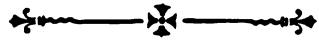
Протопресвитер
Е. П. Аквилонов

О Спасителе и о спасении

Православная мысль

О Спасителе и о спасении

Доктора Богословия,
Ординарного профессора СПБ. Духовной Академии,
протоиерея Евгения Аквилонова.



Москва
Журнал "Москва"
1997

ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «МОСКВА»

Печатать дозволяется, 21 апреля 1899 года.
Ректор С.-Петербургской духовной академии
Архимандрит Борис.

Составитель серии М.Б.Смолин.

Аквилонов Е. П.
О Спасителе и о спасении. М.: «Москва» 1997. — 160 с.
ISBN **5-89097-006-2**

Труд профессора Санкт-Петербургской духовной академии, протопресвитера Военного и Морского духовенства, доктора богословия Евгения Петровича Аквилонова поднимает актуальные вопросы апологетики. Он раскрывает православное учение о Спасителе и о спасении.

© Редакция журнала «Москва».
© Составление, вступительная статья — М. Б. Смолин.
© Оформление — М. Ю. Зайцев.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Михаил СМОЛИН. **Об авторе книги.** 6—8

ГЛАВА I

О значении личности для возникновения и распространения религии. Служебное положение в последней учительного момента. 9—16

Важное значение личности в обыденной жизни. — Происхождение личности: необходимость и свобода. — Объективность и субъективность. — Религиозная личность и ее миссионерское значение. — Поучение словом и жизнью.

ГЛАВА II

О Божественном совершенстве Господа Спасителя 17—26

Всемирный переворот, произведенный христианством, как свидетельство о необыкновенном нравственном совершенстве Господа Иисуса Христа. — Краткая характеристика богочеловеческого Лица Христова. — Невозможность приписать Ему определенный темперамент.— Безгрешность Богочеловека. — Отзывы о ней отрицательной критики. — Евангельские свидетельства и достоверность их.

ГЛАВА III

О сверхъестественном рождении Спасителя 27—40

«Книга родства Иисуса Христа». — Его рождение «от Духа Святого и Марии Девы». Положительное изложение христианского догмата о «безмужном» рождении Богочеловека. — Опровержение относящихся сюда возражений. — Связь догмата с нашим спасением.

ГЛАВА IV

Отрицательная критика о догмате безмужного зачатия и рождения Христа от Пресвятой Девы Марии 41—47

Несостоятельность критики в вопросе о подлинности (Мф. I. 1—18 и Лк. I, 26—38). — Доказательность пролога третьего Евангелия. — Неуместность предположения об «евангельском мифе». — Мнимая зависимость христианства от буддизма и языческих религий. — Рождество Христово и воплощение Кришны. — Заключение.

ГЛАВА V

Об изначальности сознания Христом-Спасителем Своего богосыновства и Своей безгрешности 48—56

Необычайность такого сознания. — Замечание Штрауса. — Самосвидетельство Иисуса. — Евангельские свидетельства о безгрешности Спасителя. — Сократ и Христос.

ГЛАВА VI

Об особенном отношении Богочеловека к новозаветному Откровению и об условиях нашего искупления 57—65

Исключительное положение богочеловеческого Лица Христа-Спасителя в христианстве по сравнению с положением «религиозных гениев» в основанных ими религиях. — Учение об искуплении в естественных религиях и превосходство христианского учения. — Вера во Христа: ее содержание и постепенный рост. — Вера как личное единение христианина с его Спасителем.

ГЛАВА VII

О чудесах Христовых 66—91

Библейский взгляд на чудеса. — Их совместимость с закономерностью естественных явлений. — Нерасторжимая связь чудес с мессианским служением Спасителя. — Историческая достоверность чудес. — Предрассудки отрицательной критики. — Связь между словами и делами Спасителя. — Действительность чудес Христовых по свидетельству Евангелий (книги Деяний Апостолов и апостольских посланий), древних церковных писателей, а также Иосифа Флавия, Талмуда и Цельса.

ГЛАВА VIII

О чудесах Христовых продолжение: бесноватые 92—104

Об исцелении «бесноватых». — Достоверность свидетельств новозаветных писаний о существовании одержимых нечистыми духами. — Свидетельства древних церковных писателей. — Состояние беснования с точки зрения современной медицины. — Три категории бесноватых: а) Мк. V, 1—5; Лк. VIII, 27—36, ср.: Мф. VIII, 28—34; б) Мф. IX, 32—33; Лк. XI, 14; в) Мф. XVII, 15—21; Мк. IX, 16—29; Лк. IX, 38—43. — Современные «бесноватые» и беспомощное положение в отношении к ним врачебной науки. — Чудеса и «внушения».

ГЛАВА IX

О пророческом, первосвященническом и царском служениях Господа Спасителя 105—118

Необходимость этих служений. — Их раздельность в Ветхом Завете и соединение в Новом в одном Лице Мессии. — О пророческом Его служении. — Проповедь Спасителя о Царствии Небесном. — Церковное учительство как продолжение проповеди Христа и апостолов.— Христианское учение о грехах. — Невозможность человеческого самоискупления. — Потребность в Искупителе. — Необходимость Его первосвященнического служения. — Решение некоторых вопросов и недоумений.

ГЛАВА X

О первосвященническом служении: искупление рода человеческого страданиями и смертью невинного Богочеловека 119—130

Осуждение греха и удовлетворение Божьему правосудию. — Крестный подвиг Господа Иисуса Христа в течение земной Его жизни и необыкновенная тяжесть голгофских страданий. — Божье всемогущество в смерти Искупителя. — Возражения против страданий Невинного за виновных и опровержение возражений.

ГЛАВА XI

О царском служении: Воскресение Христово 131—147

Необычайность чуда и его действие на апостолов. — Необъяснимость происхождения апостольской веры в «телесное» воскресение Господа без действительности самого воскресения. — Отрицательные теории и опровержение их. — Значение воскресения Христова для мировой истории и для жизни каждого верующего. — Воскресение Христово как непоколебимая основа христианского оптимизма.

Список отдельно изданных трудов Е. П. Аквилонова 148—150

Об авторе книги

Перед тобой, читатель, первая книга серии «Православная мысль», издаваемая журналом «Москва» как новое книжное приложение. Задумана эта серия с целью дать русскому православному человеку в наше апостасийное время твердую опору и лучшие образцы русской богословской школы, которые укрепляют церковное мировоззрение.

Серия начинается работой профессора, протопресвитера Евгения Петровича Аквилонова «О Спасителе и о спасении». Впервые она была напечатана в «Церковном Вестнике» в 1899 году и выдержала до революции три отдельных издания. Выбор автора не случаен. Отец Евгений Аквилонов был выдающимся богословом-апологетом и ученейшим пастырем Церкви. Апологетика — наука, являющаяся щитом христианского учения, защищающая его чистоту и опровергающая еретические мнения. Она необходима любому православному человеку, так как ежедневно в своей жизни мы сталкиваемся с антицерковными учениями и неправыми мнениями. Разобраться в них и уяснить православный взгляд на вопрос помогает апологетическая наука.

Евгений Петрович Аквилонов родился в 1862 году, в семье тамбовского кафедрального протоиерея. Пойдя по стопам своего отца, он оканчивает Тамбовскую Духовную семинарию, а вслед за тем и Санкт-Петербургскую Духовную академию в числе магистрантов (1886 г). Следующие двадцать четыре года посвящены Е. П. Аквилоновым преподаванию в Санкт-Петербургской Духовной академии курса апологетики.

Отдаваясь всецело богословской науке, Е. П. Аквилонов всегда искал для себя как для ученого трудные задачи. Одной из таких задач — учению о Церкви — он посвятил свою магистерскую диссертацию.

В 1896 году Евгений Петрович принимает священнический сан и получает назначение служить в церкви Знамения Божией Матери в Санкт-Петербурге. В 1903 году он переводится в военное ведомство и становится настоятелем церкви Лейб-Гвардии Кавалергардского Ее Величества Императрицы Марии Федоровны полка.

Будучи искренним патриотом-монархистом, он был близок, как и святой праведный Иоанн Кронштадтский, к Союзу русского народа и, по-видимому, состоял его членом. Сохранилось воспоминание одного священника об отношении отца Евгения к Императору-мученику Николаю II. На очередном военном смотре отец Евгений говорил ему: «Смотрите не пропустите момента, когда Его Величество войдет и штандарты склонятся к его стопам! Минута трогательная! Спазмы схватывают горло, и слеза просится на глаза!»

Будучи ученым апологетом и церковным пастырем, отец Евгений Аквилонов всю свою жизнь находился в состоянии борьбы со злом неправомыслия и духовным невежеством, будь то юридические теории в богословии или проповедь социал-демократических взглядов в армии, полемика по еврейскому вопросу, споры о восстановлении патриаршества или недозволительности служения панихид по иноверцам. Пожалуй, трудно указать на ту область человеческой жизни и церковного учения, которой бы не касался пастырь. Всюду отец Евгений Аквилонов находил православное решение этих проблем и своим писательским талантом апологета давал возможность правильно мыслить и другим.

За свою кипучую научную и пастырскую деятельность отец Евгений Аквилонов получил чуть ли не все возможные тогда отличия и от церковной, и от светских властей. Он был ординарным профессором и доктором богословия Санкт-Петербургской Духовной академии, имел митру и палицу, наперсный золотой крест из кабинета Его Величества. В 1910 году он был назначен протопресвитером Военного и Морского духовенства, то есть главой всего духовенства армии и флота Российской Империи.

Его любили и сослуживцы, и паства, «его живые речи и поучения на современные темы, будучи глубокосодержательными по существу, благодаря прекрасной дикции и мощному голосу, захватывали внимание слушателя, а величавая осанка и представительная внешность дополняли впечатление». По словам одного его сотрудника по военному ведомству, он «был живым олицет-

ворением мощи физической и умственной, великан духа, несокрушимый, по-видимому, носитель внутренней энергии и духовных способностей».

Профессор, протопресвитер Е. П. Аквилонов не прожил долгой жизни, он умер в 1911 году и по словам другого хорошо знавшего его священника, при всей внешней славе он был поистине муж скорбей. Магистерская диссертация принесла ему много огорчений и тревог, его жена умерла от саркомы горла, единственный сын умер, едва достигнув подросткового возраста, а его самого постигла тяжкая болезнь. Он умер от ползучей саркомы шеи. Опухоль при этой болезни захватывала головную, лицевую и грудную полости. Но несмотря на эту страшную болезнь, протопресвитер Е. П. Аквилонов до смерти своей мужественно переносил все страдания и не прерывал своих богословских и служебных занятий.

Весь смысл жизни отца Евгения Аквилонова и логика его богословских трудов может быть передана словами Давидовых псалмов, начертанных на его могиле: «Да живет душа моя, и славит Тебя, и суды Твои да помогут мне».

Михаил СМОЛИН

ГЛАВА I

О значении личности для возникновения и распространения религии. Служебное положение в последней учительного момента

Важное значение личности в обыденной жизни. —
Происхождение личности: необходимость и свобода. —
Объективность и субъективность. —
Религиозная личность и ее миссионерское значение. —
Поучение словом и жизнью.

Дела и слова, как и вся вообще человеческая жизнедеятельность, имеют таинственную почву, на которой они произрастают и от которой получают свой определенный характер. Когда двое делают одно и то же, то выходит уже не одно и то же, и когда двое говорят одинаковые речи, то они производят **различное** впечатление. Сокровенная «сущность» каждого человека решительно, хотя и незаметно, господствует над ее внешним проявлением. Она светится во взоре, слышится в голосе, обнаруживается в телесных формах, определяет собою целый образ человеческой жизни и деятельности, окружает его светлым ореолом или окутывает непроглядным мраком. Этою сущностью производятся те непостижимые симпатии и антипатии, которые для поведения большинства людей имеют более решительное значение, чем всякие рассудочные соображения. Часто мы сами обманываем себя, воображая, что даем ответ на *слово*, между тем как он относится к целой *личности*. По нашему представлению, мы обсуждаем отдельный поступок, тогда как в действительности то, чем бессознательно для нас самих вызывается наше суждение, есть наше внутреннее настроение по отношению к лицу, совершившему известное дело. Тот же самый поступок, будь он совершен другим человеком или тем же самым, но только в другое время, мы оценили бы совсем иначе, — и это вполне понятно. Ибо во всех жизнеобнаружениях решающее значение принадлежит самой **личности**. Если же кто-либо захотел бы абстрагироваться от нее — имел бы перед собою только безжизненный фантом.

Эта образующая личность человека основа его сущности имеет свой корень отнюдь не в одних условиях нашего земного бытия. Допустить противное, по-видимому, мы вынуждаемся тем соображением, что прошлое человека обыкновенно сказывается в целом его жизневыражении. Предприятия выдающихся людей получают значительную долю веса благодаря тем отличиям, какие раньше снискали эти люди. Если кто прежде рассуждал умно, то и менее содержательное, на что — будь оно сказано другим — не обратили бы внимания, обсуждается на всевозможные лады и все подозревают под ним глубокий смысл. Но при более внимательном взгляде на дело окажется, что и во всех раннейших выражениях обнаруживалось то же качество; только впечатление, производимое последним, усиливалось от множества побочных обстоятельств, а самое качество, несомненно, предшествовало

всем им. Даже поверхностный наблюдатель за малыми детьми не может не заметить исключительной своеобразности, проявляющейся во всех их занятиях и забавах. Эта прирожденная своеобразность может впоследствии прикрыться до неузнаваемости различными личинами, но она никогда не исчезнет совершенно и подчас через плотную толщу покровов прорывается с юношеской силой, потому что представляет собою неистребимую **сущность** самого человека.

Не поможет в отыскании родословия этой своеобразности также и ссылка на предков, иначе называемая атавизмом. Как ни удивительно бывает сходство с ними потомков, как ни много отдельных черт переходит от первых к последним, как ни справедливо положение, в силу которого национальный тип отпечатлевается на каждом индивидууме, однако же это только один материал, из которого **новая** жизненная клеточка образует свою новую форму. Личность не есть продукт факторов одного прошлого. Она есть нечто **новое** и притом совершенно **оригинальное**. Ее происхождение лежит за пределами земных сфер, для которых только и имеют значение наши категории, а потому и оказывается непостижимою для человеческого разума. Противоречия мысли являются в ней примиренными. Она есть нечто совершенно **особое**, и, однако же, в каждом отдельном явлении вместе с нею обнаруживается **всеобщая** и **вечная** основа всякой жизни. **Необходимою** является она в своем рождении и развитии, и, однако же, нигде еще, как только в ней, не обитает **свобода**. Так, воистину, она божественна по своему происхождению и возникает непосредственно из глубочайших источников жизни. В ней покоится истинное благородство и вечное назначение человеческого рода.

О, если бы во всех наших речах и делах теплился этот небесный огонь! Как возвышает и в то же время как смиряет человека сознание — быть вместилищем еще нигде, как только в нем, не осуществленной мысли Божией; но зато как же и могущественно это сознание обязывает его не искалечивать и не суживать эту мысль по своей собственной вине! Ввиду такого обязательства кто может без чувства глубокого стыда помыслить о своей личной жизни? Где находятся те, которые смотрят **своими** глазами и чувствуют собственным сердцем? Которые ясно говорят то, что думают, и в своих действиях следуют только искреннему убеждению? Ведь мы так привыкли к заученным фразам, к бессмыс-

ленному сотрудничеству за спиною других, к ложной умеренности нивелированных ощущений, что невольно изумляемся, когда среди обыденных людей вдруг встретимся с незаурядной личностью. А между тем **духом личности** должно оживляться каждое наше дело и слово, включительно до сокровеннейших помышлений. В произведениях искусства непременно бьется сердце художника. Равно и наука лишь тогда приближается к желанной объективности, когда ученый наперед ясно рассмотрит своими глазами исследуемый предмет, а потом уже точно покажет и другим, как в **его** духе отражаются данные состояния и явления. Не иначе и в политике: обсуждение поставленного вопроса, как обыкновенно говорят — с «предметных» или «деловых» точек зрения, есть в сущности заблуждение. Точки зрения никогда не бывают предметными, а всегда **личными**, и собственно решающее значение при обсуждении вопросов принадлежит внутренней, подчас не сознаваемой самой личностью, основной ее тенденции. На этом одном покоится также и право сплоченных политических партий. Общественные отношения получают значение не от содержания речей, но от того, что встречаются друг с другом различные личности, которые или друг друга ищут, или одна избегает другую. Так же и в семейной жизни благоденствие и злополучие происходят от того, чем **являются** сами по себе члены семьи, ибо это именно «нечто» обнаруживается непосредственно во всех речах и делах, не стесняемых, как в других областях жизни, какими-нибудь особыми соображениями или принудительным формализмом.

Таким образом, действия распространяются **от центра по всей периферии** жизни. Они проницают, перерабатывают, одухотворяют хрупкий земной материал. Но чем ближе к окружности, тем они становятся слабее. В расположении чисел, в чисто механическом труде довольно мудрено заметить что-либо относящееся исключительно к личности. К ее действию присоединяется нечто другое и притом более важное, что во всяком нравственном действии, хотя бы последнее и определялось личностью, заставляет, однако, ее отступить на задний план. Она производит действия, но последние получают относительно самостоятельное бытие. Она обрабатывает безличный материал, но не уничтожает его. Она обитает в нем, но вместе и скрывается за ним.

Наоборот, есть такая область, где творческая сила личности проявляется не во внешней для нее сфере, но внутри ее самой и

действует в интересах собственного возрастания и совершенства. Это — **религиозная** область. Если в личности находится таинственная точка соприкосновения человеческой жизни с божественною, то ясно, что еще нигде, как только здесь, может находится и колыбель религии.

Религиозным называется такой человек, чувство и сознание которого **всецело** проникнуты подчинением его жизни Божией воле. Созерцает ли он разнообразные земные предметы — он одновременно думает об их высочайшем основании. Совершает ли какой нравственный подвиг — для него менее важно достигнутое, чем личная душа доброделания. Так же и отдельные происшествия собственной жизни для него не представляют такой важности, как божественное происхождение самой жизни, как действие единого Духа Божия, ощущаемого на всех путях ее, и как завершительная цель, к которой все стремится, когда «Бог будет всяческая во всех». Сохранить в силе и чистоте святое пламя веры — таково желание религиозного человека. Если внутри человека горит это пламя, то, наверно, оно будет пробиваться и наружу, а также согревать и просвещать со всех сторон человеческую жизнедеятельность. Часто и не думает такой человек о том, происходит ли, и в какой именно форме происходит, это обнаружение религиозной жизни, так как всецело поглощен заботой поддержания и возгревания ее на внутреннем очаге своего сердца. Почти отрешившийся от текущих событий внешней жизни и обративший умственный взор внутрь себя, религиозный человек может являться подчас чуждым не только для людей «века сего», но и для таких почтенных деятелей, жизненной целью которых служит — покорить, посредством нравственного подвига, чувственный мир на служение духу. И вот иногда мгновенно мечтатель делается героем, превосходящим всех других. Не только больше жертв может принести он по сравнению с ними, не только более мужественно претерпеть ужаснейшие страдания, но он может подчас даже потрясти целый мир, ибо нашел для себя твердую опору за его пределами. В таковых религиозных **людях обитает религия**, — обитает не в учении только и не в знании, не в одних подвигах и действиях, но в сокровеннейшем святилище самой личности. Если бы религия не находилась и там, то ее не было бы нигде на свете. Неопытные, к сожалению, могут быть введены в обман ловко надетою личиною святых слов и дел, да к тому же люди и сами часто определяют благочестие

мерою тяжести. Но поистине религиозною является только имеющая свою опору в **Боге** самая личность и то, что от нее исходит, подобно световым лучам.

Как же **распространяется** религия? Несомненно, она распространяется и посредством учения, но становится действенной только тогда, когда личность учителя проникнута сознанием истинности преподаваемого учения и когда последнее служит выражением его внутренней жизни. Несравненно меньше, чем какое угодно другое, религиозное учение мирится с передачей его остывшим сердцем и в охлажденном состоянии. Пусть поразмыслит об этом каждый, облекающийся в учительскую тогу и не имеющий внутреннего расположения к проповедуемому учению! Напрасно воображал бы таковой, будто можно **«учить»** религии. Хотя бы он самым основательным образом усвоил содержание христианского учения и притом излагал его с мастерством первоклассного оратора, — такой проповедник принесет больше вреда, чем пользы. Конечно, было бы несправедливостью совершенно отрицать то, что и посредством одного учения там и здесь, особенно в восприимчивых сердцах, может воспламениться искра жизни или, по крайней мере, накопиться горючий материал, который при благоприятных обстоятельствах вспыхнет ярким пламенем. Все-таки, повторяем, получится больше вреда, чем пользы. Очень многие прозелиты, к несчастью, заразятся религиозным равнодушием своего учителя, и те, которые сильнее других алкали и жаждали Божией правды, тем решительнее отвернутся от такого учения, которое предстало их умственному взору в виде бездыханного трупа. Ведь на свете еще мало бывает таких чистых радостей, как если проповедник с полным убеждением и с пламенеющим сердцем говорит о божественных делах и замечает, как, благодаря **личному соприкосновению душ**, пробуждается в слушателях божественная жизнь и как в их взорах светится небесная радость. С другой стороны, нет еще более горестного состояния по сравнению с тем, какое испытывает учитель-«наемник», слова которого находятся в вопиющем противоречии с его убеждениями и фальшивой жизнью!

Если же в деле религиозной проповеди решительное значение принадлежит личному соприкосновению душ, то и учение, каким бы жизненным ни было оно, представляет собою только один из многих **покровов**, под прикрытием которых распространяется религия. Ибо разнообразными способами жизнь возгора-

ется от жизни, и на человеческом языке еще нет слов для выражения сокрытых — даже от самых проницательных умов — первых моментов воспламенения последней. «Опускался ль ты в глубину моря и входил ли в исследование бездны? — читается в книге праведного Иова. — Обозрел ли ты широту земли? Объясни, если знаешь все это. Где путь к жилищу света, и где место тьмы? По какому пути разливается свет и разносится восточный ветер по земле? Кто проводит протоки для излияния воды и путь для громоносной молнии, чтобы... возбуждать травные зародыши к возрастанию?» (Иов, XXIII, 16, 18—19, 24—25, 27). Так и в данном случае можно спросить иного: знаешь ли ты сокровенные пути, по которым религия благочестивой матери изливается в сердца ее малюток? Ведомо ли тебе, как она учит их вере в Бога, благодарности к Нему и безропотной преданности Его святой воле? Одни ли молитвы и священные истории произвели на свет эту детскую веру? Да, но только под непременным условием, что **эта** именно мать сообщает божественное наставление именно **этим** детям, ибо она влагает в дело воспитания все свое сердце и целою жизнью оправдывает истинность преподаваемого. Здесь уже никак не одни «слова». Верность, с какою она оберегает младенческую колыбель, ее материнские заботы у одра больных **малюток**, ее безмерная радость об их преуспеянии и невыразимая грусть при различных неудачах — вся эта внутренняя жизнь, в которой нет ничего деланного, а наоборот, и в целом и в малейших частностях видна неподдельная искренность и готовая на величайшие пожертвования любовь, посредством тысячи незримых каналов устремляется в детские сердца и пробуждает в них такое же настроение. Где дала росток истинная жизнь, там она не остается в бездействии. Бесчисленное множество мужей, не веровавших Евангелию, «**житием** жен *своих* без слова приобретаемы были»(1 Пет. III, 1). Окрепнувшее религиозное настроение привлекает к себе не только случайно собравшихся и внемлющих ему, но и будущие поколения, силою истины препобеждая упорное сопротивление. Не одно христианское учение сделало из фанатического Савла первоверховного апостола. Но когда он созерцал мученическую кончину Стефана, когда он слышал его предсмертную молитву к Господу Иисусу, тогда, быть может, впервые запала в его душу искра христианской веры. Она пока тлела, и Савл никакими усилиями не мог погасить ее; но затем возгорелась ярким пламенем благодаря **личному** сопри-

косновению гонителя с Тем, Которому и Стефан был обязан своей благочестивой жизнью. В свою очередь, и дух Павла многих возродил к истинной жизни. Так от одного христианина свет веры возжигается в другом.

Если так велико влияние одного **человека** на другого, то что же сказать о силе личного влияния «**Бого**человека» на входящие в религиозное с Ним единение души? И если от «подобострастных» нам лиц мы получаем подчас неотразимое впечатление, то какое же получим от безгрешного и святого Лица Христа-Спасителя?

ГЛАВА II

О Божественном совершенстве Господа Спасителя

Всемирный переворот, произведенный христианством, как свидетельство о необыкновенном нравственном совершенстве Господа Иисуса Христа. — Краткая характеристика богочеловеческого Лица Христова. — Невозможность приписать Ему определенный темперамент. — Безгрешность Богочеловека. — Отзывы о ней отрицательной критики. — Евангельские свидетельства и достоверность их.

Читая так просто и без всяких прикрас написанное Евангелие, невольно изумляешься величию совершенного Господом Спасителем дела. Наше изумление постепенно возрастает по мере углубления в тайну человеческого спасения, начавшегося на земле почти ни для кого неведомым образом и распространившегося в мире с помощью ничтожных, по обыкновенному разумению, средств.

Замечательное явление! В уединенном уголке малой планеты, в отдаленном и почти никому не известном городке Палестины, назад тому девятнадцать веков рождается Младенец. Детство и отрочество Свое Он проводит в тихом уединении и в тридцатилетнем возрасте выступает, в качестве Учителя, на общественное служение. Не долго, всего только три года, продолжалось оно, но и в столь краткое время совершается беспримерное в истории событие: начинается небывалое доселе волнение сердец и умов, не успокоившееся даже и до настоящего времени; совершается великое дело, и доныне еще всецело захватывающее людей, как ни одно из каких-либо еще других предприятий на земле; провозглашается учение и совершаются деяния, из которых творится новый, давно желанный, благодатный мир.

Каким же неземным совершенством, какою неодолимою нравственною силою наделена была та Личность, Которая в столь краткое время произвела коренной переворот в жизни всего человечества? Если бы нам не приходилось стать в противоречие с неотразимым фактом, то мы, с общепринятой точки зрения на ход мировых событий, легко подверглись бы искушению — утверждать, что христианство явилось в мире по такому же творческому повелению: «да будет», которым вызвана из ничтожества видимая нами вселенная. Не таково, однако, происхождение новозаветного благодатного царства, ибо не из бездушного хаоса творилось оно, но из греховного человечества, не чуждого и после падения, хотя и извращенных, разума и свободы воли. То же самое творческое Слово, Которым сотворено было все небесное и земное, по исполнении времен должно было совершить Божие о Себе предопределение и явиться на земле в человеческом зраке, чтобы падший по злоупотреблению своею свободой человек так же свободно принял и принесенное ему спасение. Творческое «да будет», несомненно, действовало и при втором творении, но последнее творчество, по особым условиям созидания благодатного мира, премудро сообразовалось с ис-

торическими законами человеческого существования. Сам Бог Слово добровольно сшел с небес и стал в разряд самых обыкновенных и разве только единому Сердцеведу известных людей и «прошел», по выражению святого **Иринея Лионского**, «чрез все возрасты: сделался младенцем для младенцев и освятил их, сделался юношею для юношей, являясь для них образцом и освящая их для Господа...» И в самом деле, подлинно человечески переходит Богочеловек из детского в отроческий возраст и из совершенного юноши становится столь же совершенным мужем. Телесная Его природа нуждается в пище и питии так же, как и у других людей, просит отдохновения и сна; душевная жизнь слагается из радостей и печалей, из гнева и сострадания, из неописуемых скорбей и непоколебимой веры в совершенный успех Своего мессианского дела. В этой, сообразованной с обыкновенными законами человеческого бытия, телесной и душевной жизни нашего Спасителя содержалась возможность Его — хотя и безгрешного — **искушения**. Исконный враг нашего рода, человекоубийца-диавол, не преминул непосредственно после крещения искусить Господа. Он надеялся соблазнить и нового Адама, как соблазнил древнего, ибо в противном случае не предстал бы пред уединенным в пустыне нашим Подвигоположником. Именно потому, что Христос взалкал, как человек, сатана искушает Его забыть о потребностях духа для потребностей плоти и злоупотребить Своею чудодейственною силою; именно потому, что по человечеству Спаситель скорбел при виде скорбей, страданий и смерти, искуситель соблазняет Его отклонить от Себя горькую чашу, даже и в тот решительный час, в который Сам Страдалец с наибольшею покорностью Отчей воле готовился испить ее для спасения мира. Несмотря, однако, на целый ряд упоминаемых, а также и умолчанных в Евангелии искушений (Лк. IV, 13; Евр. V, 7 и сл.), Господь остался неуклонно верен Своему мессианскому служению и неуязвим для искусительных сатанинских стрел. Никогда Он не увлекался впечатлениями минуты, но всегда оставался господином Себя Самого; ни разу Его уста не произносили слов, никогда руки Его не творили дел, хотя сколько-нибудь не согласовавшихся с Его Божественным достоинством, или в которых Он должен был бы с течением времени раскаяться. Ни в каких обстоятельствах Его радость не переступала надлежащих границ или гнев не переходил в неистовство, озабоченность не обращалась в робость и скорбь не вырождалась

в отчаяние. Из недосягаемой глубины Его невозмутимой души совсем не раздавалось резких или диссонирующих тонов, а наоборот — она поражает всякого необыкновенно возвышенным гармоническим своим настроением; тихое спокойствие и невозмутимый мир неизменно царили в Его душевном мире. Вот почему представляется решительно невозможным приписать Богочеловеку какой-либо определенный темперамент. «Сын Человеческий» совершенно чужд односторонностей, соединенных с известным темпераментом. Этим исключается, однако, какая-либо неопределенность или, как говорят, «бесцветность» Его несравненного Лица: Оно имеет совершенно ясные и определенные, исполненные жизни и силы, **индивидуальные** черты. В Нем мы видим, говоря вообще, строго соразмерное сочетание лично Ему принадлежащего с общечеловеческим. Что обыкновенно разделяется между многими, то здесь сочетается в **одном** Лице, только в бесконечно большей пропорции.

Могла ли, спрашиваем мы, богочеловеческая природа нашего Спасителя обнаружиться в такой бесподобной красоте и в столь несравненном совершенстве, если бы она была **во всем** подобна нашей? Могла ли какая-либо еще на земле душа проявить в своих мыслях и чувствах такое необыкновенное гармоническое созвучие, какого исполнена была богочеловеческая душа нашего Господа? На эти вопросы решительно невозможно дать какого-либо иного, кроме отрицательного ответа. Никакая душа обыкновенного смертного не может быть носительницей невозмутимо-гармонического настроения: следовательно, в Лице Спасителя пред нами не простой, хотя бы и совершеннейший человек, а высшее последнего Существо, Богочеловек. И, далее, обезображенная грехом человеческая природа никогда не обнаружилась бы в бесподобной красоте и небесном совершенстве, как это мы видим в Лице нашего Спасителя: следовательно, Он был **безгрешен**.

Не требуется какого-либо особенного напряжения мысли или вынужденной аффектации для того, чтобы прийти к определенным заключениям о несравненном совершенстве Богочеловека-Христа. Наоборот, сколько бы ни старался христианский писатель начертать более или менее верный образ Господа Иисуса, — никакого, даже и совершеннейшего красноречия не станет для выражения небесных совершенств «краснейшаго из сынов человеческих», и «ветия многовещанныя» вовеки пребудут «якоже рыбы безгласныя» в своем непосильном подвиге.

Не говоря уже о христиански настроенных писателях, даже выдающиеся представители отрицательного направления не в силах удержаться от восторженных похвал Спасителю мира. «Взятое в целом, — пишет **Ренан**, — человечество представляет собой смешение низменных и самолюбивых существ, имеющих превосходство над животными в том лишь отношении, что их эгоизм более сознателен. Между тем, среди этой однообразной вульгарности высятся к небу столпы и свидетельствуют о нашем более благородном предназначении. Иисус есть высочайший из этих столпов, указывающих человеку на то, откуда он происходит и куда должен стремиться. В Нем сочеталось все то, что прекрасного и возвышенного заключается в нашей природе... Никто еще и никогда в своей жизни не ставил интересов человечества так высоко над мирскою суетностью, как Он. Беззаветно преданный Своей идее, Он в такой степени подчинил ей все другое, что для Него более уже не существовало целого мира...Он жил только в Своем Отце и в том Божественном посланничестве, в необходимости совершения которого был убежден. Какие неожиданные события ни таились бы в недрах будущего, Иисус никогда не окажется побежденным. Все века будут открыто исповедовать то, что **между сынами человеческими не рождалось еще большего, по сравнению с Иисусом»**.

Подобно своему французскому собрату, немецкий богослов-отрицатель **Штраус** говорит, что «среди лиц, содействовавших постепенному раскрытию идеала человечества, Иисус стоит на первом месте». Более двух упомянутых писателей сдержанный в своих научных приговорах швейцарский теолог **Кейм** изумляется необыкновенному нравственному величию Искупителя по сравнению с различными всемирно известными религиозными и нравственными деятелями. «С Ним», то есть с Божественным Основателем христианства, пишет **Кейм**, «не происходит того, что наблюдаем у других великих деятелей в человечестве, когда важные или незначительные, открытые или сокровенные события по временам болезненно напоминают о пропасти, отделяющей действительность от идеала. Даже и в том случае, когда Его история повествуется наиболее просто и без всяких прикрас или когда она, без выдающихся торжественностью моментов, протекает большею частью в тиши скромной будничной жизни, даже и в этом случае получается более чем выгодное впечатление; оно всецело овладевает нами; тогда не вторгается никакого тяжелого

сомнения между идеалом, которого жаждет в Нем вера, и Его Лицом. В этом случае порождается то радостное убеждение веры, что с Его появлением сама добродетель странствовала по земле и что горестное признание древности — по которому безгрешность невозможна, равно как и идеалы мудрости и добродетели неосуществимы, — нашло в Нем свое опровержение и свой конец. В Нем одном — полнота добродетелей, ревность по Боге и любовь к человечеству, чувство собственного достоинства и смирение, мужество и самоотвержение. Каждая добродетель настолько полная, ревность настолько пламенная, любовь в такой степени нежная, героизм так непреклонен, самоотвержение настолько беспредельно, что **из каждого атома мог бы произойти великий человек**. Взятая в целом, жизнь грандиозная в своем устроении, неистощимая в искушениях и затруднениях, поглощающая в злободневном стечении обстоятельств, потопляющая в бурных погибельных волнах; и, однако, везде человек, исполненный сил для своего дела, возрастающий вместе с трудами и в неодинаковых обстоятельствах, совершенный в несчастии, которое Он обратил во благо. Как бы далеко, как бы глубоко ни проникали мы своим взором вокруг, — невозможно усмотреть ни одного действительного важного недостатка, роняющего Его Самого и Его призвание. В самые тяжелые, в самые решительные часы искушения и огненной пытки несомненная, хотя и трудная, победа, находящая для себя объяснение, в конце концов, более в высочайших нравственных мотивах, в непоколебимой вере в Свое мессианское посланничество и назначение, в отеческую любовь Божию и в чудодейственную силу, нежели в ограниченности силы человеческого самоотвержения».

Сам Господь живет в не омрачаемом никакими обстоятельствами, всегда ясном и непоколебимом сознании Своей безгрешности. Своих непримиримых врагов, следивших за каждым Его словом и действием, Он открыто спрашивает о том, кто из них обличит Его во грехе? Сам Он никогда, даже на кресте, не просит Себе прощения; всю Свою жизнь Он считает искупительною жертвою за многих и в установлении тайной вечери преподает ученикам Свое Тело и Кровь во оставление их личных и наследственных грехов. В полном согласии с ясным сознанием безгрешности, озарявшим всю земную жизнь Господа, находится Его богочеловеческий образ, начертанный насколько вдохновенными, настолько же и бесхитростными галилейскими рыбарями.

Какой бы лист Евангелия ни раскрылся пред нашими глазами — нигде не увидят они пятна или порока в чистом и бесподобном по Своему совершенству Лице Спасителя.

Так сильно было впечатление, произведенное Господом на апостолов, занесенное ими потом на страницы священной летописи.

Находились такие ослепленные критики Евангелий, которые провозгласили нелепую теорию об искусственном **идеализировании** апостолами Божественного Лица Господа Иисуса. Трудно себе представить что-либо более бессмысленное по сравнению с таким утверждением. Это необразованные рыбари, простецы галилейские, люди, по словам Самого Господа, косные сердцем и умом, обойденные роскошными дарами в этой жизни, гонимые и презренные, не без труда водившие «тростью книжника и скорописца», — и вдруг они-то именно начертали ни с чем несравненный, все превосходящий своим небесным совершенством, прекраснейший из всего прекрасного в этом мире образ своего Учителя! Подлинно, своим мастерским изображением живописатели превзошли бы Самого Живописуемого!

Но, может быть, не апостолы, а позднейшие христиане идеализировали Лицо Христа-Спасителя? На такой смелый вопрос следует заметить, что самая возможность предполагаемой идеализации исключается несравненною индивидуальностью Его бесподобного Лица. Дело в том, что изобретательная способность человека весьма ограничена: творческий дух может оперировать только данными опыта; Гомер вынужден был людей интронизировать на Олимпе, ибо, что видел и пережил эллинский поэт, то самое полагало неодолимые преграды его художественному творчеству. Мы не в силах изобрести даже ни одной формы из растительного или животного царств; самое большее, что можем мы сделать в этом случае, сводится только к представлению фантастических монстров. Наоборот, неисчерпаемая в своей изобретательности природа производит новое, когда это ей будет угодно, и это новое предстоит нашему сознанию настолько же неотразимым, насколько прежде оно казалось неосуществимым. Вот почему Христа не могло породить никакое, отдельного лица или целого народа, идеализирующее воображение; мы не в состоянии указать ни одной оправдывающей такое предположение черты. Ни поэты, ни философы, ни профеты не могли измыслить такого необыкновенного феномена. В рассуждении Лица Богочелове-

ка нередко ссылаются на **Платона**; целые книги занимаются вопросом о взаимоотношении между эллинским философом и Спасителем мира, указывая при этом в лице Платона более раннего провозвестника христианства. Но авторы таких сочинений упустили из внимания некоторые существенные соображения, окончательно подрывающие ценность их изысканий. Ведь несомненно то, что эллинский рационализм тем более оказывался **бесплодным**, чем выше поднимался в умозрении. В какое еще другое время чувствовалось большее отчуждение от всякой религии, от всякой возможности облагораживающим образом воздействовать на жизнь, как не тогда, когда лучшие люди античного народа занимались бесконечными словопрениями о необходимых душевных качествах (автономии, богоподобия и пр.), когда нравственным идеалом выставлялась «идея добра», отождествлявшаяся с «идеей прекрасного», и когда было произнесено столько пустых, благодаря их практической неосуществимости, речей на тему о внутреннем усовершении человека? Кому не известно, что Платон выступает особенно великим именно там, где он касается **жизни**, — в знаменитых своих диалогах, каковы особенно «Федон» и «Пир»? Что касается **Сократа**, то мудрый родоначальник грамматики и логики и мужественный проповедник филистерской морали, — не является ли он во всем противоположным Проповеднику благовестия о Царстве небесном для «нищих духом»? Если бы Христос представлял Собой, как угодно утверждать **Гегелю**, историческую необходимость, то в течение минувших веков человеческий род увидел бы не одного, а многочисленных спасителей мира. Да и в самом деле, интересно знать: в каком веке Христос не был бы «необходимым» в качестве сходящего с неба «хлеба жизни»? Все такого рода умозрения являются в крайней степени искусственными и все ведут к печальному результату — забвению о самом **главном**, имеющем решительное и творческое значение, — о живой, индивидуальной и ни с чем несравненной **Личности**.

Высшим счастьем человека
Личность служит лишь одна!

То бесспорно, что окружающая обстановка, данные условия места и времени помогают до известной степени ясному пониманию рассматриваемой личности, потому что благодаря последнему мы научаемся отличать существенное от второстепенного

и характерно-индивидуальное от местно-условного, иначе говоря, мы получаем возможность более правильно понять и оценить данную личность. Но совершенно другое дело смотреть на нее в смысле какой-то **логической** необходимости, притом еще праздное и нелепое, потому что всякая форма — даже самой ничтожной козявки — для человеческого ума является своего рода «чудом», а человеческая личность, преимущественно, — mysterium magnum бытия. И чем более удается критике «очистить» выдающуюся личность от всяких легендарных приражений, чем решительнее все житейские пути последней представляются предначертанными самой природою вещей, тем более непостижимым становится и самое чудо. Таков плачевный результат отрицательной критики, которого она достигла в довольно многочисленных начертаниях «Жизни Иисуса».

Принято наш век называть «неверующим». Однако никогда еще прежде всеобщее внимание не останавливалось с такой страстностью на богочеловеческом Лице Спасителя, как особенно в последних годах девятнадцатого столетия. При всей их ученой оригинальности и общеизвестности, научные труды Дарвина находили себе сбыт в значительно меньшей степени по сравнению с произведениями Ренана и Штрауса. Последствием широкого распространения «Жизни Иисуса» было то, что земные дни Его никогда еще не выступали в наиболее конкретных очертаниях, и наши современники, может быть, несравненно более других своих предшественников убедились в том, что происхождение христианства, в конце концов, обязано беспримерному впечатлению, произведенному этим единственным Лицом на всех, кому суждено было отнестись к Нему с должным вниманием. Определеннее, чем когда-либо, а потому и неисследимее, нежели прежде, теперь выступает пред нами явление этого Лица.

В настоящее время является общеизвестным то положение, по которому источником жизни нашей служит только **живое** и **конкретное**. В начале прошлого века на вещи смотрели иначе; романтика по всем сторонам бросала тени, и, в угоду господствовавшей моде, принято было все считать «мифическим». В 1835 году Давид Штраус увлекся отовсюду преподанным ему примером и предложил, в смысле «ключа» к Евангелию, понятие «мифа», сам не имея правильного понятия о последнем. В настоящее время всякий образованный человек видит, что мнимый ключ представляет собой не что иное, как только новое и при-

том туманное описание нерешенной проблемы и что не «понятие», но единственно только живое существо, только ни с чем не сравнимое впечатление такого бесподобного Лица, какого никогда еще прежде и после не появлялось на свете, дает ключ к вопросу о происхождении христианства*.

Пусть нас не упрекают в забвении о пятидесятнице, в которую Сам Господь послал с неба Святого Духа на Своих апостолов. Не мы забыли о благодатном их озарении, а наши возражатели, которые, если хотят быть верны себе, то пусть лучше умалчивают о всем сверхъестественном и объясняют его из обыкновенных исторических условий или же, не стыдясь сознаться в своем невежестве, согласятся с верующими в том, что даже и облагодатствованных человеческих сил недостанет для совершенного изображения Лица Спасителя и что святые апостолы оставили нам в своих писаниях далеко не все, что знали о жизни Своего Учителя, и не в такой степени, как представляется некоторым исследователям. «Теперь мы видим, — по словам апостола языков, — как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу» (1 Кор. XII, 12).

---

* Взято из книги: H. St. Chamberlain. Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts. München, 1901. S. 192—195.

ГЛАВА III

О сверхъестественном рождении Спасителя

«Книга родства Иисуса Христа». — Его рождение «от Духа Святого и Марии Девы». Положительное изложение христианского догмата о «безмужном» рождении Богочеловека. — Опровержение относящихся сюда возражений. — Связь догмата с нашим спасением.

Книга родства Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова — так начинает Евангелие святой апостол Матфей и затем перечисляет главнейших членов родословной Спасителя. Необыкновенная книга! Имеющая целью показать плотское родство между Христом и Его царственным предком и еще более ранним, великим праотцем Авраамом, она заключается словами: «Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от которой родился Иисус, называемый Христос». Каждому члену великой родословной указан свой родитель, и только один Христос-Спаситель не имеет такового: Ему дана только одна Мать. Потонувший в пучине греха, человеческий род не мог своими усилиями произвести на свет безгрешного и святого: от грешных рождаются только грешники. Другими словами: какого необыкновенного человека, пусть он будет гениальный ученый, законодатель или правитель, ни произвел бы человек, все-таки в нем гнездился бы грех со всеми горькими его плодами, а великий гений не только не мог бы искупить мир от греха, но сам прежде других нуждался бы в искупителе. Сколько раз лучшие люди в дохристианском язычестве пытались выступать в качестве самоискупителей — и как же горько раскаивались в своем безумии! Слова и стремления их были прекрасны, но разбивались о несокрушимую для человеческих сил твердыню греха и всяких пороков. Недаром, полные горестного отчаяния в невозможности одними человеческими средствами избавиться от царящего в мире зла, великие философы и поэты устремляются своим умственным взором в неопределенную даль, когда, наконец, придет желанный Спаситель.

Еще более, чем в языческом мире, это сознание бессилия рода человеческого спастись без вышней помощи проявлялось в **подзаконной** Церкви. Как ни велик был своей верой праотец Авраам, которого Сам Бог называет Своим «другом» (Ис. XLI, 8), однако в настоящем последний был безотраден и чаял утехи только от грядущего Мессии: «Авраам, отец ваш, — говорит Спаситель, — рад был видеть день Мой: и видел и возрадовался» (Иоан. VIII, 56). Как ни праведен был в своих житейских путях страдалец Иов, однако и его великая праведность исчезает пред грозным правосудием Божиим, и он уповающе смотрит в далекое будущее, когда Присносущный искупит его и исцелит его терпящую недуг кожу (Иов, XIX, 25).

«Спас миру Христос» должен был произойти от Давидова «кор-

ня», по человечеству, но так как Ему надлежало избавить людей от греха и смерти, то Отцом Своим Он должен был иметь только Бога. Вот почему иудеи так тщательно сохраняли вышеупомянутую «книгу родства» Мессии, так что в рассуждении этой книги не может рождаться никаких основательных сомнений. Что касается самого главного, а именно **происхождения Христа от Давида**, то мы можем быть насчет этого совершенно спокойны, даже и в том случае, когда бы не располагали подробною родословною в Евангелии. О Давидовом Сыне мы могли бы заключать из молчания врагов Иисуса, ни разу не дерзнувших утверждать, что Он не может быть Мессией, так как не происходит от Давида, хотя Сам Спаситель подавал близкий повод к тому (Мф. XXII, 42—45). Мы могли бы заключать о царственном происхождении Христа, далее, из находящихся в [Евангелии от] Матфея (IX, 27 и XV, 22) исповеданий, по которым плотское родство между Христом-Спасителем и Давидом оказывается всем **известным** и всеми признанным фактом. Наконец, мы осведомлены были бы насчет этого апостолом Павлом (Рим. I, 3; 2 Тим. II, 8), который располагал совершенно достоверными данными касательно того, что Иисус Назарянин и с генеалогической стороны вполне отвечал тем признакам, которые, по свидетельству ветхозаветных писаний, должны были принадлежать одному Мессии.

Сколько священных воспоминаний теснится в нашей душе при чтении в «книге родства» имен таких, например, язычниц и «грешниц», как Руфь, Раав и Фамарь, состоящих в числе прародительниц нашего Господа! Но вот и другие думы, порождаемые той же книгой. Не замечаете ли вы, с какой поразительной **симметрией** изображается великая родословная у евангелиста Матфея? Трижды — «родове четыренадесяте»: четырнадцать родов от Авраама до Давида, четырнадцать от Давида до вавилонского пленения, четырнадцать от пленения до Христа. Что хочет сказать нам евангелист такою, построенной по правилам строгой симметрии, трехчастной родословной?

На основании известных, наблюдаемых в планетных системах явлений один астроном указывает на определенный и доселе считавшийся незанятым пункт в небесном пространстве и говорит: здесь еще должна находиться новая планета. Другой астроном направляет более сильный телескоп на указанный пункт — и планета открыта! Так и в мировой истории задолго вперед мог обозначиться известный пункт, на котором следовало ожидать

или появления какого-либо необыкновенного лица, или какого-нибудь первостепенной важности события. Таким пунктом было явление во плоти Христа. Когда, начиная от Авраама, прошло четырнадцать поколений, тогда наступила пора политического и религиозного расцвета народа Божия при царе Давиде. По истечении, начиная с Давида, четырнадцати поколений настало великое народное бедствие пленения. Следовательно, по аналогии, надо было ожидать того, что чрез четырнадцать послепленных родов Бог посетит их или Своим гневом, или милостью Своей. Произошло последнее. Итак, Спаситель пришел в мир — такова мысль, положенная в основе «книги родства», — **когда исполнилась «кончина лета»**. Бог изначала так расположил времена, что они должны были располагаться симметрически от одного периода до другого и наконец найти свое гармоническое **завершение** в рождестве Господа Иисуса.

Если теперь три части «книги родства» подвергнуть хронологическому измерению то нетрудно будет убедиться в существовании здесь своего рода **ритма**. Считая Авраама отстоящим от Христа на 2200 лет, Давида мы увидим тогда удаленным от Него же на 1100 лет, как раз посредине между Авраамом и Христом; но, в таком случае, вавилонский плен окажется в 550 году, ровно среди Давида и его божественного Потомка. Бог, Который, как Бог природы, в столь удивительной симметрии расположил расстояния планет от Солнца, как Бог истории в строгой закономерности расположил так же расстояния отдельных исторических эпох от Христа, этого Солнца всемирной истории.

Возникновение всякой человеческой жизни является глубокою тайной уже по своей физической, а еще более по духовной, личной стороне. Ибо положение, по которому человек представляет собою не что иное, как произведение своих родителей и, далее, всей окружающей обстановки, решительно опровергается многократным опытом, каждою сильно развитой и образованной личностью. Духовные дарования, отличающие талантливых людей от посредственных, не состоят в роковой зависимости от закона так называемого естественного подбора. Они встречаются сравнительно очень редко, обнаруживая изумительные вариации в своем развитии, так как на высшей точке развития талант и еще более гений во сто или даже в тысячу крат возвышается над обыкновенной посредственностью.

Таким образом, всякий человек представляет собой **своеоб-**

разную личность, такую индивидуальность, внутреннюю сущность которой невозможно произвести из свойств родителей или из особенностей окружающей обстановки, но которая объясняется исключительно **творческою силою Божией**. С поразительной очевидностью это наблюдается у выдающихся деятелей, призванных Высшею Волей к проложению новых путей в различных областях человеческой жизни. На таких людей нельзя смотреть как только на произведения известного времени; ибо как может время дать своим великим сынам то, что впервые оно само должно получить от них? Наоборот, они уже одним своим существованием являются в качестве живых памятников творческого Божьего действия, представляя собою в собственном смысле слова **чудо**. Но, с другой стороны, призванный к проложению новых путей жизни не мог бы сделаться таким, каким он быть должен, если бы навстречу ему не устремлялось самое время, с его свободной восприимчивостью и с жаждой того, что именно **этот** человек может дать ему. Другими словами: когда в мировой истории должно произойти что-либо новое и великое, тогда творческое Божие действие оказывается в наибольшем соответствии с глубочайшими потребностями человеческого духа. В том-то и состоит царственная тайна Божьего мироправления, чтобы отметить час, в который томительное ожидание и исполненная надежд восприимчивость человечества достигают такой степени духовной зрелости, при которой только и возможно нисхождение на землю высочайшей творческой силы. Эти часы суть подлинно великие часы Божьего посещения в истории, часы рождения новых и очень важных исторических эпох. Особенно следует заметить это о времени рождества Христа-Спасителя, ибо последнее произошло при обстоятельствах, совершенно отличных от тех, в которых рождаются обыкновенные смертные: Богочеловек **«воплотился от Духа Свята** и Марии Девы и вочеловечился». Пред рождеством Спасителя по всему миру распространилось дотоле неслыханное, необыкновенно сильное и окрыленное надеждою близкого исполнения ожидание чего-то небывалого, долженствующего обновить исстрадавшееся человечество и даровать ему желанный мир и всепрощение. В богоизбранном народе неумолкаемыми вестниками грядущего Искупителя были вдохновенные пророки; в язычестве также сохранилось древнее предание о «Семени Жены», долженствующем стереть главу страшного змия, облеченное поэтами в художественные формы мифи-

ческих сказаний. По сравнению с языческими, в иудейском народе мессианские ожидания отличались несравненно большею ясностью и определенностью, особенно в истинных израильтянах, сохранивших в чистоте блаженное обетование об Избавителе. К числу таких святых душ принадлежала и непорочная Дева Мария, Которой обещано было сделаться Матерью нашего Спасителя. И так как от Нее определено было родиться такому Младенцу, Который долженствовал быть не только более совершенным и чистым сравнительно с другими людьми, но **совершенно чистым**, и Который должен был сделаться причастником благодатных даров не только в большей, сравнительно с другими людьми, мере, но и во всем Своем существе **всецело** исполниться Святого Духа, то при зачатии **такого** Младенца недостаточно было одного **содействия** Божия, как это происходит с рождением обыкновенных смертных, но требовалось особенное «наитие» Святого Духа — необыкновенное проявление Божественного всемогущества. Подобно тому, как при сотворении видимого мира, когда требовалось произвести из мертвой материи какую-либо новую, высшую тварь и особенно — одушевленное существо, Господь Бог действовал Своею зиждительною волею на низшие ступени, туда направлял Свое творческое всемогущество, там посеивал и внедрял Свое творческое Слово, так всемогущий Творец поступил и в рассматриваемом случае. И теперь поступательное движение от греховного человека к безгрешному, от несовершенного «ветхого Адама» к совершеннейшему «новому» произошло вследствие того, что всемогущий Бог послал Свое творческое Слово в девственную утробу Пречистой Девы Марии, лучшей представительницы человеческого рода, из Которой и родился безгрешный Спаситель мира и вступил в среду греховных людей: «и Свет засветился во тьме, и тьма не объяла Его» (Иоан. I, 5).

Подобно тому, как бытие обыкновенного человека возникает с момента зачатия, так и сверхъестественное воплощение Младенца Иисуса приурочивается ко времени Его непорочного зачатия в чистой утробе Девы Марии. Образование зародышного плода служило элементарным началом нового человеческого существа. **Физическое** условие этого плода субстанционально было таковым же, как и всякого другого рождающегося младенца. Здесь перед нами первичное состояние такого же органического комплекса телесных, душевных и духовных принципов, которые раз-

виваются затем до степени человека-младенца и, далее, до сознательной личности. С самого момента зачатия благодатное семя нового человечества начало произрастать в утробе Богоматери, развиваясь соответственно естественным, действующим во всех подобных образованиях, законам. Ангел сказал Марии: «Зачнешь во чреве и родишь Сына» (Лк. I, 31). Зачатие, чревоношение и рождение являются человеческими актами в Деве Марии, как и во всякой другой матери. Богоматерь не служила только индифферентным «каналом», через который прошел рожденный Ею Младенец: последний произошел от Нее как Сын; Он — плод Ее чрева, «рожденный от семени Давидова» (Рим. I, 3) посредством рождения от Жены (Гал. IV, 4). Он был Ее **Сын**, потому что Его человеческая природа произошла от Ее природы. Он образовался из Ее плоти и крови. Он был «семенем Жены»* (Быт. III, 15). Телесный организм Его, с заключавшимися в последнем силами, происходил из Ее материнского организма не менее, чем и во всяком подобном случае сын получает то и другое из природы своей матери. Вот это именно природное единство со Своей Матерью, это актуальное и подлинное человечество, это прирожденное и данное, совместно с плотским происхождением Христа, право Его на получение древних обетований, изреченных дому Давидову, и представляет собою содержание исповедуемого нами в Символе веры догмата: «воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы».

Но Спаситель мира не есть только реальный человек, истинный Потомок Давида, а, сверх того, еще и **единственный** Человек, Который имел право называть Бога Своим Отцом. Рождество Богочеловека — единственное и беспримерное, и материально отличается от рождения всех обыкновенных людей. Он, как и мы, происходит от человеческой Матери, только не подобен нам по отчеству. Сказанное евангелистом Иоанном о чадах Божиих вообще, что они родились «не от похоти мужеской, но от Бога» (Иоан. I, 13), полностью приложимо только к Его рождению, как и к нашему только возрождению. Чем сделаемся мы посредством **возрождения**, да еще в несовершенной степени, тем Он явился уже, притом в недосягаемо совершенной степени, уже в Своем рождении. Как именно человек, Христос именуется **Божиим** Отчеством. В этом смысле благовествовал Ангел Пресвятой Деве в Назарете:

---

* Заметим это: семенем не мужа, а *Жены*.

«Дух Святый найдет на Тя, и сила Всевышнего осенит Тя» (Лк. I, 35). В воплощении Христовом нет места «похоти мужеской», действующей в зачатии обыкновенных младенцев: она заменена творчеством Духа Святого и Божией Силы. Впрочем, ангельское благовестие указывает скорее на «генеративный», чем на креативный процесс. Оно не выражает мысли о творении из ничего одним повелением Всемогущего. Святой Дух «найдет» на Деву, и Сила Всевышнего «осенит» Ее. Что приведенными словами указывается на акт рождения, это ясно свидетельствуется продолжением благовестия: «посему» и рождаемое Святое наречется «Сыном» Божиим. Он назван «Сыном» в том и другом случаях (Лк. I, 31, 32),— не поименован Сыном в одном случае и творением в другом. Хотя рождение и творение производят то, что прежде не существовало, однако здесь находится большое различие в самом производимом и в его отношении к производящей причине.

Произведением рождения является **сын**, из творения же происходит не сын, а только тварь*. Рожденный от Девы Сын называется Сыном Божиим по причине небесного Отчества по отношению к Своему человечеству. Если бы человек Иисус не мог именоваться небесным Отчеством, а представлял Собой только обыкновенного человека, — Божественный Логос также мог бы соединиться с Ним и обитать в Нем, но только между ними не было бы персонального единства и тожества. Но благодаря тому, что Сын Девы есть вместе с тем и Сын Божий как Лицо, евангелист совершенно точно выражается: «Слово» не «приняло» или «обитало», но «**стало** плотию» (Иоан. I, 14). Божественное решение Логоса сделаться плотью, или человеком, осуществилось сверхъестественным происхождением семени новой человеческой жизни в девственной утробе. Один и тот же божественный акт в субъективном смысле проявился в виде стремящейся к воплощению воли и в объективном — как осуществление зачатия в утробе Богоматери, и, хотя эффект был материальный, однако сам в себе генеративный акт духовен так же, как и творческий акт.

Всякие грубые и материалистические представления не должны иметь место в рассуждении этого Божия рождения, каково бы ни было совпадение между его эффектами с таковыми же чисто человеческого рождения. Мы не должны забывать, что именно

---

* Ср.: Василий Великий. Речь против Евномиева выражения о Сыне как о «порождении» // Творения. В русском переводе. М., 1846, III, 69 и сл.

при размножении растений или животных действующим производителем жизненного принципа нового организма является не материальный элемент семени, а невесомая, неосязаемая, духовная жизненная сила, таинственно комбинированная с материей семени или заключающаяся в ней. Семенную субстанцию можно анатомировать и подвергнуть химическому анализу, но самый реальный рождающий **принцип** и **жизненная сила** представляют собою нечто в такой степени **духовное**, что не поддаются никакому вскрытию и чувственному восприятию. Как бы то ни было, этот жизненный принцип, несомненно, существует и обусловливает собою очевидное различие между материальной субстанцией, например, пшеничного зерна и таковою же — щепотки муки или хлебной крошки. Подобно тому, как в растениях и в животных новый организм производится не одними материальными элементами, но **невидимой** и **нематериальной силой**, находящейся в семени, так и зачатие Младенца в девственной утробе прямым действием Святого Духа и Силы Божьей, без всякого материального посредства, не представляется чем-либо более непостижимым и не может считаться разумным основанием для неверия в безмужное зачатие. Производительная сама в себе, жизненная сила, хотя и действует обыкновенно чрез материальное посредство, отнюдь не может оказаться бесплодной, когда, посредством Божией воли, действует прямо и **помимо** материального покрова. Безмужное зачатие Младенца Иисуса, благодатным наитием Святого Духа и осенением Силы Божией, находится в совершенном согласии с правильно понятым отношением между творческим Разумом и сотворенным миром. «Дух Святый» — выражение, пред которым в греческом тексте не поставлено определенного члена, — производящий зачатие в девственной утробе, очевидно, должно разуметься не в тринитарном а в метафизическом смысле, как указание на первенствующее значение духовного мира по сравнению с материальным. Видимое происходит из невидимого. Материя есть произведение духа, сам Бог, Творец, есть Дух (Иоан. IV, 24) и, как таковой, Своим вездесущием наполняет весь мир. Все жизненные принципы и действующие во вселенной силы по-своему находятся в родстве с невидимым духовным миром. Библия свидетельствует о Святом Духе, творчески носившемся над первобытным хаосом (Быт. I, 2) и даровавшем ему жизнь, закон и порядок. От этих духовных сил исходят все образования, рождения и развития во всей природе. Как первый Адам получил бытие не от

сочетания мужа и жены, но образован из земли, так и последний Адам принял тело, образовавшееся в девической утробе, чтобы чрез плоть быть «в подобии греха» (Рим. VIII, 3). А чтобы это необычайное рождение не было решительно невероятным для тех, которые не признают Божия домостроительства, — Творец создал таких животных, у которых может рождать «один женский пол без соединения с мужеским»*. Останавливая на этом свое внимание, мы легко поймем, что рождение человеческой жизни в утробе Девы Марии от Святого Духа не только не находится в каком-либо противоречии, а, наоборот, в полной гармонии с отношением между материей и духом с самого первого дня творения и доселе.

Все вышесказанное вполне согласно с повествованием евангелиста Луки о благовещении, записанном, вероятно, со слов Самой Приснодевы. Согласно упомянутому повествованию, обетованный Младенец должен быть собственным Сыном Девы, человеком по природе, Отраслью дома Давидова, подобно Своей Матери, и Он же должен быть Сыном Божиим не в том смысле, по которому природа Его была бы трансцендентальна по отношению к человеческой, но в смысле Его Божественного Отчества, потому что в Нем Божественная природа снизошла до состояния и жизни истинно человеческого Лица. В этом случае окажется ясным, что только **такое** происхождение Христа в состоянии достаточно объяснить совершеннейшую безгрешность Его как органического члена рода человеческого, все другие члены которого запятнаны грехом с самого первого момента своего зачатия, так как происходят от греховных родителей. Если бы Господь Иисус имел такое же происхождение, как и обыкновенные люди, то не был бы свободен от свойственной всем греховности, и хотя бы, с течением времени, Он препобедил бы врожденную Ему греховность, как это полагают некоторые, — следствием ее пагубного действия могло быть только то, что и Он, по природе Своей, в собственном смысле выражения, «вменился бы с беззаконными». Ясно, что в таком случае Он не мог бы сделаться нашим Искупителем. Наоборот, **Божественное** Отчество обеспечило за Его человечеством, с самого момента зачатия, ту **совершенную** чистоту, которая неотделима от мессианского служения Спасителя грешников и которой недоставало всем

---

* Василий Великий. Творения. В русском переводе. М., 1845, II, 281.

тем, рождение которых неотделимо от плотской похоти. Благодатное зачатие Сына Девой Марией является актом Ее чистейшей веры. Здесь не было места какой-либо чувственной похоти, но проявилось только чисто духовное самоотречение и всецелая преданность Божией воли. Облагодатствованная чрезвычайным наитием Святого Духа, производящего во всех истинно верующих освящение, а по истечении более или менее короткого времени — и актуальную святость, вся озаренная светом самого искреннего благочестия, так ярко проявлявшегося в течение всего периода чревоношения (Лк. I, 46—56), с необыкновенно повышенным Ее психофизическим состоянием, Пречистая Дева представляла Собой наиболее благоприятный элемент для образования и развития чистой человеческой жизни, рожденной в Ее утробе Духом и Силою Божиими, и, так сказать, освященную почву для здорового роста святого Семени до наступления той ночи, в которую из Семени явился в мир вполне распустившийся цвет высочайшей праведности. Слабые подобия этого исключительного рождения можно отыскать в тех случаях, где специально-умственные таланты в младенцах являются унаследованными от родителей и где необыкновенное религиозное расположение, эта очень ранняя восприимчивость всего духовного и Божественного, особенно свойственная «религиозным гениям», ведет свое происхождение из тех же родительских недр. Какой же душевной чистоты и каких высочайших дарований можно ожидать в Младенце, зачатом от Святого Духа и рожденном от непорочной Девы! Такой Младенец, в одном отношении, является прекраснейшим плодом заботливо культивированного родословного древа человечества (о чем и свидетельствует «книга родства» Иисуса Христа в двух ее редакциях: Мф. I, 1—18 и Лк. III, 23—38) и в другом — посланным с небес Спасителем, «Сыном Бога живаго». Подобно тому, как «солнце испускает повсюду лучи, касаясь грязи, нечистот и многих других подобных вещей, от прикосновения к этим телам нисколько не повреждается в своей чистоте, но опять собирает чистыми свои лучи, сообщая свои совершенства многим из воспринимающих его тел, само же не получая ни малейшего зловонья и осквернения, так гораздо более Солнце правды, Владыка бестелесных сил, войдя в чистую плоть, не только не осквернился, но и ее сделал еще более чистою и святою»*.

---

* Иоанн Златоуст. Творения в руссском переводе. СПб., 1896, II, 397.

На сверхъестественное Свое рождение указывает многократно и Сам Господь именованием Себя **«Сыном Человеческим»**, может быть, отчасти во избежание непонятного и подававшего повод к разным перетолкованиям мессианского наименования*. Между тем как в одних случаях это имя означает униженное состояние Спасителя и употребляется тогда, когда Он является в уничиженном виде (Лк. IX, 58; Мф. XVII, 12), в других случаях (Иоан. III, 13, 14; VI, 53; Лк. VII, 34; Мк. II, 28) то же самое имя, сопровождаемое определенною частицей, указывает на то, что его Носитель не есть обыкновенный, подобный другим, человек, но человек в **преимущественном** значении слова, такое Существо, в Котором, вследствие Его совершенного единения с Богом-Отцом, вполне осуществляется высочайшее назначение человека — благодатный союз разумной твари с ее Творцом. Порванное своевольным преслушанием первого Адама личное общение человека с Богом осуществляется в Лице Христа-Спасителя наиболее совершенным образом. Господь Иисус Христос есть **«второй Адам»** не только в том смысле, что Он возвратил человеку потерянные в его падении совершенства, а также и не в смысле только осуществления того, чем мог и должен был бы сделаться древний Адам, но Иисус Христос есть новый Адам в том смысле, что Он не имел назначением, подобно первому праотцу, только более и более осуществлять в Себе богочеловечество, но **истинно и действительно, по Своей природе, есть безгрешный и совершеннейший Богочеловек**. Таким образом, в наименовании «Сын Человеческий», чрез смиренный зрак раба, светится высшее, превосходящее человеческое достоинство, Божественное сияние, и самое имя таинственно и знаменательно указует на другое, высочайшее имя, которым оно со временем должно было замениться и в которое оно действительно перешло.

Ни сам Спаситель по Своем воскресении, а также и ни один из апостолов в благовестии о Воскресшем не употребляют более наименования *Сын Человеческий*. Какое же это высочайшее, по сравнению с упомянутым, имя стало прилагаться к Воскресшему Христу?

---

* Христос избегал, например, наименования Себя «Сыном Давидовым» и не обращал внимания на тех, которые так называли Его: Мф. IX, 27—31; XV 22, 23; XII, 41—45. Объяснение этого дает: Garvie. Studies in the inner Life of Iesus. London, 1907, p. 257—258. — О двояком смысле выражения «Сын Человеческий» обстоятельно рассуждает Forrest. The Christ of History. Edinburgh, 1906. P. 60 sqq. Ср. также: Hartl W. Anfang und Ende des Titels «Menschensohn» (Bibl. Zschr. 1904. 3/4. S. 342—354).

Воскресший Господь именуется не Сыном Человеческим, но **Сыном Божиим** . Если бы нам было известно о Богочеловеке только то, что Он родился «не от крови, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския», но в подлинном и в полнейшем смысле слова «от Бога» (Иоан. I, 13), то даже и тогда мы без всяких колебаний исповедали бы этого Сына Человеческого вместе и Сыном Божиим, не в том обыкновенном смысле, в котором и каждый человек, особенно же благочестивый, может в известном отношении называться Сыном Божиим, но в другом, **особенном**, значении, по которому Господь Иисус Христос родился без плотского отца непосредственно от Самого Бога и, как безгрешный, ни разу никакою, даже греховною тенью не омрачил Своих сыновних отношений к небесному Отцу, что так обыкновенно и, можно сказать, постоянно происходит с обыкновенными смертными. Сам Господь указывает на Свое исключительно близкое единение с небесным Отцом в тех случаях, когда говорит Своим ученикам или народу о Боге; тогда Он называет Бога или **«Мой** Отец», или **«ваш** Отец», но ни одного разу — **«наш** Отец». Таким образом, в рассуждении Своего сыновнего отношения к Богу-Отцу Господь Иисус Христос никогда не смешивает Себя с грешными людьми, как бы ни были они сравнительно благочестивы и близки Ему Самому; ни разу Он не поставляет Себя на одинаковую с ними ступень, но всегда строго различает между двумя разнородными отношениями. На одной стороне находится Сам Он со Своим сыновним отношением к Богу, на другой — все люди, добрые и злые, богобоязненные и безбожники. Такое различение особенно ясно выражено в словах Евангелия от Матфея (XI, 27): «никто не знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти». Следовательно, с одной стороны, совершеннейшее существо Сына настолько бесконечно, так неисследимо в своих глубинах, что только Сам Бог может всецело постигать и проницать Его. С другой же стороны, всякое человеческое богопознание, даже просвещеннейших, в высшей степени религиозных и облагодатствованных людей, есть совершенное ничто сравнительно с богопознанием Господа Иисуса, не может даже и называться познанием, по сравнению с Его чуждым всякого недостатка, неограниченным знанием. Следовательно, опять на одной стороне Отец и Сын, Бог и Иисус Назарянин, оба наитеснейше соединенные друг с другом, всецело проникающие один другого, беспредельно познающие себя

взаимчо и как бы переходящие один в другого, а на другой стороне — все человечество, без всякого исключения определенное на то, чтобы посильно углубляться в богопознание, проникать в божественную жизнь и посредством Сына Божия достигать спасительного богообщения. Таково совершеннейшее и полнейшее существенное единение Богочеловека с Своим Отцом. Вследствие этого единения Господь Иисус находится в данном отношении к Богу не как только известный человек, стоящий во главе человечества, но как совершенно выделяющийся из всех людей и занимающий место одесную Отца Богочеловек.

Вот почему Господь Иисус дарует грешникам прощение грехов, призывает всех к покаянию, обличает фарисейское лицемерие и гордость, является господином субботы, учит как власть имеющий и в предсказаниях о будущей кончине мира и Небесном царстве говорит о Себе как о единосущном Богу-Отцу Судии живых и мертвых.

ГЛАВА IV

Отрицательная критика о догмате безмужного зачатия и рождества Христова от Пресвятой Девы Марии

Несостоятельность критики в вопросе о подлинности (Мф. I. 1—18 и Лк. I, 26—38). — Доказательность пролога третьего Евангелия. — Неуместность предположения об «евангельском мифе». — Мнимая зависимость христианства от буддизма и языческих религий. — Рождество Христово и воплощение Кришны. — Заключение.

По мнению отрицательной критики (Лобштейна, Чэйна, Пфлейдерера и др.), повествования евангелистов Матфея и Луки о сверхъестественном рождении Христа-Спасителя не составляют интегральной части первого и третьего Евангелий, а являются только **позднейшими прибавлениями**; последние были не известны непосредственным Христовым последователям, и в то время, в которое была формулирована под влиянием александрийской философии о Логосе метафизическая доктрина о Лице Христа, вместе с тем образовалась и легенда о чудесном Его рождении, тем более что для нее нашелся подходящий материал в самом Откровении. Писатели ветхозаветных исторических книг, по словам отрицательной критики, вполне разделяли общенародную веру в постоянное и непосредственное вмешательство Самого Иеговы во все мировые события с устранением из них «вторичных» причин. Особенно настойчиво проявлялась эта вера по отношению к выдающимся героям древней теократии, каковы, например, Исаак, Самсон и Самуил, родившиеся по особому промышлению Божию. Что же, говорят, удивительного в унаследовании такого воззрения и древними христианами, тем более что предметом их веры являлся Тот, Который, как думали они, несравненно превосходит всех ветхозаветных судей и пророков? Если они приняли в себя Духа Божия с раннего детства, то Он — по заключению от меньшего к большему — должен был и зачаться по действию того же Духа, и Его жизнь должна происходить непосредственно от Самого Бога.

Такова смелая теория. К счастью, она совершенно напрасно приписывает высокое философское умозрение и какие-то особенные религиозные концепции народу, не стяжавшему себе известности в этом отношении и всеми силами оберегавшему простоту своей богодарованной веры. Еще более странным является утверждение критики насчет возможности появления в это сравнительно позднее время такого историка, который решился бы в высшей степени опрометчиво истинную действительность подменить каким-то сомнительным мифом, и это представляется решительно невозможным ввиду живых свидетелей всего происходившего в те дни, а также и высоконравственного настроения евангелистов, чуждого даже и тени всякой лжи. В частности, из пролога к третьему Евангелию (Лк. I, 1—4) видно, что евангелист Лука намерен повествовать «о совершенно известных между нами событиях», другими словами: о вполне удостоверенных

событиях, причем евангелист сам «тщательно исследовал все с самого начала» с тою целью, «чтобы Феофил узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен изустно». Ясно, что евангелист Лука не оказался бы таким точным, все «с самого начала тщательно исследовавшим» повествователем, если бы оставил в стороне важнейший вопрос о рождестве Христовом. Следовательно, повествование об этом событии должно также включить в число «тщательно исследованных» исторических фактов. Что бы ни говорили возражатели, евангелист Лука, во всяком случае, жил ближе, нежели они, к повествуемым событиям А если прибегнуть к доказательствам критики, то спросим, например, о том, чем удостоверяется событие убиения Цезаря в сенате? В удостоверение действительности этого факта ссылаются на свидетельства Плутарха, Лукиана, Светония и Аппиана. Но только ни один из упомянутых историков не был ни его непосредственным свидетелем, ни современником и не от очевидцев слышал о нем. Лукиан родился спустя восемьдесят лет после описываемого происшествия, Плутарх — чрез девяносто лет, Светоний — чрез сто четырнадцать и Аппиан — чрез сто сорок лет. И, тем не менее, их свидетельство принимается за несомненное, между тем как историческое повествование Луки, несмотря на высокую добросовестность писателя по отношению к точности и достоверности сообщаемых им фактов, отвергается ввиду весьма сомнительного предположения о влиянии на историка каких-то поэтических воззрений христиан из иудеев и александрийской философии с восточными легендами.

Упорная в своих **предвзятых** суждениях критика считает повествования двух Евангелий о рождестве Христовом за позднейшую **интерполяцию**. Но текстуальная критика доселе еще не представила в подтверждение своего мнения каких-либо серьезных доводов. Отрицаемая «интерполяция» находится во всех древнейших кодексах и переводах. В дальнейшем пусть укажет критика время происхождения интерполяции. Такого времени ей не указать за неимением его. Если бы действительно впоследствии кому-нибудь пришло на мысль сделать необыкновенную вставку в евангельский текст, то, несомненно, в Церкви произошло бы великое смущение, а вернее сказать, возгорелась бы целая война между православными и новаторами, и ее отклики дошли бы до нас теми или другими путями. В действительности нет ничего подобного. Из книги Деяний Апостолов мы знаем, например, о возго-

ревшемся разногласии между приверженцами Моисеева Закона и отрицавшими его обязательность в Церкви (Деян. XV), — знаем о том, какое немалое смущение породил среди верующих этот чисто обрядовый спор. Не тем ли большее смущение произошло бы из-за более существенного вопроса о сверхъестественном рождении Христовом, от того или другого ответа на который зависела дальнейшая судьба всего христианства? Молчание об этом книги Деяний и других новозаветных писаний получает для нас великое значение в качестве неопровержимого свидетельства против неосновательного утверждения критики. Известно, что распространявший в Риме (около 140 года по Р. Х.) свои еретические воззрения **Маркион**, подобно **Керинфу**, отрицал человеческую генеалогию Христа и, приспособляя к своим измышлениям текст третьего Евангелия, устранил из последнего три первые главы. Очевидно, этот еретик не мог опустить из Евангелия того, чего в нем не было. Следовательно, в третьем Евангелии уже заключалось в указанное время повествование о рождестве Христовом. Теперь, если, согласно с самой поздней датой, евангелист писал около 100 года, то для происхождения предполагаемого мифа у критики остается не более сорока лет — срок слишком короткий. Ведь мифы рождаются на пространстве целых столетий.

Не более основательной является также ссылка отрицательной критики на **языческие мифы** и особенно на **буддийские легенды** как на мнимый источник евангельского повествования о безмужном рождении Спасителя. Не следует забывать, прежде всего, о том, что для первенствующих христиан из иудеев не было ничего более омерзительного по сравнению с нелепыми языческими мифами, и потому невозможно допустить, что апостольская Церковь могла бы согласиться на какое-то заимствование из мутного источника с целью восполнить скудость исторических данных о Лице Христовом. Еще очень живы были в церковном сознании светлые воспоминания об Его жизни для того, чтобы искажать ее нелепыми мифами, и еще слишком высоко было беспримерное обаяние Его святости, чтобы оказалось хотя сколько-нибудь возможным примешивать к ней безнравственное содержание языческих сказаний. Поэтому слова Петрова послания (2 Пет. I, 16): «Мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, следуя не хитросплетенным басням, но бывши очевидцами Его величия» — следует при-

нимать в смысле общецерковного воззрения, с одной стороны, на евангельское повествование о Христе и, с другой, на отрицательное отношение к языческим «басням».

В настоящее время, благодаря сравнительному верознанию, таких **аналогий** между христианством и язычеством установлено великое множество, и, надо полагать, оно и впредь будет возрастать по мере научного прогресса. Но только не следует злоупотреблять этими аналогиями; требуется особенная осторожность, чтобы от внешнего сходства не заключать к внутреннему сродству двух или нескольких, совершенно отличных одна от другой, религий. Что касается, в частности, мнимого заимствования евангельского повествования из буддийских легенд, то пред более серьезными критиками дело обстоит совершенно наоборот: не христианство задолжено буддизму, а последний первому, благодаря рассеянию несториан по буддийским странам и евангельской проповеди христианских миссионеров. Достаточно ясный вопрос о происхождении наших Евангелий оказывается весьма темным в рассуждении буддийских сказаний. В самом деле, доказывая подлинность Евангелий, мы обращаемся к многочисленным манускриптам разновременных дат и фамилий, различных патристических свидетельств и цитаций, с целью привести в согласие эти многочисленные данные и таким образом удовлетворить строгому требованию научной критики. Теперь, если приложить такой же «канон» к буддийским манускриптам, то немедленно обнаружится их полнейшая несостоятельность для удостоверения действительности повествуемых событий.

Сравнивая евангельское повествование о рождестве Христовом с индийским мифом о **Кришне**, следует иметь в виду три главных документа, содержащих в себе взятый миф: «Махабхарату», «Бхагавад-гиту» и пураны (если только быть чрезмерно невзыскательным к этому позднейшему документу). Представляющий собой воплощение Брамы, Кришну появляется на исторической сцене только в сравнительно поздних упанишадах, компонированных в пятом (Дхармашастра) периоде индийской литературы, на пространстве между 300 и 500 гг. христианской эры. К этому же времени относится и «Гита», написанная не архаическим (ведийным), а позднейшим (классическим) санскритом Калидасы, процветавшего в 400—450 гг. по Р. Х. и впервые упоминающего о «Гите».

Генезис мифа о Кришне как *аватаре* — подобии Брамы, на-

уке удалось ясно проследить, начиная с Чхандогьи-упанишады (периода сутр, или четвертого), где Кришна Девакипутра фигурирует в качестве простого смертного — сына одного «риши» (мудреца, или ясновидца) Гхоры Ангиразы, чрез древнейшие части «Махабхараты», в которых ему приписывается царское достоинство, но только не выходящее за пределы общечеловеческого, вплоть до Патаньялис Махабгазии, когда он впервые выступает полубогом, и, наконец, до «Гиты», в которой Кришна отождествляется с Брамою. Возведение Кришны в полубожеское достоинство, таким образом, не восходит далее 300 лет до Р. Х., когда находился, в должности греческого посла, при дворе Чандрагупты Мегасфен, сообщающий о поклонении Гераклу в Меторе и Клейзоборе. Из этого ясно видно, что индийский миф о Кришне не мог служить источником для евангельского повествования о рождестве Христовом и что вернее представлять дело наоборот, то есть о влиянии наших Евангелий на формирование рассматриваемого мифа.

Такой же вывод получится у нас и в том случае, если, покинув пределы буддизма, мы расширим поле сравнительного исследования посредством других многочисленных аналогий между евангельским повествованием, с одной стороны, и легендарными сказаниями **языческих** религий о мнимо сверхъестественном рождении основателей их — с другой. На основании языческих сказаний о безмужних рождениях сиамского **Кодома**, китайских **Фо-хи**, **Лао-Киуна** и **Конфуция** и мексиканского **Кветцалькоатла**, справедливо ли заключать к вымышленности повествования о сверхъестественном рождении Христа? Из того, что Адонис, Феб, Аполлон, Вакх, Аттис и персидский искупитель Митра — все родились в пещерах, можно ли выводить, что поэтому Спаситель не родился в вифлеемском вертепе? Из того, что рожденные девами египетские боги Озирис и Гор пожертвовали своей жизнью для спасения других, а Прометей, подобно распятому, был пригвожден к скале, можно ли делать такое заключение, что Христово распятие представляет собою чистейший миф?

Смелая в своем приговоре критика не предусматривает одного, фатального только для нее, возражения. Дело в том, что, если легковерные христиане из иудеев воспользовались древнеязыческими легендами для придания божественного нимба Лицу Христа, то становится совершенно непостижимым следующее обстоятельство: почему те же христиане не воспользовались полезными

заимствованиями из языческих мифологий для прославления издревле известных своими заслугами иудейских героев — царей, судей, священников и пророков — и никому из них не приписали сверхъестественного происхождения, зато вдруг, в противоречии с собой, стали утверждать это по отношению только к одному Мессии? Непостижимая загадка! Для критики она роковая, и единственно правильное ее решение дается только признанием той истины, что «Логос Сперматикос», преимущественно открывавшийся в избранном народе, не совсем сокрылся и от язычников: «Свет светит во тьме, и тьма не объяла Его» (Иоан. I, 5)*.

* Подробно пишет об этом Cooke R. I. The Incarnation and recent Critieism. London, 1907. Pp. 69—113.

ГЛАВА V

Об изначальности сознания Христом Спасителем Своего Богосыновства и Своей безгрешности

Необычайность такого сознания. —
Замечание Штрауса. —
Самосвидетельство Иисуса. —
Евангельские свидетельства о безгрешности Спасителя. —
Сократ и Христос.

Из всего, подвергаемого сомнению, самым несомненным служит человеческое **самосознание**. Кому не известно, с какою самоуверенностью современная экспериментальная психология виновность или невиновность человека основывает на результатах освидетельствования его умственных способностей и, главным образом, сознания? Цену человеческой личности назначают, смотря по тому, что читают в ее самосознании.

Во Христе также было **Свое** самосознание, и раз поднят вопрос: «что вам мнится о Христе: чей есть Сын»? (Мф. XXII, 42) — естественно обратиться за решением его к самосознанию Самого Спасителя. **Откуда**, спрашивается прежде всего, возникло у Него сознание Своей безгрешности? Не из внешнего же мира Он добыл его, и не в греховности окружающих людей оно коренится. Как угодно можно идеализировать относительные человеческие совершенства, но и тысячекратное, хотя бы даже бесчисленное множество раз слагаемое одно с другим, условное и ограниченное никогда не даст в сумме безусловного и беспредельного. Мы знаем, какими гигантскими шагами шли к своему возвеличению, например, **Будда** и **Мохаммед**, однако ни тот, ни другой сами никогда не дерзали называть себя безгрешными в том смысле, в каком сознавал и называл Себя Господь Иисус Христос. Известны нам и другие многочисленные примеры святых и героев из истории христианской Церкви, но ни один святой и никто из самых достославных героев не может выдержать даже и поверхностного сравнения с Христом, этим святым из святых и подвигоположником всех героев.

Привыкнувшие вращаться в условном и временном, мы естественно стремимся приложить меру **относительного** совершенства и к Лицу Спасителя. Но с самых же первых попыток поставить Сына Человеческого в ряду с другими, хотя бы и знаменитейшими, человеческими деятелями каждый воочию убедится в неприложимости естественной меры к сверхъестественному. Каких невероятных усилий ни употребляла отрицательная критика на то, чтобы с возможно большею точностью отметить тот год и число, в какие из подверженного общечеловеческим слабостям назаретский Пророк обратился в безгрешного Господа-Искупителя! Вооруженные всеми историко-археологическими и экзегетическими данными, новотюбингенцы с крайне напряженною мыслью всматриваются в обстоятельства земной жизни нашего

Спасителя в надежде начертать себе схему постепенного внутреннего возрастания Иисуса от несовершенного к совершенному. Но все такие и подобные им попытки отыскать начало происхождения безгрешности Спасителя кончаются полнейшей неудачею, ибо вечное и совершенное несоизмеримо с временным и несовершенным.

В самом деле, будучи только еще двенадцатилетним Отроком, Господь Иисус Сам свидетельствует о совершенно полном и ничем не омраченном Своем единении с Богом-Отцом. «Зачем было вам искать Меня? — так вопрошает Он старца Иосифа и Свою Матерь. — Или вы не знали, то Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» Необычайно знаменательны приведенные слова в устах Божественного Отрока. К кому бы, кажется, Он мог быть так нежно, так беззаветно, так неразлучно привязан, как не к Своей несравненной Матери, чтобы не давать ни малейшего повода к Ее огорчению? И, однако, исполнением Своего мессианского долга среди иудейских учителей назаретский Отрок как бы заслоняет Свою человеческую привязанность к непорочной Матери и забывает о Своих сыновних обязанностях к земным родителям (Лк. II, 49) во имя беспрекословного повиновения воле небесного Отца. «Или вы не знали?» — решительно спрашивает Отрок Своих родителей, спрашивает как о давно сознанном и ясно представляемом Себе деле. Едва ли будет ошибочным предположить, что ни родители, ни учителя, ни многочисленные слушатели **пока** еще не знали, что Ему «должно быть в том, что принадлежит» Его «Отцу», ибо в противном случае как родители Иисуса не обратились бы к Нему с упреком: «что Ты сделал с нами» (Лк. II, 48), так и совопросники признали бы в Отроке высшее, по сравнению с собою, Существо. Если, далее, двенадцатилетний Отрок свидетельствует о Своей необыкновенной близости к небесному Отцу и о Своем мессианском служении как о несомненном и опознанном Им и только для других пока еще неведомом Своем призвании, то, стало быть, сознание Своего Богосыновства в Нем родилось ранее означенного возраста. В какой же, хотя приблизительно, возраст Младенца Иисуса падает первый луч этого сознания? Десяти или восьми, или пяти, трех, двух лет от рождения необыкновенный Младенец сознал Себя высшим, по сравнению с другими младенцами, Существом, превосходящим даже самых лучших Своих сверстников? Очевидно, что даже и самый наблюдательный

историк становится здесь в недоумении пред таинственною душою Младенца и по совести должен согласиться с тем, что биографическое «когда» совершенно неприменимо к данному случаю и что идея Богосыновства не есть нравственная добродетель или нажитое душевное приобретение, но **изначальное** состояние Богочеловеческой души Господа-Иисуса. Итак, Христос **родился** как Богочеловек, а не сделался Им. Что же касается Его сознания, то им не производится чего-либо нового, не существовавшего ранее, а только освещается данное состояние душевной жизни. Ввиду сделанных соображений, самому неумолимому отрицателю исторических чудес остается только признать за несомненный факт изначальное, с первого же дня земной жизни, нахождение во Младенце Иисусе идеи Своего Богосыновства.

«Если мы спросим, — пишет Д. Штраус, — **как** образовалось в Иисусе это гармоническое душевное настроение, то в находящихся пред нами данных об Его жизни нигде нет указаний на состояния тяжелой душевной борьбы, из которых могло бы произойти это настроение. Правда, исторические сведения обнимают только краткий период Его общественного служения и, кроме того, выставляют Его в таком свете, при котором исключается всякая возможность человеческого заблуждения. Поэтому можно было бы предположить, что периоду душерадостного единения с Самим Собою предшествовал период горестной борьбы, а может быть, и других заблуждений. Однако — если нас не обманывают все аналогии — должны же были бы открыться следы этого в позднейший период Его жизни, насчет которого у нас нет недостатка в свидетельствах. Во всех натурах, очищенных посредством борьбы и сильных потрясений (припомним Павла, Августина), раны от них остаются на все время, и на всю жизнь к ним приражается нечто суровое, горестное и мрачное, чего в Иисусе невозможно найти никакого следа. С самого рождения Иисус является в виде прекрасной натуры, нуждавшейся только в том, чтобы раскрываться извнутри себя самой и становиться все более твердой в себе самой...»

Обращаясь к **пророческому** служению Спасителя, мы замечаем, что Он возвестил о Царствии Божием не как о чем-либо таком, что каждый может и должен создать сам в себе своими личными усилиями, но как о таком внутреннем благоустронии, которое, в виде дара свыше, ниспосылается Самим Богом и притом только чрез ходатайство Господа Иисуса. Если мы будем иметь

в виду завершительный пункт Его самосознания и жизни, последний торжественный момент пред Его исходом на смерть, и если прислушаемся к самому несомненному из всего того, что нам передано из Его уст, к словам евхаристии, то получим в них твердое свидетельство о нашей греховности и о безгрешности своего Спасителя. Из этих слов видно, что даже самые лучшие и самые благочестивые израильтяне, каковыми были Его апостолы, для своего спасения нуждались в посреднике пред Богом, и только Он один из всех не нуждался в таковом, а наоборот, Сам является таковым Посредником и непорочным Агнцем. Не имея нужды в примирении, этот Агнец предает Сам Себя за всех спасаемых. Судя по всему, что можем мы представить себе о душевной жизни, нельзя даже и вообразить себе какого-либо перехода к этому высочайшему пункту мессианского самосознания из бездны предшествовавшего ему чувства собственной греховности и молитвенно испрошенного примирения с Богом.

«Кто из вас обличит Меня во грехе?» — спрашивает Спаситель Своих врагов (Иоан. VIII, 46), и ни один из них не осмеливается указать хотя бы на какой-либо действительный в Нем недостаток. Наоборот, посланные взять Иисуса слуги синедриона донесли своим начальниками, что «николиже тако есть глаголал человек, яко сей человек (Иоан. VII, 46). Научая апостолов молиться, Христос начинает молитву обращением к Отцу небесному, Которого все верующие должны называть общим Отцом: «Отче **наш**», но Сам Спаситель никогда не обращался к Нему с таким предикатом. Не возбраняя людям приближаться, в качестве чад, к их небесному Отцу, Сам Христос нисколько не поступается Своим **исключительным** Богосыновством и потому только Сам, а никто другой, именует Бога **Своим** Отцом, — в исключительном Личном смысле, в каком Он говорит: «Аз и Отец едино есма» (Иоан. X, 30), или «Аз во Отце и Отец во Мне» (Иоан. XIV, 10), или «Отец Мой доселе делает, и Аз делаю» (Иоан. V, 17). Научая, далее, в той же молитве апостолов просить у небесного Отца оставления долгов, то есть грехов, Сам Христос никогда не обращался к Богу-Отцу с таким молением. По-видимому, Гефсиманскя молитва была наиболее удобна для того, чтобы грядущий на вольную страсть за грехи мира Искупитель, хоть раз в течение Своей земной жизни, употребил самый легкий намек на какое-либо Свое несовершенство и просил бы Отца о помиловании. И, однако же, тщетно стала бы выслеживать такой на-

мек даже самая придирчивая критика. Наоборот, последняя в лице, например, Ренана и Штрауса решительно свидетельствует в пользу ничем и никогда не нарушимой гармонии внутреннего мира Христова. Не испрашивавший Себе прощения в несуществующих грехах, Спаситель тем самым решительно **выделяет Себя** из ряда обыкновенных смертных. Он как родился, так и жил и умер «не имый греха», «ниже обретеся лесть во устех Его» (Ис. LIII, 9).

Сам не имевший греха, Он поэтому отпускает грехи другим, например, тому расслабленному, которого исцелил в Капернауме: «чадо, отпущаются тебе греси твои» (Мф. IX, 2), или женщине-грешнице которой отпустил «греси ея мнози» (Лк. VII, 47), или исцеленному при овчей купели: «се здрав еси: ктому не согрешай» (Иоан. V, 14), и молится о прощении людям их согрешений. Пришедший даровать им жизнь и научить их истине, Он Сам говорит о Себе: «Азь есмь путь и истина и живот» — и веру в Себя называет условием вечной жизни: «веруяй в Мя имать живот вечный» (Иоан. XIV, 6).

Чтобы покончить неприятный счет с таким исполненным необъятной силы и высочайшего достоинства самосознанием Христовым, критике остается сделать одно из привычных ей salto mortale, то есть объявить все эти места, свидетельствующие о Богочеловечестве Спасителя, подложными. Но спрашивается: **кто** же совершил подлог? Апостолы были для этого слишком просты и неучены. Им ли, неученым рыбарям, пускаться в такие хитроумные авантюры, на которые способен далеко не всякий даже и из ученых исследователей? Если бы, предположим это, и взялись за него и блистательно исполнили его галилейские рыбари, то, в таком случае, имеет свой raison d'être вопрос: **откуда** галилеяне могли взять столь возвышенные черты идеального образа своего Учителя? Ведь апостолы были дети своего времени и разделяли со своими соотечественниками некоторые чисто земные представления о Мессии! И вдруг под их чудною кистью живописуется такой Христос, в Котором нет даже и тени чувственного Мессии-завоевателя, нет ничего временно-национального, узкого и партийного, Который чужд всяких предвзятых суждений и человеческих несовершенств! Это уж поистине было бы Deus ex machina!

Сколько угодно можно штудировать Ветхий Завет с целью отыскать в нем элементы, из которых, по мнению критики, апо-

столы или другие новозаветные писатели якобы создали бесподобный образ Божественного Учителя: труд не увенчается успехом. Нет спору, что в некоторых ветхозаветных книгах, особенно у пророков, рассеяны отдельные черты Мессианского Лица, но вопрос ведь не в некоторых только чертах, а в изображении целого живого Лица Богочеловека, — к чему ни апостолы и никакие, даже искуснейшие, биографы были решительно не способны, как это впоследствии и оказалось, хотя бы, например, в начертании жизни антипода нашему Спасителю известного **Аполлония Тианского**.

В самом деле, прочитайте Евангелие, и вы воочию убедитесь, насколько Христос возвышался над самыми высокими из апостолов, чтобы не считать последних способными к идеализации якобы простого человека в Богочеловека. Вот, например, первоверховный Петр начал «пререцати» своему Учителю в рассуждении искупительных Его страданий и получает достойное возмездие в словах Христовых: «отойди от Меня, сатана!» (Мф. XVI, 22, 23). Сыновьям Зеведеевым, мать которых просила Спасителя посадить их по правую и по левую Его руку в Царствии Небесном, Он отвечает: «не веста, чесо просита» (Мф. XX, 22). По свидетельству евангелиста Луки (XXIV, 21, 22), апостолы вообще не разумели то, что Христу «надлежало пострадать», и «слово крестное» «было закрыто от них, так что они не постигали его». На горестные рассуждения еммаусских путников Господь отвечает также горестным укором: «о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!» (Лк. XXIV, 25). «Не ваше дело, — замечает Воскресший Своим ученикам, — знать времена или сроки, которые Отец положил во власти Своей» (Деян. I, 7).

«Отступи от меня, Господи, — взывает после обильного лова рыбы первоверховный апостол к необыкновенному Чудотворцу, — ибо я человек грешный» (Лк. V, 8). Другой апостол, несчастный Иуда предатель, терзаемый укорами пробудившейся совести, возвращает первосвященникам сребреники со словами: «согрешил я, предав Кровь невинную». «И бросив сребреники... удавился» (Мф. XXVII, 4—5). Поразительное впечатление, производимое на людей святым Учителем, можно сказать, не оставляло их ни днем, ни ночью и заставляло их жить Его радостями, а еще более Его скорбями. «Не делай ничего Праведнику тому, — умоляет язычница своего супруга, — потому что я ныне во сне много постра-

дала за Него» (Мф. XXIII, 19), и сам игемон, после тщетных усилий оправдать невинного Страдальца, счел необходимым торжественно отречься от всякого соучастия в вопиющем злодеянии. Возлив воду, он «умыл руки пред народом и сказал: не виновен я в крови Праведника сего» (Мф. XXIII, 24). Распятый со Христом благоразумный разбойник, человек, несмотря, быть может, на многочисленные злодеяния, вспомнивший о Боге в часы своих ужасных страданий (Лк. XXIII, 40), обращается теперь с горячей молитвой не к тому Богу, Которого призывал до настоящего времени, но в униженном, осмеянном и поруганном всеми Страдальце признает воплощенного Искупителя-Бога: «помяни мя, Господи егда приидеши во царствие Си» (Лк. XXIII, 42). Озаренные Святым Духом, галилейские рыбари неустрашимо проповедали всему миру о распятом Царе славы (Деян. I, 8), и еще из апостольского века мы имеем очень важное свидетельство проконсула **Плиния** о том, что современные ему христиане имели обыкновение на своих богослужебных собраниях петь гимн Христу как Богу: carmenque Christo, quasi Deo dicere.

«Больший из рожденных женами» (Мф. XI, 11) святой **Иоанн Предтеча** «свидетельствует» об Иисусе словами: «Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня» (Иоан. I, 15). Видя грядущего к нему Иисуса, Предтеча говорит: «се, Агнец Божий, вземляй грехи мира» (Иоан. I, 29). «Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю» (Иоан. I, 31). «Сей есть Сын Божий» (Иоан. I, 34). Требовать более решительного и более ясного свидетельства о Божестве Спасителя, по сравнению с приведенным, невозможно. Заподозрить его подлинность нет никаких достаточных оснований, напротив, ввиду других указаний из Евангелия (Мф. III; XI, 1—20; XXI, 32; Мк. I, 1—11; Лк. III, 1—18; XX, 1—8 и мн. др.), необходимо принять его в качестве драгоценнейшего документа, имеющего очень важное значение для нашей цели. Важный по существу дела, он важен еще и по своему происхождению. Чтобы взвесить ценность последнего обстоятельства, следует помнить, что Иоанн, по свидетельству **Иосифа Флавия***, был такой знаменитый проповедник, к которому «многие стекались отовсюду и в очень сильной степени были возбуждены его проповедью; они не задумались бы все ис-

* Иосиф Флавий. Иудейские древности. XVIII, 5, 2.

полнить по его совету». Перед нравственным величием Крестителя бледнело политическое могущество тетрарха. «Ирод боялся Иоанна, — по словам евангелиста, — зная, что он муж праведный и святой» (Мк. VI, 20). Незадолго до Своих крестных страданий Спаситель отражает лукавое совопросничество Своих врагов кратким вопросом о происхождении Иоаннова крещения, и у них мгновенно пропадает прежняя решимость схватить Господа (Мф. XXI, 26). Ἀγαθον ανδρα называет Предтечу иудейский историк*, и, как бы не желая отстать от последнего, позднейшие писатели титулуют пророка именем «великого священника»**.

Можно ли после этого говорить о каком-либо сравнении Христа, например, с **Сократом**. Бесспорно, что в своих «Меморабилиях» греческий историк **Ксенофонт** отзывается о соплеменном ему философе с высокою похвалой за то, что «никто никогда не видел Сократа делающим или говорящим что-либо нечестивое и беззаконное». Но эта похвала отнюдь не мешала современникам— не одним врагам, но и друзьям философа, — считать его подверженным некоторым слабостям, и далеко не безгрешным. Притом отзыв Ксенофонта чисто **отрицательный**; в нем недостает положительного утверждения нравственной безупречности Сократа. Последний, к тому же, был для своих учеников только «философом», между тем, как Иисус является для всех верующих «**Христом**, Сыном Бога живаго». Какое сравнение может быть между греческим историком и Крестителем Господним Иоанном, этим «большим из рожденных женами» (Мф. XI, 11)? Но и больший повергается в прах перед «Сильнейшим», не считая себя достойным даже понести Его сандалии (Мф. III, 11). «Я видел, — говорит Креститель, — и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий» (Иоан. I, 34), есть предопределенный от века непорочный «Агнец, вземляй грехи мира» (Иоан. I, 29).

---

* Иосиф Флавий. Иудейские древности. XVIII, 5, 2.
** Flav. Opp. ed. Havercamp. T. II. Suppl. P. 367.

ГЛАВА VI

Об особенном отношении Богочеловека к новозаветному Откровению и об условиях нашего искупления

Исключительное положение богочеловеческого Лица Христа-Спасителя в христианстве по сравнению с положением «религиозных гениев» в основанных ими религиях. — Учение об искуплении в естественных религиях и превосходство христианского учения. — Вера во Христа: ее содержание и постепенный рост. — Вера как личное единение христианина с его Спасителем.

Безгрешный и святой Богочеловек Иисус Христос занимает исключительное положение среди греховных человеческих деятелей, хотя бы они были прославленные благодетели или так называемые «религиозные гении». По окончании своего земного поприща все великие люди оставляют после себя славные дела, становящиеся достоянием потомков, более или менее равнодушно относящихся к их вершителям. В самом деле: раз ислам или буддизм призваны к исторической жизни — не все ли равно для исторических судеб этих религий, живы или скончались Мохаммед и Будда? Нет спору, что мохаммедане и буддисты благоговеют пред памятью основателей своих религий, но их благоговение мало чем отличается от свойственной всем людям памяти о досточтимых деятелях. Если бы инославные поклонники забыли об основателях помянутых религий, то последние все-таки продолжали бы существовать, благодаря недостаточно сильной внутренней органической связи данных религий с их провозвестниками, подобно тому, как, например, гуманитарные идеи французских энциклопедистов, несмотря на протекшее столетие со времени смерти последних, и доселе еще волнуют пылкие умы, или как великие реформы сопровождаются важными последствиями долгое время после смерти государственных преобразователей. В самом деле, какой из самых пламенных поклонников **Руссо** будет теперь воскрешать его суровый образ, чтобы научиться жить ближе к природе? Наоборот, не следует ли для пользы дела забыть об упомянутом философе и за научением обратиться к более совершенному наставнику? Какое значение для самопознания может иметь в настоящее время образ эллинского мудреца **Сократа**? Не больше, как только историческое, важное для изучающего движение философской мысли и ничтожное для нас, «наученных Самим Богом», особенно посредством принесенной Им голгофской жертвы. Не фантастическое предположение высказываем мы с целью наибольшего восхваления христианства за счет других религий, но только свидетельствуем о несомненной истине, сделавшейся теперь достоянием всех непредубежденных мыслителей. Некоторые из колеблющихся, особенно на европейском Западе, умов, потеряв веру в распятого Господа Иисуса Христа, готовы поклоняться индийскому мудрецу Будде. Но знают ли они, что творят? Знают ли, что «оставляют источник живой воды» и заменяют его «разбитыми водоемами» (Иер. II, 13), наполненными зловредными нечи-

стотами? Худо, если не знают, но в тысячу крат хуже, если, ведая это, **сознательно** поступают вопреки своей совести. «Лучше было бы им не познать путь правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди» (2 Пет. II, 21).

Главное назначение каждой религии, как известно, состоит в примирении человека с Богом. К этому стремится и буддизм. Учение об **искуплении** представляет собою центральный пункт сложной буддийской системы согласно ее вероучению: «подобно тому, как безбрежное море пропитано только одним вкусом соли, так и это (т. е. буддийское) учение пропитано одним вкусом, вкусом искупления». Но как же отвратительно горек «вкус» последнего, состоящего в уничтожении «жажды бытия через совершенное истребление в себе всяких желаний»! Каждый буддист является **сам** своим искупителем, сам себе Бог, сам первосвященник. Самоискупление состоит в самопознании и в облагорожении своего сердца. Не Будда искупляет людей, но он (всякий последователь его, достигнувший совершенства, сам становится «буддою», т. е. «познавшим» истину) только их «учит» самоискуплению, которому ранее их и сам научился*. Люди только воспринимают проповедуемую Буддою истину не потому, что она происходит от самого учителя, но вследствие возбужденной им в душе слушателей потребности в истине. «Что говорите вы, ученики, не есть ли именно то, что вы **сами узнали, сами созерцали, сами постигли?**» — спрашивает буддийский катехизис. «Подлинно так, господин», — гласит ответ. Каждый достигнувший искупления ученик так же велик, как и его учитель. Строго говоря, Будда остается «не у дел» в своей собственной религии. Он находится только **около** нее. Буддизм может, поэтому, существовать и без самого Будды; искупление происходит без него, и в формуле священного вероучения о «четырех истинах» не встречается его имени**.

Совсем не таковы природа христианства и положение в нем богочеловеческого Лица Христа-Спасителя. Он не есть только совершеннейший других Основатель новозаветной религии, жив-

---

* Васильев В., проф. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857. I, 128: «С тех пор, как он (Будда) оставил мир, он с ним кончил весь расчет. Ничто не пробудит его из страшного сна, в который он заключен буддизмом. Другое дело — его учение: оно оставлено им для руководства людей, а самому ему нет до них дела».

** См. соч.: Buddha, Mohammed, Christus. Von Robert Falke. Gütersl, 1897. II. 103 ff.

ший в первом веке христианской эры и, по устроении Своего мессианского дела, удалившийся от него, предоставив его собственному саморазвитию. Совсем наоборот. Так могут рассуждать только люди, потерявшие всякое разумение откровенной религии и не испытывающие в себе действия этой «силы Божией, данной во спасение каждому верующему (Рим. I, 16). Ни отживший свой век деизм, ни преклоняющийся пред «богиней разума» рационализм, ни пантеистическая теория эволюции решительно не приложимы к истинному разумению христианства. Богочеловек Иисус Христос не как другие основатели религий — находится только «близ» принесенного Им новозаветного Откровения, но **Сам, в Своем собственном Лице**, представляет беспримерное и единственное в истории человечества совершеннейшее Откровение Бога на земле. Как Посредник и Искупитель, Господь Иисус Христос находится не только в центре основанной Им религии, но самая религия имеет **в Нем источник** и **средоточие** своих благодатных зиждительных сил. Безмерно велико значение солнца в мировой жизни. Однако последняя не прекращается во время солнечного затмения, в ненастную погоду и в течение ночи, когда земля отдыхает от дневных трудов. Несравненно большее значение в христианстве имеет его благодатное Солнце — Христос-Спаситель. Невозможно даже и предположить такой, хотя бы кратчайший, момент времени, в который оно могло бы существовать без Христа. Их союз нерасторжим и вечен, почему и Сам Господь пребывает с верующими «во вся дни до скончания века» (Мф. XXVIII, 20). Он есть **вечный Искупитель** и вечная Жертва (Евр. VII, 24—28). Научивший людей истинному богопознанию, Он в Своем Лице представляет совместно и Бога и человека, и потому служит предметом веры: «веруяй в Мя, — говорит Он, — имать живот вечный» (Иоан. VI, 47).

Так не учили и не могли учить ни Мохаммед, ни Будда и никакие другие основатели ложных религий. Для того, чтобы свидетельствовать о себе как о Богочеловеке, необходимо быть или самым бессовестным обманщиком, или лишенным здравого смысла человеком, или же истинно и действительно Богочеловеком. И поелику ни первое, ни второе неприложимо к безгрешному Искупителю, то остается третье, что Он есть воистину «Спас миру — Христос» (Иоан. IV, 42). Как воплотившийся и живший на земле в определенное время, Он есть историческое Лицо, но как Сама присносущная жизнь, как наш Искупитель и Прими-

ритель, Он имеет не историческое только, но вместе и **догматическое** значение в христианстве.

Поэтому истинный христианин никогда не позволит себе безумного сопоставления Христа с любым «религиозным гением» и никогда не станет сомневаться в безмерном Его превосходстве над теми, но всегда будет веровать в то, что спасение возможно **только во Христе** — или же совсем нет спасения, что все жертвенники раскопаются и останется только один Христов алтарь с вечно приносящим Самого Себя в жертву за грехи мира безгрешным Первосвященником.

Итак, наш единый и вечный Искупитель есть Сам Господь Иисус Христос. В рассуждении совершенного Им спасения необходимо иметь в виду следующее: во-первых, Он **«привлекает»** к Себе всех, ищущих спасения (Иоан. XII, 32), свидетельствуя им о Себе словом и делом, и, во-вторых, Он делает верующих **«причастниками»** Своего искупительного дела, поставляя их в сыновнее отношение к Богу-Отцу и изливая на них требуемые для спасения благодатные силы.

Если из других источников повсюду изливаются в человеческую жизнь только мутные воды смерти, то почему же не должна где-нибудь для исцеления всех протекать также и чистая вода жизни? Почему среди колеблющихся не должен находиться Один неколеблющийся, среди слепцов — Один видящий? Почему между столь многими, ведущими на небо, ступеньками не должна быть одна высочайшая ступень непосредственно при вратах Отчего дома; между бесчисленными приближениями к центру — точка, совпадающая с самым центром? Почему же нет, если того хочет Бог? И почему таким жизненным центром не должен быть Христос-Спаситель? Бесчисленное множество спасенных доказывает, что в Нем они обрели истинную жизнь. Мучимый жаждою находит только у Него чистое питие жизни — и жажда утоляется. Возжаждавшая Бога человеческая душа, не получившая удовлетворения своим запросам, даже и от самых благочестивых и самых мудрых из земнородных, но все еще жаждущая, наконец обретает Христа, а в Нем и свое успокоение. Здесь обретает она Самого Бога, и Он утоляет ее жажду. На то и родился Спаситель, чтоб мы имели жизнь со всеми средствами к ее достижению. Кто **сам** на себе испытал животворное действие Божественной благодати, тот уже не спрашивает о том, возможно ли и как именно оно возможно, ибо **наличность** факта есть наиболее убедитель-

ное доказательство его возможности. Пред чудесным удовлетворением всем высочайшим запросам жизни и духа исчезает всякое умничающее сомнение, как туман при солнечном восходе.

Вера во Христа есть созерцание Его духом и успокоение в Нем сердца, каковыми состояниями производятся величайшие действия в области воли и всей человеческой жизни. Подобно тому, как начинающий учиться какому-либо искусству и видящий впервые мастерское произведение своего учителя чувствует себя совершенно разбитым в прежнем мнении о себе самом, а вместе как бы и приподнятым над собою и одушевленным к подражанию, — так, только в несравненно большей степени, каждый, в душе которого под тернием земных забот и страстей еще не совсем заглохло стремление к высочайшей цели жизни, чувствует себя всецело плененным божественным Лицом Христа, как только Оно предстанет во всей красе Своей его духовному взору. Но ведь здесь идет речь не о каком-нибудь искусстве, а об **«истинной жизни»**, об ее ценности и цели, о погибели ее или о вечном продолжении. Впечатление, получаемое от этого безусловного послушания Богу, от этого Сыновнего отношения и преданности небесному Отцу, от этой, светящей и во тьме Истины, от этого, исполненного самоотвержения и любви к людям, причинявшим Ему много жесточайших страданий, Лица — впечатление настолько сильно, что в нас рождается твердая **уверенность** в Божьей любви к грешному человечеству, в любви ко всем и к каждому. В то же время, подобно жалкой личине, отпадает от нас дотоле самоуслаждавшее наш эгоизм чувство своего мнимого достоинства, так что, посрамленные своим убожеством и нищетою, униженные созерцанием необъятной пропасти, отделяющей наше действительное положение от того, в каком нам должно находиться, мы в прах и пепел повергаемся ниц. С другой же стороны, мы смиряемся отнюдь не от действия строго неприступной святости Христовой, но дивным устроением, которое невозможно исследовать умом, а можно постигнуть только целым процессом душевного переживания, — по которому со святостью нераздельно соединена любовь, мы опять становимся на ноги, поддерживаемые крепкою десницею Спасителя, которою Он Сам вводит нас в сферу Своей святой жизни. Правда, еще очень многого недостает нам для того, чтобы безошибочно идти по стопам Христовым и возрастить в своей душе Его мысли и чувства, но в **принципе** мы уже сделались причастниками но-

вой жизни. В нас уже насаждено зерно этой жизни, и оно в Свое время дает росток, потому что Сам Христос напояет Свое насаждение и ухаживает за ним. Не убоится оно житейских треволнений, а, наоборот, только еще более окрепнет с течением времени, тогда как наша греховная природа, хотя подчас и очень бурно предъявляющая свои мнимые права на нашу жизнь, отселе постепенно становится растением с прогнившим корнем.

Здесь выступает с поразительной силой тайна **духовного жизнеобщения**. Где две души любовью слились в одну, там каждая выходит из себя самой и живет в другой, смотрит ее очами, думает ее мыслями, устремляется по влечению ее желаний. Так и верующая душа воспринимает чувствования Христовы в самое средоточие своей жизни, и как бы ни падал низко возрожденный человек, все-таки, пока еще в нем не исчезла вконец нелицемерная любовь ко Христу, он может дерзновенно сказать: то, «ветхое», не относится к моему существу, оно только приражается к нему, в действительности же теперь уже «не я более живу, но Христос живет во мне» (Гал. II, 20). Все обновилось в душе моей, поелику Он сделался жизнью моей жизни. И хотя новая жизнь медлительно пробивает себе русло через груды всякого мусора и нечистоты, однако она имеет пред собою светлую перспективу, а в себе носит залог целой вечности. Так, **вера дарует блаженство** христианину.

На первых порах своего духовного роста она не требует непременно принятия выработанной во всех частностях **системы**, научно-диалектического постижения божественных истин и облечения их в формально-логические оболочки. Ее отечество — **сердце,** которым «веруется в правду», в котором обитают любовь и надежда и где перекрещиваются тысячи сменяющихся чувствований. Там же происходит борьба, из сердца изгоняется всякая скверна, в нем возгорается новая жизнь, воспламеняется свет, где перед тем была тьма, и водворяется добрый порядок вместо прежнего хаоса. Какая премудрость и вместе какая простота в этой дарующей человеку блаженство вере! Иначе и быть не может, потому что вера не есть привилегия только одних «знатных» и «благородных» (1 Кор. I, 26) века сего, но всеобщее достояние, доступное всякому простецу, включительно до руконосимого младенца. Следовательно, колыбель веры должна находиться в **потаенных** недрах человеческого духа. Так проста вера и, однако же, столь решительна; тихим светом озаряет человечес-

кую душу и вместе так настойчива в достижении самых разнообразных жизненных целей; ежедневно творящая и, подобно солнцу, озаряющая новый мир. Она всегда по существу одна и та же, только человеческий опыт и переживание не одни и те же, а потому и в вере нет ничего монотонного. Она никогда не стареет, ибо верующий переживает всякое испытание, а равно и пользуется им совершенно иначе по сравнению с неверующим. Как и что будешь ты говорить в данном положении? С каким чувством перенесешь страшный удар судьбы? Как встретишься с этим недоброжелателем? С каким настроением завтра и потом подымешь тяжкий ярём своих обязанностей? Какое неизмеримое получается различие, дает ли ответ на эти вопросы повинующийся своим чувственным влечениям человек или другой, всецело живущий в Боге-Спасителе! Только в последнем случае возможно твердое и достойное их решение, при котором христианин руководствуется не земными расчетами и не молвою света, но свидетельством своей облагодатствованной совести и тем «умом Христовым», о котором пишет святой апостол и который безошибочно распознает истинное, отметая прочь лукавое (1 Кор. II, 16).

«Святая истина, — возразят нам, — но ведь то же производит само по себе и одно христианское **вероучение**». Однако так возражающий, очевидно, не знает настоящей цены силы личности. Как часто, особенно в юношеском периоде жизни, соблазнитель в человеческом образе подступает лично с льстивыми речами и со всякими соблазнами к другому человеку, — и куда разлетелись прочь все заботливо взлелеянные правила жизни! И только личная близость отца и матери или убедительно-твердое слово друга оживляют полузабытое правило и спасают обольщенного от рокового шага. Во сколько же раз крепче должно быть влияние Того, Кто Сам представлял Собою воплощение божественной жизни? Христианское учение, особенно теперь, известно — можно сказать — повсюду, но **одно** «учение» само по себе еще не в состоянии возрастить во всей красе истинно-религиозную жизнь. Ведь это учение потому и называется «христианским», **что происходит от Самого Христа** и заключает в себе Его силу. Поэтому, кто стремится к высшему совершенству и хочет сохранить твердость в самых тяжких обстоятельствах жизни, тот от действия должен восходить к действующему и от абстрактных понятий к живому Лицу. Спасти это богочеловеческое Лицо от всяких искажений, приблизить Его возможно больше к людям «прелюбо-

дейного рода», избавить этих последних от пагубного заблуждения, по которому личная близость есть будто бы только телесная смежность, убедить их в непостоянстве и призрачности земного мира явлений, чтобы тем больше укрепить веру в Того, Который обетовал пребывать с нами «во вся дни до скончания века», — задача эта, несомненно, достопочтенна, особенно в наше мятежное, смутное время.

Из такого отношения ко Христу произрастает **целая** христианская вера со всеми ее разветвлениями. Вера имеет своим предметом Бога, Его ищет и Его обретает она. Что же касается веры во Христа, то она не только приводит к вере в Бога, но и **непосредственно** является этою самою верою. То несомненно, что Христос для нас служит высочайшим образцом решительно во всем, что только есть великого и прекрасного в целом мире. Но этим еще не дается полного удовлетворения нашему религиозному чувству, находящему успокоение только в едином Боге. В том-то и состоит величайшее заблуждение тех либеральных богословов, которые, в рассмотрении значения Христа, не простираются дальше «идеала» совершенного, хотя бы и соединенного с Богом, «человека-учителя» о Боге и о делах Его. Какими привлекательными чертами ни изображали бы они указанное значение — религиозное чувство все-таки будет терзаться одним существенным недостатком. Подайте мне, заявит оно, **не учение только о Боге, но и Самого Бога**! Живописуйте мне не человека только, находящегося в единении с Богом, но покажите, как **сам** я должен быть с Ним в единении. Это основное требование религиозного чувства получит удовлетворение только тогда, когда явится разумение, что **в таком Праведнике Сам Бог открывается людям**. Когда в зеркале отражается солнце, лучи которого достигают наблюдающего глаза, то мы говорим, что видим солнце. Так и когда мы познаем истину и любовь Христовы, то, правда, пред нами истина и любовь Человека, однако столь непосредственно происходящая из Его единения с Богом, что мы одновременно познаем истину и любовь Божии. Беспредельного, Вечного, Непостижимого видим мы в ясном зеркале, — видим так, как, вообще, только могут видеть Его люди. «Видевый Мене, виде Отца» (Иоан. XIV, 9). **Так, во Христе мы обретаем истинного Бога**.

ГЛАВА VII

О чудесах Христовых

Библейский взгляд на чудеса. —
Их совместимость с закономерностью естественных явлений. —
Нерасторжимая связь чудес с мессианским служением Спасителя. —
Историческая достоверность чудес. —
Предрассудки отрицательной критики. —
Связь между словами и делами Спасителя. —
Действительность чудес Христовых по свидетельству Евангелий (книги Деяний Апостолов и апостольских посланий), древних церковных писателей, а также Иосифа Флавия, Талмуда и Цельса.

Спрашивается, что такое **представляет собой чудо**? Выражение «чудо» иногда употребляется в несобственном смысле. Так, например, мы говорим, о чуде милости Божией, явленной над нашим отечеством при нашествии «двадесяти языков» в 1812 году или, за два века пред этим, — о чудесном избавлении от власти поляков и т.п. Мы не хотим выразить этим мысли, что в упомянутых событиях совсем не действовали естественные агенты или что наши самоотверженные герои творили чудеса в «библейском» смысле, а только одно: что минувшие события представляли собой так много знаменательного, что в глазах благодарных современников и потомства они невольно проектировались за пределами естественных отношений и возводились непосредственно к высочайшей Первопричине всего сущего. «Чудесное» содержится здесь, таким образом, не столько в самом предмете, сколько в образе и способе воззрения на него. Подобным же образом, обращаясь к выздоровевшему от какой-нибудь тяжкой болезни, мы часто выражаемся об исцелении от нее как о чуде Божием. Нисколько не отрицая в этом случае естественной связи вещей, благотворного действия медицинских средств, присущей истощенному организму силы противодействия изнурительному недугу и других обстоятельств, мы высказываем только одно: при взгляде на целое мы так поражаемся им, что даже не чувствуем в себе никакой потребности углубляться в исследование естественной связи между наличными причинами и действиями, а, наоборот, восходим прямо к Высочайшей Причине и говорим: здесь — Сам Бог.

Однако не в этом смысле употребляется нами выражение «чудо», когда мы говорим об **евангельских** чудесах, потому что в рассуждении о последних не только для благочестивого взгляда на них, но и фактически оказывается превышенной естественная связь вещей. В новозаветном смысле слова чудом, следовательно, называется такое событие, которое необъяснимо из связи естественных причин и действий, из творящих в видимом мире сил, но только из непосредственного действия сверхъестественных, превышающих человеческие, сил Божиих. «Чудотворное могущество Христа является не физическою только силою, но разумною и правильно устремленною волею, во всех ее действиях морально и духовно обусловленною, как Божий закон в мире»*.

---

* Garvie. Studies in the inner Life of Iesus. London, 1907. P. 230.

Так, например, царство органической жизни, растительный и животный мир оказываются чудом по отношению к вещественным элементам, поскольку эти последние сами по себе не в силах произвести органической жизни, которая, следовательно, для своего объяснения требует непосредственного действия Божьего творчества. Таким же образом человек является чудом по отношению к царству животных, поскольку они не в состоянии сами из себя произвести одаренное такими богатыми, как у человека, душевными силами существо. Поэтому, когда первозданный человек оказался в царстве населенной всякими животными природы, он представлял в своем лице Божие чудо в полном смысле слова, объяснимое только из непосредственного действия Самого Творца вселенной. Подобным же образом и все те перемены, которые своей свободной деятельностью человек производит в природе над деревьями и всякой растительностью, а также и в животном царстве, хотя и не представляют собой чуда с общечеловеческой точки зрения, однако являются в высшей степени поразительными с точки зрения этих животных и растений, потому что по своей *воле* производит в них такие изменения и состояния, каких не произошло бы без участия последней. Итак, в совершении чуда Сам Бог или соединенная с Ним личность несравненным превосходством своих духовных сил прерывают естественную связь находящихся в мире причин и действий и вызывают перемены и состояния, совершенно невозможные без участия названных деятелей.

Понимаемое в таком смысле, **чудо может творить**, разумеется, **только Сам Бог**, как о Нем учит Библия, Отец Господа Иисуса Христа, **отличный**, но только не отделенный от мира. Если же не отличать Бога от мира и признавать лишь находящегося в мире, а не возвышающегося над ним Бога, если поставить знак равенства между суммой Божиих и мировых сил, то тогда в итоге получится совершенное отрицание библейских чудес, и Христовы чудеса необходимо будет объяснять чисто естественным образом или же решительно отрицать их историческую достоверность. Наоборот, в случае не только различения, но и полного **разлучения** между Богом и миром, так, что по одной стороне полагают мир, а вне его — Бога, причем Он, сотворив мир и установив законы его бытия, остается вполне безучастным зрителем его судеб, — чудеса окажутся опять немыслимыми. Но когда представляют Бога живущим вовеки, Отцом Господа Иисуса Христа, и наполняю-

щим мир и вместе бесконечно превышающим его, тогда само собою, логическим следствием таких представлений, рождается учение о **Промысле** Божием в мире и о чудесах как естественных обнаружениях такого Промысла.

Напрасно думают, что Библия с ее учением о чудесах ничего не ведает о царящих во вселенной **неизменных естественных законах** и **строгом порядке** и что исключительная честь удостоверения упомянутых данных принадлежит одним естественным наукам, этим единственным стражам закономерности физических явлений. Не хуже других наук и Библия знает о естественных распорядках мировой жизни, установленных навеки, знает о раз навсегда положенных границах, определяющих непреходимый предел действия известных сил, а также и о математической правильности в движении светил небесных. Так, например, по словам Книги Премудрости Соломоновой (XI, 21), Бог «все расположил мерою, числом и весом»; праведный Иов говорит, что «Он ветру полагал (при сотворении мира) вес и воду распределял по мере» (Иов, XXVIII, 25); пр. Исаия те же мысли выражает (Ис. XL, 12) в вопросительной форме: «кто исчерпал воды горстию своею и пядью измерил небеса, и вместил в меру прах земли и взвесил на весах горы и на чашах весовых холмы?». Ведомо Библии и то, что, пока стоит земля, остается неразрывной связь семени с жатвой, холода и зноя, дня и ночи. Только Библия усматривает в этих порядках не какие-либо прещения по отношению к живому Богу, не имеющему власти безнаказанно переступать за границы действия естественных сил, но **указания и гарантии некоторого высшего порядка**, могущего, в известных обстоятельствах, превышаться над господствующими в природе физическими законами. Чудо отнюдь не поставляет на место твердого порядка какую-то капризную прихоть, а, наоборот, в сравнительно низшем порядке открывает высший. Ссылающиеся всегда на «естественную связь» многоразличных явлений в природе — знают ли всю связь естественных явлений? Далеко нет; они исходят из никем не доказанного предположения, по которому видимая природа, со своими отношениями и порядками, представляет собой единственно сущее. В действительности же то, что называется нами естественною связью, представляет собой только одну и, быть может, самую малую **часть** необъятного целого, заключающего в себе небо и землю, мир видимый и невидимый, отражение которого в видимом нами мире мы и называем чудом.

Спрашивается, нарушался ли закономерный порядок вещей в те дни творения, когда, среди неподвижно укоренившегося на земле немого растительного царства, появился целый мир подвижных и одаренных голосом животных? Нисколько; зато обнаружилось, что доселешний порядок, действовавший в растительном царстве естественный закон — не высший, но над ним простирается еще иной, более совершенный, порядок, в некоторой степени отменяющий предшествовавший порок. Нарушалось ли естественное течение жизни в дальнейшем, когда среди животного царства появился человек в качестве носителя и свидетеля еще более высокого порядка жизни, стоящего на следующей ступени тварных отношений? Подобным же образом и чудо, как Сам Христос представляет его в Своем лице и проявляет в делах Своих, отнюдь не обрывает естественную связь вещей, но свидетельствует лишь о том, что **земной миропорядок не есть наивысший** и что над ним простирается еще другой, действительно высший миропорядок, выходящий за пределы известных нам мировых законов и отношений.

Останавливаясь вниманием на величайшем чуде из всех чудес — Богочеловеческом Лице Спасителя, мы не можем не поразиться тем беспримерным обстоятельством, что посреди зараженного грехом человечества является совершенно безгрешный и святой Человек, полное воплощение самого совершенства, не в результате только мучительного и продолжительного процесса своего развития, но с самого первоначального момента зачатия, короче, с начала и до конца Своей жизни. В самом деле, не беспримерный ли прорыв чрез железную цепь естественной греховности, присущей всем без изъятия людям, наблюдается в рождении совершенно чуждого ей Богочеловека? Безгрешный — Он не только прекраснейший из всех сынов человеческих, но безмерно превышающее силы греховного рода непосредственное действие Божие — чудо. Далее: Он рождается среди заблудших людей, утративших истинное ведение о Боге и о своих к Нему отношениях, а Сам обладает полнейшим и совершеннейшим Боговедением, состоит во всецелом и ничем не нарушимом единении с небесным Отцом Своим, единении столь близким, что Он не только Сам сознает Себя единым с Отцом, но и всех людей может привести к единению с Ним. На одной стороне Он с Богом-Отцом, как Его Сын, Которого знает только один Отец и Который один в целом мире знает Отца, а на другой пред Ним, Сы-

ном, — все человечество, жаждущее в Нем посредства для искомого единения с Богом. Спрашивается, в состоянии ли само человечество, греховное и потому отдаленное от Бога, породить своими немощными силами такого совершенного Человека, «Сына Человеческого», Который вместе был бы и Сыном Божиим? Можно ли видеть в таком Лице произросшую из греховного корня человечества, в силу одних только естественных законов, благородную ветвь? Не вернее ли смотреть на Него как на происшедшую с самого неба «Отрасль» (Зах. VI, 12), насажденную Богом среди падших людей? Богочеловеческое Лицо Спасителя не соизмеримо ни с какими другими, хотя бы и величайшими, деятелями на поприще служения роду человеческому, счастливо соединяющими в себе рассеянные там и здесь таланты и силы известной нации. Наоборот, в совершенном Лице Спасителя сосредоточены дотоле **нигде** еще не находившиеся в людях силы — всецелой святости, совершенного Боговедения и Богообщения. Его **Лицо — полнейшее чудо.**

Но если известное лицо само в себе представляет чудо, то что же странного в том, что оно также и **творит** чудеса? Когда оно совершает дела, которые печатью именно чудесности своей, решительно необъяснимой из естественных причин, указывают на основное чудо в самой личности? Вот почему Господь Иисус Христос так любит называть Свои дела «знамениями» (Мф. XII, 39, 40; Мк. XVI, 17), потому что они должны указывать на Того, Кто совершает их, и свидетельствовать о Нем как о Человеке, Который так же силен исцелять и душевные недуги, как исцеляет Он и внешние болезни. Последние, несомненно, соединены с первыми теснейшим образом. Грехи представляют собою тот **корень**, из которого произрастают все человеческие немощи включительно до смерти, так что совершенно в порядке вещей Тот, Который пришел искупить мир от грехов, доказывал Себя Господом и Победителем также и всевозможных немощей. Несомненная связь чудес Господа с Его искупительным служением свидетельствуется особенно исцелением расслабленного, услышавшего прежде всего разрешительные от грехов слова Господа: «Дерзай, чадо, прощаются тебе грехи твои» — и затем уже получившего исцеление также и от своего телесного недуга, в знак и доказательство того, что Сам Целитель пришел в мир прощать грехи и благовествовать об этом (Мк. II, 3—12). Подобным же образом и произнесенная в капернаумской синагоге, вслед за

чудесным насыщением пятью хлебами пяти тысяч, и возводившая слушателей от материальной пищи к сошедшему с небес хлебу жизни проповедь ясно свидетельствует о Спасителе как о Таком Лице, Которое полагало смысл Своего мессианства в религиозно-нравственном обновлении людей (Иоан. VI).

Следовательно, если мы хотим составить себе правильное понятие о чудесах Господа, то должны смотреть на них как на естественные **обнаружения Его чудесного Лица**, как на существенную сторону Его Мессианского служения. В таком случае пред нами откроется поразительный мир этих чудес вплоть до величайшего из них — Христова воскресения, этого беспримерного «знамения», в котором находят свое высочайшее завершение как Богосыновство, так и первосвященническое служение нашего Искупителя. Поэтому несправедливо утверждают некоторые, будто Сам Господь придавал только **второстепенное** значение Своим знамениям и чудесам и не основывал на них требуемой от людей веры в Свою Божественность. Несомненно, Он не питал ни надежды, ни намерения преодолеть, посредством чудес и знамений, сознательное неверие или закоренелое нравственное отупение и от удивленного любопытства по поводу совершавшихся чудес вести к более глубокому пониманию Того Лица, Которое их творило. И тогда дело происходило так же, как оно произошло бы и теперь, если бы среди нас появился Сам Чудотворец. Одни стали бы отрицать за этими делами достоинство чудес; другие только изумились бы им как внешним делам чрезвычайной важности, и сравнительно очень немногие только поняли бы истинный смысл и значение их. Но как, бесспорно, Спасителю было чуждым намерение препобеждать посредством чудес и знамений сознательное неверие, так несомненно и некоторое различие между действительным неверием и пока еще не родившейся верой. Нормальному росту последней именно и приходят на помощь Христовы чудеса. Если бы невозможно было посредством их возбуждать и укреплять веру, то Господь не произнес бы известных укоризн галилейским городам за нераскаянность их, несмотря на то, что в Хоразине и Вифсаиде Он сотворил замечательные «силы» (Мф. XI, 21); не мог бы Он неверие иудеев «делам» Его вменять в такой же грех, как и неверие словам Его (Иоан. X, 25).

Напрасно возражают (вслед за **Лессингом**) против чудес как чисто «**случайных** исторических истин», будто бы никогда не мо-

гущих служить доказательствами в пользу «вечных разумных истин», и напрасно считают, поэтому, непозволительным прибегать к чудесам Спасителя — особенно к чуду Его воскресения — для удостоверения истинности христианства. Не задаваясь целью подробно рассмотреть приведенный вгляд на отношение между «историческими» и «разумными» истинами, заметим только одно, что нельзя смотреть на воскресение и на другие чудеса Христовы как на какие-то «случайные» исторические истины. Все чудеса Его — не «случайные», а необходимые события, благодатные токи, происходящие из чудесного Лица Христова, Которое Само не случайно, а вечно и, следовательно, необходимо; они существенно и необходимо входят, как неотъемлемый момент, в искупительное дело Господа, также не случайное, но предопределенное от века в Божием Совете.

Два известных слова: «Иисус» и «Чудотворец», таким образом, соединены между собой неразрывною связью. Они **внутренно** относятся одно к другому по своему понятию и значению, потому что Иисус называется Спасителем, Искупителем; как же Он явился бы таким без сверхъестественной чудотворной силы? Кроме того, вышеупомянутые слова и **исторически** тесно соединены друг с другом, ибо кто из нас мог бы начертать себе удовлетворительное изображение жизни Иисусовой, достаточно объясняющей произведенное Богочеловеком влияние на спасаемый мир, без допущения в ней чудесного элемента? Если бы мы попытались представить Его жизнь без чудес — что получилось бы отсюда? Пред нами предстал бы человек малоизвестного происхождения, совершенно необъяснимым образом решившийся объявиться таким Мессией, Которого ожидал Его народ; этот человек, затем, поведал бы слушателям новое и замечательное учение о Боге-Отце и Его любвеобильном отношении к людям и довольно загадочное и неясное — о Своем собственном Лице и о сыновней преданности Своему небесному Отцу, о Своем воскресении из мертвых; Который, в заключение Своего земного поприща, был всеми покинут, ибо оказался Мессией только на словах, а не в делах, по взгляду на них современников, и — распят на кресте. Этим и кончалась бы жизнь Иисуса.

И от такой-то скудной жизни должно было произойти и доселе происходит необыкновенно замечательное действие на целый мир! Как же это оказалось возможным, что «Сей Иисус», хотя бы только на краткое мгновение, принят был Своим народом за

обетованного Мессию, если бы Он осуществил в Своей жизни лишь то, что остается в ней, за исключением всего чудесного? Почему из многочисленных порицаний, которыми чем позднее, тем сильнее осыпали Его противники и которые пунктуально перечисляются также и в Талмуде, — порицаний подчас совершенно нелепых, как, например, ссылка на изгнание бесов «силой Везельвула», ни разу не встречается такого, что Он не совершил никаких чрезвычайных дел? Наоборот, наглая клевета на безгрешного Чудотворца, заключившего мнимый союз с самим «бесовским князем», не свидетельствует ли только о том, что, оказавшиеся не в состоянии отрицать **действительность** произведенных чудес, враги Христовы упорно не хотели признать **Божественный** источник Его чудотворений?

Если вычеркнуть из Евангелия чудеса, то с ними исчезнут не только многие важнейшие события из жизни Иисуса, но и вся она обратится в нечто сплошь мифическое. В самом деле, где ручательство за то, что, с устранением чудес как чего-то неприемлемого по известным соображениям, не придется заподозрить истинность и достоверность также и **учения** Христова? Ведь нужно же помнить, что многие и притом наиболее оригинальные и сильные речи, имеющие все признаки подлинности и первоначальности, находятся в неразрывной связи с замечательными чудесами Спасителя и сами напитаны духом последних. Мы разумеем не одни речи Христовы в четвертом Евангелии, всякий раз произносившиеся по поводу известного чуда, каковы, например, упомянутые в V главе — после исцеления расслабленного, в VI главе — вслед за чудесным насыщением народа хлебами, в IX и X главах — после отверзения очей слепорожденному. Больше того: также и записанные синоптиками слова Христовы неразрывно соединены с Его чудесами.

Так, в Нагорной проповеди Господь говорит о таких людях, которые Его именем пророчествуют, изгоняют бесов и вообще творят великие дела. Если же другие делали это в Его имя, то естественно отсюда заключать, что Сам-то Он несомненно творил эти чудеса, особенно, когда будем иметь в виду изложение Нагорной проповеди у евангелиста Луки (VI, 17—49), писавшего Евангелие только «по тщательном исследовании всего сначала» и «по порядку» (Лк. I, 3). По словам евангелиста Луки, Господь, «сошед с ними (с новоизбранными апостолами), стал на ровном месте, и множество учеников Его, и много народа из

всей Иудеи и Иерусалима, и приморских мест Тирских и Сидонских, которые пришли послушать Его и **исцелиться от болезней своих, также и страждущие от нечистых духов; и исцелялись**. И весь народ **искал прикасаться** к Нему, потому что от **Него исходила сила и исцеляла всех**». Так, по изложению евангелиста Луки, Спаситель предварил Свою проповедь совершением необыкновенных и обильных чудес, только вслед за которыми Он начал поучать слушателей путям блаженств. Как просто и спокойно затем, при первом послании апостолов на проповедь, напутствует Он последних следующим наставлением: «больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте. Даром приняли, даром и отдавайте» (Мф. X, 8). Не указывает ли здесь ясно Господь на Свои чудотворения, «туне», без всякого вознаграждения переданные Им Своим ученикам и апостолам? Или еще ответ Иисуса на вопрос Крестителя: «Ты ли Тот, Который должен прийти»? — «Идите и скажите Иоанну, что видите и слышите вы: слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, и нищим благовествуется евангелие» (Лк. VII, 22). Поистине, невозможно связать теснее слово с делом, чем сколько показано это в упомянутой речи, в которой чудо и проповедь поставлены рядом одно с другою в нерасторжимом единстве. Или обличительные речи против галилейских городов, в которых произошли «наиболее» (и числом) замечательные «силы» и которые, однако, не покаялись: «если бы в Тире и Сидоне произведены были дела, происшедшие у вас, то во вретище и пепле покаялись бы они» (Мф. XI, 21). Эта грозная речь оказалась бы совершенно бесцельной, когда бы ей не предшествовало множество великих и всеми признанных чудес Иисуса. Впрочем, не только более пространные речи Господа, но и стоящие отдельно более краткие изречения Его, исключающие всякое подозрение насчет их подлинности, опираются на предшествовавшие им чудеса. В настоящем случае мы имеем в виду, например, следующие слова Христовы: «если у кого из вас осел или вол упадет в колодезь, — не тотчас ли вытащит его и в субботу?» (Лк. XIV, 1—6) — слова, сказанные по поводу исцеления человека, страдавшего водянкой, в ответ на ропот ревностных не по разуму стражей субботнего покоя. Или еще другое выражение Господа к Его ученикам: «этот род ничем не может выйти, как только молитвой и постом» (Мк. IX, 29). Кто изъяснит это подлинное выражение, не признав напе-

ред того, что как Сам Спаситель, так и Его апостолы **действительно** изгоняли злых духов, а не **воображали** только, что изгоняют их? Что за смысл был бы тогда в том различении между демонами, изгоняемыми только молитвой и постом, и прочими злыми духами?*

Если же противники чудес в своем отрицании их хотят простираться даже до устранения из Евангелия и тех **слов** Спасителя, которыми предполагаются предшествовавшие им чудеса, то, разумеется, мы не можем этому препятствовать. Только пусть упорные отрицатели перестанут называть свою точку зрения именем «беспристрастного исторического исследования». Бесспорно, подлинные речи Иисуса считать подложными только потому, что ими предполагаются несомненно исторические чудеса — совсем еще не значит служить историческому беспристрастию, а только свидетельствует о своего рода «догматическом предрассудке», насилующем историю в угоду предвзятой догме, по которой чудеса невозможны.

Но, спрашивается, **откуда проистекает упорное сомнение**? Его происхождение не в **историческом свидетельстве**. Между повествуемою в Евангелиях историею и самым повествованием простирается уж не столь долгое время, чтобы могло утратить всякую достоверность воспоминаний о прошлом. По крайней мере одно из наших Евангелий, именно от Марка, написано приблизительно в половине 60 года, то есть почти через 30 лет по смерти Иисуса. Следовательно, во время его появления на свет еще находились в живых многие очевидцы земной жизни Спасителя. Если бы святой Марк изобразил Господа совершенно не таким, каким Он был и хотел быть в действительности, то не замедлили бы появиться критики, которые обличили бы евангелиста в искажении подлинного Лика Христова. Нельзя отрицать того, что среди необразованного, чуждого серьезной критике и очень склонного к легковерию всяким басням народа, особенно на заре цивилизации, из какого-либо великого человека со временем вырастает мифологическое существо.

Но совершенно невероятно, чтобы в самом полудне истории, среди литературно образованной нации, да притом еще в такое время, когда находились в живых тысячи лиц, хорошо знавших

---

* См. об этом: Garvie. Studies in the inner Life of Iesus. London, 1907. P. 224 sqq.

Иисуса, Его богочеловеческий Лик мог исказиться до неузнаваемости.

Но мы располагаем еще и другими доказательствами исторической достоверности Евангелий. **Послания апостола Павла** древнее последних по времени своего происхождения. Некоторые ученые простираются еще дальше и находят в апостольских посланиях учение о Лице Христа, выходящее за пределы евангельских воззрений. Бесспорно только одно, что апостол Павел уже предполагает **данным** Его евангельский образ. Следовательно, уже во времена апостола известный христианской общине Лик Христа имел те самые черты, благодаря которым многим из теперешних исследователей он представляется недостоверным. Из этого видно, что сомнение в достоверности Евангелий опирается отнюдь не на историческое предание. Впрочем, это сомнение произросло не из произвольного каприза, но вполне понятно и естественно, потому что в его основе лежит невозможность для современной мысли примириться с **чудесностью** изображенного Евангелиями Христова образа. Притом последний является чудесным не в тех или других **частностях**, но чудесен сплошь: Иисус чудесно действует и говорит чудесно. На всем протяжении земной жизни Спаситель является действующим с неограниченным полномочием Владыки живота и смерти и, в то же самое время, в совершенном послушании Отчей воле. Решительно невозможно изгладить из богочеловеческой жизни Спасителя хотя одну, свидетельствующую об Его чудесности, черту и в то же время сохранить в неповрежденности Его чистый образ. Всякая такого рода попытка неизбежно приведет к искажению последнего. **Слово и дело**, направляющееся вовне и стремящееся вовнутрь и ввысь самосознание — то и другое чудесно и потому (так заключают) **невероятно**.

Отрицание чудесного является, как видно, не результатом, а только **«предположением» евангельской критики**. Вся историческая критика (так говорят) зиждется на таком предположении. Последнее находится в основе научной историографии, покорно следующей обязательным для современного естествознания и метафизики принципам. Но отрицание чудесного не является в виде результата в теперешнем естествознании, а служит и здесь только его предположением. Положения же, служащие не результатом, а лишь предположением науки, мы называем **«догмами»**. Отрицание чуда является такою именно догмою. Но догмы всегда опираются **на религиозные основы**, они коренятся в бого-

сознании. Отрицание, утверждение или ограничение воззрения на Лицо Христа зиждется на таком или другом богосознании, с каким приступаем мы к созерцанию этого Лица. **Каким представляем мы себе Бога, таким и Его Христа**, и, наоборот принятым образом Христа подтверждается и восполняется наше богосознание. Все наши суждения о Лице Христа основываются на наших представлениях о Боге, все они имеют **религиозный** характер.

Мы веруем в чудеса Господа потому, что веруем в Самого Господа. Наше суждение о чудесных повествованиях Евангелия находится в прямой зависимости от суждения о Самом Христе. Какова **причина**, таково и **действие**, каков **деятель**, таково и **дело**. Если лицо человеческое, то человеческое и действие, если же Божественное, то и действие также Божественное. Но чудесное служит признаком божества. Где Бог, там находится и то, что выше природы, а именно — чудотворящий дух.

Но в таком случае рождается дальнейший вопрос: каким образом евангелистам посчастливилось написать о делах Христовых такое повествование, которое было принято за достоверное? Почему мы веруем в начертанный ими образ Христа, хотя в других случаях наши сомнения нисколько не уступают по своей силе сомнениям наших современников? Критика отвечает нам на это: евангелисты были крайне легковерны и суеверны, подобно своим современникам; чудеса, по взгляду тогдашних людей, представлялись явлениями вполне естественными и понятными, все верили в них, как малые дети; современники Христовы, без критики и вдумчивого понимания действительности, жили в мире призраков и фантазий.

Однако нельзя сомневаться в том, что евангелисты писали жизнь Иисуса без предвзятой художественной цели, рассчитанной только на красивое поэтическое изложение и на сочувствие к произведенному им настроению. Евангельское повествование находится под серьезным и здравым «каноном» **истины**. Достоинство евангельской истории стоит и падает вместе с ее действительностью. Евангелисты видят в ней не изложение известной идеи, но истинную «жизнь» Того Лица, на которой устроялась их собственная жизнь; в этом не может быть никакого сомнения. Неосновательно также и сомнение в способности евангелистов различать между фантастическим и действительным миром: и они были не чужды критического ума и трезвого отно-

шения к действительности. Это получили они не в каком-либо ученом институте, а непосредственно от Самого Христа. Сам он неизгладимо начертал в их душах, где уместно доверие и где оно напрасно. Разумеется, Он не знакомил их с приемами исторической критики, но что касается занимающего нас вопроса, то они получили от Него безукоризненный критический масштаб. Сам Он основательно отучил их уповать на создаваемого их собственным воображением Мессию, ибо в том именно и заключалась цель Его подвига, чтобы устранить из религиозного обихода современного иудейства всякие **самоизмышленные образы Христа**. Не следовало людям «выдумывать», каким должен быть Спаситель, а **принимать Его таким, каким благоизволил даровать Его Сам Бог**. Поэтому-то и представляется решительно невозможным, что евангелисты сами, по какому-то непостижимому произволу, начертали себе самоизмышленный Лик Христа, в противоречии с действительностью и с предвечным планом человеческого спасения. Это является прямо-таки немыслимым в такой общине, которая свято и нерушимо хранила Христово учение и дела.

Несправедливо и то, будто в те отдаленные времена **всякое** чудо считалось возможным: только не в иудейской общине. Последней были известны многие и притом сильные молитвенники, которых слышал Бог, и, однако же, она не производила их в чудотворцев. Известно также, что Предтеча стоял у всех в необыкновенном почете и пользовался всеобщею любовью; однако Иоанн не творил чудес. Почему же, спрашивается опять, посчастливилось евангелистам написать такое повествование, что сообщенные в нем чудеса Христовы сделались достоверными? В чем состоит достоверность чудесного? В связи между **словом** и **делом** Иисуса, с одной стороны, и с другой — между **Его всемогуществом** и **Крестом**.

Слово и дело Христовы взаимно поддерживают друг друга: словом доказывается Его дело и делом — слово. Как говорил Он — так говорить Он мог лишь в том случае, когда и действовал так, как об этом повествуют Евангелия. К несомненным изречениям Иисуса, к простейшим и никем не оспариваемым, относится следующее: «**прощаются тебе грехи твои**». Приведенными словами выражается нечто чудесное, ибо Иисус прощает именем Божьим. Он изрекает Божью волю и действует в силе и правс Божиих. Враги его совершенно справедливо замечают: «Никто не

может прощать грехи, кроме Единого Бога». В чем же находится доказательство того, что Иисус был в праве со Своим изречением? **В Его деле в исцелении больного**. Последнее, по проявленному в нем всемогуществу, служит доказательством того, что позади Его слов находится Сам Бог, подтверждающий их непреложную истину, потому что словом предполагается божественное право, и, следовательно, самое право может доказываться только делом Божьего всемогущества. Если бы Господь не был в состоянии действовать так в Божьей силе, то Он не мог бы также и говорить в Божьей силе.

Или возьмем другое, также бесспорно историческое, изречение о **вере, переставляющей горы**, с которою Евангелие выступило на всемирное поприще. Упомянутое изречение представляло бы собою только напыщенную фразу, по отношению к которой Господь ни в каком случае не мог бы требовать непоколебимой веры, а требуя, решительно не мог бы возбудить, если бы не действовал с Божьим всемогуществом. Действительно, в изречении вера является соединенною со всемогуществом; вера есть всецелое упование. Но это возможно лишь в союзе с бесконечным могуществом, в противном же случае изречение будет представлять собою только напыщенную фразу. Если Иисус возбудил веру так, как Он Сам описал ее, то есть в смысле беспредельного упования, то достигнуть этого Он мог только посредством проявления бесконечного могущества. Итак, словом предполагается чудесный характер, божественный, всемогущий способ Его действования.

Или возьмем еще **заповедь о любви**. Несомненно, что в ней выражена воля Христова. Простейшая форма заповеди такова: «**просящему у тебя дай**». Так выразиться Христос мог лишь в том случае, когда и Сам поступал по-сказанному, а поступать так Он мог только потому, что мог раздавать всемогуществом. Новейшие богословы представляют Спасителя требующим от просящих всецелого самоотвержения. Упомянутые мыслители ссылаются на слова Спасителя: «вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес» (Иоан. VI, 48) — как на укоризненные по отношению к верующим. И это вполне понятно. Если Иисус не мог воспользоваться Своим всемогуществом с целью помочь просящим, то Ему не оставалось делать ничего, кроме того, как или печаловаться вместе с просящими, или только порицать их. Но так как Сам Он заповедал: «просящему дай», то Сам же и давал

всякому просящему, то есть проявлял в делах любви Свое божественное всемогущество. И в самом деле, когда болящие приближались к Чудотворцу с просьбой: «помоги нам» (Он не мог ответить им: «не будет вам оказано помощи»), Он не мог требовать от них самоотречения, а находил для Себя необходимым поступить с ними по вере их.

Вот еще другое изречение: «приидите ко мне вси труждающиеся и обремененные, и Аз упокою вы». Призыв, бесспорно, подлинный. Если взять изречение, не руководствуясь каким-либо догматическим предрассудком, то оно относится ко всякому внешнему и внутреннему бедствию, как к телесной немощи, так и ко греху. Обращаясь с таким призывом, Христос должен был оправдать его и самым делом, быть в состоянии осушать все слезы, избавлять от всякого страдания, помогать во всякой нужде. Другими словами: только изображаемый в Евангелии Христос, могущий помочь во всякой нужде, — только таковой будет говорить так, а не какой-либо другой. **Слово и дело здесь покрывают одно другое абсолютно,** и одно доказывается другим.

К несомненно принадлежащим Самому Господу словам относятся также притчи (Мф. XIII). Таковы о поле, о зерне горушечном и о закваске. В этих притчах Господь свидетельствует о силе Своего слова. Последнее приносит стократный плод, постепенно приближает наступление Царства Небесного и преобразует целый мир. Его слово является силою Божией: оно не только требует и повелевает, но, что гораздо важнее, — оно **творит**, почему и есть в собственном смысле Евангелие. Это положение, по которому Евангелие есть сила Божия, то есть всемогущество, Господь глубоко внедрил в души Своих учеников; оно же встречается и в посланиях апостола Павла. Откуда же Сам Христос взял это положение, на чем оно зиждется и в какой степени справедливо? Если бы Сам Спаситель не видел постоянно и не свидетельствовал перед другими, что слову Его принадлежит творческое всемогущество, то и Сам Он не в состоянии был бы удержать эту мысль и еще менее — требовать от других веры в ее истинность. Всякая вера основывается на созерцании. Если бы не было очевидным, что Христово слово всемогуще, то к нему не отнеслись бы с верой. Поэтому притчи Христовы служат доказательством того, что действительно Он имел право допустить обращение к Себе в словах: «скажи только слово, — и мой сын выздоровеет».

Обратимся теперь к **мессианскому исповеданию** Иисуса. Хотя оно и подвергается со стороны некоторых сомнению в его подлинности, однако вернее считать его бесспорным. Дело в том, что Христос пострадал за это исповедание, почему мы и не сомневаемся в подлинности последнего. Оно выражается в словах: «вся Мне предана суть Отцем Моим». Спрашивается: на чем **основывалось** Его мессианское сознание? Ибо оно должно иметь какую-либо основу, ибо, в противном случае, обратится в болезненную иллюзию. Всякое самосознание должно опираться на данную эмпирически базу, или без таковой оно непременно рушится. Сознание и бытие, то есть сознание и деятельность, непрестанно «корреспондируют» друг другу. Посредством чего открыл Отец, что Сын есть Господь? Мессианское сознание Иисуса совершенно независимо от успешности Его служения. Одно послушание со стороны людей еще не доказывает того, что Он их Царь, зато царственное величие Его доказывается полным повиновением со стороны природы, молчаливо и неуклонно исполняющей веления своего Царя. Посредством природы Отец постоянно свидетельствует Своему Сыну о том, что Сын — Владыка над всей тварью, и таким образом основывает Его мессианское сознание. Силы природы повинуются Христу, как воины — сотнику. Ему подвластны демоны, Ему послушны и бури и море. Все составляет Его собственность. Он распоряжается природой, как необъятной житницей Божией, и насыщает тысячи алчущих. Ему отпускают ослицу, когда Он требует ее пред торжественным входом в Иерусалим; дидрахма для уплаты подати, горница для празднования пасхальной вечери — все к Его услугам. В данном случае речь идет не об отдельной истории, не о том, упоминается или опущена та или другая подробность, или о нашем праве распоряжаться евангельскими повествованиями по своему произволу, а о **целом** характере дел Иисусовых: зачеркнуть его невозможно. Все чудесное, о чем сообщают Евангелия, объясняется из мессианского самосознания Богочеловека. Оно скрывается позади каждого Его слова и не только дает проблески здесь или там, но повсюду разливается незаходимым и равномерным светом и служит несокрушимою основой Его Божественного учения.

Это доказывается тою речью Иисуса, подлинность которой признается даже такими крайними критиками, которые подозрительно относятся к другим Его словам и делам, — **Нагорной**

проповедью. В ней Господь поставляет Себя на безмерную высоту по сравнению со всеми другими учителями: Он безусловно превыше всех. «А Я говорю вам» — этими словами Его значение бесконечно превосходит все авторитеты: Моисей и пророки занимают низшее сравнительно с Ним положение. В заключение Он приписывает Себе еще большую миссию. Его речь — Верховного Судии всего мира. Это уже чисто **мессианская** черта. Или Он представляет Себя таким, к которому не приражается ничто злое, грубое и низменное, а только одно совершенное. Он не нарушает, а только восполняет закон. Так говорит только такое Лицо, Которое стоит выше всего человечества, — только совершенный Сын небесного Отца.

Можно ли усомниться в том, что Христос обещал в награду Небесное Царство за дела милости и сострадания? Самая простейшая форма любви, упоминаемая в Евангелии (Мф. XXV), венчается упомянутою наградой: «истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне». «И пойдут сии (праведники) в жизнь вечную» (Мф. XXV, 40, 46). Эти простые, неизгладимо начертанные в верующих сердцах слова Спасителя нерасторжимо соединены с Его мессианским самосознанием.

Или вот еще изречение из Евангелия от Луки (XIX, 10): «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее». Этими словами Спаситель прилагает к Себе Божие всемогущество. Для спасения погибшего требуется бесконечная сила. Человеческих сил на это не станет. В приведенных словах Господь говорит не о Своей власти над физической природой, но, что значительно важнее, свидетельствует о власти над своенравной человеческой волей. Но эта власть немыслима без предположения власти над внешней природой, потому что природа и дух находятся в теснейшей взаимной связи. Злого обратить в доброго, из немощи создать силу — для этого требуется Божие всемогущество, Дух Божий.

Посредством тесного союза **всемогущества с крестом** евангельский образ Христов огражден от возможного искажения со стороны всякой мечтательности. Благодаря такому союзу недосягаемой высоты и глубочайшего смирения Евангелие поставлено в безопасность по отношению ко всему баснословному и легендарному. Спрашивается: почему недостоверны басни? Не потому, что в них содержится чудесное, а по той причине, что в них

вплетены чудеса, не являющиеся делами Божьими. Где явственно присутствие Бога, там и чудо является непосредственно достоверным. Но чуду противоположны два извращения его, именно: пустая **забава** и **чародейство**. В «сказках» природа служит только для забавы, являясь в своем извращенном виде и с легкомысленным разгромом всех естественных законов. Но пренебрежительное отношение к природе свидетельствует о таковом же отношении и к ее Творцу. Всякая игра с природой обнаруживает в человеке недостаток серьезности и, наоборот, всякое возвышение над природой является возвышением к ее Законодателю. Теперь, о какой-либо игре с природой в Евангелиях нет ни малейшего даже намека. Наряду с возвышением над природой в Евангелиях постоянно наблюдается «вчинение» в нее, вместе с возвышенным полетом также и глубокое преклонение, даже до смерти. Так устрояется поразительное равновесие. Двоякое движение — вверх и вниз — чередуются между собою не так, чтобы заметно было господство то восторженного, то уничижительного периодов в земной жизни Иисуса: в таком случае Он имел бы бесспорные признаки душевного истощания, не свойственной Богочеловеку немощи. Наоборот, оба состояния поддерживают друг друга. Божие всемогущество находится рядом с человеческою немощью, и этот параллельный ряд сообщает Евангелиям серьезность действительности. Если бы пред собой мы имели **легенду**, то, наверно, не имели бы Христа страждущего, умирающего и даже содрогающегося ввиду крестных страданий. Кто решился бы, в таком случае, выдумать все происшедшее в Гефсимании? Если бы пред нами находилась одна **человеческая** история, то мы видели бы только страждущего умирающего Христа. Нимало не смущаясь изображением предсмертной тоски Господа и Его вопля на кресте к Своему Отцу, евангелисты этим самым укрепляют в нас веру истинности также и повествований о всемогуществе Христовом. Уничижение и возвышение являются взаимопроницающими в евангельском образе Христа и сообщают ему силу исторической действительности. Одним здесь обусловливается другое. Поелику Иисус так высоко превознесся, то Он в состоянии так же глубоко и уничижиться, без потери Себя и Своего мессианского самосознания. Поэтому, как в Гефсимании, так и на кресте Он находится в полном обладании этим сознанием. И поелику Он так глубоко уничижается, Он в состоянии так высоко и превознестись, без всякого «превозношения».

Находясь в обладании высочайшим могуществом над миром, Он, поэтому, не теряет Своего смирения.

Итак, **вопрос о достоверности Евангелий есть вопрос о Боге**. Кто стремится только к «естественному» Христу, тот поступает так лишь потому, что не знает чего-либо высшего по сравнению с физической природой. Какова причина, таково и действие, и наоборот. Если Он, Христос, — «естественный», то, поэтому, является произведением природы, порождением плоти, плодом натурального развития, а дела Его суть только естественные дары. Евангелия противополагают этому не какого-либо неестественного Христа, но Христа **сверхъестественного.** Такой Христос дает также и сверхъестественные дары: Царство Небесное, а не земные блага, любовь, а не бессильное сочувствие, потому что Сам происходит не из природы, но от Духа: **Он есть Сын небесного Отца**, Который есть Дух и, как таковой, возвышается над природой.

Если бы мы теперь рассмотрели земную жизнь Спасителя во **внутренней связи ее**, то понимание в ней наиболее важных «поворотных пунктов», без допущения чудес, оказалось бы если не вполне невозможным, то, во всяком случае, очень затруднительным. Поясним это двумя примерами. После продолжавшегося от одного до двух лет благословенного труда Господа в Галилее, в продолжение которого тысячи простого народа радостно принимали Его, равно как и Сам Он свободно и охотно обращался среди последнего, вдруг произошло заметное охлаждение в настроении этих простецов, благодаря которому Господь все более и более устраняется от них, пока, наконец, совсем не покинул Галилею. Что же такое, спрашивается, произошло особенного? На этот вопрос мы не получим никакого ответа, если только не обратимся к евангельскому повествованию, по которому вначале, чудом **насыщения пяти тысяч** пятью хлебами, восхищение галилеян Чудотворцем достигло своего наивысшего предела, так что они хотели провозгласить Его царем, а затем, произнесенною на следующий день в капернаумской синагоге речью о «хлебе животном», это восхищение вдруг охладилось и перешло в совершенное равнодушие и даже в неприязнь (Иоан. VI). И еще далее: несмотря на охлаждение галилеян к Иисусу, мы, однако, видим при торжественном входе Его в Иерусалим тех же самых Его соотечественников, восторженно встречающих, с пальмовыми ветвями в руках и с пением «Осанна», грядущего

на осленке Царя мира. Что же такое случилось, не постепенно, а вдруг воспламенившее в необыкновенно высокой степени сердца галилеян, доселе охлажденные ледяным равнодушием к странному («жестоко слово сие» — Иоан. VI, 60) Учителю? Ответ на вопрос дается в Евангелии от Иоанна: торжественному входу Господа в Иерусалим предшествовало величайшее **чудо воскрешения Лазаря**. Без совершения этого чуда остается непонятным не только высокий энтузиазм галилеян при встрече грядущего Мессии в Святой город, но и также воспламенившаяся по случаю торжественного входа радость иерусалимлян, дотоле относившихся к Господу более чем сдержанно. Наоборот, действительностью чуда воскрешения Лазаря совершенно удовлетворительно объясняются как народный восторг, так и противоположное ему решение синедриона, повлекшее за собой предательство Господа и Его крестные страдания: «потому и встретил Его народ, ибо слышал, что Он сотворил это чудо» (Иоан. XII,18).

Итак, если мы хотим выяснить себе необычайно сильное впечатление, произведенное Спасителем на Своих современников, то неотразимое влияние, которым пользуется Он еще и в наши дни, Его вдохновенные речи, наконец, внутреннюю связь целой жизни Его с наиболее выдающимися в ней моментами, то должны признать истинность следующего утверждения: **действительно, Он исцелял от болезней, а равно творил и другие великие дела**, носившие подлинную печать не только чего-то чрезвычайного, но воистину чудесного, и в очевидцах производившие твердое убеждение, что галилейский Пророк Иисус, совершенно особым образом, выделялся из всех в смысле Носителя сверхчеловеческих, божественных «сил» и беспримерного Чудотворца. Кроме того, не только из книги Деяний Апостольских, но также и из общепризнаваемых Павловыми посланий, как, например, к Галатам, к Римлянам и Коринфянам, ясно видно, что в первенствующей Церкви продолжались подобные же упомянутым в Евангелии чудеса. Они совершались во имя Господа Иисуса, в Его духе и силе, тем самым доказывая себя в смысле **продолжения** совершавшихся Самим Господом, во все время земной Его жизни, чудес. Так, например, апостол Павел говорит о себе, что Христос действует в нем посредством слова и дела, «в силе знамений и чудес, силою Духа Божия» (Рим. XV, 18, 19); тот же апостол напоминает коринфянам о том, что «признаки апостола» обнаружились среди них «всяким терпением, знамениями,

чудесами и силами» (2 Кор. XII, 12), или он же упоминает о действующем в коринфской церкви, между другими дарами, дар исцеления от недугов и чудотворения (1 Кор. XII, 9).

Знатные иудеи с язычниками слышали и читали известия о чудесах Иисуса, благодаря которым и обращались в христианство. Святой **Игнатий Богоносец, Иустин Философ, Кодрат, Аристид** и другие достоверные церковные писатели древнейших времен твердо свидетельствуют о действительности чудес Иисуса. У **Евсевия*** говорится о сохранившейся до его времени апологии **Кодрата** (жившего в царствование императора Марка Аврелия, 161—180), причем приводится следующая из нее выдержка: «исцеленные Им (Господом) и воскрешенные из мертвых были видимы не только, когда исцелились и воскресли, но и всегда. Они жили не только во время пребывания Спасителя на земле, но довольно долго и по Его отшествии, **некоторые же дожили и до нашего времени**». В своем «Диалоге с Трифоном иудеем» (§ 69) **Иустин Философ** заявляет о Христе: «Он явился в вашем (иудейском) народе и исцелял людей; Он и мертвых воскрешал и возвращал к жизни, и делами возбуждал людей того времени к познанию Его. Они же, **видя такие дела**, считали их волшебным обольщением и осмелились назвать Его волхвом и обманщиком народа». Драгоценнейшим свидетелем действительности Христовых чудес является также иудейский историк Иосиф Флавий, такими словами свидетельствующий о Христе: «В то время жил Иисус, муж мудрый, — если только прилично называть Его мужем, — ибо **Он был Творец удивительных дел** и Учитель людей, с удовольствием принимавших истину. Он привлек к Себе многих из иудеев и также многих из эллинов. Когда Пилат, по донесению первых у нас мужей, приговорил Его к смертной казни, то возлюбившие Его прежде не отступились от Него, потому что в третий день Он явился им опять живой, как предсказали и это, и множество других чудес Его божественные пророки. Род христиан, получивших от Него свое имя, не прекратился еще и доселе»**. Это выдающееся свидетельство ученого историка подвергалось неоднократной критике со стороны других ученых, считавших невозможным, чтобы принадлежавший к фарисейской секте Иосиф мог так одобрительно отзываться о ненавистном ей Христе. Однако приведенное место находится во всех древнейших ма-

* Церковная история. Кн. IV, гл. 3.

** Иосиф Флавий. Иудейские древности. XVIII, 3, 3.

нускриптах, и на него ссылаются многие церковные писатели, в особенности же **Амвросий**, **Кассиодор**, **Евсевий**, **Иероним**. Что же касается других, например, **Иустина** и **Тертуллиана**, то молчание их легко объясняется свойственным им нерасположением к Иосифу. Кроме того, допустив, что свидетельство иудейского историка было известно не всем церковным писателям, мы отнюдь не согласны заключать отсюда к неподлинности разбираемого места: ненаучно было бы подлинность какого-либо свидетельства светских писателей обусловливать известностью последнего всем без исключения церковным писателям. Но что **Иосиф не мог** умолчать об Иисусе, то следует уже из необычайного впечатления, произведенного явлением Христа народу. Особенно же следует это заметить в рассуждении иудеев, живших в продолжении долгих веков светлою надеждой на Мессию и вдруг увидевших пред собою необыкновенного Пророка, первого — на пространстве всей человеческой истории — утверждавшего о Себе, что Он-то и есть обетованный Мессия. Повторяем, Иосиф не мог игнорировать такой крупный факт, тем более, что он же упоминает о Предтече и об Иакове. Как известно из Евангелия, **Иоанн Креститель** сильно обличал фарисеев, и, однако же, это не препятствовало **Флавию** наименовать его «добрым» человеком. Поэтому нет ничего удивительного в том, что тот же историк, хотя и сам принадлежал к фарисеям, почтительно отозвался о Христе, приписав Ему удивительные дела. По библейскому и талмудическому свидетельствам, фарисеи отнюдь не отрицали чудес Христовых, а только не признавали за ними Божественного происхождения. Иосиф называет Иисуса Христом, то есть Мессией, Помазанником, и сообщает об Его воскресении, являясь в этом случае только историком, выразителем ходивших в его время взглядов на Христа. Что же касается личных убеждений Иосифа, то сам он едва ли видел в Иисусе обетованного Мессию, тем более, что последний представлялся ему в лице императора Веспасиана. Следовательно, выражая общераспространенный взгляд своих современников на Христа, он является лишь беспристрастным историком.

В высокой степени характерны **талмудические** свидетельства о чудесах Христовых. Талмуд ничуть не отрицает Его чудес: «мы видели эти дивные дела своими собственными глазами» — так читается в нем; но только иудейские раввины смотрели на евангельские чудеса как на проявления волшебства, которому Иисус

будто бы научился в Египте. «Не принес ли **Бен-Штада***, посредством начертания на Своем теле, волшебство из Египта? — спрашивает рабби **Елиезер**. — Действительно,— продолжает тот же рабби, — только посредством такого писания Бен-Штада изучил волшебство». Египет искони считался волшебною страной, почему и в Иисусе видели необыкновенного чародея. Автор приложенных к Талмуду древних толкований, иудей **Раши**, сообщает, что «египетские чародеи следили за всяким, покидавшим их страну, — не похищает ли он каких-нибудь магических книг, чтобы, таким образом, чародейное искусство не перешло в другие страны». Несмотря на это, Христу удалось, однако, провести самых подозрительных чародеев: Он втравил волшебные формулы египтян в Свое тело и тем обманул Своих учителей. Талмуд не говорит ничего о местах совершения Иисусом Его «волшебных» действий, но рассказывает о том, что Его ученики производили исцеления во имя Иисуса Бен-Пандера**.

Подобно талмудистам, известный противник христианства философ **Цельс** (III в.) в своем полемическом сочинении «Λογος αληθης» сообщает о том, как, «подавленный крайней нуждою, Иисус нанялся в поденщики к египтянам и научился от них некоторым чародействам, которыми славился Египет. Гордясь последними, юный чародей возвратился назад в свою отчизну и с их помощью открыто объявил себя Богом». Возражениями Цельса, равно и талмудическими, против действительности «чудес», совершенных Господом, и ссылкою на замену последних всякими чарами, не предусмотрены только самые поразительные чудеса, как, например, укрощение морской бури, умножение хлебов, превращение воды в вино и воскрешение мертвых. Что же касается ссылки на Египет, то спрашивается: кто же именно научил там Иисуса столь поразительным делам? Почему Его замечательные учители сами не прославились, как Ученик их, в своей стране? Почему Господь получил такую известность только в незначительной Палестине? По какой непостижимой причине другим осталось чуждым приписываемое Христу чародейство, или, по крайней мере, отчего оно не сделалось известным

---

* *Ben Stada, B. Stath da*, может быть, сродно αναστατος, как догадывается R. Herford (Christianity in Talmud and Midrash. London, 1903. P. 345), — означает Иисуса Христа.

** (= Сына [= внука] Παυδηροζ, то есть Иакова, отца Иосифа, мужа Марии).

в последующее время? Почему же Иисус, по свидетельству очень многих, столь «благородный друг человечества», скончался, не открыв пред Своей смертью хотя бы одному из Своих приближенных непостижимую тайну этих чародейных сил? Ведь такой поступок нельзя назвать ничем иным, как только бессердечностью и преступлением с Его стороны по отношению к человечеству, так как Он допустил умертвить Себя, не оставив последнему столь могущественных средств к уменьшению скорбей и страданий среди страждущих людей. А между тем сколько бы слез осушено было, скольким больным было бы возвращено здоровье, скольких почивших можно было бы вернуть на белый свет!

Если приведенными и подобными им местами несомненно удостоверяется действительность чудес в апостольской Церкви и если последние поставляются в неразрывную связь с Самим Господом, то в этом мы имеем посредственное доказательство истинности Его чудотворений, низводимых, без достаточных оснований, отрицателями их на уровень обыкновенных **естественных** событий. Отрицательная критика полагает, что только по «недоразумению» последние превратились в чудеса, как, например, насыщение хлебами пяти тысяч в пустыне. Добрый пример Иисуса, побудившего Своих учеников достать заранее приготовленные съестные припасы, повлиял также и на других присутствовавших людей: они не стали долее пользоваться имевшимся у них провиантом только сами, но поделились им и с неимущими, благодаря чему и насытились все. Таково предлагаемое отрицателями объяснение взятого чуда.

Нужно только подивиться тому, что находятся «теологи», удовлетворяющиеся столь нелепым объяснением чуда. Как же низко смотрят такие толковники на апостолов и на других учеников Христовых, не понимавших — как бы в каком наваждении — самого обыденного происшествия! Да и пять тысяч «мужей» — что это за ослепленное сборище каких-то феноменальных простецов, которые должны же были понять, что их насытили из имевшихся в наличности запасов, что в пустыне не произошло ничего особенного, «чудесного», и что, следовательно, решительно не представлялось никакого повода к высокому энтузиазму насыщенных, которые, как известно, хотели даже провозгласить Господа царем (Иоан. VI, 15). Так, благодаря разбираемому толкованию, получается целый ряд непостижимых несообразностей, исчезающих только с признанием действительности

чуда. Пять хлебов и две рыбы, с одной стороны, и пять тысяч алчущих, с другой — вот две несомненно несоизмеримые величины. Но между теми и другими находится посредство в благословляющей чудотворной руке, преломляющей и разделяющей хлебы, и в молитвенном благодарном взоре, устремленном на «небо». «Чудо, — замечает один из почтенных мыслителей Нового времени, — является теперь обесславленным именем и, по мнению некоторых, не должно встречаться в логических исследованиях. От него думают отделаться ссылкой на "имманентные законы природы". Но эти последние, в свою очередь, не являются ли также чудом? Повествуется чудо о насыщении пяти тысяч мужей пятью хлебами. Не трудно отвергнуть повествование, потому что оно противоречит естественным законам. Но избавились ли таким образом от чуда? От упомянутого — пожалуй. Но оно же в большем размере опять возвращается в области естественных законов. Ежегодно пять тысяч мужей насыщаются пятью хлебами. Каждый год потребляется зерно, и для обитателей целых стран не остается ничего более, кроме зерна пяти хлебов. И ежегодно из этих «укрух» произрастает опять обильная жатва— достаточное пропитание для всех. Отрицающие одно чудо во имя естественного закона, поймите же, что в последнем обнаружилось еще более величественное чудо. Не требуется никакого указания на то, что в этом примере закон внешней природы и жизненная потребность согласованы между собой таким образом, которым предполагается высочайшая цель»*.

* Trendelenburg Ad. d. Logische Untersuchungen. Leipzig, 1862. II, 25.

ГЛАВА VIII

О чудесах Христовых продолжение: «бесноватые»

Об исцелении «бесноватых». —
Достоверность свидетельств новозаветных писаний
о существовании одержимых нечистыми духами. —
Свидетельства древних церковных писателей. —
Состояние беснования с точки зрения современной медицины. —
Три категории бесноватых:
а) Мк. V, 1—5; Лк. VIII, 27—36, ср.: Мф. VIII, 28—34;
б) Мф. IX, 32—33; Лк. XI, 14;
в) Мф. XVII, 15—21; Мк. IX, 16—29; Лк. IX, 38—43. —
Современные «бесноватые» и беспомощное положение
в отношении к ним врачебной науки. —
Чудеса и «внушения».

В Евангелии нередко сообщается об исцелениях Господом **«бесноватых»**. Действительно ли были одержимые злыми духами, или этим именем названы нервнобольные, страдавшие различными душевными недугами, манией, психозом и т. п.? Читая Евангелие, Деяния Апостольские и полемические творения христиан первых веков, мы твердо удостоверяемся в том, что тогда действительно существовали «одержимые демонами». Этот общепризнанный в то время решительно всеми — иудеями, христианами и язычниками — факт. Тогда говорили о бесноватых точно так же, как теперь — о подверженных падучей болезни. Пример этот не так неудачен, каким представляется на первый взгляд, потому что не со вчерашнего только дня начали различать между первыми и последними. И тогда умели различать между падучей болезнью и бесснованием. Так, например, в Евангелии (Мф. IV, 24) говорится о том, как «приводили к Иисусу всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и **бесноватых и лунатиков**, и расслабленных, и Он исцелял их». Почти на каждой странице Евангелия встречаются такие примеры, свидетельствующие как об общеизвестности, так и об отличии беснования от других родов болезней. «Иисус стал на ровном месте, и множество учеников Его, и много народа из всей Иудеи и Иерусалима, и приморских мест Тирских и Сидонских, которые пришли слушать Его и исцелиться от болезней своих, также и **страждущие от нечистых духов**, и исцелялись» (Лк. VI, 17—18). «Привели к Нему бесноватого — слепого и немого, и исцелил его, так что немой и слепой стал говорить и видеть. И дивился весь народ, говоря: не это ли Христос, Сын Давидов? Фарисеи же, услышав это, сказали: Он **изгоняет бесов** не иначе, как силой Везельвула, князя бесовского» (Мф. XII, 22—24). «Созвав двенадцать апостолов, Он дал им силу и власть над всеми **бесами**, и врачевать от болезней» (Лк. IX, 1. Ср.: Мф. X, 7. 8; Лк. X, 17 и др.).

Из приведенных свидетельств видно, что состояние бесноватых было а) **общеизвестно** и б) **отличаемо от других болезней**. Что беснование не было смешиваемо ни с какою другой болезнью, это следует из того, что внешние признаки беснования не всегда были одни и те же: так, например, один из бесноватых предавался бешенству, другой был одновременно глухим, слепым и немым, иной бросался в огонь и в воду, тот находился в насильственно-согбенном положении. Другими словами, беснование не

походило ни на одну частную болезнь, а проявлялось в форме различных недугов, не отождествляясь ни с одним из них, потому что в противном случае беснование непременно отождествлялось бы с каким-либо одним из этих недугов, и самого бесноватого не могли бы отличать от обыкновенного сумасшедшего. В состоянии беснования открывались особенные черты, свидетельствовавшие о нахождении в человеке какого-то сверхъестественного деятеля — демонической силы. Присутствие этой силы со всей ее злобой и яростью явственно бросается в глаза при встрече бесноватых с Христом-Спасителем. С криком и воплем исходили из людей духи злобы, признавая себя виновниками бедствий рода человеческого и исповедуя страшное для них Божество Сына Божия, пришедшего разрушить их царство.

Свою власть над злыми духами Господь торжественно передал также Своим апостолам. Из книги Деяний Апостольских мы видим, как они пользовались чудодейственной властью. Так, в городе Филиппах апостол Павел именем Иисуса исцелил бесноватую служанку (XVI, 16). В городе Ефесе, где жил апостол Павел, сыновья одного первосвященника (Скевы), желая испытать царскую власть Спасителя над демонами, пытались исцелять бесноватых следующим заклинанием: «Заклинаем вас Иисусом, Которого проповедует Павел»; но злой дух отвечал им: «Иисуса я знаю, и Павел известен мне: а вы кто?» — и, бросившись на них, жестоко избил их (XIX, 13—17). Не упоминаем еще о других свидетельствах Священного Писания, по их общеизвестности, для подтверждения той же истины. Даже император Юлиан Отступник не мог не признать достоверности этих сказаний. «Что же великого сделал этот Христос? — спрашивает он в одном месте. — Только исцелил несколько слепых и увечных; **исцелил еще посредством заклинаний несколько бесноватых** в Вифсаиде и в Вифании».

Возможное возражение против достоверности евангельских сообщений о бесноватых, ищущее себе опоры в значительной древности этих сообщений и предвзятости их, опровергается следующими данными. По свидетельству позднейших церковных писателей, исцеления бесноватых служили одним из самых могущественных средств распространения христианства в языческом мире. «Истинные ученики Его» (Иисуса), по свидетельству **Иринея**, епископа **Лионского** († 202), «получая от Него благодать, совершают во имя Его чудеса во благодеяние другим людям, сообраз-

но с тем, как каждый из них получил от Него дарование. Ибо одни истинно и несомненно изгоняют демонов, так что сами освобожденные от злых духов часто делаются верующими во Христа и обращаются к Церкви»*.

По свидетельству знаменитого христианского апологета **Минуция Феликса****, «Сатурн, Серапис и Юпитер и другие, обожаемые язычниками, демоны, удручаемые скорбью, высказывают, что они такое, даже в присутствии некоторых из вас (язычников), и не осмеливаются солгать для прикрытия своего бесславия. Заклинаемые именем Единого Бога, они приходят в сильный трепет и или тотчас оставляют тела одержимых ими, или же постепенно удаляются, смотря по вере страждущего или по желанию исцеляющего. Они страшатся приближения христиан».

Обращаясь к одному из жесточайших врагов христианства, Цельсу, **Ориген** равным образом указывает на «ежедневное изгнание демонов единым именем Иисуса Христа»***.

В «Божественных наставлениях» **Лактанция** († 330) говорится о том, как «демоны трепещут пред почитателями истинного Бога, имя Которого заставляет их выходить из людей. