресение, апостолы, святые отцы, словом — *Церковь*. Это — не поглощение человечески-тварнаго контура Божеством Христа и не простое уничтожение свойственных человеческой природе в ея настоящем состоянии уничижения, немощи, страданий, смертности, но принципиально иное откровение силы Божией, оплаченное смертью Сына Божия, положительное *приобретение новых ценностей* божественной жизни, в совокупности образующих status «прославления»,— не исключающий благ творения, свободы, обожения, окупленных другими жертвами любви Божией, а восполняющий их собою и упразднющий свою динамическую антитезу, подобно тому как творение eo ipso устраняет ничтожество, духовность — исключительную материальность, обожение — абсолютную тварность. Так, «уничижение» попирается *славою*, «немощь — *силою*, «тление» — *нетлением*, «смертность» — *бессмертием*, словом, в Воскресении мы имеем «преображение» твари, замену характеризующих мир в его чистом, необоженном, природном состоянии качеств — божественными, соответствующими степени обожения, свойствами.

«Началом» той славы, что знаменует собой принципиально новое откровение любви Божией к миру, окупленное смертью Христа, является именно *Воскресение*, как началом уничижения выступает оплототворение во имя обожения. Хотя за воплощением последовал ряд других актов уничижения; хотя это последнее достигло своего надира только в крестной смерти Сына Божия: однако, *исходным* моментом обожения, как принципиально новаго, после творения, откровения силы Божией — в уничижении, оказывается «оплототворение». Точно также, пусть за Воскресением Христа последовали вознесение, сошествие «Духа славы», чудеса апостолов, «нетление» святых, покорение Христу язычников и т. д.; пусть, далее,

в конце исторического времени последуют второе пришествие Христа «со славою», воскресение мертвых и т. п. акты прославления; пусть, наконец, последнее достигнет своего зенита в вечном царстве славы, все-же началом славы, принципиальным моментом прославленнаго состояния мы обязаны считать *Воскресение*. Другими словами, если демаркационной чертой царства благодати является Воплощение Сына Божия, то *пограничным столбом* царства славы — Его Воскресение. На одной стороне христианской хоругви начертан «крест», на другой красуется *пасхальная* двулитерная эмблема.

Не противоречат такой оценке Воскресения, как принципиально новаго откровения божественной жизни *во славе*, ничтожный сравнительно с предшествующим уничижением креста, как оговорено было выше, «внешний блеск» явлений Воскресшаго. Откровения силы Божией,— все время говорим мы,— имеют не «количественный», а *качественный* смысл — создания все новых и новых ценностей, соответствующих жертвам любви Божией. *Душа* сравнительно с «миром» и невидима, и локализуется вся в одном человеческом теле, однако, она дороже не только своего малаго тела, но и целаго мира. *Богочеловек*, в смысле внешняго величия, социальнаго положения значительно уступал Ироду, Пилату, Анне, Каифе и т. д. е говоря о римском императэре или понтифексе, но по славе божественнаго содержания жизни не только Он, даже «малейший» член Царства Божия, оказывает выше величайшаго из великих людей по природной силе духа — Иоанна Крестителя. Точно также и Воскресший не хотел импонировать в смысле внешней помпы и затмевать публичный ужас распятия; однако, в Воскресении мы имеем нечто большее, чем в оплототворении, новую высшую «актуальность». К «обожению», составляющему благо оплототворения, здесь присоединяется новая качественная величина — *славы:* Божественная любовь здесь проявилась в свойственной ей форме блаженства, вместо страдания, мощи в замене безсилия и величии, а не в уничижении. Это было понятно апостолам, «свидетелям» Воскресения, *очевидцам* Воскресшаго. Что же касается внешняго блеска, то он противоречил бы не

только настоящему состоянию мира, призванного к «вере», а не *видению*, но и уничижению самого царства благодати, которое представляли во время явлений апостолы. Они не в состоянии были бы *вынести* всецело вынаруженной богосыновней славы Христа, как не выносят продолжительное время святые приливов благодати, как не терпят наши глаза солнечнаго блеска. Наоборот, если в царстве славы, ставшем общим состоянием твари, праведники будут «светлыми, как солнце», то, быть может, тогда и язы на теле Воскреснаго засверкают *бриллиантами*. В частности, слова Христа Марии Магдалине о том, что Он «не восшел еще к Отцу» нельзя понимать в таком смысле, будто Воскресение *не открывает* собою принципиально новаго, вечнаго состояния славы. Они говорят лишь о том, что переход в это состояние не завершен еще, что, начатый Воскресением, он будет продолжен вознесением, что небесная, премирно богосыновняя слава Христа, пока Он остается на земле, горит тихим, *матовым* светом.

Мерой «обожения», т. е. внутренняго содержания, степенью усвоения божественной жизни определяется и *высота* славы. *Ипостасным* характером обожения Сына Человеческаго во Христе объясняются все «особенности» Его Воскресения и прославления. Таких «особенностей» мы указываем *три*: первенство, тридневность и абсолютное превосходство. Христос воскрес *первым*[1], «начатком» от «усопших»[2], первенцем из мертвецев[3]. Как в Нем первом, благодаря ипостасно богосыновнему оплототворению, народилась божественная жизнь, уже от него переходящая во всех верующих, давая им возможность быть «чадами Божии», так что никто «не приходит к Отцу, как только чрез Него»[4]; так, вследствие того же ипостаснаго характера обнаружения в Его смерти любви Божией, в Нем именно первом должен был *возсиять* для всего человечества «свет» ожидающей его славы. Как собственный, Единородный, Возлюбленный Сын Божий, Он

[1] Дн. XXVI, 23.
[2] 1 Кор. XV, 20, 23.
[3] Кол. 1, 18. Ап. 1, 5.
[4] Ин. XIV, 6

должен идти впереди всех «сынов Божиих» по благодати, так что, если Его уничижение и смерть имеют путеуказующий характер, то и в отношении Воскресения Ему должно принадлежать *первое место*[1]. Принадлежа Христу, как в отношении обожения, так и прославления, *первенство* конкретно выражает именно *принципиальность*, «головной» характер откровения в Нем божественной жизни: там — в «уничижении», здесь — «во славе». Если воскресали мертвецы и ранее Христа, то эти «воскрешения» были только *аналогиями* подлинного Воскресения или, в более общем смысле, прославления, так как они возвращали человека только в эту временную, полную уничижения, земную жизнь, и не вводили его в вечное царство славы. Наоборот, Христос, воскресши из мертвых, уже не умирает, уже не обладается смертью и, потому, Он в собственном смысле является *Первовоскресшим*, «перворожденным» в вечную жизнь и славу. Особенностью Воскресения Христова служит также и то, что Христос воскрес в «кратчайший» *тридневный* срок. И эта особенность стоит в связи с *ипостасно-природным* характером божественной жизни Христа, для Котораго смерть не была печальным «долгом», необходимостью, но «добровольною» жертвой[2] во искупление и прославление твари. Отсюда — смерть не могла *удержать* Его в своем лоне долее трех дней кратчайшаго срока и как бы «мучилась», подобно родильнице, готовой извергнуть созревший и уже не вмещающийся в ея утробе плод[3]. Смерть Христа, в силу сказаннаго освобождения божественной силы от связанности ея душевно-плотским синтезом жизни, была «смертью для самой *смерти*, «пленением» *ада*», «разложением» *тления*.

