

Лев Николаевич Толстой

Исследование догматического богословия

(1884 г.)

Государственное издательство
«Художественная литература»
Москва — 1957

Электронное издание осуществлено
компаниями [ABBY](#) и [WEXLER](#)
в рамках краудсорсингового проекта
[«Весь Толстой в один клик»](#)

Организаторы проекта:
[Государственный музей Л. Н. Толстого](#)
[Музей-усадьба «Ясная Поляна»](#)
[Компания ABBY](#)

Подготовлено на основе электронной копии 23-го тома
Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого, предоставленной
[Российской государственной библиотекой](#)

Электронное издание
90-томного собрания сочинений Л. Н. Толстого
доступно на портале
www.tolstoy.ru

[Предисловие](#) и [редакционные пояснения](#) к 23-му тому
Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого можно прочитать
в настоящем издании

Если Вы нашли ошибку, пожалуйста, напишите нам
report@tolstoy.ru

Предисловие к электронному изданию

Настоящее издание представляет собой электронную версию 90-томного собрания сочинений Льва Николаевича Толстого, вышедшего в свет в 1928—1958 гг. Это уникальное академическое издание, самое полное собрание наследия Л. Н. Толстого, давно стало библиографической редкостью. В 2006 году музей-усадьба «Ясная Поляна» в сотрудничестве с Российской государственной

библиотекой и при поддержке фонда Э. Меллона и *координации* Британского совета осуществили сканирование всех 90 томов издания. Однако для того чтобы пользоваться всеми преимуществами электронной версии (чтение на современных устройствах, возможность работы с текстом), предстояло еще распознать более 46 000 страниц. Для этого Государственный музей Л. Н. Толстого, музей-усадьба «Ясная Поляна» вместе с партнером – компанией ABBYY, открыли проект «Весь Толстой в один клик». На сайте readingtolstoy.ru к проекту присоединились более трех тысяч волонтеров, которые с помощью программы ABBYY FineReader распознавали текст и исправляли ошибки. Буквально за десять дней прошел первый этап сверки, еще за два месяца – второй. После третьего этапа корректуры *тома и отдельные произведения* публикуются в электронном виде на сайте tolstoy.ru.

В издании сохраняется орфография и пунктуация печатной версии 90-томного собрания сочинений Л. Н. Толстого.

**Руководитель проекта «Весь Толстой в один клик»
Фекла Толстая**

Перепечатка разрешается безвозмездно



Л. Н. ТОЛСТОЙ. 1881 г.
Фото Дьяковченко

ИССЛЕДОВАНИЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

ВСТУПЛЕНИЕ

Я был приведен к исследованию учения о вере православной церкви неизбежно. В единении с православной церковью я нашел спасенье от отчаяния. Я был твердо убежден,

что в учении этом единая истина, но многие и многие проявления этого учения, противные тем основным понятиям, которые я имел о божестве и о его законе, заставили меня обратиться к изучению самого учения.

Я не предполагал еще, чтобы учение было ложное; я боялся предполагать это, ибо одна ложь в этом учении разрушала всё учение. И тогда я терял ту главную точку опоры, которую я имел в церкви как носительнице истины, как источнике знания того смысла жизни, которого я искал в вере. И я стал изучать книги, излагающие православное вероучение. Во всех этих сочинениях, несмотря на различие некоторых подробностей и некоторое различие в последовательности, учение одно и то же — одна и та же связь между частями, одна и та же основа.

Я прочел и изучил эти книги, и вот то чувство, которое я вынес из этого изучения. Если бы я не был приведен жизнью к неизбежному признанию необходимости веры, если бы я не видел, что вера эта служит основой жизни всех людей, если бы в моем сердце это расшатанное жизнью чувство не укрепилось вновь, если бы основой моей веры было только доверие, если бы во мне была только та самая вера, о которой говорится в богословии («научены верить»), я бы, прочтя эти книги, не только стал бы безбожником, но сделался бы злейшим врагом всякой веры, потому что я нашел в этом учении не только бессмысленность, но сознательную ложь людей, избравших веру средством для достижения каких-то своих целей.

Чтение этих книг стоило мне огромного труда, не столько по тому усилию, которое я делал, чтобы понять связь между выражениями, ту, которую видели в них пишущие эти книги, сколько по той внутренней борьбе, которую я должен был постоянно вести с собой, чтобы, читая эти книги, воздерживаться от негодования.

Я прочел все наши катехизисы — Филарета, Платона и др., прочел послание восточных патриархов, потом православное исповедание Петра Могилы, прочел изложение православной веры Иоанна Дамаскина и, наконец, свод всего этого — Введение в богословие Макария, потом самое Догматическое богословие того же Макария. Я долго колебался о том, какую из этих книг признать за основную, содержащую всё учение и, следовательно, какую из них анализировать. Но, прочтя по нескольку раз их все, я, наконец, убедился, что они все содержат одно и то же и что разница только в полноте изложения. Позднейшие полнее ранних. Содержание же и последовательность совершенно одна и та же. Все эти книги суть только амплификации символа веры. Самая позднейшая и полнейшая и пользующаяся наибольшим распространением из этих изложений есть Богословие Макария, и потому я для разбора избрал его. Исследуя это сочинение, я исследую и символ веры и все катехизисы, и Дамаскина, ибо Догматическое богословие включает в себя всё это.

Очень долго я бился над этой книгой, отыскивая тот тон, в котором следует разбирать ее. Серьезный, научный тон, тот самый, которым написаны эти книги, особенно новейшие, как Богословие Макария, при разборе этих книг был невозможен. Нельзя было разбирать эту книгу так, как разбираются научные изложения. В каждом научном изложении есть внутренняя связь частей, в этом же сочинении такой связи нет, и потому необходимо следить за ней механически — глава за главою. Но мало того, что нет связи в самых частях изложения, очень редко удается схватить ту внешнюю связь, которою в представлении пишущего связывается одна мысль с другою. Только что хочешь ухватиться за мысль, чтобы обсудить ее, как она тотчас выскальзывает именно потому, что она выражена была умышленно неясно; и невольно возвращаешься к анализу самого выражения мысли. Рассматривая же выражение мысли, находишь, что выражения умышленно неточны и запутаны. Слова все не имеют того смысла, который они имеют обыкновенно в языке, а какой-то особенный, но такой, определение которого не дано. Определение или разъяснение мысли всегда если и бывает, то бывает в обратном смысле: для определения или разъяснения

слова мало понятного употреблялось слово или слова, совершенно непонятные. Я долго не позволял себе отрицать того, чего я не понимаю, и всеми силами души и ума старался понять это учение так, как понимали его те, которые говорили, что верили в него, и требовали, чтобы все так же верили. И это было тем труднее для меня, чем подробнее и мнимо научнее излагалось учение.

С чтением символа веры по-славянски, в том дословном переводе с неясного греческого текста, я мог еще кое-как соединять свои понятия о вере, но при чтении Послания восточных патриархов, уже более подробно выражающих те же догматы, я уже не мог соединять своих понятий веры и почти не мог понимать того, что разумелось под словами, которые я читал. С чтением катехизиса это несогласие и непонимание мое еще увеличились. При чтении Богословия сначала Дамаскина, а потом Макария непонимание и несогласие эти дошли до высшей степени; но зато тут я начал понимать ту внешнюю связь, которой соединялись эти слова, и тот ход мысли, который руководил теми, кто установили эти положения, и ту причину, по которой мне невозможно согласиться с ними. Я долго трудился над этим и, наконец, достиг того, что выучил богословие, как хороший семинарист, и могу, следуя ходу мысли, руководившей составителей, объяснить основу всего, связь между собой отдельных догматов и значение в этой связи каждого догмата и, главное, могу объяснить, для чего избрана именно такая, а не иная связь, кажущаяся столь странною.

И, достигнув этого, я понял и весь смысл учения и ужаснулся. Я понял, что всё это вероучение есть искусственный (посредством самых внешних неточных признаков) свод выражений верований самых различных людей, несообразных между собой и взаимно друг другу противоречащих. Я понял, что соединение это никому не может быть нужно, никто никогда не мог верить и не верил во всё это вероучение, и что потому для невозможного соединения этих различных вероучений в одно и проповедывания их как истину должна быть какая-нибудь внешняя цель. Я понял и эту цель. Я понял и отчего это учение там, где оно преподается, — в семинариях — производит наверно безбожников, понял и то странное чувство, которое я испытывал, читая эту книгу.

Я читывал так называемые кощунственные сочинения Вольтера, Юма, но никогда я не испытывал того несомненного убеждения в полном безверии человека, как то, которое я испытывал относительно составителей катехизисов и богословии. Читая в этих сочинениях приводимые из апостолов и так называемых отцов церкви те самые выражения, из которых слагается богословие, видишь, что это — выражения людей верующих, слышишь голос сердца, несмотря на неловкость, грубость, часто ложность выражения; когда же читаешь слова Дамаскина, Филарета или Макария, то ясно видишь, что составителю дела нет до сердечного смысла приводимого им выражения, он не пытается даже понимать его; ему нужно только случайно попавшееся слово для того, чтобы прицепить этим словом мысль апостола к выражению Моисея или нового отца церкви. Ему нужно только составить свод такой, при котором бы казалось, что всё, что только написано во всех так называемых священных книгах и у всех отцов церкви, написано только затем, чтобы оправдать символ веры.

И я понял, наконец, что всё это вероучение, то, в котором мне казалось тогда, что выражается вера народа, что всё это не только ложь, но сложившийся веками обман людей неверующих, имеющий определенную и низменную цель.

Излагаю это вероучение по символу веры, Посланию восточных патриархов, катехизису Филарета, преимущественно же по Догматическому богословию Макария, книге, признанной православною нашею церковью за самую лучшую.

ГЛАВА I

«Догматическое богословие. Часть I. Введение». Введение состоит из изложения 1) цели, 2) предмета, 3) происхождения православных христианских догматов, 4) деления догматов, 5) характера плана и метода и 6) очерка истории науки догматического богословия.

Хотя введение это и не говорит о самом предмете, его нельзя пропустить, так как оно определяет вперед то, что будет излагаться во всей книге и как будет излагаться. Вот первые параграфы:

§ 1. Православно-догматическое богословие, понимаемое в смысле науки, должно изложить христианские догматы в систематическом порядке с возможной полнотой, ясностью и основательностью и притом не иначе, как по духу православной церкви.

§ 2. Под именем христианских догматов понимаются откровенные истины, преподаваемые людям церковью, как непререкаемые и неизменные правила спасительной веры (стр. 7).

Далее изложено, что откровенными истинами называются истины, находящиеся в предании и писании. Предание и писание признаются истинными потому, что церковь признает их таковыми. Церковь же признается истинной потому, что она признает эти самые предание и писание.

§ 3. Из представленного понятия о христианских догматах открывается, что они все имеют происхождение божественное. Следовательно, ни умножать, ни сокращать их в числе, ни изменять и превращать каким бы то образом ни было, никто не имеет права; сколько их открыто богом в начале, столько и должно оставаться на все времена, пока будет существовать христианство (стр. 13).

«Открыто в самом начале». Что такое значит: открыто в самом *начале* — не сказано. В начале мира или начале христианства? И в том и другом случае, когда было это начало? Сказано, что догматы не появились один за другим, но явились все вместе в начале, но когда было это начало — не сказано ни здесь, ни во всей книге. Далее (стр. 13, 14):

Но, пребывая неизменными в самом откровении как по числу, так и по существу своему, догматы веры тем не менее должны раскрываться и раскрываются в церкви по отношению к верующим.

С тех самых пор, как люди начали усвоить себе догматы, преподанные в откровении, и низводить их в круг своих понятий, эти священные истины неизбежно стали разнообразиться в понятиях разных неделимых (так бывает со всякой истиной, когда она становится достоянием людей) — неизбежно должны были явиться и явились разные мнения, разные недоумения насчет догматов, разные даже искажения догматов или ереси, намеренные и ненамеренные. Чтобы предохранить верующих от всего этого, чтобы показать им, чему именно и как они должны веровать на основании откровения, церковь с самого начала предлагала им, по преданию от самих св. апостолов, краткие образцы веры или символы.

Догматы неизменны по числу и существу и открыты с начала, и, вместе с тем, они должны раскрываться. Это непонятно. И еще более непонятно то, что прежде говорилось просто «в начале», и мы подразумевали это начало, как и понимает богословие в Ветхом Завете, началом всего; теперь же начало относится к началу христианства. Кроме того, из этих слов выходит тот самый смысл, который сначала отрицал писатель. Там говорилось, что с начала всё открыто, а тут говорится, что догматы раскрываются в церкви, и под конец говорится, что *церковь с самого начала* (чего-то) не предложила, а *предлагала*, по преданию от апостолов, краткие образцы веры, или символы, т. е. является противоречие внутреннее. Очевидно, под словом «догмат» понимаются два взаимно исключаящие понятия. Догмат, по определению богословия, есть истина, преподаваемая церковью. Догматы, по этому определению, могут *раскрываться*, как и говорит писатель, т. е. появляться,

видоизменяться, усложняться, как оно было и есть в действительности. Но писатель, очевидно определив догмат неточно, сказав, вместо *преподавания* того, что считается истиной — преподавание истины, и даже сказав просто: догмат есть истина веры, дал догмату еще другое значение, исключаящее первое, и был невольно вовлечен в противоречие. Но противоречие это нужно писателю. Ему нужно понимать под догматом истину саму в себе, абсолютную истину, и истину, выраженную известными словами, — нужно затем, чтобы, преподавая то, что церковь считает истиною, можно бы было утверждать, что то, что она преподает, есть эта самая абсолютная истина. Это ложное рассуждение важно не только потому, что оно неизбежно приводит к противоречию и исключает всякую возможность разумного изложения, но оно важно еще и потому, что оно невольно возбуждает сомнение к последующему изложению. Ведь догмат, по определению церкви, есть откровенная богом истина, преподаваемая церковью для спасительной веры. Я — человек божий. Бог, открывая истину, открывал ее и мне. Я ищу спасительной веры. И то, что я говорю про себя, говорили и говорят миллиарды людей. Так преподайте мне эти богом откровенные истины (открытые для меня так же, как и для вас). Как же я не поверю в эти истины, не приму их? Я только этого и ищу. И они божеские. Так и преподайте мне их. Нечего бояться, чтобы я отверг их. А церковь как будто боится, чтобы я не отверг то, что нужно для моего спасения, и хочет вперед заставить меня признать, что все эти догматы, которые мне будут преподаны, суть истины. Да в том, что истина то, что открыл бог людям, ищущим его, не может быть сомненья. Давайте мне эти истины. А тут, вместо этих истин, делается умышленно неправильное рассуждение, клонящееся к тому, чтобы вперед уверить меня, что всё, что мне скажут, всё будет истина. Рассуждение это, вместо того чтобы покорить меня истине, производит на меня обратное действие. Мне очевидно, что рассуждение неправильно, и очевидно, что меня хотят уловить вперед в доверие тому, что мне скажут. Но почему я знаю, что то, что мне преподадут как истину, не будет ложь? Я знаю, что и в догматическом богословии, и в катехизисе, и у восточных патриархов, и даже в символе веры в числе догматов есть догмат о святой, непогрешимой, руководимой св. духом церкви, которая есть хранительница догматов. Если догматы не могут излагаться сами собой, а только опираясь на догмат церкви, то надо и начинать с догмата церкви. Если всё на нем основано, то так надо и сказать и с него и начинать, а не ставить с 1-го параграфа, так, как здесь, догмат церкви основой всего, упоминая о нем только между прочим, как о чем-то известном, и не так, как в катехизисе Филарета в III главе, где говорится, что божие откровение сохраняется в церкви посредством предания, а предание хранится церковью. Церковь же составляют все, соединенные верою в предание, и они-то, соединенные преданием, хранят предание. Предание всегда хранится теми, которые верят в это предание. Это всегда так. Но справедливо ли оно, не ложь ли? И то старание, с которым, не сказав ничего о самых догматах, хотят уловить вперед мое согласие на всякий догмат, заставляет меня быть настороже.

Я не говорю того, что я не верю в святость и непогрешимость церкви. Я даже в то время, как начал это исследование, вполне верил в нее, в одну ее (казалось мне, что верил). Но надо знать, что разуметь под церковью, и во всяком случае, если основывать всё учение на догмате церкви, то и начинать с него, как это делал Хомяков. Но если не начинать с догмата церкви, а с догмата бога, как это есть в символе веры, в Послании восточных патриархов, в катехизисе и во всех догматических богословиях, то надо излагать самые существенные догматы — откровенные от бога людям истины. Я — человек; бог и меня имел в виду. Я ищу спасения, как же я не приму того единого, чего ищу всеми силами души. Я не могу не принять их, наверно приму их. Если единение мое с церковью закрепит их — тем лучше. Скажите мне истины так, как вы знаете их, скажите хоть так, как они сказаны в том символе веры, который мы все учили наизусть; если вы боитесь, что, по затемненности и слабости

моего ума, по испорченности моего сердца, я не пойму их, помогите мне (вы знаете эти истины божии, вы, церковь, учите нас), помогите моему слабому уму; но не забывайте, что что бы вы ни говорили, вы будете говорить все-таки разуму. Вы будете говорить истины божии, выраженные словами, а слова надо понимать опять-таки только умом. Разъясните эти истины моему уму, покажите мне тщету моих возражений, размягчите мое зачерствелое сердце неотразимым сочувствием и стремлением к добру и истине, которые я найду в вас, а не ловите меня словами, умышленным обманом, нарушающим святую предмету, о котором вы говорите. Меня трогает молитва трех пустынных, про которых говорит народная легенда. Они молились к богу: «трое вас, трое нас, помилуй нас». Я знаю, что их понятие бога неверно, но меня тянет к ним, хочется подражать им, как хочется смеяться, глядя на смеющихся, и зевать — на зевающих, потому что я чувствую всем сердцем, что они ищут бога и не видят ложности своего выражения. Но софизмы, умышленный обман, чтобы поймать в свою ловушку неосторожных и нетвердых разумом людей, отталкивают меня.

В самом деле, предстоит изложение истин, открытых о боге, о человеке, о спасении. Люди знают это, и, вместо того чтобы излагать то, что они знают, они делают ряд ложных рассуждений, посредством которых хотят убедить, что всё, что они будут говорить о боге, о человеке, о спасении, всё будет выражено так, что уже нельзя иначе выразить и нельзя не верить всему тому, что они мне скажут. Может быть, вы изложите мне богооткровенную истину, но приемы, с которыми вы приступаете к изложению ее, это те самые, с которыми приступают к изложению заведомой лжи.

Но посмотрим же самые истины, в чем состоят они и как выражаются.

ГЛАВА II

В символе веры, в Послании восточных патриархов, в катехизисе Филарета, у Дамаскина и в Догматическом богословии первый догмат есть догмат о боге. Заглавие общее первой части: «*О боге в самом себе и общем отношении его к миру и человеку*» (θεολογία ἀπλῆ, простое богословие). Это заглавие первой части. Вторая же часть будет «*О боге спасителе и особенном отношении его к человеческому роду*» (θεολογία οἰκονομικῇ — богословие домостроительства).

Если я знаю что-нибудь о боге, если имел какое-нибудь понятие, то одни эти два заглавия двух частей разрушают всё мое знание бога. Я не могу соединить своего понятия о боге с понятием о боге, для которого есть два различные отношения к человеку: одно — общее и другое — *особенное*. Понятие *особенное*, приложенное к богу, разрушает мое понятие о боге. Если бог — тот бог, которого я разумел и разумею, то он не может иметь никакого особенного отношения к человеку. Но, может быть, я не так понимаю слова, или понятия мои неверны. Читаю дальше о боге.

«*Отдел первый. О боге в самом себе*». Итак, я жду выражения той, богом откровенной людям для спасения их, истины о боге, которая известна церкви. Но прежде изложения этой откровенной истины я встречаю § 9, говорящий о степени нашего познания о боге по учению церкви. Параграф этот, так же как и введение, не говорит о самом предмете, но так же готовит меня к тому, как понимать то, что будет изложено:

Всё учение свое о боге в символе веры православная церковь начинает словом: верую... и первый догмат, какой она хочет внушить нам, состоит в следующем: «Бог непостижим для человеческого разума: люди могут познавать его лишь отчасти, — столько, сколько он сам благоволил открыть себя для их веры и благочестия». Истина непререкаемая (стр. 66).

Для тех, которые не привыкли к этому роду изложения, я должен разъяснить (так как я сам долго не понимал этого), что под непререкаемой истиной должно разуметь не то, что бог непостижим, а то, что он не постижим, но постижим *отчасти*. Истина непререкаемая в том,

что бог непостижим и вместе постижим, но *отчасти*. В этом истина. Эта истина, говорится дальше (стр. 66 и 67),

ясно изложена в св. писании и подробно раскрыта в писаниях св. отцов и учителей церкви, на основании даже здравого разума.

Свящ. книги проповедуют, с одной стороны: а) что бог «во свете живет неприступнем, его же никтоже видел есть от человек ниже видети может» (1 Тим. 6, 16); б) что не только для людей, но и для всех существ сотворенных, неведомо существо его, «неиспытани судове его и неисследовани путие его» (Римл. 11, 33—34; снес. Иоан. 1, 18; 1 Иоан. 4, 12; Сирах. 18, 3—4) и в) что бога вполне знает только один бог: «кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем, такожде и божия никтоже весть, точию дух божий» (1 Кор. 2, 11), и «никтоже знает сына, токмо отец, ни отца кто знает, токмо сын» (Мф. 11, 27). Но, с другой стороны, священные книги возвещают нам, что невидимый и непостижимый сам благоволил явить себя людям.

Вот эти тексты:

а) В творении: «невидимая бо его от создания мира творенми помышляема видима суть и присносущная сила его и божество» (Римл. 1, 20; снес. Пс. 18, 2—5; Прем. 13, 1—5), а еще более — б) в сверхъестественном откровении, когда «многочастне и многообразне древле глаголаше отцем во пророцех, в последок же дний возглаголаше нам в сыне» (Евр. 1, 1—2; снес. Прем. 9, 16—19), и когда сей единородный сын божий, явившись на земле «во плоти» (1 Тим. 3, 16), «дал нам свет и разум, да познаем бога истинного» (1 Иоан. 5, 20) и потом проповедал свое учение чрез апостолов, ниспославши на них «духа истины», который «вся испытует и глубины божия» (Иоан. 14, 16—18; 1 Кор. 2, 10). Наконец, священные книги утверждают, что хотя таким образом сын божий, «сый в лоне отчи, и исповедал» нам бога, «его же никтоже виде нигдеже» (Иоан. 1, 18) (стр. 68).

Прошу читателя обратить внимание на неточность этого текста.

Но и ныне мы видим невидимого только *якоже зеркалом в гадании*, и ныне мы разумеем непостижимого только «отчасти» (1 Кор. 13, 12) (стр. 68).

Прошу читателя обратить внимание на неточность и этого текста.

И ныне мы верую ходим, а не видением (2 Кор. 5, 7) (стр. 67).

Все тексты эти приведены для того, чтобы доказать то, что бог непостижим, но постижим *отчасти*. Происходит опять умышленное смешение понятий. Писатель умышленно смешивает два понятия: постижимость существования бога и постижимость самого бога. Если мы говорим о начале всего, о боге, то очевидно, что мы признаем, постигаем его существование. Но если мы говорим о самом существе бога, то очевидно, что мы не можем постигнуть его. Если нам ничто в мире непостижимо вполне, то очевидно, что бог, начало всех начал, уже никак не может быть постигнут нами. Зачем же доказывать это? и доказывать так странно, приводя неточные слова Иоанна, которыми сказано, что бога никто нигде не видел, и неточные слова Павла, относящиеся совсем к другому, в доказательство постижимости бога отчасти. Странная тема эта и странные доказательства вытекают из того, что слово «постижимость» употребляется здесь и далее в двояком смысле: в смысле настоящем — постижимости, и в смысле знания, принятого на веру. Если бы писатель понимал постижимость как постижимость, он бы не доказывал, что мы постигаем бога отчасти, но он прямо признал бы, что мы постигнуть его не можем; но он под словом «постижимость» подразумевает здесь знание, принятое на веру, умышленно смешивая это понятие с понятием признания существования бога, и поэтому у него выходит, что мы можем постигнуть бога отчасти. Когда он приводит текст о том, что мы постигаем бога из его творений, он разумеет признание существования бога, но когда он приводит текст, что «бог глаголаше отцам во пророках» и потом «в сыне», он разумеет знание, принятое на веру, как это и будет видно впоследствии. По этому же самому и текст Павла о том, что «мы

ходим верою», приводится как доказательство постижимости, под которой понимается знание, принятое на веру. Под постижимостью писатель то понимает более или менее твердую уверенность в существовании бога, то большее или меньшее количество сведений о боге, хотя бы и вовсе непонятных, принятых на веру. Из дальнейшего это будет ясно. Далее говорится:

Св. отцы и учителя церкви подробно раскрывали эту истину, особенно по случаю возникавших касательно ее еретических мнений (стр. 68).

Еретические мнения состоят, по мнению писателя, в том, что бог постижим вполне и вовсе непостижим. Истина же, по мнению писателя, в том, что бог непостижим и вместе с тем постижим *отчасти*. Хотя слово «отчасти» (ἐκ μέρους) употреблено вовсе не к тому, о чем говорит писатель, и не имеет даже авторитета внешнего; хотя даже и слово это в том смысле, в котором оно употребляется здесь, никогда не употреблялось в свящ. писании, писатель настаивает на том, что бог постижим *отчасти*, подразумевая под этим: известен отчасти — как может быть вполне или отчасти известно что-нибудь постижимое.

Излагаются два мнения будто бы крайние еретиков: одних, которые говорили, что бог вполне постижим, и других, которые говорили, что бог вполне непостижим, и опровергается и то и другое мнение и излагаются доказательства в пользу непостижимости и постижимости. В сущности же ясно, что ни то, ни другое мнение, ни о полной непостижимости бога, ни о полной постижимости, не было и не могло быть выражено.

Во всех этих мнимых доводах за и против выражается одно то, что бог уже самым тем, что он называется, что о нем думается и о нем говорится, этим самым он признается существующим. Но вместе с тем, так как понятие бога не может быть иное, как понятие начала всего того, что познает разум, то очевидно, что бог, как начало всего, не может быть постижим для разума. Только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать. И это самое выражается во всех местах, приводимых как будто за и против постижимости бога из св. писания и св. отцов.

Из глубоких, искренних речей апостолов и отцов церкви, доказывающих непостижимость божью, выводится самым внешним образом словесная задача богословия — доказать, что бога нельзя постигать всего, но можно только отчасти. Но мало того, что рассуждение умышленно извращено, в этих страницах я в первый раз встретил прямое искажение не только смысла, но и слов священного писания. Настоящий текст Иоанна 1, 18: «Бога никтоже виде нигдеже; едиnorodный сын, сый в лоне отчи, той исповеда», передан своими словами. Из знаменитой 13-й главы первого послания Коринфянам, трактующей только о любви, взят один стих и в искаженном виде выписан в подтверждение своего тезиса.

Далее идут выписки из св. отцов (стр. 69). «Божество необходимо будет ограничено, если оно постигается мыслью: ибо и понятие есть вид ограничения», — говорит один из тех, которых богословие причисляет к защитникам непостижимости. «Непостижимым называю не то, что бог существует, но то, что он такое... Не обращай нашей искренности в повод к безбожию», — говорит Григорий Богослов, которого богословие причисляет к защитникам постижимости (стр. 73). Иринеи говорит: «Мы не постигаем совершенно существ и предметов ограниченных, которые всегда перед нашими глазами, не постигаем своей души и соединения души с телом, как же нам понять бога?»

Из этого всего писатель заключает, что бога мы можем постигать «отчасти», подразумевая под словом «постигать» — принимать о нем сведения на веру, и приступает к изложению догматов, которые будут откровением о том, как постигать бога *отчасти*.

Как введение, так и этот 9-й параграф ничего еще не излагают о предмете, но готовят к изложению последующего. Цель этого параграфа, очевидно, состоит в том, чтобы

приготовить читателя к тому, чтобы он, отрехшись от своего понятия бога как бога, как непостижимого по сущности начала всего, не смел бы отрицать те сведения о боге, которые будут ему переданы как истины, основанные на предании.

Закljučается этот параграф выпиской из Иоанна Дамаскина, выражающей мысль всего:

Божество неизреченно и непостижимо. Ибо «никтоже знает отца, токмо сын, ни сына, токмо отец» (Мф. 11, 27). Так же и дух святой ведаёт божие, подобно как дух человеческий знает то, что в человеке (1 Кор. 2, 11). Кроме же первого и блаженного существа, никто никогда не познал бога, разве кому открыл сам бог, — никто, не только из человеков, но даже из премирных сил, из херувимов и серафимов. Впрочем, бог не оставил нас в совершенном о нем неведении. Ибо ведение о бытии божием сам бог насадил в природе каждого. И сама тварь, ее хранение и управление возвещают о величии (Прем. 13, 5) божества. Сверх того, сначала чрез закон и пророков, потом чрез едиnorodного сына своего господа и бога и спаса нашего Иисуса Христа, бог сообщил нам познание о себе, поколику вместить можем (стр. 73).

В этом заключении, выражающем мысль всего, резко бросается в глаза внутреннее противоречие. В первой части сказано, что бога никто не может постигнуть, никто не знает путей его, целей его, и тут же во второй части заключения сказано: «Впрочем, бог не оставил нас в неведении, а через пророков, сына, апостолов» дал нам о себе не только понятие, «но и познание о себе, поколику вместить можем». Да ведь мы сказали, что не постигаем бога, а тут вдруг утверждается, что мы знаем даже его цели, — знаем, что он не хотел оставить нас в неведении, знаем средства, которые он употребил для достижения своей цели, знаем именно тех настоящих пророков и настоящего сына и настоящих апостолов, которых он послал, чтобы научить нас. Оказывается, что после того, как мы признали его непостижимость, мы вдруг узнали самые подробности его целей, его средств. Мы судим о нем, как о хозяине, который захотел известить о чем-нибудь своих рабочих. Одно из двух: или он непостижим — и тогда мы не можем знать его целей и действий, или он уже совсем постижим, если мы знаем его пророков и знаем, что пророки эти не ложные, а настоящие.

Так оно и выходит:

Посему всё, преданное нам законом, пророками, апостолами и евангелистами, мы принимаем, признаем и почитаем и более ничего не доискиваемся. Итак, бог, яко всеведущий и промышляющий о пользе каждого, открыл всё, что знать нам полезно, и умолчал о том, чего не можем вместить. Удовольствуемся сим и будем сего держаться, не предлагая вечных пределов и не преступая божественного предания (Притч. 22, 28) (стр. 73 и 74).

Но если так, то невольно спрашиваешь себя: почему эти пророки и апостолы были истинные, а не другие, те, которые считаются ложными? Выходит, что бог непостижим, познать его никто не может, но он передал познание о самом себе людям, но людям не всем, а пророкам и апостолам, и познание это хранится в свящ. предании, и ему одному мы должны верить, потому что оно одно истинное, оно — святая церковь, т. е. верующие в предание, соблюдающие предание.

При введении было то же самое. После длинных рассуждений о том, что есть догмат, дело всё свелось к тому, что догмат есть истина, потому что он преподаётся церковью, а церковь есть люди, соединённые верой в эти догматы. Здесь то же самое. Бога можно познать отчасти, немножко. Как это можно познать его немножко — знает одна церковь, и всё, что она скажет, всё это будет святая истина.

В вопросе о догмате было двойное определение догмата как абсолютной истины и как преподавания, и потому было противоречие в том, что то догмат был одна неизменная, раскрытая с самого начала истина, то догмат был преподавание церкви, постепенно

развивавшееся. Здесь, в вопросе о постижимости, тоже слову «постижимость» приписывается двойное значение: значение постижимости и познаний, принятых на веру. Ни Иоанн Дамаскин, ни Филарет, ни Макарий не могут не видеть, что для большей постижимости должна быть большая ясность, а утверждение о том, что то, что мне говорится, говорится через людей, называемых церковью пророками, никак не может прибавить постижимости для разума, и что постигать отчасти можно только то, что постижимо, и потому они подставляют под понятие постижимости понятие познания и потом говорят, что познание это передано пророками, и вопрос о постижимости уже совершенно устраняется. Так что, если познания, переданные чрез пророков, делают бога более непостижимым, чем он был для меня прежде, познания эти все-таки истинны. Но кроме этого двойного определения здесь является еще противоречие между выражениями самого церковного предания. Приводятся тексты: одни — отрицающие постижимость божью, другие признающие ее. Надо или откинуть первое или второе, или согласить их. Богословие не делает ни того, ни другого, ни третьего, а прямо высказывает, что всё, что будет дальше о свойствах, делении бога по сущности и лицам, есть истина, потому что тому учит непогрешимая церковь, т. е. предание.

Так что, как и в первом случае, при рассматривании введения, все рассуждения оказались не нужны, и всё свелось к тому, что то, что будет излагаться, истина, потому что тому учит церковь, так и теперь все рассуждения не нужны, потому что основой всего — учение непогрешимой церкви.

Но, кроме этого повторившегося приема, здесь в первый раз появляется самое учение церкви — свод этого учения, и в нем оказывается отсутствие единства, оно противоречит себе.

В введении основой всего полагалась церковь, т. е. предание людей, которые соединены преданием, но там я еще не знал, как выражается это предание. Здесь уже является само предание, т. е. выписки из свящ. писания. И выписки эти противоречат друг другу и ничем, кроме слов, не связаны между собою.

Как я и сказал сначала, я верил в то, что церковь — носительница истины, но, пройдя эти 74 страницы введения и изложения того, как церковь учит о догматах и о непостижимости божией, я, к сожалению, убедился, что изложение предмета неточно и что в изложение это вводятся нечаянно или умышленно неправильные рассуждения. Неправильно рассуждение 1) о том, что догмат есть и истина абсолютная и вместе с тем преподавание того, что считается церковью за истину, и 2) неправильно рассуждение о том, что извещение через пророков, апостолов и Иисуса Христа о том, что есть бог, есть то же, что постигновение бога.

В обоих рассуждениях есть не только неясность, но есть недобросовестность. Какой бы предмет я ни излагал, как бы я ни был убежден в несомненности знания мною полной истины, излагая предмет, я не могу поступить иначе, как сказать: «я буду излагать вот то-то, и это я считаю истиной, и вот почему», а не сказать вперед, что всё, что я скажу, это несомненная истина. И какой бы предмет я ни излагал, я не могу поступить иначе, как сказать: «предмет, который я будут излагать, не вполне постижим. Всё изложение мое будет состоять в том, чтобы сделать его более постижимым. И большая постижимость предмета будет признак истинности моего изложения». Если же я скажу: «предмет, который я буду излагать, постижим только отчасти, и постигновение его дано мне известным преданием, и всё, что говорит это предание, даже если оно делает предмет еще более непостижимым, и только одно то, что говорит это предание, то одно истина», то очевидно, что никто не поверит мне. Но, может быть, прием этого введения был неправилен, но изложение открытых истин будет все-таки правильно. Будем же внимать этому откровению.

ГЛАВА III

§ 10. Сущность всего того, что бог благоволил открыть нам о самом себе, без отношения его к другим существам, православная церковь выражает кратко в следующих словах символа Афанасиева: «Вера кафолическая сия есть: да единого бога в троице и троицу в единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще» (стр. 74).

Основная истина, которую бог через пророков и апостолов благоволил открыть о себе церкви и которую церковь открывает нам, есть та, что бог один и три, три и один. Выражение этой истины таково, что не то что я не могу понять ее, но несомненно понимаю, что этого понять нельзя. Человек понимает умом. В уме человека нет более точных законов, как те, которые относятся к числам. И вот первое, что бог благоволил открыть о себе людям, он выражает в числах: $Я = 3$, и $3 = 1$, и $1 = 3$.

Да не может же быть, чтобы бог так отвечал людям, тем людям, которых он сотворил, которым он дал только разум, чтобы понимать его, не может же быть, чтоб он так отвечал. Порядочный человек, говоря с другим, не будет употреблять иностранных, непонятных собеседнику слов. Где тот, такой слабый умом человек, который на вопрос ребенка не умел бы ему ответить так, чтобы ребенок понял его? Как же бог, открывая себя мне, будет говорить так, чтобы я не понял его? Ведь я, не имея веры, дал же себе объяснение жизни, и всякий неверующий имеет такое объяснение. Как ни плохо бы было такое объяснение, всякое объяснение есть хоть какое-нибудь объяснение. А это не объяснение, а только соединение слов, не дающих никакого понятия.

Я искал смысла моей жизни в разумном знании и нашел то, что жизнь не имеет смысла. Потом мне показалось, что вера дает этот смысл, и я обратился к хранильнице веры — к церкви. И вот с первого своего положения церковь утверждает, что смысла этого нет никакого в самом понятии бога.

Но, может быть, мне только кажется, что это бессмысленно, потому что я не понимаю всего значения этого. Ведь это не выдумка одного; это то, во что верили и верят миллиарды. Один и троичен? Что это значит?

Читаю дальше.

«Глава I. О божестве, едином в существе»:

нужно, во-первых, показать, что бог—един по существу, и, во-вторых, раскрыть понятие о самом существе божием» (стр. 74).

Следует учение о единстве божием, и на четырнадцати страницах в параграфах 12—15 (Учение церкви и краткая история догмата о единстве божием; доказательства о единстве божием из св. писания и доказательства из разума; нравственное приложение догмата) излагаются доказательства и разъяснения единства бога.

Бог для меня и для всякого верующего есть прежде всего начало всех начал, причина всех причин, есть существо вне времени и пространства, есть крайний предел разума. Как я ни выражу это понятие, оно не то, что одно, а к понятию этому я не могу приложить понятия числа, вытекающего из времени и пространства, и потому так же мало могу сказать, что богов 17, как и то, что бог — 1. Бог — начало всего. Бог — бог. Вот как я (и я знаю, что не я один) прежде понимал бога. Теперь же мне доказывается, что бог именно один. Мое недоумение перед выражением того, что бог один и три, не только не разъясняется, но понятие мое бога почти теряется, когда я читаю эти четырнадцать страниц, доказывающих единство божие.

С первых же слов, вместо разъяснения того ужасного, разрушившего мое понятие о божестве положения о его единичности и троичности, меня вводят в область спора с учениями языческими и христианскими, отрицавшими единство божие.

Говорится:

Противниками христианского учения о единстве божием а) прежде всего, естественно, явились язычники или многобожники, которых надлежало обращать к христианству; б) потом со второго века — христианские еретики, известные под общим именем гностиков, из которых одни, под влиянием восточной философии и феософии, хотя признавали единого верховного бога, но вместе допускали и многих богов низших, или эонов, истекших из него и создавших существующий мир, а другие, увлекаясь тою же философией, силившиеся, между прочим, решить вопрос о происхождении зла в мире, признавали два враждебные между собою соечные начала, начало доброе и начало злое, как главных виновников всего доброго и злого в мире; в) еще несколько после, с конца третьего и особенно с половины четвертого — новые христианские еретики — манихеи, также допускавшие и с тою же мыслью двух богов, доброго и злого, из которых первому подчиняли вечное царство света, а последнему — вечное царство тьмы; г) с конца шестого века — небольшая секта трибожников, которые, не понимая христианского учения о трех лицах во едином божестве, признавали трех, совершенно отдельных богов, как отдельные, например, три какие-либо лица или неделимые человеческого рода, хотя у всех их одно естество, и как отдельные вообще неделимые каждого рода и класса существ; д) наконец, с седьмого века и до двенадцатого павликиане, — которых многие считали отраслью манихейскою и которые действительно, подобно манихеям, признавали двух богов: доброго и злого (стр. 76 и 77).

Ведь мне сказано, что бог 1 и 3, и мне сказано это как божья откровенная истина. Я не могу понять этого и ищу разъяснения. Так зачем же мне говорить о том, как неправильно верили язычники, принимая двух и трех богов. Ведь для меня ясно, что они не имели того понятия, которое я имею о боге. Так зачем же мне говорить про них? Мне надо разъяснить догмат. И зачем же говорить про этих язычников и христиан дву- и трибожников? Я не трибожник и не двубожник. Опровержение этих дву- и трибожников не разъяснит мне моего вопроса; а именно на этом-то возражении еретикам зиждется всё изложение догмата о единстве божием. И не случайно. Как и прежде было в вопросе о постижимости и непостижимости божией, изложение учения церкви об этом связывалось и даже основывалось на опровержении ложных учений, так и здесь учение не излагается прямо на основании преданий, разума, взаимной связи, а только на основании противоречия других учений, называемых ересями. В учении о троице, о божестве сына, о естестве сына, везде один и тот же прием: не говорится — потому и тому-то так-то учит церковь, а всегда говорится: одни учили, что бог постижим, другие — что бог непостижим совсем, и то и другое — неправда, а правда вот то-то. В учении о сыне не говорится, что сын есть то-то и то-то, а говорится: одни учили, что он совсем бог, другие, что он совсем человек, а мы потому учим, что он то и то. В учении о церкви и благодати, о творении, об искуплении, везде один и тот же прием. Никогда учение не вытекает само из себя, а всегда из спора, при котором доказывается, что ни то, ни другое мнение несправедливо, а справедливо и то, и другое вместе.

Здесь, при изложении догмата об единстве божием, этот прием особенно поразителен, потому что невозможность много- или, скорее, число-божия для нас и всех людей, верующих в бога, так несомненна, что раскрытие догмата об этом, тогда как сказано, что бог — троичен, действует прямо обратно той цели, которую имеет в виду писатель. Та низменная область спора с многобожниками, на которую спускается писатель, и те ложные приемы, которые он при этом употребляет, уничтожают почти то понятие бога, которое имеет всякий верующий в него.

Писатель говорит, что бог не один, как мог бы называться всякий бог языческий, взятый отдельно в сонме прочих богов,

но един в том смысле, что нет другого бога, ни равного ему, ни высшего, ни низшего; а он один только есть бог единственный (стр. 76).

И далее приводятся слова какого-то отца церкви:

Когда мы говорим, что восточные церкви веруют во единого бога отца, вседержителя, и во единого господя, то надобно разуметь здесь, что он именуется единым не по числу, но всецело (*unum non numero dici, sed universitate*). Так, если кто говорит об одном человеке или одном коне, в этом случае один полагается по числу; ибо может быть и другой человек, и третий, равно как и конь. Но где говорится об одном так, что другой или третий не может уже быть прибавлен, там имя одного берется не по числу, а всецело. Если, например, говорим: одно солнце — тут слово «одно» употребляется в таком смысле, что не может быть прибавлено ни другое, ни третье. Тем более бог, когда называется единым, то разумеется единым не по числу, но всецело, единым именно в том смысле, что нет другого бога (стр. 77, прим. 187).

Как ни трогательны эти слова отца церкви темным стремлением к поднятию своего понятия на высший уровень, все-таки очевидно, что как писатель, так и этот отец церкви борются только с многобожием и хотят только единственного бога, но не понимают того, что слова «единый, единственный» суть слова, выражающие число, и потому не могут быть приложены к богу, в которого мы веруем. И то, что он говорит, что бог «един или единственный не по числу», есть то же самое, что сказать: лист зелен или зеленоват не по цвету. — Очевидно, что здесь понятие бога — только как одного солнца, никак не исключающего возможности другого солнца. Так что всё это место только приводит к убеждению, что тому, кто хочет следить за дальнейшими рассуждениями, надо отказаться от понятия бога — начала всего, и принизить это понятие до полуязыческого представления об одном, единственном боге, каким он понимается в книгах Ветхого Завета. В главе доказательств из Ветхого Завета приводятся тексты о единстве божием, тексты, низводящие понятие бога уже к единому, исключительному богу иудеев, и излагается спор уже не с еретиками, но с наукой современной. Мнение современной науки, что бог иудеев понимался ими не так, как понимается теперь бог верующими что они даже не знали бога единственного, называется дерзкой и явной клеветой.

После этого явная и дерзкая клевета — утверждать, будто в Ветхом Завете есть следы учения и о многобожии и будто бог иудеев, по их свящ. книгам, был только один из богов, бог народный, подобно богам других тогдашних народов. Для подтверждения первой мысли указывают на места св. писания, где богу дается название елогим (*Elohim*, боги — от елоаг, бог), во множественном числе, и где он представляется говорящим: «сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 1 и 26); «сотворим ему (Адаму) помощника по нему» (— 3, 22) и под. Но — а) когда тот же самый Моисей, в книгах которого находятся эти места, так часто и так раздельно проповедует единобожие, главнейший член всего синайского законодательства; когда он всех богов языческих называет прямо суетными и идолами и всячески старается предохранить от последования им иудеев (Лев. 17, 7; Втор. 32, 21 и др.), то, без всякого сомнения, в означенных местах он не мог вопреки самому себе прикровенно выражать учение о многобожии, — и потому нельзя не согласиться с св. отцами церкви, что здесь хотя точно бог представляется во множественном числе, но внушается мысль о множественности не богов, а божеских лиц в одном и том же боге, т. е. делается намек на таинство пресв. троицы (стр. 79 и 80).

Тут невольно поражает не то умышленное закрывание глаз против очевидного, а недобросовестность и непостижимая смелость, с которой отрицается то, что очевидно для каждого читающего писание, то, что сотни лет выработано и разъяснено всеми мыслящими людьми, занимавшимися этими предметами. — Приводить места из Библии, из которых очевидно, что евреи признавали своего бога только одним из других богов, было бы бесполезно. Всё Пятикнижие переполнено этими местами (Книга Иисуса Навина 24, 2; Бытия XXXI, 19, 30; Псалом LXXXV, 8; самая первая заповедь Моисея). Удивляешься, для

кого пишутся эти рассуждения. Но удивительнее всего то, что всё это говорится тем, которые ищут разъяснения богооткровенных истин о боге. Для того, чтобы мне открыть истину о боге, хранимую святою церковью, мне сказали непонятные слова: бог один и три, — и вместо разъяснения их начали мне доказывать то, что я знаю, не могу не знать — я и всякий верующий: то, что богу нет числа; и чтобы доказать это, свели меня в область самых низменных, диких понятий о боге, и чтобы дополнить чашу, привели мне в доказательство единства божия из Ветхого Завета то, что очевидно доказывает мне противное. И чтобы подтвердить эти кощунственные речи о боге, мне привели то, что множественность выражения есть намек на св. троицу. Т. е. что боги, как на Олимпе, сидели и говорили: «давай сотворим».

Хочется бросить всё и избавиться от этого мучительного кощунственного чтения, от неудержимого негодования; но дело слишком важно. Это — то учение церкви, которому верит народ и которое дает ему смысл жизни. Надо идти дальше.

Далее идут подтверждения единства божия из Нового Завета.

Опять доказывается то, что нельзя и не нужно доказывать, и опять при этих доказательствах принижение понятия бога и опять недобросовестные приемы.

В доказательство единства божия приводится следующее:

Сам спаситель на вопрос некоего законника: «какая есть первая всех заповедей», отвечал: «яко первейши всех заповедей: слыши израиллю: господь бог ваш, господь един есть» (Марк. 12, 28—29) (стр. 81).

Писатель не видит, что это есть только повторение ветхозаветного слова и что сказано: бог ваш есть бог единый.

Но удивительнее всего следующее:

В других случаях он выражал эту истину не менее ясно или даже яснее, когда, например, некоему человеку, назвавшему его учителем благим, заметил: «никто же благ, токмо един бог» (Марк. 10, 17—18) (стр. 81).

Писатель не видит, что здесь слово «един» даже не имеет и численного значения. Ведь тут «един» не значит даже единый бог, но значит: *только* бог.

И это всё, чтобы доказать то, что включено в понятие бог, в чем никто, сказавший: бог, не может сомневаться. Зачем это кощунство?

Невольно думается, что это всё только для того, чтобы умышленно принизить понятие бога. Другой нельзя придумать цели. Но этого мало писателю: он считает нужным еще приводить доказательства единства (т. е. то, чего не может быть при мысли о боге) из разума. Следуют доказательства из разума:

Доказательства единства божия, какие употребляли св. отцы и учителя церкви, на основании здравого разума, суть почти те же самые, какие и ныне обыкновенно употребляются для той же цели. Одни из них заимствуются из свидетельства истории и души человеческой (анфрופологические), другие — из рассматривания мира (космологические), третьи — из самого понятия о боге (онтологические) (стр. 82).

Во-первых, это несправедливо, потому что никогда такие доводы не приводились для доказательства единства божия. Они приводятся и приводились для доказательства бытия божия, и там они имеют место, — и разобраны у Канта. А во-вторых, Кантом же и доказано, что ни одно из них не убедительно для разума.

Вот эти доказательства, как они представлены в богословии:

1) То, что все народы сохраняли понятие о едином боге.

Это несправедливо: сам писатель только что опровергал многобожников.

2) На согласии языческих писателей.

Это тоже не может быть доказательством, так как не относится до всех языческих писателей.

3) На врожденной нам идее о боге именно едином.

Это опять несправедливо, так как слова Тертуллиана, которые приводятся в подтверждение этого положения, сказаны о врожденности идеи о боге, а не о врожденности идеи об единстве божием.

Прислушайтесь, говорил Тертуллиан к язычникам, к свидетельству самой души вашей, которая, несмотря на темницу тела, на предрассудки и дурное воспитание, на свирепство страстей, на рабство ложным богам, когда возбуждётся как бы от пьянства или от глубокого сна, когда почувствует, так сказать, искру здоровья, невольно призывает имя единого истинного бога и вопиет: великий боже! благий боже! что бог даст! Таким образом, имя его находится в устах всех людей. Душа признаёт его за судию следующими словами: бог видит, надеюсь на бога, бог воздаст мне. О, свидетельство души по природе христианской (*naturaliter christiana*)! И, произнося эти слова, она обращает взоры свои не к капитолии, но к небу, ведая, что там чертог живого бога, что оттуда и от него сама она происходит (стр. 84).

Этим исчерпываются доказательства антропологические.

Вот доказательства космологические:

1) Мир один, и потому бог один.

Но почему мир один — неизвестно.

2) В жизни мира — порядок.

Если бы существовали многие правители мира, многие боги, естественно различные между собою, тогда не могло бы быть такого стройного течения и согласия в природе; напротив, всё пришло бы в беспорядок и обратилось в хаос; тогда каждый бог управлял бы своею частью, или и всем миром, по своей воле, по своим соображениям, и происходили бы непрестанные столкновения и борьба.

3) Для создания мира и управления им совершенно достаточно одного бога — всемогущего и всеведущего: на что же все прочие боги? Они, очевидно, излишни (стр. 84 и 85).

Это доказательства космологические. Что это? Шутка злая? Насмешка? Нет, это богословие, раскрытие богооткровенных истин.

Но это ещё не всё. Вот доказательства онтологические:

1) По единодушному согласию всех людей, бог есть такое существо, выше и совершеннее которого нет и быть не может. Но высочайшее и совершеннейшее из всех существ возможно только одно: ибо, если бы существовали и другие, равные ему, в таком случае оно перестало бы уже быть высочайшим и совершеннейшим из всех, т. е. перестало бы быть богом (стр. 85).

2) Бог, как существо совершеннейшее, и есть вместе существо беспредельное и всё собою наполняющее. Теперь, если бы было много богов каким образом сохранилась бы их беспредельность? Где существовал бы один, там, конечно, не мог бы существовать другой, ни третий, ни четвертый, ни все прочие (стр. 86).

Это второе доказательство есть очень плохой софизм, основанный на том, что богу приписывается пространство, чего нельзя делать, так как сказано, что бог есть существо беспредельное. И потому софизм этот ничего не доказывает, а только заставляет сомневаться в строгости и точности мысли св. отцов, именно Иоанна Дамаскина.

Первое же доказательство тем, что совершеннейшее и высочайшее существо может быть только одно, есть единственное правильное рассуждение о свойстве того, что мы называем бог, но никак не есть доказательство единства божия. Это есть только выражение того основного понятия о боге, которое по самому существу своему исключает всякую возможность соединения этого понятия с понятием числа. И потому, если бог есть то, что выше и совершеннее всего, то все прежние доводы из Ветхого завета и другие о том, что бог есть только один, только нарушают это понятие.

Но опять, как в рассуждении о постижимости и непостижимости, и здесь писателю, очевидно, нужна не ясность мысли, но нужна механическая связь с преданием церкви; в ущерб мысли во что бы то ни было удерживается эта связь.

После этих доказательств идут еще специальные доказательства единства божия против еретиков двубожников, не имеющие никакой связи с предметом. И после всего этого считается, что первый догмат о единстве божием раскрыт, и излагается учение о нравственном приложении этого первого догмата.

Мысль писателя та, что каждый догмат нужен для спасительной веры. Вот один догмат — единства божия — открыт, и потому нужно показать, как этот догмат содействует спасению людей.

Вот как:

Три важные уроки мы можем извлечь для себя из догмата о единстве божием.

Урок первый — касательно отношения нашего к богу. «Верую во единого бога», — произносит каждый христианин, начиная слова символа, — во единого, а не во многих, или двух, или трех, как веровали язычники и некоторые еретики; итак, ему *единому* мы должны и *служить*, как богу (Втор. 6, 13, Матф. 4, 10); его единого любить от всего сердца нашего и от всей души нашей (Втор. 6, 4 и 5); на него единого возлагать все наши надежды (Пс. 117, 8 и 9; 1 Петр. 1, 21), и с тем вместе должны блюстися от всякого вида многобожия и идолопоклонства (Исх. 20, 3—5). Язычники, веруя в одного верховного бога, в то же время признавали и многих богов низших и в число этих богов часто включали духов бесплотных, добрых или злых (гениев и демонов) и умерших людей, чем-либо прославившихся в жизни; и мы чтим ангелов добрых, чтим и людей святых, прославившихся при жизни верою и благочестием; но не забудем, что мы должны чтить их, по учению православной церкви, не как низших богов, а как слуг и угодников божиих, как ходатаев наших пред богом и споспешников нашему спасению, — чтить так, чтобы вся слава относилась преимущественно к нему же единому, яко *дивному во святых своих* (Пс. 67, 36; Матф. 10, 40). Язычники делали изваяния своих богов, ставили их кумиры и истуканы, и, по крайнему ослеплению, эти изваяния и кумиры признавали за самих богов, воздавая им божеское поклонение: да не впадет кто-либо и из христиан в подобное же идолопоклонство. И мы употребляем и почитаем изображения бога истинного и святых его и преклоняемся пред ними; но употребляем и почитаем только как изображения для нас священные и глубоко поучительные, а отнюдь не боготворим их и, кланяясь св. иконам, поклоняемся не дереву и краскам, а самому богу и угодникам его, которые на иконах изображены: таково должно быть истинное поклонение св. иконам, и оно нимало не будет походить на идолопоклонство (стр. 89 и 90).

Т. е. мы по всему предшествующему рассуждению получаем урок тот, что мы должны делать то же самое, что идолопоклонники, но должны притом помнить некоторое диалектическое различие, изложенное тут.

Известно, наконец, что язычники олицетворили все человеческие страсти и в этом виде их обоготворили; мы уже не олицетворяем страстей, чтобы их боготворить, мы знаем их цену, но, к прискорбию, часто и христиане служат своим страстям, как богам, хотя и сами того не замечают. Один до того предан чревоугодию и вообще чувственным удовольствиям, что для него, по выражению апостола, *бог есть чрево* (Фил. 3, 19); другой с такою ревностью заботится о приобретении себе сокровищ, с такою любовью блюдет их, что *лихоимание* его поистине нельзя не назвать *идолослужением* (Кол. 3, 5); третий столько занят своими достоинствами и преимуществами, истинными и мнимыми, и так высоко ставит их, что как бы делает из них для себя кумир, которому поклоняется сам и требует поклонения от других (Дан. гл. 3). Словом, всякая страсть и привязанность к чему бы то ни было, даже важному и благородному, если только мы предаемся ей сильно, до забвения бога и в

противность воле его, становится для нас новым богом или идолом, которому мы служим, и христианин твердо должен помнить, что подобное идолослужение никогда не может быть совместно с служением единому богу истинному, по слову спасителя: *никтоже может двема господиноми работати...; не можете богу работати и мамоне* (Матф. 6, 24) (стр. 90).

Что такое? Откуда это взялось? Что тут ни наговорено! Чем это связано с единством Божиим? Как это вытекает? Нет и нет никакого ответа.

Урок второй — касательно отношений нашего к ближним. Веря во единого бога, от которого все мы получили бытие, которым все живем и движемся и есмы (Деян. 17, 28) и который один составляет главную цель для всех нас, мы естественно возбуждаемся к единению и между собою (стр. 90).

И еще тексты, и еще менее связи с предыдущим. Если есть связь, то только словесная вроде игры слов: *бог един* — мы должны стремиться к единению.

Наконец, третий урок — касательно отношения нашего к самим себе. Веруя в бога, единого по существу, будем заботиться, чтобы и в собственном существе восстановить первобытное единство, нарушенное в нас грехом. Ныне мы чувствуем раздвоение своего существа, разъединение наших сил, способностей, стремлений, соулаждаемся закону Божию по внутреннему человеку, и вместе видим ин закон во удах своих противовоюущ закону ума нашего и пленяющ нас законом греховным, сущим во удах наших (Рим. 7, 22—23), так что в каждом из нас ныне не один, а два человека — внутренний и внешний, духовный и плотский. Будем же заботиться о том, чтобы отложить нам по первому житию ветхого человека, тлеющего в похотех прелестных, и облещися в нового человека, созданного по богу в правде и в преподобии истины (Ефес. 4, 22—24), и чтобы таким образом нам вновь явиться так же едиными в существе своем, какими вышли мы из рук творца (стр. 91).

И так далее. Без малейшей связи с догматом о единстве бога, но с игрою слов на слово «единство» идет рассуждение о нравственном приложении догмата. Разрешения же вопроса о единстве и троичности нет никакого.

Приступаю к 2-й главе.

ГЛАВА IV

«Глава II. О существе Божием».

О существе Божием? Было сказано, что бог непостижим по существу. Потом сказано, что он — троица. Я ищу разъяснений того, что значит: он — троица. Мне не отвечают на вопрос и задают новую загадку: бог, непостижимый по существу, будет раскрыт мне по существу.

Вопрос о том, что такое бог в существе (οὐσία, φύσις, essentia, substantia, natura) своим, еще с первых веков христианства сделался предметом особенного внимания учителей церкви, с одной стороны, как вопрос и сам по себе весьма важный и близкий к уму и сердцу каждого человека, а еще более потому, что вопросом этим много занимались тогда еретики, естественно вызывавшие против себя защитников православия (стр. 92).

Опять, чтобы раскрыть мне истину, меня вводят в спор, излагают мнение одних, других, и те, и другие ложны, и вот:

Чуждаясь всех подобных тонкостей, православная церковь всегда держалась и держится лишь того, что сам бог благоволил сообщить ей о себе в своем откровении, и вовсе не имея в виду определить существо Божие, которое признает она непостижимым, а следовательно, в строгом смысле, и неопределимым, но желая только преподать своим чадам возможно близкое, точное и общедоступное понятие о боге, она говорит о нем следующее: «Бог есть дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий,

неизменяемый, вседовольный, всеблаженный». Здесь указывает она нам, во-первых, на непостижимое существо божие (иначе, природу, естество), сколько оно может быть понятно ныне для нашего смысла, и, во-вторых, на существенные свойства, которыми отличается это существо, или, точнее, отличается сам бог от всех прочих существ (стр. 95 и 96).

Существо, природа, естество божие указываются нам, указываются и свойства, которыми отличается бог от прочих существ.

Да о чем мы говорим? О каком-нибудь ограниченном существе или о божестве? Как бог может отличаться от других? Как мы можем различать в нем естество, природу и свойства? Да ведь он непостижим, он выше, совершеннее всего. Всё меньше и меньше я понимаю смысл того, что хотят мне сказать, и всё яснее и яснее мне становится, что для чего-то нужно неизбежно, пренебрегая здравым смыслом, законами логики, речи, совести, нужно для каких-то потаенных целей сделать то, что делалось до сих пор: низвести мое и всякого верующего представление о божестве на какое-то низменное, полуязыческое представление.

Что же говорится об этой природе и свойствах того, что тут называется богом?

§ 17. *Понятие о существе божием: бог есть дух.* Слово «дух», действительно, понятнее всего обозначает для нас непостижимое существо или естество божие. Мы знаем только двоякого рода естества: вещественные, сложные, не имеющие сознания и разумности, и невещественные, простые, духовные, более или менее одаренные сознанием и разумностью. Допустить, чтобы бог имел в себе естество первого рода, никак не можем, видя во всех делах его, как творения, так и промысления, следы высочайшего разума. Предположить, напротив, в божестве естество последнего рода вынуждаемся необходимо постоянным созерцанием этих следов (стр. 94).

В подтверждение этих непонятных, превратных, запутанных слов приводятся в выноске слова Иоанна Дамаскина, почти столь же непонятные и превратные:

«Узнав то, что приписывается богу, и от сего восходя к сущности божией, мы постигаем не самую сущность, но только то, что относится к сущности (τὰ πρὸς τὴν οὐσίαν) — подобно как, зная, что душа бестелесна, бесколичественна и безвидна, мы еще не постигаем ее сущности; не постигаем также сущности тела, если знаем, что оно бело или черно; но познаем только то, что относится к его сущности. Истинное же слово учит, что божество *просто* и имеет одно действие — ἐνεργείαν, простое, благое, действующее всяческая во всем» (Точн. излож. прав. веры, кн. I, гл. 10, стр. 34) (стр. 94, прим. 223).

Как ни мучительно трудно анализировать такие выражения, в которых что ни слово, то ошибка или ложь, что ни соединение подлежащего с сказуемым, то или тавтология или противоречие, что ни соединение предложения с другим, то или ошибка, или умышленный обман, но это необходимо сделать.

Сказано: «Дух обозначает естество».

Дух означает только противоположное естеству. Дух прежде всего есть слово, употребляемое как противоположение всякому веществу, всему видимому, слышимому, ощущаемому, познаваемому чувствами. Естество, природа, существо есть только различие познаваемых чувственных вещей. По природе, по существу, по естеству различаются камни, деревья, звери, люди. Дух же есть то, что не имеет естества, природы. Что же могут значить слова: «дух обозначает естество»? Далее: «Мы знаем только двоякого рода естества: сложные — вещественные, и простые — духовные». Мы не знаем и не можем знать никаких простых духовных естеств, потому что «духовное естество» есть одно противоречие, множественное же число при слове: «простое естество духовное» — другое внутреннее противоречие, потому что то, что просто, того не может быть два или много. Только при том, что не просто, получается различие и множественность.

Прибавление к слову «естества» слов: «простые, духовные, одаренные более или менее сознанием и разумностью» вносит еще новое внутреннее противоречие, неожиданно присоединяя к «простому» — понятия сознания и разумности, по степени которых разделяется это что-то, называемое духовными естествами простыми.

Слова: «допустить, чтобы бог имел в себе естество первого рода», выражаясь последовательно, означают: «допустить, что единый бог есть естества сложные и вещественные» есть величайшая бессмыслица, есть допущение того, что бог единый есть множество разнообразных веществ, о чем нельзя говорить. Слова: «предположить в боге естество последнего рода вынуждаемся созерцанием дел его творения и промысления, в которых видим следы высочайшего разума», означают совсем не то, что бог есть дух, но что бог есть высочайший разум. Так что, разобрав эти слова, оказывается, что вместо того, чтобы сказать, что бог есть дух, сказано, что бог есть высочайший разум. И в подтверждение этих слов приведены слова Иоанна Дамаскина, который говорит еще третье, что божество — просто.

И что удивительно, это то, что понятие бога как духа, в смысле только противоположения всему вещественному, несомненно для меня и для всякого верующего и ясно уже установлено первыми главами о непостижимости божией, и доказывать этого не нужно. Но для чего-то ведется это доказательство, произносятся кощунственные слова о исследовании существа божия, и кончаются эти доказательства тем, что, вместо духа, доказывается, что бог есть разум, или что божество просто и имеет одно действие. Для чего же это доказывается?

А для того, чтобы под рукой во время доказательства ввести понятие не духа одного простого, а духовных естеств, более или менее одаренных сознанием и разумностью (это люди, демоны, ангелы, которые понадобятся после), и, главное, для той связи с словом «дух», которая потом будет играть большую роль в изложении учения. Сейчас и видно зачем:

И если, точно, само откровение изображает нам бога как существо духовное, — в таком случае наше предположение должно уже перейти на степень несомненной истины. А откровение, точно, учит нас, что бог есть чистейший дух, не соединенный ни с каким телом, и что, следовательно, природа его — совершенно невещественная, непричастная ни малейшей сложности, простая (стр. 95 и 96).

Из слов: «чистейший дух, не соединенный ни с каким телом», тотчас видно, что слово «дух» не понимается уже так, как оно понимается во всех языках, как оно понимается в евангельской беседе с Никодимом: «дух дышит, где хочет», т. е. как полное противоположение всему вещественному и потому постижимому, но как что-то такое, которое может быть определено, различено от другого.

Затем приводятся доказательства из свящ. писания, что бог — дух, но, как всегда, тексты только доказывают противное.

а) «Аще утаится кто в сокровенных, и аз не узрю ли его; рече господь: егда небо и землю не аз наполняю; рече господь» (Иер. 23, 24; Пс. 138. 7—12)... ; «снабдите души своя зело, яко не видесте всякого подобия в день, в оньже глагола господь к вам в горе Хориве из среды огня: не беззаконуйте и не сотворите себе самим подобия ваянна, всякого образа подобия мужеска пола или женска» (Втор. 4, 15—16)...; г) «у отца светов несть пременения или преложения стень» (Иак. 1, 17); д) всякое тело, как сложное из частей, разруσιμο и тленно, — бог есть «нетленный царь веков» (1 Тим. 1, 17) (стр. 96 и 97).

Разве не ясно, что бог, который узрит везде, который говорил именно из среды огня на горе Хориве, у которого нет «преложения стень», т. е. образа, который есть *нетленный*, — не есть дух. Очевидно, что нужно, чтобы про бога можно было говорить, как про определенное

существо вроде человека, но нужно тоже иметь возможность и говорить про бога, как про дух вполне простой, непостижимый.

Всё одна и та же уловка во всех главах этой книги: два разные понятия умышленно соединенные в одно для того, чтобы в случае надобности заменить одно другим и, пользуясь этим, механически подобрать все тексты писания и так запутать их, чтобы можно было сливать несогласимое.

Вслед за этим идет изложение учения церкви и, как всегда, не изложение догмата, не разъяснение, не толкование, но спор. Спор ведется с антропоморфистами и пантеистами. Доказывается, что неправда, «что бог облечен плотью» и во всем похож на человека. Если в писании говорится о его теле, то под глазами бога надо понимать его знание, под ушами — внимание, под ртом бога — обнаружение его воли, под пищей и питьем — наше согласие с волей божией; под обонянием — принятие наших мыслей, под лицом — обнаружение его в делах; под руками — деятельную его силу, под десницею — его помощь в правых делах, под осязанием — его точное познание самого малого, под ногами и хождением — пришествие на помощь, под клятвою — непреложность его совета, под гневом и яростью — отвращение к злу, под забвением, сном, дремотой — медленность в отмщении врагам (стр. 98). Эти объяснения и опровержения антропоморфистов, не говоря о произвольности, непонятности объяснений (как, например, почему под пищей и питьем надо понимать наше согласие с волей божьей?), объяснения эти всё ниже и ниже спускаются в область мелочной, часто просто глупой диалектики, и дальше и дальше становится надежда на разъяснение богооткровенных истин.

После этого в отделе втором (стр. 100) еще приводятся доводы отцов церкви о том, что бог — существо бестелесное и невещественное. И продолжается то же. Приводятся не ложные, но странные суждения отцов церкви, указывающие на то, что отцы церкви были далеки от того понятия о божестве, которое теперь присуще всякому верующему. Они очень старательно доказывают, например, то, что бог ничем не ограничен, или не подвержен страданиям, или не подлежит разрушению. Как бы ни были достойны труды этих отцов в свое время в борьбе с язычниками, на нас утверждение того, что бог не подвержен страданиям, действует невольно так же, как бы подействовали утверждения о том, что бог не нуждается в одежде или пище, и невольно заставляет чувствовать, что для человека, доказывающего неразрушимость бога, понятие божества не ясно и не твердо. Для нас это ничего не разъясняет и только оскорбляет наше чувство. Но, очевидно, для составителя это нужно и нужно именно то, что оскорбляет наше чувство, именно принижение понятия бога.

В отделе третьем составитель приводит в виде доказательства даже ту брань, которую отцы церкви говорили в защиту своего мнения:

При сем особенно замечательно для нас то, что древние пастыри, обличая заблуждение антропоморфитов, — называли его ересью безрассудною, ересью глупейшею, и самих антропоморфитов, упорно державшихся своего мнения, постоянно причисляли к еретикам (стр. 100, 101).

И как последний довод церкви приводится:

Посему-то в «чине православия», которое совершает православная церковь в первую неделю великого поста, мы слышим между прочим и следующие слова ее: «глаголющим бога не быти дух, но плоть, — анафема» (стр. 101).

И этим кончается то, что мы знаем о существе бога, именно то, что он — дух. Какой же вывод из всего этого? То, что бог не вещество, а дух. Это вытекает из понятия бога, и я и все верующие не могут думать иначе. И это отчасти подтверждается этим параграфом; но кроме этого утверждается и то, что дух этот есть что-то особенное, отдельное, отчасти постигаемое. И в этом словесном слиянии этих противоречий всё содержание 17-го параграфа.

Что такова цель — ясно вытекает из следующего.

§ 18. *Понятие о существенных свойствах божиих, их число и разделение.* Существенными свойствами в боге (τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα, proprietates essentielles или одним словом, — ἄξιώματα, νοήματα, ἐπιτηδεύματα, attributa perfectiones) называются такие, которые принадлежат самому божественному существу и отличают его от всех прочих существ, и, след., это суть свойства, равно приличные всем лицам пресвятые троицы, составляющим едино по существу, — отчего и называются еще свойствами божиими *общими* (ἰδιώματα κοινά, в отличие от особенных или *личных* свойств (τὰ προσωπικὰ ἰδιώματα, proprietates personales), которые принадлежат каждому лицу божества порознь и различают их между собою (стр. 102).

Оказывается, что у бога, духа простого, есть свойства, отличающие его от всех прочих существ. Мало того, кроме общих свойств есть свойства, отличающие этого же бога в лицах, хотя ничего еще не сказано, что такое троица и что такое лицо.

Определить число существенных или общих свойств божиих невозможно. И церковь, хотя сообщая нам здоровое понятие о боге, именует некоторые из них («бог есть дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный»), но вместе замечает, что общие свойства божии бесчисленны: ибо всё, что только говорится в откровении о боге, едином по существу, всё это составляет, в некотором смысле, и свойства божественного существа. А потому и мы, последуя примеру церкви, ограничимся рассмотрением только некоторых из них — главнейших, которые наиболее характеризуют существо божие, объемлют собою или объясняют и другие, менее заметные, свойства и о которых яснее говорится в божественном откровении (стр. 102).

Свойства божии *бесчисленны*, а потому мы будем говорить о некоторых. Но если бесчисленны, то «некоторые» суть бесконечно малая часть, и потому не нужно, нельзя говорить о них. Но не так рассуждает богословие. Не только о «некоторых», но о «главнейших». Как же при бесчисленном может быть главнейшее? Все равно бесконечно малы. «Мы будем говорить о таких, которые наиболее характеризуют божество».

Как характеризуют? У бога характер, т. е. особенность одного бога от другого? Нет, ясно: мы говорим о чем-то, но не о боге. Но пойдем дальше.

Чтобы иметь о существенных свойствах божиих понятия отдельные и излагать учение о них в некоторой системе, еще издревле богословы старались разделять их на классы, и таких делений, особенно в период средневековый и новейший, придумано весьма много, которые все, хотя не в одинаковой степени, имеют свои достоинства и недостатки. Причина последних, главная, очень понятна: свойства существа божия, как и самое существо, вполне для нас непостижимы. Посему, не усиливаясь напрасно найти какое-либо совершеннейшее разделение их, изберем то, которое представляется нам наиболее правильным и простейшим (стр. 102 и 103).

«Свойства существа божия, как и самое существо, *вполне* для нас *непостижимы*». Ну так что ж? не будем кощунствовать, не будем говорить о непостижимом? Нет. «Посему изберем деление, которое покажется нам более правильным».

Бог по существу своему есть дух; а в каждом духе, кроме собственно духовной природы (субстанции), мы в частности различаем две главные силы или способности: ум и волю (стр. 103).

Как в духе простом деление ума и воли? Да где же это сказано? Только вообще говорилось о духе, но о том, что он имеет ум и волю, ничего не было сказано. Ум и воля — это слова, которыми мы, люди, и то некоторые, различаем в себе две деятельности. Но почему это есть у бога?

Применительно к этому существенные свойства божии можно разделить на три класса: I) на свойства существа божия вообще, т. е. такие, которые принадлежат равно и самой природе (субстанции) божией — духовной, и обеим силам ее: уму и воле, и отличают бога, как духа вообще, от всех прочих существ; II) на свойства ума божия, т. е. такие, которые принадлежат только одному уму божью, и, наконец, — III) на свойства воли божией, т. е. принадлежащие только одной божией воле (стр. 103).

Не бросить ли? Ведь это бред сумасшедшего. Но нет, я сказал себе, что прослежу строго, точно всё изложение богословия. Далее идет 60 страниц о свойствах бога. Вот содержание этих 60 страниц:

§ 19. *Свойства существа божия вообще.* Бог, как дух, отличается от всех прочих существ вообще тем, что они все ограничены и по бытию и по силам и, след., более или менее несовершенны, а он есть дух неограниченный или *беспредельный* во всех отношениях, иначе — *всесовершенный* (стр. 103 и 104).

«Бог *отличается* от всех прочих существ вообще». Очевидно, нужно это ложное представление о боге, отличающемся от других существ, потому что и прежде, и после много раз, и тут же сказано то, что бог беспределен, и потому нельзя сказать, чтобы беспредельное могло отличаться от чего-нибудь.

Потом бог *отличается* от других существ в частности: 1) беспредельностью или всесовершенством (почему беспредельность равна всесовершенству, остается необъяснимым как тут, так и впоследствии), 2) самобытностью, 3) независимостью.

Какая разница подразумевается между самобытностью и независимостью, остается также необъяснимым. Самобытность определяется так:

Самобытным бог называется потому, что не обязан бытием своим какому-либо другому существу, а имеет и бытие, и всё, что ни имеет, от самого себя (стр. 107 и 108).

Независимость же (стр. 110) определяется так:

Под именем независимости в боге разумеется такое свойство, по которому он и в существе, и в силах, и в действиях своих определяется только сам собою, а не чем-либо сторонним, и есть самодовольный (*αὐταρκής, ἀνευδεής*), самовластный (*αὐτεξούκος*), самодержавный (*αὐτοκρατής*). Это свойство божие вытекает уже из предыдущего. Если бог есть существо самобытное и всё, что ни имеет, имеет только от себя: то, значит, он ни от кого и не зависит, по крайней мере по бытию своему и силам.

Так что в первом свойстве беспредельности к нему прибавлено почему-то понятие всесовершенство (слово неупотребительное, дурно составленное), имеющее, однако, по своему производству совсем другой смысл, чем беспредельность. А слова: самобытность и независимость, которые выражают, по определению самого писателя, одно и то же понятие, разделены.

4) Неизмеримость, которая есть только синоним беспредельности, вдруг соединена в одно с вездеприсутствием, не имеющим с этим понятием ничего общего.

Затем 5) вечность и 6) неизменяемость опять разделены, хотя составляют только одно понятие, ибо неизменяемость происходит только во времени, а время есть только последствие изменяемости.

7) Всемогущество, которое определяется понятием неограниченной *силы*, тогда как о силе до сих пор не было и после не будет никакой речи.

Но это еще далеко не всё. Надо помнить, что после раскрытия существа бога самого в себе (§ 17, стр. 95) нам раскрываются существенные свойства бога (§ 18, стр. 102). И из существенных свойств бога раскрыты теперь существенные свойства бога вообще (§ 19, стр. 103). Предстоит же нам еще раскрытие свойств сначала ума божия (§ 20, стр. 122), а потом свойства воли божией (§ 21, стр. 129).

Ум божий можно рассматривать с двух сторон: со стороны теоретической и со стороны практической, т. е. в самом себе и в отношении к действиям Божиим. В первом случае мы получаем понятие об одном свойстве этого ума: всеведения; в последнем — о другом: высочайшей премудрости (стр. 122).

В самом себе бог ведаёт всё. Что же он ещё знает, когда он имеет премудрость? На стр. 127 сказано: премудрость

состоит в совершеннейшем знании наилучших целей и наилучших средств и вместе — в совершеннейшем умении прилагать последние к первым.

«Знание наилучших целей и средств». Но как же может иметь цели существо беспредельное, вседовольное? И какое понятие средств можно приложить к всемогущему существу? Но мало этого:

Предметы божественного ведения св. писание обозначает с подробностью. Оно свидетельствует и вообще, что бог знает всё и, в частности, что он знает самого себя и всё вне себя: всё возможное и действительное, всё прошедшее, настоящее и будущее (стр. 122).

И потом по отделам, выписками из св. писания доказывается, что бог знает а) всё, б) знает себя, в) знает всё возможное, г) знает всё существующее, д) знает прошедшее, е) знает настоящее, ж) знает будущее.

Да ведь бог вне времени, по богословию — выше времени. Какое же для него прошедшее и будущее? Я не преувеличиваю, не выражаюсь нарочно странным способом; напротив, я употребляю все усилия, чтобы смягчить дикость выражений. Пусть прочтут страницы 123, 124, 125. Да что я говорю: где хотите, там раскройте эти два тома и читайте: всё то же и то же, и что дальше, то свободнее от всяких законов сочетания мыслей и слов.

Волю Божию можно рассматривать с двух сторон: саму в себе и в отношении к тварям. В первом случае она представляется нам: а) по естеству своему *высочайше свободною*, а б) по свободной деятельности — *всесвятою*. В последнем — является:

а) прежде всего *всеблагую*: так как благодать есть первая и главнейшая причина всех действий Божиих по отношению ко всем тварям, разумным и неразумным;

б) потом в частности, по отношению к одним тварям разумным — *истинною и верною*: поколику открывает себя им в качестве нравственного закона для их воли и в качестве обетований или нравственных побуждений к исполнению этого закона;

в) наконец — *правосудною*: поколику следит за нравственными действиями этих существ и воздает им по заслугам. Таким образом, главные свойства воли Божией, или, точнее, главные свойства Божии по воле суть:

1) высочайшая свобода, 2) совершеннейшая святость, 3) бесконечная благодать, 4) совершеннейшая истинность и верность и 5) бесконечное правосудие (стр. 129 и 130).

Стало быть, бог беспредельный, неограниченный — свободен, и это доказывается текстами. И как всегда тексты именно показывают, что те, кто писали и говорили эти слова, не понимали бога, только подходили к постигновению его и говорили о каком-то языческом сильном божестве, а не о божестве, в которого мы веруем.

«Аз сотворих землю и человека, и скоты, яже на лица земли, крепостию моею великою, и мышцею моею высокою, и дам ю, ему же будет угодно пред очима моима» (Иер. 27, 5). «Помилую, его же аще помилую и ущедрю, его же аще ущедрю» (Рим. 9, 15; снес. Исх. 33, 19). «И по воле своей творит в силе небесней и в селении земнем: и несть иже воспротивится руце его, и речет ему: что сотворил еси» (Дан. 4, 32; снес. Иов. 23, 13). «Владеет вышний царством человеческим, и ему же восхощет, даст е» (Дан. 4, 14, 22, 29). «Якоже устремление воды, тако сердце царево в руце Божией: а може аще восхощет обратити, тамо уклонит е» (Притч. 21, 1) (стр. 130 и 131).

«Совершеннейшая святость» подразумевает то:

что он совершенно чист от всякого греха, даже не может согрешать, и во всех своих действиях совершенно верен нравственному закону, а потому ненавидит зло и любит одно только добро и во всех своих тварях (стр. 132).

Святость в том, что бог *не грешит*, да еще — «*ненавидит зло*». И опять подтверждения этого кощунства из св. писания:

Бесконечная благодать. Благодать в боге есть такое свойство, по которому он всегда готов сообщать и действительно сообщает своим тварям столько благ, сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию (стр. 135).

И вот как подтверждается эта благодать: благодать есть «главная причина творения и промысления»:

От века бог существовал один и блаженствовал, не имея ни в ком и ни в чем нужды; но единственно по бесконечной благодати он восхотел соделать и другие существа участниками своего блаженства, и даровал им бытие, украсил их самыми разнообразными совершенствами и не престаёт ущедрять их всеми благами, потребными для бытия и блаженства (стр. 138).

От века, т. е. бесчисленное количество лет, бог блаженствовал один и с своей премудростью не догадался прежде сотворить мир. Так что благодать, понимаемая так, что к понятию бога нельзя приложить понятие зла, и это понятие изуродовано, сведено на самое низкое, кощунственное представление.

Совершеннейшая истинность и верность. Мы исповедуем бога истинным и верным (ἀληθινός, πιστός, verax, fidelis), потому что он всё, что ни открывает тварям, всегда открывает неложно и достоверно, и, в частности, какие ни изрекает им обетования и угрозы, всегда исполняет сказанное или непременно исполнит (стр. 139).

Кому верным? И понятие угрозы и наказания, понятие зла, присоединенное к богу! И тексты, подтверждающие, что богу невозможно солгать!

Бесконечное правосудие. Под именем правосудия или правды (δικαιοσύνη, justitia) здесь разумеется в боге такое свойство, по которому он воздает всем нравственным существам, каждому по заслугам, и именно: добрых награждает, а злых наказывает (стр. 140).

Бог всеблагой за грех людей, совершенный во временной жизни, мстит вечными мучениями. И это подтверждается текстами:

И нечестивые услышат тяжкий приговор нелицеприятного судии: «идите от мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его» (Матф. 25, 41). Кроме того, св. писание — б) свидетельствует, что «клятва господня в домах нечестивых» (Притч. 3, 33; снес. 15, 25), и «воздаст им господь беззаконие их, и по лукавствию их погубит я господь бог» (Пс. 92, 23); в) называет бога огнем поядаящим: «бог наш огонь поядаяй есть» (Евр. 12, 23; Втор. 4, 24), и г) человекообразно приписывает ему гнев и мщение; «открывается гнев божий с небесе на всякое нечестие и неправду человека, содержащих истину в неправде» (Рим. 1, 18; снес. Исх. 32, 10; Числ. 41, 10; Пс. 2, 5, 12; 87, 17; Иез. 7, 14); «мне отмщение: аз воздам, глаголет господь» (Рим. 12, 19; Евр. 10, 30; Втор. 32, 35); «бог отмщений господь, бог отмщений не обинулся есть» (Ис. 93, 1) (стр. 142).

Это очевидное противоречие не остановило бы писателя, как не останавливали прежние противоречия в каждом отделе свойств божиих, но в этом случае он останавливается, очевидно, потому, что противоречие это было замечено уже давно прежде, и были возражения, и св. отцы, на основании которых пишется вся книга, писали об этом. Вот что писали св. отцы:

Истинный бог непременно должен быть вместе и благ, и правосуден: что благодать его — благодать праведная, и правда его — правда благая; что он остается правосудным даже тогда, когда прощает нам грехи и милует нас; остается и благим, когда наказывает нас за грехи: ибо наказывает, как отец, не из гнева или мщения, а для исправления нас, для нашей

нравственной пользы; и, следовательно, самые казни его суть более свидетельства его отеческой благодати к нам и любви, нежели правды (стр. 142 и 143).

Спрашивается, каким образом разрешить противоречие между благодатью и правосудием? Как благой бог за грехи может казнить вечным огнем? Или он не правосуден, или он не благ. Кажется, вопрос ясен и законен.

И писатель делает вид, что отвечает на него, приводя авторитеты Иринея, Тертуллиана, Климента Александрийского, Златоуста, Гилария, Августина. Авторитетов много. Что же они сказали? Они сказали: «Вы спрашиваете: если есть вечное мучение за временный грех, то может ли бог быть благ и правосуден? Мы отвечаем: бог должен быть и правосуден и благ. Благодать его — благодать праведная. И правда его — правда благая». Да я об этом и спрашиваю: как это так? как правосудный и благой бог казнит вечными муками за временный грех? А вы говорите, что он наказывает, как отец, для нашей нравственной пользы и что казни его суть свидетельства благодати и любви. Какие же тут исправления и любовь, чтобы вечно кипеть в огне за временный грех.

Но писателю кажется, что всё объяснено, и он спокойно заканчивает главу:

Совершеннейшее правосудие в боге должен признать и здравый разум. Всякая несправедливость к другим может происходить в нас только от двух причин: от незнания или заблуждения нашего рассудка и от превратности воли. Но в боге обе эти причины не могут иметь места: бог есть существо всеведущее и святейшее; он знает все самые сокровенные поступки нравственных существ и в состоянии достойно оценить их; он любит всякое добро по самой своей природе и ненавидит всякое зло также по самой своей природе. Прибавим, что бог есть вместе и существо всемогущее, которое, следовательно, имеет все средства воздавать другим по их заслугам (стр. 143 и 144).

Я выписал это только для того, чтобы видно было, что я ничего не упускаю. Это всё, чем разрешается противоречие.

Раскрытие существа божия в самом себе и его существенных свойств кончено.

Что же тут было? Началось с того, что бог непостижим, но прибавлено, что вместе с тем постижим *отчасти*. Это знание *отчасти* и раскрыто так. Бог один, а не два и три, т. е. к понятию бога приложено несвойственное ему, по первому определению, понятие числа. Потом раскрыто, что в постижимом отчасти боге мы знаем, однако, различие между его сущностью и свойствами. Определение сущности бога состояло в том, что он есть дух, т. е. существо невещественное, простое, несложное, исключаящее поэтому всякое подразделение. Но вслед за этим было раскрыто, что мы знаем свойства этого простого существа и можем подразделять их. Количество этих свойств сказано, что бесчисленно, но нам раскрыто из этого бесчисленного количества свойств простого существа, духа, 14 свойств.

После этого нам неожиданно было раскрыто, что простое это существо, дух, отличается от других существ и, кроме того, имеет ум и волю (о том, что надо разуметь под словами «ум и воля простого существа, духа», ничего не сказано), и на основании того, что несложное существо слагается из ума и воли, 14 свойств разделены на 3 отдела: а) свойства существенные вообще. Свойства существенные существа божия вообще (я ничего не изменяю и не прибавляю) подразделились еще на аа) свойства существенные существа божия вообще, отличающие его вообще (*sic!*) от других существ, и на бб) свойства существенные существа божия вообще, отличающие его, в частности, от других существ, и получилось: ааа) беспредельность и почему-то неожиданно пришитое к беспредельности с знаком равенства всесовершенство, и ббб) самобытность, и вvv) независимость, ггг) неизмеримость и вездеприсутствие (опять неожиданно пришилось), ддд) вечность, еее) неизменность, жжж) всемогущество; 2) свойства ума божия: а) всеведение и б) премудрость, и 3) свойства воли божией: а) свобода, б) святость, в) благодать, г) верность и д) правосудие.

Приемы изложения те же, как и в предшествующих частях: неясность выражений, противоречия, облеченные словами, ничего не разъясняющими, принижение предмета, сведение его в самую низменную область, пренебрежение к требованиям разума и то же одно постоянное стремление связать внешним, словесным путем самые разнообразные суждения о боге, начиная от Авраама до отцов церкви, и на этом одном предании основать все свои доказательства. Но в этом отделе, уже так явно уклонившемся от здравого смысла (с самых тех первых положений, которые были высказаны о боге, — тогда, когда начинаются определения свойств божиих), в этом отделе есть новая черта: сопоставление слов, очевидно, ничего уже не означающих для самого писателя. Очевидно, слова уже тут совершенно оторвались от мысли, с которой были связаны, и не вызывают уже никакой мысли. Я долго делал страшные усилия, чтобы понять, что разумеется, например, под духовными естествами, под различением свойств, под умом и волей бога, и не мог понять и убедился, что писателю нужно только связать внешним образом все тексты, а что разумной связи между его словами нет и для него самого.

§ 22. *Отношение существенных свойств бога к его существу и между собою.* Параграф этот говорит о том самом, что представляется невольно каждому, когда ему будут перечислять свойства непостижимого бога. Всякий верующий в бога не может не чувствовать кощунственности этих подразделений. И тут как раз высказывается то самое словами отцов церкви, что чувствует всякий верующий, именно то, что бог не постижим для разума и что все те признаки, слова, эпитеты, которые мы прилагаем к богу, не имеют никакого ясного значения, всё сливается в одно; что понятие бога, как начала всего, не постижимого разуму, просто, нераздельно, и разделять бога по его существу и свойствам значит разрушать понятие бога.

«Существо и существенные свойства божии не различаются и не разделяются между собою на самом деле, напротив, составляют в боге едино»... «Божество просто и несложно, говорит св. Иоанн Дамаскин; а что составлено из многого и различного, то сложно. Итак, если несозданность, безначальность, бестелесность, бессмертие, вечность, благодать, зиждительную силу и подобное мы назовем существенными разностями в боге (οὐσιωδεις διαφορας ἐπὶ Θεοῦ), то божество, как составленное из столь многих свойств, будет не просто, но сложно: а это утверждать есть крайнее нечестие» (стр. 145).

Приводятся и другие выписки св. отцов, подтверждающие ту же мысль. Так что удивляешься, к чему же были все эти прежние подразделения и определения. Но этим ясным, несомненным доказательствам, отзывающимся в сердце каждого верующего в бога, полной истиной, этим доказательствам предшествует точно такое же неожиданное рассуждение, какое было, о постижимости и непостижимости божией, какие предшествуют раскрытию каждого догмата. В догмате о боге сказано и доказано, что бог непостижим, и затем мнимо доказано, что он постижим. Для разрешения этого противоречия придумано учение о постижимости отчасти. Здесь сказано, что существо и существенные свойства божии не различаются и не разделяются, и сейчас на стр. 147 сказано:

«Существо и существенные свойства божии, не различаясь и не разделяясь между собою на самом деле, различаются, однакож, в умопредставлениях наших, и притом не без основания в самом боге,¹ так что понятие об одном каком-либо его свойстве не есть вместе понятие и об его сущности или понятие о всяком другом свойстве».

И это положение необходимо, по мнению писателя, вытекает из свящ. писания, и приводятся слова Василия Великого о том, что

наши различения божиих свойств не суть только чисто подлежательные (субъективные), — нет, основание для них есть в самом боге, в его различных проявлениях, действиях, отношениях к нам, каковы: творение и промысл, хотя сам по себе бог совершенно единичен, прост, несложен (стр. 149).

И что же, вы думаете, что нечаянно сопоставлено такое явное противоречие св. отцов, думаете, что оно как-нибудь разрешено? Нисколько. Этого-то и нужно писателю, в этом вся мысль этого параграфа 22-го. Он так начинается:

Вопросом этим много занимались в церкви издревле, а особенно в средние века как на Западе, так и на Востоке, и при решении его нередко впадали в крайности. Первая крайность допускает, будто между существом и существенными свойствами божиими, равно как между самими свойствами, есть различие действительное (τῷ πράγματι, *realis*), так что свойства составляют в боге нечто отдельное и от существа и одно от другого; другая крайность, напротив, утверждает, что существо и все существенные свойства божии совершенно тождественны между собою, что они не различаются не только на самом деле, но даже в умопредставлениях наших (ἐπινοίᾳ, νοήσει, *cogitatione*), и все разные имена, приписываемые богу, например: самобытность, мудрость, благодать, правосудие, означают в боге совершенно одно и то же. Держась строго учения, какое преподает нам о существе и существенных свойствах божиих православная церковь на основании божественного откровения, мы должны сказать, что обе эти крайности равно далеки от истины, что нельзя допустить ни — а) того, будто существо и существенные свойства божии различаются и разделяются между собою на самом деле, ни — б) того, будто они не имеют уже между собою никакого различия, даже в умопредставлениях наших (стр. 144 и 145).

Православная церковь учит, что оба положения одинаково далеки от истины. Так какое же близко к истине? Ничего не сказано. Выставлены два противоречивые мнения, и ничего не сказано для их разрешения. Я внимательно искал во всех пяти страницах. Ни слова о том, как же надо понимать. Ничего нет. Заключение параграфа говорит:

Замечательны также в настоящем случае слова блаженного Августина: «иное быть богом, иное — отцем. Хотя отчество и сущность (в боге) едино суть, но нельзя сказать, будто отец по отчеству есть бог, по отчеству премудр. Такова была всегда твердая (fixa) мысль у наших отцов, и они отвергали аномеев, как заблудивших далеко от предела веры, за то, что эти еретики уничтожали всякое различие между существом и свойствами божиими» (стр. 150).

Конец главы. Но правы ли аномей, и замечательны ли слова блаженного Августина — это всё равно. Как же надо понимать? Ведь слова Иоанна Дамаскина справедливы, сам писатель говорит, что справедливы. Как согласить их с противоположными словами Августина, которые тоже справедливы? Писатель не считает даже нужным отвечать на это и заканчивает главу.

В предшествующем параграфе о существе и четырнадцати свойствах божиих меня поразила черта совершенной отрешенности от всякой мысли и очевидная игра одними словами противоречивыми или синонимами в совершенном мраке; но здесь еще новая черта необыкновенного и оскорбляющего не только разум, но и чувство пренебрежения ко мне и всей пастве, внимающей поучениям церкви.

В этом параграфе прямо выставляется противоречие и говорится: «это — бело, и это — черно», и нельзя говорить, что это белое, и нельзя говорить, что это черное. Церковь учит нас признавать и то и другое, т. е. что черное есть белое, а белое есть черное. Так что здесь уже выражается требование не только того, чтобы верить тому, что говорит церковь, но повторять языком то, что она говорит.

Вслед за этим § 23: *Нравственное приложение догмата*. Нравственное приложение первого догмата единства божия поразило меня только своей непоследовательностью. Те нравственные правила, которые преподавались на основании единства бога, очевидно, не выводились из него, а просто пришивались к словам: един бог — мы должны быть в единении и т. п. Но, встретив второе приложение и просмотрев во всем сочинении все неизбежно прилагаемые к каждому догмату нравственные правила и вспомнив то, что

сказано в введении, что догматы веры и законы нравственности (стр. 36) нераздельно открыты богом людям и находятся в неразрывной связи, я понял, что эти приложения не случайны, а очень важны, как показывающие значение догматов для спасительной жизни, и я обратил на него больше внимания. Вот приложение догмата о существе и свойствах бога:

1) Бог, по существу своему, есть дух, а по главному свойству существа, обнимающему собою все прочие, дух беспредельный, т. е. совершеннейший, высочайший, всеславный. Отсюда —

а) Прежде всего научаемся чтить бога и любить: ибо кого же и чтить, кого и любить, если не совершеннейшего...

б) Научаемся вместе, что наша любовь к богу и наше богочтение должны быть: аа) искреннейшие, духовные... бб) высочайшие и полнейшие... в) глубочайше-благоговейные... в) Научаемся прославлять бога сердцем и усты, мыслями и всею своею жизнью...

г) Научаемся, наконец, стремиться к богу, как нашему высочайшему благу, и в нем одном искать для себя полного успокоения...

2) Размышляя, в частности, о каждом порознь из свойств существа божия, отличающих бога от его созданий, можно извлекать для себя новые уроки. И —

а) Если один бог самобытен, т. е. ничем никому не одолжен, тогда как все другие существа, следовательно и мы, одолжены ему всем: то мы должны: аа) постоянно смиряться перед ним...

б) Если он один независим и вседозволен, а потому «благих наших не требует» (Пс. 15, 2), напротив сам «дает всем живот, дыхание и вся» (Деян. 17, 25), то мы должны — аа) питать в себе чувство совершеннейшей зависимости от него и всецелой ему покорности, и бб) принося ему какие-либо дары или жертвы, отнюдь не думать, будто бы тем одолжаем вседозволенного, когда всё, что ни имеем, есть его собственность.

в) Уверенность, что мы всегда находимся пред лицом самого бога вездесущего, где бы ни находились, — аа) естественно располагает нас вести себя пред ним со всею осмотрительностью и благоговением; бб) может удерживать нас от грехов... вв) может ободрять и утешать нас во всех опасностях... г) может возбуждать нас к призыванию, славословию и благодарению господу на всяком месте...

г) Памятуя, что един бог вечен, тогда как всё прочее, окружающее нас на земле, временно и скоропроходяще, научаемся — аа) не прилепляться душою своею к благам гниющим... бб) «не надеяться на князи и на сыны человеческие»...

д) Мысль о совершенной неизменяемости божией — аа) еще более может побуждать нас к этому исключительному упованию на бога... бб) может вместе возбуждать нас к подражанию неизменяемости божией, в нравственном смысле, т. е. к возможной твердости и постоянству во всех благочестивых стремлениях нашего духа и в неуклонном шествовании по пути добродетели и спасения.

е) Живая вера в бога всемогущего научает нас — аа) просить его помощи и благословения во всех наших предприятиях... бб) не опасаться ничего и не упасть духом среди самых великих опасностей, если только творим угодное ему и тем привлекаем на себя его благоволение... но — вв) страшиться и трепетать его самого, если творим ему неугодное...

3) Обратим ли внимание свое на свойства ума божия, найдем и здесь для себя немало назидательного.

а) Бог всеведущ, какое утешение и ободрение для праведника!... Людей... обмануть можно, но бога никогда.

б) Бог бесконечно премудр : итак — аа) да не смущаются наш ум и сердце, если в жизни ли общественной, или в природе мы увидим какие-либо явления, повидимому, угрожающие всеобщую гибелью и разрушением... бб) не станем малодушествовать или роптать на бога,

если нам самим придется быть в тесных обстоятельствах... вв) научимся, по мере сил своих, подражать его высочайшей премудрости...

4) Наконец, каждое из свойств воли божией или только представляет нам образ для подражания, или вместе внушает и некоторые другие нравственные наставления.

а) Бог называется высочайше-свободным потому, что он сам избирает всегда одно только добро, и избирает без всякого стороннего принуждения или побуждения: вот в чем должна состоять и наша истинная свобода! В возможности и свободно приобретенном навыке творить одно добро потому только, что оно добро, а не в произволе творить добро или зло, как обыкновенно думают, и тем менее в произволе творить одно зло...

б) Бог высочайше свят, и нам заповедал: «да освятитесь и будете святы, яко свят есмь аз, господь бог ваш» (Лев. 11, 44)...

в) Бог бесконечно благ ко всем своим тварям и, в частности, к нам: это — аа) научает нас благодарить его за все его благодеяния и за отеческую любовь воздавать сыновнюю любовь: «возлюбим его, яко той перве возлюбил есть нас» (1 Иоан. 4, 19).

Ни толка, ни смысла, ни даже какой-нибудь связи, кроме той, что французы называют à propos.² И в самом деле, из того, что бог един, и неизмерим, и дух, и троичен, какое может быть нравственное приложение? Так что замечательно не то, что изложение этих приложений догмата несвязно и дурно написано, а то, что придумано к догмату, не могущему иметь никакого приложения, какое бы то ни было приложение. И невольно приходит в голову: зачем же мне знать эти непонятные, исполненные противоречий догматы, когда из знания их ни для кого ровно ничего вытекать не может?

ГЛАВА V

«Глава II. О бже, троичном в лицах» (стр. 156). Не приступая еще к раскрытию самого догмата, я невольно останавливаюсь перед словом: «в лицах», «лице божие». Я прочел и изучил изложение догмата о существе божием; там не было определения слова «лица» или «ипостаси», которое было употреблено при определении троицы. (Только в том месте, где оспаривались антропоморфисты, сказано, что под лицами нужно разуметь «проявление и обнаружение бога в делах». Но, очевидно, это не относится к троице.) Но, может быть, определение этого слова, столь необходимое для постигновения троицы, выяснится из самого изложения?

Читаю дальше.

Вот вступление:

Истины о бже, едином по существу, и его существенных свойствах, доселе нами изложенные, не объемлют собою всего христианского учения о бже. Признавая только, что бог есть един, мы не вправе называться христианами: единого бога признают и иудеи, не признавшие Христа-спасителя за мессию и отвергающие христианство, исповедуют и магометане, допускали и допускают многие древние и новые еретики в недрах самого христианства. Полное христианское учение о бже, которое необходимо содержать сердцем и исповедывать устами, чтобы достойно носить имя христианина, состоит в том, что бог и един и троичен, един по существу, троичен в лицах (стр. 156).

Что это значит? Все перечисленные в отделе о существе бога свойства бога, как беспредельность, неизмеримость и другие, исключают понятие лица. То, что бог есть дух, еще более несогласимо с лицом. Что же значит «в лицах»? Ответа нет, и изложение идет далее:

Это, учение составляет самый коренной догмат собственно христианский, на нем непосредственно основываются и, следовательно, с отвержением его неизбежно отвергаются догматы о нашем искупителе госпде Иисусе, о нашем освятителе — всесвятом духе и

затем, более или менее, все до одного догматы, какие только относятся к домостроительству нашего спасения. И исповедуя, что бог один по существу и троичен в лицах (стр. 156).

По существу бог един и бог — дух, сказано в предшествующем. Помимо существа, сказано, что он имеет 14 свойств. Все свойства исключают понятие лица. Что же такое «в лицах»? Стало быть, есть третье еще деление бога. То было 1) по существу и 2) по свойствам. Теперь прибавляется еще третье деление: по лицам. На чем основано это деление? Ответа нет, и изложение продолжается.

Исповедуя так, мы отличаемся не от язычников только и некоторых еретиков, допускавших многих или двух богов, но и от иудеев, и от магометан, и от всех еретиков, признававших и признающих только единого бога (стр. 156).

Да что мне за дело, от кого я отличаюсь? Чем менее я отличаюсь от других людей, тем мне лучше. Что такое лица? Ответа нет, и изложение продолжается.

Но, будучи важнейшим из всех христианских догматов, догмат о пресв. троице есть вместе и непостижимейший (стр. 157).

От этого-то я и жажду хоть не разъяснения, а такого выражения, которое бы было постижимо. Если он вполне непостижим, то его нет.

Немало уже непостижимого видели мы, когда излагали учение о божестве едином по существу и его существенных свойствах, особенно о его самобытности, вечности, всеприсутствии (стр. 157).

Тут не было ничего непостижимого. Всё это были с разных сторон выражения первого понятия о существовании бога, такого понятия, которое свойственно всякому верующему в бога человеку. Выражения эти были большей частью неправильно употреблены, но непостижимого в них не было ничего.

Немало непостижимого увидим и впоследствии, при раскрытии догматов о воплощении и лице нашего спасителя, об его крестной смерти, о приснодевстве богородицы, и действиях в нас благодати и подобное. Но таинство таинств христианских есть, бесспорно, догмат о пресв. троице, как в одном божестве три лица, как и отец есть бог, и сын есть бог, и св. дух есть бог, однакож не три бога, но один бог, — это совершенно превышает всякое наше разумение (стр. 157).

Вот это-то самое я и спрашиваю, что такое значит?

Отец церкви говорит:

«Какой образ рассуждения, какая сила и могущество рассудка, какая живость ума и проницательность соображения покажут нам... как существует троица?» И в другом месте: «впрочем, что такое она есть, это неизреченно, этого не может изъяснить даже язык ангельский, а тем более человеческий» (стр. 157, прим. 393).

Троица есть бог. Что есть бог и как он существует, превышает мое разумение. Но если существо бога превышает мое разумение, то я и не могу ничего знать о существе божием. Если же мы знаем, что он есть троица, то надо сказать, что мы разумеем под этим знанием. Что значат эти слова в отношении к богу? Но до сих пор нет объяснения этих слов, и изложение идет далее.

И вот отчего ни о какой догмат столько не претывались еретики, покушавшиеся объяснить истины веры собственным разумом, как о таинстве пресв. троицы. А потому, если где, то преимущественно здесь необходимо нам строго держаться положительного учения церкви, охранявшей и защищавшей этот догмат от всех еретических мнений и изложившей его, для руководства православным, со всею возможною точностью (стр. 157 и 158).

Этого-то изложения я и ищу, т. е. такого, при котором бы я мог понять, что значит: бог один и три. Ибо, если я, не понимая, скажу, что я верю, и всякий, кто скажет, что он верит, что бог один и три, тот солжет, потому что нельзя верить в то, чего не понимаешь. Языком

повторить можно, но верить нельзя в слова, которые не то что не имеют смысла, а прямо нарушают здравый смысл. И вот православная церковь с точностью излагает это учение.

«Един бог отец слова живого, премудрости и силы самосущей, и образа вечного: совершенный родитель совершенного, отец сына едиnorodного. Един господь, единый от единого, бог от бога, образ и выражение божества, слово действительное, мудрость, содержащая состав всего, и сила, зиждущая всё творение; истинный сын истинного отца, невидимый невидимого, нетленный нетленного, бессмертный бессмертного, вечный вечного. И един дух святой, от бога исходящий, посредством сына явившийся, то есть людям: жизнь, в которой причина живущих; святой источник; святыня, подающая освящение. Им является бог отец, который над всем и во всем, и бог сын, который через всё. Троица совершенная, славою и вечностью, и царством нераздельная и неразлучная. Почему нет в троице ни сотворенного, ни служебного, ни привходящего, чего бы прежде не было и что вошло бы после. Ни отец никогда не был без сына, ни сын без духа; но троица непреложна, неизменна и всегда одна и та же». «Вера кафолическая сия есть: да единого бога в троице, и троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась отца, ина сыновья, ина святого духа. Но отчее, и сыновнее, и святого духа, едино есть божество, равна слава, соприисносущно величество. Яков отец, таков и сын, таков и святой дух. Тако: бог отец, бог сын, бог и дух святой: обаче не три бози, но един бог... Отец ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден. Сын от отца самого есть не сотворен, ни создан, но рожден. Дух святой от отца не сотворен, не создан, ниже рожден, но исходящ... И в сей троице ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее; но целы три ипостаси, соприисносущны суть себе и равны» (стр. 158 и 159).

Вот изложение со всею возможною точностью. Читаю дальше:

Всматриваясь внимательнее в это учение православной церкви о пресв. троице, не можем не заметить, что оно складывается из трех положений: одного общего и двух частных, непосредственно вытекающих из общего и раскрывающих его собою.

Общее положение: в боге, едином по существу, три лица или ипостаси: отец, сын и св. дух. *Положения частные:* первое: как едино по существу, три лица в боге равны между собою и единосущны: и отец есть бог, и сын есть бог, и св. дух есть бог, но не три бога, а один бог. *Второе:* как, однакож, три лица, они различны между собою по личным свойствам: отец не рожден ни от кого, сын рожден от отца, дух святой исходит от отца (стр. 159).

Я ничего не пропускал, ожидая разъяснения. И что же? Писатель не только не считает нужным разъяснить, что такое тут сказано, но он, всмотревшись внимательно, нашел и тут подразделения и идет дальше.

Не получив никакого не то что определения лиц троицы, но определения слова «лица», тогда как так напрасно подробно говорено было о существе и свойствах бога, я невольно начинаю подозревать, что и писатель, и церковь не имеют определения этого слова и потому говорят, сами не зная, что они говорят. И подозрение мое тотчас же подтверждается следующим параграфом (§ 25).

Как всегда, после изложения непонятного догмата, следует изложение того спора, из которого это изложение возникло. И тут говорится:

Что бог, единый по существу, троичен в лицах, это всегда и неизменно исповедывала св. церковь с самого начала, как свидетельствуют ее символы и другие неопровержимые доказательства (стр. 160).

Какое это начало, остается неизвестным, но по здравому смыслу, по историческим данным, даже по изложению тут же, в этом параграфе и в 28 параграфе различных мнений противных, видно, что такого начала не было, а что догмат этот понемногу образовывался. Далее следует тотчас же подтверждение и того, что догмат этот образовался не с какого-то

неопределенного «самого начала», а с очень определенного исторического периода церковной истории.

Но образ выражения сей истины в первые века был неодинаков даже у православных учителей веры. Одни употребляли слова: οὐσία, φύσις, substantia, natura для означения *существа* или сущности в боге; другие, впрочем весьма немногие и весьма редко, употребляли эти слова для означения божеских *лиц*. Равным образом некоторыми словами: ὑπόστασις, ὑπαρξις или τρόπος ὑπαρξεως означали *лица* в боге; другие, напротив, означали этими словами *существо* божие, а для означения *лиц* употребляли слова πρόσωπον, persona. Разность употребления слова *ипостась* повела было даже к немаловажным спорам на Востоке, особенно в Антиохии, и породила на некоторое время несогласие между восточными и западными церквами, из которых первые учили, что в боге надобно исповедывать три ипостаси, опасаясь упрека в савелианизме, а последние утверждали, что в боге одна ипостась, опасаясь упрека в арианизме. Для разрешения недоумений созван был в Александрии (362 г.) собор, на котором, вместе с св. Афанасием Великим, присутствовали епископы из Италии, Аравии, Египта и Ливии. На соборе заслушаны были представители той и другой стороны, и оказалось, что обе стороны веровали совершенно одинаково, различаясь только в словах, что православны и те, которые говорили: «в боге едино существо и три ипостаси», и те, которые говорили: «в боге одна ипостась и три лица», — так как первые употребляли слово ипостась. вместо πρόσωπον, persona, лице, а последние — вместо οὐσία, substantia, существо (стр. 160 и 161).

Далее говорится, что если сначала различно, т. е. скорее безразлично, употребляли слова: οὐσία и ὑπόστασις, «то в VI, VII и последующих столетиях оно является уже совершенно общепринятым», т. е. употребление ипостасис по отношению к трем, а οὐσία — к одному. Так что, если бы я имел малейшую надежду получить разъяснение того, что надо разуместь под словом «лицо», то самое, на основании чего делится 1 на 3, то, прочтя это изложение употребления слов отцами, я уже совершенно понял, что такого определения (неизбежно необходимого для понимания троицы) нет и не было; и отцы говорили слова, не приписывая им никакого значения, и оттого употребляли их безразлично то в одном, то в противоположном смысле и сошлись, наконец, не на понятиях, но на словах. Это самое и подтверждается следующим:

Но тогда как православные учителя веры разнились только в словах, исповедуя неизменно единого бога в троице и троицу в единице (стр. 162).

То есть уже без всякого объяснения: единица равна троице, троица равна единице. Тогда как св. отцы так исповедывали:

еретики извращали самую мысль догмата, одни отрицая троичность лиц в боге, другие допуская трех богов (стр. 162).

Опять одни говорят — черное, другие говорят — белое. Оба неправы, а мы говорим — черное, и мы говорим — белое. А почему это так? А потому, что так сказала церковь, т. е. предание тех людей, которые верят в это самое предание. Вот понятия «еретиков», отрицавших троичность:

а) Еще при жизни апостолов — Симон Волхв: он учил, что отец, сын и св. дух суть только проявления и образы одного и того же лица и что единый бог, в качестве отца, открыл себя самарянам, в качестве сына во Христе — иудеям, в качестве духа святого — язычникам; б) во втором веке — Праксей: утверждал, что один и тот же бог, как сокровенный в самом себе, есть отец, а как явившийся в деле творения и потом в деле искупления, есть сын, Христос; в) в третьем веке — Ноеций, признававший также отца и сына за одно лицо, за одного бога, который вочеловечился и потерпел страдания и смерть; Савелий — учивший, что отец, сын и св. дух суть только три имени, или три действия (ἐνεργεῖαι) одного и того же лица, бога, воплотившегося и вкусившего за нас смерть, и Павел самосатский, по словам

которого сын и св. дух находятся в боге, как ум и сила в человеке; г) в четвертом веке — Маркелл Анкирский и ученик его Фотин: они проповедывали вслед за Савелием, что отец, сын и св. дух суть только имена одного и того же лица в боге и вслед за Павлом самосатским, что сын, или слово, есть ум божий, а св. дух — божия сила (стр. 162 и 163).

Вот понятия других еретиков:

Общая мысль всех их была та, что хотя божеские лица: отец, сын и св. дух — одного существа, но не едино по существу, имеют одну природу, но имеют ее каждый отдельно, как, например, три лица человеческого рода, и потому суть три бога, а не один бог (стр. 163).

Не решая вопроса о том, истинно или ложно было учение еретиков, я не могу не сказать, что понимаю то, что они говорили. И точно так же, не входя в рассуждение о том, справедливо ли, что бог один и три, я не могу не сказать, что я не понимаю, что это значит, несмотря на то, что догмат этот излагается во всей полноте, как говорит писатель. Во всей полноте догмат этот излагается так:

«Да единого бога в троице и троичу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще». «Ниже сливающе ипостаси»: т. е. признавая отца, сына и св. духа не за три только имени, или образа, или проявления одного и того же бога, как представляли еретики, не за три также свойства его или силы, или действия, но за три самостоятельные лица божества, поколику каждое из них — и отец, и сын, и св. дух, обладая божеским умом и прочими божескими свойствами, имеет свое особенное личное свойство: «ина бо есть ипостась отца, ина сыновня, ина святого духа». Ниже существо разделяюще: т. е. представляя, что отец, сын и св. дух суть едино по естеству, существуют нераздельно один в другом и, различаясь между собою только по личным свойствам, имеют тождество ума, воли всех прочих божеских свойств, — а совсем не так, как существуют три неделимые какого-либо класса существ между тварями, имеющие одну природу. «Между тварями, скажем словами св. Иоанна Дамаскина, общая природа неделимых усматривается только разумом: потому что неделимые не существуют одно в другом, но каждое особо и отдельно, т. е. само по себе, и каждое имеет много такого, чем от другого отличается. Они отделяются по месту и времени, различны по расположениям воли, по крепости, по внешнему виду или образу, по навыкам, по темпераменту, по достоинству, по роду жизни и по прочим отличительным свойствам, а более всего по тому, что существуют не одно в другом, но отдельно. Посему-то говорится: два, три человека и многи. Но в святой, пресущественной, всепревосходящей, непостижимой троице видим иное. Здесь общность и единство усматриваются на самом деле, по совечности лиц, по тождеству сущности, действия и воли, по согласию определений, по тождеству — не говорю — по подобию, но по тождеству (ταυτότητα) власти, могущества и благодати и по единому устремлению движения... Каждая из ипостасей имеет единство с другою не меньше, как и сама с собою: т. е. отец, сын и дух святой во всех отношениях, кроме нерожденности, рождения и исхождения, суть одно, разделяются только в умопредставлении (ἐπίνοια). Ибо единого знаем бога, а только в свойствах отчества, сыновства и исхождения представляем различие... В неограниченном божестве нельзя допустить, как в нас, ни местного расстояния, потому что ипостаси существуют одна в другой, но так, что не слиты, а соединены по слову господя: «Аз во отце и отец во мне (Иоан. 14, 11); ни различия воли, определений, действия, силы или чего другого, что в нас производит действительное и совершенное разделение. Посему отца, сына и духа святого признаем не тремя богами, но единым богом во св. троице». В том-то и заключается вся непостижимость таинства пресв. троицы, что три самостоятельные лица божества суть едино по существу и совершенно нераздельны, а если бы они существовали отдельно друг от друга, как три неделимые между тварями: тут не было бы для нас ничего непостижимого. «Божество единица и троица есть: о преславного обращения! Соединяемая

естеством, делится лица свойственно: несекома бо сечется, едино сущи троится: сия отец есть, сын и дух живой, соблюдающая все» (стр. 164 и 165).

Конец главы.

Так вот оно, всё это учение, вся эта богооткровенная истина, открытая мне во всей полноте для моего спасения. «Божество единица и троица есть. О преславного обращения!» И изложение, и разъяснение кончено и другого не будет. И это мне устами своей церкви говорит мой отец бог, мне, своему сыну, всеми силами души ищущему истины и спасения. На мои мольбы и слезы отчаяния он отвечает мне: «несекома бо сечется, едино сущи троится: сия отец есть, сын и дух живой, соблюдающая все». И на требования моего, данного для постигновения бога, разума другого ответа не будет. Сказать, что я понял это, я не могу, и не может никто, и потому не могу сказать, что верю. Языком я могу сказать: я верю, что «едино сущи троится. О преславного обращения!» Но если я скажу это, я буду лжец и безбожник, и этого самого требует от меня церковь, т. е. те люди, которые утверждают, что они верят в это. Но это неправда: они не верят, и никто никогда не верил в это. Поразительное явление: у нас в России христианство уже 1000 лет скоро. Тысячу лет пастыри учат паству основам веры. Основа веры есть догмат троицы. Спросите у мужиков, у баб, что такое троица — из десяти едва ли ответит один. И нельзя сказать, чтобы это происходило от невежества. А спросите, в чем учение Христа, всякий ответит. А догмат троицы не сложен и не длинен. Отчего же никто не знает его? Оттого, что нельзя знать того, что не имеет смысла.

Далее следуют доказательства того, что эти истины, т. е. то, что бог — троица, открыты людям богом. Доказательства делятся на доказательства из Ветхого и Нового Завета. В Ветхом Завете, который составляет учение евреев, тех евреев, которые считают троицу величайшим кощунством, в этом Ветхом Завете отыскиваются доказательства того, что бог открывал людям про свою троичность. Вот эти доказательства из Ветхого Завета: 1) что бог сказал: «сотворим», а не «сотворю»: это значит, что он разговаривал втроем с сыном и духом (стр. 165, 166). Что он сказал: «Адам — один от нас». Под словом «нас» разумелось трое: отец, сын и дух. Сказано: «смесим язык», а не «смешу»; значит, что бог втроем хотел смешать язык. 2) Что к Аврааму пришли три ангела, — это отец, сын и дух приходили в гости к Аврааму (стр. 169). Что в Книге числ велено три раза повторять слово «господь». Что в Псалтыре сказано: «вся сила их» (стр. 170). «Их» — доказательство троицы. Третье доказательство троицы то, что Исаия сказал три раза: свят, свят, свят. Четвертое доказательство — это все места Ветхого Завета, где сказаны слова: сын и дух (Пс. 109, 1; Пс. 2, 7; Ис. 48, 16; Ис. 11, 23; Ис. 61, 1; Пс. 32, 6). «Господь мой рече ко мне: сын мой еси ты! аз днесь родих тя»; «господь, господь посла мя и дух его, и почиет на нем дух божий» и т. п. (стр. 172).

И вот все доказательства из Ветхого Завета. Я не пропустил ни одного. Писатель видит сам, что доказательства плохи и что таких доказательств можно найти столько же или больше в какой угодно книге, и потому считает нужным дать объяснения.

Далее говорится:

А почему не вполне ясные, почему угодно было богу открыть в Ветхом Завете таинство пресв. троицы только в некоторой степени, — это скрывается в планах его бесконечной премудрости. Богомудрые учителя полагали тому преимущественно две причины: а) одну в свойстве вообще человеческой природы, ограниченной и поврежденной, которую надлежало возводить к познанию высочайших тайн откровения только постепенно, по мере раскрытия и укрепления ее сил и приемлемости: «небезопасно было, — рассуждает св. Григорий Богослов, — прежде нежели исповедано божество отца, ясно проповедывать сына, и, прежде нежели призван сын (выражусь несколько смело), отягчать нас проповедию о духе святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены

пищею, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет: надлежало же, чтоб троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями (Пс. 83, 6), поступлениями от славы в славу и преуспеваниями); б) другую — в свойстве и слабостях еврейского народа, которому и сообщаемо было ветхозаветное откровение: «Бог, по своей бесконечной премудрости, — говорит блаженный Феодорит, — не благоволил сообщить иудеям ясного познания о св. троице, чтобы они не нашли в этом для себя повода к поклонению многим богам, — они, которые так были склонны к нечестию египетскому, — и вот почему, после пленения Вавилонского, когда иудеи почувствовали явное отвращение от многобожия, в их священных и даже не священных книгах встречается гораздо более и яснейших мест, нежели прежде, в которых говорится о божеских лицах». Заметим, наконец, что, перебирая места Ветхого Завета, представляющие намеки на таинство пресв. троицы, мы имели в виду преимущественно показать, что учение о сем таинстве отнюдь не ново в Новом Завете, как говорят позднейшие иудеи, что и ветхозаветные праведники веровали в того же самого триипостасного бога — отца и сына и св. духа, в которого веруем и мы... Но главные основания этого важнейшего из догматов христианских, без всякого сомнения, содержатся в книгах Нового Завета (стр. 173 и 174).

И вот доказательства из Нового Завета. Первое доказательство находится богословием в беседе Христа с учениками. «Веруйте в меня, яко аз во отце, и отец во мне». «И еже аще что просите от отца во имя мое, то сотворю: да прославится отец в сыне» (Иоан. 14, 11, 13). Из того, что Иисус Христос называет себя сыном отца бога точно так же, как он учил всех людей считать себя сынами бога, выводится то, что Иисус Христос есть второе лицо бога. Говорится:

Здесь, очевидно, различаются первые два лица св. троицы: отец и сын (стр. 175).

Второе доказательство берется из того места, где Иисус Христос говорит ученикам: «Если любите меня, соблюдайте мои заповеди», «И я умолю отца, и даст вам другого утешителя, да пребудет с вами вовек», «духа истины, которого мир не может принять» (Иоан. 14 гл., 15, 16, 17). (Последние слова не выписаны.)

Из этого выводится, что:

Здесь различаются уже все три лица пресв. троицы, и именно как лица: сын, который говорит о себе: «аз умолю»; отец: «умолю отца»; дух святой, который называется «иным утешителем» (стр. 175).

То, что параклет, т. е. утешитель, которого обещает Христос своим ученикам после своей смерти, назван им один раз в этой беседе духом святым, это признается доказательством того, что Христос в этой беседе открывал таинство святой троицы; тот же смысл, который имеет это слово во всей беседе, то, что в этой же беседе этот же самый утешитель называется Христом духом истины, тем самым, чем Христос называет свое учение, на это не обращено никакого внимания. «Иду и опять приду к вам» (Иоан. 14, 28); «и я в вас и вы во мне» (14, 20). «Не оставляю вас сиротами, а приду к вам» (Иоан. 14, 18). «И кто любит меня, тот слово мое исполняет; возлюбит его отец мой, и мы придем к нему и в нем поселимся» (14, 23). «И дух истины от моего возьмет и вам возвестит» (Иоан. 16, 14).

Эти места беседы, объясняющие весь ее смысл, не приводятся, но слово «святой», приложенное эпитетом к духу, считается доказательством того, что здесь Христос говорил о третьем лице троицы.

в) Далее (стр. 176) слова:

«Егда же приидет утешитель, его же аз послю вам от отца, дух истины, иже от отца исходит, той свидетельствует о мне» (Иоан. 15, 26). —

Эти слова, которые совершенно ясно и просто говорят то, что «когда меня не будет в живых, а вы будете проникнуты духом истины, той истины, которой я научил вас от бога,

тогда вы уверитесь в истине моего учения», эти слова принимаются новым доказательством того, что —

Здесь, кроме того, что, как и в предыдущих текстах, ясно различаются все три лица св. троицы: отец, сын и св. дух, показывается вместе единосущие св. духа со отцом: «дух истины, иже от отца исходит» (стр. 176).

г) Слова: «Сего ради рех, яко дух истины от моего приимет и возвестит вам» (Иоан. 16, 14), — слова, которые ясно говорят, что дух истины есть дух учения, преподанного Иисусом Христом, эти слова служат доказательством того, что —

здесь выражается едино сущие св. духа с сыном (стр. 176).

д) Слова: «От бога изыдох», «изыдох от отца» (Иоан. 16, 27 и 28), которые ничего иного не могут значить, как сыновнее отношение к богу всякого человека, то самое, что проповедовал Иисус Христос, принимаются доказательством того, что —

здесь с новою силою выражается мысль о единосущии сына с отцом (стр. 176).

Второе доказательство из Нового Завета — это заключительные слова Ев. Матфея: «Шедше убо научите вся языцы, крестяще их во имя отца и сына и святого духа» (28, 19), которые сказал Иисус Христос, после воскресения явившись ученикам.

Не говоря о значении и особенном характере вообще всей части Евангелий по воскресении, о чем будет говорено после, слова эти служат только доказательством того, как и понимает это церковь, что при вступлении в христианство необходимо было признавать отца, сына и святого духа, как основы учения. Но из этого никак не следует того, что бог состоял из трех лиц, и потому требование употребления слов: отец, сын и дух никак не может иметь ничего общего с доказательствами существования бога в трех лицах.

Богословие само признает, что обычная формула крещения никак не может считаться доказательством троичности бога, и потому на стр. 177 и 178 объясняет, почему надо понимать под этими словами бога в трех лицах. Объяснения следующие:

Иисус Христос

неоднократно выражал апостолам, что под именем отца он разумеет собственно бога отца, под именем сына разумеет самого себя, которого, действительно, и апостолы исповедали уже сыном Божиим, исшедшим от бога (Матф. 16, 16; Иоан. 16, 30); наконец под именем духа разумеет «иного утешителя», которого он уже обещал ниспослать им от отца вместо себя (Иоан. 14, 16; 15, 26) (стр. 177).

Что под отцом Христос разумел бога, в этом не требуется доказательств, ибо это признается всеми, но что под сыном он разумел себя и под духом новое лицо троицы, на это нет и не может быть доказательств. Приводятся в доказательство того, что он второе лицо, Мф. 16, 16, где Петр говорит Христу то самое, что Христос всегда говорит про всех людей, т. е. что они сыны бога; и Иоан. 16, 30, в котором ученики говорят ему то самое, чему он учит всех людей. Для доказательства же отдельности третьего лица повторяются опять стихи Иоанна 14, 16; 15, 26, которые означают совсем другое.

Иисус Христос под именем духа истины разумеет утешителя, или под именем утешителя разумеет дух истины, но не может разумеать никакое третье лицо. Доказательство самое ясное того, что в Евангелиях нет доказательств, есть то, что, кроме этих мест, ничего не доказывающих, нельзя подыскать ничего другого. Но богословие, не стесняясь этим, считает свой тезис доказанным и говорит:

Следовательно, и в настоящем случае, так как спаситель не счел нужным присовокупить нового объяснения означенных слов, он сам разумел, и апостолы могли разумеать под именем отца и сына и св. духа не кого-либо другого, как три божеские лица (стр. 177).

Третье, последнее и главнейшее доказательство из Нового Завета — это слова Иоанна в первом послании, 5, 7: «Трие суть, свидетельствующий на небеси: Отец, слово и св. дух и сии три едино суть». В богословии говорится:

В этом месте еще яснее, нежели в предыдущем, выражаются и троичность лиц в божестве и единство существа. Троичность лиц: ибо отец, слово и св. дух называются тремя свидетелями: следовательно, они различны между собою, следовательно, слово и дух, поставляемые свидетелями наравне со отцом, не суть только два свойства его, или силы, или действия, а суть такие же лица, как и отец. Единство существа: ибо если бы слово и св. дух имели не одну и ту же божескую природу и существо со отцом, а имели природу низшую, тварную, в таком случае между ними и отцом было бы бесконечное расстояние, и никак уже нельзя было бы сказать: «и сии три едино суть» (стр. 179).

Но, к сожалению, хотя это место, как ни слабо, но все-таки могло бы служить хоть каким-нибудь — не доказательством, но поводом к утверждению, что бог — один и три, но, к сожалению, не все согласны с богословами. Говорится:

Несправедливо хотят ослабить силу этого места, утверждая, будто здесь три свидетеля небесные, отец, слово и св. дух, представляются чем-то единым не по отношению к их существу, а только по отношению к их единогласному свидетельству, точно так, как и три свидетеля земные, упоминаемые в следующем стихе: «трие суть свидетельствующий на земли, дух и вода и кровь: и трие во едино суть» (—8), составляют едино, без сомнения, не по существу, а только по отношению к свидетельству. Должно заметить, что — а) сам св. апостол ясно различает единство свидетелей небесных и единство свидетелей земных: о последних, которые, действительно, различны между собою или раздельны по существу, он выражается только: «и трие во едино суть» (καὶ οἱ τρεῖς ἐς τὸ ἓν εἰσίν), т. е. во едино по отношению к свидетельству; но о первых говорит: «и сии три едино суть» (καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς τὸ ἐν εἰσίν), а не *во едино*: следовательно, едино суть гораздо более, нежели свидетели земные, едино не по отношению только к свидетельству, а и по существу. Это тем достовернее, что —

б) сам же св. апостол в следующем стихе называет свидетельство свидетелей небесных, без всякого различия, свидетельством Божиим: «аще свидетельство человеческое приемлем, свидетельство Божие более есть»; следовательно, предполагает, что три свидетеля небесные «суть едино», именно по божеству, или суть три божеские лица. Тем достовернее, что —

в) тот же св. апостол еще прежде, в Евангелии своем, уже упоминает о каждом из трех небесных свидетелей — отце, сыне, или слове, и св. духе и упоминает как о трех лицах божеских, единосущных между собою, излагая слова спасителя: «аще аз свидетельствую о себе, истинно есть свидетельство мое: яко вем, откуда приидох и камо иду. Аз есмь свидетельствуя о мне самом, и свидетельствует о мне пославый мя отец» (Иоан. 8, 14, 18; снес. — 5, 32, 37); и «егда приидет утешитель, его же аз пошлю вам от отца, дух истины, иже от отца исходит, той свидетельствует о мне» (—15, 26). «Он мя прославит, яко от моего примет, и возвестит вам. Вся, елика имать отец, моя суть; сего ради рех, яко от моего примет и возвестит вам» (—16, 14, 15) (стр. 179 и 180).

Еще более несчастливо, что это самое единственное место, хотя слабо, но хоть сколько-нибудь подтверждающее слова о трех богах и одном, это самое место, оказывается, по свидетельству богословия, спорным, по единогласному же свидетельству всей ученой критики — подложным:

Несправедливо также стараются заподозрить подлинность рассматриваемого нами места, указывая на то, что его нет в некоторых греческих списках Нового Завета и в некоторых переводах, особенно восточных, и на то, что его не употребляли древние отцы церкви, каковы: св. Григорий Богослов, Амвросий, Иларий, ни соборы — Никейский, Сардийский и другие, бывшие против ариан, хотя стих этот мог служить важным оружием против еретиков и хотя некоторые отцы пользовались для сего 6 и 8 стихами той же главы, гораздо менее сильными и решительными. Все эти доказательства предполагаемой

неподлинности рассматриваемого стиха вовсе недостаточны для своей цели и притом опровергаются доказательствами положительными (стр. 180).

Вот все доказательства из св. писания Ветхого и Нового Завета. Единственное место из всего писания, представляющее подобие того утверждения о том, что бог 1 и 3, это место спорное, и действительность его подтверждается полемикой составителя богословия. Но есть еще доказательства: свящ. предание.

§ 28. Подтверждение той же истины из св. предания. Как ни ясны и многочисленны места св. писания, особенно Нового Завета, содержащие в себе учение о троичности лиц и бже едином, но нам необходимо здесь обратиться и к свящ. преданию, сохраняющемуся в церкви с самого ее начала. Необходимо потому, что все эти места писания подвергались и подвергаются различным перетолкованиям и спорам, которые не иначе могут быть окончательно решены, по крайней мере для верующих, как: только голосом апостольского предания и древней церкви. Необходимо и для того, чтобы защитить самую церковь от несправедливого упрека вольнодумцев, будто она начала преподавать такое учение о трех ипостасях в бже только с четвертого века или с первого вселенского собора, а прежде это учение или вовсе было в ней неизвестно, или преподавалось совсем иначе. Нить предания, следовательно, достаточно провести только до четвертого века или до первого вселенского собора и показать, учила ли и как учила о пресв. троице древняя христианская церковь в три первые века (стр. 191 и 192).

Так что мало того, что из богословия мы узнали, что доказательств троицы нет никаких в писании, кроме полемики составителя богословия, мы узнали и то, что нельзя утверждать и того, чтобы церковь всегда держалась этого предания, что единственной основой для этого утверждения нам остается полемическое искусство составителя богословия.

Я прочел все доказательства 28-го параграфа, на пятнадцати страницах доказывающие то, что церковь всегда исповедывала троицу, но доказательства эти не убедили меня, не потому, что я читал доказательства противного, более точные и убедительные, а потому, что мое чувство возмущается, и я не могу верить тому, что бог, открыв мне себя в таком бессмысленном, диком выражении: я — один и три; я — отец, я — сын, я — дух, не дал бы мне ни в своем писании, ни в своем предании, ни в моей душе средств понять, что это значит, а приговорил бы меня к тому, чтобы для решения вопроса о нем, о бже и о спасении моем, у меня не было другого средства, как поверить аргументам православного богословия против рационалистов и повторять без понимания того, что я говорю, слова, которые мне продиктует православное богословие.

Я уже готов был сделать последнее свое заключение обо всем догмате, когда, вслед за параграфом о предании, мне открылся § 29: *«Отношение догмата о троичности лиц во едином бже к здравому разуму»*.

Позволим и мы себе сказать несколько слов об его отношении к здравому разуму, чтобы, с одной стороны, опровергнуть ложные мнения касательно этого предмета, а с другой — указать и уяснить для себя мнение истинное...

а) Христианство учит, что бог един и вместе троичен не в одном и том же отношении, но в различных, что он един именно по существу, а троичен в лицах, и иное понятие дает нам о существе божием, а иное о божеских лицах, так что эти понятия несколько не исключают друг друга: где же здесь противоречие? (стр. 204).

Христианство дает нам иное понятие о существе божием, иное о божеских лицах. Но ведь этого я и искал — именно этого, какого-нибудь «иногo» понятия о лицах и о существе. И этого-то нигде нет. И не только нет, но и не может быть, так как слова οὐσία и ипостасис то значат различное, то значат то же самое и употребляются безразлично.

Если бы христианство учило, что бог и един по существу, и троичен по существу, или что в нем и три лица, и одно лицо, или еще — что лицо и существо в бже тождественны, тогда

точно было бы противоречие. Но, повторяем, христианство учит не так, и тот, кто не смешивает намеренно христианских понятий о существе и о лицах в божестве, тот никогда не вздумает искать внутреннего противоречия в учении о пресв. троице (стр. 204).

Не смешивает намеренно. Да я все силы напрягал, чтобы найти в учении какое-либо различие этих понятий о существе и лицах, и не нашел. И писатель знает, что его нет.

б) Чтобы назвать какую-либо мысль противоречащую здравому разуму и самой себе, надобно предварительно совершенно уразуметь эту мысль, постигнуть значение ее подлежащего и сказуемого и видеть их несовместимость. Но по отношению к таинству пресв. троицы никто этим похвалиться не может: мы знаем только, что такое природа или существо и что такое лицо между тварями, но не постигаем вполне ни существа, ни лиц в божестве, который бесконечно превосходит все свои создания. Следовательно, мы и не в состоянии судить, совместимы ли, или несовместимы понятия о божестве едином по существу и о божестве троичном в лицах; не вправе утверждать, будто мысль, что бог, единый по существу, троичен в лицах, заключает в себе внутреннее противоречие. Разумно ли судить, о том, чего не постигаем? (стр. 204).

В отделе а) говорилось, что иное понятие о существе, иное о лицах, что этому христианство учит. Но учения этого нигде нет. Но, положим, мы, не читая предшествовавшего, не изучив всю книгу, не убедившись, что такого различия нет, мы поверим этому. Что же, — в этом отделе б) говорится, что мы не можем, не имеем права назвать мысль «противоречащую здравому смыслу, не постигнув значения ее подлежащего и сказуемого». Подлежащее 1, сказуемое — 3. Это можно постигнуть. Если же подлежащее — 1 бог и сказуемое — 3 бога, то по законам разума противоречие то же самое. Если же, когда введено понятие бог, то 1 может быть равно 3, то, прежде чем будет неразумно судить о том, чего не постигаем, будет неразумно говорить то, чего не постигаем. А с этого — то и начинается. И эти, по признанию богословия, неразумные слова говорит высший разум и высшая благодать в ответ на отчаянные мольбы своих детей, ищущих истины.

в) Напротив, здравый разум не может не признать этой мысли вполне истинною и чуждою всякого противоречия. Он не постигает ее внутреннего значения; но, на основании внешних свидетельств, достоверно знает, что эта мысль сообщена самим богом в христианском откровении; а бог — есть бог истины (стр. 205).

То, что говорится, не может быть понято, но это так на основании внешних достоверных свидетельств. Так что можно, не понимая, повторять слова, которые говорит богословие. Но в этом случае, как мы видели, и этих внешних, не только достоверных, но никаких свидетельств нет: нигде в св. писании не сказано, чтобы Иисус был бог, второе лицо, чтобы дух был бог, третье лицо. То, что Моисей написал, что бог говорил про себя «сотворим», нельзя назвать достоверным свидетельством. И то, что в беседе Иисуса Христа у Иоанна сказано один раз слово святой дух, когда говорилось об истине, не есть достоверное свидетельство. То, что при обращении в христианство говорили слова: во имя отца и сына и св. духа, тоже не свидетельство. Подложный стих из Послания Иоанна уже не только не свидетельство в пользу троичности, но явное свидетельство того, что доказательств нет и не было и что хотевшие доказать это сами чувствовали это. Из внешних свидетельств остается только полемика писателя с отвергающими стих Послания Иоанна и с рационалистами о том, что церковь не принимала до IV века догмату троицы.

Но, положим, я так малоумен и малограмотен, что я поверил полемике писателя и согласился с тем, что догмат троицы признается единою, святою, соборною и апостольскою непогрешимою церковью, и хочу верить в него. И то я не могу верить, потому что не могу ничего подразумевать под тем, что мне говорится о триедином божестве. Я и никто другой не может признать этого догмата только уже потому, что слова, как они были выражены сначала, так и остались после длинных речей, мнимых разъяснений и доказательств

словами, не могущими иметь никакого смысла для человека с неповрежденным умом. На основании церковного, священного предания можно утверждать всё, что хотите, и если предание не поколеблено, то нельзя не признать истинным того, что передается; но... надо утверждать что-нибудь, а тут ничего не утверждается, это — слова без внутренней связи. Положим, утверждалось бы, что бог живет на Олимпе, что он золотой, что бога нет, что богов 14, что бог имеет детей или сына. Всё это странные, дикие утверждения, но с каждым из них связывается понятие; с тем же, что бог 1 и 3, никакого понятия не может быть связано. И потому, какой бы авторитет ни утверждал этого, не только все живые и мертвые патриархи александрийские и антиохийские, но если бы с неба неперестающий голос взывал бы ко мне: Я — один и три, я бы остался в том же положении не неверия — тут верить не во что, — а недоумения. Что значат эти слова? На каком языке, по каким законам могут они получить какой-нибудь смысл?

Для меня же, человека, воспитанного в духе веры христианской, удержавшего, после всех заблуждений своей жизни, смутное сознание того, что в ней истина; мне, ошибками жизни и увлечениями ума дошедшему до отрицания жизни и ужаснейшего отчаяния; мне, нашедшему спасение в присоединении к тому духу веры, которую я чувствовал единственной движущей человечество божественной силой; мне, отыскивающему наивысшее доступное мне выражение этой веры, мне, верующему прежде всего в бога — отца моего, того, по воле которого я существую, страдаю и мучительно ищу его откровения; мне допустить, что эти бессмысленные, кощунственные слова суть единственный ответ, который я могу получить от моего отца на мою мольбу о том, как понять и любить его, мне этого невозможно.

Невозможно верить тому, чтобы бог, благой отец мой (по учению церкви), зная, что спасение или гибель моя зависят от постигновения его, самое существенное познание о себе выразил бы так, что ум мой, данный им же, не может понять его выражения, и (по учению церкви) скрыл бы всю эту нужнейшую для людей истину под намеками множественного числа глаголов и во всяком случае под двояким неясным толкованием слов: дух и сын в прощальной беседе Иисуса у Иоанна и в приписанном стихе в послании, и чтобы познание мое бога и спасение мое и миллиардов людей зависело от большей или меньшей ловкости словесного спора Ренанов и Макариев. Чьи лучше аргументы, тому я поверю. Нет! Если бы так, то бог дал бы мне такой разум, при котором три равно одному было бы понятно, тогда как оно невозможно теперь; и такое сердце, для которого было бы радостно сознание трех богов, тогда как оно возмутительно теперь; или по крайней мере передал бы мне это определенно и просто, а не в спорных и двусмысленных словах. И не мог бог велеть мне верить. Ведь я не верю-то именно потому, что я люблю, чту и боюсь бога. Я боюсь поверить лжи, окружающей нас, и потерять бога. Это невозможно и не только невозможно, но ясно, что это совсем не то, что я ошибся, думая найти у церкви ответ и разрешение на мои сомнения. Я думал идти к богу, а залез в какое-то смрадное болото, вызывающее во мне только те самые чувства, которых я боюсь более всего: отвращения, злобы и негодования.

Бог, тот непостижимый, но существующий, тот, по воле которого я живу! Ты же вложил в меня это стремление познать себя и меня. Я заблуждался, я не там искал истины, где надо было. Я знал, что я заблуждался. Я потворствовал своим дурным страстям и знал, что они дурны, но я никогда не забывал тебя; я чувствовал тебя всегда и в минуты заблуждений моих. Я чуть было не погиб, потеряв тебя. Но ты подал мне руку, я схватился за нее, и жизнь осветилась для меня. Ты спас меня, и я ищу теперь одного: приблизиться к тебе, понять тебя, насколько это возможно мне. Помоги мне, научи меня. Я знаю, что я добр, что я люблю, хочу любить всех, хочу любить правду. Ты, бог любви и правды, приблизь меня еще к себе, открой мне всё, что я могу понять о себе и о тебе.

И бог благой, бог истины отвечает мне устами церкви: «божество единица и троица есть. О преславного обращения!»

Да идите и вы к отцу своему, диаволу. Вы, взявшие ключи царствия небесного, и сами не входящие в него, и другим затворяющие его. Не про бога вы говорите, а про что-то другое.

Таково учение о троице, коренном христианском догмате, изложенное на 50 страницах. На этом догмате основываются и с отвержением его отвергаются догматы об искупителе, освятителе, и все до одного догмата, относящиеся к домостроительству нашего спасения. И я отвергаю этот догмат. Не могу не отвергать, потому что признанием этого догмата я отверг бы сознание своей разумной, души и сознание бога. Но, отвергнув догмат, противный человеческому разуму и не имеющий никаких оснований ни в писании, ни в предании, для меня остается все-таки необъяснимым повод, который заставил церковь исповедывать этот бессмысленный догмат и так старательно подбирать вымышленные доказательства его. И это тем более удивительно для меня, что этот страшный, кощунственный догмат так, как он изложен здесь, очевидно, ни для кого и ни, для чего не может быть нужен, что нравственного правила из него вывести невозможно никакого, как это и видно из «Нравственного приложения догмата» (§ 50) — набора бессмысленных слов, ничем между собою не связанных.

Вот приложение догмата:

1) Все лица, пресв. троицы, кроме общих свойств, принадлежащих им по естеству, имеют еще свойства особые, которыми отличаются друг от друга, так что отец есть именно отец и занимает первое место в порядке божеских лиц, сын есть сын и занимает второе место, дух святой есть дух святой и занимает третье место, хотя по божеству они все совершенно равны между собою. И каждому из нас творец даровал, кроме свойств, общих всем нам по человеческой природе, еще свойства особые, отличающие нас друг от друга, даровал особые способности, особые таланты, которыми определяется наше особое призвание и место в кругу наших ближних. Узнать в себе эти способности и таланты и употребить их во благо свое и ближних и во славу Божию, чтобы таким образом оправдать свое призвание, есть непререкаемый долг каждого человека.

2) Различаясь друг от друга по личным свойствам, все лица пресв. троицы находятся, однакож, в постоянном взаимном общении между собою: отец пребывает в сыне и св. духе; сын во отце и св. духе; дух святой во отце и сыне (Иоан. 14, 10). Подобно тому и мы, при всем различии своем по личным свойствам, должны соблюдать возможное для нас взаимное общение и нравственное единение между собою, связываясь единством естества и союзом братской любви.

3) В частности, отцы между нами да научатся памятовать, чье великое имя они носят, равно как и сыны или все рожденные от отцев... и, памятуя, заботиться о том, чтобы святить носимые ими имена отца и сына чрез точное исполнение возлагаемых этими именами обязанностей.

4) Памятуя, наконец, к каким гибельным последствиям повели западных христиан самовольные мудрования о личном свойстве бога духа святого, научимся как можно строже держаться в догматах веры учения слова Божия и православной церкви (стр. 348 и 349).

Так что остается непонятным, для чего утверждается этот догмат. Но мало того, что он бессмыслен, не основывается ни на писании, ни на предании и ничего из него не выходит; в действительности, по моим непосредственным наблюдениям верующих и по моему личному воспоминанию о том, когда я был верующим, выходит, что я ни сам никогда не *верил* в троицу, ни никогда не видал ни одного человека, верующего в догмат троицы. В народе я не встречал понятия о троице. Из ста человек из народа, мужчин и женщин, не более как три сумеют назвать лица троицы и не более как тридцать скажут, что есть троица, но не сумеют назвать лиц и включают в нее Николая Чудотворца и богородицу. Остальные и не знают про

троицу. Христос признается богочеловеком, как бы старшим из святых. Св. дух совершенно неизвестен, а бог остается богом непостижимым, всемогущим, началом всего. И святому духу никто никогда не молится, никогда никто не призывает его. В более образованной среде точно так же я не встречал веры в святого духа. Много я встречал верующих особенно горячо в Христа, но никогда не слышал упоминания о святом духе иначе, как ради богословского рассуждения. Сам я точно так же: во все те года, когда я был православно-верующим, никогда мне в голову не приходила даже мысль о святом духе. Веру и определения троицы находил я только в школах. Так что выходит, что догмат троицы неразумен, ни на чем не основан, ни к чему не нужен, и никто в него не верит, а церковь исповедует его. Для того чтобы понять, для чего церковь делает это, нужно исследовать дальнейшее изложение церкви.

И я приступаю к этому.

ГЛАВА VI

Выставлять в дальнейшем исследовании все ошибки, противоречия, бессмыслицы, лжи было бы бесполезным трудом, так как исследование двух первых глав о важнейших догматах уже показало читателю приемы мысли и выражения писателя. Я буду излагать теперь вкратце все догматы, в общей связи между собою, указывая на страницы и на главные основы, приводимые в подтверждение догматов.

Делаю я это для того, чтобы из общей связи всего учения выяснить тот смысл, который мог не выясниться из отдельных мест.

Повторю то, что было с начала, для того, чтобы в последовательности идти далее.

Есть бог. Он — един, § 13. Он дух, § 17. Он имеет бесчисленное количество свойств; но свойства, открытые нам церковью, следующие, § 19: *свойства его вообще*: беспредельность, самобытность, независимость, неизменность, всеприсутствие, вечность, всемогущество. *Свойства его ума*, § 20: всеведение и премудрость. *Свойства его воли*, § 21: благость, свобода, святость, верность, правосудие.

Бог, кроме того, имеет три лица, § 24. Он один и три лица. Лица самостоятельны и нераздельны (доказательства из св. писания, §§ 26, 27 и 28). Все три лица равны между собою. Хотя и думали некоторые, что один важнее другого, это неправда: они все равны. Отец — бог, § 32; сын — бог и единосущен отцу, § 33. Приводятся споры, доказывающие противное, и доказательства из св. писания, доказывающие противное, и рассуждения о послушливости одного бога другому. То же и о божестве духа, § 35. Отец, сын и дух имеют личные свойства, § 38. Много споров приводится о личных свойствах и, наконец, излагается, что личное свойство отца (§ 39) состоит в том, что он не рожден, а рождает сына и производит св. духа:

а) Совершенно духовным образом, и, следовательно, без всякого страдания, без всякого чувственного отделения (стр. 263).

Свойство личное сына то, что он —

§ 40. 1) рождается из существа или естества отца, а не от инуды, не из ничего.

2) Сын рождается из самого существа отца, но не так, чтобы от существа отца что-либо при этом отделилось, или чтобы и отец чего-либо лишился, или сын имел какой-либо недостаток.

3) Рождение сына божия есть рождение вечное и, следовательно, никогда не начиналось, никогда и не оканчивалось.

4) Сын родился от отца, но не отделился от него, или, что то же, родился неразлучно... имеет свою ипостась, отличную от ипостаси отчей (стр. 265, 266, 267).

О личном свойстве духа, § 41.

Спор на 50 страницах о том, от кого исходит святой дух: от отца и сына или от одного отца. Спор решается разбором доказательств внешних. Доказательства следующие, § 49:

Кто же, положив руку на сердце, решится утверждать, что мы, веруя в исхождение св. духа от отца, уклонились от истины? Кто осмелится по совести укорять нас в заблуждении или ереси, когда укорять нас в заблуждении или ереси значит укорять в том же всех св. отцов и учителей церкви, значит укорять в том же вселенские соборы, не только поместные, и вообще всю древнюю церковь, значит даже укорять в заблуждении или ереси самое слово божие? Кто, повторяем, осмелится на такое богохульство? (стр. 347).

Затем следует нравственное приложение догмата троицы, выписанное прежде. Так и думаешь, что самое простое, ясное приложение всех предшествующих споров одно: что не надо говорить глупостей; главное, не надо учить тому, чего никто понимать не может, и, еще главнее, из-за этого не нарушать главной основы веры — любви и неосуждения к ближнему.

Далее «Отдел II. О боге в общем отношении его к миру и человеку. Глава I. О боге как творце». Бог сотворил мир. Вот как церковь учит об этом: § 52.

Без всякого сомнения бог есть творец всех видимых и невидимых тварей. Прежде всего он произвел мыслию своею все небесные силы, как отличных песнопевцев славы своей, и создал оный умный мир, который, по данной ему благодати, знает бога и всегда во всем предан воле его. После того сотворен богом из ничего сей видимый и вещественный мир. Напоследок бог сотворил человека, который составлен из невещественной разумной души и вещественного тела, дабы из одного сим образом составленного человека видно уже было, что он же есть творец и обоих миров, и невещественного, и вещественного (стр. 351).

За этим, как всегда, идет спор:

Одни... признавали, что мир вечен; другие допускали истечение его из бога, третьи учили, что мир образовался сам собою по случаю, из вечного хаоса, или атомов, четвертые, что его образовал бог из совечной себе материи, и никто не мог возвыситься до понятия о произведении мира из ничего всемогущею силою божиею (стр. 352, § 53).

Все эти мнения опровергаются. § 55: «Бог сотворил мир из ничего» (стр. 357). § 56: «Бог сотворил мир не от вечности, а во времени, или вместе со временем» (стр. 360).

Читая дальше и дальше эту книгу, больше и больше удивляешься. Точно задача и цель книги в том, чтобы не дать никакого места разумному пониманию, — не пониманию тайн божиих, а просто пониманию того, что говорят. Представляю себе человека, который признает, что бог сотворил мир. Ну, чего еще? Он не хочет допытываться, как и что. Нет, от него требуют, чтобы он признал, что мир сотворен не из чего-нибудь, а из ничего, не от вечности, а во времени (стр. 360). Об этом идет спор, и доказывается, что мир сотворен во времени или, точнее, со временем. «Предведение или предопределение были в боге прежде бытия» (стр. 360). Говорится: «*некогда мир не существовал*» (стр. 361), т. е. говорится, когда говорится о предведении божием, что, когда не было времени, бог знал будущее время. И когда говорится: «*некогда мир не существовал и время не существовало*», говорится, что было время (ибо «некогда» значит — было время), когда не было времени. И когда говорится: «бог сотворил время», говорится (так как глагол употреблен в прошедшем времени), что было время, когда бог сотворил время.

§ 57. Мир сотворен всеми тремя лицами. Это доказывается свящ. писанием и выражается так:

«Отец сотворил мир чрез сына в духе святом», или: «всё от отца чрез сына в духе святом», впрочем, не в том смысле, будто сын и св. дух исполняли какое-то орудное и рабское служение при творении, но в том, что они зиждительно совершили отчую волю» (стр. 364).

§ 58. «*Образ творения*». Сотворен же свет 1) разумом, 2) хотением и 3) словом.

«Бог сотворил мир по вечным идеям своим о нем, совершенно свободно единым мановением воли. В идеях от века предначертан был план мироздания, свободная воля определила осуществить этот план; мановение воли действительно осуществило» (стр. 365).

Особенно хорошо тут слово «идеи».

§ 59. *«Побуждение к творению и его цель»*. Сотворил же бог мир вот зачем:

«Должно верить, что бог... будучи благ и преблаг, хотя сам в себе пресовершен и преславен, сотворил из ничего мир на тот конец, дабы и другие существа, прославляя его, участвовали в его благодати» (стр. 370).

Цель бога — слава. Доказательства свящ. писания. Затем —

§ 60. *«Совершенство творения и откуда зло в мире»*. Спрашивается: откуда зло? И отвечается, что зла нет. И доказательство тому следующее:

Бог есть существо высочайше-премудрое и всемогущее, следовательно, он и не мог создать мир несовершенным, не мог создать в нем ни одной вещи, которая была бы недостаточна для своей цели и не служила к совершенству целого. Бог есть существо святейшее и всеблагое, следовательно, он не мог быть виновником зла ни нравственного, ни физического. И если бы он создал мир несовершенный, то или потому, что не в силах был создать более совершенного, или потому, что — не хотел. Но оба эти предположения равно несообразны с истинным понятием о существе высочайшем (стр. 375).

Зла нет, потому что бог благ. А то, что ты страдаешь от зла духовного и телесного, это не зло, потому что бог благ. Так зачем же было и спрашивать, откуда зло, когда его нет?

Затем § 61. *«Нравственное приложение догмата»*, состоящее в том, что надо славить бога и т. п. (стр. 376).

§ 62. *«О мире духовном»*.

«Ангелы суть духи бесплотные, одаренные умом, волею и могуществом... Они сотворены прежде мира видимого и человеков...; разделяются на девять ликов... и сами злые ангелы сотворены от бога добрыми, но сделались злыми по собственной воле» (стр. 376).

И тотчас, как всегда, идет спор с теми, которые не так говорили про ангелов и демонов. Затем доказательства свящ. писания, что есть ангелы, и много, и разных чинов.

§ 65. По природе своей, ангелы суть духи бесплотные, совершеннейшие души человеческой, но ограниченные (стр. 388).

Они сотворены по образу и подобию божью, имеют ум и волю. Доказательства свящ. писания.

§ 66. *«Число ангелов и степени. Небесная иерархия»*. Числом ангелов тьмы тем, т. е. очень много. И разные классы есть сил небесных (стр. 395). Идет спор с Оригеном о чинах ангелов, и доказывается, что их 9 классов (стр. 397):

«Ангелы разделяются на девять ликов, а сии девять — на три чина. В первом чине находятся те, кои ближе к богу, как то: престолы, херувимы и серафимы. Во втором чине: власти, господства и силы. В третьем: ангелы, архангелы, начала».

Кроме этих чинов, есть много и других еще.

§ 67. *«Разные названия злых духов и достоверность их бытия»*. Кроме ангелов, есть дьявол и его ангелы.

Что этот дьявол и ангелы его принимаются в свящ. писании как существа личные и действительные, а не как существа воображаемые, видно — 1. Из книг ветхозаветных... 2. Еще более — из книг новозаветных (стр. 400).

Идут доказательства.

§ 68. *«Злые духи сотворены от бога добрыми, но сами соделались злыми»* (стр. 404). Как доброе могло сделаться злым — не объяснено, но из писаний много доказательств.

Сделались злыми дьяволы, одни отцы церкви говорят, незадолго до сотворения мира, а другие говорили, что дьяволы оставались довольно долго в состоянии благодати (стр. 404,

405). Сделались злыми дьяволы не все сразу:

Сперва пал один — главный, а потом увлек за собою и всех прочих. Этот главный был до падения своего, по мнению некоторых, самым верным и совершеннейшим из всех сотворенных духов, преимуществовавшим пред всеми воинствами ангельскими; а по мнению других, принадлежал по крайней мере к числу духов первоверховных (*ταξίαρχων*), водительство которых подчинены низшие ангельские порядки, и именно к числу тех, между которыми распределил господь управление частями мира. Прочие же, которых увлек падший денница вслед за собою, — это были ангелы, подчиненные ему, находившиеся в его власти, которые потому-то и могли увлечься — примером его, или убеждениями, или обманом (стр. 405).

Каким грехом пали дьяволы? Одни говорят: смешением с дочерьми человеческими, другие — завистью, третьи — гордостью.

В чем же именно состояла гордость падшего духа, бывшая первым грехом его, — думали не одинаково. Некоторые на основании слов Исаии, 14, 13, 14, полагали ее в том, что диавол возмнил быть равным богу по своему естеству и восседать с ним на одном и том же престоле, или даже возмечтал быть выше бога, отчего и соделался «противник, превозносяйся паче всякого глаголемого бога или чтилища» (2 Сол. 2, 4). А другие — в том, что падший денница не восхотел поклониться сыну божью, позавидовал его преимуществам, или, узревши по откровению, что некогда сей сын божий постраждет, усумнился в его божестве и не хотел признать его богом (стр. 408).

Как глубоко пали дьяволы и давал ли им бог время для покаяния — и об этом решено (стр. 409), что до сотворения мира еще могли покаяться дьяволы, а после уже не могли.

§ 69. *«Природа злых духов, их число и степени»*. Природа дьяволов такая же, как ангелов, число их очень велико, и предполагается, что у них есть тоже чины.

Из этого всего делается нравственное приложение догмата (§ 70, стр. 414). Приложение догмата здесь еще более неожиданное, чем в прежних: но в первый раз приложение это имеет ясную цель:

Ангелы божии все равны между собою по природе, но различествуют по силам и совершенствам, и вследствие того есть между ними низшие и высшие: есть подчиненные и начальствующие; есть неизменная, установленная самим богом, иерархия. Так точно должно быть и между нами: при всем единстве своей природы, и мы различаемся друг от друга, по воле создателя, разными способностями и преимуществами, и между нами естественно должны быть низшие и высшие, подчиненные и начальствующие и в наших обществах сам бог устроит порядок и иерархию, возводит на престолы помазанников своих (Притч. 8, 15), дает все низшие власти (Рим. 13, 1) и назначает каждому человеку свое служение и место (стр. 414).

В первый раз определенное правило пришивается к догмату.

§ 71. Недолго после сотворения ангелов и дьяволов бог сотворил мир вещественный вот как:

«В начале бог сотворил из ничего небо и землю. Земля была необразована и пуста. Потом бог постепенно произвел: в первый день мира — свет; во второй день — твердь, или видимое небо; в третий — вместилище вод на земле, сушу и растения; в четвертый — солнце, луну и звезды; в пятый — рыб и птиц; в шестой — животных четвероногих, живущих на суше» (стр. 414, 415).

§ 72. *«Моисеево сказание о происхождении мира вещественного есть история»*. Доказывается, что происходила история, когда не было времени (стр. 417).

§ 73. *«Смысл Моисеева сказания о шестидневном творении»*. Доказывается, что все слова Моисея надо понимать в их буквальном смысле (стр. 418).

§ 74. *«Решение возражений, делаемых против Моисеева сказания»*. В опровержение ложного мнения рационалистов о том, что не могло быть дня и ночи, когда не было солнца, говорится следующее:

Ныне, действительно, без солнца день быть не может, а тогда мог. Для этого требовались только два условия: а) чтобы земля обращалась вокруг собственной оси, и б) чтобы светоносная материя, уже тогда существовавшая, приведена была в сотрясательное движение. Но нельзя отвергать ни того, что земля начала вращаться вокруг собственной оси еще с первого дня творения; ни того, что творец мог в три первые дня приводить непосредственную своею силою светоносную материю в сотрясательное движение, как теперь, начиная с четвертого дня, приводят ее в движение светила небесные, получившие к тому способность от бога (стр. 422).

Надо повторять слово в слово и скорее допустить, что бог приводил свою непосредственную силой светоносную материю в движение, — как будто задача его не состояла в том, чтобы сотворить мир, а в том, чтобы образ творения сошелся с Библиею, — чем допустить какое-нибудь отступление от слов Моисея, могущее согласить его сказание с нашими представлениями и знаниями. Всю историю шестидневного творения надо понимать слово в слово. Так велит церковь. Это — догмат.

§ 75. *«Нравственное приложение догмата»*. Приложение то, что надо в воскресенье ходить к обедне и святить седьмой день (стр. 426).

§ 76. После всего бог сотворил человека — соединение мира вещественного с миром духовным, почему человек и называется «малый мир» (стр. 426).

Бог во святой троице рек: «сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 26). И сотворил бог тело первого человека Адама из земли, вдунул в лице его дыхание жизни; ввел Адама в рай; дал ему в пищу, кроме прочих райских плодов, плоды древа жизни; наконец, взял у Адама во время сна ребро, из него создал первую жену Еву (стр. 426).

§ 77. *«Сущность и смысл Моисеева сказания о происхождении первых людей, Адама и Евы»* (стр. 427).

Это повествование Моисеево надобно понимать в смысле истории, а не в качестве вымысла или мифа: потому что в историческом смысле понимали его —

Моисей и св. отцы.

С другой стороны сказано (стр. 429):

должно понимать в смысле истории, но не всё в смысле буквальном.

Вопрос о том, что значит: понимать в историческом, а не буквальном смысле, остается без ответа.

§ 78. *«Происхождение Адама и Евы и всего рода человеческого»*. По принятому порядку представляется спор об этом предмете. Спор вот с кем:

Эта истина имеет двоякого рода врагов: во-первых, тех, которые утверждают, будто и прежде Адама существовали на земле люди (преадамиты) и, следовательно, Адам не есть праотец человеческого рода: во-вторых, тех, которые допускают, что вместе с Адамом было несколько родоначальников человеческого рода (коадамитов) и, следовательно, люди происходят не от одного корня (стр. 430).

Как и по многим другим местам книги, видно, что дело не в опровержении; так как опровержения никакого и не бывает, а дело в том, чтобы высказать догмат. А догмат есть только произведение спора. Поэтому нужно выставить то, против чего спорили, только для того, чтобы сказать, в чем учение церкви. Тут, разумеется, победоносно опровергаются доводы первых на основании свящ. писания, и доводы вторых из физиологии, лингвистики, географии — на основании этих же самых наук, перетолкованных для своих целей.

Эти доказательства единства человеческого рода замечательны только тем, что здесь как бы на наших глазах происходит образование того, что называется догматом и что в

сущности есть не что иное, как известные выражения одного частного мнения в каком-либо споре. Одни доказывают, что люди не могли иметь одного родоначальника, другие доказывают, что могли. И те, и другие не могут привести ничего убедительного в свою защиту. И спор этот не интересен и не имеет ничего общего с вопросом веры, с вопросом о том, какой смысл моей жизни. Но одни из спорщиков спорят не для решения вопроса научного, а для того, что известное решение нужно им: оно подтверждает их предание. Богословие приводит для доказательства того, что бог мог считать дни, когда не было солнца, то, что он «сотрясал материю», и для доказательства того, что все люди произошли от одного человека, то, что:

Все языки и все наречия человеческие относятся к трем главным классам: индоевропейскому, семитическому и малайскому, и восходят к одному корню, который одни находят в языке еврейском, а другие не определяют (стр. 436).

Богословие говорит, что умеет, по этому случаю. И эти невежественные слова в мире науки проходят бесследно; но представим себе, что составитель богословия — что весьма вероятно — окажется отцом церкви. Через 300 лет слова его будут служить подтверждением догмата. А еще через 500 лет бог, сотрясающий материю, может сделаться и догматом. Только такое соображение дает объяснение тем странным, диким изречениям, которые теперь принимаются за догматы.

§ 79. «Происхождение каждого человека и, в частности, происхождение души». Все люди произошли от Адама,

Однакож, тем не менее, бог есть творец и каждого человека. Разность только в том, что Адама и Еву он создал непосредственно, а всех потомков их творит посредственно — силою своего благословения, которое он даровал нашим праотцам вдруг по сотворению их, сказав: «раститесь и множитесь и наполните землю» (стр. 437).

Следуют тексты свящ. писания и затем подробное определение церковью, когда именно творится душа человека:

«Св. церковь, веруя божественному писанию, учит, что душа творится вместе с телом, но не так, чтобы с самым семенем, из которого образуется тело, и она получила бытие, но что, по воле творца, она тотчас же является в теле по его образованию» (стр. 439).

Когда происходит это образование тела, не сказано. В виде разъяснения сказано далее:

«В то время, когда тело образуется уже и соделается способным к принятию оной» (стр. 441).

Если это не разъясняет дела, то зато объяснено, откуда, из чего творится богом душа. И тут опять спор. Одни говорили, что душа происходит сама собою из души родителей, другие — из ничего, прямо из семени. Все неправы.

Бог творит человеческие души, как и тела, силою того самого благословения — «раститься и множиться», которое он даровал нашим праотцам еще вначале, — творит не из ничего, а от душ родителей. Ибо, по учению церкви, хотя души человеческие получают бытие чрез творение, но так, что на них переходит от родителей зараза прародительского греха, а этого не могло бы быть, если бы бог творил их из ничего (стр. 440).

§ 80. «Состав человека». Человек состоит из двух частей: души и тела, а не из трех. Как и обыкновенно, за этим идет спор и подтверждения свящ. писания. Спор идет с теми, которые говорят, что человек состоит из трех частей: тела, души и духа. Это — неправда, только из тела и души (стр. 442—448).

§ 81. «Свойства человеческой души» — вот какие: она 1) самостоятельна, различна от тела, 2) невещественна и проста (дух), 3) свободна и 4) бессмертна. Следуют доказательства свящ. писания (стр. 449—453).

Бога и душу я знаю так же, как я знаю бесконечность, не путем определения, но совершенно другим путем. Определения же разрушают во мне это знание. Так же, как я

несомненно знаю, что есть бесконечность числа, я несомненно знаю, что есть бог и что моя душа есть. Но это знание несомненно для меня только потому, что я неизбежно приведен к нему. К несомненности знания бесконечного числа я приведен сложением; к несомненности знания бога я приведен вопросом: откуда я? к знанию своей души я приведен вопросом: что такое я? И я несомненно знаю и бесконечность числа, и бога, и мою душу, когда я приведен к знанию их этим путем самых простых вопросов. К двум приложу один, и еще один, один, и еще, и еще, или разломаю палочку на двое, и еще на двое, и еще, и еще, и я не могу не познать бесконечность. Я родился от своей матери, а та от бабушки, от прабабушки, а самая последняя от кого? И я неизбежно прихожу к богу. Ногти — не я, руки — не я, голова — не я, чувства — не я, даже мысли — не я. Что же я? Я = я. Я — моя душа. Но когда мне говорят про то, что бесконечное число — первое или не первое, четное или нечетное, я уже ничего не понимаю и даже отказываюсь от моего понятия бесконечности. Точно то же я испытываю, когда мне говорят про бога, его существо, свойства, лица. Я уже не понимаю бога, не верю в него. То же самое, когда мне говорят про мою душу, ее свойства. Я уже ничего не понимаю и не верю в эту душу. И с какой бы стороны я ни пришел к богу, будет то же самое. Начало моей мысли, моего разума — бог; начало моей любви — он же; начало вещественного — он же. Но когда мне скажут: бог имеет 14 свойств, ум и волю, лица, или бог добр и справедлив, или бог сотворил мир в 6 дней, я уже не верю в бога. То же и с понятием души. Обращусь я к своему стремлению к истине, я знаю, что это стремление к истине есть невещественная основа меня — моя душа; обращусь ли на чувство своей любви к добру, я знаю, что это моя душа любит. Но как только мне рассказывают, как эта душа из души моих родителей богом вложена в меня, когда я был в утробе матери, и мое тело было способно принять ее, так я не верю в душу и спрашиваю, как спрашивают материалисты: покажите же мне то, про что вы говорите. Где оно?

ГЛАВА VII

§ 82. *«Образ и подобие божие в человеке»*. Про образ и подобие бога, чистейшего духа, по учению церкви говорится то, что было и прежде сказано, что этот чистейший дух имеет ум и волю, и потому образ и подобие божие значит ум и воля. Но ум и воля, как мы видели, были приписаны богу совершенно произвольно. Во всей книге нет ни малейшего намека на то, почему бы мы могли предполагать в боге ум и волю. Так что выходит, что в отделе о боге введено разделение чистого духа на ум и волю не потому, что были на это какие-нибудь поводы в самом понятии о боге, а только потому, что человек, понимая себя как ум и волю, это самое деление произвольно отнес и к богу. Теперь же, в отделе о человеке, объясняя слова: «он сотворен по образу и подобию божью», говорится, что так как свойства божии делятся на ум и волю, то слово «образ» значит ум, «подобие» значит воля. Да ведь понятия ума и воли отнесены к богу только потому, что мы понятия эти находим в человеке. Не подумайте, что я где-нибудь пропустил определение ума и воли божией. Его так и нет. Оно введено как что-то известное в определении свойств бога, а теперь из него уже выводятся свойства человека. В этом параграфе излагается следующее:

Быть по образу божью свойственно нам по первому нашему сотворению; но сделаться по подобию божью зависит от нашей воли. И это зависящее от нашей воли существует в нас только в возможности; приобретается же нами на самом деле посредством нашей деятельности. Если бы господь, намереваясь сотворить нас, не сказал предварительно: «сотворим и по подобию» и если бы не даровал нам возможность быть по подобию, то мы собственно силою не могли бы быть по подобию божью. Теперь же мы в сотворении получили возможность быть подобными богу. Но, дав нам эту возможность, бог нам самим предоставил быть деятелями нашего подобию с богом, чтобы удостоить нас приятной

награды за деятельность, чтобы мы не были подобны изображениям бездушным, делаемым живописцами (стр. 456).

§ 83. «Назначение человека» — следующее:

1. По отношению к богу это назначение человека состоит в том, чтобы он неизменно пребывал верным тому высокому завету, или союзу с богом (религии), к которому призвал его всеблагий при самом сотворении, напечатлевши в нем свой образ (стр. 457).

2. По отношению человека к самому себе назначение его то, чтобы он, как созданный по образу божью с нравственными силами, старался постоянно развивать и усовершенствовать эти силы чрез упражнение их в добрых делах и, таким образом, более и более уподоблялся своему первообразу... Впрочем, эта цель человека существенно неразлична от первой, напротив, заключается в ней и служит необходимым условием к достижению ее (стр. 459).

Стало быть, это то же самое.

И третье назначение человека, чтобы твари земные приносили ему пользу:

Наконец назначение человека, по отношению ко всей окружающей его природе, ясно определяется в словах самого триипостасного создателя: «сотворим человека по образу нашему и по подобию; и да обладает рыбами морскими, и птицами небесными, и зверьми, скотами, и всюю землею, и всеми гадами пресмыкающимися по земле» (Быт. 1, 26) (стр. 462).

Третье, очевидно, не назначение, а удобство, но здесь оно включено в назначения.

Назначение, оказывается, одно — оставаться верным союзу с богом.

§ 84. «Способность первозданного человека к своему назначению, или совершенство».

Предназначая человека к столь высокой цели, господь бог сотворил его вполне способным к достижению этой цели, т. е. совершенным (стр. 463).

§ 85. *«Особенное содействие божие первозданному человеку к достижению его предназначения».* Для достижения этой высокой цели, сохранения союза с богом, бог еще счел нужным содействовать человеку.

Первое содействие это состояло в том, что —

1. Бог сам насадил в жилище человеку «рай во Эдеме на востоках, и введе тамо человека, егоже созда» (Быт. 2, 8). «Это был, по словам св. Иоанна Дамаскина, как бы царский дом, где, обитая, человек проводил бы жизнь счастливую и блаженную... это было вместилище всех радостей и удовольствий: ибо «Эдем» означает наслаждение... В нем было совершенное благорастворение. Он окружен был светлым воздухом, самым тонким и чистым; украшен вечно цветущими растениями, исполнен благовония и света и превосходил всякое представление чувственной красоты и доброты. Это была истинно божественная страна, жилище, достойное созданного по образу божью» (стр. 465).

При этом доказывается, что надо понимать рай прямо, как сад, как он описан; можно только предполагать, что Адам, кроме тела, наслаждался и душой.

Другое содействие Адаму было то, что бог ходил к нему в рай в гости (стр. 466, 467).

Третье содействие состояло в том, что бог дал Адаму свою благодать. Что такое благодать, не объяснено здесь (стр. 468-469).

Четвертое содействие было то, что бог посадил в раю дерево жизни. И тут объясняется неожиданно, что это самое дерево жизни и была благодать. То, что Адам не умирал, происходило от древа жизни (стр. 471).

Пятое содействие было то, что —

для упражнения и развития сил телесных бог заповедал Адаму «делати и хранити рай» (Быт. 2, 15); для упражнения и развития сил умственных и дара слова сам «приведе ко Адаму всех животных видети, что наречет я» (Быт. 2, 19); для упражнения и укрепления в добре сил нравственных преподал Адаму известную заповедь — не вкушать от древа познания добра и зла (стр. 471).

Кто думает, что тут прибавлено, выпущено что-нибудь существенное, как-нибудь переделано, тот пусть прочтет самую книгу. Я стараюсь выписывать самые существенные и понятные места.

Богословие представляет дело падения Адама самым удивительным образом и настаивает на том, что иначе понимать его нельзя и не следует. По церковному учению, бог сотворил человека для известного назначения, сотворил его вполне способным к исполнению своего назначения — сказано: сотворил его совершенным. И, кроме того, оказывал ему пять различных содействий для достижения своей цели. Заповедь о невкушении плода была тоже содействие.

§ 86. *«Заповедь, данная богом первому человеку, ее необходимость и значение»*. О заповеди невкушения с древа познания добра и зла говорится: 1) что заповедь эта была проста, очень нужна, 2) что в заповеди этой заключался весь закон и 3) что заповедь была легкая и ограждена страшной угрозой. И человек, несмотря на всё это, пал и не достиг своего назначения. Казалось бы, необходимо как-нибудь разъяснить это противоречие, и ожидаешь невольно какого-нибудь толкования всего этого удивительного события. Но, напротив, богословие заграждает путь ко всякому толкованию и старательно удерживает противоречие во всей его грубости. Доказывается, что понимать значение второй главы Бытия о рае и деревьях, посаженных в нем, в каком-нибудь иносказательном смысле нельзя и не следует, а надо понимать, как понимал это Феодорит:

а) «Божественное писание сказало, утверждает блаженный Феодорит, что и древо жизни, и древо познания добра и зла выросли из земли; следовательно, они по природе своей сходны с прочими растениями. Как древо крестное есть обыкновенное дерево, но оно же, по причине спасения, получаемого чрез веру в распятого на нем, называется спасительным; так и эти древа суть (обыкновенные) растения, выросшие из земли; но, по божественному определению, одно из них названо древом жизни, а другое, — так как послужило орудием к познанию греха, — древом познания добра и зла. Последнее предложено было Адаму, как случай к подвигу, а древо жизни, как некоторая награда за сохранение заповеди».

б) Это древо названо древом познания добра и зла не потому, будто бы имело силу сообщить нашим прародителям познание о добре и зле, которого прежде они не имели, а потому, что чрез вкушение от запрещенного древа они опытно имели познать и познали всё различие между добром и злом, — «между добром, — замечает блаженный Августин, — от которого ниспали, и злом, в которое впали».

в) «...Древо доброе, — говорит от лица божия к Адаму блаженный Августин, понимавший уже запрещенное древо в смысле чувственном, — но не касайся его. Почему? Потому что я господь, а ты раб: вот вся причина. Если сочтешь малою: значит ты не хочешь быть рабом. А что полезнее для тебя, как быть под властью господя? Как же будешь ты под властью господя, если не будешь под его заповедью?» (стр. 475 и 476).

Церковь понимает так и так велит понимать. То, что древо названо древом познания добра и зла; то, что змий говорит жене: ты узнаешь доброе и злое; то, что сам бог говорит (Быт. 3, 22), что, съев плода древа, «Адам стал, как один из нас, зная добро и зло», — это всё мы должны забыть, мы должны о глубокомысленном сказании книги Бытия думать самым неточным и глупым образом, и всё для того, чтобы не то, чтобы объяснилось что-нибудь в этом сказании, а чтобы уже в нем не осталось никакого смысла, кроме самого очевидного и грубого противоречия: что бог всё делал для достижения одной цели, а вышло совсем другое.

§ 87. *«Блаженство первозданного человека»*. По учению церкви, первый человек жил в саду и был блажен. Рассказывается так: Адам и Ева жили в саду и блаженствовали:

И нет сомнения, что это блаженство первых людей не только не уменьшалось бы со временем, но более и более увеличивалось бы по мере их дальнейшего усовершенствования,

если бы они устояли в той заповеди, какую дал им господь вначале. К несчастью как самих прародителей наших, так и всего их потомства, они нарушили эту заповедь и тем разрушили свое блаженство (стр. 477).

§ 88. *«Образ и причины падения наших прародителей»*. Но пришел змий (змий есть дьявол, это доказывается св. писанием), и Адам соблазнился и пал и потерял блаженство (стр. 479).

§ 89. *«Важность греха наших прародителей»*. Грех этот важен потому а) что это непослушание; б) что заповедь легка; в) что бог их облагодетельствовал и только требовал послушания; г) что у них была благодать, и им стоило только захотеть; д) что в этом одном грехе было много других грехов и е) что последствия этого греха очень велики для Адама и всего потомства (стр. 483—486).

§ 90. *«Следствия падения наших прародителей»* были в душе: «1) расторжение союза с богом, потеря благодати и духовная смерть». Всё это доказывается свящ. писанием, но не сказано, что такое расторжение союза с богом, что такое благодать, что такое смерть духовная. В особенности бы желательно знать, что значит смерть духовная, отличаемая от смерти телесной, тогда как сказано выше, что душа бессмертна. Второе следствие падения — помрачение разума, третье — преклонность ко злу более, нежели к добру. Но какая же разница была между Адамом до и после падения в отношении преклонности ко злу — не сказано. До падения тоже была преклонность более к злу, чем к добру, если Адам, как это рассказывается в § 89, сделал зло, когда всё влекло его к добру. Четвертое — искажение образа божия. Искажение — это значит:

«Если монета, имеющая в себе образ царев, бывает испорчена, то и золото теряет цену и образ ничего не пользует, то же испытал и Адам» (стр. 488).

Для тела следствия были: 1) болезни, 2) смерть телесная. Для положения Адама: 1) изгнание из рая; 2) потеря власти над животными; 3) проклятие земли, т. е. то, что человеку стало необходимо трудиться для своего пропитания (стр. 490—492).

Мы все привыкли к этой истории, вкратце заученной нами в детстве, и все привыкли не думать о ней, не разбирать ее или соединять с нею какое-то неясное, мистическое представление, и потому подробное повторение этой истории с подтверждением ее грубого смысла и мнимые доказательства ее справедливости, как они излагаются в богословии, невольно поражают, как что-то новое и неожиданно грубое. Представление бога, и сада, и плодов заставляет усомниться в справедливости всего; а для того, кто допустит справедливость, представляется невольно простой детский вопрос: зачем бог сделал всё так, чтобы сотворенный им человек погиб, и погибло всё его потомство. И всякий, кто задумается над этим противоречием, очевидно захочет прочесть самое то место свящ. писания, на котором оно основывается. И тот, кто сделает это, будет ужасно удивлен той поразительной бесцеремонностью, с которой церковные толкователи обращаются с текстами. Стоит внимательно прочесть первые главы Бытия и церковное изложение падения человека, чтобы убедиться, что рассказываются Библией и богословием совершенно две разные истории.

По церковному толкованию выходит, что Адаму разрешено было питание деревом жизни и что первая чета была бессмертна; но по Библии этого не только не сказано, но сказано прямо обратное в 22 стихе третьей главы, где сказано: «как бы теперь Адам не простер руку и не съел от древа жизни и не стал бы жить вечно». По церковному толкованию змий есть дьявол, по Библии же ничего этого не сказано и не могло быть сказано, так как о дьяволе не дается никакого понятия в книге Бытия, а сказано, что змей был умнейший из зверей. По церковному толкованию выходит, что вкушение от древа познания добра и зла было бедствие для людей; по Библии выходит, что это было благо для людей. Так что вся история грехопадения Адама есть выдумка богословов, и ничего подобного не сказано в Библии. Из

рассказа Библии никак не вытекает того, чтобы люди ели от древа жизни и были бессмертны, а сказано обратное в 22 стихе, и не сказано того, чтобы человека соблазнил злой дьявол; напротив, сказано, что научил его этому умнейший из животных. Так что эти две главные основы всего рассказа о грехопадении, именно: бессмертие Адама в раю и дьявол, прямо в противность текста выдуманы богословием.

Один связный смысл всей этой истории по книге Бытия, прямо противоположный церковному рассказу, будет такой: бог сделал человека, но хотел оставить его таким же, как животные — не знающим отличия доброго от злого, и потому запретил ему есть плоды древа познания добра и зла. При этом, чтобы напугать человека, бог обманул его, сказав, что он умрет, как скоро съест. Но человек с помощью мудрости (змия) обличил обман бога, и познал добро и зло, и не умер. Но бог испугался этого и выгнал человека и загородил от него доступ к древу жизни, к которому, по этому самому страху бога, чтобы человек не вкусил этого плода, можно и должно предполагать по смыслу истории, что человек найдет доступ так же, как он нашел к познанию добра и зла. Хороша ли, дурна ли эта история, но такова она написана в Библии. Бог, по отношению к человеку в этой истории, есть тот же бог, как и Зевс по отношению к Прометею. Прометей похищает огонь, Адам — познание добра и зла. Бог этих первых глав есть не бог христианский, не бог даже пророков и Моисея, бог, любящий людей, но это — бог, ревнующий свою власть к людям, бог, боящийся людей.

И вот эту-то историю про этого бога богословию понадобилось свести с догматом искупления, и потому бог ревнивый и злой сведен в одно с богом-отцом, которому учил Христос. Только это соображение дает какой-нибудь ключ к этой главе.

Если не знать, зачем нужно всё это, то невозможно понять, для чего перетолковать, извратить (прямо отступая от текста) самую простую, наивную историю и сделать из нее набор противоречий и бессмыслиц. Но положим, что история эта справедлива, как ее рассказывает богословие. Что же выходит из нее?

ГЛАВА VIII

§ 91. *«Переход греха прародителей на весь род человеческий: замечания предварительные»* (стр. 492). От падения Адама произошел первородный грех. Изложению догмата первородного греха предшествуют два разные мнения: одни — рационалисты — считают первородный грех вздором, а полагают, что болезни, скорби и смерть суть свойства человеческой природы и что человек рождается невинным (стр. 495).

Другое учение — реформатов, которые впадают в крайность противоположную, слишком преувеличивая следствия в нас первородного греха: по этому учению, прародительский грех совершенно уничтожил в человеке свободу, образ божий и все духовные силы, так что самая природа человека соделалась грехом, всё, чего ни желает, что ни делает человек, есть грех, самые добродетели его суть грехи, и он решительно не способен ни к чему доброму. Первое из указанных ложных мнений православная церковь отвергает своим учением о действительности в нас первородного греха со всеми его последствиями (т. е. первородного греха, понимаемого в смысле обширном); последнее отвергает своим учением об этих следствиях (стр. 494).

Как всегда, излагается в виде какого-то еретического учения то, что не может быть понимаемым иначе ни одним безумным человеком. То, что все люди по природе своей подвержены болезням и смерти и что младенцы невинны, это представляется в виде *лжеучения*, да еще крайнего. Другая крайность — это учение реформатов. Церковь учит середине, — будто бы эта середина — та, что под первородным грехом надо разуметь:

«преступление закона божия, данного в раю прародителю Адаму. Сей прародительский грех перешел от Адама во всё человеческое естество, поелику все мы тогда находились в

Адаме, и таким образом чрез одного Адама грех распространился на всех нас. Посему мы и зачинаемся, и рождаемся с сим грехом» (стр. 492).

Под следствием же первородного греха церковь понимает те самые следствия, какие произвел грех прародителей непосредственно в них и которые переходят от них и на нас, каковы: помрачение разума, низвращение воли и удобопреклонность ее ко злу, болезни телесные, смерть и прочие...

Это различие первородного греха и его последствий надобно твердо помнить, особенно в некоторых случаях, чтобы правильно понимать учение православной церкви (стр. 493).

§ 92. «Действительность первородного греха, его всеобщность и способ распространения».

Прародительский грех, учит православная церковь, со своими следствиями распространился от Адама и Евы на всех их потомков путем естественного их рождения, и, следовательно, несомненно существует (стр. 494).

Всё это доказано свящ. писанием, например, так:

«Кто бо чист будет от скверны: никтоже, аще и един день жития его на земли» (Иов. 14, 4, 5)

«Аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится водою и духом, не может внити в царствие божие. Рожденное от плоти, плоть есть, и рожденное от духа, дух есть» (Иоан. 3, 5, 6) (стр. 497).

Подтверждается и преданием так:

«Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущении грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения» (стр. 499).

«Наконец, в действительности первородного греха, переходящего на всех нас от прародителей, можем убеждаться и при свете здравого разума на основании несомненного опыта» (стр. 501).

Убеждает нас в этом то, что —

а) В нас существует постоянно борьба между духом и плотью, разумом и страстями, стремлениями к добру и влечениями ко злу; б) в этой борьбе почти всегда победа остается на стороне последних...; г) отвыкнуть от какого-либо порока, победить в себе какую-либо страсть, иногда самую незначительную, для нас крайне трудно; а чтобы изменить добродетели, которую приобрели мы многими подвигами, для этого часто достаточно какого-нибудь маловажного искушения (стр. 502).

Так что

Все объяснения, какие придумывали для сего люди, неосновательны или даже неразумны: единственное объяснение, вполне удовлетворительное, то, какое предлагает откровение своим учением о наследственном, прародительском грехе (стр. 502).

И следует разбор этих мнимых объяснений, которые придумывали люди. На вопрос о прародительском грехе, об источнике зла в мире и тех объяснениях, которые дает церковь, необходимо остановиться. В числе догматов церкви, как и было в тех частях, которые разобраны, и как и будет в последующих, встречаются догматы о самых основных вопросах человечества: о боге, о начале мира, человека, начале зла рядом с никому не нужными, никакого значения не имеющими положениями, как, например, догмат об ангелах и дьяволах и т. п., и потому, пропуская ненужные, необходимо останавливаться на важных. Догмат о прародительском грехе, т. е. о начале зла, касается основного вопроса. И потому нужно внимательно разобрать то, что говорит о нем церковь.

По учению церкви, та борьба, которую чувствует человек в себе между злом и добром, и удобопреклонность к злу, которую, как решенное дело, утверждает церковь, объясняется

падением Адама и, должно прибавить, падением дьявола, ибо дьявол был подстрекателем преступления и, сотворенный добрым, должен был пасть еще прежде. Но для того чтобы падение Адама объясняло нашу склонность к злу, необходимо объяснить самое падение Адама и дьявола, соблаздившего его. Если бы в истории падения дьявола и Адама было бы какое-нибудь разъяснение того основного противоречия сознания добра и преклонности к злу, как говорит церковь, то признание того, что это сознаваемое во мне противоречие есть наследство Адама, было бы для меня разъяснение. А то мне говорят, что такую же точно свободу, какую я чувствую в себе, имел Адам и, имея эту свободу, пал, и оттого я имею эту свободу. Так что же мне разъясняет история Адама? Мы все в этой борьбе сами чувствуем и знаем внутренним опытом то самое, что нам рассказывают, будто произошло с дьяволом и потом с Адамом. С нами происходит точь-в-точь то же самое каждый день и каждую минуту, что должно было происходить в душе дьявола и Адама. Если бы при рассказе о свободе дьявола и Адама и о том, как они, творения благого, созданные для блаженства и славы, пали, было бы сколько-нибудь разъяснено, как они могли сделаться злыми, сотворенные добрыми, то я понимал бы, что моя преклонность к злу есть последствие их особенного отношения к добру и злу; но мне рассказывают, что в них происходило то же, что происходит во мне, только с той разницею, что в них это происходило бессмысленнее, чем во мне: у меня пропасть соблазнов, которых у них не было, и у меня нет тех особенных содействий божиих, которые были у них. Так что их история не только не объясняет, но затемняет дело. Уж если разбирать этот вопрос свободы и объяснять его, то не лучше ли разбирать его и объяснять в себе, а не в каких-то фантастических существах — дьяволе и Адаме, которых я и представить себе не могу.

После мнимых опровержений тех, которые будто говорят, что зло — от ограниченности природы, от плоти, от дурного воспитания, писатель говорит:

Самое удовлетворительное для разума решение всех этих вопросов, самое справедливое объяснение зла, существующего в роде человеческом, предлагает божественное откровение, когда говорит, что первый человек действительно создан был добрым и невинным, но что он согрешил пред богом и таким образом повредил всю свою природу, а вслед за тем и все люди, происходящие от него, естественно уже рождаются с прародительским грехом, с поврежденною природой и с удобопреклонностью ко злу (стр. 506).

Ошибок в этом рассуждении много, и последствий ошибок этих много. Ошибка первая то, что если первый человек, тот человек, который был в таких необычайно выгодных условиях для невинности, повредил свою природу и повредил ее только потому, что он был свободен, то мне уже нечего объяснять, почему я повреждаю свою природу. Даже этого вопроса быть не может. Потомок я или не потомок его, я такой же человек, и такая же во мне свобода, такие же искушения. Что же объяснять? Говорить о том, что моя наклонность к злу происходит от наследства Адама, значит только сваливать с больной головы на здоровую и судить о том, что мне известно внутренним опытом, по каким-то по крайней мере странным преданиям.

Другая ошибка та, что утверждать, что наклонность к греху происходит от Адама, это значит переносить вопрос из области веры в область рассуждения. Тут выходит странное *qui pro quo*.³ Церковь, открывающая нам истины веры, отступает от основ веры — именно этого сознания таинственной, непостижимой борьбы, происходящей в душе каждого человека. И вместо того, чтобы откровением истин божиих дать средства для успешной борьбы добра против зла в душе каждого человека, церковь становится, на почву рассуждений и истории. Они покидают почву веры и рассказывают историю о рае, Адаме и яблоке и твердо и упорно стоят на голословном предании, даже ничего не объясняющем, ничего не дающем тем, которые ищут знания веры.

Естественный вывод из этого перенесения вопроса из главной основы всякой веры — стремления к познанию добра и зла, лежащего в душе каждого человека, в фантастическую область фантастической истории прежде всего лишает всё вероучение той единственной основы, на которую оно может твердо стать.

Вопросы веры всегда были и будут только о том, что такое моя жизнь с тою вечной борьбой между злом и добром, которую испытывает каждый человек? Как мне вести эту борьбу? Как мне жить? Учение же церкви на место этого вопроса, как мне жить, подставляет вопрос о том, отчего я дурен. И отвечает на этот вопрос тем, что ты дурен потому, что таким ты стал от греха Адама, что ты весь в грехе, родишься в грехе, и всегда живешь в грехе, и не можешь жить без скверны и греха (стр. 507).

§ 93. *«Следствия прародительского греха»*. Излагается с доказательствами свящ. писания то, что во всех людях прародительский грех, все исполнены скверны, разум всех помрачен, во всех воля более преклонна к злу и образ божий помрачен.

Хорошо ли бы работники работали, если бы им было известно, что они все дурные работники, если бы им внушали, что они никак не могут работать вполне хорошо, что такова их природа, и что для того, чтобы сделать работу, есть другие средства, кроме их работы?

А это самое делает церковь. Вы все исполнены греха. Никто из вас не чист. Младенец исполнен греха. Ваши стремления к злу не от вашей воли, а по наследству. Спасти себя своими силами человек не может. Есть одно средство: молитва, таинства и благодать.

Может ли быть изобретено другое более безнравственное учение?

За этим следует нравственное приложение догмата.

Нравственное приложение из догмата этого возможно только одно: искать спасения вне своего стремления к добру. Но писатель, как и всегда, не чувствуя себя связанным логическим ходом мысли, подбирает в параграфе нравственного приложения всё, что ему приходит в голову и имеет какую-нибудь словесную, внешнюю связь с предшествующим.

§ 94. *«Нравственное приложение догмата»* (стр. 512). Приложений этого догмата десять:

- 1) благодарить бога за то, что он погубил нас;
- 2) жена чтоб покорялась мужу;
- 3) любить ближнего, так как есть родство по Адаму;
- 4) любить бога за то, что он творит нас во чреве матери;
- 5) хвалить бога за то, что у нас душа и тело;
- 6) заботиться больше о душе;
- 7) соблюдать в себе образ божий;
- 8) угождать богу —

Да будет же всегда пред очами нашими эта высокая цель, к которой мы обязаны стремиться, и да озаряет она для нас, как звезда путеводная, весь призрачный путь жизни (стр. 512).

9) Не нарушать волю бога, потому что «страшно впасть в руки бога живого правосудного» (стр. 512).

10) Все мы зачинаемся и рождаемся в беззаконии, немощными по душе и по телу и виновными пред богом. Да послужит это для нас живым, неумолкающим уроком к смирению и сознанию собственных слабостей и недостатков и вместе да научит...

(Думаешь, что будет сказано: стараться быть лучшим; нет) —

...да научит нас просить себе благодатной помощи у господина бога и с благодарностью пользоваться средствами ко спасению, дарованными нам в христианстве (стр. 512).

ГЛАВА IX

Нравственным приложением догмата самовольного падения кончается глава «о боге в самом себе», и следующая, вторая глава богословия говорит «о боге в его общем отношении к человеку и миру». Общее это отношение к миру называется промыслом бога.

Смысл всей этой главы невозможно понять, если не иметь в виду те споры, которые должно было вызвать странное учение о грехопадении, и не иметь в виду последующее за ним учение о благодати и таинствах. В этой главе богословие пытается устранить то противоречие, в которое оно поставило себя историей Адама и искуплением: благой бог для блага людей сотворил их, а люди злы и несчастны.

«Глава II. О боге, как промышлителе». Об Адаме сказано, что бог оказывал ему содействие, руководя его ко благу, но Адам, одаренный свободой, не захотел этого блага и оттого стал несчастен. После падения и после искупления бог точно так же не перестает содействовать благу всех тварей; но твари, по дарованной им свободе, не хотят этого блага и делают зло, и бог наказывает их за это.

Зачем бог сотворил таких людей, которые делают зло и оттого несчастны? Почему, если уже бог содействует благу тварей, он содействует так слабо, что люди делаются несчастными? Почему это положение человека, приводящее его к несчастью, после искупления, долженствовавшего избавить от этого человека, осталось то же, и люди, несмотря на содействие промысла бога, опять делают зло и погибают? На все эти простые вопросы нет ответов. Единственный ответ это — слово «попускает». Бог попускает зло. Но зачем он попускает зло, когда он благ и всемогущ? На это богословие не отвечает, а старательно приготавливает в этой главе путь к учению о благодати, о молитве и — странно сказать — о покорности светским властям.

Вот изложение этого догмата.

«Член I. О промысле божием вообще».

§ 96. Под именем промысла божия издревле разумели то попечение, которое бог имеет о всех существах мира, или, как обстоятельнее мысль эта выражена в пространном христианском катехизисе: «Промысл божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати божией, которым бог сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее, чрез удаление от добра, зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям (о чл. I, стр. 36, М. 1840).

Таким образом, в общем понятии о промысле божием различаются три частные его действия: сохранение тварей, содействие или вспомоществование им и управление ими.

Сохранение тварей — это такое действие божие, которым всемогущий содержит в бытии как весь мир, так и все частные существа, в нем находящиеся с их силами, законами и деятельностью.

Содействие, или вспомоществование тварям — такое действие божие, которым всеблагий, предоставляя им пользоваться собственными силами и законами, вместе с тем оказывает им и свою помощь в подкрепление во время их деятельности. Это особенно ощутительно по отношению к тварям разумно-свободным, которые постоянно нуждаются в благодати божией для преуспевания в жизни духовной. Впрочем, по отношению к нравственным существам, действительное содействие божие бывает только тогда, когда они свободно избирают и творят добро; во всех же тех случаях, когда они, по своей воле, избирают и творят зло, бывает одно только *попущение* божие, а отнюдь не содействие, потому что бог творить зло не может, а лишить свободы нравственные существа, которую сам же даровал им, не хочет.

Наконец, *управление* тварями есть такое действие божие, которым бесконечно-премудрый направляет их, со всею их жизнью и деятельностью, к предназначенным им целям, исправляя и обращая по возможности самые худые их дела к добрым последствиям.

Из этого видно, что все означенные действия промысла божия различны между собою. Сохранение обнимает и бытие тварей, и их силы, и деятельность; содействие относится собственно к силам: управление — к силам и действиям тварей. Сохраняет бог все существа мира; содействует одним добрым, а злым только попускает их злую деятельность, управляет также всеми. И ни одно из этих действий не заключается в другом: можно сохранять какое-либо существо, не содействуя ему и не управляя им: можно содействовать существу, не сохраняя его и не управляя им, можно управлять существом, не сохраняя его и не содействуя ему. Но, с другой стороны, надобно заметить, что все три действия промысла божия различаются и разделяются только нами, по различному обнаружению его в ограниченных и разнообразных существах мира и вследствие ограниченности нашего разума, а сами в себе они нераздельны и составляют одно беспредельное действие божие: потому что бог, как «всё вместе и каждое в частности видит одним разом», так всё и совершает одним простым, несложным действием. Он нераздельно и хранит все свои создания, и содействует им, и управляет ими.

Промысл божий обыкновенно разделяется на два вида: на промысл общий и промысл частный. Общий промысл — тот, который объемлет весь мир вообще, также роды и виды существ; частный — тот, который простирается на самые частные существа мира и на каждое из неделимых, как бы они малыми ни казались. И православная церковь, веруя, что бог «от малого до великого знает всё в точности и о всяком творении в особенности промышляет» (Прав. испов., ч. 1, отв. на вопр. 29), очевидно, допускает оба эти вида промысла.

Изложенными понятиями о промысле божием совершенно исключаются — а) лжеучение гностиков, манихеев и других еретиков, которые, подчиняя всё судьбе или признавая мир произведением злого начала, или признавая для мира излишним попечение божие о нем, вовсе отвергали промысл божий со всеми его действиями; б) лжеучение пелагиан, которые отвергали собственно содействие божий тварям неразумным и разумным, считая это несообразным с их совершенством и свободой, равно как, — в) противоположное лжеучение разных сектантов, которые, веруя в безусловное предопределение божие (*praedestinationismus*), до того преувеличивают содействие божие разумным тварям, что почти уничтожают их свободу и бога считают истинным виновником всех их действий, добрых и злых; г) наконец, лжеучение некоторых умствователей, древних и новых, которые допускают только общий промысл и отвергают частный, признавая его недостойным бога (стр. 515—517).

За этим следуют доказательства из свящ. писания и отцов.

§ 97. «Действительность промысла божия» (стр. 518).

§ 98. *«Действительность каждого из действий промысла божия»* (стр. 522). Действительность эта доказывается текстами из книги Иова, книги премудрости Соломона, Псалмов и других. Тексты эти ничего иного не доказывают, как то, что все люди, признававшие бога, признавали его всемогущество.

§ 99. *«Действительность обоих видов промысла божия»* (стр. 526). Кроме общего промысла обо всем, описывается еще промысл частный о каждом существе особенно.

§ 100. *«Участие всех лиц св. троицы в деле промысла»* (стр. 529). Все лица св. троицы участвуют в промысле. Доказано свящ. писанием. И затем в конце объясняется:

Объяснить, почему в деле промысла участвуют все три лица божества, верующему нетрудно. Это потому, что промышление о мире есть действие всеведения, вседеприсутствия, премудрости, всемогущества и благодати божией — таких свойств, которые равно принадлежат всем лицам пресвятой троицы (стр. 531).

За этим следует мнимое разрешение того вопроса, который естественно является при утверждении о существовании промысла благого бога: откуда зло нравственное и

физическое?

§ 101. «Отношение промысла божия к свободе нравственных существ и злу, существующему в мире».

1. Промысл божий не нарушает свободы нравственных существ. В этом удостоверяет нас как слово божие, так собственное сознание и разум, которые равно говорят и то, что все мы постоянно состоим под промыслом Божиим (см. §§ 81, 93), и то, что все мы свободны в своих нравственных действиях (§§ 97—99). А каким образом промысл божий, при всех своих распоряжениях в нравственном мире, не нарушает свободы духовных существ, этого хотя вполне объяснить мы не можем, но в некоторой степени можем приближать к нашему разумению (стр. 531).

Вот каким образом бог *при всех своих распоряжениях* не нарушает свободы:

а) Бог есть существо неизменяемое, всеведущее, премудрое. Как неизменяемый, он, благоволивши однажды даровать разумным тварям своим свободу, не может изменить своего определения и стеснять ее или совершенно уничтожить. Как всеведущий, он наперед знает все желания, намерения и действия свободных существ. А как бесконечно-премудрый всегда найдет средства распоряжаться этими действиями так...

Ждешь: «что действие промысла его не нарушается». Ничуть не бывало:

чтобы свобода действующих оставалась неприкосновенна (стр. 532).

В книге, трактующей о боге и вере в него, вдруг самые пошлые уловки обмана. *Бог неизменяем, и потому он не может изменить своего определения о свободе человека.* Но, во-первых, неизменяемость значит совсем не то. Неизменяемость значит, что он всегда пребывает сам один и тот же. И если в определениях свойств божиих прибавляется то, что неизменяемость бога значит то, что он не изменяет своих определений, то это неправильное определение, очевидно, сделано только для того, чтобы на него после опереться. Но допустим даже невозможное, — потому что мы знаем из богословия о изменении богом своих определений, — что неизменяемость бога значит неизменяемость его определений; доказательства все-таки нет, и остается жалкая мошенническая подтасовка. В числе свойств бога, по богословию, есть еще всемогущество, совершенная свобода и бесконечная благодать. Попущение богом нравственного зла, происходящего из свободы человека, и наказание за него противоречат его благодати; необходимость же, в которую поставлен бог, устроить так, чтобы свобода действующих была неприкосновенна, противоречит его свободе и всемогуществу.

Богословы сами завязали себе узел, который нельзя распутать. Всемогущий, благой бог, творец и промыслитель о человеке, и несчастный, злой и свободный человек, каким признают его богословы, — два понятия, исключаяющие друг друга. Далее:

б) Промысл божий о тварях выражается в том, что он хранит их, содействует или попускает им и управляет ими. Когда бог хранит нравственные существа, хранит их бытие и силы, тогда, без сомнения, он не стесняет их свободы: это ясно само собою. Когда содействует им в добре, также не стесняет свободы, потому что действующими, т. е. избирающими и совершающими какой-либо поступок, остаются они, а бог только содействует или вспомоществует им. Когда он попускает им совершать какое-либо зло, еще менее стесняет свободу и только предоставляет ей самой действовать, без его помощи, по своему произволу. Наконец, управляя нравственными существами, промысл божий собственно направляет их к той цели, для которой они сотворены; но правильное употребление их свободы в том и состоит, чтобы они стремились к последней цели своего бытия (стр. 532).

Что такое? Да ведь сказано, что он их попускает на зло; так как же «направляет к цели», для которой они сотворены, тогда как цель эта, как сказано прежде, их благо.

Следовательно и управление божие нимало не стесняет нравственной свободы, а только вспомоществует ей в ее стремлении к цели.

в) Нам известно по опыту, что и мы очень нередко своими словами, движениями и другими различными способами можем располагать своих ближних к тем или другим действиям, можем управлять ими, не стесняя, одинаков, их свободы: не тем ли более бесконечно-премудрый и всемогущий в состоянии найти средства управлять нравственными существами так, чтобы от этого нимало не страдала их свобода?... (стр. 532).

(Несколько точек в книге.) Вся эта глава поразительна тем, что она без всякой, казалось бы, видимой надобности вновь поднимает вопрос грехопадения Адама, перенося его теперь из области истории в область действительности. Казалось бы, что вопрос о том, откуда взялось зло и нравственное, и физическое, разрешен богословием догматом грехопадения. Адаму была предоставлена свобода, а он впал в грех, и оттого и всё его потомство впало в грех. Казалось бы, всё кончено, и вопросу о свободе уже нет места. И вдруг оказывается, что и после падения человека он остается всё в том же самом положении, в каком был Адам, т. е. способным делать доброе или злое; и после искупления всё в том же положении — и опять человек, творение благого, промысляющего непрестанно о нем бога, может быть зол и несчастен. Как это было при Адаме, так точно это остается и по отношению всех людей по падении и искуплении их. Очевидно, это противоречие благого бога и злого, и несчастного, и свободного Адама и человека нужно богословию. И действительно, оно нужно. Необходимость этого противоречия уяснится в учении о благодати.

За этим следует § 102. *«Нравственное приложение догмата»*. Нравственное приложение состоит в том, чтобы 1) славословить бога, 2) возлагать на него надежду, 3) молиться, 4) соображаться с промыслом бога и 5) как бог — благодетельствовать другим. Этим собственно кончается учение о промысле божием. Следующий член есть только оправдание различных самых грубых суеверий, которые присоединяются к этому учению (стр. 535).

Вот что выводит богословие из промысла божия.

«О промысле божием по отношению к миру духовному» (стр. 536).

§ 103. «Связь с предыдущим» (стр. 536).

§ 104. *«Бог содействует ангелам добрым»* (стр. 537). Доказано свящ. писанием. Ангелы служат богу вседовольному, всесовершенному.

§ 105. «Бог управляет ангелами добрыми, а) служение их богу» (стр. 542).

§ 106. «б) Служение ангелов людям: аа) вообще».

О служении ангелов людям православная церковь учит так: «они даются для хранения городов, царств, областей, монастырей, церквей и людей как духовных, так и мирских» (стр. 547).

§ 107. «бб) Ангелы-хранители человеческих обществ». Есть ангелы царств, народов, церквей (стр. 548).

§ 108. «вв) Ангелы-хранители частных лиц» (стр. 553).

§ 109. *«Бог только попускает деятельность ангелов злых»* (стр. 561). Дьяволам бог позволяет только действовать.

§ 110. *«Бог ограничил и ограничивает деятельность злых духов, направляя ее притом к добрым последствиям»* (стр. 567). В этой главе рассказано и подтверждено писанием, какие бывают дьяволы, как от них обороняться крестом и молитвой, и как и на что полезны дьяволы: они смиряют нас и т. д.

§ 111. *«Нравственное приложение догмата»* (стр. 573) — об ангелах и дьяволах и распоряжениях о них божиих то, что надо почитать ангелов и бояться дьявола:

А если и падем в борьбе, если и согрешим, да не устрашимся зла, не предадимся отчаянию: мы «ходатая имамы ко отцу, Иисуса Христа праведника» (1 Иоанн. 2, 1). Призовем только его, с искренним раскаянием в своем падении и с искреннею верою, и он

восставит нас, и снова облечет во вся оружия, чтобы мы могли противиться нашему исконному врагу (стр. 575).

§§ 112, 113, 114 внушают то, с подтверждением свящ. писания, что бог управляет миром вещественным и что от этого (§ 115) нравственное приложение догмата: просить у бога дождя, хорошей погоды, исцеления и не очень рисковать своим здоровьем (стр. 581).

§ 116. «Особенное попечение бога о человеках» (стр. 582).

§ 117. «Бог промышляет о царствах и народах» (стр. 583).

Сущность этого параграфа, подтвержденного свящ. писанием, следующая:

«Здравие их (царей) рождает наше спокойствие, ибо бог установил власти для блага общего. И не было ли бы несправедливым, если бы они носили оружие и ратоборствовали, чтобы мы жили в спокойствии, а мы даже не возносили бы молитв за тех, которые подвергаются опасностям и ратоборствуют? Итак, дело это (молитва за царей) не есть угодничество, но совершается по закону справедливости». И в другом месте: «Уничтожь судилища, и уничтожишь всякий порядок в нашей жизни; удали с корабля кормчего, и потопишь судно; отними вожда у войска, и предашь воинов в плен неприятелям. Так, если отнимешь у городов начальников, мы будем вести себя безумнее бессловесных зверей, — станем друг друга угрызать и снедать (Гал. 5, 15), богатый — бедного, сильнейший — слабого, дерзкий — кроткого. Но теперь, по милости божией, ничего такого нет. Живущие благочестиво, конечно, не имеют нужды в мерах исправления со стороны начальников: «праведнику закон не лежит», сказано (1 Тим. 1, 9). Но люди порочные, если бы не были удерживаемы страхом от начальников, наполнили бы города бесчисленными бедствиями. Зная это, и Павел сказал: «несть во власть еще не от бога: сущие же власти от бога учинены суть» (Рим. 13. 1). Что связи из бревен в домах, то и начальники в городах. Если те уничтожишь, стены, распавшись, сами собою обрушатся одна на другую: так, если отнять у вселенной начальников и страх, внушаемый ими, и дома, и города, и народы с великою наглостью нападут друг на друга, потому что тогда некому будет их удерживать и останавливать и страхом наказания заставлять быть спокойными» (стр. 585 и 586).

§ 118. «Бог промышляет о частных лицах». Доказано писанием (стр. 586).

§ 119. «Бог промышляет преимущественно о праведниках; решение недоумения» (стр. 588). Недоумение в том, отчего праведники несчастны? Разрешается тем, что они получают награду за гробом.

§ 120. «Способы промысления божия о человеке и переход к следующей части» (стр. 596). Способы промысления божия двоякие: естественные и сверхъестественные.

§ 121. «Нравственное приложение догмата» (стр. 597). Кроме того, чтобы угождать богу, благодарить, смиряться, главное приложение:

Управляя царствами земными, всевышний сам поставляет над ними царей, сообщает избранным своим чрез таинственное помазание силу и власть, венчает их честью и славою для блага народов. Отсюда — обязанность каждого сына отечества: а) благоговеть пред своим монархом, как пред помазанником Божиим (Пс. 104, 15; снес. Исх. 22, 28); б) любить его, как общего отца, данного всевышним для великой семьи народной и отягченного заботою о счастье всех и каждого, в) повиноваться ему, как облеченному властью свыше и как царствующему и руководимому в своих царственных распоряжениях самим богом (Притч. 8, 15; 21, 1); г) молиться за царя, да подаст ему господь для счастья его подданных, здравие и спасение, во всем благое поспешное, на враги же победу и одоление, и да сотворит ему многая лета (1 Тим. 2, 1).

Чрез царей, как помазанников своих, бог посылает народам и все низшие власти. Отсюда долг каждого гражданина: а) повиноваться «всякому начальству господа ради» (1 Петр. 2, 13), «ибо сопротивляйся власти, божию повелению сопротивляется» (Рим. 13, 2); б) «воздавать всем должная: ему же убо урок, урок; и ему же дань, дань; и ему же страх, страх;

и ему же честь, честь» (—7); и в) молиться «за всех, иже во власти суть: да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте» (стр. 597 и 598).

Этим кончается первая часть богословия. Этим нравственным приложением догмата кончается богословие простое.

ГЛАВА X

«Часть II. О бже спасителе и особенном отношении его к человеческому роду (Θεολογία οἰκονομική)».

Так начинается вторая часть.

§ 122. «Связь с предыдущим, важность предмета, учение о нем церкви и разделение учения».

Доселе мы находились, так сказать, во святилище православно-догматического богословия; теперь вступаем в самое святое святых (стр. 7).

Эта вторая часть, вводящая в святое святых, действительно резко отличается от первой. В первой высказываются положения, вопросы о которых лежат и всегда лежали в душе каждого человека: о начале всего — бже, о начале мира вещественного, мира духовного, о человеке, о душе его, о борьбе между добром и злом. В этой же второй части уже ничего нет такого. Все раскрываемые тут догматы не отвечают ни на какой вопрос веры, а суть ни с чем человеческим не связанные произвольные положения, основывающиеся только на известном, самом грубом толковании разных слов писания, и потому их нельзя рассматривать и обсуживать на основании связи их с разумом. Связи нет никакой. Их — эти догматы — можно рассматривать только по отношению к правильности толкования слов писания. Догматы, излагаемые здесь, суть догматы: 1) искупления, 2) воплощения, 3) способа искупления, 4) церкви, 5) благодати, 6) таинств, 7) мздовоздаяния частного и 8) всеобщего суда и конца мира.

Все эти догматы, кроме мздовоздаяния, суть ответы на вопросы, которых человек, ищущий пути жизни, не задавал и не может задавать. Эти догматы получают

значение только оттого, что церковь утверждает, что надо верить в них и что кто не верит, тот погибнет. Всё это положения, ничем не связанные с вопросами веры и независимые от них. Все они зиждутся только на требовании послушания церкви.

§ 123. «Состав отдела 1-го о бже спасителе».

Центральный догмат этой части есть догмат искупления. На догмате этом зиждется всё учение этой части. Догмат состоит в том, что вследствие мнимого падения Адама его потомки впади в смерть настоящую и духовную, разум их был затемнен, и они потеряли образ бжй. Для спасения людей от этого мнимого падения предлагается необходимость искупления — платы бгу за грех Адама. Эта плата, по учению церкви, совершается посредством вочеловечения бга, сошествия его на землю, его страданий и смерти. Христос бог сходит на землю и своей смертью спасает людей от греха и смерти. Но так как спасение это только воображаемое, так как в действительности люди после искупления остаются точно такими же, каков был Адам, каковы они были после Адама, каковы они были при Христе, во время Христа и после Христа, каковы были и суть люди всегда, так как в действительности всё такой же грех, та же удобопреклонность к злу, те же муки рождения, та же необходимость труда для пропитания себя, та же смерть, свойственные людям, то и всё это учение второй части не есть уже учение о вере, а чистое баснословие. Вследствие этого учение этой второй части имеет особенный характер. В этой второй части резко проявляются те начальные отступления от здравого смысла, которые сделаны были в изложении догматов первой части о бже, о человеке, о зле. Очевидно, учение первой части зиждется на вере во вторую, и вторая не вытекает из первой, как это хочет представить

богословие, а наоборот, вера в баснословие второй части служит основой всех отступлений от здравого смысла в первой части.

Вот это учение:

§ 124. «Необходимость божественной помощи для восстановления человека при возможности к тому со стороны человека».

Три великие зла совершил Адам: 1) оскорбил бога грехом, 2) заразил грехом всё свое существо, 3) погубил свою природу и испортил природу внешнюю.

Следовательно, чтобы спасти человека от всех этих зол, чтобы воссоединить его с богом и сделать снова блаженным, надлежало: а) удовлетворить за грешника бесконечной правде божией, оскорбленной его грехопадением, — не потому, чтобы бог искал мщения, но потому, что никакое свойство божие не может быть лишено свойственного ему действия: без выполнения этого условия человек навсегда остался бы пред правосудием Божиим «чадом гнева» (Еф. 2, 3), «чадом проклятия» (Гал. 3, 10), и примирение, воссоединение бога с человеком не могло бы даже начаться...

Кто же мог выполнить все означенные условия? Никто, кроме единого бога (стр. 11).

§ 125. «Средство, избранное богом для восстановления или искупления человека, и значение этого средства».

Бог нашел для восстановления человека такое средство, в котором «милость и истина его сретостеся, правда и мир облобызастся» (Пс. 84, 11), в котором появились совершенства его в высшей степени и в полном согласии. Средство это состоит в следующем:

Второе лицо пресвятой троицы, единородный сын божий добровольно восхотел сделаться человеком, принять на себя все грехи человеческие, претерпеть за них всё, что определила праведная воля божия, и таким образом удовлетворить за нас вечной правде, изгладить наши грехи, уничтожить самые последствия их в нас и в природе внешней, т. е. воссоздать мир (стр. 15).

Следуют подтверждения свящ. писания и св. отцов.

§ 126. «Участие всех лиц пресвятой троицы в деле искупления, и почему воплотился для сего именно сын?»

Впрочем, хотя для искупления нашего избрано было, как наилучшее средство, воплощение сына божия, но в этом великом деле принимали участие и отец, и святой дух (стр. 19).

Доказывается свящ. писанием.

§ 127. «Побуждение к делу искупления и цель пришествия на землю сына божия».

Причина, по которой бог искупил нас, есть его любовь. Цель его — наше спасение.

Доказывается писанием.

§ 128. «Вечное предопределение искупления, и потому не скоро пришел на землю искупитель».

Искупление было предопределено от века. Бог, несмотря на свою благость, предвидел падение человека и все его страдания. Не тотчас же бог искупил нас потому, что 1) чтобы люди почувствовали свое падение и желали искупления.

2) Надлежало, чтобы зараза греха, глубоко проникшая природу человеческую, мало-помалу вышла вся наружу (стр. 28).

Для этого нужно было миллиардам людей впасть в грех и нечестие.

3) Надлежало предварить людей о пришествии на землю такого чрезвычайного посланника божия, каков искупитель (стр. 28).

В продолжение 5500 лет надо было преобразованиями готовить к этому человечество.

4) Надо было человечеству очищаться святыми мужами Ветхого Завета (стр. 29).

§ 129. «Приготовление богом рода человеческого к принятию искупителя и вера в него во все времена».

Приготовления рода человеческого были: 1) пророчества, например, как семя жены сотрет главу змия, и т. п.

Со времени этого «первоевангелия» о мессии, возвещенного еще в раю, и установления жертв, указывавших на его страдания и смерть, спасительная вера в господу Иисуса уже непрерывно существовала в человеческом роде. По этой вере Адам нарек имя жене своей: «жизнь» (Быт. 3, 20), хотя и слышал приговор судии: «земля еси и в землю отыдеш» (— 19); по этой вере Ева нарекла своего первенца Каина: «стяжах человека богом» (Быт. 4, 1); по этой, без сомнения, вере ипостасная премудрость божия, как свидетельствует премудрый и как исповедует св. церковь, «первозданного отца миру единого созданного сохрани, и изведи его от греха его» (Прем. 10, 1): ибо «несть иного имени под небесам, данного в человецех, о нем же подобает спастися нам» (Деян. 4, 12), кроме имени Иисус-Христово (стр. 30 и 31).

2) Кроме пророчеств, необходимы были прообразования:

Прообразования. Здесь бесконечная благодать, нисходя к немощи человека, облакала высокие свои обетования и пророчества о мессии в чувственные образы, чтобы тем сильнее напечатлеть их в памяти народа и всегда представлять их как бы пред его глазами. К числу таких прообразований относились:

а) Некоторые происшествия и обстоятельства из жизни частных лиц, например: приношение Исаака в жертву, указывавшее на крестную смерть и воскресение мессии (Иоан. 8, 56); Священство Мелхиседека, прообразовавшее вечное священство Христово (Евр. 5; 6, 7); могущество и величие царствования Давидова и Соломонова, прообразовавшее могущество и славу царства Христова (2 Цар. 7, 13, 14; Иер. 33, 14—18); пребывание пророка Ионы во чреве китове три дня и три ночи, знаменовавшее трехдневное пребывание мессии в сердце земли (Мат. 12, 40).

б) Происшествия и обстоятельства из жизни всего народа иудейского, особенно во дни Моисея (1 Кор. 10, 11; Рим. 10, 4), каковы: восшествие израильтян из Египта, агнец пасхальный, бывший образом мессии во многих отношениях (Исх. 12, 46; снес. Иоан. 19, 36; 1 Кор. 5, 7), переход чрез Чермное море, манна, вода из камня, медный змий, прообразовавший мессию, распятого на кресте и спасающего верующих в него от вечной смерти (Иоан. 3, 14).

в) Весь закон обрядовый, данный богом чрез Моисея, и прообразовавший своими многочисленными жертвоприношениями, очищениями, окроплениями, празднествами, священством события новозаветные; «сень бо имый закон грядущих благ», свидетельствует св. апостол, «а не самый образ вещей» (Евр. 10, 1; снес. Кол. 2, 17). К числу наиболее поучительных установлений этого закона относились: а) обрезание всех детей мужского пола, знаменовавшее внутреннее обрезание и оправдание верою в грядущего мессию, имевшего родиться без мужа (Рим. 2, 28, 29; 4, 11), и б) вхождение первосвященника в святое святых однажды в год для кропления кровью на чистилище: это священнодействие служило прообразом единой очистительной жертвы за грехи мира, которую имел принести мессия, а вместе и вознесение его на небо (Евр. 9, 12, 24) (стр. 33 и 34).

И еще:

3) Закон не только обрядовый, но и нравственный, и гражданский. Апостол называет вообще закон «пестуном во Христе» (Гал. 3, 24). И действительно, закон обрядовый вел ко Христу, как уже замечено, тем, что прообразовал события новозаветные и своими жертвами указывал иудеям на жертву Христову (Евр. 10, 1). Закон нравственный — тем, что своими высокими и подробными предписаниями, которых иудеи вследствие первородного греха не в состоянии были исполнить, ясно обнаружил пред ними их греховность: «законом бо

познание греха» (Рим. 3, 20), приводил их в сознание своего бессилия и возбуждал в них сильнейшее желание искупителя, — что с такою силою исповедовал св. Павел, еврей от еврей, соделавшийся христианином: «Вемы, яко закон духовен есть, аз же плотян есть, продан под грех... Не еже бо хошу доброе, сие творю, но еже ненавижу злое, сие содеваю. Аще ли еже не хошу, сие творю, хвалю закон, яко добр. Ныне же не к тому, аз сие содеваю, но живой во мне грех... Окаянен аз человек: кто мя избавит от тела смерти сея? — Благодарю бога моего Иисус Христом господем нашим» (Рим. 7, 14, 17, 24, 25). Наконец закон гражданский вел ко Христу тем, что, угрожая за нарушение почти каждой нравственной заповеди смертью (Исх. 21, 15; 23—25; 31, 14; 22, 16—17; Втор. 13, 5—10; 15, 16; 17, 2—5; 19, 16—21; 21, 18—21; 27, 16 и др.), и таким образом держа иудеев постоянно в страхе «под игом работы» (Гал. 5, 1), заставляя их еще пламеннее желать, чтобы скорее пришел на землю избавитель, и «закон духа жизни о Христе Иисусе освободил их от закона греховного и смерти» (Рим. 8, 2) (стр. 34 и 35).

§ 130. *«Нравственное приложение догмата»* то, что 1) научимся смирению, 2) возлюбим бога и друг друга и 3) будем благоговеть перед премудростью божиею.

Догмат искупления будет изложен в подробности далее, и там будут рассмотрены те доказательства, на которых основывает его церковь, теперь же скажу вообще о том значении, которое может иметь этот догмат для людей мыслящих. Опровергать этот догмат бесполезно. Догмат этот отрицает сам себя, так как он не утверждает что-нибудь о таинственном и непостижимом для нас, как утверждалось о свойствах, лицах бога, но он утверждает что-то о нас самих, людях, о том, что более всего известно нам, и утверждает, очевидно, противное действительности. Можно было опровергать доводами здравого смысла доказательства того, что бог дух имеет 14 свойств и т. п., так как свойства бога нам неизвестны, но нет нужды опровергать законами здравого смысла доказательств того, что вочеловечением и смертью Иисуса Христа род человеческий искуплен, т. е. избавлен от преклонности к греху, затенённости ума, мук родов, смерти телесной и духовной и от неплодородности земли. В этом случае не нужно даже показывать, что нет ничего того, что этим утверждается, — это все и так знают. Мы все знаем очень хорошо, что этого ничего нет, что люди злы, умирают, не знают истины, женщины мучаются при родах, и мужчины в поте лица добывают хлеб. Доказывать несправедливость этого учения было бы то же самое, что доказывать, что неправ тот, кто утверждает, что у меня четыре ноги. Утверждения человека о том, что у меня четыре ноги, только могут заставить меня искать тот повод, который побудил человека утверждать то, что заведомо несправедливо. То же самое и по отношению догмата искупления. То, что после мнимого искупления Иисусом Христом никакой перемены в состоянии людей не произошло, всем очевидно. Какой же повод имеет церковь утверждать противное? Вот вопрос, который невольно представляется.

Догмат построен на прародительском грехе. Но самый догмат о прародительском грехе, как мы видели, есть перенесение вопроса о добре и зле из области, доступной внутреннему опыту каждого человека, в область баснословия.

Самая таинственная основа жизни человека — внутренняя борьба между добром и злом, сознание его свободы и зависимости от бога — исключается учением об искуплении из сознания человека и переносится в баснословную историю. Говорится: 7200 лет тому назад был сотворен богом свободный Адам, т. е. человек, и человек этот пал по своей свободе, и за то бог казнил его и казнил его потомство. Казнь состояла в том, что казненные были поставлены в то самое положение по отношению к выбору между добром и злом, в котором находился человек до казни. Так что всё это учение, ничего не объясняя по существенному вопросу о свободе человека, только наклепывает на бога несвойственную его благости и правосудию несправедливость: казнить потомков за грех чужой. Если бы учение о падении что-нибудь объясняло, то понятен бы был разумный повод, который побудил перенести

вопрос из внутреннего сознания в область басни; но объяснения нет никакого по вопросу о свободе человека, и поэтому повод к этому вымыслу должен быть другой. Повод к этому мы находим только теперь в догмате искупления. Церковь утверждает, что Христос искупил людей от зла и смерти. Если он искупил их от зла и смерти, то является вопрос: откуда взялось зло и смерть людей? И вот изобретается догмат грехопадения. Христос бог спас людей от зла и смерти. Люди суть творения того же благого бога. Как могли прийти зло и смерть к людям? На этот вопрос отвечает миф грехопадения. Адам, злоупотребив своей свободой, сделал зло и пал, и пало его потомство и лишилось бессмертия, знания бога и жизни без труда. Пришел Христос и возвратил человечеству всё, что оно потеряло. Человечество стало не болеющим, не трудящимся, не делающим злого и не умирающим. В этом воображаемом состоянии искупления человечество уже освобождено от греха, страданий, труда и смерти, если только оно верит в искупление. И этому-то учит церковь, и в этом состоит повод вымысла искупления и основанного на нем грехопадения.

Невольно, по случаю этого догмата искупления и предшествующего догмата о промысле бога представляются общие обоим и всему тому, что изложено в первой части богословия, соображения.

Искупил ли меня бог, или не искупил и как искупил? промышляет ли бог о мире и обо мне, или не промышляет и как он промышляет? троица ли он и какие его свойства? Какое мне до этого дело? Мне ясно, что я не пойму целей, и средств, и мыслей, и существа бога. Если он — троица, если он промышляет, если он искупил нас, тем лучше для меня, И промышление, и искупление — это его дело. А у меня есть мое дело. Вот это-то мне нужно знать и в этом не ошибиться. Не подумать, что он промышляет обо мне, где бы мне надо самому промышлять, не подумать, что он искупил, где мне надо самому искупить. Если бы я видел даже, что всё, что мне говорит богословие, разумно, ясно и доказано, я бы и тогда не интересовался этим. Бог делает свое дело, которое я, очевидно, никогда понять не буду в силах, а мне надо делать свое. Мне особенно важны и дороги указания моего дела, в богословии же я постоянно вижу, как дело это мое всё уменьшается и уменьшается и в догмате искупления даже сводится на ничто.

ГЛАВА XI

«Глава II. О господе нашем Иисусе Христе в особенности». В этой главе излагается учение о втором лице троицы.

§ 131. «Связь с предыдущим и состав учения».

Еще от вечности и, следовательно, прежде, нежели мы получили бытие и пали, всеведущий и всеблагий уже определил спасти нас чрез своего едиnorodного сына. Потом, как только совершилось падение наших праотцов, он начал готовить род человеческий к принятию спасителя всеми средствами, естественными и сверхъестественными. Наконец, когда исполнилось предопределенное время, «егда прииде кончина лета, посла бог сына своего (едиnorodного), рождаема от жены, бываема под законом да подзаконные искупит (Гал. 4, 4, 5), явился господь наш Иисус Христос и действительно совершил наше спасение (стр. 40 и 41).

«Член I. О лице господи Иисуса Христа, или о таинстве воплощения». § 132. «Важность и непостижимость догмата, краткая история его, учение о нем церкви и состав учения» (стр. 41).

Искупление совершил бог, второе лицо, человек Иисус Христос. Человек Иисус Христос есть и человек, и бог. Что такое значит: человек-бог? По всему, что до сих пор изложено, понятия человека и бога не только совершенно различные, но почти противоположные: бог есть независимость, человек есть зависимость; бог — творец, человек — творение; бог —

добро, человек — зло. Как понять соединение этих двух понятий, на которых основано дело? Следует разъяснение, но разъяснение, как всегда, выражается в форме спора с теми, которые считают Христа не богом, с теми, которые считают полубогом, и с теми, которые считают его всем богом, всей троицей, потом с теми, которые считали тело Христа только видимостью, с теми, которые не признавали человеческой души в Иисусе Христе, с теми, которые говорили, что Иисус Христос родился просто, как все, потом с теми, которые разделяли человека и бога в Христе, с теми, которые сливали бога с человеком в Христе, с теми, которые разделяли бога и человека, но говорили, что в нем одна воля, и с теми, которые утверждали,

будто Иисус Христос по человеческому своему естеству есть сын богу отцу не собственный, а благодатный, *усыновленный* (adoptives, очевидно, предполагая разделение во И. Христе двух естеств на два лица (стр. 46).

Посреди всех этих многочисленных ересей касательно лица господина Иисуса, православная церковь от дней апостольских постоянно защищала и раскрывала одно и то же учение, которое с особенною силою выразила на четвертом вселенском соборе в следующих словах: «Последующе божественным отцем, все единогласно поучаем исповедовали единого и тогожде сына, господина нашего Иисуса Христа, совершенна в божестве и совершенна в человечестве; истинно бога и истинно человека, тогожде из души и тела, единосущна отцу по божеству, и единосущна тогожде нам по человечеству; по всему нам подобна, кроме греха; рожденна прежде век от отца по божеству, в последние же дни тогожде, ради нас и ради нашего спасения, от Марии девы богородицы, по человечеству; единого и тогожде Христа сына господина, едиnorodного во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (никако же различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, во едино лице и во едину ипостась совокупляемого); не на два лица рассекаемого или разделяемого, но единого и тогожде сына, и едиnorodного бога-слова, господина Иисуса Христа, якоже древле пророцы о нем, и якоже сам господь Иисус Христос научи нас, и якоже предаде нам символ отец наших».

Отсюда видно, что всё учение православной церкви о лице господина Иисуса состоит из двух главных положений: I) из того, что во Христе Иисусе два естества — божеское и человеческое и II) из того, что эти два естества в нем составляют едину ипостась (стр. 46 и 47).

Нельзя не остановиться на этом. Слова этого определения суть ряд внутренних противоречий. Понятие естества, присоединенное к богу, исключает понятие бога, так как дух неограниченный не может иметь естества. «Два естества составляют едину ипостась» тоже не может иметь никакого смысла, так как слово «ипостась» не имеет значения в языке и не получило никакого определения. Смысла разумного в догмате нет. Но догмат этот, как и все другие, утверждается на церкви. Церковь свята и непогрешима, и с тех пор, как она существует, с самого начала она утверждала этот догмат. Он выражен в свящ. предании и писании. Так говорит богословие. Посмотрим, так ли это.

Хотя я и решил бегло проходить всю эту вторую часть, на этом месте доказательств, что Христос — бог, я чувствую, что необходимо остановиться, ибо это место, хотя и вставленное в середине как бы раскрытия дальнейших истин, сначала изложенных, это место есть в сущности основа догмата о троице, который выставлен сначала; и если есть догмат о троице, то он вытекает только из признания Христа богом, потом уже присоединено к нему третье лицо св. духа.

Начало утверждения о том, что бог не один, а имеет лица, происходит от обоготворения Христа.

Вот что говорит § 133: «*Господь Иисус Христос имеет естество божеское и есть именно сын божий*». Параграф этот имеет предметом доказать, что Иисус Христос имеет

естество божеское, но не в том смысле, как каждый человек, сотворенный богом, но особенно от других людей, что он есть второе лицо бога. Точно такое же значение придается и словам: сын божий. Доказывается, что Иисус Христос не есть сын божий, как все люди, а особенный сын божий, единственный, второе лицо троицы. Вот эти доказательства. В Ветхом Завете:

1) В псалме 2-м... «Господь рече ко мне: сын мой еси ты, аз днесь родих тя» (ст. 7), т. е. родил или рождая вечно. В псалме 109-м... сам бог говорит к нему: «из чрева», т. е. из существа моего, «прежде денницы», т. е. прежде всякого времени, «родих тя» (ст. 3). Пророк Михей, предсказывая, что мессия имеет произойти из Вифлеема, присовокупил, что он имеет и другое происхождение — вечное: «исходи его из начала от дней века» (Мих. 5, 2).

2) Слова псалма 44-го: «престол твой, боже, в век века: жезл правости, жезл царствия твоего; возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие; сего ради помаза тя, боже, бог твой елеем радости паче причастник твоих» (ст. 8)... «Се аз посылаю ангела моего, и призрит на путь пред лицом моим: и внезапно приидет в церковь свою господь, егоже вы ищите, и ангел завета, егоже вы хотите: се грядет, глаголет господь вседержитель» (Мал. 3, 1)... «Се дние грядут, глаголет господь, и восставлю Давиду восток праведный, и царствовать будет царь, и премудр будет и сотворит суд и правду на земли. Во днех его спасется Иуда, и израиль пребудет в надежди, и сие имя ему, имже нарекут его, господь (иегова) праведен наш» (Иер. 23, 5, 6; снес. 33, 15, 16) (стр. 47 и 48).

Ни одно из этих мест не относится к Иисусу Христу. Псалмопевец говорит о себе, а не о Христе. Если бы надо было разуместь под словами: «я», «меня» — Христа, он так бы и сказал.

«Исходи его от начала дней века» значит, что чьи-то «исходи», т. е. чье-то происхождение, от начала. Происхождение всякого человека от начала века. И нет ничего общего даже с божественностью Христа. Слова 44 псалма относятся только к богу, а не к Христу. Пророчество Малахии относится ко всякому пророку. Слова Иеремии относятся к какому-то царю, но ни те, ни другие не имеют отношения к Христу.

Вот всё, что называется удостоверениями божественности Христа из Ветхого Завета. Следуют удостоверения из Нового Завета. Вот место беседы с Никодимом, приводимое в доказательство божественности Иисуса Христа:

«Никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе сын человеческий, сый на небеси... Тако бо возлюби бог мир, яко и сына своего едиnorodного дал есть, да всяк веруяй в онь, не погибнет, но имать живот вечный... Веруяй в онь, не будет осужден, а не веруяй, уже осужден есть, яко не верова во имя едиnorodного сына божия» (Иоан. 3, 13, 16, 18). Здесь —

а) в первых словах спаситель ясно приписывает себе вездеприсутствие, такое свойство, которое никому из сотворенных существ принадлежать не может: б) затем называет себя сыном Божиим едиnorodным (μονογενής) без сомнения, в смысле собственном, т. е. рожденным от существа Божия, имеющим божеское существо: ибо этому сыну принадлежит вездеприсутствие — божеское свойство; в) наконец, свидетельствует, что без веры в него, как именно едиnorodного сына Божия, который вездеприсущ, невозможно для людей спасение (стр. 48 и 49).

На вопрос Никодима о том, как может человек родиться снова, чтобы войти в царство Божие, Иисус говорит, что никто не может войти на небо и прийти к богу, как только тот, кто уже знает бога, кто уже восходил на небо. Как ни понимать эти слова, нельзя их перетолковывать так, что Иисус говорит о себе, когда он очевидно говорит о всех людях и прямо называет то, о чем он говорит — о сыне человеческом. Не говоря о том, что по смыслу всего разговора с Никодимом, начинающегося с того, что Иисус говорит, что *никто* не увидит царства Божия, если не родится свыше, очевидно, что, говоря о сыне человеческом, Иисус относит его не к себе, а ко всем людям; не говоря об этом очевидном

смысле, всё, что говорится, говорится то о сыне человеческом, то о сыне едиnorodном, или, вернее, однородном, а не сказано, чтобы этот сын был исключительно Христос. Главное же, не могут эти слова иметь того значения, какое дает им церковь, потому, что слова «сын человеческий» имеют определенное значение сына человеческого, т. е. людей, и название «сына божия» есть то самое, которым Иисус учил людей называть самих себя, и потому, если бы Христос хотел даже сказать, что он находится в исключительном положении к богу, то он должен бы был выбрать другое выражение, чтобы выразить это особенное свое значение. Я не могу себе позволить думать, чтобы Иисус не умел или не хотел выразить столь важный догмат. Если же он себя называл сыном Божиим и людей называл сынами Божиими, то он именно это и хотел сказать. Так что текст этот доказывает именно противоположное тому, что хочет доказать писатель.

Я не буду приводить здесь свидетельств из Евангелий, прямо отрицающих божество Христа, приведу их в своем месте, но рассмотрю те, которые приведены здесь, как будто подтверждающие божество Христа.

Другое место есть притча о виноградарях:

тогда господин решился послать к ним самого сына своего: «еще убо единого сына име возлюбленного своего, посла и того к ним последи, глаголя, яко усрамятся сына моего. Они же тяжателе реша к себе, яко сей есть наследник: приидите убием его, и наше будет наследство. И емше его, убиша, и извергоша его вон из винограда» (6—8) (стр. 49).

В притче этой виноградаряи значат — иудеи, по толкованию церкви, плоды значат — добрые дела, хозяин значит — бог, почему же только сын значит — сын? По духу притчи и сын должен иметь и имеет переносное значение. Вся притча доказывает только то, что под сыном нужно разуметь что-то, но наверное уже не сына.

Отец мой доселе делает, и аз делаю» (—17). Этот ответ, в котором господь Иисус усволяет себе равенство с богом отцом по праву и по власти» (стр. 49).

Иисус всем велел молиться богу отцу, называть, считать бога отцом; и потому место это только может доказывать обратное, именно то, что Иисус считал себя таким же человеком, как и других людей, и свое отношение к богу определял точно так же, как отношение всех других людей к богу. Слова же: «я делаю, что отец мой делает», очевидно, значат то самое, что значат слова: «будьте совершенны, как отец ваш». Тут он относит эти слова к другим. А когда говорит: «я делаю, что отец мой делает», он относит эти слова к себе, но как к человеку, а никак не как к богу.

И «сего ради паче искаху его убить, яко не токмо разоряше сabbоту, но и отца своего (ἰδιον) глаголаше бога, равенся творя богу» (Иоан. 5, 18) (стр. 49).

Слова эти, как и кто бы ни читал их, не имеют другого смысла, как тот, что писатель Иоанн Богослов, желая выяснить истинное значение сыновности богу Христа, представляет образец ложного понимания слов Христа. Слова эти означают только то, что иудеи впадали насчет Иисуса, упрекая его, в то самое заблуждение, в которое впадает теперь церковь, восхваляя его. Другого значения эти слова не могут иметь.

«Аминь, аминь, глаголю вам, не может сын творити о себе ничесоже, аще не еже видит отца творяща: яже бо он творит, сия и сын такожде творит» (Иоан. 5, 19) (стр. 50).

Слова эти сказаны в ответ на упреки о том, что он и ученики его нарушают сabbоту. Он говорит, что бог не перестает творить или промышлять, почему же человеку переставать.

«Яко же бо отец воскрешает мертвые и живит, тако и сын ихже хочет, живит. Отец бо не судит никомуже, но суд весь даде сынови: да вси чтут сына, якоже чтут отца. А иже не чтит сына, не чтит отца, пославшего его» (Иоан. 5, 24, 22, 23) (стр. 50).

То же самое говорится по случаю исцеления в сabbоту; говорится, что человек может лечить в сabbоту и сам может решать, что нужно делать человеку, живущему по-Божьему,

старающемуся быть совершенным, как отец, что человека — сына бога — надо чтить, как и бога.

«Якоже бо отец имать живот в себе, тако даде и сынови живот имети в себе» (Иоан. 5, 26) (стр. 50).

Значит только то, чему постоянно учит Иисус: что жизнь истинная есть знание истинного бога и что каждый эту жизнь имеет в себе.

Все эти места, не говоря об их значении, имеют один неотрицаемый смысл, именно тот, что Иисус Христос признает себя совершенно таким же сыном Божиим или человеческим, как и всех других людей, и не только не равняет себя богу, как клеветали на него иудеи, но постоянно противопоставляет себя богу.

Слова «сын мой возлюбленный» (Мф. 3, 17), даже если они сказаны с неба, говорят только, что Христос — сын бога, как все люди, но любимый богом.

«Испытайте писаний, яко вы мните в них имети живот вечный, и та суть свидетельствующая о мне» (Иоан. 5, 39) (стр. 50).

Писания говорят о нем — о пророке, о его учении, но нет и намека на его божество.

Другой подобный случай представился вскоре. Когда спаситель пришел однажды в иерусалимский храм, и иудеи, обступив его, настоятельно спрашивали: «доколе души наша вземлещи? еще ты еси Христос, рцы нам не обинуясь» (Иоан. 10, 24), тогда он, отвечая им, между прочим, сказал: «Аз и отец едино есма» (—29) (стр. 50).

Это ложь сознательная. Он, не «отвечая между прочим, сказал»: «аз и отец едино есма», а сказал эти слова вот к чему: «Тут иудеи обступили его и говорили ему: долго ли тебе держать нас в недоумении? если ты Христос, скажи нам прямо» (Иоан. 10, 24). Он сказал не между прочим, а сказано: «Иисус отвечал им: я сказал вам, и не верите, дела, которые я творю во имя отца моего, они свидетельствуют о мне. Но вы не верите; ибо вы не из овец моих, как я сказал вам. Овцы мои слушаются голоса моего, и я знаю их, и они идут за мною. И я даю им жизнь вечную, и не погибнут во век; и никто не похитит их из руки моей. Отец мой, который дал мне их, больше всех, и никто не может похитить их из руки отца моего. Я и отец — одно» (Иоан. 10, 25—30).

Он ясно сказал, что овцы его, т. е. слушающие его, не могут быть у него отняты, потому что он ведет их по воле бога. И то, чему он учит, есть то, в чем воля Божия. Только это означают слова: «Я и отец — одно».

И в подтверждение того, что слова эти ничего другого не значат, в предостережение от того, чтобы не дали этим словам ложный смысл, евангелист тотчас присовокупляет ложное, грубое понимание иудеев, показывая тем, как не надо понимать.

Это место, явно отрицающее божественность Христа, богословие передает так: «Эти слова до того раздражили вопрошавших, что они «взяша камень, да побьют его», присовокупляя: «о добре деле камень не мещем на тя, но о хуле, яко ты человек сый твориши себе бога» (Иоан. 10, 31, 33). Про это место в богословии сказано:

Однакож и в настоящий раз спаситель не только не заметил иудеям, что он вовсе не называет себя богом, как они думают, напротив, стал еще доказывать эту мысль, наименовав себя прямо сыном Божиим (стр. 50).

Как же ему было еще именовать себя, чтобы показать им, что он не считает себя богом, а сыном бога, тем самым, чем он учил быть всех людей? Вот всё это место:

«Тут опять иудеи схватили камень, чтобы побить его. Иисус отвечал им: много добрых дел показал я вам от отца моего; за которое из них хотите побить меня камнями? Иудеи сказали ему в ответ: не за доброе дело хотим побить тебя камнями, но за богохульство и за то, что ты, будучи человек, делаешь себя богом. Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: «Я сказал: вы боги?» (Псал. 81, 6). Если он называл богами тех, в которых было слово Божие, и не может нарушиться писание, — тому ли, которого отец освятил и послал в мир,

вы говорите: «богохульствуешь», потому что я сказал: «Я сын божий»? Если я не творю дел отца моего, не верьте мне. А если творю, то когда не верите мне, верьте делам моим, чтобы узнать и поверить, что отец во мне и я в нем» (Иоан. 10, 31—38).

Как же еще яснее сказать, что он не бог, а что боги — все те, в которых слово божие, и что он называет себя, как и всех людей, сыном Божиим. Но богословие считает это доказательством признания Иисусом Христом того, что он — бог, равный богу, и оно продолжает:

Третий, подобный же, но еще более разительный случай был пред кончиною спасителя. Его, связанного, привели на судилище к Пилату. Здесь, по выслушании многих лжесвидетелей на Иисуса, архиерей, наконец, встал и торжественно спросил его: «заклинаю тя богом живым, да речеши нам, аще ты еси Христос сын божий» (Матф. 26, 63; снес. Марк. 14, 61), и Иисус, нимало не колеблясь, отвечал: «Аз есмь, и узрите сына человеческого, одесную сядуща силы и грядуща со облаки небесными» (Марк. 14, 62). «Тогда архиерей растерза ризы своя, глаголя, яко хулу глагола: что еще требуем свидетелей? се ныне слышасте хулу его. Что вам мнится? Они же отвещавше, реша: повинен есть смерти» (Матф. 26, 65, 66). И приведши потом Иисуса к Пилату, иудеи сказали ему: «мы закон имамы, и по закону нашему должен есть умереть, яко себе сына божия сотвори» (Иоан. 19, 7). Таким образом, истину своего божества спаситель не поколебался подтвердить самою своею смертию (стр. 51).

Христа на суде спрашивают опять, признает ли он себя — не богом (об этом и речи и вопроса нет), а сыном бога, и Христос отвечает: «Я есмь». И вслед за тем говорит о значении сына человеческого, по его выражению, «сидящего одесную силы на облаках». Всё время иудеи обвиняют Христа, призывающего всех к признанию своей сыновности богу, в том, что он кощунствует, делая себя равным богу. Христос всё время отвечает, что однороден, близок богу, сын богу не он, Иисус, а сын человеческий, и это самое повторяет на суде и его казнят за это. И это считается доказательством того, что он признавал себя богом!

И, считая божество Христа доказанным им самим, далее богословие видит подтверждение этого в том, что Христос приписывает себе, как сыну человеческому, однородному богу, свойства божества. В доказательство этого приводятся следующие стихи: Иоанна III, 13; Мф. XVIII, 20; XXVIII, 20; Иоанна XVII, 5, 27, 28; Мф. XI, 27; Иоанна X, 15.

Все эти стихи, по богословию, означают то, что Христос приписывает себе божеские свойства: вездиприсутствия, самобытности, вечности, всемогущества и всеведения. Все эти стихи говорят только об однородности сына человеческого с богом и ни в каком случае не доказывают особенное божество Христа, как это объясняет богословие. На этом основании так же справедливо можно бы было приписывать божество и ученикам Христа, которым он говорил с разных сторон всё одну и ту же мысль, что они в нем и он в них так же, как отец в нем.

Этим кончаются доказательства божества Христа, выраженные им самим. За этим следуют доказательства из слов апостолов.

Как учил о себе Христос-спаситель, так же потом учили о нем и ученики его, по вдохновению от духа святого. Например:

1) Св. евангелист Матфей, изображая чудесное зачатие спасителя, относит к нему пророчество Исаии: «се дева во чреве приимет, и родит сына, и нарекут имя ему Еммануил, еже есть сказуемо: с нами бог» (1, 23; Ис. 7, 14) (стр. 51).

Я выписываю всё, что сказано об этом в богословии, не пропуская ни одной строки. Это считается первым доказательством из слов апостолов. Читаешь и удивляешься. Неужели кто-нибудь может эти слова объяснить доказательством того, что Христос — бог? Еммануил есть имя, означающее «с нами бог». Место это выписано евангелистом из пророка, чтобы

показать то, что Иисус был мессия. Какая связь этих слов с божеством Христа, решительно непонятно.

Второе доказательство:

2) Св. евангелист Марк начинает свое Евангелие словами: «зачало евангелия Иисуса Христа, сына божия» (1, 1), и потом, повествуя о крещении спасителя, говорит: «и абие восходя от воды, виде разводящася небеса, и духа, яко голубя, сходяща нань; и глас бысть с небесе: ты еси сын мой возлюбленный, о немже благоволих» (—10, 11) (стр. 52).

Слова Евангелия: «сына божия», «ты еси сын мой возлюбленный, о немже благоволих», означают только то, что сын возлюбленный бога никак уже не может быть сам бог.

Третье доказательство:

3) Св. евангелист Лука приводит пророчесственные слова ангела к Захарии о имевшем родиться сыне его Иоанне, предтече спасителя: «и многих от сынов израилевых обратит ко господу богу их: и той предъидет пред ним духом и силою Илииною» (1, 16, 17) (стр. 52).

Слова пророчества ангела к Захарии говорят о боге, а не о Христе. Четвертое доказательство:

4) Св. Иоанн Богослов начинает свое Евангелие словами: «в начале бе слово, и слово бе к богу, и бог бе слово. Сей бе искони к богу. Вся тем быша, и без него ничтоже бысть, еже бысть» (Иоан. 1, 1—3). Т. е. прямо называет слово богом, представляет его существующим от начала или от вечности, отличным от отца и сотворившим всё существующее. Далее пишет: «и слово плоть бысть, и вселися в ны, и видехом славу его, славу яко едиnorodного от отца, исполнь благодати и истины... яко закон Моисеом дан бысть; благодать же и истина Иисус Христом бысть» (—14, 17). Т. е. свидетельствует, что это слово есть именно едиnorodный сын бога отца, что оно воплотилось и есть не кто другой, как И. Христос (стр. 52).

Того, что *слово* есть не кто другой, как Иисус Христос, сотворивший всё, не только ни из чего не видно, но для того, кто прочтет всю главу, ясно, что *слово*, *логос*, имеет общее метафизическое значение, совершенно независимое от Христа. Как бы ни понимать эту главу, очевидно, что смысл ее не в том, что Христос — бог. Для того чтобы сказать это, не нужно было говорить ни о «слове», ни о свете, ни о рождении людей. Доказательство, выводимое церковью из этой главы о божестве Христа, зиждется на произвольном соединении одного предложения 1 стиха, где сказано: «В начале было слово, и слово было у бога, и слово было бог», и что «оно было в начале у бога», с 14 стихом, где сказано, что «слово стало плотью», и потом с 17 стихом, где сказано, что благодать дана Иисусом Христом. Первое предложение из первого стиха не стоит отдельно, а есть связующее предложение между первым и последним. Вслед за этим говорится о свете, освещающем всякого человека, приходящего в мир, о рождении людей, о власти или возможности всех делаться чадами Божиими и не об одном Христе, рожденном от бога, но о многих, рожденных от бога. Всё такие мысли, которые не только не подтверждают положения о том, что «слово» есть Христос, но прямо указывают на то, что «слово», или «логос», есть начало истинной жизни всех людей.

Потом говорится о том, что «слово» стало плотью, и по последующим стихам должно предполагать, что говорится об явлении Иисуса Христа. Но тут же, в 17 стихе, не говорится, чтобы «слово» это был сам Иисус Христос, но говорится, каким образом выразилось это «слово» для людей; оно выразилось в благодати и истине. И, казалось бы, исключая всякую возможность признания Христа богом, тотчас же и говорится далее: «Бога никтоже виде нигдеже». Так что слова: «видехом славу его» никак уже нельзя относить к Христу богу, а между тем это-то самое место и считается лучшим доказательством божества Христа.

«Еще далее», говорит богословие:

«Бога никтоже виде нигдеже: едиnorodный сын, сый в лоне отчи, той исповеда» (—18). Т. е. показывает, что Иисус Христос есть едиnorodный сын в смысле собственном, как существующий в самом лоне отца (стр. 52).

Если однородный отцу — сын исповедал того бога, которого никто никогда не может видеть, то очевидно, что сын этот не есть бог. Богословие же делает обратное заключение.

А оканчивая свое евангелие, делает замечание, что и целию его писания было — доказать божество Иисуса Христа: «сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос сын божий, и да верующе, живот имате во имя его» (—20, 31) (стр. 52).

Это уже прямо несправедливо: замечание Иоанна не имеет целью доказать божество Иисуса Христа, а говорит только о сыновности Христа богу.

«Тот же апостол, — говорится далее,

в начале первого послания своего называет Христа спасителя «словом животным» (1 Иоан. 1, 1) и «животом вечным, иже бе у отца и явился нам» (—2), а в заключение послания говорит: «вемы яко сын божий прииде, и дал есть нам свет и разум, да познаем бога истинного: и да будем во истинном сыне его Иисусе Христе. Сей есть истинный бог и живот вечный» (—5, 20), именуя здесь «истинным» сыном Божиим и «истинным» богом, того, кого прежде назвал «животом вечным» (стр. 52).

Это рассуждение уже прямо недобросовестно. Слова: «сей есть истинный бог», очевидно, не могут относиться к Христу, а относятся к богу.

Вот все доказательства из Евангелий.

«Наконец в Апокалипсисе, — говорит богословие, —

неоднократно приводит слова являвшегося ему спасителя: «Аз есмь альфа и омега, начало и конец, первый и последний» (1, 10, 12, 17, 18; 2, 8; 22, 12, 13) и выражается, что Христос есть «князь царей земных» (1, 5) «царь царем и господь господем» (19, 16) (стр. 52 и 53).

Как каждый может видеть, даже в этих местах Апокалипсиса — книги, не имеющей никакого значения для объяснения учения Христа, — нет даже указаний на божество Христа. «Царь царей и господин господам» не есть бог.

Далее идут доказательства из апостолов.

5) Св. Иуда апостол, изображая еретиков, говорит: «привнидоша неции человецы, древле предустановлении на сие осуждение, нечестивии, бога нашего благодать прелагающеи в скверну, и единого владыки бога и господа нашего Иисуса Христа отметающеи» (ст. 4) (стр. 53).

В послании Иуды, в самых старых списках читается так: «отвергающие единого владыку и господина (δεσπότην καὶ κύριον) Иисуса Христа». В позднейших и в нашем читается: «отвергающие единого владыку бога и господа нашего Иисуса Христа». В первом чтении не может быть вопроса о божестве Христа; при втором чтении, казалось бы, еще меньше может быть речи о божестве Христа, так как тут же бог назван, как и всегда называется, единым, и после него назван Иисус Христос, как пророк или праведник. Но такое отсутствие доказательств считается доказательством. Таковы же доказательства из посланий Павла. Вот они:

6) Св. апостол Павел называет спасителя в своих посланиях: «богом, явившимся во плоти» (1 Тим. 3, 16), «господом славы» (1 Кор. 2, 8), «богом великим» (Тит. 2, 11–13), «богом благословенным» (Рим. 9, 4, 5), сыном Божиим «собственным» (ἰδίον) (Рим. 8, 32), «иже, во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен богу» (Фил. 2,6); усвояет ему божеские свойства: вечность (Евр. 13, 8), неизменяемость (—1, 10—12), всемогущество (Евр. 1, 3; Фил. 3, 21), и говорит: «тем создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти:

всяческая теми о нем создашаяся (Кол. 1, 16, 17); той есть, прежде всех, и всяческая в нем состоящая» (Кол. 1, 17; снес. Евр. 1, 3) (стр. 53).

В посланиях этих в трех местах: Рим. 9, 4, 5; Титу 2, 11, 13 и Тим. 3, 16, Христос назван богом. Справляюсь с текстами и вижу, что все три указания о признании Павлом божества Христа основаны на приписках слов к старым спискам и на неправильности переводов и знаков препинания. Место Тимофея читается различным образом. В самых древних списках вовсе не стоит слово бог, а вместо него местоимение относительное, то мужеского, то среднего рода. Во всяком же случае весь стих относится к Христу, а не к богу, и замена в позднейших списках местоимения словом бог никак не может служить доказательством божества Христа.

Следующее — Титу 2, 11—13. Место это следующее: «Ожидая блаженного упования и явления славы великого бога и спасителя нашего Иисуса Христа». Союз «и» принимается богословием за двоеточие, за равенство, и вместо того, чтобы понимать, как понимается много подобных мест, что речь идет о славе бога и о славе Иисуса Христа, слова эти принимаются за доказательство божества Христа.

Наконец последнее место есть: Римл. 9, 4, 5. Место это читается так, что Христос называется благословенным богом только потому, что пропускается знак препинания, долженствующий стоять после слов: «Христос по плоти». Весь стих такой: «Их (евреев) и отцы, и от них Христос по плоти». Тут должна стоять точка. И далее идет обычная хвала богу: «Сущий над всеми бог благословен (а не благословенный) во веки веков. Аминь». Эта умышленная ошибка чтения считается доказательством божества Христа.

Вот все доказательства.

Очевидно, это не доказательства, а подыскивание слов, могущих служить подтверждением положения, не имеющего никаких оснований в Евангелиях и посланиях. Для всякого, изучавшего свящ. писание в подлиннике, знакомого с критикой писания и историей церкви, очевидно, что в первый век христианства, в то время, когда писались послания и Евангелия, еще не было и помину о догмате божества Христа. Лучшим опровержением доказательств церкви о божественности Христа служат эти тщетные попытки найти что-нибудь похожее на доказательство. Всё, что могло быть похоже на указание, всякая темная фраза, всякое сближение с словом, всякая описка, всякая возможность ложного чтения берется как доказательство; и доказательства нет и не может быть, потому что этой мысли даже о божестве Христа не было ни у него, ни у учеников его. Особенно это видно из чтения в подлиннике Деяний Апостольских. Тут описывается учение апостолов, тут вспоминается много раз о Христе и не только ни разу не говорится о том, что он — бог, но не приписывается ему никакого особенного перед всяким святым значения; он называется не иначе, как праведником, пророком, посланным от бога и даже не *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*,⁴ как он называется у Павла и Иоанна, а *παῖς τοῦ Θεοῦ*, что имеет значение скорее мальчик, слуга, а не сын, и которое никак не может быть соединено с теперешним учением церкви о Христе-боге.

Для того же, чтобы иметь ясные и очевидные доказательства того, что никогда главный распространитель учения Христа, Павел, и не думал о божестве Христа, необходимо прочесть те места его посланий, которые прямо определяют отношение Христа к богу.

1 Кор. 8, 6: «Но у нас один бог отец, из которого всё и мы для него, и один господь Иисус Христос, которым всё, и мы им».

Еф. 4, 6: «Один бог и отец всех, который над всеми, и через всех, и во всех нас».

Еф. 1, 17: «Чтобы бог господя нашего Иисуса Христа» и т. д.

1 Кор. 11, 3: «Христу глава — бог».

И проще и несомненное всего это выражено:

1 Тим. 2, 5: *«Ибо един бог, един и посредник между богом и человеком — человек Христос Иисус».*

В самом деле, является человек, который учит людей о том отношении, которое должно быть между человеком и богом, и проповедует это учение всем людям. Отношение свое и всех людей к богу он выражает отношением сына к отцу. Чтобы не могло быть никакого недоразумения, он называет себя и людей вообще сыном человеческим и говорит, что сын человеческий есть сын божий. Объясняя отношение человека к богу, он говорит, что как сын должен подражать отцу, иметь с ним одни цели (в притче о пастыре), так и человек должен стремиться быть подобным богу, делать то же, что и бог делает. И он говорит про себя, что он — сын бога.

И в самом деле, что же мог иного сказать Христос, если он учил людей их сыновности богу? Ему нельзя не сказать про себя, что он сын бога, так как этому самому он учит всех людей; и нельзя никак сказать того, о чем не было ни малейшего понятия ни у евреев, ни у него: что он есть бог и второе лицо троицы; поэтому он никогда не отрицает сыновности богу и никогда не приписывает ей никакого особенного значения. Ему говорят: «если ты простой человек, как все, ешь и пьешь с мытарями, то тебе нечему учить нас. Если же ты сын божий, мессия, то тогда покажи нам свою власть и чудеса или иди на казнь». Он отрицал и то, и другое. Он говорил: «я не такой же, как все, я исполняю волю отца моего — бога и учу этому людей. Но я не сын бога особенный, а я сын бога только тем, что исполняю его волю, вот чему и учу всех людей». Вот то, с чем он боролся всю свою жизнь, это самое навязали ему и хотят доказать, что он говорил то, от чего он отрекался, и что, если бы он сказал это, уничтожило бы весь смысл его учения.

По учению же церкви выходит, что бог сошел на землю только затем, чтобы спасти людей. Спасение их в том, чтобы верить, что он — бог. Так что же ему стоило прямо сказать: я — бог. Хоть не прямо сказать, а по крайней мере не иносказательно, не так, чтобы можно было без всякого дурного желания понять это иначе. Но хоть бы и иносказательно, но так, чтобы можно было объяснить его слова так, что он — бог. Но хоть бы и не совсем точно, но так, чтобы его слова не противоречили тому, что он — бог. А то он сказал так, что нельзя понимать иначе, как так, что он прямо утверждал, что он — не бог. Но хоть бы своим ближайшим ученикам открыл эту тайну так, чтобы они передали ее людям; но и все ученики его учили только о том, что он — праведник, посредник между людьми и богом, а не бог. И вдруг оказывается, что для нашего спасенья, происшедшего от него, надо его слова понимать совершенно не так, как он говорил, как говорили его ученики, не надо верить своему здравому смыслу, а надо верить церкви, которая, основываясь на уловках перетолкования некоторых стихов, утверждает противоположное тому, что он говорил о себе и что говорили о нем его ученики.

Я остановился на этом месте не для того, чтобы доказывать, что Христос — не бог. Доказывать это бесполезно. Кто верит в бога, для того Христос не может быть бог. В изложении догмата троицы и всей дальнейшей неизбежной путаницы это было слишком очевидно; но я остановился на этом месте, как на таком, в котором лежит источник предшествующих безобразий и бессмыслиц. Мне очевидно, что по смерти Христа глубоко проникнутые его учением ученики, говоря и пиша о нем, о том человеке, который учил о том, что все — сыны божии и должны слиться с богом в жизни, и который в своей жизни до смерти исполнил это подчинение себя воле божией и слияние с ним, мне понятно, что ученики называли его божественным, сыном бога, возлюбленным по высоте его учения и по жизни, вполне исполнившей его учение, и понятно, как грубые люди, слушая учение апостолов, не понимали его, понимали одни слова и на словах этих, грубо понятых, строили свое учение и, с свойственным грубости упорством, стояли за свое понимание, отрицая

всякое другое именно потому, что не в силах были понять его, и как потом эти грубые люди насилием на первом и втором соборах закрепили это ужасное заблуждение.

Как и в догмате о прародительском грехе я могу допустить, понимание тех людей, которые не могут видеть в повести о падении человека ничего иного, как то, что был Адам, и он не выполнил приказанья бога — не есть запрещенного плода (это понимание не неверно: оно только грубо), — точно так же я могу допустить понимание людей, которые говорят, что Иисус был бог. Это понимание не неверно: оно только грубо и неполно. Понимание того, что человек пал, потому что не повиновался богу, верно тем, что оно выражает мысль о том, что зависимость, слабость, смерть человека — всё это следствие его плотских страстей. Точно так же верно и то, что Христос был бог, тем, что действительно, как и сказал Иоанн, он явил нам бога.

Но как только люди начинают утверждать, что это единая истина и что столько-то именно лет тому назад в таком-то именно месте жил Адам, сотворенный богом, и бог насадил ему сад и т. д., и что в этом всё значение этого их утверждения, или, что Иисус, второе лицо бога, вочеловечился в деве Марии от духа святого, как только начинают утверждать, что самая та форма, в которой они выражают эту мысль, есть единая истина, так я уже не могу допускать того, что они говорят, ибо их разъяснения и утверждения уничтожают самое значение той мысли, которую они высказывают, исключают возможность всякого единения веры и явно обличают их в том, что источник их упорства в утверждении есть грубость и непонимание. И это самое делала и продолжает делать церковь во имя своей святости и непогрешимости.

За этим следует § 134: «Господь Иисус имеет естество человеческое и есть именно сын девы Марии» (стр. 56).

§ 135. *«Господь Иисус родился по человечеству сверхъестественным образом, и пресв. мать его есть приснодева»* — доказывает то, что Христос родился по-человечески от девы Марии, и что Мария, родив его, осталась девою. Приводятся доказательства того, чего нельзя понять, и объяснения отцов церкви:

И не только так учили, но нередко старались раскрывать, что такой чудесный способ рождения мессии и возможен, и весьма приличен: в доказательство или объяснение возможности указывали на всемогущество божие и на некоторые другие подобного рода чудесные случаи, например на купину, которая горела, но не сгорала, на то, что спаситель, по воскресении своем, мог войти к ученикам своим сквозь заключенные двери (стр. 71).

§ 136. «Господь Иисус есть человек безгрешный».

II. О единстве ипостаси во Иисусе Христе».

В § 137 «Действительность соединения во Христе двух естеств во единую ипостась» раскрывается следующее:

Веруем, что сын божий... воспринял на себя в собственной ипостаси плоть человеческую, зачатую в утробе девы Марии от святого духа, и вочеловечился» (Послание восточных патриархов о прав. вере, чл. 7) и что, следовательно, человечество его не имеет в нем особой личности, не составляет особенной ипостаси, а воспринято его божеством в единство его божеской ипостаси. Или скажем словами св. Иоанна Дамаскина: «Ипостась бога слова воплотилась, восприняв от девы начаток нашего состава — плоть, одушевленную словесною и разумною душою: так что сама стала ипостасию плоти... Одна и та же ипостась слова, сделавшись ипостасию двух естеств, не допускает ни одному из них быть безыпостасным, равно не позволяет им быть и разноипостасными между собою; и не бывает ипостасию то одного естества, то другого, но всегда пребывает ипостасию обоих естеств нераздельно и неразлучно... Плоть бога слова не получила самостоятельной ипостаси и не стала ипостасию разною от ипостаси бога слова, но, в ней получив ипостась,

стала, лучше сказать, принятою в ипостась бога слова, нежели самостоятельной ипостасию» (стр. 80).

Передавать своими словами этого уже нельзя. Тут уже идет бред сумасшедших. Троица в одном лице распадается на два. И эти два опять одно.

Св. писание представляет самые твердые основания сей истины. Оно учит: 1) что во Христе Иисусе, при двух естествах, божеском и человеческом, едина ипостась, единое лицо, и — 2) что эта ипостась есть именно ипостась слова, или сына божия, которая, восприяв на себя и соединив в себе естество человеческое с божеским, пребывает нераздельно единою ипостасию того и другого естества (стр. 80).

Всё это подтверждается свящ. писанием, отцами церкви, постановлениями соборов. В конце призывается и здравый разум:

И здравый разум, на основании богословских начал, не может не заметить, что ересь Несториева, разделявшая Иисуса Христа на два лица, совершенно ниспровергает таинство воплощения и таинство искупления. Если божество и человечество во Христе не соединены во едину ипостась, а составляют два отдельных лица; если сын божий соединялся со Христом-человеком только нравственно, а не физически, и обитал в нем, как прежде в Моисее и пророках, то воплощения вовсе и не было, и нельзя сказать: «слово плоть бысть», или: «посла бог сына своего, рождаемого от жены». Ибо выходит, что сын божий не рождался от жены, не воспринимал на себя плоти человеческой, а только совне стал присущим человеку-Христу, родившемуся от жены. С другой стороны, если за нас пострадал и умер на кресте не сын божий своею плотию, воспринятою им в единство своей ипостаси, но пострадал и умер простой человек Христос, имевший только нравственное общение с сыном Божиим, то не могло совершиться и наше искупление, потому что человек, как бы он свят ни был, по самой своей ограниченности, не в состоянии принести достаточное удовлетворение бесконечной правде Божией за грехи всего человеческого рода. А подрывая таинство воплощения и таинство искупления, ересь Несториева подрывала тем самым и всё здание христианской веры (стр. 87).

Так что оказывается, что то, чего понять и выразить даже нельзя, о чем нельзя иначе думать, как надо заучить и повторять эти слова, это-то самое есть то, на чем зиждется всё здание христианской веры.

По случаю раскрытия этого догмата невольно приходит в голову соображение, что чем безобразнее, бессмысленнее догмат, как догмат троицы, искупления, благодати, вочеловечения, тем оказывается он важнее по мнению церкви и тем больше о нем есть и было споров. Оттого ли было много споров, что догмат безобразен, или оттого он вышел так безобразен, что он вырос из спора и злобы? Я думаю, что и то, и другое. Безобразный по сущности догмат вызывает споры, а спор обезображивает еще более догмат. Замечательно и то, что, чем догмат считается важнее церковью, тем больше за него было споров, злобы, казней, тем менее он имеет значения и возможности какого-нибудь нравственного приложения. Догматы: исхождения духа, естества Христа, таинство причащения, чем дальше они были от возможности какого-нибудь нравственного приложения, тем более они волновали церкви.

За этим следует:

§ 138. «Образ ипостасного соединения во Христе двух естеств».

Церковь учит нас, что два естества в нашем спасителе соединились:

I) с одной стороны — неслитно ($\acute{\alpha}\sigma\upsilon\chi\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$) и неизменно, или непреложно ($\acute{\alpha}\tau\acute{\rho}\epsilon\lambda\tau\omega\varsigma$), вопреки лжеучению монофизитов, сливавших во Христе два естества в одно или допускавших в нем предложение божества в плоть;

II) а с другой стороны — нераздельно ($\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\tau\acute{\rho}\epsilon\tau\omega\varsigma$) и неразлучно ($\acute{\alpha}\chi\omicron\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omega\varsigma$), вопреки заблуждению несториан, разделявших во Христе естества, и других еретиков, отвергавших,

чтобы они соединены были постоянно и непрерывно (см. Догм. Собора халкидон.) (стр. 87).

Это доказывается, кроме писания —

из соображений здравого разума. На основании своих естественных начал он никак не может допустить: а) ни того, чтобы божеское и человеческое естества слились или смешались во Христе и составили новое, третье естество, потерявши свои свойства: потому что божество неизменяемо и слияние или смешение двух совершенно простых существ, души человеческой и божества, невозможно, а тем более — физически невозможно слияние грубой плоти человеческой с простейшим божеством; б) ни того, чтобы или божеское естество превратилось в человеческое, или человеческое — в божеское: первое противно неизменяемости и беспредельности божией, последнее — ограниченности человеческой. А на основании начал откровенного или христианского богословия разум должен сказать, что только при неслиянном и непреложном соединении двух естеств во Иисусе Христе, только при совершенной их целости, могло совершиться великое дело нашего искупления: ибо пострадать за нас на кресте спаситель мог только своим человечеством, а сообщить бесконечную цену его страданиям могло только его божество. Следовательно, признавать во Христе слитие или превращение двух естеств в одно значит ниспровергать таинство нашего искупления (стр. 90).

Кроме того:

Два естества соединились во Христе «нераздельно и неразлучно» «Нераздельно» в том смысле, что хотя они пребывают во Христе совершенно целыми и различными, со всеми своими свойствами, но не существуют отдельно, не составляют двух особых лиц, соединенных только нравственно, как учил Несторий, а соединены во едину ипостась богочеловека: эта истина нами уже раскрыта. «Неразлучно» — в том смысле, что, соединившись во едину ипостась спасителя с минуты зачатия его во утробе пресв. девы, естества сии никогда уже не разлучались и не разлучатся: соединение их есть «непрерывное» (стр. 91).

Так что:

«Если кто говорит, читаем у св. Григория Богослова, что теперь отложена им (спасителем) плоть, и божество пребывает обнаженным от тела, а не признает, что с восприятим человечеством и теперь пребывает он, и придет: то да не зрит таковой славы его пришествия! Ибо где теперь тело, если не с воспринявшим оное? Оно не в солнце, как пустословят манихеи, положено, чтобы прославиться бесславием; оно не разлилось и не разложилось в воздухе, как естество голоса, и излияние запаха, и полет не останавливающейся молнии. Иначе, как объяснить то, что он был осязаем по воскресении (Иоан. 20, 27) и некогда явится тем, которые его прободали (стр. 93).

§ 139. «Следствия ипостасного соединения двух естеств во Иисусе Христе: а) по отношению к нему самому».

Из ипостасного соединения двух естеств во Иисусе Христе вытекают следствия: а) по отношению к нему самому, б) по отношению к пресвятой деве — матери его и в) по отношению к пресв. троице.

Следствия первого рода суть:

I. Общение во Иисусе Христе свойств обоих его естеств. Оно состоит в том, что в лице Иисуса Христа каждое его естество передает свойства свои другому, и именно — свойственное ему по человечеству усваивается ему как богу, а свойственное по божеству усваивается ему как человеку...

II. Обожение человеческого естества во Иисусе Христе. Обожение не в том смысле, будто человечество во Христе превратилось в божество, потеряло свою ограниченность и получило, вместо свойств человеческих, свойства божеские; а в том, что, быв воспринято сыном Божиим в единство его ипостаси, оно приобщилось божеству его, стало едино с

богом словом, и чрез это приобщение божеству возвысилось в своих совершенствах до самой высшей, возможной для человечества, степени, не переставая, однакож, быть человечеством.

III. Иисусу Христу, как единому лицу, как богочеловеку, подобает единое нераздельное божеское поклонение и по божеству и по человечеству...

IV. Во И. Христе — две воли и два действия (стр. 93—101).

Следуют длинные споры о двух волях и двух действиях, опровержения и доказательства из писания и из здравого разума. Вообще болезненность умственная в этой главе усиливается до такой степени, что мучительно читать, если читать с желанием понять мысль пишущего.

Затем по подразделению, сделанному с начала этой главы, где сказано, что следствия ипостасного соединения в Иисусе Христе двоякие по отношению: а) к нему, б) к деве Марии.

§ 140. «б) По отношению к пресв. деве, матери господа Иисуса» (стр. 107) разбираются следствия ипостасного соединения по отношению к деве Марии. Содержание — полемика с македонианами и несторианами. Подразделение о следствиях по отношению к Христу и деве Марии только затем сделано, чтобы оспорить Нестория, называвшего деву Марию христородицею.

§ 141. «в) По отношению к пресв. троице» (стр. 112). Доказывается, что, несмотря на вочеловечение, троица осталась троицею. Понимать надо так:

«Не вношу четвертого лица в троицу, да не будет: но исповедую единое лице бога-слова и плоти его. Троица пребыла троицею и по воплощении слова... Плоть бога-слова не получила самостоятельной ипостаси и не стала ипостасию, разною от ипостаси бога-слова; но, в ней получив ипостась, стала, лучше сказать, принятою в ипостась бога-слова, нежели самостоятельную ипостасию. Потому она и не остается безыпостасною и не вводит в троицу иной ипостаси» (стр. 115).

§ 142. «Нравственное приложение догмата о таинстве воплощения».

Догматы все эти дают следующие уроки:

- 1) Все эти кощунственные споры, по мнению писателя, «утверждают в нас веру».
- 2) Вера напоминает надежду.
- 3) Воспламеняет в нас любовь к богу.
- 4) Учит нас прославлять не только бога, но «прославлять всеми силами своего существа пресвятую, преблагословенную, славную владычицу нашу богородицу и присно деву Марию».
- 5) «Уважать в себе достоинство человека», потому что Христос был бог и человек.
- 6) «Наконец, представляет нам в воплотившемся сыне божием совершеннейший образец для подражания, соответственно его собственным словам: «образ дах вам, да якоже аз сотворих вам, и вы творите» (Иоан. 13, 15) (стр. 116).

ГЛАВА XII

Следующее место, как оно называется в богословии, «член II-ой», особенно важно, несмотря на то, что оно в середине изложения называется только членом вторым из главы второй, второй части: «о боге спасителе в особенном отношении его к роду человеческому». (Вообще всё деление богословия на части, отделы, главы, члены, параграфы, на 1, 2, 3..., на а, б и т. д. до такой степени сложно и произвольно и ни на чем не основано, что запомнить все эти деления нет никакой возможности и надо постоянно справляться или выучить всё наизусть.)

Место это особенно важно потому, что здесь, в этом месте, ключ всех противоречий. Тут заключено коренное внутреннее противоречие, из которого вытекла вся путаница остальных частей. Здесь, в этом месте, сделана подстановка своего церковного учения, вместо учения Христа, и сделана так, чтобы нельзя было сразу разобрать эту подстановку, а чтобы казалось, что к учению Христа, ясному и очевидному для всех, только присоединены некоторые откровенные церковью истины, не только не нарушающие учения Христа, но только еще более возвеличивающие Христа и его учение.

Противоречие, которое здесь незаметно вносится в учение, и которое потом будет предметом разъяснения в отделе о благодати, состоит в том, что Христос бог, сойдя на землю к людям, совсем падшим, спас их своею смертью и вместе с тем дал им закон, следуя которому, они могут спастись. Противоречие состоит в том, что если люди погибли и бог сжалился над ними и послал своего сына (он же и бог) на землю, чтобы умереть за людей и вывести их из того положения, в котором они были до этого искупления, то положение это должно измениться. Но вместе с тем утверждается, что бог при этом дал еще закон людям (закон веры и дел), не следуя которому, люди погибают точно так же, как они погибали до искупления. Так что выходит то, что если следование закону есть условие спасения, то спасение людей смертью Христа излишне или вовсе не нужно. Если же спасение смертью Христа действительно, то следование закону бесполезно, и сам закон излишен. Необходимо избрать одно из двух. И церковное учение в действительности избирает последнее, т. е. признает действительность искупления; но, признавая это, оно не смеет сделать последнего необходимого вывода, что закон излишен, — не смеет потому, что закон этот дорог и важен для всякого человека — и потому только на словах признает этот закон (и то очень неопределенно), всё же рассуждение ведет так, чтобы доказать действительность искупления и потому ненужность закона. Закон Христа в этом изложении есть что-то совершенно излишнее, не вытекающее из сущности дела, не связанного ничем с ходом рассуждения и потому само собой отпадающее. Это видно по способу выражения даже, например, заглавия: «О совершении господом нашего спасения *или* о таинстве искупления», и по разделению главы, в которой учение нравственное занимает только одну маленькую половину трех видов спасения, и по самому количеству страниц, посвященных этому предмету.

«Член II. О совершении господом Иисусом Христом нашего спасения, или о таинстве искупления» (стр. 117).

§ 143. «*Каким образом господь Иисус совершил наше спасение?*» Спасение наше Христос совершил, как Христос. Христос значит помазанник. Помазанниками были пророки, первосвященники и цари. Из этого богословие делает тот вывод, что Христос был пророк, первосвященник и царь. И на этом основании спасение Христом, служение его людям разделяется на три отдела — на пророческое, первосвященническое и царское. Почему делается такое, по меньшей мере странное, деление: почему Христос называется таким несвойственным ему именем царя, которое не только бог Христос, но и всякий нравственный человек не захочет принять, на это нет никакого другого ответа, как то, что так написано в прежних катехизисах.

Сначала идет: «О пророческом служении Иисуса Христа».

§ 144. «*Понятие о пророческом служении Иисуса Христа и истина сего служения*» (стр. 118). То, что Христос был пророк, доказывается свящ. писанием.

§ 145. «*Как совершил господь Иисус свое пророческое служение и сущность его проповеди*» (стр. 121). Пророческое служение, по богословию, состоит из двух частей: закона веры и деятельности. Для спасения людей Христос дал закон веры и деятельности. Закон веры состоит в вере в бога творца, в троицу, в падение Адама, в вочеловечение и в

искупление. Закон деятельности — в самоотвержении и в том, чтобы любить бога и ближнего.

Следующий § 146: о том, что «*Иисус Христос преподал закон новый, совершеннейший, взамен закона Моисеева*» (стр. 125). В этом параграфе излагается отличие закона Христа от закона Моисея, опять преимущественно по отношению веры. По отношению же деятельности сказано только на полустраничке о том, что требования закона евангельского выше закона Моисеева, но ничего не сказано о том, в какой мере исполнение этих требований обязательно для спасения, и какие они собственно. По соображению же с требованиями, заявляемыми тут, и с исполнением их в действительности, очевидно, что закон евангельской деятельности не признается обязательным для спасения. Сказано, что законом Христа требуется: перенесение, прощение обид, любовь к врагам, самоотвержение, смирение, целомудрие, не только телесное, но и духовное. Очевидно, что если таковы требования закона деятельности Христа для спасения, то не только не будет спасен род человеческий, но не был и не будет спасен один из миллиона. Очевидно, что это сказано только для того, чтобы не умолчать о нравственном учении Христа, но что учение не имеет места и не нужно богословию.

§ 147. «*Иисус Христос преподал закон для всех людей и на все времена*» (стр. 130). Всё это доказывается текстами из писаний, т. е. не указаниями на то, что другого закона быть не может, а словами из писания, которые утверждают, что это закон — для всех и на все времена, подразумевая под законом только закон веры.

§ 148. «*Иисус Христос преподал закон единый спасительный и, следовательно, необходимый для достижения жизни вечной*» (стр. 132). В этом параграфе доказывается то, что закон этот дает жизнь вечную, тоже не разъяснением смысла закона нравственного, а тем, что это утверждается в писании и св. отцами, и опять подразумевается только закон веры. И этим кончается учение о пророческом служении Иисуса Христа.

Далее идет то, что самое существенное для церкви: «*II. О первосвященническом служении Иисуса Христа*», т. е. об искуплении (стр. 133).

§ 149. «Связь с предыдущим, понятие о первосвященническом служении Иисуса Христа, истина сего служения и превосходство». Тут сказано, что:

Как пророк, Христос-спаситель только возвестил нам о спасении, но еще не совершил самого спасения: просветил наш разум светом истинного боговедения, засвидетельствовал о себе, что он есть истинный мессия, пришедший на землю «взыскати и спасти погибших» (Матф. 18, 11); объяснил и то, каким образом он спасет нас, каким образом мы можем усвоить себе его заслуги, и указал нам прямой путь к животу вечному. Но самым делом он спас нас от греха и от всех следствий греха, самым делом заслужил для нас живот вечный чрез служение свое первосвященническое (стр. 133 и 134).

Здесь прямо высказано то, в чем самая сущность учения о спасении. Пророческое служение, в которое включены требования закона деятельности, было только «возвешение», спасение же было в жертве, в его смерти. Христос, кроме того, что дал нам спасительный закон веры и деятельности, спас нас «самым делом».

Это служение нашего спасителя состояло в том, что он... принес самого себя в умиловительную жертву за грехи мира и таким образом примирил нас с богом, избавил нас от греха и его следствий, приобрел нам вечные блага (стр. 134).

Спасение происходит от того расчета между божеством, который совершился независимо от нас. Почему выходит то, что Христос — первосвященник, тогда как первосвященник приносит жертвы, а Христос сам жертва, излагается дальше:

Истину первосвященнического служения нашего спасителя — а) провозгласил еще в Ветхом Завете сам бог устами пророка Давида, говоря к мессии: «ты, иерей, во век, по чину Мелхиседекову» (Пс. 109, 4); б) засвидетельствовал Христос-спаситель, относя к себе этот

пророчесственный псалом, в котором назвал он «вечным иереем по чину Мелхиседекову» (Матф. 22, 44; Марк. 12, 36; Лук. 20, 42), в) наконец, с подробностью раскрыл св. апостол Павел в послании к евреям. Здесь он —

1) Ясно и многократно называет Иисуса Христа первосвященником, святителем, архиереем. Например: «Христос не себе прослави быти первосвященника, но глаголавый к нему: сын мой еси ты, аз днесь родих тя: якоже и инде глаголет: ты еси священник во век, по чину Мелхиседекову» (Евр. 5, 5, 6); «разумейте посланника и святителя исповедания нашего Иисуса Христа» (3, 1); «имуще убо архиерея велика прошедшего небеса, Иисуса сына божия, да держимся исповедания» (4, 14, 16).

2) Объясняет, почему он назван первосвященником «по чину Мелхиседекову». Это — а) потому, что Мелхиседек был не только священник бога высшего, но вместе и царь салимский, — царь правды и мира, и таким необыкновенным сочетанием двух высоких служений прообразовал Христа, необыкновенного первосвященника-царя (Евр. 7, 2); б) потому, что Мелхиседек (так как в св. писании не упоминается ни о роде его, ни о начале и конце жизни, ни о предшественнике и преемнике) представлял собою образ Христа, сына божия, который пребывает священник выну (—3); в) наконец потому, что, приняв десятину от самого Авраама и благословив его, Мелхиседек священник, в лице Авраама, благословил и всех, находившихся в чреслах его, сынов левииных, священников ветхозаветных, и от всех их принял десятину, а как без всякого прекословия, меньшее от большего благословляется, то и предызобразил собою священство Христово, превосходнейшее священства левитского ветхозаветного (—4—10) (стр. 134 и 135).

Понятно? В этой части замечательно уже не только совершенное равнодушие писателя к тому, имеют ли какой-нибудь смысл слова, но прямо как будто желание собрать такие слова, которые не могут иметь никакого смысла. Если можно придать какой-нибудь смысл этой главе, то он тот, что Христос принес себя в жертву богу за людей, и что тот, кто писал послание для выражения мысли о том, что Христос — искупитель за грехи, неловко выбрал неясное сравнение с Мелхиседеком, и церковь, принимая все послания Павла и приписываемые ему за писания св. духа, привязалась к слову «первосвященник», ничего не объясняющему и только путающему. Мысль та, что Христос принес себя в жертву за людей.

Для разъяснения приводятся слова Григория Богослова, Епифания и др.

Св. Григорий Богослов: «Он был жертва, но и архиерей; жрец, но и бог; принес в дар богу кровь, но очистил весь мир; вознесен на крест, но ко кресту пригвоздил грех»; «он — Мелхиседек (Евр. 7, 3), как рожденный без матери по естеству высшему нашего, и без отца — по естеству нашему, как не имеющий родословия по горнему рождению, ибо сказано: род его кто исповесть? (Ис. 53, 8); как царь Салима, то есть мира, как царь правды, как приемлющий десятину от патриархов, которые мужественно подвизались против лукавых сил». Св. Епифаний: «Он называется архиереем, — потому что в теле своем принес самого себя в жертву отцу за род человеческий, сам священник, сам и жертва. Он принес себя, священнодействуя за весь мир»; и в другом месте: «Он принес в жертву самого себя, чтобы чрез принесение совершеннейшей и живой жертвы за весь мир упразднить жертвоприношение ветхозаветное, сам жертва, сам жертвоприношение, сам жертвенник, сам бог, сам человек, сам царь, сам первосвященник, сам овца, сам агнец, соделавшийся всем ради нас». Подобным же образом рассуждали и другие учителя церкви (стр. 136).

§ 150. «Как совершил господь Иисус свое первосвященническое служение?... Состояние его истощания».

Первосвященническое служение состояло в том, что 1) люди пали гордостью и непослушанием; он был смиренен и послушен; и 2) так как люди сделали достойными гнева божия, то Христос принял на себя весь гнев божий (страдал и умер), «сделался

клятвой». Выразить то, что разумеется под этим, невозможно. Надо читать весь параграф, как он написан.

Как первосвященник, он, действительно, заклал себя на древе крестном в умиловительную жертву богу за грехи мира и искупил нас своею честною кровию (1 Петр. 1, 19), так что его воплощение и вся земная жизнь служили только приготовлением и как бы постепенным восхождением его к этому великому жертвоприношению. А потому-то и в слове божием, и в учении церкви (Правосл. испов., ч. 1, отв. на вопр. 47) представляется

§ 151. «В особенности смерть Иисуса Христа, как искупительная за нас жертва» (стр. 140).

Смерть его есть главная искупительная жертва за нас. Богу жертвует бог. Искушает долг у благого бога — бог. Смерть и страдания бога? Всё это внутренние противоречия. Противоречия в каждом предложении, и эти-то предложения противоречиво соединяются между собою. Опять говорю, что я говорил при догмате троицы. Я не то что не верю, но я не знаю, чему верить. Я могу верить или не верить тому, что завтра явится на небе город или вырастет трава до солнца, но не могу верить, или не верить тому, что завтра будет нынче, или что три будет один и все-таки три. Или что один бог разделился на два и все-таки один, или что благой бог казнит самого себя и искупляет пред самим собой. Я просто вижу, что тот, кто говорит, не умеет или не имеет, что сказать мне. Связи разумной нет, единственная внешняя связь — это сноски с писанием. Они только дают хоть какое-нибудь объяснение не того, что говорится, а того, почему такие ужасные бессмыслицы могут говориться.

Как во многих предшествовавших местах, выписки из писания показывают, что утверждение этих бессмыслиц происходит не произвольно, но вытекает, как при истории древа познания добра и зла, из ложного, большей частью просто грубого понимания слов писания. Здесь, например, в подтверждение того, что смерть Христа бога искупила род человеческий, приводятся следующие места из Евангелия. Из беседы с Никодимом:

«Тако подобает вознестися сыну человеческому, да всяк, веруяй в онь, не погибнет, но имать живот вечный» (Иоан. 3, 14, 16) (стр. 140).

Сказано: «вознестися (ὀψωθήναι) сыну человеческому». Каким образом это может значить искупление богом рода человеческого? Тот, кто прочтет всю беседу с Никодимом, ясно поймет, что ничего подобного это не могло значить. Это значит то, что значат самые слова: сыну человеческому (разумея под сыном человеческим себя самого, как человека, или вообще человека), сыну человеческому следует быть возвышену так же, как змий медный Моисея. Каким путем мысли можно придти к тому, чтобы видеть в этом крестную смерть или, еще удивительнее, искупление?

Следующее место, приводимое в доказательство, есть Иоанна 1, 29, где Иоанн говорит:

«Се агнец божий, вземляй грехи мира» (стр. 141).

Место это по-гречески так:

ἵδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

Перевести этого места нельзя иначе, как: агнец, отнимающий, снимающий грехи мира. И это место переводится — «берущий», да еще в новых переводах прибавляется: «на себя». И этот подлог приводится в доказательство.

«Сын человеческий не прииде, да послужат ему, но послужити и дати душу свою избавление за многих» (Матф. 20, 28) (стр. 141).

Как может этот стих значить что-нибудь другое, как то, что человек, он сам или вообще человек должен отдавать свою жизнь за людей, за братьев.

«Пастырь добрый душу свою полагает за овцы» (Иоан. 10, 11) — «аз есмь пастырь добрый» (—14), и «душу мою полагаю за овцы» (—15) (стр. 141).

Пастух жертвует собой за стадо, так и я. Как вытекает из того искупление?

Когда у него требуют знамения, подобного манне, он говорит:

«Аз есмь хлеб животный, иже сшедый с небесе: аще кто снестъ от хлеба сего, жив будет во веки; и хлеб, егоже аз дам, плоть моя есть, юже аз дам за живот мира» (Иоан. 6, 51) (стр. 141).

Продолжая сравнение, он говорит, что он есть единый хлеб, которым должен питаться человек. И этот хлеб, т. е. его пример и учение, он подтвердит, отдав свою плоть за жизнь мира. Как из этого вытекает искупление?

«Сие есть тело мое, еже за вы ломимое» (Лук. 22, 19), и, преподавая потом чашу, изрек: «сия есть кровь моя нового завета, яже за многие изливаема во оставление грехов» (Матф. 26, 28) (стр. 141).

Прощаясь с учениками с чашей вина и хлебом в руках, он говорит им, что последний раз ужинает с ними и скоро умрет. — Вспоминайте же меня за вином и хлебом. При вине вспоминайте кровь мою, которая прольется для того, чтобы вы жили без греха; при хлебе — о теле, которое отдаю за вас. Где тут искупление? Умрет, прольет кровь, пострадает за народ — есть самое простое, обычное выражение. Крестьяне всегда говорят про мучеников и подвижников: «они за нас молятся, трудятся и страдают». И выражение это ничего иного не значит, как то, что праведники оправдывают перед богом неправедных и порочных людей. Мало этого: из Евангелия Иоанна в доказательство приводится следующее рассуждение писателя Евангелия на слова Каиафы:

«Сего же о себе не рече: но архиерей сый лету тому, прорече, яко хотяше Иисус умерети за люди; и не токмо за люди, но да и чада божия рассточенная соберет во едино» (Иоан. 51, 52) (стр. 142).

Видно, уже нет в Евангелии никаких указаний, не только что доказательств искупления, когда такие слова приводятся в доказательство. Каиафа предсказывает искупление и вслед за тем казнит Христа.

Вот всё, что из Евангелия приведено в доказательство искупления Иисусом Христом рода человеческого.

За этим следуют доказательства из Апокалипсиса и из посланий апостолов, т. е. из тех книг, которые собрала и исправила церковь тогда, когда уже она исповедывала догмат искупления. Но даже и в этих книгах, в посланиях апостолов, не видно еще утверждения догмата, а попадаются только изредка неясные выражения, которыми переполнены все послания, такие, которые можно грубо перетолковать в смысле догмата, как это и сделали последующие так называемые отцы церкви и то не первых веков. Стоит прочесть историю церкви, чтобы убедиться, что первые христиане не имели об этом догмате ни малейшего понятия.

Так, например:

Апостол Петр заповедует христианам: «со страхом жития вашего время жительствуйте, ведяще, яко неистленным серебром или златом избавистесь от суетного вашего жития, отцы преданного, но честною кровию яко агнца непорочна и пречиста Христа» (1 Петр. 1, 17—19) (стр. 142).

Петр говорит, что исправиться можно только верою в учение, запечатленное его смертью, невинного, как агнца. И это принимается за утверждение догмата искупления.

«Зане и Христос пострада по нас, нам оставль образ да последуем стопам его... иже грехи наша сам вознесе на теле своем на древо, да, от грех избывше, правдою поживем: его же язвою исцелесте» (1 Петр. 2, 21, 24). «Зане и Христос единою о гресех наших пострада, праведник за неправедники, да приведет ны богови» (3, 18) (стр. 142).

Жестокая смерть Христа должна заставить нас исцелить себя от грехов и прийти к богу. Сказано сжато, метафорически, как народ говорит, что мученики за нас трудились. И это считается доказательством.

Павел:

«Предах бо вам исперва, еще и приях, яко Христос умре грех наших ради, по писанием» (1 Кор. 15, 3); «Христос возлюбил есть нас, и предаде себе за ны приношение и жертву богу в воню благоухания» (Еф. 5, 2).

Любовь к нам Христа привела его к позорной смерти. Это тоже считается утверждением догмата.

«Иже предан бысть за прегрешения наша, и воста за оправдание наше» (Рим. 4, 25) (стр. 142).

Говорится о воскресении, как о чуде, и сказано о том, что предан вследствие грехов наших.

«Егоже предположи бог очищение верою и крови его, в явление правды своея, за отпущение прежде бывших грехов» (Рим. 3, 25) (стр. 142).

Опять запутанная фраза, как все изречения Павла, означающие тоже, что смерть праведника избавила людей от их прежних ошибок. И всё это считается доказательством. Главным же доказательством считаются толкования позднейших отцов церкви, т. е. тех самых людей, которые выдумали догмат искупления.

а) Св. Варнава: «будем веровать, что сын божий не мог пострадать как только за нас...; за наши грехи восхотел он принести в жертву сосуд духа»; б) св. Климент римский: «будем взирать на господа Иисуса Христа, которого кровь дана за нас...; будем взирать внимательно на кровь Христа и рассуждать, как многоценна кровь его пред богом, когда, быв пролита для нашего спасения, всему миру приобрела благодать покаяния»; в) Игнатий Богоносец: «Христос умер за вас, чтобы, веруя в смерть его, вы спаслись от смерти»; г) св. Поликарп: «он претерпел за грехи наши самую смерть...; всё претерпел за нас, чтобы нам жить в нем» (стр. 143).

Или еще другое:

«Если кто из наших, не по любви к спорам, но по желанию узнать истину, спросит: «почему господь претерпел не другую какую-либо смерть, а крестную?» Тот пусть ведает, что сия именно, а не иная какая-либо смерть могла быть спасительною для нас и ее-то претерпел господь для нашего спасения. Ибо если он пришел для того, чтобы самому на себе понести бывшую на нас клятву, то каким бы иным образом соделался он клятвою, если бы не понес смерти, бывшей под клятвою? А такая смерть и есть крестная: ибо написано: «проклят всяк, висий на древе» (Гал. 3, 13). Во-вторых, если смерть господа есть искупление всех, если ею разрушается средостение преграды и совершается призвание языков (Еф. 2, 14), то каким бы образом он призвал нас к отцу, если бы не распялся на кресте? Ибо только на кресте можно умереть с распростертыми руками. Итак, вот почему надлежало господу претерпеть крестную смерть, и на кресте распростерть свои руки, чтобы одною рукою привлечь к себе древний народ, другою — язычников и таким образом обоих их соединить в себе самом. Об этом и сам он предсказал, когда хотел показать, какую смертью имел искупить всех: «аще вознесен буду, вся привлеку к себе» (Иоан. 12, 32). И еще: враг рода нашего — диавол, ниспадши с неба блуждает здесь по воздушной области, владычествует над подобными ему по непокорности демонами и посредством их то обольщает призраками тех, которые вдаются в обман его, то старается всячески сделать какое-либо препятствие тем, которые устремляются горé, так говорит нам апостол Павел, называя его «князем власти воздушные, действующим ныне в сынех противления» (Еф. 2, 2). Посему господь пришел для того, чтобы низложить диавола, очистить от него воздух и открыть нам свободный путь к небесам, как сказал апостол, «чрез завесу», т. е. «плоть свою» (Евр. 10, 21); а сие сделать он мог не иначе, как токмо чрез смерть. Но чрез какую же другую смерть, как не чрез такую, которая бы совершилась на воздухе, т. е. на кресте? Ибо только распинаемый на кресте умирает на воздухе. Итак, не без причины господь претерпел

крестную смерть: быв вознесен на крест, он очистил воздух от козней диавола (стр. 144 и 145).

Искупление есть, как говорит церковь, основной догмат, на котором зиждется всё учение. Где же он выражен? В Евангелиях, т. е. в словах самого Иисуса Христа, пришедшего спасти людей, и в словах евангелистов, записавших слова Христа, об этом догмате нет и помина. Церковь утверждает, что догмат этот выражен Христом в словах: «надо вознести сына человеческого», в подложных словах: «агнец, берущий *на себя* грех мира», в словах: «сын человеческий пришел служить», еще в словах: «я пастух хороший, жизни не жалею за своих овец», еще в словах, когда он, ломая хлеб, сказал: «это тело мое, за вас ломимое», и в том, что сказал Каиафа. Это очевидная неправда, но по учению церкви, всё это выражено яснее в посланиях, т. е. толкованиях на слова Христа, и еще яснее в толкованиях отцов. Но искупление есть основной догмат нашего спасения. Как же этот основной догмат нашего спасения Христос, пришедший спасти нас, не сказал яснее, а предоставил всё это толкованиям Павла, неизвестного автора послания к евреям, Епифания и других? Если этот догмат не только так важен, что от веры в него зависит всё наше спасение, но если он просто нужен людям, и Христос сошел на землю из любви к людям, то он должен был сказать его хоть один раз ясно и просто. А то он и не намекнул на него.

И всё, что я могу узнать об этой великой, нужной для моего спасения истине, я должен черпать из писаний о Христе разных лиц и из толкований каких-то отцов, которые, очевидно, не понимали сами, что они говорили.

Вот что говорится далее, вот во что я должен верить, и вот что хотел сказать всем людям, но не сказал Христос:

§ 152. «Подробнейшее изображение в слове божием нашего искупления смертью Иисуса Христа» (стр. 145).

1) Христос очистил нас; 2) искупил нас; 3) примирил нас с богом; 4) освободил нас от рабства греху; 5) установил новый завет с богом; 6) усыновил нас богу; 7) дал нам средства быть святыми; 8) приобрел нам жизнь вечную. Оказывается, что 8 выгод нам дал Христос своей жертвой, но выгоды эти — все воображаемые, и никто их никогда не видал и не увидит. Вроде того фокусника, который мотал бесконечные волосы богородицы, никому не видимые. Мы все после Христа стали чистые, святые, не рабы грехов, вечные и т. д. Так уверяют отцы, и я должен верить в этом случае не тому, что они мне говорят о невидимом, но обо мне самом, несмотря на то, что я отлично знаю, что это всё неправда. И как всегда, то, чего нет и быть не может, разъясняется весьма просто. О законе нравственном Христа — на одной страничке, так, между делом, а об естествах, об исхождении духа и теперь об искуплении конца нет речам, — о том, чего не было и не может быть.

Кажется, всё уже сказано. Но нет. Теперь идет речь о —

§ 153. «Раскрытии самого способа нашего искупления смертью Иисуса Христа».

Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что он, взамен нас, уплатил своею кровию долг и вполне удовлетворил правде божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии; иначе — взамен нас исполнил и потерпел всё, что только требовалось для отпущения наших грехов. Возможность вообще такого замещения одного лица другим пред судом правды божией, такой уплаты нравственного долга одним лицом вместо другого или других необходимо должна быть признана здравым смыслом: а) когда на эту замену есть воля божия и согласие самого верховного законодателя и судии; б) когда лицо, принявшее на себя уплатить долг вместо других неоплатных должников, само не состоит пред богом в таком же долгу; в) когда оно добровольно решается исполнять все требования долга, какие только предложит судия, и г) когда, наконец, действительно принесет такую плату, которая бы вполне удовлетворила за долг. Все эти условия, которые

мы заимствовали с примера нашего спасителя и только обобщили, совершенно выполнены в его великом подвиге ради нас. И —

1) Господь Иисус потерпел за нас страдания и смерть по воле и с соизволения своего отца, нашего верховного судии. Для того он, сын божий, и приходил на землю, чтобы «творить не свою волю, но волю пославшего его отца» (Иоан. 6, 38); тем только и занимался в продолжение всей своей -земной жизни, чтобы «исполнить волю отца» (Иоан. 4, 34) (стр. 148—149).

Я выписываю это как образец той невольно кощунственной формы речи, которая усваивается писателем, когда предмет его речи кощунственный. Что это за долг и за уплата, что за суд такой? Что за выражение: бог только *тем и занимался!*

Итак, 1) Христос пострадал по послушанию отцу; 2) он был безгрешен; 3) он добровольно понес страдания; 4) плата за долг Христом превышает долг, и остается излишек — сдача. Всё это я не выдумываю. Разобрано даже, кому поступает уплата долга:

Св. Григорий... рассуждает так: «Кому и для чего пролита сия излишняя за нас — кровь великая и преславная бога и архиерея и жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому: то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от бога, но самого бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить нас! А если отцу: то, во-первых, каким образом? Не у него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь единокровного приятна отцу, который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы, дав овна? Или из сего видно, что приемлет отец, не потому что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством бога, чтобы он сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к себе чрез сына посредствующего и всё устрояющего в честь отца, которому оказывается он во всем покорствующим (слово на пасху, в Тв. св. отц., IV, 175—177) (стр. 154—155, вын. 373).

Далее.

§ 154. «Обширность искупительных действий смерти Христовой» (стр. 155).

Жертва Христа не только искупила грех, но остался излишек. Излишек этот 1) для всех; 2) простирается на все грехи; а) искупает первородный грех, б) всякий грех, в) от всех прежних грехов, г) от всех грехов будущих.

Эту истину единодушно проповедовали и учителя церкви, например:

а) св. Иоанн Златоуст: «что дарованные (Иисусом Христом) блага многочисленнее истребленных зол, и истреблен не один первородный грех, но и все прочие грехи; это сказал апостол словами: «дар же от многих прегрешений в оправдание» (Рим. 5, 16), и далее: «благодатию истреблен не один первородный грех, но и все прочие грехи: даже не только истреблены грехи, но и дарована нам праведность; и Христос не только исправил всё то, что повреждено Адамом, но всё сие восстановил в большей мере и в высшей степени»; б) Иларий: «он (Христос) искупил всех людей от всех их беззаконий» (стр. 158).

Иисус Христос ходатайствует о нас вот как:

Так и «ходатая имамы» Иисуса (1 Иоанн. 2, 1) не в том смысле, что он унижается пред отцом и рабски припадает: да будет далека от нас такая подлинно рабская и недостойная духа мысль! Несвойственно и отцу сего требовать, и сыну терпеть сие, да и несправедливо думать так о боге».

Бл. Феофилакт болгарский: «некоторые под изречением: «ходатайствовать о нас» понимали то, что Иисус Христос имеет на себе тело (а не отложил его, как пустословят манихеи): это самое и есть ходатайство и предстательство его пред отцом. Ибо, взирая на

сие, отец воспоминает о той любви к человекам, ради которой сын его принял тело, и склоняется к милосердию и милости» (стр. 159).

4) «На весь мир» простирается искупление. Мир ангелов прежде был отделен, а теперь люди с ним соединяются. Природа была проклята, земля не рожала. Теперь уже этого проклятия нет. Так что искупление простирается на всё, только не на дьяволов, потому что дьяволы очень ожесточились. Некоторые христиане полагали, что и дьяволы искуплены:

Мнение древних гностиков, маркионитов и оригенистов, распространивших действия искупления на самих ангелов падших, опровергали учителя церкви и торжественно осудила вся церковь на пятом вселенском соборе (стр. 161).

Всё это подтверждено свящ. писанием и составляет часть догмата. § 155. «Следствие крестных заслуг Иисуса Христа по отношению к нему самому: состояние его прославления» (стр. 161).

Христос в награду за то, что он сошел в мир, прославлен.

§ 156. «Отношение первосвященнического служения Иисуса Христа к его служению пророческому».

Хотя главнейшею целию первосвященнического служения Иисуса Христа, т. е. всего его истощания и в особенности крестной смерти, было совершить наше искупление, но, вместе с тем, он прошел всё это истощание и для других целей (стр. 163).

Главная цель есть искупление, но кроме того были вот какие цели: 1) показать пример своей жизнью для нас; 2) разуверить евреев в пришествии мессии во славе; 3) чтобы упразднить закон Моисеев; 4) наконец он умер, чтобы явно засвидетельствовать истину, что он — бог; т. е. то самое, что он постоянно отрицал.

За этим следует глава о царском служении Христа.

Вся эта глава удивительна тем, что она не имеет никакого основания в священном каноническом писании, а вся основана на апокрифическом сказании, не имеет никакого человеческого смысла и, что важнее всего, представляется для всякого свежего человека совершенно излишней. Только изучая подробно богословие, можно догадаться, зачем она нужна. Цель этой главы одна: разрешить противоречие о том, что все люди погибли до Христа, а вместе с тем мы почитаем ветхозаветных святых. Как с ними быть? И вот берется апокрифическое сказание о сошествии Христа во ад, и вопрос решается, и является царское служение Христа.

«III. О царском служении Иисуса Христа». § 157. «Связь с предыдущим, понятие о царском служении Иисуса Христа и истина сего служения».

Истина царского служения нашего спасителя весьма ясно засвидетельствована в слове божием.

1) Он родился царем и облеченным властью. «Отроча родися нам», взывает пророк Исаия, «сын и дадеся нам, егоже начальство бысть на раме его: и нарицается имя его велика совета ангел, чуден, советник, бог крепкий, властелин, князь мира, отец будущего века... И велие начальство его, и мира его несть предела на престоле Давидове, и на царстве его, исправить е, и заступити его в суде и правде, от ныне и до века» (Ис. 9, 6, 7; снес. Лук. 1, 32, 33; Матф. 2, 2).

2) Он был царем и имел царскую власть во дни своего унижения. Ибо сам усвоил себе тогда имя царя, как видно из обвинения, взведенного на него иудеями (Матф. 27, 11, 37; Марк. 15, 1, 31), и как, действительно, он подтвердил то пред Пилатом (Иоанн. 18, 37). Усвоял себе и власть царя, как показывают слова молитвы его ко отцу: «Отче, прииде час: прослави сына твоего, да и сын твой прославит тя. Якоже дал еси ему власть всякие плоти, да всяко, еже дал еси ему, даст им живот вечный» (Иоан. 17, 1, 2). Самим делом показал себя царем, когда входил во Иерусалим, соответственно древнему пророчеству: «радуйся зело, дщи сионя, проповедуй дщи иерусалимля: се царь твой грядет тебе праведен и спасаяй, той

кроток, и всед на подъяремника и жребца юна» (Зах. 9, 9; снес. Иоан: 12, 15; Матф. 21, 5), и когда принимал торжественные приветствия от народа: «осанна сыну Давидову, благословен грядый во имя господне, царь израилев» (Матф. 21, 9; Иоан. 12, 13).

3) Наконец, во всей славе и могуществе он явился царем в состоянии своего прославления, когда уже сказал ученикам: «дадеса ми всяка власть на небеси и на земли» (Матф. 28, 18), и когда бог, действительно, посадил его «одесную себе на небесных, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имене, именуемого не точию в вещь сем, но и во грядущем: и вся покори под нозе его» (Еф. 1, 21, 22) (стр. 165—166).

Вот доказательства того царского чина, который церковь приписывает ему, тому, который говорил: что велико перед людьми, то мерзость перед богом.

§ 158. «В каких действиях выразилось царское служение Иисуса Христа?» Оно выразилось в его чудесах. Перечисляются все: и Кана Галилейская, и Лазарь, и изгнание бесов.

Таким образом, и во дни истощания нашего спасителя, когда он совершал преимущественно свое служение пророческое и служение первосвященническое, чудеса его показывали уже, что он есть вместе и царь вселенной, победитель ада и смерти (стр. 169).

§ 159. «Нисшествие Иисуса Христа во ад и победа над адом». Еще царское действие — сошествие Христа во ад и победа над ним.

1. Учение о том, что господь Иисус действительно сходил во ад душою своею и божеством в то время, как тело его находилось во гробе, и сходил именно с целию проповедать там о спасении —

1) Есть учение апостольское (стр. 170).

Следуют доказательства. Но не все согласны о том, что делал Христос в аду. Одни говорят, что он всех извел, другие — что только праведников.

Св. Епифаний: «Божество Христа вместе с душою его сходило во ад, чтобы извести во спасение тех, которые прежде скончались, именно святых патриархов».

Св. Кассиан: «Проникши во ад, Христос сиянием своей славы рассеял непроницаемый мрак тартара, разрушил медные врата, сокрушил железные верей, и святых пленников, содержащихся в непроницаемом мраке адском, из плена возвел с собою на небеса».

Св. Григорий Великий: «Гнев божий, по отношению к душам праведников, прошел с пришествием нашего искупителя: ибо их освободил из темниц ада ходатай бога и человеков, когда сам нисходил туда, и возвел к радостям райским».

Должно присовокупить, что если некоторые из древних иногда выражали мысль, будто Христос извел из ада не одних ветхозаветных праведников, а многих других или даже всех пленников адовых, то выражали ее только в виде гадания, предположения, мнения частного (стр. 174).

За этим следует воскресение и вознесение Христа.

§ 160. «Воскресение Иисуса Христа и победа над смертию».

Как ад разрушил Христос собственно своим нисшествием во ад, хотя и прежде являл свою царственную власть над силами ада: так и смерть победил... своим воскресением от смерти (стр. 175).

§ 161. «Вознесение Иисуса Христа на небеса и отверзтие для всех верующих в него царства небесного».

До пришествия на землю сына божия небо было как бы заключено для земнородных, и хотя «в дому отца» небесного «обители многи суть» (Иоан. 14, 2, 3), в них, однакож, не обреталось места для грешных потомков Адама: самые праведники ветхозаветные по смерти сходили душами своими во ад (Быт. 37, 35). Но после того, как явился во плоти господь наш и примирил бога с человеками, небо с землею; после того, как своим нисшествием во ад

освободил оттуда ветхозаветных праведников, и воскресши из мертвых, «начаток умершим бысть», — он, наконец, торжественно вознеся на небеса с воспринятым им естеством человеческим, и таким образом, отверз для всех людей свободный вход в царство небесное (стр. 177).

Доказательство этого и выражение символа, которое надо понимать в точном смысле: восшедшего на небеса (в теле) и сидящего (в теле) направо от отца.

§ 162. *«Окончится ли царское служение Иисуса Христа?»* (стр. 178). Царство Христа кончится тогда, когда будет суд, все воскреснут, тогда Христос передаст царство отцу, говорят одни, —

но евангелист Лука (1, 34) и Соломон (Прем. 3, 4—8) разумели первоначальную власть, в которой, имея непрерывное от века и до века участие, сын никогда не получал царства от отца и никогда не будет передавать его отцу (стр. 179).

Так что является объяснение царского достоинства Христа. Слова о царстве небесном дают церкви мысль о царском достоинстве Христа. Царское достоинство считается церковью чем-то очень хорошим, и она придает его Христу, тому, который блажил нищих, им проповедывал и сам говорил, что последние будут первыми.

§ 163. *«Нравственное приложение догмата о таинстве искупления»* (стр. 179). Приложение догмата, казалось бы, одно: Христос сверх расчета заслужил. Заслуги эти спасли нас от всех грехов настоящих, прошедших и будущих, так надо твердо верить в это, и спасен. Так и говорят церкви реформатские, и так и живут большинство членов православной церкви. Но для приличия в числе уроков сказано и то, чтобы следовать учению Христа: 1) надо верить и так жить; 2) ходить в обновлении жизни; 3) дорожить законом; 4) благодарить за жертву; 5) креститься рукою; 6) свято жить; 7) не бояться страданий; 8) молиться ему; 9) не бояться дьявола; 10) надеяться, что мы воскреснем; 11) надеяться на царство небесное.

Является Христос, приносит с собою радостную весть блаженства для людей. Учение его — смирение, покорность воле божией, любовь. Христа мучают и казнят. До смерти он продолжает быть верен своему учению. Его смерть утверждает его учение. Учение его усваивается его учениками, они проповедуют его и говорят, что он равный богу по своим добродетелям и что он смертью своей доказал истинность учения. Учение же его спасительно для людей. Толпа пристает к новому учению. Ей говорят, что это божественный человек, и он смертью своей дал нам спасительный закон. Толпа из всего учения более всего понимает то, что он божественный, стало быть — бог, и что смерть его дала нам спасенье. Грубое понимание делается достоянием толпы, уродуется, и всё учение отступает назад, а на первое место становится божество и спасительность смерти. Всё дело, чтобы верить в этого нового бога и в то, что он спас нас. Надо верить и молиться. Это противоречит самому учению, но есть люди — учителя, которые берутся примирить и разъяснить. И учителя примиряют, разъясняют. Оказывается, что он богочеловек, что он второе лицо троицы, что был на нас грех и проклятие — он искупил, и всё учение сводится к вере в это искупление, а само учение остается ни при чем и заменяется верою. Верить надо в Христа-бога и в искупление, и в этом одно спасение. Об учении же Христа, так как его нельзя откинуть, только упоминается; говорится, что, между прочим, Христос учил самоотвержению и любви и что не мешает и даже хорошо следовать его учению. Но как следовать, почему следовать — об этом не говорится, так как в сущности оно не нужно для спасения, и спасение достигается помимо его — первосвященническим и царским служением Христа, т. е. самым фактом искупления.

Опять то же, как при прародительском грехе и обоготворении Христа. Учение об искуплении — очевидно, грубо, словесно понятая истинная мысль — возводится в учение, и запрещается понимать не так, не в тех самых словах, как понимает церковь. Я могу, с

некоторым усилием, вспоминая свое детство и некоторых слабоумных людей, представить себе, что такое узкое понимание значения Христа может быть одно доступно. Но за что же мне не позволять думать, как я думаю: что Христос спас нас тем, что открыл закон, дающий спасение следующему ему, и искупил нас тем, что крестной смертью запечатлел истинность своего учения. Ведь мое включает церковное и не только ничего не разрушает, но выставляет первым, важнейшим делом усилие, то, которым берется теперь царство небесное, по словам Христа; и не то, что отвергает, а только менее приписывает важности тем рассуждениям о целях и средствах бога, о которых я ничего не могу знать и тем меньше их понимаю, чем больше мне о них толкуют. Не лучше ли мне верить только в то, что бог наверно сделал для меня лучшее, и мне надо сделать тоже всё то лучшее, которое я могу? Если я так буду делать, не рассуждая о том, в чем было и какое искупление, то ведь, каково бы оно ни было, оно не уйдет от меня. А что, как я, понадеясь на искупление Христа, пренебрегу тем, что я должен делать для своего искупления?

ГЛАВА XIII

«Отдел II. О божьем спасителе в его особенном отношении к человеческому роду» (стр. 182).

Так озаглавлен этот отдел. Отдел этот весь, за исключением последней главы о мздовоздаянии, занят изложением учения о церкви и ее таинствах.

«Глава I. О божьей освящающей силе». § 165. «Понятие об освящении, участии всех лиц пресв. троицы в деле освящения и исчисление средств или условий к освящению» (стр. 183).

В этом параграфе, после учения и доказательств о том, что все три лица принимают участие в нашем освящении (отец — источник, сын — виновник, дух святой — совершитель освящения), говорится:

Для того, чтобы мы могли усвоить себе заслуги нашего спасителя и действительно освятились, он — 1) основал на земле благодатное царство свое, церковь, как живое орудие, чрез которое совершает наше освящение;

2) сообщает нам в церкви и чрез церковь благодать духа святого, как силу, освящающую нас, и 3) учредил в церкви таинства, как средства, чрез которые сообщается нам благодать св. духа (стр. 187).

Христос основал церковь для нашего освящения. С понятием церкви мы встретились в самом начале богословия. В самом начале было сказано, что догмат — это постановление церкви, и впоследствии во всем изложении догматов справедливость их определялась тем, что так учит о них церковь. Но до сих пор не было определения церкви, что именно нужно понимать под этим словом. По всему, что я знал до сих пор, по всему тому, что было изложено до сих пор, я предполагал, что церковь есть собрание верующих, учрежденное таким образом, что оно может выражать и определять свои постановления. И вот теперь начинается учение о церкви тем, что церковь есть орудие освящения людей. Сказано, что церковь есть благодатное царство Христово, что оно сообщает нам благодать духа святого и что в ней таинства; но ничего не сказано о той церкви, на которой основывались до сих пор все изложенные догматы. Напротив того, церкви дается здесь совершенно иное значение, чем то, которое я приписывал ей, как основе всего учения о вере.

Далее в § 166 — «*Разные смыслы слова: церковь; смысл, в каком будет излагаться здесь учение о ней, и точки зрения на предмет*» (стр. 188) — излагаются различные смыслы слова церковь. Все три смысла, приписываемые слову церковь, — такие, при которых невозможно представление той церкви определения которой я ищу, той церкви, которая установила догматы. Первый смысл слова церковь есть, по богословию:

общество всех разумно-свободных существ, т. е. и ангелов и людей, верующих во Христа-спасителя и соединенных в нем, как единой главе своей (стр. 188).

Такое определение церкви не только не уясняет понятия церкви, устанавливающей догматы, но еще и вперед придает предстоящему определению церкви такие признаки, при которых еще труднее понять, каким образом такая церковь могла и может устанавливать догматы.

Дальнейшие разъяснения этого первого смысла не разъясняют его. Сказано только, что бог

«в смотрение исполнения времен, положил возгавити всяческая о Христе, яже на небесех и яже на земли в нем: посадив его одесную себе на небесных, превыше всякого начальства и власти, и силы и господства, и всякого имене именуемого, не точию в вещь сем, но и во грядущем. И вся покори под нозе его: и того даде главу выше всех церкви, яже есть тело его, исполнение исполняющего всяческая во всех» (Еф. 1, 10, 20—23; см. также Евр. 12, 22, 23; Кол. 1, 18—20) (стр. 188—189).

Это, по богословию, один смысл слова церковь.

Вот второй смысл:

По второму, менее обширному и более употребительному, смыслу, церковь Христова объемлет собою собственно людей, исповедывавших и исповедующих веру Христову, всех до единого, когда бы они ни жили и где бы ныне ни находились, еще ли на земле живых, или уже в стране умерших (стр. 189).

И по этому другому смыслу церковь не может быть тем, чем я предполагал ее, и не может устанавливать догматы, ибо собрание всех людей живых и когда-либо живших не может выражать догматы. После доказательств того, что церковь состоит из живых и мертвых, и разбора, кто из умерших принадлежит и кто не принадлежит к этой церкви (стр. 191), и после деления церкви на воинствующую и торжествующую дается и третий смысл слова церковь:

Наконец, в смысле еще более тесном, но самом общеупотребительном и обыкновенном, церковь Христова означает собственно одну лишь церковь новозаветную и воинствующую или благодатное царство Христово. «Веруем, как и научены верить, — говорят первосвятители Востока в своем послании о православной вере, — в так именуемую, и в самой вещи таковую, то есть едину, святую, вселенскую, апостольскую церковь, которая объемлет всех и повсюду, кто бы они ни были, верующих во Христа, которые, ныне находясь в земном странствовании, не водворились еще в отечестве небесном» (чл. 10). В сем-то смысле будем принимать церковь и мы, при настоящем изложении учения об ней (стр. 192).

По этому смыслу под словом церковь разумеются все живущие и верующие во Христа. Смысл этот понятен вообще; но церковь и в этом смысле не отвечает той деятельности церкви — освящения людей, составляющей, по богословию, цель церкви, и еще менее той деятельности — установления догматов, о которой говорилось во всех предшествующих главах. Служить орудием освящения такая церковь не может, ибо если под церковью понимать всех верующих во Христа, то все верующие будут освящать всех верующих. Для того, чтобы церковь могла освящать верующих, она необходимо должна быть особым учреждением среди всех верующих.

Устанавливать какие-либо догматы еще менее может такая церковь, ибо если бы все верующие христиане веровали бы одинаково, то и не было бы догматов и учения церкви в опровержение еретических учений. То, что есть верующие во Христа еретически и что они опровергаются и им выставляются истинные догматы, показывает, что церковь необходимо должна быть понимаема не как все верующие во Христа, а как известное учреждение, обнимающее не только не всех христиан, но и особенное учреждение среди христиан не еретиков.

Если существуют догматы, выраженные определенными, неизменными словами, то слова эти должны были быть выражены и выработаны собранием лиц, согласившимся принять такое, а не иное выражение. Если есть статья закона, то необходимо есть законодатели или законодательное собрание. И хотя я и могу выразиться так, что статья закона есть истинное выражение воли всего народа, я для того, чтобы объяснить это утверждение, должен показать, что законодательное собрание, давшее закон, есть истинный выразитель воли народа, и для этого определить законодательное собрание, как учреждение.

Точно так же и богословие, изложив столько догматов, признавая их едиными истинными и утверждая их истинность тем, что они признаются таковыми церковью, должно сказать, что есть сама церковь, установившая эти догматы. Но богословие не делает этого. Оно, напротив, дает церкви смысл — и соединения ангелов, и людей, и живых и умерших, и соединения всех верующих во Христа, из которого не может выйти ни освящения, ни постановления догматов. Богословие в этом случае поступает так, как бы поступил человек, отыскивающий права наследства, если бы он, вместо того чтобы прежде всего заявить те основания, на которых он отыскивает свое право, говорил бы о законности вообще и прав наследства, доказывал бы ложность притязаний всех других и даже объяснил бы свои распоряжения о спорном имуществе, но ни слова бы не говорил о том, на чем основываются его права. Это самое делает богословие во всем этом отделе учения о церкви. Говорится об учреждении Христом церкви, о ложных учениях, не согласных с церковью, о деятельности церкви; о том же, что собственно разумеется под истинною церковью, ничего не сказано, и определение церкви такое, которое отвечает ее деятельности — освящения людей и установления догматов, дается уже под конец и то не в виде определения, а в виде описания и подразделения.

Итак, не дав еще определения церкви такого, которое бы отвечало ее деятельности, богословие говорит:

Чтобы это изложение было, по возможности, раздельнее, рассмотрим церковь: 1) со стороны более внешней, и именно со стороны ее происхождения, пространства и цели; 2) со стороны более внутренней (более: так как внешней и внутренней стороны церкви совершенно разделить нельзя), и скажем о составе и внутреннем устройстве церкви; 3) наконец, как следствие из всего предыдущего, представим точное понятие о самом существе церкви и ее существенных свойствах (стр. 192).

§ 167 говорит об *«основании церкви господом Иисусом Христом»*. Доказывается, что церковь, по определению богословия, — люди, верующие во Христа, — основана Иисусом Христом.

В параграфе этом доказывается, что Иисус Христос «желал, чтобы люди, приняв новую веру, содержали ее не в отдельности друг от друга, а составили бы для сего определенное религиозное общество».

1) Желание основать из последователей своих единое общество спаситель выражал неоднократно, например: а) после того, как апостол Петр от лица всех апостолов, исповедал его сыном Божиим: «на сем камени» (т. е. исповедании), сказал тогда господь наш, «созижду церковь мою, и врата ада не одолеют ей» (Матф. 16, 18); б) в притче о добром пастыре — словами: «Аз есмь пастырь добрый, и знаю моя, и знают мя моя... и иным овцы имам, яже не суть от двора сего, и тыя ми подобает привести, и глас мой услышат, и будет едино стадо и един пастырь» (Иоан. 10, 14, 16);

в) в молитве к отцу небесному: «да вси едино будут, якоже ты, отче, во мне, и аз в тебе; да и тии в нас едино будут» (Иоан. 17, 21). С мыслию об основании своего благодатного царства на земле он начал первую свою проповедь людям, как повествует евангелист Матфей: «оттоле начат Иисус проповедати и глаголати: покайтесь, приблизися бо царство небесное» (Матф. 4, 17). С тою же точно проповедью посылал господь по Иудее и учеников

своих: «идите», сказал он им, «ко овцам погибшим дому израилева, ходяще же проповедуйте, глаголюще, яко приближися царствие небесное» (Матф. 10, 6—8). И как часто вообще он беседовал к людям об этом царствии божием и в притчах и не в притчах (Матф. 13, 24, 44—47; 22, 2; 25, 1; Лук. 9, 11; 10, 11; 17, 21; 21, 31 и др.) (стр. 193 и 194).

Всё это до сих пор говорит только о том, что Христос желал распространения своего учения — учения о царстве божием. И до сих пор ничто не противоречит тому смыслу, который богословие придает церкви. Все верующие во Христа, естественно, должны были соединиться верою в Христа. Но вслед за тем богословие говорит:

2) Но чего желал Христос, то и совершилось. Он сам положил начало и основание для церкви своей, когда избрал себе первых двенадцать учеников, которые, веруя в него, находясь под его властью, составляли единое общество под единою главою (Иоан. 17, 13) и образовали первую его церковь; когда, с другой стороны, сам установил всё, что нужно для образования из последователей его определенного общества. Именно: а) учредил чин учителей, которые бы распространили его веру между народами (Еф. 4, 11, 12); б) установил таинство крещения для принятия в это общество всех тех, которые уверуют в него (Матф. 28, 19; Иоан. 3, 3; 4, 1; Марк. 16, 15); в) таинство евхаристии для теснейшего соединения членов общества между собою и с ним, как главою (Матф. 26, 26—28; Марк. 14, 22—24; Лук. 22, 19, 20; 1 Кор. 12, 23—26); г) таинство покаяния для примирения и нового соединения с ним и церковию тех членов, кои нарушают его законы и уставы (Матф. 18, 15—18), равно как и все прочие таинства (Матф. 18, 18; 28, 19; 19, 4—6; Марк. 6, 13 и др.) Посему-то, еще во дни общественного служения своего, господь говорил о церкви своей, как уже существовавшей (Матф. 18, 17) (стр. 194).

Здесь со слов: «определенное общество» начинается уже явное отклонение от данного смысла церкви и вносится понятие церкви совсем иное, чем соединение всех верующих. Здесь явно говорится о церкви учительной, о которой еще ничего не было сказано. Говорится, что Христос поставил учителей для распространения его веры между народами, несмотря на то, что это понятие учительства не входит в определение церкви, как соединения верующих. Еще менее входят в это определение таинства. Как то, так и другое определяет церковь избранных среди верующих. Но положим, что богословие не держится строго своего определения, но оно излагает учение о той исключительной церкви, которая имеет власть учить и преподавать таинства. Посмотрим, на чем основывается это.

Говорится, что Христос основал сам церковь с учителями, таинствами крещения, евхаристии и покаяния, и приводятся цифры текстов, но тексты не выписываются. Вот эти тексты:

Иоанна XVII, 13. «Ныне же к тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость мою совершенную». Это приводится в доказательство того, что Христос установил единое общество — церковь. Очевидно, что текст этот не имеет ничего общего с установлением церкви.

Еф. IV, 11—12. «И он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на деле служения, для созидания тела Христова». Эти слова Павла приписываются Христу.

Остальные тексты уже приводились, но поразителен текст, доказывающий, что Христос учредил покаяние:

Матф. XXVIII, 18. «И, приблизившись, Иисус сказал им: «дана мне всякая власть на небе и на земле». На этом тексте богословие основывает учреждение Христом таинств, не принимая в соображение того, что тут сказано только то, что (по неправильному толкованию богословия, которое будет рассмотрено после) Христос передает свою власть апостолам, но не сказано, в чем должна состоять эта власть. А потому на этих словах могут с таким же правом основываться всевозможные ложные учения. Но и подобрав все эти мнимо

подтверждающие тексты, богословие в конце само оговаривается и признает, что при Христе церкви с таинствами и учителями еще не существовало. В этих рассуждениях богословие уже подготавливает читателя к тому замещению понятия церкви — соединения всех верующих — понятием церкви учительной и священнодействующей. Но в следующем рассуждении уже прямо говорится о церкви не в том смысле, в котором она понималась, как о всех верующих, а о церкви исключительной, отделенной своим устройством и правами от всех остальных верующих.

3) «Облеченные силою свыше» (Лук. 24, 46), св. апостолы, вследствие божественного посольства, «исшедше проповедаша всюду, господу споспешствующу и слово утверждающу последующими знаменми» (Марк. 16, 20). И — а) из верующих в разных местах старались составлять общества, которые именовали церквами (1 Кор. 1, 2; 16, 19); б) заповедывали этим верующим иметь собрания для слушания слова божия и возношения совокупных молитв (Деян. 2, 42, 46; 20, 7); в) увещевали их «блжсти единение духа в союзе мира», — представляя им, что они все образуют «единое тело» господина Иисуса, коего суть только разные члены, имеют «единого господина, едину веру, едино крещение» (Еф. 4, 3, 4; 1 Кор. 12, 27), и «вси от единого хлеба причащаются» (1 Кор. 10, 17), т. е. имеют всё и для внутреннего, и для внешнего единства; г) наконец, повелевали им не оставлять своего собрания, под опасением отлучения от церкви и вечной гибели (Евр. 10, 24, 25). Таким образом по воле и при содействии спасителя, который сам непосредственно положил основание для церкви своей, она насаждена потом во всех концах вселенной (стр. 195).

Говорится, что церковь была не одна, а многие, отдельные. Говорится, что все они были одно тело Христа, но что вместе с тем уже была такая одна церковь, от которой отлучались кем-то те, которые оставляли собрания. Какая была эта, отлучавшая от себя церковь, не сказано.

Так что, очевидно, богословие трактует уже не о той церкви, которую оно определяло, а о какой-то другой, определение которой умышленно не дается.

(О том, как неправильно пользуется богословие текстами Евангелий для подтверждения своих тезисов о церкви, будет сказано в своем месте.)

В следующем параграфе становится очевидно, что речь идет не о церкви, как соединении из всех верующих во Христа, а о совсем другой церкви.

§ 168. *«Пространство церкви Христовой: кто принадлежит и кто не принадлежит к ней»* (стр. 195). Доказывается, что к этой, еще не определенной, церкви принадлежат все православно-верующие. Но кто решает вопрос православия и неправославия, не сказано. Между прочим подробно определяется, кто эти неправославно-верующие. Об этом идет речь на десяти страницах, и рассуждения эти о еретиках и раскольниках, исключаемых из той православной церкви, которая еще не определена, замечательны:

Чтобы правильнее судить о раскрытых нами положениях касательно еретиков и раскольников, надобно знать, что ересь и что раскол и какие здесь разумеются еретики. О ереси и расколе дают нам следующие понятия древние учителя церкви:

а) Св. Василий Великий: «Иное нарекли древние ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем; еретиками называли они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание; а самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом».

б) Блаж. Иероним: «Между ересью и расколом, по моему мнению, то различие, что ересь состоит в низвращении догмата, а раскол также отлучает от церкви по причине несогласия с епископом (*propter episcopalem dissensionem*). Следовательно, эти две вещи по происхождению могут казаться различными в известных отношениях; но в основании нет

раскола, который бы не имел чего-либо общего с какою-либо ересью по восстанию против церкви» (стр. 203).

Еще замечательнее следующие слова:

Когда же говорим, что еретики и раскольники не принадлежат к церкви, разумею не тех из них, которые держатся ереси или раскола втайне, стараясь казаться принадлежащими к церкви и наружно исполняя ее уставы; или — увлекаются еретическими и раскольническими заблуждениями по невежеству и без всякой злонамеренности и упорства; ибо очевидно, что они ни сами видимо не отлучили еще себя от общества верующих, ни отлучены властью церкви, хотя, быть может, и отлучены уже сокровенным от нас и от них судом Божиим: таковых людей всего лучше предоставлять суду того, который ведает самые помышления человеческие и испытует сердца и утробы. Но разумею еретиков и раскольников явных, которые уже отделились от церкви или отлучены ею, и, следовательно, еретиков и раскольников намеренных, упорных и потому в высочайшей степени виновных. Против них-то собственно направлены были изречения св. отцов и учителей церкви, приведенные нами выше (стр. 204).

Т. е.: лги перед богом, тогда мы тебя не отлучим, а ищи истины и посмей не согласиться с нами, мы проклянем тебя. Церковь, по смыслу, принимаемому богословию, состоит из всех верующих во Христа, и эта церковь отделяет еретиков и отлучает их.

§ 169. *«Цель Христовой церкви и данные ею для цели средства»*. Цель церкви — освящение людей грешников. Средства же для этого церкви:

а) сохранять драгоценный залог спасительного учения веры (1 Тим. 6, 20; 2 Тим. 1, 12—14) и распространять это учение посреди народов; б) сохранять и употреблять во благо людей божественные таинства и вообще священнодействия; в) сохранять богоучрежденное в ней управление и пользоваться им сообразно с намерением господина (стр. 207).

Церковь понимается, как все верующие во Христа, и говорится о том, что эта церковь должна священнодействовать и управлять. Очевидно, что священнодействовать все верующие над собой и управлять сами собою не могут и что потому богословие под словом церковь разумеет что-то еще другое и это-то другое и ставит на место первого определения церкви.

Далее говорится:

§ 170. *«Необходимость принадлежать к церкви Христовой для достижения спасения»* (стр. 207).

Вне церкви — спасения нет. И доказывается необходимость принадлежности к церкви. Доказывается это тем, что:

1) Вера во Иисуса Христа, примилившего нас с богом: «несть бо иного имени под небесем данного в человецех, о немже подобает спастися нам» (Деян. 4, 12); и еще прежде сказал сам спаситель: «веруй в сына, имать живот вечный; а иже не верует в сына, не узрит живота, но гнев Божий пребывает на нем» (Иоан. 3, 36). Но истинное учение Христово и о Христе сохраняется и проповедуется только в церкви его и церковью, без чего не может быть и истинной веры (Рим. 10, 17) (стр. 207 и 208).

Так что вера в Христа уже становится не только определением церкви, но оказывается, что вместо веры в Христа подставляется вера в церковь.

2) Участие в св. таинствах, чрез которые подаются нам «вся божественные силы, яже к животу и благочестию» (2 Петр. 1, 3) (стр. 208).

3) Последнее — добрая жизнь.

Доказательства этому:

1) Вне церкви нет ни слышания, ни разумения слова Божия; нет истинного богопочтения; не обретается Христос, не сообщается дух святой. Смерть спасителя не доставляет спасения; нет трапезы тела Христова; нет плодотворной молитвы, не может быть ни

спасительных дел, ни истинного мученичества, ни высокой девственности и чистоты, ни душеполезного поста, ни благословения божия.

2) А в церкви, напротив, благоволение и благодать божия; в церкви обитает триединый бог, в церкви познание истины, познание бога и Христа, преизобилие благ духовных; в церкви истинные, спасительные догматы, истинная от апостолов происходящая вера, истинная любовь и прямой путь к вечной жизни (стр. 210 и 211).

О церкви уже сказано всё, что нужно было сказать богословию. Сказано, что она основана Христом, определено, кто принадлежит и кто не принадлежит к ней, сказано о цели ее и средствах, сказано, что необходимо принадлежать к ней, чтобы достигнуть спасения, но сама церковь еще не определена. Сказано только, что смысл ее — это верующие во Христа, только с тем прибавлением, что церковь составляют верующие во Христа именно так, как учит церковь верить в Христа. Т. е., короче сказать, смысл церкви теперь видоизменился так: церковь составляют все верующие в церковь. Но что есть эта сама церковь, освящающая людей и устанавливающая догматы, до сих пор еще не определено. Только во втором отделе в § 171 эта таинственная церковь, наконец, получает не то что определение, а такое описание, из которого, наконец, можно вывести ее определение, соответствующее ее деятельности: освящения и установления догматов.

§ 171. Определив объем церкви своей, указав ей цель и дав необходимые средства для цели, господь Иисус дал ей вместе определенное устройство, которым вполне обеспечивается и облегчается достижение этой цели. Устройство церкви состоит в том, что — а) она разделяется, по составу своему, на две существенные части: паству и богоучрежденную иерархию, поставленные в известном отношении между собою; б) иерархия подразделяется на свои три существенные, отличные одна от другой и связанные между собою, степени; в) паства и иерархия подчинены верховному судилищу соборов — и г) наконец всё стройное тело церкви, образующееся из столь разных и премудро расположенных между собою членов, имеет единую главу в самом господе Иисусе Христе, оживляющем ее пресв. духом своим (стр. 211 и 212)

Только теперь дается, наконец, определение того, что такое та церковь, о которой говорилось всё время, та самая, которая должна освящать людей, и та, которая изрекла все догматы, изложенные до сих пор. Я не оспариваю еще того, что это учреждение церкви, установившее все догматы, едино, и свято, и имеет во главе Христа, и что вне ее спастись нельзя, но я желал бы, чтобы прежде было сказано подлежащее, а потом сказуемое, чтобы прежде было сказано, про что именно говорится, что оно свято и едино и имеет во главе Христа, а потом уже о том, что оно свято и т. д. В изложении же богословия был принят обратный порядок. Всё время говорилось о единстве, святости, непогрешимости церкви, излагалось ее учение, и только теперь сказано, что она такое. Теперь только из параграфа 171 уясняется то, что есть та церковь, которая освящает людей таинствами и которая среди ложных догматов устанавливает истинные. Сказано, что церковь делится на иерархию и паству. Иерархия освящает и учит. Паства освящается и управляема и поучаема иерархией. Она должна повиноваться, и потому освящает, управляет, устанавливает догматы одна иерархия. И потому одна иерархия отвечает тому определению церкви, из которого вытекает ее деятельность — освящения и установления догматов, и потому свята и непогрешима иерархия. Церковь — это есть иерархия. Только иерархия отвечает вполне тому, о чем говорилось всё время под именем церкви.

В параграфе 172 сказано, что пастыри должны учить, руководить паству, священнодействовать для нее, управлять ею, а паства должна повиноваться.

Григорий Богослов говорит:

«Как в теле иное начальствует и как бы председательствует, а иное состоит под начальством и управлением, так и в церквах... Бог постановил, чтобы одни, для кого сие

полезнее, словом и делом направляемые к своему долгу, оставались пасомыми и подначальными; а другие, стоящие выше прочих по добродетели и близости к богу, были пастырями и учителями к совершению церкви, и имели к другим такое же отношение, какое душа к телу и ум к душе, дабы то и другое, недостаточное и избыточествующее, будучи подобно телесным членам, соединено и сопряжено в один состав, совокуплено и связано союзом духа, представляло одно тело, совершенное и истинно достойное самого Христа — нашей главы». Посему-то общества христиан, самовольно выходявших из повиновения епископу и пресвитерам и без них совершавших свои богослужения, древние учителя считали недостойными имени церкви и называли — «еретическими, скопищами отщепенцев, злонамеренных, зловредных» и т. п. (стр. 218).

Церковь, та церковь, на которой зиждется всё учение, есть иерархия.

Богословие излагало прежде учение о единой церкви, благодатном царстве, теле Христовом, о церкви живых и умерших и ангелов, потом о всех верующих во Христа, потом понемножку оно к этому первому определению присоединило другое понятие, а потом уже, наконец, незаметно подставило вместо этой церкви иерархию. Богословие очень хорошо знает это — знает то, что, по его понятию, церковь есть только иерархия, и иногда высказывает это, как это высказано в «Введении к догматическому богословию», как это высказано у восточных патриархов, как это всегда высказывается католичеством, но богословию вместе с тем нужно подтвердить и то свое определение, что церковь есть собрание всех верующих, и потому богословие не любит прямо говорить того, что церковь есть иерархия. Богословие знает, что сущность дела есть непогрешимость и святость иерархии, и потому ему нужно прежде всего доказать, что иерархия установлена Христом и что богословие есть изложение догматов, утвержденных этой самой иерархией. Только доказать, что преемственная иерархия учреждена Христом, — и иерархия, и мы, наследники этой иерархии, и тогда, как ни понимать церковь, сущность церкви, хранительницы истины, будет в иерархии. И вот поэтому богословие все силы употребляет на то, чтобы доказать невозможное — то, что Христос установил иерархию, и еще преемственную, и что иерархия такая-то, то есть наша, есть законная наследница, а иерархия такая-то, не наша, незаконная.

Вот как доказывает это богословие:

§ 172. «Паства и богоучрежденная иерархия с их взаимным отношением».

I. Нетрудно показать, вопреки мнению некоторых неправомыслящих,⁵ что разделение членов церкви на два упомянутые класса ведет свое начало от самого спасителя. Неоспоримо, что сам господь учредил в церкви своей особое сословие людей, составляющее собою иерархию, и что этих-то собственно людей, и только их одних, он уполномочил распоряжаться теми средствами, какие даровал он церкви для ее цели: т. е. уполномочил быть в ней учителями, священнослужителями и духовными управителями, а отнюдь не предоставил сего безразлично всем верующим, повелевши им, напротив, только повиноваться пастырям (Правосл. испов., ч. 1, отв. на вопр. 109; Посл. восточных патриархов о прав. вере, чл. 10; Простр. хр. катех. о чл. IX) (стр. 212).

В приводимой выноске сказано, что одна, большая часть христиан — протестанты — не признают иерархии. Это обстоятельство очень важное, так как всё учение о церкви свелось к учению об иерархии. Оказывается, что не хуже нас и не глупее есть христиане, которые прямо отрицают по писанию то, что мы утверждаем, т. е. иерархию.

Вот как богословие доказывает учреждение иерархии богом. Я привожу следующие места из богословия, доказывающие установление Христом иерархии, все без пропуска, не для того, чтобы опровергать их — тот, кто прочтет их, увидит, как это бесполезно, — но для того, чтобы представить все доводы церкви в пользу иерархии.

1. Читая св. Евангелие, содержащее в себе историю жизни и действий нашего спасителя, мы видим:

а) Что он сам непосредственно и из всех своих учеников избрал именно двенадцать, которых назвал своими апостолами. «Егда бысть день», повествует св. Лука, «призва (Иисус) ученики своя: и избра от них дванадесяте, ихже и апостолы нарече» (Лук. 6, 13). и потому говорил к ним: «Не вы мене избрасте, но аз избрах вас» (Иоан. 15, 16) (стр. 212—213).

Больше ничего нет во всем отделе а).

Христос избрал 12 апостолов. Апостол значит посланец по-гречески. Евангелие написано по-гречески, и потому сказано, что Христос избрал 12 посланцев. Если бы он послал 17, он сказал бы, что посылает 17 посланцев. Богословие приводит это в доказательство учреждения иерархии самим Христом. К этому прибавляются слова: «не вы меня избрали, но я вас избрал». Слова эти сказаны в главе прощальной беседы, где Христос говорит о своей любви к ученикам, и, очевидно, не имеют ничего общего ни с теми местами, в связи с которыми приводятся, ни, еще менее, с установлением иерархии.

Этим кончается доказательство а).

Второе доказательство:

б) Что им-то одним он дал заповедь и власть учить все народы, совершать для них св. таинства и управлять верующих ко спасению (Матф. 28, 19; Лук. 22, 19; Матф. 18, 18) (стр. 213).

Стихи эти не выписаны. Вот они:

Мф. XXVIII, 19: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя отца и сына и святого духа».

Лк. XXII, 19: «И, взяв хлеб, и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело мое, которое за вас предается; сие творите в мое воспоминание».

Мф. XVIII, 18: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе».

Богословие выписывает только цифры стихов, но не самые стихи, зная, что стихи эти не подтверждают того, что Христос дал кому-то *власть* учить народы. О власти ничего нет. И о таинствах тоже ничего нет. Сказано о крещении, но не сказано, чтобы крещение было таинство; также не сказано, чтобы преломление хлеба было таинство и чтобы эти действия были предоставлены иерархии. Вот всё второе доказательство.

Нельзя не заметить того странного явления в богословском изложении, что из Евангелий выбираются постоянно одни и те же, самые неясные тексты, которые приводятся в доказательство всех возможных тезисов. Таковы тексты: Мф. 28, 19, Лк. 22, 19, Ин. 20, 23 и еще некоторые. Тексты эти повторены сотни раз. На них основывается и троица, и божество Христа, и искупление, и таинства, и иерархия.

Третье доказательство:

в) Что он преподал эту власть св. апостолам точно так же, как сам приял от отца: «дадеся ми всяка власть...; шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя отца, и сына, и святого духа» (Матф. 28, 18—19); «якоже посла мя отец, и аз посылаю вы, и сие рек, дуну, и глагола им: примите дух свят, имже отпустите грехи, отпустятся им, и имже держите, держатся» (Иоан. 20, 21, 22, 23) (стр. 213).

Для того, чтобы утвердить данную будто бы кому-то власть, в этом месте подменены тексты. Текст выписан так: «дадеся ми всяка власть...; шедше» и т. д. Текст настоящий: *«дадеся ми всяка власть на небеси и на земли. (Точка.) Шедше убо научите вся языки»*. При точке нельзя говорить, что он дал власть, а при многоточии и исключении слов «на небеси», которые не могут относиться к ученикам, можно объяснять, что он свою власть передает ученикам. Текст Иоанна не говорит ничего о иерархии и власти, а говорит только о том, что Христос передал святой дух ученикам и велит им учить людей, т. е. избавлять их от греха, как правильно переводится это место. Но если бы даже и переводить: «прощать грехи», то и из прощения грехов никак не вытекает иерархия.

Четвертое доказательство:

г) Что к этим двенадцати он сам же непосредственно присовокупил еще семьдесят определенных учеников, которых послал на то же великое дело (Лук. 10, 1 и след.) (стр. 213).

То, что Христос послал сначала двенадцать посланцев, а потом семьдесят человек, которым, как странникам, без запаса платья, без денег, велел обходить города и села, — это считается доказательством того, что иерархия ведет свое начало преемственно от Христа.

Вот все доказательства о том, что Христос сам установил иерархию. Приведено всё, что можно было. По мнению богословия, приведенные места с их подделками подтверждают установление иерархии. Иных доказательств не нашлось. За этим следуют доказательства того, что эта власть потом передана от апостолов отцам церкви, а потом следующей за ними иерархии. Вот как доказывается эта передача:

д) Что, передавая своим двенадцати ученикам свое небесное посольство, он желал, дабы от них непосредственно перешло оно и на их преемников, а от сих последних, переходя из рода в род, сохранялось в мире до самого скончания мира. Ибо он, сказав апостолам: «шедше в мир весь проповедите Евангелие всей твари» (Марк. 16, 15), непосредственно присовокупил: «и се аз с вами есмь во вся дни до скончания века» (Матф. 28, 20). Следовательно, в лице апостолов он послал на то же дело и обнадежил своим присутствием всех их будущих преемников, и в точном смысле сам дал церкви не только «апостолы, пророки и благовестники, но и пастыри и учителя» (Еф. 4, 11) (стр. 213).

Здесь опять для мнимого доказательства подменены тексты. Ниоткуда не следует, чтобы после слов: «проповедуйте Евангелие всей твари» — было сказано, да еще «непосредственно»: «и се аз с вами во вся дни до скончания века». Даже никак нельзя говорить о том, что следует одно за другим, так как одно сказано у одного евангелиста — Марка, а другое у другого — Матфея. У Марка сказано: «идите по всему миру, проповедуйте Евангелие», что не имеет значения никакой передачи; а слова: «и се аз с вами до скончания века, аминь» суть заключительные слова всего Евангелия Матфея и потому никак не могут значить того, что он хотел передать им власть. Но если бы даже это и значило то, что хочет богословие, то ниоткуда не вытекает то, что он обнадежил своим присутствием всех их будущих преемников. Этого ни из чего вывести нельзя.

В этом заключается первое доказательство. Вот второе доказательство преемственности:

е) Наконец, что, облекши таким образом своих св. апостолов божественной властью, он, с другой стороны, весьма ясно и с страшными угрозами обязал всех людей и будущих христиан принимать от апостолов учение и таинства и повиноваться их гласу: «слушай вас, мене слушает; и отменяя вас, мене отменяется: отменяя же мене, отменяется пославшего мя» (Лук. 10, 16). «Шедше в мир весь, проповедите Евангелие всей твари. Иже веру имет и крестится, спасен будет; а иже не имет веры, осужден будет» (Марк. 16, 15, 16; снес. Матф. 10, 14; 18, 15—19) (стр. 213).

Я не пропускаю ни одного слова. Это выдается за доказательство не только основания иерархии, но и преемственности ее, и говорится:

Вот потому-то, даже когда господь вознесся на небеса, только по его указанию, «причтен бысть к единонадесяти апостолам», на место отпадшего Иуды «Матфий» (Деян. 1, 26); и только, по гласу самого духа святого, отделены Варнава и Савл «на дело, на неже призвал» их искупитель наш (Деян. 13, 2; снес. 9, 15) (стр. 213 и 214).

Это последнее доказательство, смысла которого я никак не мог разобрать, включает первую часть доводов о том, почему должно считать иерархию основанной Христом.

За этим следуют доказательства из Деяний и Посланий. Казалось бы, тут легче бы было найти тексты, подтверждающие богооснованность иерархии, но и тут то же самое. Оказывается, что из всех текстов, выписываемых и не выписываемых, нигде ни слова не

говорится о тех *правах* (точно в земском собрании), о которых с первых слов заявляет богословие.

2. Еще яснее открывается такое намерение господина из действий апостолов, водившихся духом его. Действия этих двух родов и равно относятся к подтверждению рассматриваемой нами истины.

Действия первого рода следующие:

а) Св. апостолы сами постоянно удерживали за собою то право и проходили те обязанности, которые собственно им завещал господь (Деян. 5, 42; 6, 1—5; 1 Кор. 4, 1; 5, 4, 5; 9, 16), несмотря ни на какие препятствия со стороны врагов, силившихся отнять у них это божественное право (Деян. 4, 19; 5, 28, 29) (стр. 214).

Замечательны эти ссылки на апостолов и в особенности на Деяния. Писатель их не выписывает, потому что знает, что из них если что выходит, то противное тому, что он хочет доказать. Всякое то место, где ученики Христа проповедуют его учение, приводится в доказательство установления иерархии, например Деян. 4, 19, Петр и Иоанн сказали: «судите, справедливо ли перед богом слушать вас более, нежели бога». Другие ссылки такие же. Так идет далее на двух страницах, из которых ясно видно то, что известно всякому, читавшему хоть краткую семинарскую историю церкви, а именно, что ни прав, ни власти никакой никто в первые века христианства никогда себе не приписывал. Назначались старшие (пресвитеры, епископы, смотрители), и те, и другие значили одно и то же и были человеческим учреждением, разнообразившимся смотря по людям и месту. Всё это ясно из приводимых же богословием текстов.

За этим следует третья часть доказательств, в которой уже прямо говорится, что власть эта дана иерархии самим Христом. Здесь, но здесь только являются доказательства того, что те люди, которые приписывали себе власть, утверждали совершенно произвольно, что власть эта перешла им от бога, т. е. то самое, что утверждает теперь наша и всякая другая иерархия. Здесь говорится:

б) ...что пастыри, составлявшие это особое сословие, всегда производили свою власть от самого Иисуса Христа, называли себя преемниками апостолов, представителями в церкви самого спасителя. Вот, например — слова св. Климента римского: «Получив совершенное предведение, апостолы поставили вышеупомянутых (т. е. епископов и диаконов) и вместе преподали правило, чтобы, когда одни починут, их служение восприняли на себя другие, испытанные мужи». Св. Игнатия Богоносца: «Епископы поставлены во всех концах земли, по воле Иисуса Христа». Св. Ириней: «Мы можем наименовать тех, которых апостолы поставили церквам епископами и преемников их даже до нас, кои ничему такому не учили и ничего такого не знали, что вымышляют еретики. Ибо если апостолы знали сокровенные тайны, которые открывали только совершенным, а не и всем другим, то тем более они сообщали эти тайны лицам, которым поручали самые церкви: поелику апостолы хотели, чтобы те, которых они оставляли своими преемниками, передавая им собственное служение учительства, были весьма совершенны и неукоризненны во всех отношениях». Св. Киприана: «Мы преемники апостолов, правящие церковь божию тою же властью». Св. Амвросия: «Епископ представляет собою лицо Христа и есть наместник господина». Блаженного Иеронима: «У нас место апостолов занимают епископы» (стр. 216).

И, заручившись этими доказательствами, т. е. голословными утверждениями тех людей, которые присвоивают себе божественную власть, что власть эта им передана от бога, богословие уже прямо дает то определение церкви, часть которого (именно слова Григория Богослова) я выписал прежде.

Говорится:

После этого уже очевидно, какое должно быть взаимное отношение составных частей церкви Христовой. Пастыри обязаны учить своих пасомых (1 Тим. 6, 20; Тит. 2, 1, 13);

совершать для них священнодействия (1 Кор. 2, 12, 16; 1 Тим. 2, 1—2); духовно управлять словесным стадом (Деян. 20, 28; 1 Петр. 5, 1—2). Пасомые обязаны слушаться учения своих пастырей (Лук. 10, 16; 1 Сол. 5, 12—13); пользоваться их священнодействиями (Марк. 16, 15—16) и повиноваться их духовной власти (Евр. 13, 17).

Далее говорится (§ 173), что степеней церковной иерархии три: епископская, пресвитерская и диаконская; но нужно заметить, что их и не больше. Изречения отцов церкви подтверждают это:

Климента александрийского: «Существующие в церкви степени епископов, пресвитеров и диаконов, по моему мнению, суть подобия ангельского чина». Евсевия кесарийского: «Три чина: первый чин предстоятелей, второй — пресвитеров, а третий — диаконов» (стр. 224 и 225).

§ 174. Подробно описывается отношение разных чинов духовных лиц между собою.

Диакону не дано права совершать св. таинства и вообще священнодействия. Следовательно, и здесь служение его, по выражению Дионисия Ареопагита, есть только вспомогательное, а не совершительное самым делом. Диаконы суть только служители тайн Христовых, слуги епископства и вообще только способники и сослужители пресвитерам.

Епископ, наконец, есть «главный правитель» в своей частной церкви (Деян. 20, 28; снес. Посл. вост. патриархов о пр. вере, чл. 10). Прежде всего он имеет власть над подчиненною ему иерархией и клиром. Все священно- и церковнослужители обязаны повиноваться его постановлениям и без его разрешения ничего в церкви не совершать, подлежат его надзору и суду (1 Тим. 5, 19), вследствие которого он может подвергать их разным наказаниям. Кроме клира, духовной власти епископа подлежит и вся вверенная ему паства. Он обязан наблюдать за исполнением в его епархии божественных законов и церковных заповедей. Он же «особенно и преимущественно имеет власть вязать и решать» (Посл. вост. патриар. о пр. вере, чл. 10), по правилам св. апостолов, св. соборов и по единодушному свидетельству древних учителей церкви. Посему-то с такою силою мужи апостольские и внушали всем верующим повиноваться епископу. Пресвитеры также имеют власть решать и вязать и вообще пасти порученное им стадо божие (1 Петр. 5, 1, 2); но эту власть они получают уже от своего архипастыря чрез таинственное рукоположение (Посл. вост. патриарх. о прав. вере, чл. 10). А некоторые избранные допускаются по воле епископа, и вообще нести с ним бремя церковного управления; даже образуют при нем с сею целию постоянный собор. Но, по древнему выражению, они служат при этом только «вместо очей у епископа» и сами по себе, без его согласия, ничего не могут делать.

Диаконы же не приняли от господина права вязать и решать и, следовательно, сами по себе не имеют никакой духовной власти над верующими. Но диаконы могут быть «оком и ухом епископов и пресвитеров», равно как «руками предстоятелей», с их согласия, для совершения дел церковных. После всего сказанного совершенно становятся понятными высокие имена и выражения, которые обыкновенно прилагаются к епископам, как то: что они одни, в строгом смысле, суть преемники апостолов, что на епископах церковь держится, как на своих подпорах; что епископ есть «живый образ бога на земле, и, по священнодействующей силе духа святого, обильный источник всех таинств вселенской церкви, которыми приобретает спасение; а потому столько необходим для церкви, сколько дыхание для человека, солнце для мира» (Посл. вост. патриарх. о прав. вере, чл. 10); что в епископе средоточие верующих, находящихся в его епархии; что он даже «частная глава» своей духовной области (Прав. испов., чл. I, отв. на вопр. 85); что, наконец, как говорит Киприан, «епископ в церкви, а церковь (ему подчиненная) в епископе, и кто не в общении с епископом, тот и не в церкви» (стр. 228—230).

Пастыри, в этих разных степенях, соединенные между собою, решают, а народ должен повиноваться, и собственно всё то, что называется не для красоты слова, а действительно

церковью, т. е. тот орган, которым выражается вера та, которой мы должны следовать, эта церковь — епископы.

§ 175 подтверждает это. Церковь это — епископы. И высшая над ними власть — это собрание всех епископов, которое называется собором, т. е. несколько епископов. В этом параграфе очень подробно, вроде как в положении о мировых судьях, раскрываются отношения всех этих лиц между собою:

Из этого, без всяких новых доказательств, видно, что право заседать на соборах, как поместных, так и вселенских, и право решать на них церковные дела принадлежит исключительно одним епископам, как главам частных церквей, а пресвитеры, во всем зависящие от своих местных архипастырей, могут, только с их согласия, быть допускаемы на соборы, и то лишь как советники, или помощники, или поверенные от них, и могут занимать только вторые места.

Точно так же могут быть допускаемы даже диаконы, которые пред лицом епископов должны стоять. Посему-то у св. отцов соборы обыкновенно назывались собраниями епископов. Второй вселенский собор называет символ веры, составленный на первом, верою 318 св. отцов (столько именно и было на соборе епископов); Трулльский собор вероопределения всех прежних вселенских соборов называет исповеданием или верою св. отец-епископов, по числу их, на тех соборах заседавших (прав. 1) (стр. 232—233).

Далее идет § 176, в котором излагается то, что Христос — глава церкви. Это видно: 1) из того, что Христос перед вознесением сказал — не церкви, а ученикам своим: «и я с вами да скончания века, аминь». В богословии к этим словам прибавляются слова: «и всеми будущими преемниками», — и потому эти слова считаются доказательством того, что Христос со всеми теми, которые, назвав себя его последователями, считают себя его преемниками.

2) Из того, в частности, что, хотя власть учительства он поручил апостолам и их преемникам; но верховным учителем, невидимо чрез них поучающим верующих, повелел называть одного себя (Матф. 23, 28), и. потому сказал: «слушай вас, мене слушает, и отменяя вас, мене отменяется» (Лук. 10, 16) (стр. 233).

Это место с своими ссылками поразительно. Я думал, что уже ничего не может удивить меня в богословии, но дерзость, с которой приведен этот стих и с которой придано ему прямо обратное значение, изумительна.

Вот стих: «И не называйтесь наставниками: ибо один у вас наставник Христос».

Этот самый стих, слова, сказанные прямо против тех, которые будут называть себя наставниками, этот стих, соединен с стихом Лк. 10, 16, совсем не имеющим ничего общего с первым, и приводится в доказательство того, что те самые учителя, которые называют себя такими против веления Христа, имеют во главе своей Христа.

Из всего этого выходит, что (§ 177):

Понятие о всецелом существе церкви можно выразить так: церковь есть общество православно верующих и крестившихся в И. Христа (§ 168), им самим основанное и посредством св. апостолов (§ 167) им же самим оживляемое и ведомое к животу вечному (§§ 176, 169), видимо — посредством духовных пастырей: чрез учение, священнодействия и управление (§§ 172, 169), а вместе невидимо — посредством вседействующей благодати всесвятого духа (§ 176) (стр. 236).

За этим следуют доказательства того, что: § 178 — церковь единая, § 179 — церковь святая, § 180 — церковь соборная и вселенская и § 181 — церковь апостольская. Здесь, в отделе III о церкви соборной сказано следующее:

«Особенное преимущество церкви кафолической или вселенской состоит в том, что она в делах веры не может погрешать, ни обманывать, ни обманываться; но, подобно

божественному писанию, непогрешительна и имеет всегдашнюю важность» (Посл. вост. патриарх. о прав. вере, чл. 2, 12) (стр. 245 и 246).

Нравственное приложение этого догмата в первый раз прямо и ясно вытекает из догмата. Приложение догмата всё в том, чтобы повиноваться церкви.

1. Господь Иисус основал церковь свою для того, чтобы она возрождала людей и воспитывала их к животу вечному. Итак, наше отношение к ней должно быть отношением детей к своей матери: мы обязаны любить Христову церковь, как свою духовную мать; обязаны повиноваться ей во всем, как своей духовной матери. В частности, господь Иисус: 2. Поручил церкви сохранять и преподавать людям свое небесное учение: наш долг принимать из уст богопоставленной наставницы это спасительное учение и разуметь его точно так, как понимает она, постоянно наставляемая от духа святого. 3. Поручил церкви совершать для освящения людей таинства и вообще священнодействия: наш долг с благоговением пользоваться совершаемыми ею спасительными таинствами и всеми другими священнодействиями. 4. Поручил церкви руководить и утверждать людей в благочестивой жизни: наш долг беспрекословно покоряться внушениям такой руководительницы и свято исполнять все церковные заповеди (Правосл. испов., ч. I, отв. на вопр. 87—95). 5. Сам учредил в церкви иерархию, или священноначалие, положил различие между пасомыми и пастырями и указал каждому определенное место и служение: долг всех членов церкви, пастырей и пасомых, быть именно тем, к чему кто призван, и твердо памятовать, что мы имеем «дарования по благодати данной нам различна» (Рим. 12, 6) и что «единому комуждо нас дадеся благодать по мере дарования Христова» (Еф. 4, 7) (§ 182, стр. 248 и 249).

Так вот что такое церковь.

Церковь — то самое, на чем основано всё богословие, — есть сама себя учредившая иерархия и, в противность всем другим иерархиям, считающая одну себя святою и непогрешимою и одну себя имеющею власть проповедывать божеское откровение.

Так что всё учение о церкви, как его преподает богословие, всё основано на том, чтобы, установив понятие церкви, как единой истинной хранильницы божеской истины, подменить под это понятие — понятие одной известной, определенной иерархии, т. е. человеческое, возникшее из гордости, злобы и ненависти, учреждение, изрекающее догматы и преподающее пастве только то учение, которое оно само считает истинным, соединить в одно с понятием собрания всех верующих, имеющих невидимо во главе своей самого Христа — мистическое тело Христово. И на это сводится всё учение богословия о церкви.

Учение это утверждает, что единая истинная церковь — тело Христово — это она сама. Ход рассуждения такой: бог открыл собранию учеников истину и обещал быть с ними. Истина эта — полная, божеская. Та истина, которую мы проповедуем, есть та самая.

Но, не говоря уже о том, что для каждого человека, читавшего свящ. писание и видевшего те доводы, которые в доказательство этого приводит богословие, ясно, что Христос никогда не устанавливал никакой иерархии, церкви в том смысле, как ее понимает богословие; не говоря о том, что для каждого, читавшего историю, очевидно, что такими истинными церквами воображали себя многие люди, оспаривая и делая зло друг другу, — невольно является вопрос: на каком основании наша иерархия считает себя истинною, а другие иерархии и собрания верующих неистинными? Почему символ Никейский есть выражение истинной святой церкви, а не символ Арианский, который оспаривала наша иерархия? На это богословие и не пытается отвечать, не пытается потому, что по своему учению не может дать никакого ответа, ибо предметы, обсуждаемые символом, не могут быть доказанными, и потому иерархия говорит только то, что она в истине потому, что она свята и непогрешима, а свята и непогрешима потому, что она — последовательница иерархии, признавшей никейский символ. Но почему иерархия, признавшая никейский символ, истинна? на это нет и не может быть ответа. Так что признание иерархией,

называющей себя церковью, истинною, святою, единою, вселенскою и апостольскою, есть только выражение сильного желания того, чтобы ей верили, есть утверждение вроде того, когда человек говорит: «ей-богу, я прав». Утверждение же это особенно ослабляется тем, что всякое утверждение иерархии о том, что она свята, происходит всегда именно потому, что другая иерархия, по какому-нибудь вопросу не соглашаясь с ней, говорит прямо противоположное, утверждая, что она права, и на слова «изволися нам и св. духу» отвечает тем, что св. дух живет в ней, вроде того, как присягают двое, отрицая один другого. Все богословы, как они ни стараются скрыть это, говорят и делают только это.

Церковь соединения всех верующих, тело Христово есть только красноречие для придания важности человеческому учреждению — иерархии и мнимой преемственности ее, на которой зиждется всё.

Удивительны и поучительны в этом случае попытки новых богословов, Vinet и последователей его — Хомякова и его отпрысков — найти новые опоры учению о церкви и определение церкви построить не на иерархии, а на всем собрании верующих — пастве.

Новые богословы эти, сами того не замечая, стараясь утвердить это посаженное без корней дерево, уже вовсе роняют его. Богословы эти отрицают иерархию и доказывают ложность этой основы, и им кажется, что они дают другую основу; но, к несчастью, эта другая основа их не что иное, как тот самый софизм богословия, которым богословие старается скрыть грубость своего учения о том, что церковь есть иерархия. — Этот софизм новые богословы берут за основу и разрушают окончательно учение церкви, сами же остаются с софизмом самым очевидным, вместо основы. Ошибка их следующая. Церковь получила между верующими два главные значения: одно — церковь, человеческое временное учреждение, и другое — церковь, совокупность людей живых и умерших, соединенных единою истинною верою. Первое есть определенное историческое явление, собрание людей, подчиненных известным правилам и уставам, и такое собрание, из которого могут вытекать постановления. Скажу ли я: церковь католическая такого-то года, или церковь русская, или церковь греческая православная, я говорю про известных людей — папу, патриархов, епископов, священников, организованных известным образом и управляющих известным образом паствою.

Второе есть отвлеченное понятие, и если я говорю «церковь» в этом смысле, то очевидно, что определением ее не могут быть признаки времени и места и ни в каком случае не могут быть известные определенные постановления, выраженные определенными словами. Единственное определение такой церкви, как носительницы божеской истины, есть ответственность ее тому, что есть божеская истина. Приравнение этих двух понятий одного к другому, замена одного другим всегда составляли задачу всех разных христианских исповеданий. Собрание людей, желающее уверить других, что оно исповедует абсолютную истину, утверждает, что оно свято и непогрешимо. Святость же свою и непогрешимость оно зиждет на двух основах: на проявлениях святого духа, выражающихся в святости членов этой общины и потому в чудесах, и на законной преемственности учительства, ведущейся от Христа.

Первая основа не выдерживает критики: святость мерить и доказать нельзя; чудеса обличаются и оказываются обманами, и чудеса в доказательство приводить нельзя. Так что остается одно доказательство — правильная преемственность иерархии. Доказать этого тоже нельзя, но нельзя тоже и опровергнуть. И потому на этой основе только и держатся все церкви. На этом *одном* доводе держатся и могут держаться теперь церкви.

Если католик, православный, старообрядец утверждают, что они в истине, то утверждение свое они могут неопровержимо основать только на непогрешимости преемственности блюстителей предания.

Церковь католическая главою иерархии признает папу и в своем развитии необходимо должна была признать непогрешимость папы. Церковь греческая могла не признавать папу, но, не признавая необходимости этого высшего члена иерархии, она не могла не признавать непогрешимость самой иерархии. Точно так же и церковь протестантская, не признавая католичества во времена его упадка, не могла не признавать непогрешимости той иерархии, догматы которой она признает, ибо без непогрешимости преемственности блюстителей предания она не имела бы оснований для утверждения своей истинности.

Все церкви держатся только на признании непогрешимости той иерархии, которой они держатся. Вы можете не соглашаться с тем, что такая-то иерархия есть единая правильная, но если человек говорит, что он признает истинною ту иерархию, догматы которой он признает, вы не можете ему доказать неправильность его догматов. Это единственная несокрушимая основа, и потому-то все церкви держатся ее. И вот новые богословы разрушают эту единственную основу, думая заменить ее лучшею.

Новые богословы говорят, что божеская истина хранится не в непогрешимой иерархии, а в совокупности всех верующих людей, соединенных любовью, и только людям, соединенным любовью, дается божеская истина, и что таковая церковь определяется только верою и единением в любви и согласии. Рассуждение это очень хорошо само по себе, но, к сожалению, из него никак нельзя вывести ни одного из тех догматов, которые исповедуют эти богословы.

Богословы эти забывают, что для того, чтобы признать какой-нибудь догмат, необходимо было признать предание священным и определенно выраженным в постановлениях непогрешимой иерархии. Отказавшись же от непогрешимости иерархии, нельзя уже ничего утверждать, и нет ни одного положения церкви, которое соединяло бы всех верующих. Утверждение этих богословов о том, что они признают те постановления, которые выражали веру всех неразделенных христиан, и отрицают произвольные постановления отделившихся христиан, совершенно несправедливо, потому что такого полного единения всех христиан никогда не было. Рядом с Никейским символом был арианский символ; и принят Никейский символ не всеми, а одной частью иерархии, и другие христиане признали этот символ только потому, что признали непогрешимость той иерархии, которая его выразила, сказав: «изволися нам и святому духу». Такого же времени, в которое бы все христиане сошлись в одном, никогда не было, и соборы только затем и собирались, чтобы выйти как-нибудь из споров о догматах, разделявших христиан. Так что единения в любви, во-первых, никогда не было, а во-вторых, это единение в любви, по самому существу своему, выразить и определить ничего не может.

Новые богословы эти утверждают, что под церковью они понимают соединение всех верующих — тело Христово, а никак не непогрешимую иерархию и человеческое учреждение; но как только они коснутся дел церкви, то сейчас видно, что они под церковью понимают и не могут разумеать ничего другого, как человеческое учреждение. Забота всех этих новых богословов, начиная с Лютера, об отношениях церкви и государства ясно доказывает то, что эти богословы под церковью разумеют еще более низменное и человеческое учреждение, чем католики и православные. Церковные богословы последовательнее в своих рассуждениях: церковь, по их учению, это — епископы, папа; так они и говорят, и так оно и есть. И папа, епископы должны стоять, по их учению, во главе всех мирских учреждений, и не может быть вопроса об отношениях церкви и государства. Церковь есть всегда глава всего. У протестантов же и новых богословов, несмотря на то мнимо высокое значение, которое они придают церкви, является вопрос об отношениях церкви и государства. Все они теперь очень озабочены отделением, или *освобождением* церкви от гнета государства. И все очень скорбят о жалком положении божественной истины и Христа во главе ее, находящегося в плену у Бисмарка, Гамбетты и т. п., но они забывают

то, что если только государство может оказать какое бы то ни было влияние на церковь, то уже очевидно, что, говоря о церкви, мы говорим не о божеской истине, имеющей во главе Христа, а о человеческом учреждении.

Люди, верующие в учение церкви, ни на чем ином не могут основать свою веру, как только на законности, правильности преемственности иерархии. Правильность же и законность преемственности иерархии ничем не может быть доказана. Никакие исторические исследования не могут подтвердить ее. Исторические исследования, напротив, не только не подтверждают правильности какой бы то ни было иерархии, но прямо показывают, что Христос никогда не устанавливал непогрешимой иерархии, что в первые времена ее не было и что этот прием возник во времена упадка христианского учения, во времена ненависти и злобы из-за толкований догматов; и что все самые разнообразные христианские учения заявили и заявляют точно такие же права на правильность преемственности в их церкви и отрицают эту правильность в других; так что всё ничем не оправданное учение богословия о церкви сводится для меня на желание некоторых людей выставить — в противоположность другим учениям, имеющим такие же притязания и с таким же правом утверждающими, что они в истине, — свое учение, как единое истинное и святое.

До сих же пор я не видел в этом учении ничего не только истинного, святого, но даже ничего разумного и доброго.

Попытки этих богословов, в особенности же нашего Хомякова, опровергнуть основу церкви — непогрешимость иерархии — и подставить на место ее мистическое понятие церкви — всех верующих, соединенных любовью, есть последние содрогания этого церковного учения. Это подпорка, которая заваливает всё здание.

В самом деле, тут происходит удивительное *qui pro quo*.⁶ Богословие, чтобы скрыть свое грубое утверждение о том, что церковь — это непогрешимая иерархия, прикрывается ложными определениями церкви в смысле соединения всех верующих. Новые богословы ухватываются за это только внешнее и ложное определение и, воображая, что они на нем основывают церковь, уничтожают одну существенную опору церкви — непогрешимость иерархии.

Действительно, для всякого, кто бы сам не хотел трудиться исследовать доводы церкви о непогрешимости иерархии, достаточно прочесть всё то, что выработала вообще протестантская литература в этом отношении. Основа непогрешимости иерархии разрушена во имя основы церкви — собрания верующих, соединенных любовью. Собрание же верующих, соединенных любовью, очевидно, не может определить никакого догмата, не только всего Никейского символа, как это подразумевают Хомяков и другие богословы. Собрание верующих, соединенных любовью, есть такое общее понятие, из которого не может выйти никакого общего всем христианам верования или догмата.

Так что дело новых богословов, если только они последовательны, сводится к тому, что единственная основа церкви — непогрешимость иерархии — уничтожена, новая же осталась чем она и была — мистическим представлением, из которого не вытекает никакого верования, тем менее исповедания.

Единственная основа есть непогрешимость иерархии для тех, кто верует в нее.

ГЛАВА XIV

«Член II. О благодати божией, как силе, которою господь освящает нас».

Отдел весь излагает особенное отношение спасителя к людям. Член первый излагал понятие церкви, то орудие, через которое спасается род человеческий; теперь, казалось бы, надо изложить те средства, которыми спасаются люди; но об этом будет излагаться в члене

третьем. Этот же второй член будет излагать то, в чем именно состоит спасение. И вот это учение и будет излагаться в этом члене. Учение это называется учением о благодати. Что же означает под словом благодать?

§ 183 начинается с разных определений благодати:

1. Под именем благодати божией вообще разумеется всё то, что дарует господь тварям своим без всякой с их стороны заслуги (Рим. 11, 6; 1 Петр. 5, 10) (стр. 249).

Это определение благодати; далее идут подразделения:

А потому благодать Божию разделяют: на «естественную» и «сверхъестественную». К естественной относятся все дары Божии тварям естественные, каковы: жизнь, здоровье, разум, свобода, внешнее благосостояние и под. К сверхъестественной — все дары, сообщаемые Богом тварям сверхъестественным образом, в дополнение к дарам природы, — когда, например, он сам непосредственно просвещает разум разумных существ светом своей истины и подкрепляет волю их своею силою и содействием в делах благочестия. Эта последняя благодать, т. е. сверхъестественная, подразделяется еще на два вида: на «благодать Бога творца», которую он сообщает нравственным тварям своим, пребывающим в состоянии невинности: сообщал человеку до его падения и доселе сообщает ангелам добрым; и на «благодать Бога спасителя», которую он даровал и дарует собственно падшему человеку чрез Иисуса и во Иисусе Христе (Тит. 3, 4) (стр. 249—250).

Это последнее подразделение имеет 3 подподразделения: благодать есть, во-первых, воплощение Христа и искупление; во-вторых, чрезвычайные дары на пользу церкви — пророчества, чудеса и т. п., и в-третьих:

Наконец, называется благодатию особенная сила, или особенное действие Божие, сообщаемая нам ради заслуг нашего искупителя, и совершающая наше освящение, т. е., с одной стороны, очищающая нас от грехов, обновляющая и оправдывающая пред Богом, а с другой — утверждающая и возвращающая нас в добродетели для жизни вечной. В сем-то последнем смысле благодать и составляет собственно предмет догматического о ней учения (стр. 250).

Это последнее подподразделение еще включает в себе 3 «частнейшие понятия»:

Она — а) есть особенная сила, особенное действие Божие в человеке, как видно из слов самого Господа к апостолу Павлу: «довлеет ти благодать моя: сила бо моя в немощи совершается», и затем из слов св. Павла: «сладце убо похваляю паче в немощех моих, да вселится в мя сила Христова» (2 Кор. 2, 9) и в других местах: «ему же бых служитель по дару благодати Божия, данные мне по действию силы его» (Еф. 3, 7); «в нем же и труждаюся и подвизаюся по действию его, действующему во мне силою» (Кол. 1, 29). Или: «разделения дарований суть, а той же дух: и разделения служений суть, а той же Господь: и разделения действий суть, а той же есть Бог, действующий вся во всех» (1 Кор. 12, 4—6). «Подаяй убо вам духа, и действующий силы в вас, от дел ли закона, или от слуха веры» (Гал. 3, 5). Могущему же паче вся творити по преизбыточеству, их же просим или разумеем, по силе действующей в нас, тому слава в церкви о Христе Иисусе, во вся роды века веков, аминь» (Еф. 3, 20, 21). Она — б) даруется нам туне, ради заслуг Иисуса Христа, как учит тот же апостол: «вси согрешиша, и лишени суть славы Божия: оправдаеми туне благодатию его, избавлением, еже о Христе Иисусе» (Рим. 3, 23, 24; снес. 5, 15). «Не от дел праведных, их же сотворихом мы, но по своей его милости спасе нас банею пакибытия и обновления духа святого, его же излива на нас обильно Иисус Христом спасителем нашим» (Тит. 3, 5, 6). «Благодарю Бога моего всегда о вас, о благодати Божией, данной вам о Христе Иисусе» (1 Кор. 1, 4). «Спостражди благоговению Христову по силе Бога, спасшего нас и призвавшего званием святым, не по делом нашим, но по своему благоволению и благодати, данной нам о Христе Иисусе прежде лет вечных» (2 Тим. 1, 8—9). Она — в) даруется нам для нашего освящения, т. е. для нашего очищения и оправдания, для нашего преуспевания во благочестии и спасении. Это

подтверждают следующие места писания: «Благодать вам и мир да умножится в познании бога и Христа Иисуса господя нашего: яко вся нам божественные силы его, яже к животу и благочестию, подана разумом призвавшего нас славою и добродетелию» (2 Петр. 1, 2—3). «Идеже умножися грех, преизбыточествова благодать: да якоже царствова грех во смерть, такожде и благодать воцарится правдою в жизнь вечную Иисус Христом господем нашим» (Рим. 5, 20—21). «Да оправдившеся благодатию его, наследницы будем по упованию жизни вечные» (Тит. 3, 7). «Да совершит вы (бог) во всяком деле блазе, сотворити волю его, творя в вас благоугодное пред ним, Иисус Христом» (Евр. 13, 21). «Благодатию господя Иисуса Христа веруем спастися» (Деян. 15, 11).

Эта освящающая благодать, для большей отчетливости в учении об ней, подразделяется еще на частнейшие виды. Называется «внешнею», поколику действует на человека совне, чрез внешние средства, каковы: слово божие, проповедь евангелия, чудеса и под., и «внутреннею», поколику действует непосредственно в самом человеке, истребляя в нем грехи, просвещая разум, возбуждая и направляя его волю к добру. Называется «преходящею», когда производит частные впечатления на душу человека и содействует ему в частных добрых делах; и «постоянною», когда обитает постоянно в душе человека и соделывает его праведным и угодным пред богом. Называется «предваряющею, или предшествующею, поколику предшествует всякому доброму делу, призывает и побуждает к нему человека; и «сопутствующею», или содействующею, поколику сопутствует всякому доброму делу. Называется «достаточною», поколику преподает человеку всегда достаточную силу и удобство действовать к своему спасению, хотя и не сопровождается самим действием со стороны человека; и «действенною», когда сопровождается самим действием человека и приносит в нем спасительные плоды (стр. 250 и 252).

Так что всех благодатей собственно 14 разных. И про все эти благодати будет раскрыто. Все противные мнения, будут опровергнуты, и всё будет, по обычным приемам, подтверждено свящ. писанием.

Ни в каком отделе учения столько, как в учении о благодати, не подтверждается с такою очевидностью то замечание, что чем менее учение нужно для объяснения человеку смысла его жизни, для руководства его к единению с богом, тем более о нем говорилось и говорится церковью, тем менее оно понятно и тем больше было из-за него споров, лжи, злобы, войн и казней, как мы знаем по истории.

В самом деле, что может быть удивительнее по своей ненужности этого удивительного учения о благодати, о том, по определению богословия, что бог дарует тварям своим без всякой с их стороны заслуги. Казалось бы, что по этому определению благодать есть вся жизнь — всё, потому что всё дано нам от бога без всякой заслуги, и что потому отношение человека к благодати есть отношение человека к жизни. Оно так и есть; но так как отношение человека к жизни богословие понимает самым превратным, грубым и безнравственным образом, то все рассуждения о благодати сводятся к тому, чтобы низвести смысл жизни к самому уродливому и грубому пониманию.

Сначала берется сказание о сотворении человека, в котором священное писание выражает в лице Адама отношение свободы человека к благодати, т. е. к внешнему миру. Всё сказание это понимается богословием в одном историческом смысле. Адам пал, и весь род человеческий погиб, и до Христа отношения свободы человеческой к благодати, т. е. к жизни, не было никакого: люди всегда всё делали дурно. Пришел Христос и искупил род человеческий, и тогда, строго говоря, по учению богословия, опять уничтожилось отношение свободы человека к благодати, к внешнему миру, ибо, по церковному учению, человек весь стал свят и всё делает уже хорошо. В первом случае признавалось одно зло, во втором — одно добро. Но, как мы знаем, ни того, ни другого никогда не было; а весь смысл учения и ветхозаветного, и евангельского, и всех религиозных, нравственных и

философских учений только в том, чтобы найти разрешение противоречий добра и зла, борющихся в человеке. Утверждая, что человек после искупления весь стал хорош, богословие, однако, знает, что это неправда: неправда то, что люди были все злы до искупления и стали добры после него; и потому видит, что вопрос о том — как он стоял перед Адамом — есть или не есть яблоко, и так же, как он стоит перед нами: жить или не жить по учению Христа, — всё точно так же стоял и стоит перед людьми. И потому оно вынуждено придумать такое учение, при котором этот вопрос о том, что должен делать человек, заменился бы вопросом о том, что он должен исповедывать или говорить.

И вот для этой цели придумываются учения — сначала о церкви и теперь о благодати. Но, как мы увидим после, и этого учения о благодати недостаточно, и придумывается еще новое учение о вере, которое должно содействовать этому затемнению перед людьми главного религиозного и нравственного вопроса: как должны жить люди?

Связно передать это учение о благодати, как оно изложено, невозможно. Чем больше внимаешь, тем меньше понимаешь. Читаешь и не понимаешь не только то, что излагается, но не понимаешь, для чего, зачем это излагается. Только прочтя всё богословие до конца, прочтя главу о священнодействиях, о таинствах и вспомнив то противоречие с действительностью, которое поставлено в догмате искупления, можно, наконец, догадаться о том поводе, который заставляет придумывать эти странные рассуждения, и объяснить себе это удивительное учение.

Объяснение учения о благодати для меня следующее: иерархия (для точности я впредь буду употреблять это слово вместо темного — церковь) учит тому, что Христос искупил род человеческий, уничтожил грех, зло, болезни, смерть и неплодородность земли. В действительности же ничего этого не уничтожилось, всё осталось, как было. Как же оправдать это неоправдавшееся утверждение? Надо, чтобы утверждать это, присоединить к спасению Христом рода человеческого еще условие, без которого спасение это не может совершиться, с тем чтобы иметь право говорить, что искупление совершилось, но оно не действует, потому что не соблюдено условие, при котором одним оно действительно. Условие это и есть благодать.

Прямо сказано:

§ 186. Благодать божия необходима для освящения человека-грешника вообще, т. е. для того, чтобы грешник мог выйти из своего греховного состояния, сделаться истинным христианином и, таким образом, усвоить себе заслуги искупителя, иначе — мог обратиться, очиститься, оправдаться, обновиться и потом подвизаться во благочестии и достигнуть вечного спасения (стр. 260).

Так что искупление стало действительно только при условии получения благодати. И потому неисполнение искупления объясняется отсутствием благодати; и вся цель верующих уже направляется к получению благодати. Благодать же передается таинствами. Это-то самое освящение таинствами, т. е. привлечение людей к жреческим обрядам, и составляет другой повод для учения благодати. Так что учение о благодати имеет два повода: один — логический: объяснение того, что весь мир изменился, тогда как он не изменился; другой — практический: употребление священнодействий и таинств, как средств приобретения благодати.

Учение о благодати есть, с одной стороны, неизбежное следствие ложной посылки, что Христос искуплением изменил мир, с другой стороны оно же и есть основа тех жреческих обрядов, которые нужны для верующих, чтобы отводить им глаза, а для иерархии — чтобы пользоваться выгодами жреческого звания. Учение это о благодати само в себе поразительно своей сложностью, совершенной бессодержательностью и запутанностью. Если прежде некоторые части учения невольно напоминали человека, намеревающегося пред публикой измерить сотни аршин воображаемого волоса богородицы, то это учение можно сравнить с

тем, как если бы этот меряющий воображаемый волос делал бы вид, что намеренные им волосы запутались и он распутывает их.

Кроме того, учение это о благодати, имеющее целью отвести глаза верующих от неисполнения обещаний искупления и приобретение доходов духовенству, носит в себе тот ужасный зачаток безнравственности, который извратил нравственность поколений, исповедывавших это учение. Обман о том, что человек может исцелиться от болезни благодатью миропомазания, если он будет верить в это, или что он будет бессмертен, если получит благодать, или умолчание о том, что земля продолжает быть неплодородной, все эти обманы были относительно безвредны. Но обман о том, что человек всегда порочен и бессилен и стремления его к добру бесполезны, если он не усвоит себе благодати, это учение под корень подсекает всё, что есть лучшего в природе человека. Безнравственность этого учения не могла не поразить всех лучших людей, живших в среде этого исповедания, и потому против этой стороны учения об отношении свободы человека к благодати восставали в самой церкви все более честные люди. И оттого вопрос этот усложнился бесконечными спорами, до сих пор разделяющими разные исповедания.

В § 184 излагаются эти споры о благодати:

Догмат об освящающей человека-грешника благодати подвергался весьма многим искажениям со стороны неправомыслящих и еретиков.

1. Одни из них заблуждали и заблуждают, в большей или меньшей степени, касательно «необходимости» для человека «благодати». Сюда относятся: пелагиане, полупелагиане, социниане и рационалисты.

Пелагиане, явившиеся в начале V века в западной церкви, учили: «так как Адам чрез свое грехопадение нимало не повредил своей природы и, следовательно, потомки его рождаются без всякой естественной порчи и прародительского греха, то они и могут одними естественными своими силами достигать нравственного совершенства и не нуждаются для сего в сверхъестественной божией помощи и силе». Таким образом, совершенно отвергая необходимость божественной благодати для освящения человека-грешника и преспеяния его во благочестии, пелагиане, однакож, по свойственной еретикам хитрости, не хотели казаться явными противниками церковного догмата и смягчали свои мысли. Они допускали благодать, говорили об ней; но разумели под именем ее: а) естественные силы человека, разум и свободу, дарованные ему туне (*gratia naturalis*); б) закон, данный богом чрез Моисея (*gratia legis*); в) учение и пример Иисуса Христа (*gratia Christi*); г) отпущение грехов и какое-то внутреннее просвещение от духа святого, содействующее только к более легкому исполнению нравственного закона, который, впрочем, по их словам, человек может, хотя не с такою удобностию, исполнять и одними собственными силами (*gratia Spiritus Sancti*). Против Пелагия с его последователями прежде всех восстал блаженный Августин и написал, в опровержение их, весьма многие сочинения. Восстали также и другие пастыри церкви, и как на Востоке, так и на Западе в самое короткое время было более двадцати соборов, единодушно осудивших эту ересь. Защитники истины единогласно утверждали:

а) что человек, падший и рождающийся с прародительским грехом, не может сам собою творить духовного добра без помощи благодати божией;

б) что под нею надобно разуметь не одни естественные силы человека, закон Моисеев, учение и пример Иисуса Христа — пособия внешние, но сверхъестественную силу Божию, внутренне сообщаемую душе человека;

в) что эта благодать не состоит только в отпущении прежних грехов, но подает действительную помощь не творить новых грехов;

г) не только просвещает разум и сообщает ему познание о том, что должно делать и чего уклоняться, но подает и силы к исполнению познанного и вливает в сердце любовь;

д) не облегчает только исполнение для нас божественных заповедей, которые будто бы мы можем исполнять и сами собою, хотя с неудобством, но служит таким пособием, без которого мы вообще не в состоянии исполнять закона божия и творить добра, содействующего к нашему спасению.

В настоящее время учение православной церкви, направленное против лжеучения пелагиан, можем видеть в трех следующих правилах принимаемого ею, в числе девяти поместных, Карфагенского собора, бывшего против Пелагия: «аще кто речет, яко благодать божия, которою оправдываются в Иисусе Христе господе нашем, действительна к единому токмо отпущению грехов, уже содеянных, а не подает сверх того помощи, да не содеваются иные грехи, таковой да будет анафема. Яко благодать божия не токмо подает знание, что подобает творити, но еще вдыхает в нас любовь, да возможем и исполнити, что познаем» (прав. 125). «Аще кто речет, яко та же благодать божия, яже о Иисусе Христе господе нашем, вспомоществует нам к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати и от чего уклоняться, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити, таковой да будет анафема. Ибо... то и другое есть дар божий, и знание, что подобает творити, и любовь к добру, которое подобает творити» (прав. 126).

«Аще кто речет, яко благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению по свободному произволению удобнее исполняли мы чрез благодать, так как бы и не прияв благодати божией, мы, хотя с неудобством, однако могли и без нее исполнити божественные заповеди, таковой да будет анафема. Ибо о плодах заповедей не рек господь: без мене неудобно можете творити, но рек: *без мене не можете творити ничесоже* (Иоан. 15, 5)» (прав. 127) (стр. 252—254).

Это, по богословию, первое заблуждение.

Другое заблуждение в том, что одним бог дал благодать и предопределил к осуждению, а другим дал и предопределил к спасению. Смотреть на это надо вот как:

«Веруем, что всеблагий бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины: ибо это несвойственно богу, общему всех и нелицеприятному отцу, который «хочет всем человеком спастися и в познание истины приити» (1 Тим. 1, 4); но поелику он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своею свободою, а другие худо, то посему одних предопределил к славе, а других осудил. О употреблении же свободы мы рассуждаем следующим образом: поелику благодать божия даровала божественную просвещающую благодать, называемую нами также предваряющею, которая, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех, то желающие свободно покоряться ей (ибо она споспешествует ищущим ее, а не противящимся ей) и исполнять ее повеления, необходимо нужные для спасения, — получают посему и особенную благодать, которая, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их в любви божией, т. е. в тех благих делах, которых требует от нас бог (и которых требовала также предваряющая благодать), оправдывает их и делает предопределенными; те, напротив, которые не хотят повиноваться и следовать благодати, и потому не соблюдают заповедей божиих, но, следуя внушениям сатаны, злоупотребляют своею свободою, данною им от бога с тем, чтобы они произвольно делали добро, предаются вечному осуждению. Но, что говорят богохульные еретики, будто бог предопределяет или осуждает, нисколько, не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых, это мы почитаем безумием и нечестием» (чл. 3) (стр. 257).

Третье заблуждение нельзя выразить своими словами. Вот оно:

О существе освящения (sanctificatio) или оправдания (justificatio), понимаемого в смысле обширном, протестанты утверждают, что оно состоит —

а) не в том, будто благодать божия внутренним образом действует в человеке и, действительно, с одной стороны, очищает его от всех грехов, а с другой — соделывает обновленным, праведным, святым; б) но в том, что, по благоволению бога, только внешним образом прощаются и не вменяются человеку грехи, хотя на самом деле они в нем остаются, и только внешним образом вменяется ему праведность Христова. Таково учение и лютеран, и реформатов.

Учение православной церкви — совсем другого рода. Говоря о плодах таинства крещения, в котором собственно и совершается благодатию наше оправдание и освящение, церковь проповедует:

«Во-первых, сие таинство уничтожает все грехи: в младенцах — первородный, а в возрастных — и первородный и произвольный. Во-вторых, воссозидает человека и возвращает ему ту праведность, которую он имел в состоянии невинности и безгрешности» (Правосл. испов., ч. 1, отв. на вопр. 103).

И в другом месте:

«Нельзя говорить, что крещение не разрешает от всех прежних грехов, но что они хотя и остаются, однакоже не имеют уже силы. Учить таким образом есть крайнее нечестие, есть опровержение веры, а не исповедание ее. Напротив, всякий грех, существующий или существовавший прежде крещения, уничтожается и считается как бы не существующим или никогда не существовавшим. Ибо все образы, под которыми представляется крещение, показывают очистительную его силу, и изречения свящ. писания касательно крещения дают разуметь, что чрез него получается совершенное очищение, что видно из самых названий крещения. Если оно есть крещение духом и огнем, то явно, что оно доставляет очищение совершенное, ибо дух очищает совершенно. Если оно есть свет, то всякая тьма прогоняется им. Если оно есть возрождение, то все ветхое мимоходит; а это ветхое есть не что иное, как грехи. Если крещаемый совлекается ветхого человека, то совлекается и греха. Если он облекается в Христа, то на самом деле становится безгрешным посредством крещения» (Посл. вост. патриарх, о прав. вере, чл. 16).

Касательно же условий оправдания или освящения со стороны человека протестанты учат: как только грешник, пришедши в сознание своей греховности и совершенного бессилия исполнить нравственный закон Евангелия и, уstraшенный тяжестью своей виновности, уверует твердо, что он примирен с богом чрез Иисуса Христа, — тотчас, по «вере» его, которая «одна оправдывает», вменяются ему заслуги Христовы, и он объявляется праведным и невинным, хотя на самом деле не становится таковым. С того времени бог совершает в человеке все добрые дела, во свидетельство его веры, но без участия самого человека, для которого это участие, по совершенному бессилию его, невозможно.

Вопреки этого лжеучения православная церковь исповедует; «веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемою любовью, т. е. через веру и дела. Признаем совершенно нечестивою мысль, будто вера, заменяя дела, приобретает оправдание о Христе: ибо вера в таком смысле могла бы приличествовать каждому, и не было бы ни одного не спасающегося, — что, очевидно, ложно. Напротив, мы веруем, что не призрак только веры, а сущая в нас вера чрез дела оправдывает нас во Христе. Дела же почитаем не свидетельством только, подтверждающим наше призвание, но и плодами, которые соделывают веру нашу деятельною и могут, по божественному обетованию, доставить каждому заслуженную мзду, добрую или худую, смотря по тому, что он соделал, с телом своим» (Посл. восточ. патриарх. о прав. вере, чл. 13; снес. чл. 9) (стр. 258—259).

За этим следует § 186: *«Необходимость благодати для освящения человека вообще»*. Доказывается свящ. писанием. И вот как решается соборами:

«Если кто утверждает, что для очищения нас от грехов бог ожидает нашего изволения, а не исповедует, что самое изволение очиститься происходит в нас чрез изливание св. духа и его содействие, — тот противится духу святому» (стр. 264).

Нельзя думать, что бог ожидает нашего желания очиститься, а надо думать, что св. дух, т. е. тот же бог в другом лице, производит это желание очиститься. Да если доброе желание произошло уже, а я сам есмь творение бога, и желание обращено к богу, то очевидно, что нельзя признавать это желание иным, как происшедшим от бога.

Все эти изречения остаются совершенно непонятными, если не иметь в виду той дели, к которой они ведут: цель в том, чтоб стремление к добру заменить внешними действиями таинств, сообщающих благодать. Далее говорится:

«Если кто утверждает, что человек может, по силам своей природы, помышлять, как должно, или избирать нечто доброе, относящееся к вечному спасению, и соглашаться на принятие спасительной, т. е. евангельской проповеди без просвещения и внушения от духа святого, — тот обольщается духом еретическим» (прав. VII) (стр. 264).

Человек не может желать ничего доброго без внушения св. духа: внушения же св. духа сообщаются благодатью; благодать же сообщается таинствами; таинства же сообщаются иерархией.

§ 187. «Необходимость благодати для веры и для самого начала веры, или для самого обращения человека к христианству».

Благодать божия, необходимая вообще для освящения и спасения человека, необходима, в частности, для его веры и самого начала веры в господа Иисуса (стр. 265).

Доказательства свящ. писания и постановление собора:

«Если кто говорит, что как приращение, так и начало веры и самое расположение к ней, по которому мы веруем в «оправдающего нечестива» и приступаем к возрождению в таинстве крещения, бывают в нас не по дару благодати, т. е. чрез внушение от духа святого, направляющего волю нашу от неверия к вере, от нечестия к благочестию, а бывают естественно: таковой показывает себя противником апостольских догматов» (прав. V) (стр. 269).

Смысл постановления тот, что верующие должны признавать, что переход от нечестия к благочестию не может происходить естественно, а бывает только по благодати, т. е. через какое-то неестественное внешнее действие.

§ 188. Будучи необходимою для самого обращения человека к христианству, для его веры и начала веры, благодать божия остается необходимою для человека и по обращении, чтобы он мог исполнять закон евангельский, творить дела, достойные жизни по Христе (стр. 272).

Доказательства из свящ. писания. И заключается тем, что:

«Хотя человек, прежде возрождения, может по природе быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро; но чтобы, возродившись, он мог делать добро духовное (ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаемы сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными), — для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни по Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию» (стр. 275).

Смысл этого рассуждения еще определеннее, и выражение его еще смелее. Тут уже прямо говорится, что человек, хотя и может делать добрые дела без благодати, как скоро он принимает учение церкви, теряет уже возможность делать добрые дела, а может только желать этого, призывая на помощь себе благодать, находящуюся в церкви божией.

§ 189. Если без благодати божией человек не может ни уверовать, ни веровать во Христа, ни творить дел, достойных жизни по Христе, то само собою следует, что не может человек, без содействия благодати божией, и пребыть в христианской вере и благочестии до конца жизни (стр. 276).

Здесь говорится, что содействие этой внешней благодати не исчерпывается крещением и верою, но что для спасения нужна постоянная помощь от иерархии.

Всё это казалось бы ясно, но вот следует § 190, оспаривающий еретиков. В этом и следующих параграфах очевидно выражается вся бессвязность, произвольность и пустословность всего этого учения. Иерархии нужно такое учение, которое свело бы всё учение о жизни к учению о священнодействиях, но прямо сказать этого никак нельзя: слишком очевидна безнравственность такого учения. Кроме того, по этому вопросу было много споров; одни рассуждения последовательно говорили: если спасает благодать, то свободные усилия человека бесполезны; другие говорили: если нужны свободные усилия человека, то всё дело в них, и благодать сообщается им; но наше богословие оспаривает и тех, и других и само путается и остается в этой путанице.

§ 190. Вопреки заблуждениям кальвинистов и янсенистов, будто бог дарует благодать свою только некоторым людям, которых он безусловно предопределил к праведности и вечному блаженству и потому дарует благодать непреодолимую, православная церковь учит

а) что благодать божия простирается на всех людей, а не на одних предопределенных к праведности и вечному блаженству;

б) что предопределение божие одних к вечному блаженству, других к вечному осуждению не безусловно, а условно и основывается на предведении того, воспользуются ли они, или не воспользуются благодатию;

в) что благодать божия не стесняет свободы человека, не действует на нее непреодолимо, и —

г) что, напротив, человек деятельно участвует в том, что совершает: в нем и чрез него благодать божия (Посл. вост. патриарх. о прав. вере, чл. 3) (стр. 279).

Предшествующий параграф определил спасение человека так, что оно, очевидно, не вытекает уже нисколько из усилий человека и всё вполне зависит от сообщаемой человеку извне благодати. И потому естественно должно было явиться рассуждение: если спасение не зависит от человека, а от бога, а бог всеведущ, то одни люди предопределены к спасению, другие к гибели.

Но богословие не соглашается с кальвинистами. В параграфе 190 сказано: «Благодать простирается на всех людей, а не на одних предопределенных к праведности и вечному блаженству». Приводятся доказательства в опровержение кальвинистов. И тут невольно выходит то, что, опровергая кальвинистов, богословие опровергает все те положения соборов, постановлявших то, что человек не может спастись своими силами.

Св. Иоанна Златоустого: «Если (Христос) «просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Иоан. 1, 9), каким образом люди пребывают без освящения? Он действительно просвещает всякого. Но если некоторые, заключая добровольно очи ума своего, не хотят принимать лучей сего света, то пребывание их во тьме зависит не от естества света, а от несчастия тех, которые по своей воле лишают себя дара...»

Св. Амвросия: «Он, как таинственное солнце правды, взошел для всех, пришел для всех, пострадал для всех, воскрес для всех... Если же кто не верует во Христа, тот сам лишает себя всеобщего благодеяния».

Блаженного Августина: «не посла бог сына своего в мир, да судит мирови, но да спасется им мир» (Иоан. 3, 17). Итак, что до врача: он пришел исцелить больного: и сам себя погубляет тот, кто не хочет исполнять повелений врача. Пришел спаситель в мир: почему и назван он спасителем мира, если не потому, что цель его спасти мир, а не судить мирови? Не хочешь исцелиться от него? Сам будешь своим судьей» (стр. 282).

Прежде было сказано на соборах, что тот, кто утверждает, что для очищения нас от грехов бог ожидает нашего изволения, что человек может избирать доброе, тот не прав, но

здесь вдруг оказывается, что человек именно должен избирать.

Далее идет § 192, который должен доказать, что и есть предопределение, и нет предопределения.

§ 192. «Предопределение божие одних к вечному блаженству, других к вечному осуждению условно и основывается на предведении того, воспользуются ли, или не воспользуются они благодатию».

Если же в слове божием говорится, что бог одних предопределил к вечной славе (Рим. 8, 29), других к вечному осуждению (Иуд. 4), это не значит, будто он не «всем человеком хочет спастися», не всем дарует свою благодать и предопределил то и другое без всякой причины, по одной безусловной воле своей. А значит только, что бог, желающий всем спастися и всем подающий благодать, так как от вечности предвидел, кто захочет и кто не захочет воспользоваться его благодатию, то сообразно с этим и предопределил одних ко спасению, других к гибели (стр. 282).

Весь этот параграф о предопределении носит на себе отличительный характер отчасти византийского, но преимущественно русского богословия. Здесь повторяется то, что во всех спорных местах богословия. Одни богословы говорят: дело всё в делах, другие — дело всё в благодати. И то и другое с некоторой логической последовательностью можно доказывать. Но русское богословие никогда не дает себе труда разбирать мысль и последовательно идти от вывода к выводу. Оно говорит: вы говорите — дела, а вы говорите — благодать. Так мы скажем общее: и дела, и благодать. О том же, что одно неизбежно исключает другое, об этом оно не заботится. Попутает несколько непонятных фраз, процитирует несколько отцов и делает заключение, воображая, что вопрос решен.

Доказательства писания.

Учение о безусловном предопределении божием противно и здравому разуму. Он убежден, что бог правосуден и, следовательно, не может без всякой причины одних предопределить к вечному блаженству, а других к вечному осуждению. Убежден, что бог бесконечно благ и, следовательно, не может без всякой причины осудить кого-либо к вечной гибели. Убежден, что бог бесконечно премудр и, следовательно, не может, даровав человеку свободу, стеснять ее своим безусловным предопределением и отнимать всю нравственную цену у ее действий (стр. 288).

Рассуждение это прямо игнорирует всё то, что было сказано против него в предшествующих параграфах, и этим явным противоречием заключает всё разъяснение.

§ 193 еще больше запутывает дело. Тут противоречие уже в каждом слове:

Хотя «бог есть действующий» в нас, и «еже хотети, и еже деяти о благоволении» (Фил. 2, 14), и без благодати его мы не можем ни предпринять, ни совершить ничего истинно доброго; однакоже эта сила божия, действуя в нас и чрез нас, нимало не стесняет свободы нашей, не влечет к добру непреодолимо (стр. 288).

То есть что же это значит? Переведя фразу на понятный язык, выйдет, что благодать не стесняет нашей свободы, но доброго мы без нее ничего не можем сделать. В чем же свобода? По этому определению только в том, чтобы делать разного рода зло. И всё рассуждение идет в таком же роде, так что под конец, в заключение всего говорится:

Здравый разум с своей стороны не может не заметить, что, если благодать божия стесняет свободу человека и влечет ее насильно к добру, в таком случае отнимается у человека всякое побуждение к добродетели, отнимается всякая заслуга у его добрых действий и вообще подрывается вся его нравственность, и всему этому виною — сам бог! Можно ли допустить такие мысли? Правда, разум не в состоянии объяснить, каким образом могущественная сила божия, действуя на человека, оставляет неприкосновенною его свободу, и определить с точностью их взаимное отношение; но тем не менее тайна эта должна быть для нас выше всякого сомнения, когда мы имеем столько оснований верить, что

человек не только не лишается свободы при влиянии на него благодати, но деятельно участвует в ее действиях, совершаемых в нем и чрез него (стр. 290).

То есть, другими словами, богословие признается само в том, что оно ничего не понимает само из того, что оно наговорило, но оно считает, что надо верить в эту тайну, т. е. во что-то такое бессмысленное и противоречивое, чего даже и выразить нельзя.

§ 194 продолжает ту же путаницу, доказывая, что: «Человек деятельно участвует в том, что совершает в нем и чрез него благодать божия». Говорится:

Блаженный Феодорит: «Апостол назвал даром Божиим, и еже веровати, и еже» славно «страдати» (Фил. 1, 29), не отвергая участия свободного изволения (человеческого), но научая, что изволение само по себе, лишенное благодати, не может совершить ничего доброго. Ибо то и другое необходимо: и наша готовность или желание действовать и божие содействие. И как не имеющим этого желания не довольно одной благодати духа, так, с другой стороны, одно желание, не подкрепляемое благодатию, не может собрать богатства добродетелей» (стр. 293).

Этот параграф утверждает, что человек, не могущий ничего сделать доброго без благодати, вместе с тем участвует в действии благодати. Не говоря о бессмысленности, противоречивости, безнравственности всего учения, невольно спрашиваешь себя: зачем и кому это нужно? И если это кому нужно, то зачем вся эта путаница? Ну, не может человек делать ничего без благодати, ну, так и скажите. Но нет, оказывается, что человек не может спастись без благодати, а вместе с тем он должен искать этой благодати, содействовать ей. Зачем эта путаница? Казалось бы, нельзя ответить на этот вопрос: зачем всё это? И если бы мы не знали того, что будет дальше, мы бы так и не нашли ответа. Но ответ есть прямой: благодать, подразумеваемая иерархией, не есть та благодать кальвинистов — предопределенное богом спасение, но благодать иерархии это — таинства, и их надо искать. Таинства же передают пастве жрецы, жрецам же за это дают деньги. Стало быть, без благодати нельзя спастись, и искать благодать в таинствах нужно. Нехорошо только то, что при этом уничтожается не только всё нравственное значение учения Христа, но всякое нравственное учение и заменяется исканием этих таинств, покупаемых за деньги. Но что же делать? Без этого не было бы иерархии. Стало быть, всё это учение благодати очень нужно. Только этим можно объяснить себе это удивительнейшее учение о благодати.

ГЛАВА XV

Учение о благодати считается богословием теперь утвержденным, и начинается изложение того, что на нем основывается учение об освящении:

§ 196. «Освящение человека состоит в том, что он действительно очищается от грехов благодатию божиею и соделывается праведным и святым» (стр. 295).

Здесь под словами «освящение человека» разумеются таинства. Так, после доказательств из свящ. писания приводится выражение Иоанна Златоуста:

«Священники иудейские имели власть очищать проказу телесную, или, точнее, отнюдь не очищать, а только свидетельствовать очистившихся... Сии же (священники христианские) прияли власть не телесную проказу, но нечистоту души не свидетельствовать, когда она очистится, но совершенно очищать» (стр. 297).

Так что действие благодати, до сих пор непонятное, пока дело шло об отвлеченной благодати, становится ясным: благодать есть святость, которая сообщается священниками. И потому теперь уже можно понять, что разумеется под тем, что благодать необходима для спасения и что человек не может спастись добрыми делами без освящения таинств. Человек без учения об освящении будет стремиться к тому, чтобы быть лучше. По учению иерархии, этого не нужно; нужно только искать благодати. Искать же благодать значит искать

освящения. Искать освящения значит принимать от священников таинства. Заключительные слова этого параграфа важны потому, что они поразительно подтверждают то высказанное мною положение, что догмат искупления есть одно из оснований жреческого учреждения — иерархии. Вот что говорится в этом параграфе:

Восстановление человека есть не что иное, как возведение его в первобытное состояние, в каком он находился до падения. Но до падения человек был действительно невинен, праведен и свят. Следовательно, в такое же точно состояние ему надлежит возвратиться и чрез восстановление. Иначе, если восстановленные и оправданные попрежнему остаются во грехах, без праведности и святости, а только получают прощение грехов и совне прикрываются праведностью Христовою: в таком случае восстановления собственно нет, и оно — один призрак или восстановление кажущееся (стр. 299).

Восстановление есть возведение человека в прежнее состояние невинности. Искупление, по утверждению иерархии, сделало это. Но сама же иерархия видит, что этого ничего нет, и искупление ничего подобного не сделало. В чем же признать это восстановление? Признать это восстановление в том, что действительно хорошие люди, узнав закон Христа, делают больше доброго, чем злого, нельзя, потому что тогда будут искуплены только хорошие люди, а дурные будут в погибели. Признать же, что и злые люди уже не злые и что они все восстановлены в невинности, потому что Христос искупил их, тоже нельзя. Поэтому необходимо надо придумать такую воображаемую невинность и святость и такие видимые орудия сообщения этой святости, при которых бы можно было уверять всех людей без различия, что, как бы они дурны ни были, они все-таки святы. И это-то самое и придумывается. Но для этого построения искусственного здания воображаемого искупления учения о благодати недостаточно. Нужно ввести еще новое звено в эту цепь обмана.

И вот в § 197 излагается тот самый способ самообманывания, при котором люди, делающие добрые дела, не могут считать свои дела добрыми, если они не соблюдают поставленные для того условия, и люди неправедные и не невинные могут, при исполнении этого условия, считать себя восстановленными и святыми. Самообманывание это зиждется на вводимом здесь, в первый раз во всей книге, понятии веры, понимаемой самым нарочно запутанным образом. Говорится о том, что вера есть первое условие со стороны человека для его освящения и спасения. Дается определение веры самое запутанное, но клонящееся к тому, чтобы под понятие веры подставить какое-то действие, находящееся во власти человека. И выводится заключение о том, что тот, кто верит, что он освящается и восстанавливается в полной святости и невинности, что тот и только тот действительно восстанавливается в полной святости и невинности. Но ведь если кто верит, что он свят, и другого средства утверждения его святости нет, как его вера в свою святость, то хотя он и будет себя считать несомненно святым, — никак нельзя утверждать, что он действительно свят. Если сумасшедший верит, что у него на носу башня, то ведь несомненно то, что ему представляется на носу башня, но никто не станет утверждать, что у него на носу действительно башня. Однако именно на таком рассуждении построено всё учение об освящении верою.

Вот это рассуждение:

§ 197. Благодать божия, совершающая наше освящение, хотя простирается на всех людей, но не действует на них против их воли, и самым делом освящает человека-грешника, а вслед за тем спасает его, только при известных с его стороны условиях. Первое из этих условий есть вера (стр. 299).

Это неожиданное введение в это рассуждение понятия веры особенно замечательно потому, что все те догматы, которые нам раскрывались до сих пор, начиная с понятия о боге, все были не что иное, как истины веры. До сих же пор ни разу не было говорено о вере, не было определения того, что нужно разуметь под словом вера. До сих пор предполагалось,

что вера есть то самое верное знание бога (как и говорят восточные патриархи — правое понятие о боге), которое лежит в основе всякого другого знания, что из веры вытекает всё остальное; но никак не было выражено то определение веры, по которому она есть действие воли человека. Здесь же она оказывается некоторого рода действием:

1. Под именем веры вообще здесь разумеется свободное принятие и усвоение человеком, всеми силами души, тех истин, которые бог благоволил открыть нам во Христе для нашего освящения и спасения. Верую же называется это принятие и усвоение — потому, что откровенные истины большею частию непостижимы для нашего разума и недоступны для знания, а могут быть усвояемы только верую (стр. 299, 300).

Благодать не действует против воли. Люди должны сделать усилие воли, чтобы принять ее. Вера есть свободное принятие, усвоение истин непостижимых. Невольно представляется вопрос: усвоение-то чем делается? Разумом или волею? Разумом невозможно, потому что истины непостижимы. Стало быть — волей. Что же это значит: усвоить усилием воли? Говоря ясно, это значит — послушаться. Так что вера, по этому определению, сводится к послушанию. И так и понимается в богословии слово «вера», хотя далее для того, чтобы запутать определение, и дается другое, туманное определение, смешивающее веру с любовью и надеждой.

Необходимость веры для нашего освящения и спасения понятна и по соображениям разума. Без веры мы не можем усвоить себе истин божественного откровения; следовательно, не будем знать ни того, что сделал бог для нашего спасения, ни того, что обязаны сделать мы. А таким образом и откровение, вместе со всем домостроительством спасения, останется для нас чуждым, и мы будем чужды откровению и спасению. Веруя во Христа спасителя и откровенное слово его, мы, так сказать, отверзаем, душу свою для всех спасительных действий божиих в нас, а не веруя, мы заключаем самих себя для этих действий и отталкиваем божественную помощь. Потому-то, хотя вера возбуждается в нас предваряющею благодатию и по началу своему есть дар божий, но как только она породится в нас, при нашем свободном согласии, она становится с нашей стороны самым первым орудием для действительного принятия в души наши спасительной благодати или «всех божественных сил, яже к животу и благочестию» (2 Петр. 1, 3); самым первым условием для нашего возрождения, освящения и спасения благодатию.

Достоинство же веры и вменяемость ее понятна из того, что, хотя вера начинается в нас по предваряющей благодати божией, но затем зависит и от нас; как свободное послушание гласу благодати, зовущей нас ко Христу, свободное подчинение нашего разума и всех сил души откровенным истинам и всему установленному богом порядку нашего освящения, свободное предание себя водительству Христову (стр. 305 и 306).

Каким путем возбуждается это свободное согласие? Как делается подчинение разума?

«Естественное рождение, — говорит блаженный Феодорит, — не имеет нужды в соучастии рождаемого; но рождение веры требует согласия и рождающего и рождаемого. Ибо хотя бы проповедующий истинно веровал, но если слушающий примет проповедь его без веры, в таком случае не будет соответствия проповеднику» (стр. 306).

Григорий Богослов: «Исповедуй Иисуса Христа и веруй, что он воскрешен из мертвых, и ты спасешься. Ибо оправдание и — веровать только, совершенное же спасение — исповедывать и к познанию присовокуплять дерзновение» (стр. 304).

Веру до сих пор я понимал как основу всей деятельности человека; а тут говорится о вере как деятельности. Невольно является вопрос: на чем же основана та деятельность, которая ищет веры и даже вперед избирает ту веру, которую она ищет? И страннее всего, что не говорилось ничего о вере о тех пор, пока излагались откровенные, основные истины веры о боге, творении, человеке, душе, — ведь и во всё это надо верить. Ничего не говорилось о вере, а теперь вдруг, когда надо излагать освящение и восстановление, которых нет, то

понадобилось и определять веру, и неожиданно вера определяется не как знание бога, а как доверие к тому, что говорится иерархией.

И действительно, под словом «вера» разумеется в богословии не то, что разумеется под этим словом обыкновенно. Яснее и короче это видно из следующего места катехизиса Филарета. Там есть вопрос о том, что нужнее: вера или добрые дела? И ответ: вера, потому что в писании сказано: «без веры невозможно угодить богу». Но вслед за тем вопрос: почему с верою должны быть неразлучны добрые дела? И ответ: потому что сказано: «вера без дел мертва есть». Второй ответ на вопрос о том, что «с верою должны быть неразлучны добрые дела, потому что вера без дел мертва», уничтожает разделение веры от добрых дел. Если вера без добрых дел не может быть, то зачем же было их разделять и говорить: во-первых, вера, и во-вторых, добрые дела?

Здесь логическая ошибка не случайна. Та же самая умышленная ошибка повторена в богословии. Ясно, что под словом «вера» богословию нужно разуметь не то, что говорит это слово, и не то, что понимает Павел и восточные патриархи и что разумеет под этим словом все мы.

«Вера есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых, т. е. уверенность в невидимом, как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем», говорит Павел. Павел ничего не говорит о том, что это извещение и упование передается кем-нибудь. «Верою называем правое понятие наше о боге и о предметах божественных», говорят восточные патриархи. «Никто не может спастись без веры», говорят далее восточные патриархи.

Вера есть извещение уповаемых и обличение невидимых и правое понятие о боге. То же самое и разумеют все люди. Мы погибаем в этой жизни без знания бога. Знание бога — вера — дает нам спасение. Все дела спасения суть по тому самому добрые дела. И все добрые дела суть *добрые* только потому, что они — дела спасения, вытекающие из нашего знания бога, т. е. из веры. Вера не то что неразлучна с добрыми делами, но вера есть единственная причина добрых дел. Добрые же дела суть неизбежные последствия веры. И потому, казалось бы, нельзя спрашивать, что важнее: вера или добрые дела? Это всё равно, что спрашивать: что важнее — солнце или свет его? А между тем это-то самое разделение сделано. Сделано благодаря тому, что вере дано ложное, узкое определение не веры, а доверия и послушания.

Отделение веры от дел и сравнение их ясно показывает, что под верою разумеется что-то иное, чем определение Павла и восточных патриархов и чем то, что говорит самое слово, а разумеется то, про что в другом месте восточные патриархи говорят: «веруем, как научены верить» (член 10).

Очевидно, как у Филарета, так и во всех богословских сочинениях под словом «вера» разумеется только внешнее согласие с тем, что проповедует богословие. И это-то одно согласие считается нужным для освящения и спасения. И потому-то здесь определяется не одна вера вообще, а вместе определяется и то, во что именно надо верить, и разъясняется, что тот, кто поверит, тот получит большие выгоды, а кто не поверит, тому будет дурно.

Прежде, при изложении каждого догмата, излагался самый догмат: хоть — бога, троицы, искупления, церкви, и раскрывались доводы, приводящие нас к вере, но нигде не говорилось, что надо верить и что выгодно верить. Но тут неожиданно, вместо доводов, вместо раскрытия истины, прямо говорится, что надо сделать свободнее усилие — не противиться и стараться верить, и кто поверит, тот спасется, а кто не поверит, тот погибнет. Прежде раскрывались самые истины богооткровенные и предполагалось, что раскрытие это приводило нас к единственной цели учения — вере, т. е. к знанию бога. Теперь принят обратный прием: говорится, что для того, чтобы раскрылась истина об освящении, надо верить вперед в это освящение: поверь, и тогда всё раскроется. Да ведь вся цель учения

состоит в том, чтобы привести меня к вере! Если же вы бросаете тот путь раскрытия истин, которые приводят меня к вере, а говорите, что надо довериться тому, что вы говорите, как эта говорит всякий человек, которому хочется, чтоб ему поверили, то я уже не имею права вам верить.

Если всё дело на доверии, то доверие мое будет зависеть только от большего или меньшего уважения к тому, кто убеждает меня, и от сравнительной вероятности свидетельства истины. Вероятности же этого свидетельства в учении иерархии нет никакой, как мы видели до сих пор, и потому мне остается одно: испугаться тех угроз, которые изрекаются мне за то, что я не поверю, и из страха подчинить своей разум тому, что называется благодатью, т. е. тому, чему учит иерархия. Это старание подчинить свой разум, это непротивление благодати мы все пробовали. Но оно становится не только недействительно, но все доводы в пользу его становятся против него, как только человек серьезно ищет истины. Вы говорите, что я навеки погублю свою душу, если я не поверю вам. Но я не верю вам именно потому, что боюсь погубить свою душу навеки. И особенно теперь, когда, разобрав этот параграф, мне ясно, что само богословие, приступая к самому для него дорогому и важному установлению таинств, само отказалось от придания какого-нибудь смысла этому установлению и ничем иным не могло хоть сколько-нибудь оправдать его, как наивным утверждением, что надо верить, что это так.

Сведя таким образом понятие веры на доверие и послушание и разделив таким образом неразделимое, богословие невольно пришло к вопросу об отношении между собой этих двух воображаемых, немыслимых понятий веры, как доверия к тому, что вам сказали, и добрых дел, не зависимых от веры.

Следующий § 198 разбирает отношение этих двух мнимых понятий.

Для того, чтобы понять этот параграф, необходимо иметь в виду то, что с первых же времен введения ложного понятия доверия, вместо веры, явился вопрос о том: что спасает — вера или добрые дела, и что исповедующие это учение с первых времен делятся на два враждебные учения. Одни говорят, что спасает вера, другие говорят — спасают дела. Наше богословие, с своим обычным приемом и совершенной свободой от всяких связей логики, утверждает, что спасает и то, и другое. И вот назначение следующего § 198: *«Кроме веры, для освящения и спасения человека требуются от него еще добрые дела»*.

Впрочем, как ни велико достоинство веры, обнимающей собою, в обширном смысле, и надежду, и любовь, и хотя вера эта есть самое первое условие для усвоения человеком заслуг Христовых, но одна она еще недостаточна для цели. По одной вере может человек получить оправдание и очиститься от грехов в таинстве крещения, когда он только что вступает в царство благодати Христовой; может потом принимать благодатные дары чрез прочие таинства церкви. Но чтобы он мог, по вступлении в благодатное царство, сохранить приобретенную им в крещении праведность и чистоту; чтобы он мог воспользоваться дарованиями духа святого, которые будет получать чрез прочие таинства; чтобы он мог укрепиться в христианской жизни и постепенно возвышаться в христианской святости; мог, наконец, по совершении земного поприща, явиться оправданным и освященным на страшном суде Христовом, — для этого, кроме веры, требуются еще добрые дела, т. е. такие дела, в которых вера, надежда и любовь, обитающие в душе христианина, выразились бы внешним образом, как в своих плодах, и которые служили бы точным исполнением воли божией, преподанной нам в законе евангельском (стр. 307).

За этим приводятся подтверждения из свящ. писания, прямо отрицающие всё предшествующее деление веры и дел и преимущество веры над делами:

«Не всяк глаголяй ми: господи, господи, внидет в царствие небесное; но творяй волю отца моего, иже есть на небесех» (Матф. 7, 21; снес. 26, 27)... «Вера, аще дел не имать, мертва есть о себе... покажи ми веру твою от дел твоих... Яко же тело без духа мертво есть,

так и вера без дел мертва есть» (Иак. 2, 27, 18—26)... «Имеяй заповеди моя и соблюдаяй их, той есть любяй мя» (Иоан. 14, 21). «Чадца моя, не любим словом, ниже языком, но делом и истиною» (1 Иоан. 3, 18)... «Того бо есмы творение, создани во Христе Иисусе на дела благая, яже прежде уготова бог, да в них ходим» (Еф. 2, 10)... «Явися благодать божия, спасительная всем человеком, наказующи нас, да отвергшися нечестия и мирских похотей, целомудренно и праведно и благочестно поживем в нынешнем веце, ждуще блаженного упоования и явления славы великого бога и спаса нашего Иисуса Христа: иже дал есть себе за ны, да избавит ны от всякого беззакония, и очистит себе люди избранны, ревнители добрым делом» (Тит. 2, 11—14)... «Прийти бо имать сын человеческий во славе отца своего со ангелы своими: и тогда воздаст комуждо по деяниям его» (Матф. 16, 27; снес. 25, 34—36). «Кийждо, еже аще сотворит благое, сие примет от господа» (Еф. 6, 8), «иже воздаст комуждо по делом его» (Рим. 2, 6). «Всем бо явится нам подобает пред судищем Христовым, да примет кийждо яже с телом со дела, или блага, или зла» (2 Кор. 5, 10; снес. 9, 6). «Или не весте, яко неправедницы царствия божия не наследят» (1 Кор. 6, 9; снес. Гал. 5, 19, 20; Евр. 12, 14) (стр. 307 и 308).

Все приведенные тексты, особенно евангельские, показывают несомненно, что веру нельзя отделить от дел, что дела суть последствия веры; и потому казалось бы, что параграф этот прямо разрушает весь смысл предшествующего параграфа о первостепенном значении веры. Но богословие несколько не смущается этим. В первом параграфе оно полемизировало со всеми христианами, признающими спасение в делах; в этом оно полемизирует с теми, которые признают его в вере, и спокойно разрушает само свои положения, что не мешает ему в конце торжественно сказать, что истинное учение в том, чтобы принимать и то и другое, несмотря на то, что одно исключает другое.

В самом деле, как ни неправильно разделение веры и дел, если уже раз разделение это совершилось в понятии верующих, то понятно, что можно утверждать, что спасает одна вера или одни дела. Если посредством веры мы совершенно очищаемся и делаемся святы, то, очевидно, добрые дела делаются излишни. Они предполагаются сами собою, но не могут уже составлять цели. Если же спасаемся мы усилием своей воли, как это было сказано в предшествующем параграфе, то очевидно, что прежде всего должно быть это усилие воли, т. е. поступок, и тогда уже будет вера и спасение.

Оба утверждения логичны и последовательны; но наша иерархия, заручившись верою в себя, считает излишним какую-либо логическую последовательность, она утверждает оба противные друг другу положения вместе.

Заключительные слова параграфа, направленные к тому, чтобы доказать необходимость добрых дел, доказывают как раз противное.

Творить добрые дела мы не иначе можем, как при содействии божественной благодати, почему они и называются плодами св. духа (Гал. 5, 22). Но так как в совершении добрых дел необходимо участие и нашей свободной воли; так как чрез это свободное участие в добрых делах мы выражаем свою веру, любовь и надежду на бога; так как это участие стоит для нас нередко великих подвигов и трудов (Лук. 13, 24; 2 Кор. 6, 4—6; 2 Тим. 3, 12) в борьбе со врагами нашего спасения — миром, плотью и диаволом, то господь бог благоволит вменять нам наши добрые дела в заслугу. И, во-первых, по мере преспеяния нашего в благочестии при содействии благодати, он благоволит приумножать в нас духовные дарования (Матф. 25, 21, 28, 29), чтобы с помощью их мы могли восходить «от силы в силу, от славы в славу» (2 Кор. 3, 18) (стр. 311).

Вся выписка эта есть повторение в разных выражениях одного и того же противоречия: творить добрые дела мы не иначе можем, как чрез благодать, но для них нужно участие нашей свободной воли.

Нравственное приложение этого догмата более смешно, чем обыкновенно. Действительно, трудно найти какое-нибудь для нравственности приложение самого безнравственного догмата, имеющего целью оправдать и успокоить пороки и дать доход иерархии, но все-таки ²à propos находится: 1) молиться богу, чтоб дал благодать; 2) благодарить бога; 3) молиться; 4) следовать внушениям благодати; 5) человеку, ставшему невинным, как Адам, стараться быть невинным; 6) «да приступаем же со истинным сердцем во извещение веры к престолу благодати» (§ 169, стр. 313 и 314).

ГЛАВА XVI

«Член III. О таинствах церкви, как средствах, чрез которые сообщается нам благодать божия».

Таинства определяются так:

1) «Таинство есть священное действие, которое под видимым образом сообщает душе верующего невидимую благодать божью, будучи установлено господом нашим, чрез которого всякий из верующих получает божественную благодать» (Прав. исп., ч. 1, отв. на вопр. 99). Следовательно, «существо» таинств церковь полагает в том, что это суть священнодействия, действительно сообщающие верующему благодать божью, что они «не суть только знаки обетований божиих, а суть орудия, которые необходимо действуют благодатию на приступающих к оным» (Посл. вост. патриарх, о прав. вере, чл. 15). А «существенными принадлежностями» каждого из таинств считает: а) божественное установление таинств. б) какой-либо видимый или чувствам подлежащий образ и в) сообщение таинствам невидимой благодати душе верующего (стр. 315).

Необходимо обратить внимание на определение существа таинств и на слова: «божественное установление таинств», чтобы потом ясно разобрать тот обман, на котором богословие старается установить догмат таинств. Перечисляются семь таинств и отвергаются различные ложные учения о таинствах всех других христиан, кроме нашей иерархии. Вот эти ложные учения:

1. О существе таинств. По Лютеру, это суть простые знаки божественных обетований для возбуждения веры во Христа, отпускающего грехи. По Кальвину и Цвинглию — знаки божественной благодати, которыми удостоверяется избранный в полученной им вере и божественных обетованиях, или еще более удостоверяет всю церковь в своей вере, нежели удостоверяется сам. Социниане и арминиане видят в таинствах одни внешние обряды, которыми отличаются христиане от иноверцев. Анабаптисты считают таинства аллегорическими знаками духовной жизни. Сведенборгиане — символами взаимного соединения между богом и человеком. Квакеры и наши духоворцы, отвергая совершенно видимую сторону таинств, признают их только за внутренние, духовные действия небесного света. Все эти и другие подобные понятия о таинствах разных протестантских сект, при всем своем различии, сходны в том, что равно отвергают истинное понятие о таинствах, как внешних священнодействиях, действительно сообщающих верующим благодать божью и возрождающих, обновляющих и освящающих ею человека.

2. О числе таинств. Как бы не довольствоваться одним низвержением истинного понятия о существе и действительности таинств, протестантство простерло святотатственную руку и на то, чтобы сократить число таинств, и хотя вначале протестанты показали немало разногласия в этом деле, но, наконец, согласились признавать за таинства, — разумеется, каждая секта в своем смысле, — только два: крещение и евхаристию. Из наших раскольников так называемые беспоповцы хотя не отрицают, что таинств установлено семь, но довольствуются только двумя, говоря: «довольно по нужде и двух — крещения и покаяния; без прочих обойтись можно».

3. Об условиях для совершения и действенности таинств. По учению Лютера, для совершения таинства вовсе не требуется законно поставленный священник или епископ, таинства могут быть совершаемы всяким клириком или мирянином, мужчиною и женщиною, и сохраняют свое значение и силу, как бы ни были совершены, хотя бы без всякого намерения (*intentione*) совершить, даже с насмешкою или мимически. Целая половина наших раскольников, составляющих беспоповщину, также предоставляют совершать таинства простым мирянам; а другая половина, под именем поповщины, предоставляют это хотя священникам, но священникам или запрещенным, или даже лишенным сана, и во всяком случае, бежавшим из православной церкви и отвергшимся от нее для соединения с раскольнической сектою. С другой стороны, древние донатисты, потом в XII веке вальденсы и альбигенсы, с XIV последователи Виклефа вдалились в противоположную крайность, утверждая что для совершения и действенности таинств требуется не только законно поставленный священнослужитель, но именно священнослужитель благочестивый, и что таинства, совершенные порочными служителями алтаря, не имеют никакого значения. Наконец реформаты и лютеране измыслили учение, что действительность и действенность таинств зависят не от достоинства и внутреннего расположения совершителя таинств, а от расположения и от веры лиц, приемлющих таинства, так что таинство бывает таинством и имеет свою силу только во время самого принятия и употребления его с верою, а вне употребления или в случае принятия без веры не есть таинство и остается бесплодным (стр. 316—318).

Богословие не отвергает этих ложных учений, а приступает к изложению своего учения о таинствах каждым отдельно. Я рассмотрю отдельно каждое из так называемых таинств, но прежде необходимо указать на тот обман мнимого доказательства божественности установления таинств, который один и тот же в одинаковой форме будет прилагаться ко всем таинствам. Обман состоит в следующем. В определении таинства сказано, что это есть внешнее действие, сообщающее действительную благодать, т. е. особенную силу духовную, принимающему таинство. Потом сказано, что таинство, т. е. действие, сообщающее благодать принимающему, установлено Христом. И потом указывается на то, что Христос (и то только в одном случае, крещения) предписал верующим или ученикам известное внешнее действие, и из этого заключается, что Христос установил таинства, т. е. такие действия, которые, будучи производимы иерархией, сообщают верующим особенную духовную силу.

Обман состоит в том, что утверждается, будто Христос установил таинство, т. е. такое внешнее действие, которое сообщает внутреннюю благодать, правильнее говоря, что будто Христос установил догмат таинства, т. е. учение о том, что купание в воде или еда хлеба и питье вина сообщают душе купающегося или ядущего хлеб и пьющего вино какую-то особенную силу. Чтобы доказать установление Христом догмата таинств, нужно показать, что Христос приписывал тем внешним действиям, на которые указывает иерархия, те свойства, которые им приписывает иерархия, называя их таинствами. А на подобное понимание Христом таинств нет не только указания, но нет ни малейшего намека. Утверждая, что Христос велел купать или ужинать в его воспоминание, иерархия не имеет никакого основания утверждать, что Христос установил таинства крещения и евхаристии со всем тем значением, которое приписывает им иерархия и о котором в учении Христа нет и не могло быть намека.

Так, § 202 доказывает божественность установления крещения, как таинства, тем, что Христос сказал ученикам:

«Дадется ми всяка власть на небеси и на земли. Шедше убо, научите вся языки, крестяще их во имя отца и сына и святого духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам: и се аз с вами есмь во вся дни до скончания века» (Матф. 28, 18—20). «Иже веру имет и крестится,

спасен будет; а иже не имеет веры, осужден будет» (Марк. 16, 16; снес. Посл. вост. патриарх. о прав. вере, чл. 15) (стр. 322).

Не говоря уже о том, что стихи Марка 16, 16—18 есть позднейшая прибавка к Евангелию, в которой находится также то соблазнительное место о том, что верующие могут брать змей и пить яд безвредно, если и допустить подлинность этого места, ни из него, ни из Мф. 28, 19 никак не вытекает то, чтобы крещение сообщало какую-либо особую силу крестящимся. Сказано у Матфея: крестить людей и учить их исполнять то, что велел Христос. У Марка сказано, что кто будет верить и крестится, тот спасется.

Где же тут установление таинства таким, каким оно определено богословием? Всё, что можно сказать по этим стихам Матфея и Марка в пользу обряда купанья, это то, что Христос для всех верующих в его учение избрал или, скорее, не отверг внешний, употреблявшийся Иоанном, его предшественником, знак купанья. Всё же, что подразумевается иерархией под невидимым действием крещения, всё это установлено ею, но никак не Христом. Это можно видеть из последующего изложения (§§ 203 и 204), в котором подробно описывается видимая и невидимая сторона таинства, на которое в свящ. писании нельзя найти никакого указания.

В § 203 — «*Видимая сторона таинства крещения*» — излагаются подробно правила о том, в чем купать, как купать, сколько раз окунать, кто должен купать и что при этом говорить. Доказывается, что те, которые не так делают, те — еретики, и что при отступлении от этих правил благодать не действует.

§ 204. «*Невидимые действия таинства крещения и его неповторяемость*». Здесь говорится:

В то самое время, как оглашенный св. верою видимо погружаем бывает в водах крещения, с произнесением слов: «крещается раб божий... во имя отца и сына и св. духа», благодать божия невидимо действует на всё существо крещаемого и 1) возрождает его или воссоздает... 2) очищает от всякого греха, оправдывает и освящает... 3) соделывает чадом Божиим и членом тела Христова... 4) спасает от вечных наказаний за грехи и соделывает наследниками вечной жизни (стр. 331—333).

Всё это не имеет никаких оснований в учении Христа.

§ 205. «*Необходимость крещения для всех; крещение младенцев; крещение кровью*» (стр. 337). Доказывается, что необходимо крестить младенцев, потому что они поганы от прародительского греха, и если умрет некрещеный младенец, то он идет в ад; если же окрестится, то в рай. Всё это доказывается свящ. писанием.

§ 206. «*Кто может совершать крещение, и что требуется от крещаемых*» (стр. 344). Доказывается, что крестить должны священники; дьяконы могут иногда, и иногда могут и простые. Всё это доказано свящ. писанием. Чтоб креститься, нужна вера, опять та самая, о которой шла речь в параграфе о благодати и покаянии. Когда крестят младенцев, то за них произносить слова веры и отречься от дьявола должны восприемники.

Очевидно, что всё это установлено не Христом, а одной из многих разделившихся иерархий.

За крещением следует *миропомазание*.

§ 207. «*Связь с предыдущим, место таинства миропомазания в ряду прочих, понятие об этом таинстве и его названия*».

Чрез крещение мы рождаемся в жизнь духовную и чистыми от всякого греха, оправданными и освященными вступаем в благодатное царство Христово. Но как в жизни естественный человек, едва только родится в мир, уже имеет нужду в воздухе, свете и других внешних пособиях и силах для поддержания своего бытия, для постепенного укрепления себя и возрастания, так точно и в духовной жизни, вдруг по рождении человека свыше, ему необходимы благодатные силы духа святого, которые бы служили для него и

духовным воздухом и светом, и при пособии которых он мог бы не только поддерживать свою новую жизнь, но и постепенно укрепляться в ней и возрастать. Эти-то «божественные силы, яже к животу и благочестию» (2 Петр. 1, 3), и подаются каждому, возродившемуся в крещении, чрез другое таинство церкви, чрез таинство миропомазания (стр. 347 и 348).

§ 208. «Божественное установление таинства миропомазания, его отдельность от крещения и самостоятельность». Доказывается, что миропомазание установлено Христом. Вот доказательства:

1. Евангельская история свидетельствует, что Христос-спаситель имел намерение и обетовал даровать верующим в него духа святого. «В последний день великий праздника, — говорит св. Иоанн Богослов, — стояше Иисус и зваше глаголя: аще кто жаждет, да приидет ко мне и пьет. Веруяй в мя, якоже рече писание, реки от чрева его истекут воды живы. Сие же рече о душе, его же хотяху приимати верующие во имя его: не у бо бе дух святой, яко Иисус не у бе прославлен» (Иоан. 7, 37—39). Здесь, очевидно, речь о таких дарах духа святого, которые предлагаются, и, следовательно, необходимы вообще верующим в господа Иисуса, а не о дарованиях чрезвычайных, которые сообщаются только некоторыми из верующих для особых целей (1 Кор. 12, 29 и дал.), хотя и не упоминается, чрез какое видимое посредство будут преподаваемы всем верующим необходимые для них дары святого духа.

2. Книга Деяний апостольских повествует, что апостолы после того, как Иисус Христос был уже прославлен, действительно преподавали верующим в него духа святого, и преподавали именно чрез возложение рук. Таков, например, был случай следующий: «слышавше, иже во Иерусалиме апостолы, яко прият Самария слово божие, послаша к ним Петра и Иоанна. Иже сошедше, помолишася о них, яко да приимут духа святого. Еще бо ни на единого их бе пришел, точию крещени бяху во имя господа Иисуса. Тогда возложиша руце на ня, и прияша духа святого» (Деян. 8, 14—17). Отсюда совершенно ясно: а) что духа святого апостолы преподавали верующим не чрез крещение (в котором верующие только возрождаются или воссоздаются от духа мгновенно, не приемля его в себя навсегда), а чрез возложение рук на крестившихся; б) что чрез это возложение апостолы преподавали верующим дары духа святого, необходимые всем, принявшим крещение, а не дарования чрезвычайные, сообщаемые только некоторым; в) что это возложение рук, соединенное с молитвою к богу о ниспослании на крестившихся святого духа, составляло особенное тайно действие, отдельное от крещения, — и г) наконец, что это таинство, отдельное от крещения, имеет божественное установление: потому, что апостолы во всех своих словах и действиях при распространении евангельского учения были вдохновляемы духом святым, который наставлял их на всяку истину и воспоминал им всё, что заповедал им господь Иисус (Иоан. 14, 26; 16, 13). Подобное же читаем и о св. апостоле Павле: «Рече Павел (ученикам Иоанновым): аще убо дух свят прияли есте, веровавше; они же реша к нему: но ниже аще дух святой есть, слышахом. Рече же к ним: во что убо крестистесь; они же рекоша: во Иоанново крещение. Рече же Павел: Иоанн убо крести крещением покаяния, людям глаголя, да во грядущего по нем веруют, сиречь во Христа Иисуса. Слышавше же крестившася во имя господа Иисуса. И возложшу Павлу на ня руце, прииде дух святой на ня» (Деян. 19, 2—6) (стр. 349 и 350).

Усвоенный иерархией обман для уверения паствы, что Христос установил таинства, состоит, как мы видели, в том, чтобы в случае малейшего намека Христом или апостолами на какое-нибудь внешнее действие приписать этому действию несвойственное ему значение таинства и утверждать, что Христос установил таинство. Но этот обман имеет хоть какую-нибудь обманчивость только при крещении; при других же даже нет повода к обману, и иерархия должна выдумывать и самый повод, как она и делает в этом случае. Из того, что

Христос сказал: «веруяй в мя, якоже рече писание, реки от чрева его истекут воды живы», из этого следует, что надо всех мазать маслом, и что это сообщает всем особую благодать.

И идет изложение догмата таинства.

§ 209. «Видимая сторона таинства миропомазания» (стр. 355). Видимая сторона та, что мажут маслом крестообразно и говорят слова. Всё это доказывается свящ. писанием.

§ 210. «Невидимые действия таинства миропомазания и его неповторяемость» (стр. 360). Невидимое действие то, что дух святой входит в того, кого мажут, и входят: 1) благодать, вразумляющая в истинах веры; 2) утверждающая в благочестии. Упоминается о том, что прежде от этого мазания начинали пророчествовать и говорить языками, теперь уже этого нет — только входит дух святой.

§ 211. «Кому принадлежит право совершать таинство миропомазания, над кем и когда оно должно быть совершаемо?» (стр. 364). Мазать может и священник, а не один только епископ. И потому католики неправы. И это очень подробно доказывается.

§ 212. «Связь с предыдущим, понятие о таинстве евхаристии, его превосходство и разные названия».

Через таинство крещения мы вступаем в благодатное царство Христово чистыми, оправданными, возрожденными для жизни духовной. В таинстве миропомазания приемлем в себя благодатные силы, необходимые для нашего укрепления и возрастания в жизни духовной. Наконец в таинстве евхаристии мы удостоиваемся для той же высокой цели вкушать спасительную пищу и питье — пречистую плоть и кровь нашего господина Иисуса, и преискрённо соединяемся с самим «источником живота» (Пс. 35, 10) (стр. 369).

Это таинство, в котором мы *преискрённо* соединяемся с богом, превосходит другие:

1) Преизбытком таинственности и непостижимости. В прочих таинствах непостижимо собственно то, что под известным видимым образом невидимо действует на человека благодать божия, а самое вещество таинств, например, в крещении — вода, в миропомазании — св. миро, остается неизменным. Здесь, напротив, изменяется самое вещество таинства: хлеб и вино, сохраняя один вид свой, чудесно претворяются в истинное тело и кровь нашего господина и потом уже, будучи приняты верующими, невидимо производят в них свои благодатные действия.

2) Преизбытком любви к нам господина и чрезвычайным величием дара, преподаваемого в этом таинстве. В других таинствах господь Иисус сообщает верующим в него те или другие частные дары спасительной благодати, сообразно с существом каждого таинства, — дары, которые он приобрел для людей своею крестною смертию. Здесь же он предлагает в снедь верным самого себя — собственное тело и собственную кровь, и верующие, соединяясь здесь непосредственно с своим господом и спасителем, соединяются, таким образом, с самим источником спасительной благодати.

3) Наконец — тем, что все другие таинства суть только таинства, спасительно действующие на человека; а евхаристия есть не только непостижимейшее и спасительнейшее из таинств, но вместе и жертва богу, — жертва, которая приносится ему за всех живущих и умерших, и умилоствует его (Прав. испов., ч. I, отв. на вопр. 107; Посл. вост. патриарх. о правосл. вере, чл. 17) (стр. 369 и 370).

Учение об этом таинстве действительно отличается от всех других. Оно отличается прежде всего тем, что отступает уже совершенно от прежде данного определения таинств. Таинство это, по учению иерархии, не только 1) дает особенную силу принимающему, но оно представляет постоянно повторяющееся чудо; 2) дает на съедение бога; 3) есть жертва, которую сам бог приносит за себя, — все такие явления, которые не входят в первое определение.

По определению этого таинства, таинство это, кроме сообщения благодати принимающим его, есть еще превращение вещества, обращение бога в пищу людей и жертва

богу, приносимая богом. Но это не смущает богословие; оно доказывает, что совершенно особенное таинство это установлено Христом.

§ 213. *«Божественное обетование о таинстве евхаристии и самое установление»*. В доказательство того, что это таинство установлено Христом, приводится шестая глава Иоанна и слова о тайной вечери из Евангелия и Послания к коринфянам.

Рассматривая главу Иоанна, легко видеть, избегая всякого толкования и держась самого буквального смысла, что Христос говорит, что: он — его плоть и кровь — есть хлеб жизни, и что он дает этот хлеб жизни людям, и кто не будет есть этот хлеб, тот не будет иметь жизни. Христос обещает дать людям хлеб жизни, который он называет своею плотью и кровию, и, не говоря о том, что надо разуместь под его плотью и кровию, велит людям питаться этим хлебом. Из этих слов можно сделать тот вывод, что люди должны питаться тем хлебом, который Христос назвал своей плотью и кровью, что этот хлеб есть и должен быть и что потому люди должны искать этот хлеб, как он и сказал им; но никак нельзя сделать тот вывод, который делает церковь, — что этот хлеб есть печеный кислый хлеб и вино виноградное, не всякий хлеб и не всякое вино, но только такие, про которые нам скажут, что это именно тот самый хлеб и то самое вино, которые велел есть Христос.

Другое место, на котором основывается таинство евхаристии, это место Евангелия и Послания коринфянам, в которых сказано, что Христос сказал ученикам, прощаясь с ними: вот я ломаю хлеб и даю вино — это моя кровь и тело за вас. Ешьте и пейте все. Христос перед смертью говорит своим ученикам, преломляя хлеб и подавая им чашу: это вино и этот хлеб — моя плоть и кровь. Пейте теперь и потом делайте в мое воспоминание. Из этих слов можно сделать вывод о том, что Христос, прощаясь с учениками, сказал им, что он умирает за людей и им велит делать то же, т. е. так же, как и он, отдавать свое тело и кровь людям; можно вывести, что он велел им при преломлении хлеба и поднесении вина вспоминать его; можно, если держаться самого буквального смысла о плоти и крови, вывести то, что он сделал чудо перед учениками и дал им в виде хлеба и вина есть и пить свое тело и кровь; можно даже вывести то, что он ученикам велел делать такое же чудо, т. е. из вина и хлеба делать свое, т. е. каждого ученика, тело и кровь; можно, пожалуй, даже вывести самое далекое — что он велел им делать чудо: из вина и хлеба делать его, Христа, кровь и плоть; но ни в каком случае нельзя вывести того, что выводит церковь: что не одни ученики, к которым он обращался, а некоторые люди в известное время и при известных условиях должны делать подобие этого чуда и должны верить и уверять других, что вино и хлеб, которые они предлагают, есть самое тело и кровь Христа и что, принимая этот хлеб и вино с уверенностью, что это кровь и тело, люди спасаются. Этого вывода, который делает иерархия, уже никак нельзя сделать, тем более, что иерархия утверждает, что многие делают это чудо неправильно, узнать же, когда это чудо делается и когда не делается, невозможно, ибо признака этого чуда нет другого, кроме веры в то, что оно делается.

Впрочем, доказывать неразумность и произвольность этого таинства излишне. Стоит только проследить вместе с богословием до тех выводов, к которым оно приходит, признав такое понимание, чтобы бессмысленность этого таинства, а главное и кощунственность его стали очевидны.

§ 214. *«Видимая сторона таинства евхаристии»* (стр. 375). Видимая сторона таинства состоит: 1) из вещества употребляемого, 2) священнодействия и 3) слов произносимых. При этом хлеб должен быть пшеничный, чистый и квасной. О том, что хлеб не пресный — пять страниц доказательств. Вино должно быть виноградное. Описаны все манипуляции, которые должен делать при этом священник, проскомидия и литургия, и слова, которые надо говорить при этом. Сказано и то, какие из этих слов самые важные.

§ 215. *«Невидимое существо таинства евхаристии: а) действительность присутствия Иисуса Христа в сем таинстве»* (стр. 387). Невидимое действие то, что не символически,

как говорят такие-то, не преизбытком благодати, как говорят такие-то, не существенно (ὕποστατικός), не чрез проницание хлеба, —

но истинно и действительно, так что, по освящении хлеба и вина, хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в самое истинное тело господа, которое родилось в Вифлееме от приснодевы, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную бога отца, имеет явиться на облаках небесных (стр. 387).

Так и именно так надо верить. Идут споры. Все неправы, а —

Учение православной церкви о действительности присутствия Иисуса Христа в таинстве евхаристии имеет непоколебимые основания как в свящ. писании, так и в свящ. предании (стр. 388).

Вот образец доказательств того, что действие это надо понимать, как понимает его церковь:

Значение евхаристии. Устанавливая ее, господь устанавливал величайшее таинство Нового Завета, которое заповедал совершать во все времена (Лук. 22, 19, 20). Но и важность таинства, необходимого для нашего спасения, и свойства завета, или завещания, и свойство заповеди равно требовали, чтобы при этом речь была употреблена самая ясная и определенная, которая бы не повела ни к каким недоразумениям или обману в столь важном деле (стр. 392).

§ 216. «Образ и следствия присутствия Иисуса Христа в таинстве евхаристии».

I. Если это присутствие, как мы видели, состоит в том, что по освящении св. даров в евхаристии находятся и преподаются верующим уже не хлеб и вино, а истинное тело и истинная кровь господа, то, значит, он присутствует в сем таинстве не так, будто только проницает (по лжеучению лютеран) хлеб и вино, остающиеся в целости, и только сопребывает с ними, *в* них, *под* ними (in, cum, sub pane) своим телом и кровию, но так, что хлеб и вино прелагаются, пресуществляются, претворяются в самое тело и самую кровь его (Прав. исп., ч. I, отв. на вопрос. 56; Посл. вост. патриарх. о прав. вере, чл. 17) (стр. 399).

II. Хотя хлеб и вино в таинстве евхаристии претворяются собственно в тело и кровь господа, но он присутствует в сем таинстве не одним телом своим и кровию, но всем существом, т. е. и душою своею, которая нераздельно соединена с его телом, и самым божеством своим, которое ипостасно и нераздельно соединено с его человечеством...

III. Хотя тело и кровь господа раздробляются в таинстве причащения и разделяются, но собственно это бывает только с видами хлеба и вина, в которых тело и кровь Христовы и видимы и осязаемы быть могут, а сами в себе они совершенно суть целы и нераздельны...

IV. Равным образом, хотя таинство евхаристии совершалось и совершается в бесчисленных местах вселенной, но тело Христово всегда и везде одно, и кровь Христова всегда и везде одна, и повсюду в сем таинстве всецело присутствует один и тот же Христос, совершенный бог и совершенный человек...

V. Если хлеб и вино чрез таинственное освящение пресуществляется в истинное тело и кровь Христа-спасителя, то значит, со времени освящения св. даров он присутствует в этом таинстве постоянно, т. е. присутствует не только при самом употреблении и принятии таинства верующими, как утверждают лютеране, но и до употребления и после употребления: ибо хлеб и вино, пресуществившись в тело и кровь Христову, уже не прелагаются в прежнее свое естество, а остаются телом и кровию господа навсегда, независимо от того, будут ли, или не будут они употреблены верующими...

VI. Если хлеб и вино в св. и животворящих тайнах суть истинное тело и истинная кровь господа Иисуса, то сим тайнам надлежит воздавать ту же честь и боголепное поклонение, какими мы обязаны самому господу Иисусу (стр. 399—404).

§ 217. «Кто может совершать таинство евхаристии; кто — причащаться сему таинству, и в чем должно состоять приготовление к нему?» (стр. 406).

Власть совершать это таинство принадлежит епископам. Епископы передают власть пресвитерам, но дьяконы не могут; миряне тоже не могут. Причащаться же все могут. Могут и младенцы; об этом спор.

§ 218. «Необходимость причащения евхаристии, и именно под обоими видами, и плоды таинства» (стр. 409).

Причащаться должны все. Доказательства. Причащаться надо и хлебом и вином, а не одним хлебом. Опять спор и доказательства.

Из-за этого спора сожжен Гус и замучены его последователи. Я отмечаю только словами спор и доказательства. Но, боже мой! что бы за ужасная книга была та история богословия, которая бы рассказала все эти насилия, обманы, муки, убийства, которые происходили из-за каждого из этих споров. Всё это так кажется неважно, только смешно, когда читаешь теперь описание этих споров; но сколько зла они внесли в мир!

§ 219. «Евхаристия как жертва: а) истинность или действительность сей жертвы».

Веруя и исповедуя, что святейшая евхаристия есть истинное таинство, православная церковь верует также и исповедует, вопреки заблуждениям протестантов, что евхаристия есть вместе истинная, действительная жертва, т. е. что в евхаристии тело и кровь нашего спасителя как, с одной стороны, предлагаются в пищу людям, так, с другой, приносятся за людей в жертву богу (Прав. исп., ч. I, отв. на вопр. 107) (стр. 417).

§ 220. «Отношение сей жертвы к жертве крестной и свойства».

Жертва, приносимая богу в таинстве евхаристии, по существу своему совершенно одна и та же с жертвою крестною (стр. 422).

Далее говорится о том, что жертва эта имеет свойство умиловить бога и поэтому надо поближе к ней и поскорее после нее поминать людей. Бог от этого поможет этим людям.

Так как бескровная жертва имеет силу умиловать и преклонять к нам бога, то, естественно, она сильна испрашивать нам у бога и разные блага, и, следовательно, будучи умиловительною, есть вместе просительная или ходатайственная. Посему св. церковь, совершая бескровное жертвоприношение, не только молит бога о помиловании за грехи и о спасении живых и умерших, но испрашивает у него разнообразных даров, духовных и телесных, благопотребных для человека в жизни (стр. 427).

Этим кончается изложение таинства евхаристии. Оно заняло восемьдесят страниц. Всё, что было тут изложено, весь этот кощунственный бред, всё это основано Иисусом Христом.

Падение совершается с ужасающей быстротой. Падение с высоты вопросов в болото непостижимейших суеверий. Первое падение было тогда, когда признано было, что бог искупил нас, второе — что благодать сообщается нам видимым образом, и теперь последнее, когда описываются действия этой благодати. Ниже идти некуда. В чем разница между чувашиним, мажущим сметаной своего бога, и православным, торопящимся подать 5 копеек, чтобы имя его помянули в известном месте и в известное время?

Далее следует таинство покаяния.

§ 221. «Связь с предыдущим, понятие о таинстве покаяния и его разные названия».

В трех спасительных таинствах церкви, доселе нами рассмотренных, преподается человеку всё обилие духовных дарований, необходимых для того, чтобы он мог сделаться христианином и, соделавшись, преуспевать в христианском благочестии и достигнуть вечного блаженства. Крещение очищает грешника от всех его грехов, первородного и произвольных, и вводит в царство благодати Христовой. Миропомазание сообщает ему божественные силы для укрепления и возрастания его в благодатной жизни. Евхаристия питает его божественною пищею и соединяет с самым источником жизни и благодати. Но так как совершенно очистившись от всех грехов в купели крещения, человек не

освобождается от следствий прародительского греха и наследственной порчи, каковы: в душе — удобопреклонность ко злу, а в теле — болезни и смерть (§§ 91, 93); так как и после крещения, будучи уже христианином, он снова может грешить, даже очень часто (1 Иоан. 1, 8, 10), может подвергаться болезням, иногда очень тяжким, приближающим к могиле, то всеблаговому господу угодно было установить в церкви своей еще два таинства, как два спасительных врачевства для немощных ее членов: таинство покаяния, врачующее наши немощи духовные, и таинство елеосвящения, простирающее свои спасительные действия и на немощи наши телесные (стр. 427, 428).

Отчего же только на немощи телесные? Ведь сказано, что искупление избавило людей от греха, болезней и смерти, а действительным это избавление становится через таинство елеосвящения. Стало быть, елеосвящение должно уничтожать болезнь и смерть. Но для богословия закон не писан. Елеосвящение, как будет видно потом, действует против болезней и смерти, но немножечко.

Покаяние, понимаемое в смысле таинства, есть такое священнодействие, в котором пастырь церкви силою духа святого разрешает кающегося и исповедующегося христианина от всех грехов, совершенных им после крещения, так что христианин снова делается невинным и освященным, каким он вышел из-под крещения (стр. 428).

С точки зрения церкви, в таинстве этом важно не то смирение, с которым кающийся приступает к нему, не та проверка себя, а важно одно то очищение от грехов, которое какою-то мнимой властью дает иерархия. Я даже удивляюсь, для чего церковь не уничтожит совсем это таинство, заменив его тою отпустительной молитвой, которую они ввели и которую говорят над мертвыми: «аз, недостойный, властью мне данной, отпускаю тебе грехи». Церковь видит только это внешнее, мнимое очищение и только о нем заботится. То есть видит только внешнее действие, которому она приписывает целебное значение, то же, что происходит в душе кающегося, это для нее неважно. Если и есть прибавленные рассуждения о том, как должен приступать кающийся к таинству, то это только между прочим, и это не есть необходимое условие, при котором совершается мнимое очищение. Всё дело в этом мнимом очищении, на которое имеет власть иерархия. Доказывается, как и о всех таинствах, что оно установлено Христом, но, как и во всех таинствах, нет ни малейшего доказательства на то, что Христос, говоря слова, которые он говорил, как бы мы их ни понимали, имел в виду таинство.

§ 222. «Божественное установление и действительность таинства покаяния» (стр. 429). Для доказательства этой мнимой власти приводятся слова Евангелия Матфея (18, 17, 18), которые толкуются так, что «пастыри всегда пользовались богодарованным правом вязать и решать». Иерархия понимает эти слова так, что иерархии дана власть прощать грехи. И всё основывается на следующей беседе Христа: «Аще и церковь преслушает, буди тебе яко язычник и мытарь. Аминь бо глаголю вам, елика аще свяжете на земли, будут связаны на небеси; и елика аще разрешите на земли, будут разрешены на небесах» (Мф. 18, 17, 18).

Если брат согрешил *против тебя* (эти слова иерархия пропускает для своего толкования), уговори его с глазу на глаз, потом вдвоем, потом в собрании, если же он и то не послушается, то ты сделал всё, что мог: ты развязал грех. А если бы ты этого не сделал, то бы оставил грех на земле. Что свяжете на земле, то будет связано на небе; что развяжете на земле, то будет развязано на небе.

Это-то ясное место, данное в поучение всем людям, только потому, что тут употреблено слово ἐκκλησία (собрание), получившее другое значение впоследствии, толкуется навыворот и представляется подтверждением какой-то мнимой власти иерархии отпускать грехи.

Но положим, противно тексту и здравому смыслу, что слова эти обращены Христом не ко всем людям, а к ученикам только: положим, что он дал им власть прощать грехи; каким

образом вытечет из этого таинство покаяния, делающее невинным того, кто принимает его? Опять та же уловка: установленное гораздо после Христа таинство, о котором в его время никто не мог иметь понятия, приписывается Христу. И идет изложение правил этого таинства.

§ 223. *«Кто может совершать таинство покаяния и кто приступает к нему»* (стр. 431). Совершать это таинство, т. е. прощать грехи, могут только священники.

§ 224. *«Что требуется от приступающих к таинству покаяния?»* (стр. 433). Приступая к покаянию, нужно иметь: 1) сокрушение о грехах. Описано даже, какое должно быть это сокрушение:

Что же касается до свойств сокрушения о грехах, то надобно заботиться, чтобы оно происходило не из страха только наказаний за грехи, не из представлений вообще одних губительных для нас последствий от них в настоящей и будущей жизни, а преимущественно из любви к богу, которого волю мы нарушили, из живейшего сознания, что мы оскорбили грехами своего величайшего благодетеля и отца; явились неблагодарными пред ним, соделались недостойными его (стр. 435).

2) Намерение больше не грешить. 3) Вера. 4) Устное исповедание грехов (стр. 436 и 437). И тогда священник говорит:

«Господь и бог наш Иисус Христос, благодатию и щедротами своего человеколюбия, да простит ти, чадо, вся согрешения твоя, и аз, недостойный иерей, властью его, данную мне, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя отца и сына и св. духа. Аминь» (стр. 440).

И тогда человек очищается.

«Весьма полезно и необходимо, чтобы виновность грехов прежде последнего дня была разрешаема священнической молитвою» (стр. 441).

Но не сказано, что же бывает тогда, когда нет того сокрушения, какое нужно, не бывает твердого намерения не грешить и твердой веры, а священник дает отпущение. А такого сокрушения, какое нужно, такого намерения не грешить и веры, как мы знаем, никогда не бывает. Так что из описания этого таинства церковью, считающей всю сущность его в мнимой власти отпущения грехов иерархией, выходит какая-то игрушка, насмешка или, по крайней мере, бессмысленное действие.

§ 225. *«Видимая сторона таинства покаяния, невидимые его действия и их обширность»* (стр. 440).

Здесь доказывается, что нет того греха, который бы не мог быть прощен иерархией, кроме того, чтобы не верить тому, чему учит иерархия.

§ 226. *«Епитимии, их происхождение и употребление в церкви».*

1. Под именем епитимий (ἐπιτιμία) разумеются запрещения или наказания (2 Кор. 2, 6), которые, по правилам церковным, священнослужитель, как духовный врач, определяет некоторым из кающихся христианам для уврачевания их нравственных болезней (стр. 443).

Власть эту получила иерархия от бога.

§ 227. *«Значение епитимий».* § 228. *«Несправедливость учения римской церкви об индульгенциях».*

На двадцати двух страницах излагается спор с католиками об епитимиях и индульгенциях. Епитимии — это наказания исправительные, а не наказания возмездия. Всё это доказывается свящ. писанием против католиков, доказывающих обратное свящ. писанием. Об индульгенциях же вопрос состоит в следующем: Христос искупил род человеческий с барышом, остался остаток; кроме того, святые прикопили своей хорошей жизнью еще к этому остатку. Так что набралось добра порядочно. Все эти барыши находятся в распоряжении церкви. Вот этими-то барышами, которых уже девать некуда, церковь, руководимая всегда св. духом, и платит богу за грехи своих членов. А члены ей за это платят

уже не чем-нибудь таинственным, а просто деньгами. Так вот это учение тут не то что оспаривается, но исправляется. То, что церковь распоряжается этим капиталом и этим-то самым капиталом и уплачивает за грехи людей, прощая их им в таинстве покаяния, в этом и наша иерархия согласна; но спор идет о том, может ли церковь и глава ее совершенно произвольно прощать эти грехи без покаяния самого грешника? Католики говорят, что может, наши говорят, что не может. Смыслу, разумеется, нет ни в том, ни в другом утверждении, как нет человеческого смысла и в самом вопросе, но как в этом случае, так и во многих других спорах с католиками и протестантами наша иерархия если имеет какой-нибудь отличительный характер, то характер глупости и совершенного неумения выражаться по законам логики. Так и в этом споре. Католики по логике правее. Если церковь может прощать своей властью и церковь всегда свята, то почему же ей и не прощать разбойников, как они все и делают.

За этим идет таинство *елеосвящения*.

§ 229. «Связь с предыдущим, понятие об елеосвящении и его названия».

Таинство покаяния, как благодатное врачество, предназначено для всех христиан, но только для исцеления одних болезней их духовных. Таинство елеосвящения есть другое спасительное врачество, предназначенное для христиан, больных по самому телу, и имеющее целью врачевать не одни болезни их духовные, но и телесные (стр. 467).

Вот тут как раз случай, подтверждающий то, что я не раз говорил о характеристической черте нашей церкви — глупости. Сказано и прежде, и теперь, что покаяние исцеляет душу от грехов, а елеосвящение — тело от болезней и смерти. Так надо же как-нибудь объяснить то, что елеосвящение не излечивает ни от болезней, ни от смерти. Нельзя этого скрыть, что нет такого исцеления. Про душу можно говорить, что хочешь, а тут нельзя: дело на виду. Или не надо говорить, что исцеляет от смерти, или придумать что-нибудь. Католики — те связаны логикой и потому решили, что таинство это преподается только в виде напутствия таким больным, которые находятся при смерти, и называют его последним помазанием. Но наша церковь не отрекается от того, что оно не исцеляет болезней и ничего не придумывает, чтобы скрыть это, а, как всегда, выходит из затруднения тем, что говорит: исцелять — исцеляет, но отчасти, немножечко и иногда.

Следуют доказательства божественности установления.

§ 230. «*Божественное установление таинства елеосвящения и его действительность*» (стр. 468). Для доказательства основания этого таинства Иисусом Христом не оказывается ни одного намека даже во всех Евангелиях. Но это не мешает богословию утверждать, что оно основано богом, потому что Иаков в одном письме своем говорит:

«Злостраждет ли кто в вас, да молитву деет; благодушествует ли кто, да поет»; непосредственно продолжает: «болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные, и да молитву сотворят над ним, помазавши его елеем во имя господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его господь; и еще грехи сотворил есть, отпустятся ему» (Иак. 5, 14, 15). Из этих слов равно открывается и божественное установление елеосвящения и действительность его, как таинства.

Божественное установление. Ибо, с одной стороны, очевидно из связи речи, что апостол говорит об елеопомазании не как о чем-то новом, чего прежде не знали христиане, а только указывает им на это лечебное средство, как уже на существовавшее и общеизвестное между ними, которым и заповедует пользоваться в случае болезней. С другой же стороны, несомненно, что св. апостолы ничего не проповедовали сами от себя (Гал. 1, 11, 12), но учили только тому, что заповедал им господь Иисус (Матф. 28, 20) и что внушал дух божий (Иоан. 16, 13); известно, что они называли себя «слугами Христовыми» и только «строителями», а не установителями тайн божиих (1 Кор. 4, 1). Следовательно, и елеосвящение, заповедуемое здесь св. апостолом Иаковом христианам, как таинственное

врачество от болезней телесных и душевных, заповедано самим господом нашим Иисусом Христом и духом Божиим. Когда именно установил господь это таинство, в писании не находим, так как многое, чему учил и что совершил он на земле, не предано письмени (Иоан. 21, 25). Но всего естественнее думать, что это таинство, как и два другие (крещение и покаяние), чрез которые даруется отпущение грехов, господь установил уже по воскресении своем, когда «дадеся ему всяка власть на небеси и на земли» (Матф. 28, 18) и когда он «днемь четырьдесятьми» являлся апостолам и «глаголал» им «яже о царствии Божии» (Деян. 1, 3), т. е. об устройении своей св. церкви, существеннейшую часть которого и составляют таинства (стр. 468 и 469).

Больше доказательств нет. Поразительно, что само богословие признается, что не только оснований (оснований нет никакому таинству), но нет даже ни малейшего повода для этого таинства; но для порядка доказывает и про него, что оно основано богом.

Следует § 231. *«Кому и кем может быть преподаваемо таинство елеосвящения»* (стр. 473). Говорится, что можно мазать всех больных, а не только умирающих, как католики, и что мазать могут священники. Епископы могут. Лучше всего, чтобы мазало семь священников, но могут и три, и один.

§ 232. *«Видимая сторона таинства елеосвящения и его невидимые благодатные действия»* (стр. 475).

Видимая сторона состоит в том, чтобы мазать и приговаривать молитвы, а невидимая сторона — какая вы думаете? *Невидимая сторона* — «исцеление немощей телесных».

Для больных телом собственно предназначено таинство елеопомазания; потому уврачевание телесных болезней и составляет самый первый благодатный плод этого таинства (стр. 475).

Параграф назван: «видимая сторона», а тут говорится о невидимом исцелении, так как его, как известно, не бывает от елеосвящения. Но это не стесняет богословие, и оно прямо и говорит, что исцеление бывает, но невидимое.

Не всегда бывает это действие от елеосвящения? Правда. Но — а) иногда действительно бывает, и больной мало-помалу выздоравливает совершенно и восстает с одра болезни. Еще чаще — б) опасно-больной получает по крайней мере временное облегчение от болезни или подкрепление и возбуждение к перенесению ее — а это есть также цель таинства елеосвящения, потому что глагол *ἐνείρα* означает не только — воздвигаю, но и возбуждаю, одушевляю, подкрепляю. Иногда же — в) приемлющие таинство елеосвящения не получают от него уврачевания болезней, может быть потому же, почему и приемлющие таинство евхаристии, вместо спасительных от него плодов, только «суд себе ядят и пьют» (1 Кор. 11, 29) — т. е. по своему недостойнству, по отсутствию живой веры в господу Иисуса, по жестокосердию. Наконец — г) желать или требовать, чтобы всякий раз, как только человек удостоивается елеосвящения, он исцелялся от своих болезней, значило бы требовать, чтобы он вовсе не умирал, а это противно самому плану нашего восстановления, по которому нам необходимо сложить с себя это греховное, мертвенное тело, чтобы со временем, по ту сторону гроба, облещися в бессмертное. Посему, приступая к таинству елеосвящения, всякий болящий должен всецело предаваться в волю господу, который лучше нас знает, кому полезнее ниспослать исцеление от болезни и продолжить жизнь и кому благовременно прекратить ее (Прем. 4, 11) (стр. 475 и 476).

Так зачем же было говорить об исцелении от болезней и смерти?

Итак, первое видимое действие есть невидимое исцеление; второе есть исцеление немощей душевных.

После этого отвергается учение католиков, придавшее хоть какой-нибудь смысл таинству, отвергается то, что это таинство есть предсмертное напутствие. Вот это-то есть пятое таинство, установленное богом.

«О таинстве брака». § 233. «Связь с предыдущим; брак, как установление божие, и его цель; понятие о браке, как таинстве, и его названия».

1. Три таинства православной церкви — крещение, миропомазание, причащение — предназначены для всех людей, чтобы каждый мог соделаться христианином и потом преуспевать в христианском благочестии и достигнуть вечного спасения. Два другие таинства — покаяние и елеосвящение — предназначены для всех христиан, как два спасительные врачевства, одно от болезней душевных, а другое от болезней телесных и вместе душевных. Но есть еще два таинства, учрежденные господом, которые если не предназначены и необязательны для всех людей, если не необходимы для каждого из членов церкви непосредственно, зато необходимы для целей церкви вообще, для ее существования и процветания. Это — а) таинство брака, сообщающее известным лицам благодать к естественному рождению детей, будущих чад церкви, и — б) таинство священства, сообщающее также особым лицам благодать к сверхъестественному рождению чад церкви и воспитанию их для жизни вечной (стр. 478 и 479).

Но ведь таинство, по своему определению, есть «священное действие, которое под видимым образом сообщает душе верующего невидимую благодать Божию» (стр. 315). А естественное рождение детей не есть невидимая благодать. Кроме того, при определении таинства сказано далее:

«Для совершения таинства требуются три вещи (πράγματα): приличное вещество, как то: вода для крещения, хлеб и вино для евхаристии, елей и другие, сообразные с таинством» (стр. 316).

Тут никакого вещества не нужно.

Брак, очевидно, не подходит под определение таинства и вообще отличается от всех других таинств той существенной чертой, что во всех других таинствах, включая и священство, под таинством разумеются внешние действия, совершаемые при чем-то мнимопроисходящем, ни с чем действительным не связанным и совершенно не нужным, тогда как здесь таинством называют известные внешние действия, совершаемые при настоящем и самом важном в человеческой жизни акте. От этого и такая особенность определения и такая запутанность во всем последующем. Говорится:

Брак можно рассматривать с двух сторон: как закон природы или установление божие и как таинство новозаветной церкви, освящающее ныне, по падении человека, этот закон (стр. 479).

Освящающее таинство вот в чем состоит:

Чтобы освятить, возвысить и укрепить закон брака, который сам по себе свят и чист по своему происхождению от бога и по своим целям, но вследствие расстройств человеческой природы подвергся зловредному влиянию греха и многочисленным искажениям со стороны людей, предавшихся чувственности, господь Иисус благоволил установить в церкви своей особое таинство — таинство брака. Под именем этого таинства разумеется такое священнодействие, в котором лицам брачующимся, по объявлении ими перед церковью обета взаимной супружеской верности, преподается свыше, чрез благословение священнослужителя, божественная благодать, освящающая их брачный союз, возвышающая его в образ духовного соединения Христа с церковью и потом содействующая им к благословенному достижению всех целей брака (стр. 481 и 482).

То есть что при законе брака, который сам по себе свят, иерархия находит нужным еще освящать его.

§ 234. «Божественное установление таинства брака и его действительность». Оснований таинству брака, как таинству, очевидно, нет и не может быть в Евангелиях; нет даже и повода, к которому бы можно было прицепиться, и потому избирается из Евангелий то место, в котором употребляется слово «брак». И это место о браке в Кане Галилейской, не

имеющее ничего общего не только с установлением, но даже с благословением, с одобрением брака, принимается за основание. Богословие само чувствует, как и в елеосвящении, что не к чему прицепиться, и потому говорит:

Когда и как господь установил таинство брака, — тогда ли, когда присутствовал на браке в Кане Галилейской (Иоан. 2, 1—11), или когда по поводу известного вопроса фарисеев раскрывал истинное понятие о браке и сказал: «еже убо бог сочета, человек да не разлучает» (Матф. 19, 3—12), или уже по воскресении своем, когда «днями сорока» являлся ученикам своим и глагола им «яже о царствии божии», т. е. о том, что относилось к устройению его церкви (Деян. 1, 3), Евангелия не упоминают: так как «и ина много, яже сотвори Иисус, не суть писана в книгах сих» (Иоан. 20, 30; 21, 26) (стр. 482—483).

Но поэтому это считается доказанным.

§ 235. *«Видимая сторона таинства брака и невидимые действия».* Видимая сторона брака та, что жених и невеста обещаются быть мужем с женой, а священник приговаривает. Невидимая сторона: 1) освящает союз, как Христос с церковью, 2) скрепляет, как Христос с церковью, 3) содействует исполнять обязанности, как Христос с церковью. Неожиданно вводится для чего-то сравнение Христа с церковью — с мужем и женой, и в этом полагается невидимая сторона таинства брака.

§ 236. *«Кто может совершать таинство брака и что требуется от приступающих к этому таинству?»* Совершать брак могут попы, а жениться могут православные или если один православный. Все же остальные не женятся, а только совокупаются.

§ 237. *«Свойства христианского брака, освящаемого таинством».* Жениться можно только на одной. И разводиться можно только в случае прелюбодеяния. И это всё считается таинством, основанным самим богом.

§ 238. *«О таинстве священства».* «Связь с предыдущим; священство как особое богоучрежденное служение в церкви (иерархия) и его три степени, понятие о священстве как таинстве».

Излагая доселе учение о таинствах, мы о каждом из них замечали, что оно может быть совершаемо и преподаваемо верующим только пастырями церкви, епископами и пресвитерами. Но для того, чтобы люди могли соделываться пастырями Христовой церкви и получать власть совершать таинства, господь учредил еще особое таинство — таинство священства (стр. 493).

Действительно, не говоря уже о том, что из всех шести таинств до сих пор ни одно таинство, как известно, не было основано Христом, что про четыре из них: миропомазание, покаяние, елеосвящение и брак — даже не было найдено ни малейшего намека, все таинства, даже по определению церкви, становятся таинствами только тогда, когда они производятся пастырями церкви, т. е. истинными пастырями, и потому все предшествующие таинства в сущности зиждутся на этом таинстве священства. Если это таинство не есть таинство и происхождение его не может быть доказано, то и все остальные таинства пали бы сами собой, если бы действительность их даже была доказана. Говорится дальше:

Священство понимается в двояком смысле: как особое сословие людей, особое служение в церкви, известное под именем иерархии (священноначалия), и как особое священнодействие, чрез которое посвящаются и поставляются люди в это служение. В первом смысле священство мы уже рассматривали и видели: а) что сам господь учредил иерархию, или чин пастырей, которых одних только уполномочил быть учителями в церкви, священнодействующими и духовными управителями, а отнюдь не предоставил сего всем верующим (стр. 494).

Таинства могут производить только священники, но чтобы быть священником, надо, чтобы над ним было произведено таинство священства.

В предшествующих параграфах было сказано, что всякое из таинств недействительно, если производится не настоящим священником. В разъяснениях было много говорено о еретических учениях, имеющих ложное священство. Вся сила, следовательно, не только одного этого таинства, но и всех остальных в том, чтобы были ясные доказательства того, что священство установлено Христом, установлена передача этого священства и что в числе многих существующих самозванных священств то, о котором идет речь, есть одно истинное.

И вот § 239 — «Божественное установление и действительность таинства священства» — доказывает, что это таинство от бога.

Доказательств установления этого таинства не только нет, но, как в таинствах миропомазания и елеосвящения, нет на это таинство ни малейшего намека во всех Евангелиях. Доказательства следующие:

Божественное установление таинства священства видно из действий св. апостолов, которые сами, по наставлению от духа святого, воспоминавшего им всё, что заповедал господь Иисус (Иоан. 14, 26), совершали это таинство и чрез возложение рук возводили на все три степени иерархии (стр. 494 и 495).

Далее идут доказательства отцов и соборов. Так что очевиднее, чем даже во всех других таинствах, то, что это таинство, совершенно независимо от учения Христа, выдуманно иерархией.

Идет изложение таинства.

§ 240. *«Видимая сторона таинства священства, его невидимые действия и неповторяемость»*. Видимая сторона таинства состоит в том, чтобы руки положить на голову и приговаривать слова.

Невидимое действие таинства священства состоит в том, что чрез него, по молитве, действительно сообщается рукополагаемому божественная благодать, соответствующая его будущему служению, благодать священства (стр. 498).

Важность таинства следующая:

«Если кто размыслит, сколь важно то, чтобы, будучи еще человеком, обложенным плотию и кровию, присутствовать близ блаженного и бессмертного естества, то увидит ясно, какой чести удостоила священников благодать духа. Ими совершается жертвоприношение, совершаются и другие высокие служения, относящиеся к достоинству и спасению нашему. Еще живут и обращаются на земле; а поставлены распоряжать небесным и получили власть, которой не дал бог ни ангелам, ни архангелам»...

«Кто дает благодать епископства: бог или человек? Без сомнения, ответишь: бог. Но бог дает ее чрез человека. Человек возлагает руки, а бог изливает благодать; священник возлагает смиренную десницу, а бог благословляет всемошною десницею; епископ посвящает в сан, а бог сообщает достоинство».

Надобно заметить, что благодать священства хотя одна, но сообщается чрез таинство в различной степени: в меньшей степени диакону, в большей пресвитеру, еще в большей епископу, соответственно самому служению их в церкви, так что, по силе полученных чрез рукоположение дарований, епископ есть и главный учитель, и первый священнодействователь, и главный правитель, или архипастырь, в своей частной церкви; пресвитер, получая всю власть свою чрез рукоположение от епископа, имеет власть учить, священнодействовать и духовно управлять только в своем приходе и в зависимости от епископа, а диаконы суть только способники и сослужители епископам и пресвитерам в их служении церкви, сами же по себе не имеют власти ни учить, ни священнодействовать, ни управлять.

Благодать священства, сообщаемая чрез рукоположение, хотя в различной степени, диаконам, пресвитерам и епископам и облакающая их известною мерою духовной власти, обитает в душе каждого из них неизменно: почему ни епископ, ни пресвитер, ни диакон в

другой раз не рукополагаются в тот же сан, и таинство священства считается неповторяемым (стр. 498, 499, 500).

Излагаются споры об этом.

§ 241. «Кто может совершать таинство священства и что требуется от приступающих к нему?»

По учению православной церкви, власть рукополагать в священнические степени принадлежит только непосредственным преемникам апостолов, епископам (стр. 501).

И идут продолжительные споры о том, когда это рукоположение действительно и когда недействительно. Священниками могут быть:

1) ...христиане православные...

2) Должны быть люди, испытанные в слове веры и в житии, сообразном правому слову (Лаодик. соб. прав. 12): «якоже божии строители» (Тит. 1, 7), которые призываются учить других вере словом и житием (1 Тим. 3, 2; 4, 12). Посему в законоположении церкви постановлено: а) ищущий священнического достоинства должен знать св. писание и церковные правила, чтобы самому исполнять их и наставлять в них вверенную паству...

3) Должны быть, если избираются в сан епископа, свободными от уз брака; если же избираются в сан пресвитера или диакона, то могут, по желанию, находиться и в брачном состоянии (стр. 503—504).

И идет еще спор о безбрачии. Но вопрос о том, чем доказывается то, что наша иерархия есть истинная преемница апостолов, а не одна из других иерархий, считающих себя такою, — об этом даже и не упоминается. Так что из всех таинств то самое, на котором основываются все другие, не только не доказано, не определено, но введено совершенно произвольно, без малейшего основания и, что еще важнее, без малейшего признака, по которому бы можно было отличить это таинство от подобия его.

За этим следует отдел, называемый: «*Общие замечания о таинствах*». В этих общих замечаниях излагается:

§ 243. «О существе таинств».

Таинства не суть только знаки божественных обетований для возбуждения веры в людях, не суть простые обряды, отличающие христиан от не-христиан, не суть одни символы духовной жизни и тому подобное, как мудрствуют неправомыслящие (§ 200); а суть священнодействия, которые под видимым каким-либо образом действительно сообщают верующим невидимую благодать Божию, суть «орудия, которые необходимо действуют благодатию на приступающих к оным» (стр. 508).

§ 244. «*О седмичном числе таинств*». Доказывается, что таинств именно семь. Из доказательств этих ясно обозначается совершенно противное.

После этого не должно соблазняться тем, если некоторые древние учителя, по требованию нужды, или сообразно с избранною ими целию, или по другим причинам, говорят в своих писаниях то о двух, то о трех, то о четырех таинствах, умалчивая о прочих. Выводить отсюда, как выводят протестанты, будто древняя церковь признавала только два таинства (почему же не три или не четыре?) — крещение и евхаристию, совершенно несправедливо, когда известно, что другие учителя церкви в то же время или еще прежде упоминают и о всех остальных таинствах, когда известно, что даже те же самые учителя, называя поименно крещение и евхаристию, иногда указывают при этом и на другие такие же таинства и в различных местах своих сочинений ясно говорят о каждом из семи таинств порознь (стр. 514 и 515).

То, что таинств не было семь, это знает всякий, читавший церковную историю. Семь же таинств, именно потому, что семь даров духа святого, семь светильников, семь печатей и т. д.

§ 245. «Об условиях для совершения и действительности таинств». Для совершения таинств, т. е. сообщения благодати верующим, нужно: «1) законно рукоположенный пресвитер или епископ; 2) законное, т. е. по богопреданному чину, священнодействие таинств» (стр. 517).

Но несправедливо, с другой стороны, думали и думают некоторые неправомыслящие, — а) будто для совершения и действительности таинств необходим не только законно рукоположенный священнослужитель, но священнослужитель благочестивый, так что таинства, совершенные порочными служителями алтаря, не имеют никакого значения; или б) будто действительность и действительность каждого таинства зависит от веры лиц, его преемлющих, так что оно бывает таинством и имеет свою силу только во время самого принятия его и употребления с верою, а вне употребления или в случае принятия без веры не есть таинство и остается бесплодным.

1) Несправедливо первое. Ибо благодатная сила таинств зависит собственно от заслуг и воли Христа-спасителя, который сам невидимо и совершает их, а пастыри церкви суть только служители его и видимые орудия, чрез которые он преподает таинства людям.

2) Несправедливо и мнение второе, полагающее силу и действительность таинств в совершенной зависимости от веры и расположения лиц, приемлющих таинства. Ибо — а) как мы видели, господу угодно было установить таинство так, чтобы в каждом таинстве с известным видимым знаком существенно было соединено известное дарование св. духа и чтобы каждое таинство, когда только оно совершается правильно, необходимо действовало на человека благодатию (стр. 518—521).

Ясно: таинства суть чисто внешние действия, как заговоры от зубов, действующие на людей, и о духовном ни со стороны заговорщиков зубов, ни тех, которые лечатся, нечего думать и говорить. Надо делать руками и губами такие-то движения, и благодать сойдет.

§ 246. «Нравственное приложение догмата о таинствах» (стр. 521). Приложение догмата заканчивает член о таинствах. Приложение одно, очевидное — прибегать к иерархии для освящения себя посредством таинств.

Всё учение о таинствах, после рассмотрения его, сводится к следующему. В числе бесчисленных, несогласных между собой последователей Христа есть одни последователи его, которые признают себя рукоположенными теми людьми, которых рукополагали прежние, которых рукополагали апостолы. Признаков этой преемственности люди эти не дают никаких, но утверждают, что на них сошла благодать св. духа и что вследствие этого они знают семь действий, чрез которые сходит благодать св. духа на людей; и вот эту-то благодать, хотя и ничем видимым не определяющуюся, они могут сводить на людей. Это сообщение этими людьми этой невидимой благодати и есть учение о таинствах.

ГЛАВА XVII

«Глава II. О боге, как судьи и мздовоздаятеле» (стр. 524).

Кратко повторяется учение сначала.

§ 247. «Связь с предыдущим, понятие о боге, как судьи и мздовоздаятеле, и состав церковного о сем учения».

Для полного восстановления и спасения падшего человека надлежало совершить три великие дела: а) примирить грешника с богом, которого он бесконечно оскорбил своим грехопадением; б) очистить грешника от грехов и соделать его праведным и святым; в) освободить грешника от самих казней за грехи и даровать ему, соответственно его святости, заслуженные им блага (§ 124). Первое дело совершил господь бог сам — без нашего участия, когда ниспослал на землю своего единородного сына, который, воплотившись и приняв на себя грехи всего человеческого рода, принес за них свою смертью

совершеннейшее удовлетворение вечной правде и таким образом не только искупил нас от грехов и от наказаний за грехи, но и стяжал нам дары св. духа и вечное блаженство (§ 153). Второе дело совершает господь бог при нашем участии. Он основал на земле свою св. церковь, как живое и постоянное орудие для нашего очищения от грехов и освящения; ниспосылает нам в церкви и чрез церковь благодать св. духа, как действительную силу, очищающую нас от грехов и освящающую; учредил в церкви различные таинства для сообщения нам разнообразных даров этой спасительной благодати соответственно всем потребностям нашей духовной жизни; и от нас зависит воспользоваться или не воспользоваться предлагаемыми нам от бога средствами освящения (стр. 524 и 525).

Бог сжалился над людьми, погибавшими от своей злой воли, и искупил их. Но положение людей и после искупления осталось то же самое, какое было при Адаме и патриархах. Точно так же, как тем до искупления, так и нам по искуплении для того, чтобы спастись, нужно искать спасения. Разница между состоянием подзаконным и благодатным только та, что тогда не было этого механического средства таинств, а теперь есть. Разница та, что тогда Иаков, Авраам могли спастись хорошей жизнью, исполнением воли бога в жизни, а теперь можно спастись таинствами.

Всё это бы хорошо, но при этом учении, казалось бы, невозможно допустить мздовоздаяние, потому что мздовоздаяние вытекает из совершенно свободной деятельности человека, при спасении же таинствами человек несвободен. Спасение делами добра тем отличается от всякого другого, что оно совершенно свободно — человек для нравственного добра так же свободен на кресте, как и у себя дома; но спасение таинствами не вполне, а иногда и совершенно не зависит от воли человека. Так что, несмотря на всё желание окреститься, помазаться, причаститься, человек может не иметь возможности этого сделать. И потому мздовоздаяние, при состоянии благодати, представляется несправедливым. Адам мог быть наказан за яблоко, он мог съесть и не съесть его, но казнь за то, что человек не имел случая, возможности окреститься, помазаться, причаститься, казнь за это разрушает понятие справедливости бога. А это-то самое и оказывается при церковной благодати. По Ветхому Завету бог представлялся грубым и жестоким, но все-таки справедливым; по новой же благодати, как учит иерархия, он представляется несправедливым судьей, каким-то шальным, казнящим за то, что вне воли человека.

Видно, не уйдешь от законов разума.

Первая ошибка или ложь искупления привела к большей лжи — благодати, благодать еще к большей лжи — веры как послушания, и это — к механическим действиям таинств. Необходимость побуждения для исполнения таинств привела к мздовоздаянию, и учение выразилось в ужасающем безобразии.

Бог, чтобы спасти всех людей, отдал своего сына на казнь; а от этого выходит то, что если поп с причастием опоздает, когда я буду умирать, я пойду если не прямо в ад, то все-таки мне будет худо, много хуже, чем тому, кто нагребил много денег и нанял попа и попов так, чтобы они всегда при нем были. Это не злоупотребление, это — прямой вывод. Но это не смущает богословие. Оно говорит: первое дело — бог спас нас, второе — дал нам таинства.

Третье дело совершает господь бог уже по окончании второго, совершаемого им при нашем участии: он является тогда *судиею* людей, правосудно взвешивающим, воспользовались ли, или не воспользовались они дарованными им на земле средствами к их очищению от грехов и освящению и достойны ли, или недостойны освободиться от наказаний за грехи и получить блаженство; является вслед за тем праведным *мздовоздаятелем*, назначающим людям определенную участь каждому по заслугам (стр. 525).

Средства — таинства. И затем идет обычное изложение. В мздовоздаянии участвуют все лица св. троицы.

«Член I. О частном суде». § 248. «Обстоятельство, предваряющее частный суд: смерть человека» (стр. 527). И рассказывается про смерть, как про что-то новое, никому не известное. Причина смерти есть грехопадение первого человека, а от первого мы все взяли эту привычку. Всё это доказывается.

§ 249. «Действительность частного суда». Доказывается, что по смерти человека бывает для него суд частный в отличие от суда всеобщего. Суд, т. е. известный процесс исследования и вытекающего из него возмездия, приписывается всеведущему и всеблаговому богу (стр. 529—532).

§ 250. «Изображение частного суда: учение о мытарствах».

Как происходит частный суд, — св. писание не излагает. Но образное представление этого суда, основанное преимущественно на свящ. предании и согласное с свящ. писанием, находим в учении о мытарствах (τελώνια), издревле существующем в православной церкви (стр. 532).

Описываются мытарства и подтверждаются свящ. писанием на десяти страницах.

1) Говорится, что к людям умирающим, при разлучении их души от тела, являются ангелы божии и духи-истязатели (стр. 539).

2) Говорится, что, по разлучении от тела, душа человека, совершая свой путь в мир высший чрез воздушные пространства, непрестанно встречает здесь падших духов (стр. 540).

3) Представляется, что эти темные духи, как мытари-истязатели, останавливают душу во время пути ее к небу на разных мытарствах, припоминают ей постепенно разные виды ее грехов и стараются всячески ее осудить, между тем как добрые ангелы, сопутствующие душе, в то же время припоминают противоположные грехам ее добрые дела и заботятся ее оправдать (стр. 541).

4) Представляется, что бог не непосредственно творит суд частный над душой человека, по разлучении ее с телом, а попускает истязать ее духам злобы, как бы орудиям своего грозного правосудия, и вместе с тем употребляет в орудия своей благодати ангелов добрых (стр. 541).

Надобно представлять мытарства не в смысле грубом, чувственном, а, сколько для нас возможно, в смысле духовном и не привязываться к частностям, которые у разных писателей и в разных сказаниях самой церкви, при единстве основной мысли о мытарствах, представляются различными (стр. 542).

§ 251. «...Хотя прежде последнего суда ни праведные, ни грешные не получают совершенного воздаяния за дела свои, но при всем том не все души находятся в одинаковом состоянии и не в одно и то же место посылаются» (Прав. испов., ч. I, отв. на вопр. 61). «Веруем, что души умерших блаженствуют или мучатся, смотря по делам своим. Разлучившись с телами, они тотчас переходят или к радости, или к печали и скорби, впрочем, не чувствуют ни совершенного блаженства, ни совершенного мучения. Ибо совершенное блаженство или совершенное мучение каждый получит по общем воскресении, когда душа соединится с телом, в котором жила добродетельно или порочно» (Посл. восточн. патр. о прав. вере, чл. 18) (стр. 542 и 543).

§ 252. «Мздовоздаяние праведникам: а) прославление их на небеси — в церкви торжествующей».

Мздовоздаяния праведникам

«два: а) прославление их, хотя еще не совершенное, на небеси — в церкви торжествующей, и б) прославление их на земле — в церкви воинствующей» (стр. 543).

Каким образом слово: слава, прославление — занимает такое важное место в учении церкви, трудно понять, когда вспоминаешь особенно учение Христа, постоянно направленное против славы, и когда сам знаешь сердцем, что любовь к славе, прославлению есть одно из самых мелких человеческих чувств. Я понимаю, как награду: созерцание бога, успокоение, рай Эдем, даже рай Магомета, нирвану, но для того, чтобы понять награду в прославлении, мне надо вообразить себя на месте самого грубого человека или самого себя, когда мне было пятнадцать лет. Но у иерархии прославление считается великой наградой. Прославление это представляется в том, что на них наденут венцы, что они будут в чести, покой их в славе. Доказывается это из свящ. писания.

§ 253. «б) Прославление праведников на земле — в церкви воинствующей: аа) почитание святых».

Вместе с тем, как праведный судья и мздовоздатель удостоивает праведников по кончине их прославления на небеси — в церкви торжествующей, хотя еще предначинательного, он удостоивает их прославления и на земле — в церкви воинствующей (стр. 550).

Слава эта опять представляется в виде венцов, золота, камней, поклонов, кадил, церквей, песнопений, обеден и т. п. И следуют споры с теми, которые не считают нужным прославлять так святых. Всё это доказывается из свящ. писания.

§ 254. «бб) Призывание святых».

Почитая святых, как верных слуг, угодников и друзей божиих, св. церковь вместе с тем призывает их в молитвах, не как богов каких, могущих помогать нам своею собственною силою, как предстателей наших пред богом, единым источником и раздателем всех даров и милостей тварям (Иак. 1, 17), — как предстателей и ходатаев наших, имеющих силу ходатайства от Христа, который «един есть» в собственном смысле и самостоятельный «ходатай бога и человеков, давший себе избавление за всех» (1 Тим. 2, 5; Прав. испов. веры, ч. III, отв. на вопр. 52; Посл. восточн. патр. о прав. вере, чл. 8).

Св. писание преподает нам этот *догмат* (стр. 558).

Это есть догмат. Догмат в том, что а) надо молиться святым, б) что святые слышат нас и в) что они молятся за нас. Всё это доказывается свящ. писанием, и доказательство заключается выпиской из постановления собора:

«Если кто не исповедует, что все святые, сущие от века и угодившие богу как до закона, так под законом и под благодатию, досточестны (τίμιοι) пред ним по душе и по телу, или не просит молитв святых, как имеющих позволение предстательствовать за мир (ὁπὲρ τοῦ κόσμου προσεβῆεν), по церковному преданию: анафема» (стр. 566—567).

Доказательство, очевидно, достаточное.

§ 255. «вв) Почитание св. мощей и других останков угодников божиих». Кроме того, надо также прославлять мощи и всякие остатки угодников. Доказательства этому:

а) что тело одного мертвеца, едва только коснулось костям пророка Елисея во гробе его, тотчас ожило, и мертвый восстал (4 Цар. 13, 21; снес. Сирах. 48, 14, 15);

б) что самая милость Илии, оставленная им Елисею, разверзла прикосновением своим воды Иордана для перехода последнему пророку (4 Цар. 2, 14; снес. 8);

в) что даже платки и полотенца св. апостола Павла, полагавшиеся в отсутствие его на недужных и одержимых бесами, исцеляли болезни и прогоняли нечистых духов (Деян. 19, 12).

«...они (св. мученики) прославляются великими почестями и праздниками, они прогоняют демонов, врачуют болезни, являются, прорекают; самые тела их, когда к ним прикасаются и чтут их, столько же действуют, как святые души их; даже капли крови и всё, что носит на себе следы их страдания, так же действительны, как их тела».

«...И по смерти действуют они (мученики), как живые, исцеляют больных, изгоняют бесов и силою господя отражают всякое лукавое влияние их мучительского владычества. Ибо святым мощам всегда присуще чудодействующая благодать святого духа».

...Особенно разительнейшее чудо, которым господь прославляет тела многих угодников своих, есть их «нетление», когда осуществляются на деле — и предсказание царя-пророка: «не даси (господи) преподобному твоему видети истления» (Пс. 15, 10), исполнившееся прежде всего на первенце из мертвых, Иисусе Христе (Деян. 2, 27), и благожелание древнего мудреца израильского праведникам: «кости их процветут от места их» (Сирах. 46, 14; сн. 49, 12; Ис. 58, 11).

Это нетление св. мощей, это изъятие их чудодейственной силою божиею из всеобщего закона тления, как бы в живой урок нам о будущем воскресении тел и в сильнейшее побуждение для нас — почитать самые тела прославляемых богом праведников и подражать вере их, не подлежит ни малейшему сомнению. В Киеве и Новгороде, Москве и Вологде и во многих других местах нашего богохранимого отечества открыто почивают многие нетленные останки св. угодников и непрестающими чудесами для притекающих к ним с верою громогласно свидетельствуют о истине своего нетления (стр. 567 — 571).

Ведь мы все знаем о герцоге Декруа, о сотнях и сотнях неразлагающихся тел по физическим условиям; все знаем о том, что случайно не разложившийся сибирский архиерей какой-то лежит теперь в Киеве (Филофей, кажется) в подвале, ожидая открытия мощей; знаем о тех под спудом находящихся мощах, о чучелах, с которыми собирают копейки для иерархии и покровы на которых келейно переменяются членами иерархии; знаем об масле, вливаемом в мироточивые головы. Ведь ни один ученик семинарии уже не верит в это. Все мужики не верят. Зачем же излагать это в богословии как догмат? Ведь если бы в этом богословии было что-нибудь в самом деле похожее на раскрытие истин веры, если бы всё даже было разумно и верно, ведь одно такое утверждение о мощах погубило бы всё.

Доказывается и то, что мощи и всякие платки и портки надо чтить, целовать и класть на них копейки, и всё заключает решение седьмого вселенского собора:

Итак, дерзнувшие отвергать... мощи мучеников, о которых знали, что они подлинные и истинные, если это епископы или клирики, да низложатся; а если иноки и миряне, да лишатся приобщения (стр. 574).

Но это всё еще мало. Мало подменить бога святыми, их пальцами и портками, еще нужны иконы.

§ 256. «22) *Почитание св. икон*». Церковь заповедует: а) употреблять иконы в церквях, домах, улицах, б) чествовать каждением, поставлением свеч; и церковь осуждает: а) древних иконоборцев, б) новых протестантов и в) поклоняющихся им, как богам. Начинаются доказательства и споры. Споры эти стоили много злобы, казней и крови.

Только совершенным отклонением от вопросов веры можно объяснить эти споры и те утверждения и доказательства, которые приводятся в книге.

Новым побуждением к чествованию св. икон служат те бесчисленные знамения и чудеса, какие благоволил господь совершать чрез иконы для верующих. Сказаниями об этих чудесах наполнены летописи как церкви вообще, так в особенности церкви нашей. Некоторые иконы Христа-спасителя, его пречистой матери, святителя Николая и других угодников божиих по обилию совершавшихся от них чудес издревле известны под именем чудотворных и, находясь в разных местах православной церкви по устройению благодетельного нам господя, доселе не престают быть как бы протоками или проводниками его спасительной для нас чудодейственной силы (стр. 585).

Вот за эти-то протоки чудодейственной силы и были споры и теперь разногласие. Протоки они или не протоки? Если *через иконы* господь благоволит совершать чудеса, именно через иконы, то не то что грубый мужик или баба, но самый большой мудрец не

может иначе делать, как молиться иконе. Если через секретаря решается дело, надо просить секретаря. И из этого выйти нельзя. Уж мы давно спустились на землю из области вопросов о вере. Дело шло о таинствах, которые механически передают благодать, независимо от духовного состояния пастыря и верующего, только когда нет поводов к кассации; теперь дело идет об иконах, которые суть протоки чудодейственной силы и которым поэтому надо молиться, но которые не суть боги.

§ 257. «Мздовоздаяние грешникам: а) их наказание во аде».

Грешники отходят вдруг после смерти и частного суда душами своими в место печали и скорби (стр. 589).

Доказательства свящ. писания. Место, куда они отходят, называется тьмою кромешною, бездною, преисподнею, геенною, пещью огненной. Где эта геенна, не все согласны. Но разные есть отделения в аду,

свои частные обители, затворы и хранилища душ (3 Ездр. 4, 32, 35, 41), свои особые отделения, из которых одно называется собственно адом, другое — геенною, третье — тартаром, четвертое — озером огненным и т. п. По крайней мере есть в Апокалипсисе место, где ад и озеро огненное различаются (20, 13, 14).

Эти неодинаковые мучения грешников во аде после частного суда не суть притом мучения полные и совершенные, а только предначинательные (стр. 593).

Доказательства свящ. писания.

§ 258. «б) Возможность для некоторых грешников получать облегчение и даже освобождение от наказаний адских по молитвам церкви».

Впрочем, преподавая учение, что все грешники, после смерти своей и частного суда над ними, равно отходят во ад — место печали и скорби, православная церковь в то же время исповедует, что для тех из них, которые до разлучения с настоящею жизнью покаются, только не успели принести плодов, достойных покаяния (каковы: молитва, сокрушение, утешение бедных и выражение в поступках любви к богу и ближним), остается еще возможность получать облегчение в страданиях и даже вовсе освобождаться от уз ада.

Такое облегчение и освобождение могут получать грешники не по собственным каким-либо заслугам или чрез раскаяние (ибо после смерти и частного суда нет места ни для покаяния, ни для заслуг), но только по бесконечной благодати божией, чрез молитвы церкви и благотворения, совершаемые живыми за умерших, а особенно силою бескровной жертвы, которую, в частности, приносит священнослужитель для каждого христианина о его присных, вообще же на всех, повседневно, приносит католическая и апостольская церковь (стр. 594).

Это доказывается. То естественное соображение, что если уж бог правосуден (как человек правосудный), как то понимает иерархия, то за какие же он чужие молитвы простит грешника? — это разрешается следующим:

«Нимало не должно сомневаться, что (молитвы св. церкви, спасительное жертвоприношение и милостыни) приносят пользу умершим, — но лишь тем, которые прежде смерти жили так, чтобы по смерти всё это могло быть для них полезным.

Ибо для отшедших без веры, споспешествуемой любовью, и без общения в таинствах, напрасно совершаются ближними дела того благочестия, коего залога они не имели в себе, когда находились здесь, не приемля или всуе приемля благодать Божию и сокровиществуя себе не милосердие, а гнев.

Итак, не новые заслуги приобретаются для умерших, когда совершают за них что-либо доброе знаемые, а только извлекаются последствия из прежде положенных ими начал» (стр. 603, 604).

Так для чего же молитвы? Бог разве не разберет один, без адвокатов этих прежде положенных начал? Для чего же молитвы и церкви и у жертвы? Как ни неприятно говорить,

другой нет причины, как повод к собиранию копеек. И странно: это такое естественное, сердечное чувство всякого молящегося человека, обращаясь к богу, помянуть души близких ему людей, это святое, хорошее чувство иерархия, прикоснувшись к нему, умела обратить во что-то глупое, низкое и подлое.

Следуют соображения о молитвах церкви за усопших.

1) Разделяются те, за которых надо молиться, и те, за которых не надо молиться.

2) Опровергаются мнения тех, что за покойных приобщившихся нечего уже молиться — они и так святы. Доказывается, что надо молиться.

3) То, что Христос сказал: он один ходатай, — не мешает молиться церкви, она чрез него молит.

4) Молитвы действуют только на частный суд.

5) То самое рассуждение Августина, что молитва есть род напоминания.

6) Что есть такие, которых уж нельзя выручить молитвою, а есть такие, которых можно.

7) Молится церковь в третий день в воспоминание воскресения, в девятый — в воспоминание живых и умерших (больше ничего), в сороковой — потому, что столько дней народ оплакивал Моисея.

8) А что как мы молимся за них, а они уже в царстве небесном. Это не вредно.

9) А если так, то все спасутся. Это желательно. Но едва ли.

§ 259. «в) *Замечание о чистилище*» (стр. 611). Спор с католиками о чистилище и доказательства, что они неправы.

§ 260. «*Нравственное приложение догмата*» понятно, как все теперь приложения: бояться суда и прибегать к мощам и иконам и платить иерархии деньги, чтобы она молилась за усопших (стр. 616—617).

«Член II. О всеобщем суде». § 261. «Связь с предыдущим, день всеобщего суда, неизвестность этого дня и признаки его приближения, в особенности явление антихриста».

Суд частный, которому подвергается каждый человек по смерти своей, не есть суд полный и окончательный, и потому естественно заставляет ожидать еще другого суда, полного и решительного. На частном суде получает мздовоздаяние только душа человека, без всякого участия тела, хотя и тело разделяло с нею дела ее, добрые и злые. После частного суда и для праведников на небеси, и для грешников во аде открывается только предначатие того блаженства или мучения, которое они заслужили. Наконец после частного суда для некоторых грешников остается еще возможность облегчать свою участь и даже освободиться из уз ада, если не чрез собственные заслуги, то по молитвам церкви.

Но придет некогда день, «последний день» для всего рода человеческого (стр. 618).

Придет день, когда и тело получит по заслугам. Затем определяются признаки пришествия этого дня:

1) С одной стороны, необычайные успехи добра на земле — распространение Евангелия Христова во всем мире...

2) С другой стороны, необычайные успехи зла и явление на земле антихриста (стр. 619).

Антихрист будет вот кто:

а) Будет определенное лицо и именно человек, но только человек беззаконный, под особым действием сатаны. Касательно же отношения к нему диавола одни полагали, что антихрист будет как бы сыном, или исчадием сатаны; другие, — что сатана как бы поселится в нем и будет употреблять его орудием, действуя в нем сам собою; третьи, — что в лице антихриста воплотится непосредственно сам диавол.

б) Будет, по характеру своему, отличаться необычайною гордостью и выдавать себя за бога...

в) Для достижения своей цели будет проповедовать ложное учение, противное спасительной вере Христовой, учение оболстительное, которым и увлечет многих, слабых

и недостойных...

г) В подтверждение своего учения и для большего обольщения людей будет совершать ложные знамения и чудеса...

д) Наконец погибнет от действия Христа-спасителя, когда он придет судить живых и мертвых...

Он произойдет от колена Данова...

Будет могущественный властелин, который похитит себе власть насильно и распространит свое влияние на все народы...

Воздвигнет сильное гонение на христиан, будет требовать себе от всех поклонения божеского, многих увлечет, а тех, которые не последуют ему, будет предавать смерти...

Для противодействия антихристу бог пошлет с неба «двух свидетелей», которые, как говорится в Апокалипсисе, будут «прорицати» истину, сотворять чудеса и, «егда скончают свидетельство свое», будут умерщвлены змием, потом чрез три с половиною дня воскреснут и вознесутся на небеса (Апок. 11, 3—12).

Владычество антихриста будет продолжаться только три с половиною года (стр. 621—623).

Всё это доказано свящ. писанием.

Не излишне заметить, что предсказания об антихристе не раз уже прилагаемы были к разным лицам. Одни, по свидетельству блаженного Августина, видели антихриста в Нероне; другие видели — в гностиках; третьи — в римском первосвященнике или вообще в папстве: — мысль, возникшая и довольно распространенная в средние века на Западе между многими сектантами, но особенно усилившаяся с появлением протестантских обществ, проникшая в их богословские системы и многократно раскрытая в особых сочинениях (стр. 624).

Писатель не упоминает, что большая часть русского народа считает нашу иерархию иерархией антихриста.

§ 262. «События, имеющие совершиться в день всеобщего суда, и их распорядок».

Действия антихриста на земле будут продолжаться до самого «дня судного» (стр. 624).

§ 263. *«Предварительные обстоятельства всеобщего суда: а) пришествие господина — судьи: живых и мертвых»* (стр. 625). В этот день придет с неба на землю господь Иисус Христос. Всё это доказано свящ. писанием.

§ 264. «Воскресение мертвых и изменение живых».

В тот же последний день (Иоан. 6, 40, 44) и в то же самое время, как будет совершаться с небеси славное нисшествие господина на землю, окруженного небожителями, он «послет пред собою ангелы своя с трубным гласом велием» (Матф. 24, 31), «и мертвии услышат глас сына божия» (Иоан. 5, 25): «яко сам господь в повелении, во гласе архангелове, и в трубе божии снидет с небесе, и мертвии о Христе воскреснут первее; потом же мы живущии оставшии... изменимся» (1 Сол. 4, 16, 17; 1 Кор. 15, 52) (стр. 627 и 628).

То есть по-русски: все мертвые воскреснут прежде, а потом живущие изменимся. Доказывается свящ. писанием, что «воскресение мертвых действительно будет, и возможность воскресения мертвых также не должна подлежать сомнению» (стр. 628 и 629).

Это доказывается вот как:

В мире вообще ничто не уничтожается и не исчезает, а всё остается целым во власти и деснице вседержителя; что наши тела теряют бытие через смерть только для нас, а не для бога, который совершенно знает всё, даже малейшие частицы каждого умершего тела, хотя бы они рассеялись повсюду и соединились с другими телами, и всегда силен воссоединить эти частицы в прежний организм (стр. 630).

Но уж если зашло дело о частицах, то дело не в том, чтобы разместить частицы, а частиц неостанет. Тело моего прадедушки сгнило, частицы его тела пошли в траву. Траву съела

корова, мальчик мужицкий выпил эти частицы в молоке, и эти частицы стали его телом. И его тело сгнило. Частиц много неостанет. Так что посредством частиц сделать этого и богу никак нельзя.

Уж лучше доказывать по-старому так:

Говорили о силе и действенности христианских таинств: крещения, в котором мы всецело, и душою и телом, возрождаемся для жизни вечной; миропомазания, в котором не только душа наша, но и тело запечатлеваются несокрушимою печатью св. духа, господя животворящего; евхаристии, которой как душа, так равно и тело наше питается животворящим телом и кровию самого жизнедавца и преискренне соединяются с ним (стр. 631 и 632).

Так если бог может делать такие чудеса для тех, которые верят в них, то как же ему не воссоздать тела.

Этим доказывается возможность воскресения в теле. А необходимость доказывается так:

По самому существу христианства необходимо, чтобы, «якоже о Адаме вси умирают, такоже и о Христе вси» некогда «ожили» (1 Кор. 15, 22), чтобы не только был побежден первый наш враг — диавол, но упразднился и последний враг — смерть (1 Кор. 15, 26).

Иначе цель пришествия Христова на землю, цель всего христианства, не будет достигнута вполне: человек спасается не весь, враги его будут не все побеждены, во Христе мы получим менее, нежели сколько потеряли во Адаме.

...Воскресения наших тел требуют и правда божия и премудрость. Правда: ибо тело человека участвует как в добрых делах души, так и в ее беззакониях; следовательно, по справедливости, должно участвовать и в ее вечных наградах или наказаниях. Премудрость: ибо, по премудрости бог создал человека двухчастным, из тела и души, чтобы в этом виде он достигал своего предназначения; следовательно, премудрость божия не оправдалась бы от дел, если бы, рано или поздно, тело человека, по разлучении с душою, снова не соединилось с нею для составления полного человека.

Воскресение мертвых будет «всеобщее и одновременное»...

По качествам своим воскресшие тела —

1) Будут существенно те же, какие соединены были с известными душами в продолжение настоящей жизни.

2) Но, с другой стороны, будут и отличны от настоящих тел; потому что восстанут в виде преображенном, по подобию воскресшего тела Христа-спасителя (стр. 633 и 634).

Тела будут те же, но нетленны, славны или светоносны, сильны и крепки, духовны.

Но все не будут одинаково нетленны, бессмертны и пр., а по степеням нетленны: праведников — совсем нетленны, понижее — немножко нетленны и т. д. (стр. 637).

Кроме того, одни учителя церкви говорили, что воскресшие не будут иметь различия полов, другие говорили, что будут мужчины и женщины, третьи — что все сделаются мужчинами.

Одни гадали, что все умершие, и старцы, и мужи, и юноши, и дети, восстанут в одном и том же возрасте — «в мере возраста исполнения Христова» (Еф. 4, 13); другие говорили, что не в одном, хотя и не допускали, чтобы младенцы и юноши воскресли в возрасте младенческом и юношеском, а не в зрелых летах (стр. 637).

Кроме воскресения мертвых, открыта еще тайна о том, что те, которых суд застанет в живых, также изменятся, и очень скоро.

§ 265. «Самый суд всеобщий: его действительность, образ и свойства».

Вслед за тем, как явится на землю в славе своей судия живых и мертвых и по гласу его воскреснут мертвые и изменятся живые, начнется самый суд над ними — «суд всеобщий» (стр. 638).

Суд будет состоять из судьи, сидящего на престоле, из ангелов около него, подсудимых: а) всех людей, б) праведных и злых и в) дьяволов. Предметами суда будут: дела, слова и мысли человеческие. Про дьяволов ничего не сказано. Когда рассудят, тогда отделят праведных от злых. Одних поставят направо, других налево. Потом произойдет произнесение суда:

«Тогда речет царь сущим одесную его: приидите благословеннии отца моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира» (Матф. 25, 34)... «Тогда речет и сущим ошую его: идите от мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его» (—41).

Св. отцы и учителя церкви признавали это изображение всеобщего суда несомненно истинным, оставили на него свои толкования (стр. 641).

Вот эти толкования:

«Не должно думать, что пришествие господа будет местное и плотское, но надобно ожидать его во славе отчей вдруг в целой вселенной». «Не должно думать, что много потратится времени, пока каждый увидит себя и дела свои; и судию и следствия божия суда, неизреченною силою, во мгновение времени представит себе ум, всё это живо начертает пред собою, и во владычественном души, как бы в зеркале, увидит образы соделанного им» (стр. 642).

Богословие говорит, что не надо разуметь суд местным и плотским; но как же разуметь его, когда говорится: суд будет —

1) Всеобщий: потому что будет простираться на всех людей, живых и мертвых, добрых и злых, на самих даже ангелов падших: тогда «имать» господь «судити вселенней» (Деян. 17, 31).

Выноска: «Царь сходит с своего места, чтобы совершить суд над землею; с великим страхом и трепетом сопровождают его воинства его. Мощные чины сии приходят быть свидетелями грозного суда; и все люди, сколько их было и есть на земле, предстают царю. Сколько ни было и ни будет рожденных на свете, все приидут на сие позорище видеть суд» (стр. 642—643).

2) Торжественный и открытый: потому что судия явится во всей славе своей со всеми святыми ангелами и произведет суд пред лицом целого мира, небесного, земного и преисподнего.

Выноска: «И небо и землю призовет он быть с ним на суде! И горние, и дольные предстанут со страхом и трепетом. И небесные воинства, и полчища преисподних вострепещут пред немилующим судиею, который придет, сопровождаемый ужасом и смертию» (стр. 643).

Это Христос так придет?!

3) Строгий и страшный: потому что совершится по всей правде божией, и только одной правде; то будет «день гнева и откровения праведного суда божия» (Рим. 2, 5).

4) Решительный и последний: потому что неизменно определит на всю вечность участь каждого из подсудимых (Матф. 25, 46) (стр. 643).

То есть навеки определит грешникам мучения.

Прибавлять к этому нечего. Одно чувство, которое я испытывал, выписывая это, есть чувство ужаса и страха перед тем кощунством, которое я совершаю, переписывая и повторяя это.

§ 266. «Сопутствующие обстоятельства всеобщего суда: а) кончина мира».

В тот же «последний день», в который совершится последний суд божий над всем миром, последует и кончина мира...

Сущность и образ. Кончина мира будет состоять не в том, будто он совершенно разрушится и уничтожится, а в том, что он только изменится и обновится посредством огня...

...весь мир вещественный должен очиститься от гибельных следствий греха человеческого и обновиться. Это-то обновление мира и совершится в последний день посредством огня, так что на новом небе и новой земле не останется уже ничего греховного, а будет «жить» одна «правда» (2 Петр. 2, 13) (стр. 643 и 644).

Так что здесь уже ясно высказывается та мысль, что обновление мира не произведено еще искуплением, что то говорилось, только для красоты слова, а что настоящее обновление *произведется* Христом, но не при первом, а при втором пришествии.

Доказывается из свящ. писания справедливость этого конца и обновление мира огнем.

§ 267. «*б) Кончина благодатного царства Христова и начало царства славы; замечание о хилиазме, или тысящелетии, Христовом*» (стр. 646) это самое и подтверждает. Благодатное царство кончится, и начнется царство славы, т. е. действительного освобождения от греха и смерти, т. е. того самого, что прежде утверждалось о благодатном царстве.

Доказательства этого писанием и спор с теми, которые говорили, что за 1000 лет до конца мира Христос придет на землю, воскресит праведников и будет с ними царствовать 1000 лет. Это неправда,

§ 268. «*Связь с предыдущим и свойства этого мздовоздаяния*» (стр. 653). После суда Христос изречет приговор.

Это мздовоздаяние после всеобщего суда будет полное, совершенное, решительное. Полное, т. е. не для одной только души человека, как после частного суда, а для души вместе и для тела, — для полного человека. Совершенное: потому что будет состоять не в предначатии только блаженства для праведников и мучения для грешников, как после частного суда, а во всецелом блаженстве и мучении соответственно заслугам каждого. Решительное: потому что для всех пребудет неизменным во веки, и ни для кого из грешников не останется никакой возможности освободиться когда-либо из ада, как остается она для некоторых после частного суда (654).

§ 269. «*Мздовоздаяние грешникам: а) в чем будут состоять их муки?*» (стр. 654). Вечные мучения грешников будут состоять: 1) в удалении их от бога, 2) лишении благ царствия божия, 3) они будут в аду с дьяволами. Дьяволы будут их мучить, 4) они будут испытывать внутренние мучения, 5) будут испытывать внешние мучения — червя неумирающего и огня неугасающего.

«Услышавши об огне, не думай, будто тамошний огонь похож на здешний: этот, что захватит, сожжет и изменит на другое; а тот, кого однажды обымет, будет жечь всегда и никогда не перестанет, почему и называется неугасимым. Ибо и грешникам надлежит облечься бессмертием, не в честь, но чтобы быть всегдашним напутием тамошнего мучения; а сколь это ужасно, того и представить ум никогда не может; разве из опытного познания маловажных бедствий можно получить малое понятие о тех великих мучениях. Если ты будешь когда в бане, натопленной сильнее надлежащего, то представь себе огонь геенский; и если ты когда будешь гореть в сильной горячке, то перенесись умом к оному пламени; и тогда будешь в состоянии хорошо понять это различие. Ибо если баня и горячка так мучат и беспокоят нас, то что мы будем чувствовать, когда попадем в ту огненную реку, которая будет течь пред страшным судилищем!» (стр. 657 и 658).

б) Они будут постоянно плакать и скрежетать зубами.

«Каково будет, говорил также другой св. отец, состояние тела у подвергшегося этим нескончаемым и нестерпимым мучениям там, где огонь неугасимый, червь, бессмертно мучительствующий, темное и ужасное дно адово, горькое рыдание, необычайные вопли, плач и скрежет зубов, и нет конца страданиям? От всего этого нет избавления по смерти, нет ни способов, ни возможности избыть горьких мучений» (стр. 659).

Каково состояние грешника? Но каково будет состояние благого бога вечно смотреть на это?

§ 270. «б) Степени адских мучений».

Впрочем, хотя все грешники подвергнутся адским мучениям, но не все в одинаковой степени: одни будут наказаны больше, другие менее, каждый соразмерно грехам своим (стр. 659—660).

Всё это доказано свящ. писанием.

§ 271. «в) Вечность адских мучений».

Но, различаясь между собою по степени, мучения грешников во аде нимало не будут различны по отношению к продолжительности: потому что для всех будут равно вечны и нескончаемы (стр. 662).

Всё это подтверждается свящ. писанием, и опровергается мнение о том, что учение о вечности мучений противоречит здравому разуму (не здравому разуму, а какому-нибудь самому низкому понятию о боге). По учению богословия, невечные мучения противоречат здравому разуму.

§ 272. «Мздовоздаяние праведникам: а) в чем будет состоять их блаженство?»

Сколько, с одной стороны, мрачными чертами изображает слово божие участь грешников после всеобщего суда, столько же, с другой, светлыми и радостными— участь праведников (стр. 668).

Участь их в том, что они будут «зреть триипостасного лицом к лицу», т. е. зреть того страшного бога, который, из любви сотворив людей, вечно мучает их.

§ 273. «б) Степени блаженства праведников».

Блаженство праведников на небеси, общее для всех их, будет, однакоже, иметь свои степени, соответственно нравственному достоинству каждого (стр. 673).

Доказывается свящ. писанием.

§ 274. «в) Вечность блаженства праведников» (стр. 676).

Блаженство праведников вечно.

§ 275. «Нравственное приложение догмата о суде и мздовоздаянии всеобщем» (стр. 678).

О, если бы мы чаще и внимательнее размышляли о том «великом дне» (Деян. 2, 20), — «дне гнева и откровения праведного суда божия» (Рим. 2,5), которым окончится некогда всё домостроительство нашего спасения! Если бы живее и раздельнее представляли те бесконечные блага, которые уготованы праведникам на небеси, и те вечные мучения, которые ожидают грешников во аде! Сколько побуждений мы находили бы для себя удерживаться от грехов и подвизаться во благочестии!

Даруй же нам, господи, всем всегда — живую и неумолкающую память твоего будущего славного пришествия, твоего последнего страшного суда над нами, твоего праведнейшего и вечного мздовоздаяния праведникам и грешникам, — да, при свете ее и твоей благодатной помощи, «целомудренно и праведно и благо честно проживем в нынешнем веце» (Тит. 2, 12) и таким образом достигнем, наконец, и вечно-блаженной жизни на небеси, чтобы всем существом славословить тебя, со безначальным твоим отцом и пресвятым и благим и животворящим твоим духом, во веки веков (стр. 680).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

И вот оно всё, это раскрытие богооткровенных истин. Все раскрыты. Больше ничего нет. И иначе понимать нельзя. Тот, кто иначе понимает, тот — анафема.

Человек спрашивает: что такое весь этот мир, в котором он находит себя? Спрашивает, какой смысл его существования? И чем ему надо руководиться в той свободе, которую он чувствует в себе? Он спрашивает, и бог устами установленной им церкви отвечает ему:

Ты хочешь знать, что такое этот мир? Вот что. Есть бог единый, всеведущий, всеблагой, всемогущий. Бог этот есть дух простой, но он имеет волю и разум. Бог этот один и вместе три. Отец родил сына. Сын во плоти и сидит одесную отца. Дух изошел от отца. Все они три — боги, и все разны, и все — одно.

Этот-то тройной бог существовал вечно один втроем, и вдруг вздумал сотворить мир и сотворил из ничего своею мыслью, хотением и словом. Сотворил сначала духовный мир — ангелов. Ангелы сотворены добрыми, и только для их блаженства бог сотворил их; но, сотворенные добрыми, эти существа стали вдруг злыми сами собой. Ангелы — одни остались добрыми, другие стали злыми и стали дьяволами. Ангелов сотворил бог очень много и разделил их на 9 чинов и 3 разряда: ангелы, архангелы, херувимы, серафимы, силы, господства, начала, власти, престолы. И дьяволы тоже разделены по чинам, но имена их чинов точно неизвестны.

Потом прошло много времени, и бог опять стал творить и сотворил мир вещественный. Он сотворил его в шесть дней. День надо считать днем обращения земли около оси. И были утро и вечер с первых же дней. Если солнца не было в первые дни, то в эти дни бог сам сотрясал светящуюся материю, чтобы было утро и вечер. Творил шесть дней. В шестой день бог сотворил Адама, первого человека, из земли и дунул в него, потом сотворил жену. Человек сотворен из души и тела. Назначение человека — оставаться верным власти божией. И человек сотворен добрым и вполне совершенным. Вся обязанность его в том была, чтоб не есть запрещенного яблока, и бог ему, кроме того, что сотворил его совершенным, всячески помогал еще в этом, учил его, развлекал и посещал его в саду. Но Адам все-таки съел запрещенное яблоко, и за это бог благой отмстил Адаму, выгнав его из рая, проклял его, всю землю и всех потомков Адама. Всё это надо понимать не в каком-нибудь переносном, а в прямом смысле; надо понимать, что всё это так точно было.

После этого бог этот самый в трех лицах, всеведущий, всеблагой и всемогущий, сотворивши Адама и проклявши его и всё потомство, все-таки не переставал промышлять, т. е. заботиться, для их блага, об Адаме и его потомках, о всех сотворенных им существах. Он сохраняет тварей, содействует им и управляет ими всеми и каждым особенно. Бог этот управлял и управляет ангелами, злыми и добрыми, и людьми, злыми и добрыми. Ангелы помогают богу управлять миром. Есть ангелы, приставленные к царствам, к народам и к людям. И вот бог всеведущий, всемогущий и всеблагой, сотворивший их всех, погубил тьмы ангелов злых навсегда и людей всех за Адама, но не переставал заботиться о всех людях и заботится естественным образом и даже сверхъестественным.

Сверхъестественный этот способ заботы о людях состоит в том, что, когда прошло 5000 лет, бог нашел средство заплатить самому себе за грех Адама, которого он сам сделал таким, каким он был. Средство состоит в том, что в числе лиц троицы одно — сын. Оно, это лицо, так всегда и было сыном. Так этот сын вышел из девы, не нарушая ее девства; но вошел в деву Марию, как муж ее — дух святой, а вышел сын — Иисус Христос. И этот сын назывался Иисус, и он был бог, и человек, и лицо троицы.

Этот-то бог-человек и спас людей. Он спас их вот как: он был пророк, первосвященник и царь. Он, как пророк, дал новый закон; как первосвященник, сам себя принес в жертву тем, что умер на кресте, и как царь, делал чудеса, и сошел в ад, выпустил оттуда всех праведников и уничтожил грех, проклятие и смерть в людях.

Но средство это, хотя и очень сильное, не всех спасло, однако. Тьмы тем дьяволов так и остались дьяволами, и люди воспользоваться этим спасением должны умеючи.

Чтобы воспользоваться этим средством, надо освятиться. А освятить может только церковь. А церковь — это те люди, которые говорят про себя, что на них накладывали руки такие люди, на которых накладывали руки такие люди, и т. д., на которых накладывали руки ученики самого бога Иисуса, на которых накладывал руки сам бог сын. А накладывая руки,

сам бог Иисус дунул на них и дал им этим дуновением, им и всем, кому они это передадут, власть освящать людей. И это-то самое освящение нужно, чтобы спастись.

Это, что спасает, называется благодать. Освящает человека и спасает его благодать — это значит сила божия, передаваемая в известных формах церковью. Чтобы благодать эта действовала, надо, чтобы человек, желающий освятиться ею, верил, что он освящается. Он может даже не совсем верить, но должен слушаться церкви и, главное, не противоречить, — тогда благодать перейдет. В жизни же своей человек, освященный благодатью, не должен думать, как он думал прежде, что если он делает хорошо, то это потому, что он хочет делать хорошо, но он должен думать, что если он что-нибудь делает хорошо, то это только потому, что в нем действует благодать; и поэтому он должен только заботиться о том, чтобы в нем была благодать.

Благодать же эта передается церковью разными манипуляциями и произнесением разных слов, которые называют таинствами. Таких манипуляций семь.

1) Купанье. Когда церковная иерархия выкупает кого-нибудь, как следует, то этот выкупанный делается чист от всякого греха, а главное, от первородного Адамова. Так что если младенец невыкупанный умрет, то он, как исполненный греха, погибнет.

2) Когда помажет его маслом, то в него войдет св. дух.

3) Когда он съест хлеба и вина при известных условиях и с убеждением, что он ест тело и кровь бога, то делается чист от греха и получает жизнь вечную. (Вообще же около таинства бывает много благодати, и надо поближе около него и поскорее после того, как оно совершится, молиться, и тогда молитва услышится.)

4) Когда, выслушав его грехи, священник скажет слова известные, грехов уже нет.

5) Когда семь попов помажут маслом, то исцелятся телесные болезни и душевные.

6) Когда наденут венцы, то войдет благодать в брачующихся.

7) Когда наложат руки, то войдет дар св. духа.

Крещение, миропомазание, покаяние и причащение по благодати освящают человека и освящают всегда, независимо от духовного состояния священника и принимающего таинства; только бы всё было правильно, не было бы повода к кассации. И в этих-то манипуляциях и заключается то средство спасения рода человеческого, которое придумал бог. Тот, кто верит, что он освящен, и очищен, и получит жизнь вечную, тот действительно освящен, и очищен, и имеет жизнь вечную.

Все те, которые верят в это, и те, которые не верят в это, получают мздовоздаяние, сначала частное — тотчас после смерти, и потом общее — после кончины мира. Частное мздовоздаяние верующих будет то, что они прославятся на земле и на небе. На земле их мощам и иконам будут кадить и ставить свечи, а на небе они будут с Христом в славе.

Но, прежде чем достигнуть этого, они будут проходить через воздушные пространства, где их будут останавливать, испытывать, ангелы и дьяволы будут препираться о них, и те, за которых защита ангелов будет сильнее обвинения дьяволов, те пойдут в рай, а те, которых дьяволы отвоюют, те пойдут в вечные мученья в ад.

Праведники, те, которые пойдут в рай, там расположатся в разных местах, и те, которые ближе к троице, те могут молиться там, в раю, за нас богу, и потому мы должны здесь прославлять их мощи, платя, иконы. От этих вещей бывают чудеса. И надо молиться около этих вещей богу, тогда праведники там за нас заступятся.

Грешники пойдут в ад, к дьяволам, — все еретики, некрещенные, неверующие, непричащавшиеся, но в аду будут в разных местах по степеням их виновности и будут там до кончины мира. Молитвы священников и особенно те, которые будут произноситься поближе к евхаристии, эти молитвы могут облегчить их положение там.

Но будет еще конец света и суд всеобщий. Конец света будет происходить так: одно лицо троицы, бог Иисус, который в теле сидит на небе одесную отца, на облаках сойдет на землю

в человеческом образе, в том, в каком он был на земле. Ангелы будут трубить, и все мертвые воскреснут в своих, в самых своих телах, только тела немножко изменятся. Тогда соберутся все ангелы, дьяволы и все люди, и Христос будет судить и праведников отделит направо, они с ангелами пойдут в рай, а грешников налево, они с дьяволами пойдут в ад и там будут вечно мучиться мучениями большими, чем горение в огне. Мучения эти будут вечны. А бога вечно будут прославлять все праведники.

На вопрос мой о том, какой смысл имеет моя жизнь в этом мире, ответ такой:

Бог какой-то странный, дикий, получеловек, получудовище, по прихоти сотворил мир такой, какой ему хотелось, и человека такого, какого ему хотелось, и всё приговаривал, что хорошо, и всё хорошо, и человек хорошо. Но вышло всё очень нехорошо. Человек подпал под проклятие и всё потомство его. И бог благой всё продолжал творить людей в утробах матерей, зная, что они все или многие погибнут. И после того, как он придумал средство спасти их, осталось то же самое. Еще хуже, потому что тогда, как говорит церковь, люди, как Авраам, Иаков, могли спастись своей доброй жизнью, теперь же, если я родился буддистом и случайно не подпал под освящающее действие церкви, я наверно пропал и вечно буду мучиться с дьяволами; мало того, если я даже и в числе счастливчиков, но я имею несчастье считать требования своего разума законными, а не отрекаюсь от них, чтоб поверить учению церкви, я тоже погиб. Мало того, если я даже и поверил всему, но не успел причаститься, и за меня не будут, по рассеянности моих близких, молиться, я могу тоже попасть в ад и остаться там.

Смысл моей жизни, по этому учению, есть совершеннейшая бессмыслица, без сравнения худшая той, которая мне представлялась при свете одного моего разума. Тогда я видел, что я живу и, пока живу, пользуюсь жизнью, а умру — не буду чувствовать. Тогда меня пугала бессмысленность моей личной жизни, неразрешимость вопроса: зачем мои стремления, моя жизнь, когда всё кончится? Но теперь еще хуже: всё это не кончится, а вся эта бессмыслица, прихоть чья-то будет вечно продолжаться.

На вопрос, как мне жить, ответ этого учения тоже прямо отрицает всё то, чего требует мое нравственное чувство, и требует того, что мне всегда представлялось самым безнравственным, — лицемерия. Из всех нравственных приложений догматов вытекает одно: спасайся верою, не можешь понять того, во что велят верить — говори, что веришь, подавляй всеми силами души потребность света и истины, говори, что веришь, и делай то, что вытекает из веры. Дела ясны. Несмотря на все оговорки о том, что нужны зачем-то добрые дела и нужно следовать учению Христа о любви, смирении и самоотвержении, очевидно, что эти дела не нужны, и практика жизни всех верующих так и подтверждает это. Логика неумолима. Зачем дела, когда я искуплен смертью бога. Надо только верить. Да и как я могу бороться, стремиться к добру, в чем одном я понимал прежде добрые дела, когда главный догмат веры тот, что человек сам ничего не может, а всё дается туне благодатью. Надо только искать благодати. Благодать же приобретается не мной одним, а сообщается мне другими. Если я даже не успею освятиться при моей жизни благодатью, то есть средства воспользоваться ею и после смерти: можно оставить деньги на церковь, и за меня будут молиться. От меня требуется одно: чтобы я искал благодати. Благодать же дается таинствами и молитвами церкви. Стало быть, и надо прибегать к ним и обставить себя так, чтобы никогда не быть лишенным их, — иметь при себе попов или жить при монастыре и оставить побольше денег на поминовение. Мало того, обеспечив себя так для будущей жизни, я могу спокойно пользоваться этою и для этой жизни пользоваться теми орудиями, которые мне даются церковью, молясь богу промыслителю о пособии им моим земным делам, так как мне указано, как и каким образом эти молитвы будут действительнее. Молиться действительнее подле икон, мощей, во время литургии.

И ответ на вопрос, что мне делать, ясно вытекает из учения, и ответ этот слишком знаком каждому и слишком грубо противоречит совести. Но он неизбежен.

Помню, когда я, еще не сомневаясь в учении церкви, читал в Евангелии слова: «хула на сына человеческого простится вам, но хула на св. духа не простится ни в этом веке, ни в будущем», — я никак не мог понять этих слов.

Теперь же они, эти слова, мне слишком, ужасно ясны. Вот она, та хула на святого духа, которая не простится ни в этом веке, ни в будущем. Хула эта — это ужасное учение церкви, основа которого есть учение о церкви.

Православная церковь?

Я теперь с этим словом не могу уже соединить никакого другого понятия, как несколько нестриженных людей, очень самоуверенных, заблудших и малообразованных, в шелку и бархате, с панагиями бриллиантовыми, называемых архиереями и митрополитами, и тысячи других нестриженных людей, находящихся в самой дикой, рабской покорности у этих десятков, занятых тем, чтобы под видом совершения каких-то таинств обманывать и обирать народ. Как же я могу верить этой церкви и верить ей тогда, когда на глубочайшие вопросы о своей душе она отвечает жалкими обманами и нелепостями и еще утверждает, что иначе отвечать на эти вопросы никто не должен сметь, что во всем том, что составляет самое драгоценное в моей жизни, я не должен сметь руководиться ничем иным, как только ее указаниями. Цвет панталон я могу выбрать, жену могу выбрать, дом построить по моему вкусу, но остальное, то самое, в чем я чувствую себя человеком, во всем том я должен спроситься у них — у этих праздных и обманывающих и невежественных людей. В своей жизни, в святыне своей у меня руководитель — пастырь, мой приходский священник, выпущенный из семинарии, одуренный, полуграмотный мальчик, или пьющий старик, которого одна забота — собрать побольше яиц и копеек. Велят они, чтобы на молитве дьякон половину времени кричал многая лета правоверной, благочестивой блуднице Екатерине II или благочестивейшему разбойнику, убийце Петру, который кощунствовал на Евангелии, и я должен молиться об этом. Велят они проклясть, и пережечь, и повешать моих братьев, и я должен за ними кричать анафема; велят эти люди моих братьев считать проклятыми, и я кричу анафема. Велят мне ходить пить вино из ложечки и клясться, что это не вино, а тело и кровь, и я должен делать.

Да ведь это ужасно! Ужасно, если бы возможно было. На деле же этого нет, но не оттого, чтобы они ослабели в своих требованиях — они всё так же орут анафема, кому велят, и многая лета, кому тоже велят; но на деле уже давно, давно никто их не слушает. Мы, люди так называемые образованные (я помню свои тридцать лет жизни вне веры), даже не презираем, а просто не обращаем никакого внимания, даже любопытства не имеем знать, что они там делают и пишут и говорят. Пришел поп — дать полтинник. Церковь, построенную для тщеславия, святить — позвать долгогривого архиерея, дать сотню. Народ еще меньше обращает внимания. На масленице надо блины печь, на страстной говеть, а если возникнет вопрос душевный для нашего брата, идешь к умным, ученым мыслителям, к их книгам, или к писанию святых, но не к попам. Люди же из народа, как только в них проснется религиозное чувство, идут в раскол, штундисты, молоканы. Так что уже давно попы служат для себя, для слабоумных и плутов и для женщин. Надо думать, что скоро они будут поучать и пасти только друг друга.

Это так, но все-таки что же значит, что есть люди умные, которые разделяют это заблуждение? Что значит эта церковь, заведшая их в такие непроходимые леса глупости? — Церковь — это, по их определениям, собрание верующих, попов, непогрешимое и святое.

«Не подобает мирянину», говорит именно 64-ое правило вселенского собора, «произносить слово или учить и тако брати на себя учительское достоинство, но

повиноваться преданному от господина чину, отверзати ухо приившим благодать учительского слова и от них научиться божественному слову. Ибо в единой церкви разные чины сотворих бог, по слову апостола (1 Кор. 12, 27, 28), которое изъясняя, Григорий Богослов ясно показывает находящийся в них чин, глаголя: «сей, братия, чин почтим, сей сохраним; сей да будет ухом, а тот языком; сей рукою, а другой иным чем-либо; сей да учит, тот да учится». И после немногих слов далее глаголет: «учащийся да будет в повиновении, раздающий да раздает с веселием, служащий да служит с усердием. Да не будем все языком, аще и всего ближе сие, ни все апостолами, ни все пророками, ни все истолкователями». И посла неких слов еще глаголет: «почто твориши себе пастырем, будучи овцою; почто делаеши главою, будучи ногою; почто покушаешися военачальствовать, быв поставлен в ряду воинов»; и в другом месте повелевает премудрость: «не буди скор в словах (Екклес. 5, 1); не распростирайся, убог сый, с богатым (Притч. 23, 4); не ищи мудрых мудрейший быти. Аще же кто усмотрен будет нарушающим настоящее правило, на сорок дней да будет отлучен от общения церковного».

Понятно после сего, в каком смысле должно разуметь слово церковь, когда речь идет о непогрешимости ее в деле учения. Непогрешима, без сомнения, вообще вся церковь Христова, состоящая из пастырей и пасомых. Но так как блюсти, проповедывать и истолковывать людям божественное откровение предоставлено собственно сословию пастырей, так как пасомые обязаны неуклонно последовать в сем святом деле гласу своих богопоставленных наставников (Ефес. 4, 11—15; Деян. 20, 28; Евр. 5, 4; 13, 17), то очевидно, что при раскрытии учения о непогрешимости церкви преимущественно надо иметь в виду церковь учащую, соединенную, впрочем, нераздельно с церковью учимою.

Из этого ясно, что понимает церковь под церковью: не что иное, как право одной ей учить. А в объяснение этого права она говорит, что она непогрешима. Непогрешима же она — она говорит — потому, что она ведет свое учение от источника истины — от Христа. Но как только есть два учения, одинаково ведущие свое учение от Христа, так распадается эта основа доводов и всё на ней зиждующееся и остаются одни поводы к такому бессмысленному учению. Поводы ясны как теперь, при взгляде на дворцы и кареты архиереев, так и в VI веке, глядя на роскошь патриархов, так и в первые времена апостольские, приняв в соображение желание каждого учителя подтвердить истинность своего учения. Но церковь утверждает, что ее учение зиждется на учении божественном. Доводы из Деяний и посланий неправильно приводятся в этом случае, ибо апостолы были первые люди, выставившие начало церкви, той самой, истинность которой требуется доказать, и потому их учение так же мало, как и учение позднейшее, может подтвердить то, что учение основано на учении Христа. Как бы близки по времени они ни были к Христу, по учению церкви, они — люди, он — бог. Всё, что он сказал, истинно, всё, что они сказали, подлежит доказательству и опровержению. Церкви чувствовали это и потому поспешили на апостольское учение наложить печать непогрешимости святого духа. Но, отстраняя эту уловку и приступая к самому учению Христа, нельзя не быть пораженным той смешной дерзостью, с которой учителя церкви хотят основать свое учение на учении Иисуса, прямо отрицающем то, что они хотят утвердить.

Слово «экклезия», не имеющее никакого другого значения, как собрание, только два раза употреблено в Евангелиях, и то у Матвея: На тебе, на верном ученике, как на камне, я утвержу собрание мое — соединение людей, — раз; и другой раз в том смысле, что если брат твой тебя не слушает, то скажи при собрании людей, потому что, что вы развяжете здесь (разумея свою злобу, досаду), то развяжется на небе, т. е. в боге. Что же делают из этого попы?

Явившись на земле, чтобы совершить великое дело нашего искупления, спаситель сначала только одному себе усвоил право учить людей истинной вере, полученное им от

отца. «Дух господень на мне, говорит он, его же ради помаза мя благочестити нищим, посла мя исцелити сокрушенные сердцем; проповедати плененным отпущение и слепым прозрение; отпустить сокрушенные в отраду; проповедати лето господне приятно» (Лк. 4, 18, 19), и, проходя грады и веси с проповедью Евангелия, присовокуплял: «аз на сие родихся и на сие приидох в мир»... (Иоан. 18, 37), «аз на сие послан есмь» (Лк. 4, 43), заповедуя в то же время народом и учеником: «вы же не нарицайтесь учителя: един бо есть вам учитель Христос... ниже нарицайтесь наставницы: един бо есть вам наставник Христос» (Мф. 23, 1, 8, 10). Потом он передал свое божественное право учительства своим ученикам, двенадцати и семидесяти, которых сам нарочно избрал к этому великому служению из среды всех своих слушателей (Лк. 6, 13; снес. 10, 1 и след.), предал сперва на время еще во дни своей земной жизни, когда посылал их проповедывать Евангелие царствия только овцам погибшим дому израилева (Мф. 10, 5—16 и дал.), а затем и навсегда по воскресении своем, когда, совершив сам всё дело свое на земле и отходя на небо, сказал им: «якоже посла мя отец, и аз посылаю вы» (Иоан. 20, 21), «шедше научите вся языки, крестяще их во имя отца и сына и святого духа» (Мф. 28, 19); и, с другой стороны, весьма ясно и с страшными угрозами обязал всех людей и будущих христиан принимать учение апостолов и им повиноваться: «слушай вас, мене слушает, и отменяяся вас, мене отменяется; отменяяся же мене, отменяется пославшего мя» (Лк. 10, 16; смотри также Мф. 10, 14; 18, 15, 19; Мр. 16, 16).

Наконец, в то же самое время, как передавал господь свое божественное право учительства апостолам, он выразил желание, чтобы от апостолов непосредственно перешло право это и на их преемников, а от сих последних, переходя из рода в род, сохранялось в мире до самого скончания мира. Ибо он сказал ученикам своим: «шедше в мир весь, проповедите Евангелие всей твари, — шедше научите вся языки, крестяще их во имя отца и сына и святого духа; учаще их блюсти вся, елика заповедах вам: и се аз с вами есмь во вся дни до скончания века» (Мр. 16, 15; Мф. 28, 18—20).

Но эти ученики, без сомнения, не могли жить до скончания века, и если могли проповедывать Евангелие всем языкам, какие только были им современны, то не могли же проповедывать народам последующих веков. Следовательно, в лице своих апостолов спаситель послал на дело всемирной проповеди, равно как обнадежил своим присутствием, и всех их будущих преемников: это не простое гадание ума, а положительное учение одного из самих апостолов, который говорит, что «сам Христос дал церкви своей не только апостолы, пророки, благовестники, но и пастыри и учителя» (Ефес. 4, 11).

Даже принимая то непонятное, очевидно добавленное место о крещении во имя отца, сына и святого духа, нет ни слова на указание о церкви. Напротив, прямое указание о том, что не называйтесь *учителями*. Что можно сказать яснее против церкви, по понятиям церкви? И это-то самое место, как бы в насмешку над здравым смыслом, они приводят. А против учительства? Не два, не три места, — кроме «учителей» говорит весь смысл Евангелия («Мы твоим именем учили». — «Идите в геенну, творящие беззаконие»). Все речи к фарисеям и о внешнем богопочитании, о том, чтобы слепому не водить слепого, и мн. др. Но главное, весь смысл учения Иисуса у Иоанна и других евангелистов. — Он пришел благовествовать нищим духом и называет их блаженными. Несколько раз повторяет, что учение его доступно и понятно младенцам и несмышленным, преимущественно перед мудрыми и учеными, и избрал глупых, неученых и забитых, и они поняли. Говорит, что пришел не учить, но исполнять. И исполнил своей жизнью. Повторяет и повторяет, что кто будет исполнять, тот узнает, от бога ли оно, что блажен исполняющий, а не учащий. Что кто исполнит, тот велик, — тот, кто будет творить, а не тот, кто будет учить. Гневается на одних только: на одних учащих; говорит: не судите о других. Говорит, что он один открыл дверь овцам, что овцы знают его, и он знает их. И вот непрошенные пастыри, волки в одежде

овчей, пришли в одежде блудниц, стали перед ним и говорят — они, творящие беззаконие: мы — не он, а мы дверь овцам.

Поводы понятны. Понятны особенно в первые времена, когда первый Павел заговорил о церкви и непогрешимости. Одушевленный верой истинной, понятно, что горячий человек мог, не поняв вполне дух учителя, отступить от его учения. Понятны и другие ближайшие по времени. Понятно после, при давлении власти Константина, как могли увлечься желанием поскорее утвердить свою внешнюю веру; понятны все войны, насилия во имя этого отступления от духа учения. Но пришло время, когда надо отделить овец от козлов, они сами уже разделились теперь так, что истинное учение уже не может встретиться в церквях. Стрелка развела уже далеко два пути. И теперь ясно, что учительство церкви, хотя и возникшее из малого отступления, теперь есть злейший враг христианства; что пастыри ее служат чему хотите, только не учению Иисуса, потому что отрицают его.

Учение о церкви учительской есть теперь учение чисто враждебное христианству. Отступив от духа учения, оно извратило его до того, что дошло до его отрицания всей жизнью: вместо унижения — величие, вместо бедности — роскошь, вместо неосуждения — осуждение жесточайшее всех, вместо прощения обид — ненависть, войны, вместо терпения зла — казни. И все отрицают друг друга. Чего еще? Имя Христовой церкви не может спасти ее. — Но в определении церкви есть еще, кроме определения церкви пастырей, еще какое-то неясное определение церкви пасомых, которые должны повиноваться. Что разумеется под первой, ясно, что же разумеется под второй, совершенно не ясно. Собрание верующих? Если верующие собрались верою в одно, то, разумеется, это собрание верующих. Такое есть собрание верующих в музыку Вагнера, в политическую экономию NN, в социальную теорию. К ним не приложимо слово церковь с присоединяемым к нему понятием непогрешимости, в чем вся и штука. Она есть собрание верующих и больше ничего, и видеть пределы этой церкви нельзя, так как вера не плотское дело. Вот ваша поповская вера, ту можно ощупать на катехизисах, панагиях и другом вздоре, но вера верующих, то единое, что есть в людях жизнь и свет, того нельзя ощупать и сказать, где оно есть и сколько его. Стало быть, это сказано только для того, чтобы пастырям было кого пасти, другого нет смысла. Церковь, всё это слово, есть название обмана, посредством которого одни люди хотят властвовать над другими. И другой нет и не может быть церкви. Только на этом обмане построились на истинном учении, пронесенном всеми церквями, те безобразные догматы, которые уродуют и закрывают всё учение. И божество Иисуса, и святой дух, и троица, и дева богородица, и все дикие обряды, потому называемые таинствами, что они не имеют смысла и никому ненужны, исключая таинства священства, нужного для попов, чтобы собирать яйца.

Но кто бы вынес, выправил священное писание, чему бы верили, кто бы учил, если бы не было церкви?

Священное писание вынесли не те, которые спорили, а те, которые верили и делали. Священное предание есть предание дел и жизни. Учили только те, которые учили жизнью, так чтобы свет их светил перед людьми. Верили и верят только делам. «Если не верите мне, верьте делам моим». Не я и никто не призван судить других и прошедшее. То, что было, то было. Теперь же я вижу, что только дела преемственны, учат меня и народ, и только учения и споры развращают его и лишают веры. И в самом деле, начиная с перстосложения через вопросы опресноков, крещения до гомогусии и негомогусии, все споры шли о том, что никому не нужно, что не есть предмет веры. Теперь дошло до того, что предметом веры представляется вопрос о том, погрешим ли папа, и Мария родилась ли по-человечески или нет. Предмет же веры, жизнь, никогда не был и не мог быть предметом спора. Как ты покажешь веру? А я покажу дела.

Но где же истинная церковь, истинно верующие, как узнать, кто в истине, кто нет? спросят те, которые не поняли учения Иисуса.

Где церковь, т. е. где пределы ее? Если ты в церкви, то ты не можешь видеть пределов ее. Если ты верующий, то ты скажешь: как бы мне-то спастись, а уж где мне судить о других.

Для того, кто понял учение Иисуса, оно в том состоит, что мне, моему свету, дано идти к свету, мне дана моя жизнь. И кроме ее и большее ее ничего нет, кроме источника всякой жизни — бога. Всё учение смирения, жизни настоящим, отречения от богатства, любви к ближнему, только имеет тот смысл, что я эту жизнь могу сделать жизнью самой в себе бесконечной. Всякое мое отношение к чужой жизни есть только вознесение моей, общение, единение с тою же в мире и в боге. Собою только я могу постигнуть истину, — и делом, тем, что все действия мои делаются последствиями вознесения моей жизни, я могу выразить эту истину.

Какое же место для меня, понимающего так жизнь, — а иначе я не понимаю ее, — занимает вопрос о том, что другие думают, как другие живут? Любя их, я не могу не желать сообщить им мое счастье, но одно орудие, данное мне, это — сознание моей жизни и дела ее. Я не могу желать, думать, верить за другого. Я возношу свою жизнь, и это одно может вознести жизнь другого, да и другой — я же. Так, если я вознесу себя, я вознесу всех. «Я в них, и они во мне».

Всё учение Иисуса только в том, что простыми словами повторяет народ: *спасти свою* душу, но направляй силы только на свою, потому что она всё. Страдай, терпи зло, не суди — всё только говорит одно. При всяком же прикосновении к делам мира Иисус учит нас примером полного равнодушия, если не презрения к царям, почитающимся князьями народов, к подати на храм и кесарю, к разборам тяжб о наследстве, к казни преступницы, к пролитию драгоценного мира. Всё, что не твоя душа, всё это не твое дело. Ищите царства небесного и правды его в своей душе, и всё будет хорошо. И в самом деле: мне дана во власть моя душа, так же точно и всякому. Чужими душами я не только не могу владеть, не могу постигнуть их. Как же мне исправлять их, учить? И как мне терять силы на то, что не во власти моей, а упускать то, что в моей власти?

Иисус, кроме учения, своею жизнью показал ложность устройства этого мира, космоса, в котором все будто бы заняты благом других, тогда как их цель — одно потворство похоти, любовь тьмы. Посмотри какое хочешь зло, и увидишь, что у творящего его есть отговорка блага ближнего. Когда увидишь, что человек борется с другим, обижает его и говорит, что он это делает для блага людей, поищи, чего именно хочется человеку, и найдешь, что он для своего хотенья делает это.

И вот непонимание этого завлекло людей в мнимое желание учить других и породило церковь со всеми ее ужасами и безобразиями. Но что же будет, если не будет церкви? Будет то, что есть и теперь. То, что сказал Иисус, он сказал не потому, что ему хотелось, а потому, что это так есть. Он сказал: творите добрые дела, чтобы люди, видя их, прославляли бога.

И только это одно ученье было и будет с тех пор, как стоял и будет стоять мир. В делах нет разногласия. А в исповедании, в понимании, во внешнем богочитании, если есть и будет разногласие, то оно не касается веры и дел и никому не мешает. Церковь хотела соединить эти исповедания и внешние богочитания, а они распались на бесчисленное количество толков, и одно отвергло другое и тем показало, что ни исповедание, ни богочитание не есть дело веры. Дело веры есть только жизнь по вере. И жизнь одна выше всего и не может быть подчинена ничему, кроме бога, познаваемого только жизнью.

Комментарии Н. Н. Гусева

«ИСТОРИЯ ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ»

ИСТОРИЯ ПИСАНИЯ И ПЕЧАТАНИЯ

I

В вступлении к «Исследованию догматического богословия» Толстой говорит, что, решив исследовать православную догматику, он долгое время не мог решить, какое изложение выбрать для своего разбора, и, наконец, остановился на «Православно-догматическом богословии» доктора богословия Макария, тогда митрополита московского.⁸ Сочинение это было указано Толстому, как лучшее изложение догматов православия, тульским священником А. Ивановым, с которым он беседовал о вопросах веры.

Первое издание «Православно-догматического богословия», в пяти томах, появилось в 1849—1853 гг. 17 апреля 1854 г. Академия наук присудила автору полную демидовскую премию. Макарий был признан первым русским богословом.

Сведения о писании «Исследования догматического богословия» крайне скудны.

В комментариях к «Исповеди» было указано, что в последних месяцах 1879 г. Толстой начал писать религиозно-философское сочинение, в состав которого входил и разбор православной догматики, и изложение Евангелия, и изложение его понимания евангельского учения. Окончив начерно это сочинение, Толстой принялся перерабатывать его.

Около 2 марта 1880 г. он писал Н. Н. Страхову: «Каждый день собираюсь писать вам, и каждый день так устану от работы, что тяжело взяться за перо.... Я очень много работаю. Бумаги измарал много с большим напряжением и не скажу радостью, но с уверенностью, что это так нужно. Особенно тяжело мне было то, что, начав всё перерабатывать сначала, я отдел обзора православного богословия должен был расширить. И я изучил хорошо богословие и теперь вот кончаю разбор его. Если бы мне рассказывали то, что я там нашел, я бы не поверил. И всё это очень важно».⁹

Около 20 марта Толстой опять пишет Страхову: «Я всё работаю и не могу оторваться и часто счастлив своей работой, но очень часто слабею головой». В приписке к тому же письму С. А. Толстая говорит: «Лев Николаевич совсем себя замучил работой, ужасно устает и страдает головой, что меня сильно тревожит. Но оторвать его нет никакой возможности».¹⁰

Однако мы не можем с уверенностью сказать, что работа, о которой идет речь в этом последнем письме, есть именно «Исследование догматического богословия». Толстой работал в это время так напряженно, что возможно, что в это время он уже приступил к продолжению своей работы — переработке своего перевода и исследования Евангелия, которое впоследствии получило название «Соединение и перевод четырех Евангелий».

Таким образом, перед нами в сущности только одно указание, несомненно относящееся к созданию «Исследования догматического богословия»¹¹. К какому времени относится дальнейшая переработка произведения, точно неизвестно. Можно определить время написания лишь окончания гл. XIII, входящего в состав рукописи, описанной нами под № 3. Листы 390—397 этой рукописи содержат отдельную статью, озаглавленную: «По поводу статей Соловьева, Ив.-П. и Д. Х.». Первоначальное, зачеркнутое название этой статьи — «Что такое Церковь?». Эта статья была вызвана статьями Влад. Соловьева «О духовной власти в России (по поводу последнего пастырского воззвания св. синода)» — «Русь» 1881, № 56, Ив.-П. [А. М. Иванцов-Платонов], «О русском церковном управлении» — «Русь» 1882, № № 1—5, 7—8, 10—16, и Д. Х. [Д. А. Хомяков], «По поводу статей о русском церковном управлении Ив.-П. в «Руси» 1882 г.» — «Русь» 1882, № 18. Статья Толстого имеет законченный вид и, очевидно, предназначалась для печати. На обороте последнего листа рукой С. А. Юрьева (тогда редактора «Русской мысли») сделана помета: «Денежный переулок, дом К. Волконского, Лев Николаевич Толстой». Рукопись имеет потертый вид,

очевидно, от пребывания в редакции «Русской мысли». Повидимому, к этой именно статье относится замечание Толстого в письме к жене от 24—25 мая 1882 г.: «Ту же маленькую статью я очень рад, что не напечатал. Я не хочу задора. Если бы случилось, что что-нибудь бы вызвало, тогда бы только отдал».¹²

Так как 18 номер «Руси» за 1882 г. вышел 1 мая, то, на основании этого письма, написание статьи можно вполне точно приурочить к маю 1882 г.

Отказавшись от напечатания статьи, Толстой, сократив ее и оставив лишь общие положения, включил ее в «Исследование догматического богословия». При этом было исключено упоминание о тех статьях, которые ее вызвали.

Наконец, имеются сведения о времени последней правки всего произведения.

В мае 1884 г. В. Г. Чертков просил Толстого прислать ему рукопись «Исследования догматического богословия» для одного из его знакомых. Толстой 19 мая ответил Черткову из Москвы, что оба экземпляра рукописи «Исследования догматического богословия» находятся в Ясной Поляне, куда он увез их для того, чтобы «просмотреть и поправить описки писцов».¹³

1 октября 1884 г. Толстой уведомил Черткова, что он «стал было укладывать» «большую рукопись» для отправки ему, «но заглянул в нее, нашел неясности, неточности и решил, что надо пересмотреть. И вот теперь уже несколько дней пристально работаю над ней. Работы оказалось больше, чем я предполагал, но дело подвигается, и чрез неделю надеюсь кончить хоть первую часть. Когда кончу — пришлю».¹⁴

Через два дня, 3 октября, Толстой извещал Черткова: «О себе скажу, что я весь ушел в работу, которую вы мне задали — переправляю обзор богословия. И очень благодарен вам, что вы меня побудили к этому».¹⁵

Работа продолжалась в течение всего октября 1884 г. 21 октября Толстой пишет жене в Москву: «...занимался пристально пересмотром с поправкой богословия». На другой день ей же: «Встал в 8, убрался, напился кофе.... Вышел в сад, погода восхитительная. Думаю: надо воспользоваться, только взгляну переписанное. Сел, стал читать, поправлять и до 6 часов со свечой еще работал. И устал. Ты скажешь: пустое занятие. Мне самому так казалось. Но потом я вспомнил ту главу, которую я поправлял и над которой больше всего сидел, — это глава об искуплении и божественности Христа. Как ни смотри на это, для миллионов людей этот вопрос огромной важности, и потому кое-как или основательно исследовать его — это важно, если только писанье мое будет прочтено».

23 октября ей же: «Продолжаю поправлять переписанное. Нынче не хотел уставать, и в 3 кончил». 25 октября: «Встал рано. Здоров. Поправляю богословие. Нынче хорошо работал.... Заснул после обеда. Потом хотел шить сапоги, но взялся за свои тетради и опять стал писать. Не думай, чтобы это была праздная работа; напротив, я вижу, что теперь я окончательно доделываю эту работу, так что больше не возьмусь за нее». 26 октября: «...нынче проснулся позднее. Дождь. Я сел за работу и просидел до темноты. Голова болит». 29 октября: «Встал рано, пошел по хозяйству. Потом занялся своим богословием — порядочно». 31 октября: «Поработал порядочно».¹⁶

На этом прекращаются имеющиеся у нас сведения о переработке «Исследования догматического богословия». 3 ноября Толстой переехал в Москву, где, вероятно, занялся другими работами.

Таким образом, на основании имеющихся данных, мы относим написание «Исследования догматического богословия» к последним месяцам 1879 — марту 1880 г., а последнюю переработку его к сентябрю — ноябрю 1884 г.

Впервые «Исследование догматического богословия» было напечатано в издании М. К. Элпидина в двух частях: первая часть — Genève, 1891 г., вторая — Carouge (Genève), 1896 г. Произведение было озаглавлено «Критика догматического богословия». Не знаем, откуда взялось это название, которое впоследствии перепечатывалось во всех изданиях; но в рукописи последней редакции, на первом листе рукой самого автора четко и старательно написано: «Исследование догматического богословия». Об «исследовании» говорит автор в первой же строке своего труда («Я был приведен к исследованию учения о вере православной церкви...»); тот же термин встречаем в гл. I («В то время как я начал это исследование...») и в гл. VI («Выставлять в дальнейшем исследовании...», «так как исследование двух первых глав...»), а также в первой редакции заключительной главы «Исповеди» («После этого я написал исследование догматического христианского богословия...»). В предисловии к «Краткому изложению Евангелия», написанном в 1884 г., Толстой говорит о написанном им «большом сочинении, которое лежит в рукописи и не может быть напечатано»; сочинение состоит из четырех частей; содержание второй части автор излагает в следующих словах: «Исследование христианского учения сначала по толкованиям одной православной церкви, потом по толкованиям вообще церкви, апостолов и так называемых отцов церкви и раскрытие того, что есть ложного в этих толкованиях».

Таким образом, автор неизменно называл свою работу «исследованием», и мы сочли необходимым восстановить это название.

Издание Элпидина было очень неисправно. Кроме ошибок переписчиков, содержащихся в той копии, с которой производился набор, в книге было много типографских опечаток, искажавших смысл.

В 1903 г. «Исследование догматического богословия» появилось в издании «Свободное слово», Christchurch, Англия, составив второй том предпринятого издательством «Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого, запрещенных в России». Ряд опечаток издания Элпидина был устранен, но ошибки переписчиков остались не исправленными.

В России «Исследование догматического богословия» появилось в двух изданиях: Аскарханова, СПб. (вышла лишь половина книги), и Е. В. Герцика, СПб. 1908, перепечатка с издания «Свободное слово», с очень незначительными цензурными пропусками: в «Заключении», после слов: «правовой благочестивой блуднице» было пропущено — «Екатерине», и после слов: «благочестивейшему разбойнику, убийце» было пропущено — «Петру».

Затем произведение перепечатывалось в «Полном собрании сочинений» Л. Н. Толстого, изд. С. А. Толстой, 1911 (ч. XIII) и в «Полном собрании сочинений Л. Н. Толстого», изд. т-ва И. Д. Сытина, под редакцией П. И. Бирюкова, М. 1913, т. XI (20-томного издания). В обоих этих изданиях в «Заключении» была выпущена целиком и заменена точками фраза: «правовой благочестивой блуднице Екатерине или благочестивейшему разбойнику, убийце Петру, который кощунствовал над Евангелием». Кроме того, в издании С. А. Толстой были сделаны по цензурным соображениям следующие не оговоренные смягчения текста. В гл. X в фразе: «жалкая мошенническая подтасовка» выпущено слово «мошенническая». В гл. XVI фраза: «то, что я не раз говорил о характеристической черте нашей церкви — глупости» изменена так: «то, что я не раз говорил о характеристической черте учения церкви». В конце той же главы в фразе: «Ясно: таинства суть чисто внешние действия, как заговоры от зубов, действующие на людей, а о духовном ни со стороны заговорщиков зубов, ни тех, которые лечатся, нечего думать и говорить» — выпущены слова: «как заговоры от зубов», а слова; «ни со стороны заговорщиков зубов, ни тех, которые лечатся» заменены словами: «ни с какой стороны». В гл. XVII в фразе: «мощи и всякие платки и портки» слово «портки» заменено словами: «и проч.». Далее в той же главе в фразе: «подменить бога святыми — их пальцами и портками» слово «портками» заменено словом «платками».

Все перечисленные места были выпущены и в издании Сытина, с заменой выпущенных мест точками.

Таким образом, всего на русском языке «Исследование догматического богословия», под названием «Критика догматического богословия», было напечатано пять раз (если не считать неполного издания Аскарханова): дважды за границей и трижды в России.

ОПИСАНИЕ РУКОПИСЕЙ

Существуют следующие рукописи «Исследования догматического богословия»:

1. Первая черновая редакция всего произведения. Автограф. 104 лл. 4°, исписанных с обеих сторон. *Начало*: «Я был приведен к исследованию учения»; *конец*: «есть многие церкви, одни другие отрицающие». Большая часть рукописи пронумерована автором по сложенным пополам полулистам писчей бумаги (т. е. единица нумерации соответствует 4 страницам). Первые два листа представляют копию, написанную рукой С. А. Толстой. От нее оставлена автором лишь первая страница; почти с самого начала оборота первого листа весь текст зачеркнут, и рукой Толстого вписан совершенно новый текст, составивший часть «Вступления». Текст, зачеркнутый автором, содержал начало разбора «Пространного христианского катехизиса» Филарета. Весь дальнейший текст написан рукой автора и содержит разбор «Православно-догматического богословия» митрополита Макария. Деление на главы еще не проведено. Рукопись заканчивается разбором понятия о церкви Хомякова, выпущенным в последней редакции.

Эта первая редакция «Исследования догматического богословия», подобно первой редакции «Исповеди», отличается от окончательной редакции большей задушевностью и непосредственностью, проявлением личного отношения к учению православной церкви. Автор больше, чем в следующих рукописях, говорит о своем собственном, им пережитом, отношении к церковной догматике. Вследствие этого самое изложение порою более резкое и страстное; автор не удерживается от чувств негодования и возмущения и нередко говорит о «кощунственных» рассуждениях богослова, о том, что богослов «кривит душой», что рассуждения о догматах — «споры заблудших людей», которым нужна «не истина, а что-то другое». Слово «попы» не раз встречается в сочинении, особенно в конце его.

2. Разрозненные листы копии рукописи № 1 рукой С. А. Толстой и других переписчиков, с исправлениями Толстого. Всего 101 лл., в том числе 88 лл. 4° и 13 обрезков. 50 лл. 4° и все обрезки заполнены с одной стороны, 38 лл. 4° — с обеих сторон. Большая часть этой рукописи, именно те листы, где поправок автора было сравнительно немного, была переложена в следующую рукопись. Исправления коснулись преимущественно учений церкви о догматах (гл. I), о познании бога (гл. II), о троичности лиц божества (гл. V), о прародительском грехе (гл. VII), о божественности Христа (гл. XI), об искуплении (гл. XII), о церкви (гл. XIII).

3. Копия всего произведения рукой С. А. Толстой и трех других переписчиков, из которых один — А. П. Иванов. Переписка рукой С. А. Толстой прекращается на л. 123. Содержит всего 564 лл., в том числе 524 лл. 4° и 40 обрезков. 139 лл. исписаны с обеих сторон, остальные — с одной стороны. Лл. 399 и 564 не заполнены. Лл. 145—146 и 259 являются копиями л. 144 об. Первые 530 лл. нумерованы цифрами 1—530; далее пагинация прекращается. *Начало*: «Я был приведен к исследованию учения»; *конец*: «познаваемого только жизнью».

Этот экземпляр был составлен из переложенных из рукописи № 2 наименее правленных автором листов и вновь переписанных наиболее правленных листов той же рукописи. Составленная таким образом рукопись была вновь проредактирована Толстым. Таким образом, отдельные листы этой рукописи носят следы как первичной, так и вторичной

правки, что видно уже из того, что исправления на одном и том же листе сделаны различными чернилами. Первые 4 лл. данной рукописи были вложены в нее ошибочно: они относятся к рукописи № 4.

В этой рукописи впервые появляется деление на главы, почти целиком соответствующее окончательной редакции.

Автором были подвергнуты существенной переработке почти все главы. Кроме того, в главу XIII (лл. 390—397) была включена статья: «По поводу статей Соловьева, Ив.-П. и Д. Хомякова». К основному тексту здесь присоединено заключение первого религиозно-философского произведения Толстого. Автор начал было пересматривать это заключение и сделал на первых четырех листах несколько поправок, но далее исправления прекращаются. На л. 195 имеются замечания Н. Н. Страхова. Толстой принял их в соображение и тут же внес в текст соответствующие изменения.

Так как в эту рукопись входит предназначавшаяся для «Русской мысли» статья Толстого, написанная в мае 1882 г., то рукопись могла быть составлена не ранее мая — июня 1882 г.

4. Копия рукой нескольких переписчиков, в том числе Т. Л. Толстой, с исправлениями Толстого. 431 лл. 4°, исписанных, кроме 15 лл., с обеих сторон. Лл. 103 и 357 не заполнены. Лл. 241—242, 247—248, 254, 260, 262 и 266 представляют копию лл. 243—244, 249—250, 253 об., 259, 263 и 265. Начальные и конечные слова — те же, что и в предыдущей рукописи. Рукопись переплетена; на переплете наклеена помета рукой Д. П. Маковицкого: «Критика догм. богосл. М. Шмидт», означающая, что экземпляр принадлежал другу Толстого Марии Александровне Шмидт. Рукопись содержит ту последнюю редакцию всего произведения, над которой Толстой работал в октябре 1884 г. Подверглись переработке преимущественно введение и отделы об учении церкви о грехопадении (гл. VIII), о божественности Христа (гл. X) и о церкви (гл. XIII). Некоторые листы правились дважды, что видно по цвету чернил.

По копиям с этой рукописи печатались заграничные издания произведения; с нее же делались рукописные копии для распространения в России. Первые 4 лл. этой рукописи были вложены в рукопись, описанную нами выше под № 3, а из рукописи № 3 первые 4 лл. перешли в данную рукопись, почему начало произведения печаталось до сих пор не в последней редакции.

Эта рукопись взята нами за основной текст «Исследования догматического богословия».

Изучив автографы и авторизованные копии произведения, мы убедились, что все копии были переписаны не только небрежно, но и крайне безграмотно: переписывалось зачеркнутое автором и, наоборот, не переписывались сделанные им вставки, пропускались слова неразобранные, вместо одного слова ставилось другое. Одна страница из рукописи № 2, относящаяся к гл. XI, вовсе не была переписана и в рукописи № 3 была заменена Толстым новым текстом. Все эти искажения, извращавшие смысл, вошли и в печатный текст. Во всех этих случаях мы считаем необходимым дать подлинный текст автора. Таким образом, в нашем издании произведение впервые появляется в своем настоящем виде.

Полный перечень всех многочисленных ошибок и искажений переписчиков, вошедших в печатный текст, занял бы много страниц. Даем лишь образцы этих ошибок из разных глав произведения.

Страница	Строка	Переписано ошибочно и печаталось во всех изданиях	Исправлено в настоящем издании	По какой рукописи
Вступление				
63	12	иногда даже ложность	часто ложность	№ 4, л. 4.
Глава I				
65	26	передает	преподает	№ 3, л. 9.
67	39	Усердно посмотрим	Но посмотрим	№ 3, л. 14 об.
Глава II				

69	12	истины	тексты	№ 2, л. 7.
71	3	отвергается	опровергается	№ 1, л. 11 об.
72	6	ведение	сведения	№ 2, л. 11 об.
77	37	пропуск	знаем даже его цели	№ 3, л. 27.
77	22	повторительного	повторившегося	№ 3, л. 31.
Глава III				
77	38	воззрения еретиков	возражении еретиков	1, л. 15 об.
81	27	доказано	Кантом же и доказано	№ 3, л. 45 об.
82	42	Софизм	Это второе доказательство есть очень плохой софизм	№ 1, л. 19.
83	11	Ибо	И потому	№ 3, л. 49.
Глава IV				
86	20	мысль	смысл	№ 1, л. 20.
88	12	нельзя	не нужно	№ 1, л. 21.
88	33	непостижимому	постижимому	№ 1, л. 22.
98	34	составление	сопоставление	№ 1, л. 28.
Глава V				
108	22	делается 1 = 3	делится 1 на 3	№ 1, л. 33.
110	31	пропуск	Конец главы.	№ 1, л. 33.
110	7	мольбы	отчаянные мольбы	№ 1, л. 35.
123	10	называется	признается	№ 1, л. 35.
Глава VII				
133	36	Да не думают	Не подумайте	№ 3, л. 186.
138	13	поэтическое	мистическое	№ 3, л. 203 об.
139	19	пропуск	выгнал человека	№ 3, л. 205 об.
Глава XI				
162	36	ни тени	ни те, ни другие	№ 2, л. 49.
175	37	разъясняют	уничтожают	№ 2, л. 61.
Глава XII				
181	16	пропуск	своею смертью	№ 3, л. 309 об.
184	10	первый	первосвященник	№ 1, л. 59.
185	5	выбрал	неловко выбрал	№ 1, л. 59 об.
189	20	пропуск	позднейших	№ 3, л. 328.
193	24	сама не рожала	земля не рожала	№ 1, л. 96.
Глава XIII				
209	30	будут всё иерархи	будет в иерархии	№ 2, л. 15.
210	11	доказательство	обстоятельство	№ 3, л. 365.
211	38	власть	кому-то власть	№ 3, л. 368.
219	37	самовольно	символом	№ 1, л. 291.
Глава XIV				
225	12	понимается	означается	№ 3, л. 392.
228	38	оправдать	утверждать	№ 1, л. 77.
239	13	затемняется	заменяется	№ 1, л. 79.

				об.
		Глава XVI		
254	6	Христос обещает от этого особую выгоду	сообщает всем особую благодать	№ 3, л. 449 об.
254	9	произносят	говорят	№ 1, л. 85 об.
254	16	же	уже	№ 1, л. 85 об.
255	27	жертва бога	жертва богу	№ 3, л. 452 об.
		Глава XVII		
279	10	подбила	погубило	№ 1, л. 95 об.
		Заключение		
292	35	Крещение	Купанье	№ 1, л. 101.

Кроме многочисленных ошибок и искажений текста, переписчики семинаристы, следуя установленному в то время обычаю, писали местоимения: «он», «его», «себя», «свой» и др. в тех случаях, когда они относились к божеству, с большой буквы, тогда как Толстой почти всегда писал их с малой буквы. Эти же переписчики самовольно удлинляли приводимые Толстым цитаты из книги Макария. Все эти отступления от оригинала нами устранены.

Сравнив рукопись № 4 с первопечатным текстом издания Элпидина, мы нашли в этом тексте шесть мест, не имеющих ни в одной из известных нам рукописей «Исследования догматического богословия». Места эти следующие:

- 1) «И ведь бог вне пространства... чего-нибудь ограниченного» (гл. I, стр. 57).
- 2) «Между прочим, когда читаешь... И наконец в» (гл. XII, стр. 219).
- 3) «Ведь епископы... не лжи» (гл. XIII, стр. 258).
- 4) «Но ведь и желание это... в заколдованном кругу» (гл. XIV, стр. 280).
- 5) «Всё учение о таинствах... и есть учение о таинствах» (гл. XVI, стр. 336).
- 6) «Об истории этих протоков... означенное правило» (гл. XVII, стр. 346).

Кроме этих вставленных кусков, по всему изданию Элпидина (а за ним и во всех последующих) рассыпаны мелкие стилистические изменения текста Толстого, сводящиеся главным образом к «приглаживанию» его стиля и уничтожению особенностей его языка. Кому принадлежат эти изменения — нам неизвестно, но во всяком случае не автору. Все эти отступления от подлинного толстовского текста устранены в нашем издании.

В ноябре 1902 г. А. К. Черткова, предприняв переиздание «Исследования догматического богословия» в издательстве «Свободное слово», прислала Толстому на просмотр первые два листа книги. Не внося новых изменений в текст книги, Толстой в первом листе в четырех местах сделал исправления ошибок переписчиков. Второй лист им не просматривался. Исправления Толстого в наше издание внесены.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАКТАТЫ Л. Н. ТОЛСТОГО

Значение, которое Толстой придавал религиозной мотивировке этических понятий, представило учение Толстого в ложном свете. Толстой сам подал повод к тому, чтобы его учение было понято и обсуждалось прежде всего как учение религиозное. Не удивительно поэтому, что в буржуазном обществе последней четверти XIX и начала XX века за Толстым установилась репутация крупного религиозного деятеля, чуть ли не религиозного реформатора. В этой характеристике сходятся враги Толстого с его последователями и

почитателями. И ортодоксальные реакционные церковники, осудившие учение Толстого, и прямые сторонники этого учения — толстовцы — согласны в мнении, будто толстовское учение есть учение преимущественно религиозное.

И действительно, в учении Толстого есть и понятие о боге, и признание за религией значения важнейшего вопроса жизни, и даже некоторые, правда слабые, следы мистического элемента. Отчасти через христианскую веру, в которой Толстой был воспитан в детстве и которая вновь стала этапом его идейно-морального развития в 70—80-х годах, отчасти вследствие некоторых особенностей своего художественного мышления Толстой был склонен представлять отношение человека к миру в целом, или ко вселенной, как отношение «работника» к пославшему его в жизнь «хозяину» или как отношение «сына» к «отцу».

Однако все подобные представления имели для Толстого не буквальный религиозный смысл и понимались им не как мистические догматы, но скорее были образами или метафорами, посредством которых Толстой пытался выражать для себя воззрение на жизнь, не поддающееся точному оформлению в отвлеченных понятиях.

Суть этого воззрения была этическая и социальная, а не мистическая, несмотря на явный налет мистики в субъективном выражении этого воззрения. Еще более далеко оно было от представлений о боге, свойственных догматическим религиям, в том числе и христианской.

То, что обычно в буржуазной литературе о Толстом называют «религиозным кризисом» Толстого или поворотом к религии, происшедшим во второй половине 70-х годов, в действительности мало похоже на религиозное «обращение».

Философские искания Толстого в 70-х годах были сосредоточены не на вопросе религиозном в прямом смысле слова. Искания эти были продолжением тех этических и социальных исследований, которые занимали ум Толстого и составляли предмет своеобразного художественно-философского экспериментирования в его ранних повестях, рассказах и в больших романах зрелого периода.

Религиозная форма, какую приняли те же искания Толстого в 70-х годах, была выражением слабости и непоследовательности мысли Толстого, была субъективной мечтой, в которую Толстой, не сумев справиться с ясно сознававшимися им противоречиями русской жизни, облек объективное содержание и объективную суть этих противоречий.

Идеалистическая реакция, усилившаяся после поражения первой русской революции, стремилась представить религиозные искания Толстого как осуществление «синтеза», не удавшегося предшествующим философам — Конту, Фейербаху. Согласно этой точке зрения, выраженной В. Базаровым, «Толстой впервые объективировал, т. е. создал не только для себя, но и для других, ту *чисто человеческую* религию, о которой Конт, Фейербах и другие представители современной культуры могли только субъективно мечтать»¹⁷.

Реакционность и безусловную ложность этого понимания религии Толстого вскрыл Ленин. В статье «Герои «оговорочки» Ленин показал, что взгляд Базарова и многих примыкающих к Базарову публицистов на религию Толстого и на ее значение в идейной истории русского общества основан на обращении действительного отношения. «Более полувека тому назад, — писал Ленин, — Фейербах, не умея «найти синтеза» в своем миросозерцании, представлявшем во многих отношениях «последнее слово» немецкой классической философии, запутался в тех «субъективных мечтах», отрицательное значение которых давно уже было оценено действительно передовыми «представителями современной культуры». Объявить теперь, — продолжал Ленин, — что Толстой «впервые объективировал» эти «субъективные мечтания», значит уходить в лагерь поворачивающих вспять, значит льстить обывательщине, значит подпевать веховщине»¹⁸.

Особенно нелепым извращением действительной сути религии и мировоззрения Толстого Ленин считал утверждение Базарова, будто «идеализация патриархально-крестьянского быта, тяготение к натуральному хозяйству и многие другие утопические

черты толстовства, которые в настоящее время выпячиваются на первый план и кажутся самым существенным, в действительности являются как раз субъективными элементами, не связанные необходимой связью с основой толстовской «религии»¹⁹.

«Итак, — иронизировал по поводу этого утверждения Базарова Ленин, — «субъективные мечты» Фейербаха Толстой «объективировал», а то, что Толстой отразил и в своих гениальных художественных произведениях и в своем полном противоречий учении отмеченные Базаровым экономические особенности России прошлого века, это «как раз субъективные элементы» в его учении. Вот что называется, — говорит Ленин, — попасть пальцем в небо»²⁰.

Напротив, ленинский анализ вскрывает и в «религии» Толстого то же противоречие между отраженными в мысли Толстого особенностями развития пореформенной России и субъективной неспособностью Толстого найти действительное разрешение, или «синтез» этих противоречий. Неспособность эта и вылилась в субъективных религиозных мечтаниях Толстого.

«Именно синтеза, — писал Ленин, — ни в философских основах своего мирозерцания, ни в своем общественно-политическом учении Толстой не сумел, вернее: не мог найти»²¹. «Не из единого, не из чистого и не из металла отлита фигура Толстого»²².

И действительно, анализ открывает в «религии» Толстого то самое противоречие, которым, как показал Ленин, характеризуются все основные стороны мировоззрения Толстого.

С редкой даже для большого человека проницательностью Толстой срывает с официальной религии покров благовестия, несущего якобы учение любви и сострадания к страждущему человечеству. В иерархии церковных учреждений и чинов Толстой обнажил систему сил, активно служащих обществу и государству имущих, поработивших трудовое большинство. Толстой показал, что служению этому подчинено в церковной религии крепостнической и капиталистической России все содержание ее догм и все их истолкования, весь культ, все общественно-политическое поведение ее служителей.

Но вместе с тем, обличая церковь и церковную идеологию, Толстой далек от отрицания религии в самом ее существе. На место отвергнутой церковной веры он стремится поставить утонченную форму религии. Толстой отбрасывает религиозную догматику, но верит в бога как в «хозяина», пославшего человека в жизнь в качестве «работника» и сообщившего ему учение нравственности. Толстой отрицает софистику, с помощью которой церковь освящала и оправдывала социальное угнетение и формы государственности, поддерживавшие это угнетение. Но вместе с тем Толстой сам развивает проповедь непротивления злу насилием, не замечая, что объективным результатом этой проповеди — если бы она увлекла трудящуюся часть общества — могло быть только торжество и упрочение неравенства и насилия угнетателей над угнетаемыми.

Толстовское понятие религии прежде всего отрицательно: это — критика духовного состояния современного Толстому русского общества, то есть капиталистического общества пореформенного и предреволюционного периода. Толстовская «религия» по своему существу должна быть поставлена рядом с такими явлениями, как толстовская критика разделения труда, критика науки, критика искусства и т. д. Толстой не столько пытается раскрыть или обосновать положительное понятие о боге, как это делают настоящие мистики, сколько осуждает и обличает тот строй духовной жизни современного ему зарубежного и русского общества, при котором члены этого общества утрачивают всякое сознание разумного смысла жизни. Религия Толстого есть не столько вера (хотя в ней, конечно, есть элемент религиозной веры), сколько *протест*. Это — протест против безыдейности, беспринципности капиталистического общества, против утраты

господствующей частью этого общества представления о высоких духовных задачах, способных руководить жизнью и действием.

В атеизме, в безверии, в религиозном равнодушии и безразличии современного общества Толстой осуждает — как это ни странно может показаться — не столько отсутствие веры в бога или отрицание существования бога, сколько признание существующего порядка, примирение со всем существующим так, как оно существует. Сам Толстой выразил эту мысль с полной ясностью. «Религия людей, не признающих религии, — писал Толстой, — есть религия покорности всему тому, что делает сильное большинство, т. е., короче, религия повиновения существующей власти».

Но именно потому, что толстовская религия есть больше критика, чем догма или мистическое настроение, Толстой на первый план в понятии веры выдвигает не собственно религиозное ее содержание, а способность веры быть силой жизни. «И я понял, — писал Толстой, — что вера... не есть только «обличение вещей невидимых» и т. д., не есть откровение (это есть только описание одного из признаков веры), не есть только отношение человека к богу (надо определить веру, а потом бога, а не через бога определять веру), не есть только согласие с тем, что сказали человеку, как чаще всего понимается вера, — вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит. Если б он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил... Без веры нельзя жить».

В центре толстовского понятия веры стояло противоречие между конечным существованием личности и бесконечным существованием мира. Толстой искал такого решения противоречия, при котором смысл конечного и преходящего существования личности не уничтожался бы, не превращался в бессмыслицу неизбежно предстоящим уничтожением личности, ее погашением в бесконечности мирового целого.

Это противоречие не было для Толстого лишь отвлеченным противоречием личного и всеобщего, конечного и бесконечного. Толстой сознавал это противоречие как жизненное противоречие, захватывающее наиболее глубокое ядро его личного существования. Это противоречие конечного и бесконечного открылось ему в мыслях о смерти, охвативших его в 70-х годах в ужасе перед «нирваной», в сознании бессмысленной жизни, неумолимо обреченной на уничтожение.

В «Исповеди» Толстой очень точно сформулировал основную цель своих религиозных исканий. «Нужно и дорого, — писал он здесь, — разрешение противоречия конечного с бесконечным и ответ на вопрос такой, при котором возможна жизнь».

Итак, толстовская «вера» — только синоним силы жизни, осмысленного существования, условие сознающей свое назначение деятельности.

Однако это стремление вернуть жизни утерянное сознание ее оправданности и осмысленности связывается у Толстого с понятием не этики и не социальной философии, к которой оно должно было бы принадлежать, а с понятием религии. Стремление крепить корень жизни Толстой черпает не в силах самой жизни, а в религиозной традиции.

Здесь в мышлении Толстого — явное противоречие. Значительность этого противоречия особенно оттеняется тем, что понятие религиозной веры, как это было ясно самому Толстому, не выдерживает критики разума. «Все эти понятия, — писал Толстой, — при которых приравнивается конечное к бесконечному и получается смысл жизни, понятия бога, свободы, добра, мы подвергаем логическому исследованию. И эти понятия не выдерживают критики разума».

И все же Толстой, несмотря на явное и им самим признанное противоречие с началами разума, считает необходимым принять и отстаивать религиозное мировоззрение. И в этом вопросе Толстой сознательно становится на точку зрения патриархального крестьянина с его наивной и некритической верой. Безыдейности господствующих классов

капиталистического общества, отсутствию у них сознания смысла жизни и своего назначения Толстой противопоставляет не те понятия о целях жизни и борьбы, которые в его время уже были выработаны великими мыслителями и вождями рабочего класса, но те понятия о духовном смысле жизни, которые казались ему совпадающими и которые в значительной мере действительно совпадали с точкой зрения многомиллионного крестьянства.

Толстому кажется, что именно в вере крестьянский народ находит разрешение основного мучившего Толстого противоречия, противоречия конечного и бесконечного, личного и общего. Именно вера — так думал Толстой — дает народу ту силу жизни и то сознание смысла жизни, которые утрачены господствующими классами современного общества. «Понятие бесконечного бога, божественности души, связи дел людских с богом, понятия нравственного добра и зла — суть понятия, выработанные в скрывающейся от наших глаз исторической дали жизни человечества, суть те понятия, без которых не было бы жизни и меня самого...» По Толстому, религия, и только она одна, содержит в себе разрешение противоречия конечного с бесконечным. Напротив, безрелигиозное сознание образованных людей современного общества будто бы уничтожает — так думает Толстой — возможность этого разрешения: «И это единственное разрешение, которое мы находим везде, всегда и у всех народов, — разрешение, вынесенное из времени, в котором теряется для нас жизнь людей, разрешение столь трудное, что мы ничего подобного сделать не можем, — это-то разрешение мы легкомысленно разрушаем с тем, чтобы поставить опять тот вопрос, который присущ всякому и на который у нас нет ответа».

Но хотя Толстой пришел к убеждению, что смысл и сила жизни могут быть почерпнуты только в народной вере, это убеждение немедленно вступило в нем в противоречие с другим убеждением, которое запрещает считать истинным все несовместимое с началами знания и разума.

Противоречие это осложнилось еще и тем, что народная, крестьянская вера, как это знал Толстой, была не единственной формой религиозного отношения к жизни. На роль учения, разрешающего будто бы все философские противоречия и трудные вопросы, претендовала церковная *богословская* вера. Больше того. Церковная — богословская — форма религии рассматривала себя как учительницу, наставницу и руководительницу народа в делах веры. Поэтому Толстой признал необходимым изучить и исследовать содержание и обоснование церковного богословского вероучения.

Но по мере того как Толстой углублялся в это исследование, ему все очевиднее становилось, что догматы, к которым церковное вероучение сводило содержание христианской религии, не только не могли быть «силой жизни», выводящей личность из тупика одолевающих ее противоречий, но что поверить в эти догматы можно только ценой отказа от элементарнейших и неотменяемых условий и законов логики, знания, разума.

Вместе с тем обнаружилось, что система догматов церковного богословского вероучения не только противоречит логике, знанию, разуму. Выяснилось, что система догматического богословия вся построена на стремлении во что бы то ни стало оправдать сложившиеся в церкви за долгое время ее существования понятия о религии. Понятия же эти поддерживают существующий, основанный на насилии и угнетении, общественный порядок и прежде всего оправдывают то место и ту роль, какие в этом порядке принадлежат самой церкви.

Свои критические исследования Толстой осуществил в «Критике догматического богословия». Предшествующей «Критике» работой была «Исповедь» — философско-религиозная автобиография Толстого. К «Исповеди» и к «Критике догматического богословия» примыкают сочинения «Соединение, перевод и исследование четырех Евангелий», «В чем моя вера?», «Царство божие внутри вас». В этих последних работах Толстой излагает собственные взгляды на религию, сложившиеся в нем в результате критики

официального учения православной церкви. Однако и в этих трактатах, которые должны были изложить позитивные взгляды Толстого, на первое место выдвигается не положительное, но *полюемическое* их содержание. И в религиозных сочинениях Толстой выступает прежде всего как критик, полемист и антагонист признанного богословского вероучения.

Иначе не могло и быть. Учение Толстого не могло не стать критикой догматического богословия. Ведь «религия» Толстого была прежде всего протестом (правда, противоречивым, непоследовательным) против безыдейности господствующей части капиталистического общества, против отсутствия у людей, принадлежащих к этой части общества, какого бы то ни было твердого этического мировоззрения, способного стать руководством в практической жизни. Призыв Толстого к восстановлению религиозности был прежде всего своеобразной формой протеста против этической беспринципности господствующих классов капиталистического общества, хотя к одному лишь этому протесту он, разумеется, не сводится, будучи одновременно и выражением *слабости, непоследовательности* толстовской мысли, архаичности ее устремлений.

В толстовской критике христианского и прежде всего православного христианского богословия все основание критики покоится не на ученом историческом исследовании, не на критическом сопоставлении православного богословия и его толкований с богословием и с толкованиями других христианских церквей. Основу толстовской критики составляет понятие о сущности религии и христианства, выработанное Толстым. Понимает же под религией и под христианством Толстой прежде всего не философское и даже не религиозное учение о мире и о боге, а нравственное (этическое) учение о том, что придает смысл человеческой жизни. Иными словами под религией Толстой понимает учение о пути жизни, о нравственных началах, которыми должен руководиться в своем отношении к жизни и к людям человек, ищущий в жизни нравственного смысла.

Поэтому толстовское понимание «откровения» не только резко отличается от церковного, но во многом ему прямо противоположно. Церковное толкование понимает под «откровением» таинственное, мистическое сообщение богом людям не постижимых для разума положений веры о природе бога, об отношении бога к миру и к человеку и т. д.

Толстой не отрицает формально мистического характера религиозной веры. Он сам называет «откровением» — «то, что открывается перед разумом, дошедшим до последних своих пределов, — созерцание божественной, т. е. выше разума стоящей, истины». Однако для Толстого в религии самое важное — не ее мистическое и сверхразумное содержание. Для Толстого в религии существует только предлагаемый ею ответ на вопрос о нравственном смысле жизни, а также на вопрос о нравственных условиях осуществления этого смысла в человеческой жизни. Тем самым содержание религиозных учений Толстой сводит главным образом к учению практической этики. Одновременно с этим Толстой настаивает на том, что предлагаемое христианством этическое учение может привести к оправданию жизни, к утверждению ее смысла только при условии, если основы религиозного учения и содержание нравственных предписаний не будут противоречить разуму.

Таким образом метафизическое содержание религии Толстой сводит к ее этическому содержанию, а ее мистический элемент стремится подчинить элементу рационалистическому. Поэтому, сформулировав приведенное выше определение «откровения», Толстой дополняет его другим, не только отличным от первого, но, несомненно, ему противоречащим. «Откровением, — поясняет Толстой, — я называю то, что дает ответ на тот не разрешимый разумом вопрос, который привел меня к отчаянию и самоубийству, — какой смысл имеет моя жизнь? Ответ этот, — утверждает Толстой, — должен быть понятен и не противоречить законам разума, как противоречит, например,

утверждение о том, что бесконечное число — чёт или нечет. Ответ... должен быть не только понятен и не произволен, а неизбежен для разума, как неизбежно признание бесконечности для того, кто умеет считать. Ответ должен отвечать на мой вопрос: какой смысл имеет моя жизнь? Если он не отвечает на этот вопрос, то он мне не нужен». Зная, что православная церковь приписывает себе обладание высшими основами, в том числе и этическими, Толстой необходимо должен был искать в догматическом богословии обоснования *практической этики*.

Но он не нашел там этого обоснования. Более того, он вскоре убедился, что церковное понимание христианской религии не только не обосновывает никаких этических требований и не содержит никакого протеста против безнравственного характера всего уклада жизни капиталистического общества, но что церковное вероучение все направлено на оправдание существующего — основанного на угнетении крестьян и рабочих — общественного порядка.

По мысли Толстого, христианство, как и всякое религиозное учение, включает в себе две стороны: 1) учение о жизни людей — о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе — этическое и 2) объяснение, почему людям надо жить именно так, а не иначе — метафизическое учение». Человек должен жить так, а не иначе потому, что таково его назначение, или назначение человека таково, а потому человек должен жить именно таким образом. Эти две стороны — «этическая» и, по терминологии Толстого, «метафизическая» — находятся, по Толстому, во всех религиях мира. Такова религия браминов, Конфуция, Будды, Моисея, такова же и христианская религия: «Она учит жизни, как жить, и дает объяснение, почему именно надо так жить».

По Толстому, все религии, развив двойственное — «этически-метафизическое» — содержание своих учений, подверглись со временем перерождению. По свойственной им слабости люди отступали от «этического» учения религии, и тогда из их среды являлись лица, которые брались оправдать это отступление. Лица эти разъясняли «метафизическую» сторону религиозного учения так, чтобы этические требования становились необязательными и чтобы они заменялись внешним богопочитанием — обрядами.

Это, по Толстому, общее всем религиям изменение первоначального — этического — содержания религиозного учения ни в одной из них не выразилось так резко, как в христианстве. В христианстве, как его понимает Толстой, «метафизика» и «этика», во-первых, «до такой степени неразрывно связаны и определяются одна другою, что отделить одну от другой нельзя, не лишив всё учение его смысла». Во-вторых, христианство, как его понимает Толстой, уже само по себе есть *отрицание* «не только обрядных постановлений иудаизма, но и всякого внешнего богопочитания».

Но именно поэтому происшедший и в христианстве и общий для христианства с другими религиями разрыв между «метафизикой» и «этикой» должен был — так полагал Толстой — «совершенно извратить учение и лишить его всякого смысла». Так оно, по Толстому, и случилось. Разрыв между «этическим» учением о жизни и «метафизическим» объяснением жизни «начался с проповеди Павла, не знавшего этического учения, выраженного в Евангелии Матфея и проповедовавшего чуждую Христу метафизическо-каббалистическую теорию». Окончательно же осуществился этот разрыв во времена императора Константина, когда начались вселенские соборы и когда центр тяжести христианства переместился «на одну метафизическую сторону».

В результате этого смещения центра тяжести христианство в большей степени, чем какая-либо другая из крупных исторических религий, утратило составляющее некогда его центральную часть *этическое* учение.

Толстой доказывает эту мысль, сопоставляя христианство с другими религиями. Все религии за исключением церковно-христианской, «требуют от исповедующих их, кроме

обрядов, исполнения еще известных хороших поступков и воздержания от дурных». Так, иудаизм требует обрезания, соблюдения субботы, милостыни, юбилейного года и еще многого другого. Магометанство требует обрезания, ежедневной пятикратной молитвы, десятины бедным, поклонения гробу пророка и много другого. И так обстоит дело со всеми религиями. «Хороши ли, дурны ли эти требования, но это требование поступков».

Напротив, церковное христианство не предъявляет никаких *этических* требований. «Нет ничего, — утверждает Толстой, — что бы обязательно должен был делать христианин и от чего он должен был бы обязательно воздерживаться, если не считать постов и молитв, самую церковью признаваемых необязательными». Со времен Константина христианская церковь «не требовала никаких поступков от своих членов. Она даже не заявляла никаких требований воздержания от чего бы то ни было». Христианин, следующий церковной вере, «ничего не обязан делать и ни от чего не обязан воздерживаться для того, чтобы спастись, но над ним церковью совершается всё, что для него нужно:...его и окрестят, и помажут, и причастят, и особоруют, и исповедуют даже глухую исповедью, и помолятся за него — и он спасен».

Вместо того чтобы руководить людьми в их жизненных действиях, церковь «перетолковала метафизическое учение Христа так, что из него не вытекало никаких требований для жизни, так что оно не мешало людям жить так, как они жили». «Церковь раз уступила миру, а раз уступив миру, она пошла за ним. Мир делал всё, что хотел, предоставляя церкви, как она умеет поспевать за ним в своих объяснениях смысла жизни». Мир устанавливал свою во всем противную этическому учению христианства жизнь, а церковь «придумывала иносказания, по которым бы выходило, что люди, живя противно закону Христа, живут согласно с ним».

В результате церковь признала и даже освятила все, что было в языческом мире. «Она признала и освятила и развод, и рабство, и суды, и все те власти, которые были, и войны, и казни, и требовала при крещении только словесного, и то только сначала, отречения от зла; потом при крещении младенцев перестала требовать даже и этого».

Но именно потому, что учение церкви сложилось как оправдание исторически определенного общественно-политического порядка, со временем, с изменением форм общественной жизни, церковное учение *начало отставать*. Придуманное для оправдания *древней* формы рабства, оно уже не годилось для общества, отменившего эту древнюю форму и сменившего ее на другую.

С другой стороны, несмотря на все свои старания скрыть от верующих истинное — *этическое* — учение Христа, вопреки запрещению переводов библии на национальные языки, пришло время, когда истинное учение Христа — через сектантов и вольнодумцев — стало проникать в народ. Так как народ не мог жить без этического учения и так как церковь извратила и даже старалась скрыть этическое учение христианства, то учение о жизни «эмансипировалось от церкви и установилось независимо от нее».

Так, «сами люди помимо церкви уничтожали рабство, оправдываемое церковью, религиозные казни, уничтожили освященную церковью власть императоров, пап и теперь начали стоящее на очереди уничтожение собственности и государства...»

В настоящее время «всё, что точно живет, а не уныло злобится, не живя, а только мешая жить другим, всё живое в нашем европейском мире отпало от церкви и всяких церквей и живет своей жизнью независимо от церкви». Так, государственная власть основывается «на предании, на науке, на народном избрании, на грубой силе, на чем хотите, но только не на церкви». Войны и отношения государств устанавливаются «на принципе народности, равновесия, на чем хотите, только не на церковных началах». Государственные учреждения открыто игнорируют церковь: «Мысль о том, чтобы церковь могла быть основой суда, собственности, в наше время только смешна». Наука не только находится в согласии с

учением церкви, но «нечаянно, невольно в своем развитии всегда враждебна церкви». Даже искусство, некогда служившее церкви, «теперь всё ушло из нее».

Жизнь не только вся «эмансипировалась» от церкви. Жизнь — так утверждал Толстой — «не имеет другого отношения к церкви, кроме презрения, пока церковь не вмешивается в дела жизни, и ничего, кроме ненависти, как только церковь пытается напомнить ей свои прежние права».

Этим, однако, не ограничивается, по Толстому, извращение религии, имеющееся в церковном учении. Церковь не только извратила и забросила этическое учение христианства. Так как «этическое» учение каждой религии неразрывно связано, как думает Толстой, с учением «метафизическим», то порча первого неминуемо вызвала порчу и второго, породила в церкви стремление — превратить религию в *оправдание существующего порядка* и прежде всего — в *оправдание существующего зла*. В результате и «метафизическая» часть христианства оказалась совершенно извращенной.

Мысль эту Толстой доказывает в «Критике догматического богословия» — одном из самых страстных своих произведений. Книга эта дышит гневом, негодованием, чувством оскорбленной, обманутой и страдающей человечности. Шаг за шагом, параграф за параграфом Толстой излагает догматическое вероучение христианской церкви. Одновременно он рассказывает о своих попытках понять это вероучение, найти в нем разумный смысл и обоснование нравственного поведения. Но во множестве мест терпение иссякает, оскорбленное достоинство мыслителя и нравственного существа заставляют Толстого повысить голос, и тогда с его уст слетают исполненные страдания и ярости слова.

В догматическом богословии Толстого оскорбляет все: и содержание учения, и практическая цель, к которой все оно клонится, и приемы изложения и убеждения.

В приемах изложения Толстой всюду находит «неясность выражений, противоречия, облеченные словами, ничего не разъясняющими, понижение предмета, сведение его в самую низменную область, пренебрежение к требованиям разума и одно и то же постоянное стремление связать внешним, словесным путем самые разнообразные суждения о боге, начиная от Авраама до отцов церкви, и на этом одном предании основать все свои доказательства».

Изложение богословия Толстой находит не только не истинным по существу его содержания, но в значительной части случаев попросту лишенным всякого логического смысла. «Очевидно, — пишет Толстой, — слова уже тут совершенно оторвались от мысли, с которой были связаны, и не вызывают уже никакой мысли». Так, Толстой «долго делал страшные усилия, чтобы понять, что разумеется, например, под различными духовными естествами, под различием свойств, под умом и волей бога». И все же он не мог добиться понимания и убедился, наконец, что автору догматического богословия «нужно только связать внешним образом все тексты, а что разумной связи между его словами нет и для него самого».

Таким, лишенным всякого смысла, непонятным в своем существе представляется Толстому основной «метафизический», как его называет Толстой, догмат богословия — догмат божественного триединства.

Какое бы значение ни придавало богословие догмату божественного триединства, догмат этот, по Толстому, лишен всякого смысла: с тем, что бог — вместе один и три «никакого понятия не может быть связано». «И потому, — продолжает Толстой, — какой бы авторитет ни утверждал этого, не только все живые и мертвые патриархи Александрийские и Антиохийские, но если бы с неба неперестающий глас взывал бы ко мне: Я — один и три, я бы остался в том же положении не верия (тут верить не во что), а недоумения, что значат эти слова и на каком языке, по каким законам могут они получить какой-нибудь смысл». «Невозможно, — восклицает Толстой, — верить тому, чтобы бог, благой отец мой (по

учению церкви), зная, что спасение или погибель моя зависит от постигновения его, самое существенное познание о себе выразил бы так, что ум мой, данный им же, не может понять его выражения».

Но Толстой отвергает догмат триединства не только потому, что догмат этот противен человеческому разуму и не имеет основания ни в писании, ни в предании, откуда пытается его вывести при помощи явных натяжек и передержек богословие. Толстой отвергает этот догмат еще и потому, что догмат триединства — в том содержании, какое вкладывается в него церковью, — ни для кого и ни для чего не нужен и что «нравственного правила из него вывести невозможно никакого».

Решающая в глазах Толстого черта догматов — их практическая неприменимость, невозможность вывести из них какие бы то ни было нравственные правила — есть, как думает Толстой, черта не только основного «метафизического» догмата церкви — учения о триединстве. Та же черта отличает, по Толстому, и все прочие догматы церковной веры. При этом чем дальше отстоит догмат от возможности практического — нравственного — его применения, тем больше значение, какое приписывает ему церковь. «Догматы: нисхождение духа, естества Христова, таинства причащения, — чем дальше они были от возможности какого-нибудь нравственного приложения, тем более они волновали церкви».

Толстой не ограничился одной лишь теоретической, логической и практической критикой догматов церковного богословия. Для Толстого первостепенное значение имел также вопрос о том, какой практический повод «заставил церковь исповедовать этот бессмысленный догмат и так старательно подбирать вымышленные доказательства его».

Исследование этого вопроса приводит Толстого к заключению, что церковное понимание догматов имеет *два основания*. Первое из них состоит попросту в грубости и примитивности свойственного церковным писателям понимания текстов писания, которыми обосновываются догматы. «Выписки из писания, — разъяснил Толстой, — показывают, что утверждение этих бессмыслиц происходит не произвольно, но вытекает... из ложного, большей частью просто грубого понимания слов писания».

Второе, по Толстому, основание церковного понимания догматов состоит в утверждаемой церковью *непогрешимости собственных учений*. В свою очередь собственную непогрешимость церковь выводит из непогрешимости церковной иерархии, понятием которой в богословии незаметно подменяется понятие церкви.

В конечном счете все учение церкви, как его преподает богословие, «всё основано на том, чтобы, установив понятие церкви как единой истинной хранилища божеской истины, подменить под это понятие — понятие одной известной, определенной иерархии».

Но этого мало. В системе догматов и учений богословия Толстой обнаруживает, кроме грубости понимания текстов писания и кроме гордости и самомнения иерархии, отождествившей себя с церковью, а свои учения — с самой истиной, еще и прямую *практическую* цель — стремление внушать верующим такие представления и верования, которые связаны с корыстными — материальными — интересами, иерархии. Так, например, чрезвычайно важное для всей системы богословия учение о благодати «есть, с одной стороны, неизбежное следствие ложной посылки, что Христос искуплением изменил мир, а с другой стороны, оно же и есть основа тех жреческих обрядов, которые нужны для верующих, чтобы отводить им глаза, а для иерархии — чтобы пользоваться выгодами жреческого звания».

Это учение о благодати, цель которого — отвести глаза верующих от неисполнения обещаний искупления и приобретения доходов духовенству, «носит в себе тот ужасный зачаток безнравственности, который извратил нравственно поколения, исповедующие это учение». Обманное учение церкви о том, что человек всегда порочен и бессилен и что все

его личные стремления к добру бесполезны до тех пор, пока он не усвоит благодати, — учение это «под корень подсекает всё, что есть лучшего в природе человека».

Введение безнравственного учения о благодати с логической неизбежностью повлекло за собой введение целого ряда еще более безнравственных и грубых учений. За признанием благодати последовало учение, сводящее веру к доверию ко всему, о чем учит иерархия, и к послушанию, за учением о вере как о послушании — учение о механическом действии таинств: крещения, миропомазания, причащения и т. д. В свою очередь необходимость побуждать людей к исполнению отправляемых иерархами таинств привело к учению о мздовоздаянии, то есть о загробном наказании богом тех, кто при жизни не исполнял таинств. Дойдя до такого результата, учение это выразилось «в ужасающем безобразии»: согласно этому учению, из того, что бог для спасения людей отдал своего сына на казнь, «выходит то, что если поп с причастием опоздает, когда я буду умирать, я пойду если не прямо в ад, то все-таки мне будет худо, много хуже, чем тому, кто нагребил много денег и нанял попа и попов так, чтобы они всегда при нем были».

Итогом исследования Толстого, посвященного догматическому богословию, стало полное отрицание церкви как установления и такое же полное отрицание ее учений. «Как же я могу, — спрашивает Толстой, — верить этой церкви и верить ей тогда, когда на глубочайшие вопросы человека о своей душе она отвечает жалкими обманами, нелепостями и еще утверждает, что иначе отвечать на эти вопросы никто не должен сметь, что во всем том, что составляет самое драгоценное в моей жизни, я не должен сметь руководиться не чем иным, как только ее указанием». «Цвет панталон я могу выбрать, жену могу выбрать по своему вкусу, но остальное, то самое, в чем я чувствую себя человеком, во всем этом я должен спроситься у них — у этих праздных, обманывающих и невежественных людей».

С огромной силой негодования бичует Толстой *лицемерие* церкви, полное расхождение ее современных учений с первоначальным нравственным учением христианства. Отступив от духа христианства, церковь, — доказывает Толстой, — извратила христианское учение до того, что дошла до отрицания его всей своей жизнью: «Вместо уничижения — величие, вместо бедности — роскошь, вместо неосуждения — осуждение жесточайшее всех, вместо прощения обид — ненависть, войны, вместо терпения зла — казни».

Этим лицемерием прикрывается главный и непростительный в глазах Толстого грех церкви — ее *участие в общественном порядке, основанном на угнетении и ограблении трудящихся*. В конечном счете слово «церковь» есть «название обмана, посредством которого одни люди хотят властвовать над другими».

В восьмидесятых годах прошлого века, когда Толстой писал свои богословские сочинения, развитая им критика догматического богословия сыграла несомненно положительную роль. Сила этой критики состояла не в новизне доводов, которыми Толстой доказывал несостоятельность церковного догматического вероучения. Задолго до Толстого догматы эти были подвергнуты рационалистической критике деистами, рационалистами, вольнодумцами, сектантами всяких мастей. Толстой только применил эти доводы, уже использованные против католичества и против протестантизма, к православию.

Оригинальной, неповторимой, самобытной критику Толстого делает зоркость, с какой Толстой разглядел связь, существующую между учениями церкви и *социальным* строем капиталистического общества. «Крестьянский» взгляд Толстого и в церкви разгадал одну из сил, разоряющих и порабащающих крестьянство, узаконивающих и освящающих бедствия надвигавшегося на крестьянина нового и непонятного для него врага — капитализма.

Истолкование религии как учения практической этики ярко выразилось также в большой работе Толстого «Соединение, перевод и исследование четырех Евангелий», опубликованной издательством «Посредник» в 1907 (I том) и в 1908 году (II и III томы).

Идея соединения в одно повествование всего содержания четырех Евангелий не нова. Попытки такого соединения были сделаны до Толстого Арнольдом де Вансом, Рейсом, Фарраром, Гречулевым. Толстому эти работы были известны. Однако выполненное Толстым соединение четырех Евангелий существенно отличается от работ названных ученых своей задачей и руководящей точкой зрения. Предшественники Толстого подходили к своей задаче как к задаче историко-филологической. Толстого эта задача совершенно не интересует. Его соединение и перевод Евангелий не есть ни труд богослова, ни труд ученого историка, ни даже труд филолога-переводчика. Работа Толстого есть попытка очищения текста четырех Евангелий от всего, что самому Толстому представляется несовместимым с его собственным понятием о религии и, в частности, о христианской религии. Это — интерпретация канонических Евангелий в духе морального учения Толстого. Отвлеченно-рационалистический характер религиозного и морального учения Толстого сделал для него неприемлемыми все тексты Евангелий, в которых или выражены философские — онтологические, космологические — понятия евангелистов (например, мистическое учение о божественном «слове» в Евангелии Иоанна), или отражена вера в чудесные, сверхъестественные явления, или, наконец, сказались результаты позднейшей церковной переработки древних текстов Евангелий — в целях оправдания и обоснования официальной догматики церковного христианства, сложившейся к началу четвертого века нашей эры. Поэтому Толстой или просто исключает из текста своего перевода все, что ему представляется фантастическим, ложным и грубым в моральном отношении, подложным и внесенным в первоначальный текст церковными богословами, или перетолковывает соответствующие места в духе собственного учения. Это перетолкование часто выражается в полной свободе при передаче греческого текста. Часто перевод этот просто есть замена имеющегося в тексте понятия понятием, какого никак не мог иметь в виду автор текста и которое приписывается ему Толстым.

Поэтому с точки зрения строгой филологии перевод четырех Евангелий, выполненный Толстым, не следует рассматривать как перевод в буквальном смысле этого слова. Сам Толстой отнюдь не претендовал на рассмотрение своей работы в качестве ученого перевода и сам заранее признал, что в его труде могут быть обнаружены значительные — с точки зрения филологической критики — ошибки. Цель Толстого была совсем другая. Толстой хотел самый текст канонических Евангелий сделать опорой для своих религиозно-моральных воззрений. И в переводе и — еще яснее — в комментариях к переводу, сделанных самим Толстым, цель эта выступает совершенно прозрачно. В переводе и в комментариях Толстого отразились все черты религиозного мировоззрения Толстого. Основное для Толстого противоречие между разоблачением социальной функции религии в эксплуататорском обществе и признанием «очищенной», «утонченной» религии, сведенной к моральному учению непротивления и нравственного личного самосовершенствования, и здесь остается во всей силе. Так же как и другие религиозные трактаты Толстого, «Соединение, перевод и исследование четырех Евангелий» — страстная полемическая книга. Несмотря на всю неподготовленность Толстого к ученой филологической критике канонических текстов Евангелий и их признанных церковью переводов, Толстой в ряде случаев с большой проницательностью вскрывает смысл и цели церковной интерпретации евангельских текстов. Он обнажает связь между этой интерпретацией и служением церкви государству, основанному на насилии имущего меньшинства над трудящимся большинством. В этом разоблачении — сила работы Толстого над Евангелиями. Сквозь крайнюю наивность и рассудочность толстовской экзегезы, сквозь произвол филологических выкладок Толстого до читателя доходит чувство страстного гнева великого мыслителя против лжи и лицемерия церкви, перенесшей в евангельские тексты понятия и догмы, возникшие в церковных кругах и отражающие социально-политические черты

церковной идеологии. Именно эти черты делают работу Толстого по переводу и соединению Евангелий работой, интересной для современного читателя. Книга эта восполняет характеристику мировоззрения Толстого. Она — показатель удивительной страстности, упорства и трудолюбия, способности беззаветного увлечения, с каким Толстой отдавался своей критике духовного обмана, господствовавшего в современном ему обществе. Но одновременно книга эта показатель и противоречивости, слабости Толстого, порабощенности мысли Толстого тем самым расслабляющим ядом, против которого он так сильно и мужественно боролся.

Наиболее разительным доказательством того, что для Толстого религия сводится по сути к *этике*, является сделанный самим Толстым перевод некоторых текстов четвертого Евангелия — Евангелия Иоанна. Евангелие это всегда рассматривалось богословами и историками философии как *наиболее философское* из четырех канонических Евангелий, как такое, в котором сообщаются основы христианского учения о божественном бытии, о природе бога и т. д. В связи с этим «слово» («логос»), о котором идет речь в четвертом Евангелии, связывалось с философскими умозрениями Филона иудейского, с «логосом» стоиков и даже с «логосом» Гераклита. Во всех этих богословских и историко-философских толкованиях «логос» четвертого Евангелия имеет ясно выраженное *онтологическое* значение (значение характеристики божественного *бытия*), а также связанное с ним *космологическое* значение (то есть значение термина, говорящего об отношении бога и сына бога к *миру*).

Совершенно иначе понимает смысл евангельского учения о «слове» или о «логосе» Толстой. Его совершенно не интересует вопрос об онтологическом и космологическом смысле евангельского «логоса». По Толстому «логос» Иоанна — только нравственное понимание (или «разумение») жизни. Больше того, по утверждению Толстого, известные слова из первого стиха первой главы Евангелия Иоанна — *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν* («и слово было у бога») должны быть переведены так: «И разумение стало супротив бога», или: «разумение *заменило* бога». Другими словами, Толстой не только отрицает в понятии «логоса» какой бы то ни было онтологический смысл, не только сводит смысл этого понятия к понятию о нравственном понимании («разумении») жизни. Толстой вместе с тем утверждает, что нравственное «разумение» жизни есть то, что заменило в жизни и в сознании людей понятие о самом боге. Религия Толстого по сути — религия без бога, или религия, в которой, по мысли Толстого, бог, как бог, становится только синонимом нравственного понимания жизни.

Но вместе с тем свое собственное понимание нравственного смысла жизни — свое отвлеченное и вне историческое учение о любви к людям, о непротивлении злу насилием, об отказе от выполнения законов государства и т. д. Толстой хочет вывести из основных учений, изложенных в ранней христианской литературе — из канонических Евангелий в первую очередь.

Однако в памятниках этой литературы, в том числе в Евангелиях, нравственные учения связаны с целым рядом других — мистических, мифологических, онтологических, космологических понятий и наслоений. Поэтому утверждать, как это делает Толстой, будто, кроме указанного самим Толстым нравственного смысла жизни, Евангелие в сущности не содержит никаких других философских понятий и учений, можно или игнорируя всё мифологическое и философское, но не специфически моральное содержание ранних памятников христианской литературы, или даже произвольно толкуя в этих памятниках в узко моральном смысле то, что заключает в себе и другой смысл, не сводимый начисто к моральному.

В своем переводе и толковании Евангелий Толстой делает и то и другое. Он опускает в своем переводе ряд мест — мифов, сцен, изречений и т. д., — не связанных с нравственным евангельским учением (как его понимает сам Толстой), и перетолковывает в духе своего

собственного нравственного учения те места, которые имеют в виду отнюдь не только моральное учение.

Особенно решительно опускает Толстой в содержании Евангелий все рассказы, сцены и положения, которые противоречат реалистическому пониманию явлений и событий природы и человеческой жизни.

Поэтому толстовский перевод и соединение в одно связное и цельное повествование четырех Евангелий отличается, во-первых, сильно выраженной моральной тенденцией. Толстой выделяет, подчеркивает, усиливает в своем переводе этическую направленность Евангелий.

Во-вторых, толстовский перевод Евангелий отличается резко выраженной рационалистической тенденцией: Толстой стремится — либо путем механического отсечения ряда текстов, либо путем рационалистического перетолкования — устранить, где это ему представляется возможным, противоречие между повествованием Евангелий и (общечеловеческим) рассудочным пониманием явлений.

При этом Толстому приходится вступать в споры с имеющимися в богословской литературе переводами и пониманием ряда евангельских текстов. В спорах этих и в критике богословских толкований евангельских текстов обнаруживается чрезвычайно важная черта взглядов Толстого на церковное вероучение. Слабый и мало подготовленный в вопросах филологической критики и толкования евангельских текстов, Толстой поразительно чуток и проницателен по отношению к социальной тенденции, которой постоянно руководилась и руководится церковь в своих толкованиях Евангелия.

В своих суждениях о Толстом Ленин всегда отмечал силу, убежденность и искренность толстовской критики церкви, а также проницательность анализа Толстого, уловившего в учениях церкви связь их с оправданием основ и установлений капиталистического общества. Отмечая как достоинство и силу Толстого «замечательно сильный, непосредственный и искренний протест против общественной лжи и фальши»²³, Ленин тут же отмечал, что протест этот был направлен Толстым прежде всего *против церкви*. Во взглядах Толстого на церковь Ленин ценил «самый трезвый реализм, срывание всех и всяческих масок»²⁴. В ряде мест Ленин подчеркивал, что для Толстого характерен «горячий, страстный, нередко беспощадно-резкий протест против государства и полицейско-казённой церкви...»²⁵. В этом протесте, как и в других проявлениях толстовской критики, Ленин также видит выражение настроений «примитивной крестьянской демократии, в которой века... церковного иезуитизма, обмана и мошенничества накопили горы злобы и ненависти»²⁶.

В этом отношении Ленин особенно выделял последние произведения Толстого. Именно в них Толстой, как показал Ленин, «обрушился с страстной критикой на все современные государственные, *церковные* (курсив мой. — В. А.), общественные, экономические порядки, основанные на порабощении масс, на нищете их, на разорении крестьян и мелких хозяев вообще, на насилии и лицемерии, которые сверху донизу пропитывают всю современную жизнь»²⁷. По словам Ленина, Толстой «с великой наглядностью разоблачал внутреннюю ложь всех тех учреждений, при помощи которых держится современное общество...»²⁸. В числе этих учреждений, лживость и лицемерие которых изобличал Толстой, Ленин на первом месте называет *церковь*.

Толстовская критика церкви и церковного богословия стала предметом внимания широких кругов русского общества. Искренность, граничащая с отчаянием, страстность этой критики, горячее сочувствие миллионам людей, поработанных церковным обманом, негодование против обманывающих — все эти качества полемических книг Толстого, направленных против церкви, вызвали всеобщее сочувствие к Толстому. Волна этого сочувствия поднялась особенно высоко, когда православный синод опубликовал во всеобщее сведение акт об отлучении Толстого от православной церкви. Значительной частью русских

людей акт этот был воспринят как действие, позорящее не Толстого, а тех церковников, которые, не имея сил защищаться от могучих укоров и обвинений писателя, вместо ответа по существу, решили «наказать» его своим отлучением. В день опубликования постановления синода Толстой стал, в сознании культурных людей всего мира, в один ряд с такими борцами и деятелями независимой мысли, каким был Спиноза, какими были французские просветители. Вспоминая впоследствии об отлучении Толстого, Ленин писал: «Святейший синод отлучил Толстого от церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему (то есть синоду. — В. А.) в час народной расправы с чиновниками в рясах, с жандармами во Христе, с темными инквизиторами, которые поддерживали еврейские погромы и прочие подвиги черносотенной царской шайки»²⁹.

Но как ни искренна была толстовская критика и как ни сильно было ее действие, критика эта *таила в себе глубокое противоречие* и прямо реакционное содержание. Толстой критикует *церковную* форму веры, но для того, чтобы укрепить, очистить самый принцип веры. Он отвергает *церковное* учение о боге, но лишь для того, чтобы на это место поставить *нравственно очищенное, духовно утонченное* новое понятие о боге. Он осуждает поддержку, какую церковь оказывает капиталистическому угнетению, но не для *действительной* борьбы с капиталистическим порядком, а для проповеди *непротивления злу насилием*.

Так, Толстой отрицает развиваемые богословием «доказательства» существования бога, ссылаясь при этом на критику Канта, но не для того, чтобы отвергнуть в *принципе* всякое доказательство бытия бога, а для того, чтобы, отвергнув *богословские* доказательства как нелепые, выдвинуть, точнее чтобы сохранить, другие — *мистические*, которые кажутся ему истинными.

Упрекая богословов за нарушение основных законов логики и разума, Толстой, сам того не замечая, отрекается от логики в собственном доказательстве бытия бога и души: «Бога и душу я знаю так же, как я знаю бесконечность, не путем определения, но совершенно другим путем. Определения разрушают во мне это знание». По Толстому, к несомненности знания бога человек приводится вопросом: «откуда я?» «Я родился от своей матери, а та от бабушки, от прабабушки, а самая последняя от кого. И я неизбежно прихожу к богу. Ноги — не я, руки — не я, голова — не я, чувства — не я, даже мысли — не я: что же я? Я—я, я — моя душа».

Толстой гневно и горячо протестует против участия церкви в капиталистическом насилии. Но в то же время в той же «Критике догматического богословия» Толстой доказывает, будто христианское учение, освобожденное от церковных софизмов, истинно и будто истина его — в заповеди, запрещающей всякую борьбу с насилием при помощи насилия.

«Все учение Иисуса только в том, что простыми словами повторяет народ: спаси свою душу, но только свою, потому что она всё. Страдай, терпи зло, не суди — все только говорят одно. При всяком же прикосновении к делам мира Иисус учит нас примером полного равнодушия, если не презрения, как надо относиться к мирским делам... Всё, что не твоя душа, всё это не твое дело. Ищите царства небесного и правды его в своей душе, и всё будет хорошо».

Во всех этих чертах толстовской критики церковного учения мы узнаем не только крестьянский протест и накопившуюся столетиями ненависть к угнетающему порядку, но вместе с тем и указанную Лениным другую черту — *бессилие* патриархального крестьянства, *наивность, юродство* в выборе средств для борьбы против зла. По слову Ленина, Толстой отражает настроение крестьянских масс «так верно, что сам в свое учение вносит их наивность, их отчуждение от политики, их мистицизм, желание уйти от мира, «непротивление злу», бессильные проклятья по адресу капитализма и «власти денег»³⁰.

Отвергнув *церковную* религию, Толстой с тем большей убежденностью отстаивает «вечное» содержание «истинной» религии. И в своей критике церковной религии и в своем обосновании «очищенной» от церковного обмана и лицемерия «истинной» религии Толстой, как показал Ленин, неспособен стать на «конкретно-историческую точку зрения». «Он рассуждает, — писал по этому поводу Ленин, — отвлеченно, он допускает только точку зрения «вечных» начал нравственности, вечных истин религии...»³¹

В критике церковной религии неспособность Толстого стать на конкретно-историческую точку зрения привела к тому, что Толстой оценивает значение церковного христианства только с точки зрения настоящего и потому не видит несомненной *относительной* прогрессивности церковного христианства в те времена далекого прошлого, когда церковное христианство оказалось хранителем и даже в известной мере насадителем просвещения среди языческих народов.

Пропаганда религии, «очищенной» от прямой и явной капиталистической апологетики, отсутствие конкретно-исторической точки зрения имело результатом то, что Толстой не заметил, как, подменяя церковную религию «очищенной» нравственной религией, он на деле, вместо грубого, открытого, но в своей откровенности менее опасного оправдания существующего порядка, предлагал по сути также примирение с этим порядком, но примирение неявное, утонченное и потому несравненно более опасное. Развивая точку зрения «вечных» истин религии, Толстой, говоря словами Ленина, не сознавал «того, что эта точка зрения есть лишь идеологическое отражение старого («переворотившегося») строя, строя крепостного, строя жизни восточных народов»³².

Среди многочисленных, раскрытых Лениным противоречий мышления Толстого противоречие между толстовской критикой церковной религии и толстовской проповедью «очищенной» религии — одно из самых характерных для Толстого и одно из самых значительных. «Борьба с казенной церковью, — писал Ленин об этом противоречии Толстого, — совмещалась с проповедью новой, очищенной религии, то есть нового, очищенного, утонченного яда для угнетенных масс»³³.

В оценке *толстовской* религии Ленин прилагает тот же критерий, который был указан им Алексею Максимовичу Горькому при оценке так называемого богоискательства и богостроительства — течений, распространившихся не только в кругах буржуазной интеллигенции после поражения первой русской революции, но частично проникших даже в среду российской социал-демократии.

Ленин разъяснил Горькому, что чем демократичнее массы, к которым обращаются с проповедью очищенной, сведенной к морали религии, тем вреднее и опаснее действие подобной проповеди.

И дело здесь, как показал Ленин, не в личных нравственных чертах или качествах тех, кто субъективно нуждается в «очищенной» религии и эту религию проповедует. Религию Толстого, так же как и религию богоискателей и богостроителей, Ленин рассматривает и оценивает не как факт личного психологического и морального развития Толстого и богоискателей.

Именно с этой — не с личной, а с общественной — точки зрения Ленин бичевал не самого Толстого, как личность, а «толстовство» — как выражение общественной слабости, расхлябанности и бессилия известной части русской интеллигенции. В «толстовстве» Толстого и шедших за ним интеллигентов Ленин видел одно из обнаружений столь характерного для Толстого противоречия его личности и деятельности, отражавшего противоречивый характер всего пореформенного развития России.

В. Ф. Асмус.

РЕДАКЦИОННЫЕ ПОЯСНЕНИЯ К ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЕМУ ТОМУ

Тексты, публикуемые в настоящем томе, печатаются по общепринятой орфографии, но с воспроизведением некоторых особенностей правописания Толстого.

При воспроизведении текстов, не печатавшихся при жизни Толстого, соблюдаются следующие правила. Слова, не написанные явно по рассеянности, печатаются в прямых скобках.

Условные сокращения типа «к-ый», вместо «который», и слова, написанные неполностью, воспроизводятся полностью, причем дополняемые буквы ставятся в прямых скобках лишь в тех случаях, когда редактор сомневается в чтении.

Слитное написание слов, объясняемое лишь тем, что слова, в процессе беглого письма, для экономии времени и сил писались без отрыва пера от бумаги, не воспроизводится.

Описки (пропуски букв, перестановки букв, замены одной буквы другой) не воспроизводятся и не оговариваются в сносках, кроме тех случаев, когда редактор сомневается, является ли данное написание опиской.

Слова, написанные явно по рассеянности дважды, воспроизводятся один раз, но это оговаривается в сноске.

После слов, в чтении которых редактор сомневается, ставится знак вопроса в прямых скобках: [?]

На месте неразобранных слов ставится: [*1 неразобр.*] или [*2 неразобр.*] и т. д., где цифры обозначают количество неразобранных слов.

Из зачеркнутого в рукописи воспроизводится (в сноске) лишь то, что признает редактор важным в том или другом отношении.

Не зачеркнутое явно по рассеянности (или зачеркнутое сухим пером) рассматривается как зачеркнутое и не оговаривается.

Более или менее значительные по размерам места (абзац или несколько абзацев, глава или главы), перечеркнутые одной чертой или двумя чертами крест-накрест и т. п., воспроизводятся не в сноске, а в самом тексте и ставятся в ломаных < > скобках; но в отдельных случаях допускается воспроизведение в ломаных скобках в тексте, а не в сноске и одного или нескольких зачеркнутых слов.

Написанное Толстым в скобках воспроизводится в круглых скобках. Подчеркнутое печатается курсивом, дважды подчеркнутое — курсивом с оговоркой в сноске.

В отношении пунктуации: 1) воспроизводятся все точки, знаки восклицательные и вопросительные, тире, двоеточия и многоточия (кроме случаев явно ошибочного употребления); 2) из запятых воспроизводятся лишь поставленные согласно с общепринятой пунктуацией; 3) ставятся все знаки в тех местах, где они отсутствуют с точки зрения общепринятой пунктуации.

Воспроизводятся все абзацы. Отсутствующие абзацы вводятся без оговорок редактора.

Примечания и переводы иностранных слов и выражений, принадлежащие Толстому, печатаются в сносках (петитом) без скобок.

Переводы иностранных слов и выражений, принадлежащие редактору, печатаются в прямых скобках.

Пометы: *, ** в оглавлении томов, на шмуцтитутах и в тексте при номерах вариантов означают: * — что печатается впервые, ** — что напечатано после смерти Толстого.

Иллюстрации

Примечания

¹ Курсив Толстого. *Прим. ред.*

² [кстати.]

³ [недоразумение]

⁴ [сын божий,]

⁵ Именно — протестантов, которые не признают, чтобы Христос учредил в церкви особое священноначалие или иерархию, а утверждают, что все верующие, по силе таинства крещения, суть равно священники бога вышнего; но так как всем невозможно отправлять обязанностей священства, то верующие и избирают сами из среды себя особых мужей, как своих «представителей», которых и облачают правами священноначалия (стр. 211).

⁶ [недоразумение.]

⁷ [кстати]

⁸ В миру Михаил Петрович Булгаков (1816—1882).

⁹ Т. 63, стр. 12—13.

¹⁰ «Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым», СПб. 1914, стр. 247.

¹¹ Т. 63, стр. 15. нет сноски в оригинале

¹² Т. 83, стр. 346.

¹³ Т. 85, стр. 60.

¹⁴ Там же, стр. 101.

¹⁵ Там же, стр. 105.

¹⁶ Т. 83, стр. 429—452.

¹⁷ Базаров, «Толстой и русская интеллигенция», «Новая заря», 1910, X (цит. по статье В. И. Ленина «Герои «оговорочки», Сочинения, т. 16, стр. 339).

¹⁸ В. И. Ленин, Сочинения, т. 16, стр. 339,

¹⁹ Там же, стр. 339—340,

²⁰ Там же, стр. 340.

²¹ В. И. Ленин, Сочинения, т. 16, стр. 339.

²² Там же, стр. 341—342.

²³ В. И. Ленин, Сочинения, т. 15, стр. 180.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, т. 16, стр. 294

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, т. 16, стр. 301.

²⁸ Там же, стр. 323.

²⁹ В. И. Ленин, Сочинения, т. 16, стр. 296.

³⁰ В. И. Ленин, Сочинения, т. 16, стр. 302.

³¹ В. И. Ленин, Сочинения, т. 17, стр. 30.

³² Там же.

³³ Там же, т. 16, стр. 295.