[1] Кол. I, 18.

[2] Ин. X, 17—18; XIX, 11.

[3] Дн. II, 24: Ον ο θεος ανεστησεν λυσας τας ωδινας του θανατου, καθοτι ουκ ην δυνατον κρατεισθαι αυτον υπ αυτου. В смысле родильных мук ωδινας толкуют Златоуст и др., что гораздо естественнее объяснения данного места обрывом охотничьих сетей. (Felten. Die Apostelgeschichte. 1892 S. 86)

Процесс, «издыхания» смерти, упразднение самаго уничижения здесь не мог быть *длительным*, как во всем человечестве и твари. Едва, поэтому, совершено было в потустороннем мире дело спасения, и Христос, κατα την ενεργειαν του κρατους της ισχυος, Бога *немедленно* воскрес. В *поэтически-образной* форме этот таинственный процесс обрисован «пасхальным словом» Златоуста. Может быть использован также евангельский образ «пшеничнаго зерна»; если люди представляют собой, благодаря греховности и «благодатному» характеру обожения, слабо всхожия, даже утратившия всхожесть, затхлыя зерна, то Христос подобен свежему, крупному, спелому зерну, которое всходит на *третий* день посева.— Абсолютное *превосходство* Воскресения Христова состоит в том, что им динамически опричиняется всечеловеческое воскресение и общее прославление твари. Христос вступил в царство славы не только «первым», но и *царем*, вечным Господом. Так входит пчелиная матка в предназначенный ей улей: первой по «порядку» и *царицей* по «достоинству», так как все устремляющияся за ней пчелы обязаны ей одной своей жизнью. Божественой жизнью люди обязаны только *Христу*: ни «Павлу», ни «Аполлосу», ни «Кифе»... Если бы Сын Божий не оплототворился во Христе, не *стал* «Сыном Человеческим», люди не могли бы стать «сынами Божиими». Точно также Христу, и никому более («разве Тебе иного не знаем»), человечество обязано *жизнью вечной*, грядущею славой. Если бы «Господь славы» и «безсмертный» по естеству не стал смертным ради нас и не умер,— люди никогда не стали бы *сынами воскресения* и славы, так как лишь Тот, в Ком была жизнь для мира и свет для разумной твари, Кто, по оплототворении, стал соматическим аккумулятором, резервуаром, средоточием всей полноты Божества для твари, мог совершить и эту последнюю градацию: от смерти к жизни, от земли к небу, от жизни κατα σαρκα к жизни κατα πνευμα, от немощи к силе, от уничижения к славе, от страдания к блаженству, от смерти к Воскресению. В связи с таким характером Воскресения Христова стоят и *другия* черты «прославленнаго» состояния Иисуса: вознесение (седение одесную

Отца, ниспослание Духа, парусия и т. д. Все оне реализует σωματικως сияние Его божественной славы, в которой Он был у Отца προ του τον κοσμον ειναι.

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

Как благо божественной жизни, окупленное оплототворением Сына Божия во Христе, осуществляется в христианах в условиях уничижения, немощей и страданий, т. е. одинаковой со Христом земной жизни κατα σαρκα и природно-исторической, культурно-бытовой обстановки, так и благо вечной славы, обусловленное смертью «Господа славы», может реализоваться не иначе, как путем *страданий и смерти*, креста и Голгофы, распятия и гроба. Это «соучастие» в последней жертве любви Божией во благо твари со стороны самой твари, прежде всего человека,— столь же *обязательно*, как для произрастания семени тление зерна, как для естественнаго рождения — муки родительницы, как для духовнаго возрождения — смерть греху и даже «правде закона», т. е. не только отречение от противоестественных навыков, злоупотребления свободою и т. д., но и ограничение в естественных потребностях, отречение от полноты человеческой свободы[1]. В этих

[1] 1 Кор. VI, 12; X, 23.

страданиях и смерти вместе с грехом, «истлевает» тварное *ничтожество* человека, освобождая место для проявления в контурах человеческой природы, его душе и теле — божественной жизни в присущей ей силе, славе и блаженстве. Оплототворяясь, подобно Христу, в каждом христианине, преодолевая все плотское и личное, сила Божия, благодать Св. Духа, любовь *диссоциирует* путем страданий и смерти не «приспособленный» для нея синтезе элементов, чтобы воскресить их в новую, соответствующую себе форму — величия, красоты и славы. Соучастием в славе «палингенезии», образом «соседения» Сыну Человеческому «на двенадцати тронах»[1] ободрял Христос апостолов в их *страдальческом* последовании Ему. «Вы оставались со Мной в напастях Моих»,— говорил Иисус своим апостолам на последней таинственной вечери: «и Я завещаю Вам, как завещал Мне Отец Мой, царство»[2]... «Слуга и последователь» Христа разделит с Ним жребий богосыновней славы, будет *почтен* Его Отцом[3]. Такой оценкой страданий *утешала* себя всегда «гонимая» Церковь со времени апостолов. Христиане, подобно своему идеалу — Христу, должны терпеливо сносить, по наставлению ап. Петра, *незаслуженныя* страдания, чтобы, избавившись от сопряженнаго с «плотскою жизнью» греха, стать достойными вечной славы. Они должны даже *радоваться* «приключающимся страданиям», так как общение в них со Христом обезпечивает участие в Его славе[4]. Апостол Иоанн называет себя *братом и сообщником* христиан «в печали», с одной стороны, и царской славе, с другой[5]. Становясь чадами Божиими во Христе, благовествует ап. Павел, мы eo ipso оказываемся и *наследниками* Бога, *снаследниками Христа*, т. е. участниками в вечной славе Божией с Воскресшим Христом, что обусловливается, хотя и непропорционально малыми сравнительно со славой, тем не менее неизбежными,

---

[1] Мф. XIX, 28.
[2] Лк. XXII, 28—29.
[3] Ин. XII, 26.
[4] 1 П. IV, 13; выше и ниже.
[5] Ап. I, 9.

страданиями[1]. Если бы христиане только «надеялись» в этой жизни, и *не получили* никогда славы воскресения, они были бы не только жалки, как все мечтатели, но и более, чем кто-либо[2], ибо их мечта, не доставляя им ничего реальнаго в будущем, отнимала бы у них возможность пользоваться благами и существующей жизни[3]. Не потому только необходимы страдания, что они делают переживающаго их христианина духовно совершеннее, «достойнее», предрасполагая его к славе, как болезнь, напр., иммунизирует организм[4], но и по динамической причине — невозможности «плоти и крови», добыче «тления» наследовать нетленное царство Божие, почему даже не успевшие умереть к моменту парусии, должны будут *измениться*, пережить акт, совмещающий смерть и воскресение[5]. Разорение земной временной «скинии» т. е. тела, полученнаго от родителей, есть условие построения самим Богом, Отцом славы, небеснаго, вечна *храма*[6], подобно тому как великолепный храм Соломона имел заменить собою скинию Давида. Сам Апостол Павел предпочел всем преимуществам, какия давало ему иудейство, опознание Господа Иисуса Христа и «силы» Его Воскресения, чтобы чрез «общение» в страданиях и «сообразие» в смерти Его достигнуть воскресения, *почета высшаго звания*[7]. Словом, «если мы верим, что Иисус умер и воскрес»; то eo ipso должны верить и тому, что некогда *разделять* с Ним славу Воскресения и «почившие» от страданий — христиане[8]. В этом — *сущность* христианскаго «упования»[9] или «чаяния воскресения мертвых». Λοξα αιωνιος — таков, кроме «спасения», *эсхатологический* результат дела Христова: соумертвие со Христом ведет к сооживлению, соучастие в терпении — к сонаследию, сотор-

---

[1] Рим. VIII, 17—18. 2 Кор. IV, 10—18.
[2] 1 Кор. XV, 19.
[3] 1 Кор. XV, 30—32.
[4] Евр. II, 10, III, 17—18; XII, 5—13.
[5] 1 Кор. XV, 50—53.
[6] 2 Кор. V, 1.
[7] Фил. III, 4—11.
[8] 1 Фесс. IV, 14.
[9] 1 Фесс. IV, 13; Рим. V, 2—3.

жеству, сопрославлению[1]. «Заметь» — говорит бл. Феофилакт, отправляясь от указаной связи между смертью и воскресением: «тот всего более верит в воскресение Христа, кто страдает»[2]. Вот почему *первенствующая*, по преимуществу «гонимая» Церковь так много внимания уделяла воскресению вообще, Воскресению Христову, в частности. Мы уже видели, какое значение имело «свидетельство» о Воскресении Господа в проповеди *апостолов*. «Эсхатологический» интерес в *первом* веке христианской эры, как известно, имел преобладающее значение. Ожидание «парусии» настолько было *напряженным*, что требовалось писать на эту тему едва ли не целыя послания, чтобы удержать христианское общество в границах благоразумия. В связи с настроением эпохи стояли такия крупныя, ярко определившияся направления и движения, как *хилиазм* и *монтанизм*. Словом, религиозная жизнь древней Церкви, сколько была залита «кровавым потоком» мученической крови, столько же и озарена *розовым светом* утренней зари Воскресения. Особенно типичен в этом отношении пример св. *Игнатия* Богоносца, в посланиях которого, написанных по пути в Рим, к месту мучения, следовательно, под живым впечатлением приближающейся смерти, отразился общий, остающийся свежим до сих пор, колорит мученической эпохи, с ея чаянием воскресения. Для *апологетов* «воскресение» служило одною из наиболее любимых тем. Самое понятие «Царства Божия» очень скоро, уже у мужей апостольских, если не ранее — у самих апостолов, получило определенный, эсхатологический смысл, *идентифицировалось* с «царством славы».

Верующие во Христа и разделившие с Ним божественную жизнь в уничижении, приобщившиеся Его страданиям и смерти, христиане должны воскреснуть в силу *тожества* динамическаго принципа. Благо «воскресения» окуплено для них соучастием в *смерти* и обусловлено откровением и в них, как во Христе, божественной жизни. Рождение или реализация

---

[1] 2 Тим. II, 10—12.

[2] Бл. Феофилакта, Архиепископа Болгарскаго, толкование на послания к Галатам, Ефесянам и Филиппийцам. Казань. 1881 г. Стр. 222.

блага творения, возрождение, т. е. обожение, обусловленное оплототворением божественной силы, служат *предварительными* откровениями в каждом христианине любви Божией к твари, как миротворение и воплощение являются «принципиальными» откровениями Бога. Будущее воскресение явит собой для христиан, как для твари вообще — Воскресение Христа, *новое* откровение той же благой силы божественной любви, будучи опосредствованным двумя предшествующими, ближайшим образом — обожением. Но, как обожение опричинено для всего мира оплототворением Бога в лице Христа, так и будущее воскресение христиан опричинено *силою* Воскресения Христова, окажется «динамической» реализацией блага жизни вечной, оkупленнаго смертью Христа, как величайшей жертвой Бога во благо твари. *Участие* же в божественной жизни, как conditio sine qua non Воскресения, требуется, подобно рождению в отношении обожения, т. е. в качестве предварительнаго условия; общение же в страданиях и смерти столь же необходимо, как уничижение, немощь и тягота земной жизни — для предварительной реализации в тварном ничтожестве божественной жизни Христа. *Динамическое тожество* Воскресения Христова и воскресения христиан подчеркивается весьма нередко Св. Писанием. «Бог»,— пишет, напр. коринфянам св. Павел: «и Господа воздвиг, и нас воздвигнет силою Своею»[1]. *Одна и та же* благая сила божественной любви действует *там и здесь*. «Воздвигший Господа Иисуса воздвигнет с Иисусом и поставит и нас с вами»[2]. «Во Христе Иисусе» мы уже *совоскрешены* и посажены на небесах[3], подобно тому как с творением Адама сополучили бытие и мы или с оплототворением во Христе Бога сообожены и христиане. Особенно сильно это динамическое тожество Воскресения Христа и христиан выражено в Рим. VIII, 9—11, где духовно-божественная жизнь, ипостасно и впервые открывшаяся во Христе, поставляется *условием* воскресения, как Самого Христа, так и христиан.

---

[1] 1 Кор. VI, 14.

[2] 2 Кор. IV, 14.

[3] Еф. II, 6.

Если Воскресение Христа опознается мистическим разумом, как такое откровение силы Божией, смысл котораго в принципиальном «прославлении» твари, то будущее воскресение христиан не может опознаваться иначе, как действительное явление в них божественной жизни в соответствующей содержанию форме, т. е. во славе, как *реализация силы* Христова Воскресения. Воскресение христиан, это — торжественное, триумфальное вступление «сынов божиих» в *царство славы*, в жизнь вечную, понимаемую эсхатологически. Это будет «божественная жизнь» не в уничижении, немощах и страданиях, а в соответствующем ей *величии, могуществе и блаженстве*. Это будет опытно-динамическим переживанием, «созерцанием» славы *Сына Божия*, реализованной в каждом из обоженных сынов человеческих[1]. Понятно, *детальная* обрисовка прославленнаго состояния христиан, как и Христа, невозможна, по «принципиальному» различию Воскресения, как откровения божественной жизни во славе, с предшествующими в динамическом порядке обнаружениями. Ни мысль, ни воображение, ни существующия аналогии не способны подняться на ту *высоту* славы, которая удалена от нас больше, чем небо с «неподвижными» звездами — от земли. «Не видел того глаз и не слышало ухо и на сердце человека не всходило, что уготовал Бог любящим Его»[2]. «Возлюбленные»,— пишет апостол-тайнозритель: «теперь мы — дети Божии, но что мы будем — еще не обнаружилось». Важно лишь знать, «что, когда обнаружится, подобны Ему будем, что будем созерцать Его, каков Он есть»[3], т. е. Христос во славе[4]. На основании Воскресения Христова, как принципиальнаго откровения божественной жизни во славе, можно лишь утверждать, что и воскресение христиан, в силу динамическаго тожества с первым, будет *прославлением* их, обнаружением божественной жизни в соответствующей ей славе, силе и вечной радости, в противоположность «обожению» или

[1] Ин. XVII, 24.
[2] 1 Кор. II, 9.
[3] 1 Ин. III, 2.
[4] 1 Ин. II, 28. Ср. Ин. XVII, 24.

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

Отрицательно «прославленное состояние» обоженнаго человечества может характеризоваться, как «спасение», или окончательное избавление от всякаго рода зол: религиознаго — отчуждения от Бога, нравственнаго — греха, физическаго — смерти, социальнаго — насилия, равно как и связанных с общим тварным ничтожеством уничижения, немощей, страданий, лишений. Так, Христос в Своей «эсхатологической» речи назвал приближающееся со вторым Его пришествием μετα δυναμεως και δοξης πολλης, откровение царства Божия «избавлением» — απολυτρωσις[2]. По Евр. XI, 35, это избавление от всех зол, терпимых на земле от людей и природы, предполагается понятием «лучшаго воскресения» — κρειττονος αναστασεως. В последних главах Апокалипсиса отрицательная сторона воскресения и грядущаго царства славы определяется, как погубление («повержение в огненное озеро») смерти и ада[3], «отъятие всякой слезы и от очей» человеческих в *новом небесном* Иерусалиме, устранение из него «траура (πενθος), плачевнаго вопля и труда (πονος)»[4]. В него, как «святой город»[5], не войдет ничего пошлаго (παν κοινον), ни одного мерзавца (ο ποιων βδελυγμα) и никакой фальши[6]. Уничтожена будет всякая *рознь* (καταθεμα) между

[1] Ин. XVII, 13.
[2] Лк. XXI, 27–31.
[3] Ап. XX, 14.
[4] Ап. XXI, 4.
[5] Ап. XXI, 2.
[6] Ап. XXI, 27; XXII, 15.

Богом и людьми и последних между собою[1]. Даже внешняя природа потеряет свои *ограничивающия* полноту духовной жизни свойства[2]. Будущую жизнь, как до Воскресения, так, тем более, по воскресении, церковь представляет, прежде всего, как *покой* от трудов, печалей и забот земной жизни. «Со святыми упокой» — поет она, провожая своих умерших детей в загробный мир... «идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание»... В своих молитвах церковь испрашивает у Бога им «покоя, тишины», мира, прощения грехов, вольных и невольных и т. д.

Положительно благо воскресения, как наивысшаго откровения силы Божией, обозначается «славой», жизнью вечной и др. названиями, показывающими, что божественная жизнь имеет обнаружиться в противоположном тварному ничтожеству состоянии величия, блаженства, совершенства[3]. *Идеалом* или «оригиналом», по которому рисуется слава воскресения, служит Воскресший или «паки грядущий со славою» Христос. По изображению Христа в терминах иудейской *апокалиптики,* воскресшие будут «возлежать» рядом с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном,— т. е. будут испытывать высшее блаженство, котораго только мог желать себе иудей. «Тогда праведные прославятся (просияют), подобно солнцу, в царстве Отца своего»[4],— указывал Иисус, и Преображением *фактически* удостоверил истину Своего «слова». *Приточно* блаженство царства славы Христос изображал, как «брачный пир», устроенный царственным отцом для своего сына: — как возвышение раба до положения «управляющаго всем именем», как «наследование приготовленнаго от создания мира царства» и т. д. Говоря о Воскресении Иисуса Христа из мертвых, Апостол Петр опричиняет им «возрождение»[5] к живой надежде на неотъемлемое, ничем не запятнанное, вечное, небесное *наследство*. Нужно войти в настрое-

---

[1] Ап. XXII, 3—4.
[2] Ап. XXI, 23; XXII, 5; VII, 16.
[3] 1 Кор. XIII, 10. Евр. XI, 40.
[4] Мф. XIII, 43.
[5] 1 П. I, 3 и дал.

ние апостолов, св. Петра, в частности, после смерти их Учителя, Котораго они исповедали Сыном Божиим и на Котораго смотрели, как на Мессию, чтобы почувствовать всю *глубокожизненную* правду этого призвания за Воскресением «возрождающаго» значения. На основании слов эммаусских путников мы можем судить, что апостолы были подавлены, «убиты» смертью Иисуса, что надежды их на *мессианскую* славу Учителя рушились. Воскресение их «оживило», воскресило, «возродило» — старую надежду заменило новой и лучшей, вместо земной, тленной, временной и небезукоризненной славы,— *открыв* перед ними возможность иной — небесной, нетленной, безукоризненной и вечной славы[1]. Во втором послании тот же Апостол «почетныя и величайшия» христианския обетования относит к вечному *царству* Иисуса Христа, славу Котораго он вместе с другими апостолами созерцал на горе Преображения, служившаго антиципацией Воскресения[2]. Для Апостола Иоанна Воскресение и жизнь вечная — *соотносительныя* понятия: Воскресение, по четвертому евангелию, высшая «формула» вечной божественой жизни. «Детей Божиих», как замечено выше, ожидает *подобие* Воскресшему и прославленному Сыну Божию[3]. Апокалипсис рисует славу вечнаго царства Христова *конкретными* чертами. *Победителю* Христос обещает рай с древом[4] и венцом жизни[5], таинственную манну и оправдательный камень (ψηφον λευκην) с новым именем[6], власть над народами, утреннюю

[1] Св. Игнатий Богоносец так объясняет перемену, происшедшую в настроении апостолов по Воскресении: «Я знаю и верую»,— пишет он смирнянам: «что Он и по воскресении остается во плоти. И когда Он пришел к бывшим с Петром, то сказал им: возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух безтелесный. И они тотчас прикоснулись к Нему и уверовали, убедившись Его плотию и духом. Посему-то они и смерть презирали, и явились выше смерти»... (Funk. Die apostolischen Väter. Zw. Aufl. Tübingen. 1906. S. 102. В Русска. пер. прот. П. Преображенскаго. Писания Мужей Апостольских. СП. 1895. Стр. 30).

[2] 2 П. I.

[3] 1 Ин. III, 2.

[4] Ап. II, 7.

[5] Ап. II, 10.

[6] Ап. II, 17.

звезду[1], белыя одежды, неизгладимое начертание имени его в книге жизни, провозглашение пред Отцом и ангелами[2], утверждение незыблемым столпом в храме Бога с обозначением принадлежности Богу, новому небесному Иерусалиму и Христу[3], соседение на троне Сына Божия[4]...

Если уже царство Божие на земле — «царство благодати», оказывается царством «святых», «возлюбленных», «новых людей», «духовным человечеством», состоянием «царей и священников» и пр., то все эти черты в *усиленной* степени принадлежат и царству славы. Принципиально новым качеством царства славы является не божественная жизнь вообще, не благо любви, хотя и эта жизнь в царстве славы поднимается на новую превысшую ступень, так как теперь, в царстве благодати, блага божественной жизни сообщаются лишь в качестве «задатка» и ослабляются немощами и страданиями души и тела,— существенно новой ценностью Воскресения выступает именно «слава», т. е. противоположный земному уничижению, как форме, в которой реализуется содержание божественной жизни христиан, status *полноты* духовно-божественной жизни, какая только вместима в душевно-телесном контуре человека. *Вытеснение* из души человека не только греха, но и всего свойственнаго тварной ограниченности ничтожества — неведения, неможения, нечувствия и т. д.,— удаление из тела не только следствий греха: — болезней, смерти и пр., но и более глубоких, обусловленных природой свойств — смертности, немощи, тяжелой зависимости от материальной среды, унизительной обстановки, подлежности страданиям, насилию, тяжести и пр., ограничивающим так или иначе полноту духовной жизни, не соответствующим ея божественному содержанию условиям; *выполнение*, вместо всего этого, человеческой природы соответствующими абсолютному содержанию жизни — любви свойствами силы, славы, совершенства, красоты, блаженства, света, ведения, безсмер-

---

[1] А. II, 26—28.
[2] Ап. III, 4—5.
[3] Ап. III, 12.
[4] Ап. III, 21.

тия, нетления и пр.— таков смысл новаго откровения благости Божией в христианском воскресении, как новом modus'e человеческаго бытия. По учению ап. Павла, христиане призваны к *симморфизму* или соответствию образу Сына Божия, ставшему, благодаря оплототворению, первенцем среди множества братьев. Этот «симморфизм» и должен, по учению Апостола, привести христиан к *славе. Ручательством* последняго служит крайняя жертва Бога во благо твари — смерть Сына Его, с одной стороны и принципиальная реализация этого блага — Воскресение или прославление Христа, с другой[1]. Апостол называет Бога «Отцом славы», приписывает «славе Отца» Воскресение Иисуса и т. д. с тем, чтобы показать, *какое богатство славы* ожидает святых — наследников царства возлюбленнаго сына Его»[2], в Воскресении и прославлении Котораго принципиально открылась сила Божия во благо твари, окупленное Его крестною смертью[3]. С замечательной определенностью характеризует св. Павел в Фил. III, 20—21 откровение силы Божией в воскресении христиан, как *динамически тожественный* акт Воскресению Христову. «Наше гражданство[4] на небесах»,— пишет он: только небесная жизнь во славе может удовлетворить, «упокоить»[5], обоженнаго Христом человека. Это «упокоение» осуществится лишь с ожидаемым пришествием Господа Иисуса Христа, Который, так сказать, по требованию status'a — небеснаго гражданства[6], «преобразить»[7] наше тело, соответствующее общему состоянию уничижения, в «сообразное» телу Его, находящемуся в *modus'e славы* — действием принадлежащей Ему силы и власти надо всем, следовательно, и над смер-

---

[1] Рим. VIII, 28—34.

[2] Кол. I, 13.

[3] Еф. I, 14, выше и ниже. Параллель — в послании Колоссянам.

[4] Гражданство, а не государство. См. Назарьевский Ив. Послание Св. Апостола Павла к Филиппийцам. 1893. Стр. 137—138.

[5] Евр. IV, 1—11.

[6] Ср. 1 Кор. XV, 50, 53.

[7] В день воскресения нашего — дополняет пр. Ефрем Сирский. Цит. изд. Стр. 212.

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

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

[1] Ср. 1 Кор. XV, 25—26.

человеком» — Адамом, то status духовности обязан «*последнему* Адаму — Христу» (45 ст.)[1]. Динамический порядок принципиальных откровений силы Божией требовал приоритета *психическаго* начала над «пневматическим» (46 ст.). Соответственно этому, «первый человек» творится «из земли» — *перстным*, носящим все указанныя черты: тления, уничижения, немощи. Наоборот, «второй человек», т. е. Христос — «*небесен*» (47 ст.), значит, по противоположности первому,— нетленен, прославлен, полон силы. «Каков перстный, таковы и перстные, и каков небесный, таковы же и небесные» (48 ст.).— Модус уничижения, принципиально выявленный в «первом» человеке, реализуется и во *всех* людях, как тожественном откровении силы Божией. Равным образом и status славы, обнаруженный принципиально в Воскресении «Христа», осуществляется в динамически тожественном воскресении *христиан*. Ношение людьми одного modus'a — «земности» по принципу Адама, предполагает усвоение и другого типа,— *небесности* по принципу Христа (49 ст.). Так тесно связано воскресение христиан с Воскресением Христа: отрицание перваго есть отвержение и второго (12—13), устранение же Воскресения Христова *упраздняет* и апостольскую проповедь, опустошает и христианскую веру, *грозит гибелью*

[1] Изъяснить мысль Апостола, выраженную в 45 ст., по признанию еп. Феофана, очень трудно. Но очевидно, что... в лице Христа Спасителя человечество начинает новую жизнь не душевно только, но и телесно, так как это явилось и в Нем Самом. Когда явился Господь Иисус Христос, все люди были, по первому Адаму, душевны. Он первый бысть в Духе Животворящ. Но Он чрез воскресение и вознесение на небо стал главою новаго человечества, от Него рождаемаго. Характеристическая черта сего новаго человечества есть духовность,— то, что оно носит в себе Духа Божия; Сей Дух есть залог будущаго оживления и тела, которое явится тогда одухотворенным. Духовныя тела готовятся в области душевнаго Адама; явятся же в духовной славе в свое время. Надлежит совсем прекратиться сему душевному периоду. Прежде качествовала в человечестве одна душевность; от Христа Спасителя из душевнаго, благодатию Духа, образуется человечество духовное; во второе Его пришествие душевность престанет, возсияет духовность». (Толкование перваго послания Св. Апостола Павла к Коринфянам. Москва. 1882. Стр. 534—535).

и живым и усопшим христианам, и делает нас *самыми жалкими* людьми на свете (14—19). Но, как показал Апостол в начале XV главы, Христос воскрес, став принципиальным откровением божественной жизни во славе; ergo, в силу *динамической* связи, воскреснут и христиане (28—23). Аналогичный воскресению акт будет представлять собою *изменение* живых, так как и это явление, по своей мистической сущности, будет ничем иным, как «прославлением» не вкусивших смерти людей, так что разница между «воскресшими» и «изменившимися» будет заключаться только в *способе* перехода из жизни κατα σαρκα в жизнь κατα πνευμα, из тела тленнаго, уничиженнаго, немощнаго и душевнаго в тело нетленное, прославленное, полное силы и духовное. Это будет, так сказать, прозябение «зерна» *без посева* в землю, аналогичное рощению луковичнаго растения в воздухе. В других местах своих посланий Апостол Павел говорит о славе воскресения умерших христиан, параллелизуя ее *славой «парусии»*. Так, в Кол. III, 1—4, св. Павел откровение славы в христианах обусловливает *явлением* Христа, причем мистическим основанием этой обусловленности является ваптисматическое «уподобление» Христу в смерти, погребении и Воскресении[1]. Обожение, или «возрождение» в новую духовную, божественную жизнь, составляющее сущность ваптисматическаго опыта, ставит христианина на тот самый путь, концом котораго является *реальная* божественная слава, динамически тожественная Воскресению, вознесению и парусии Христа. В 1 Фесс. IV, 14—17 слава парусии, равно как и будущее прославление христиан, детализируется конкретными чертами, смысл которых — *реальное уподобление*, «симморфизм» с Воскресшим и прославленным Христом чрез собственное воскресение.

Говоря вообще, *мистика славы*, как принципиально новаго откровения любви Божией в Воскресении Христа и будущей жизни христиан, занимает в «Новом Завете» весьма обширное место. Она служит не только ключем к опозна-

[1] Ср. Кол. II, 11—13; Рим. VI, 3—11.

нию «тайны» Воскресения, но и наилучшим *ободряющим* средством к перенесению тяжести земного существования,— к терпению немощей, уничижения и страданий, в которых реализуется божественная жизнь христиан[1]. Богосыновняя слава Христа, открывавшаяся в Воскресении и последующих актах, служит тем идеалом и прототипом, по которому пока омиоматически, а по воскресении и реально, совершается «преображение» христиан, *метаморфоза απο δοξης εις δοξαν* — от божественной жизни в уничижении к той же божественной жизни в силе, «переход» от тления к нетлению, от душевности к духовности, *пасха* от смерти к жизни, от земли к небу[2], из «царства благодати» в *царство славы*. Поэтому, отрицать Воскресение Христово, как принципиальное откровение славы, или воскресение вообще, как его реализацию, значит «отступать от истины»[3] или отрекаться от величайшаго блага божественной любви, окупленнаго для всех смертью Христа и окупаемаго в частности, каждым для себя, страданиями собственной земной жизни.

Не иначе, как *откровение божественной славы*, как реализацию силы Воскресения Христова, опознает «чаемое воскресение» христиан и церковь. «Мы празднуем»,— пишет св. Афанасий Великий в 1-м праздничном послании: «великий день воскресения, как предзнаменование будущаго века, на который здесь мы получаем залог для того, чтобы восприять будущую вечную жизнь»[4]. Обрядами и песнопениями пасхальнаго богослужения православная церковь вполне оправдывает это замечание св. Афанасия: торжествуя Воскресение Христа, она *предпразднует* и свое будущее прославление. Еженедельное повторение пасхальной радости пластически выражает то основное настроение Церкви, по которому Воскресение Христа есть принципиальное *откровение* вечной славы, *чудо* превысшей ценности, *пророчество* воскресения

---

[1] Пп. III, 2—3, 1 Кор. XV, 58 и мн. др.

[2] 2 Кор. III, 18.

[3] 2 Тим. II, 18.

[4] Цит. изд. Ч. 3-я. 1903 г. Стр. 403.

мертвых и прославления христиан. «Мы возымели нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам жить, — говорит св. Григорий Богослов. С Ним умерли мы, чтобы очиститься; с Ним воскресли, потому что с Ним умерли; с Ним прославились, потому что с Ним воскресли»[1]. Замечательны направленныя на воскресение молитвенныя «созерцания» преп. *Ефрема Сирскаго*. Наше воскресение, по этим созерцаниям, явится делом «благой» силы — *любви* Божией. «Благословен Тот», кто в начале, по благости Своей, сотворил естество наше и при конце времен, по любви Своей, совершит обновление наше»[2]. Благо этого «обновления» окуплено *крестом* Христовым, Его «животворящею» смертью: «Покланяемся кресту Твоему, которым воскрешены будут из гробов умершие... Крестом Твоим, Спаситель наш, погибший род Адамов приял обновление, воскрешен из праха и соделался наследником царства»[3]. «Славословьте и хвалите, смертные, Того, Кто Своею Смертию упразднил державу смерти и всему роду смертных обетовал жизнь и воскресение»[4]. Благо воскресения — *слава*, т. е. божественная жизнь, плототворимая не в уничижении, немощах и страданиях, а в небесном величии, мощи и блаженстве. «Как велик и славен Адам при сотворении своем! Как велико Его уничижение в часе смерти Его! Да возвеличит его воскресение Твое»[5]. «По Твоему повелению душа разлучается с телом, чтобы вознестись ей в ту житницу жизни, где все святые ожидают великаго дня Твоего, надеясь в оный облечься славою и воздать Тебе благодарение»[6]. «Он упразднил смерть, обетовал воскресение, и все праведники возстанут во славе»[7]. Воскресение Хри-

---

[1] Цит. изд. Ч. 4. Стр. 148. Достаточно прочитать все пасхальное слово Святителя, или пасхальный гимн Христу, чтобы видеть, что этот святой отец, подобно Златоусту, восторгался славой Воскресения Христова и общехристианскаго.

[2] Цит. изд. Ч. 4. 1900 г. Стр. 464.

[3] Там же. Стр. 524.

[4] Там же. Стр. 523.

[5] Там же. Стр. 493.

[6] Там же. Стр. 506.

[7] Там же. Стр. 519.

ста — динамический *принцип* общаго воскресения: «Хвала Тебе! Воскресением Своим всему роду смертных даровал Ты надежду жизни и воскресения. Тебе возносим хвалу и мы; Ты — Воскреситель всякой плоти»[1]. Отсюда характерная вариация апостольскаго ο πρωτοτοκος των νεκρων — у Ефрема Сир.: «перворожденный из гроба»[2].

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

[1] Там же. Стр. 523.

[2] Цит. изд. Ч. VIII. Стр. 338.

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

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

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

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

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

Он — богочеловеческая глава не только «церковнаго» организма, но и вселенскаго — универса. То же должно сказать и относительно *Воскресения* Христова: откровение в нем благой силы Божией имеет «абсолютную экстенсивность». Так как смысл этого новаго откровения любви Божией в «прославлении» обоженной оплототворением жизни: то Воскресение Христово является принципиальным актом *прославления твари*, параллельным «обожению мира». Христианское откровение весьма определенно говорит о *всеобщности* «воскресения мертвых», причем с Воскресением Христа оно ассоциирует, как воскресение «христиан», так и воскресение *всех людей* вообще, хотя воскресение не-христиан может занимать по порядку — εν ταγματι и последнее место. По гласу Сына Божия оживут *все мертвецы*[1]. Воскресение, исповедует апостол Павел, имеет быть одинаково, как для «праведных», так и для *неправедных*, «так как всем нам надлежит явиться пред судом Христа»[2]. С другой стороны, не только все человечество, но и «универс» ожидает в будущем радикальная перемена,— аналогичная *метаморфоза*, смысл которой в «обожении», или точнее — *прославлении*, т. е. в выполнении тварнаго ничтожества божественною славой. Последнее, как и в человеке или христианах особенно, будет *окуплено* своего рода страданиями и смертью, «кончиною мира». О ней *предупреждал* в своих «эсхатологических» беседах Христос. Тварь, согласно пророчеств, ожидает «потрясение», после котораго на место изменчиваго, уничиженнаго modus'a бытия наступит status *непоколебимаго царства*[3]. Во втором послании ап. Петр *катострофически* изображает тот процесс, в результате котораго откроются чаемыя «новое небо и новая земля, на которых обитает правда»[4].

Св. Иоанн *апокалиптическими* чертами описывает грядущий «всемирный катаклизм». Апостол Павел, не исключая

---

[1] Ин. V, 25, 28—29. Ср. 1 Кор. XV, 22.

[2] Дн. XXIV, 15; 2 Кор. V, 10. Менее типичных мест мы не выписываем.

[3] Евр. XII, 26—28.

[4] 2 Петр. III, 13.

из своих эсхатологических созерцаний мировой какатастрофы, имеющую воспоследовать за нею «метаморфозу» характеризует чертами *обожения и славы*. После того, как совершится воскресение, и последний враг — смерть будет упразднен, «Бог будет всем во всем»[1], т. е. *наполнит* Собою все сущее не статически, так как Своим существом Он пребывает во всем и без того, а динамически — силой, или, по смыслу новаго откровения — *славой*. Он выполнит тогда присущим Ему величием, духовностью, могуществом, нетлением не только воскресшее тело «человека», но и весь *мировой* контур, уничтожив как свет поглощает без следа и остатка тьму, все уничижение, всю немощь, всю смертность, словом, все травное, но не изначально-природное ничтожество универса. Об этом состоянии «вздыхает» вместе с христианами πασα η κτισις, чая себе освобождения от «суеты» — уничижения, немощей и страданий,— *откровения* божественной славы, соответствующей богосыновнему положению в будущем мире воскресших и прославленных христиан. Тогда-то и реализуется в *универсе* божественная жизнь «принципиально» оплотворенная во Христе и «сила Воскресения» Христова, т. е. божественная слава, противоположная уничижению, немощам, страданиям твари. Наступит *царство славы*, как общий status бытия, в динамическую противоположность царствам «благодати» и природы; откроется вечная, небесная, духовная, божественная жизнь, полная любви и всяческаго совершенства, жизнь обоженнаго и прославленнаго человечества в обоженном и прославленном мире. «Вся тварь», говорит пр. Симеон Новый Богослов: «после того, как обновится и сделается духовною, станет обиталищем невещественным, нетленным, неизменным и вечным. Небо станет несравненно более блестящим и светлым, чем оно теперь видится, станет совсем новым, земля воспримет новую неизреченную красоту, одевшись в многообразные неувядаемые цветы, светлые и духовные. Солнце будет сиять в семь раз сильнее,

---

[1] 1 Кор. XV, 28.

[2] Рим. VIII, 19—23.

чем теперь, и весь мир сделается совершеннейшим паче всякаго слова. Сделавшись духовным (πνευματικος) и божественным (θειος), соединится он с умным миром, явится некиим мысленным раем, Иерусалимом небесным, некрадомым наследием сынов Божиих»[1]. Так как человечество есть природно-центральная часть универса, его всеобщее воскресение *синхронистично* обновлению мира, реализации во всем мире славы Христова Воскресения, между тем само Воскресение Христа есть принципиальное откровение царства славы, аналогично оплототворению, являющемуся началом обожения твари.

На основании сказаннаго, можно было бы утверждать *полный* или абсолютный «апокатастасис» твари со включением и спасения злых духов, и блаженства грешников. Однако, христианское откровение и церковное учение вместе с вечным «блаженством» утверждают и вечность *мук*: параллельно «раю», признают и *ад*. По слову Господа, одни из воскресших мертвецов получат жизнь вечную, другие будут *осуждены* на вечную муку[2]. Кроме людей и даже более их, вечному мучению будут подвергнуты *злые духи*[3]. Ввиду этого, об апокатастасисе в *абсолютном*, осужденном церковью, «оригеновском» смысле не может быть речи. «Относительный» же апокатастасис противоречит *универсальности* откровения божественной славы в Воскресении Христовом. Отсюда, православно-мистическая идеология пасхальнаго догмата, последовательно проводя свой принцип, понятие апокатастасиса, как приобретшее определенный космологически-сотериологический смысл, должна заменить формулой *анастасиса*, обозначающаго не возстановление утраченнаго состояния, а приобретение тварью, в силу Воскресения Христова, существенно новаго modus'a бытия. Утверждая апокатастасис в качестве реальнаго блага Воскресения Христова, мы принуждены или *противоречить* Откровению и церковному учению (абсолют-

[1] Цит. новогр. изд. р. 215. Русск. перев. еп. Феофана, вып. 1. Стр. 382.

[2] Ин. V, 28—29; Мф. XXV, 31—46, и мн. др.

[3] Петр. II, 1; Иуд. 6.

ный апокатастасис или *игнорировать* утверждаемую Откровением универсальность прославления (относительный апокатастасис). Наоборот, утверждая «анастасис», т. е. *возвышение* твари на новую динамическую ступень, мы не противореча ничему, признаем универсальность откровения в Воскресении Христа божественной славы, как в оплототворении — божественной жизни. Ведь и тела «грешников», нехристиан и т. д. будут, по воскресении, также «духовны», «нетленны», «сильны» и, следовательно *славны*, т. е. полны божественнаго величия, как и воскресшия тела святых. Ад, как и рай, ведь тоже будет *вечным*, т. е. обладающим предикатом божественной «славы». В этом смысле «анастасис», как принципиально новое откровение в Воскресении силы Божией столь же *всеобще*, как и обожение, как творение. Вся тварь получила, благодаря этому откровению, *вечную* жизнь, вошла в *прославленное* состояние, как вследствие оплототворения, восприяла обожение или в силу творения начала свое «бывание». Что касается «ада» и «рая», вечнаго «блаженства» и вечных, «мук», то эти актуальные *контрасты*, как и степенныя различия тех и других, лежат в одной динамической плоскости. Так «злые» духи и «добрые» осуществляют потенции одного и того же *свободнаго* бытия, хотя и в диаметрально противоположном благу этого откровения смысле. Точно так же *различныя* до «контраста» отношения могут быть у людей к явленной во Христе божественной жизни: в то время как одни, «верующие», становятся чадами *Божиими*, другие, «неверующие» — детьми *диавола*[1]. Равным образом и в статус славы войдет *вся тварь*, но, как до «безконечности различны» могут быть состояния блаженства и муки, так до контраста противоположны могут быть и актуальности «вечности». Поэтому, если одни, полные божественнаго милосердия, войдут *благословенными* сынами в Царство славы,— другие, злоупотреблявшие свободой и отвергшие благодать богосыновства, не найдут себе места в царстве света и радости и окажутся *отвергнутыми* антиподами вечной «геены». Но, если

[1] Ин. I, 12; VIII, 44; III, 18 и др.

бытие вообще, духовное в частности, не смотря на «зло и страдание», является откровением *благой* силы Божией, если божественная жизнь оказывается *даром высшей ценности*, не взирая на «неверие» и возбуждаемую ею в некоторых «злобу»: так и *превысшее откровение любви Божией* в status'e славы не уничтожается «вечными муками ада». И как невозможно, не уничтожая «духовной» твари *вообще*, не отнимая у нея «свободы», уничтожить злых духов: так динамически немыслимо *уничтожить* «ад», *не разрушая* и «рая», т. е. не упраздняя всего status'a славы — до Воскресения Христова включительно. Как всякая «ценность» может иметь двоякое субъективное применение, напр. деньги, большой ум и пр.— так и божественныя *блага* бытия, свободы, славы, одними реализуется, как блаженство, а другими — как «мука». Итак, при актуальном контрасте, анастасис являет собою превысшую «ценность», утилизация которой *субъективно* определяется для каждаго различно в диапазоне рая — ада. Воскресение Христа, как принципиальный анастасис твари, служит откровением status'a славы, реализуемаго субъективно в вечном блаженстве рая для одних и вечных муках ада для других, объективно же выражающаго божественную благую силу — любовь.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

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

Что наша Церковь смотрит на Воскресение, как на *начало прославления Христа*, окупленное предшествовавшим «подвигом уничижения» и крестною смертью по-преимуществу,— это положение не требует нарочитаго разъяснения. Точно также достаточно простого указания и на то, что, как в грехопадении Адама она созерцает implicite заключающуюся всеобщую греховность человечества (догмат первороднаго греха), или как вочеловечение Бога она оценивает в смысле обожения человечества, так в «Воскресении, или прославлении Христа», она мистически опознает *всеобщее воскресение мертвых*, принципиальное откровение *царства славы*. Помимо этой оценки, не были бы понятны: ни радость пасхальнаго торжества в *Православной* Церкви («яко воистину священная и всепразднственная сия спасительная нощь, и светозарная, светоноснаго дне востания сущи провозвестница, в нейже безлетный свет из гроба плотски всем возсия. «Сей наречен-

ный и святый день, един суббот царь и господь, праздников праздник, и торжество есть торжеств: воньже благословим Христа во веки»), ни замена именно *воскресным* днем ветхозаветной «субботы» (последняя могла быть заменена днем *воплощения*, если бы Церковь смотрела на «оплототворение», как на последнее принципиальное откровение Бога во благо твари), ни «опустошение» и «тщетность» веры в христианском сознании, при отрицании Воскресения (1 Кор. XV, 14, 17), ни то *одушевление*, с которым свв. мученики «приветствовали» смерть, ни то обстоятельство, что со времен апостольских (1 Фесс. IV, 13—10) до настоящего времени (чин погребения) Воскресение Христово является лучшим *утешением* в потере близких, равно как и *ободрением* для самих умирающих. *Центральный* по тяжести пункт нашей идеологии вполне совпадает, таким образом, с «православно-церковной» оценкой пасхальнаго догмата.

Не претендуя совсем на то, чтобы быть каким-нибудь «откровением», наша идеология стремится лишь к опознанию существующаго высшаго, христианскаго откровения из *роднственнаго* ему начала человеческаго разума. Таким началом мы считаем «мистический разум», совершеннейшее обнаружение котораго являет собой *религиозно-опытное* ведение. Соответствующее принципу мистическаго разума богопознание на всех ступенях является *динамическим*: отправляясь от опытнаго переживания «силы Божией» вообще, оно достигает в христианстве опознания Бога, как «благой силы» — *любви*. Отсюда является возможным связать «царство природы», «царство благодати» и «царство славы» в *одну динамическую цепь* повышающихся по ценности откровений божественной *любви*, оплачиваемых соответствующими «жертвами», необходимость которых устанавливается устремлением любви Божией к ничтожеству. Теоретическим «умозаключениям» и практическим «постулатам» мы предпочитали религиозныя *интуиции*, мистическия определения, динамическия формулы. Применение такого метода к опознанию именно Воскресения Христова, за недостаточностью для нас, по указанному характеру, богопознания, «космологически-теорети-

ческаго» оправдания в концепции Вл. С. Соловьева и «сотериологически-практическаго» в системе В. Ив. Несмелова, дает основание нашу работу назвать *опытом* построенной на мистическом начале идеологии пасхальнаго догмата.

Читателю, наконец, надеемся, должно быть понятно, почему автор, избравший своим *принципом* мистический разум, естественно, должен был остановиться на «пасхальной» теме, равно как и то, с какою целью им написаны три *промежуточныя* главы, не имеющия прямого отношения к поставленной «теме». Последнее, конечно, объясняется желанием высказаться «по существу», определить свой «принцип», при помощи котораго автор намерен был, в соответствии с современным, более мистическим, чем рационалистическим, или практическим, умонаправлением, оперировать над пасхальным догматом, перебросить «мост» от концепций Соловьева и Несмелова к своим собственным *утверждениям.* Что касается перваго — предпочтения пасхальной темы, то оно обусловливается преимущественной *показательностью* Воскресения Христова в отношении нашего «принципа». Если Бог есть благая сила — *любовь*, то ни в каком другом откровении она не выказала себя принципиально таким «благом», как в Воскресении Христа, потому что бытие — благо творения — повышено здесь не только до «обожения» или божественной жизни в уничижении, но и до nec plus ultra, до крайняго вместимаго для твари блага — *божественной славы*, окупленной наибольшей жертвой — креста,— смертью Господа славы.

А. Туберовский.

Сергиев Посад.
1915 г. 5 июля; — Воскресение, день Преподобнаго Сергия.

Оглавление.

От Издательства . . . . . 3—6

Вступление . . . . . 7—8

Глава 1-я. Концепция Вл. С. Соловьева . 9—54

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

Глава 2-я. Концепция В. Ив. Несмелова . . . 55—104

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

Глава 3-я. Мистический разум . . . . . 105—148

Содержание. Оправдание принципа. Мистический разум, как дальнейшее проведение принципа практическаго разума. Древность мистическаго принципа в жизни и философии. Современность принципа.— Определение мистическаго разума, как непосредственной функции познавательной силы. Элементарно-эмоционная форма мистическаго разума. Научно-философская и художественная интуиция.— Религия как высшее обнаружение мистическаго принципа. Таинственность религиознаго начала. Объяснения происхождения и сущности религии механистическими и психологическими гипотезами. Эмоциональная гипотеза Шлейермахера. Анимисти-

ческая гипотеза Спенсера. Мистическое объяснение религии. Теория У. Джемса.

Глава 4-я. Мистическое Богопознание . . . . 149—182

Содержание. Три предмета ведения. Невозможность теоретическаго богопознания. Недостаточность практическаго боговедения. Мистический характер богопознания.— Религиозный опыт, как основа мистическаго богопознания. Элементы опыта в богопознании язычников, евреев и христиан. Чистота опыта, как первый критерий религиозной истины.— Динамизм мистическаго богопознания. Динамическое естествознание и динамическая психология. Три черты динамическаго богопознания: опознаваемость божественной силы, при непостижимости существа, процессуальность и реальное обожение. Второй решительной критерий религиозной истины — ценность опознанной силы.

Глава 5-я. Мистическая концепция христианства 183—230

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

Глава 6-я. Супранатуралистический и юридический аспекты пасхальнаго догмата . . . . . 231—281

Содержание. Супранатуралистический аспект Воскресения Христова. Чудесность, величие и апологическое значение Воскресения.— Юридический аспект. Анализ текстов: 1 Фесс. 1, 10; Рим. IV, 24—25; V, 10; VIII, 34; X, 6—7; 1 Кор. XV, 17—18.— Критика принципиальнаго основания аспекта — юридической теории искупления. Универсально-искупительное значение смерти Христовой в мистическом понимании. Недостаточность литрозеологическаго, очищеннаго от юридической крайности, аспекта для уразумения Христова Воскресения.

Глава 7-я. Воскресение . . . . . 282—355

Содержание. Принципиально новое откровение божественной силы в Воскресении Христа. Аналогия «пшеничнаго зерна». «Ваптисматическое» возрождение. Воскресение мертвеца. Преображение. Прославление.—Сущность Воскресения: принципиальное явление царства славы. Смерть Христова, как жертва миропрославления. Смысл евхаристическои

мистерии. Status славы. Особенности Воскресения Христова: первенство, тридневность и превосходство славы.— Отношение Воскресения Христова к общему воскресению. Характеристика царства славы. Воскресшее тело. Проблема апокатастасиса. Анастасис.

Заключение . . . . . 356—358

Профессор М. Д. А., протоиерей **Туберовский А. М.**
«Воскресение Христово (Опыт нравственно-мистической идеологии догмата)».

Издательство выражает благодарность архимандриту Матфею (Мормылю) и священнику Сергию Правдолюбову за помощь в научной подготовке книги.

Главный редактор
Данилушкин Михаил Борисович

Научный редактор
Копаничук Владимир Иванович

Корректор
Галина Раиса Прохоровна

Художественный редактор
Данилушкина Марина Борисовна

Лицензия ЛР № 063336 от 20.04.94 г.
ISBN 5-88335-026-7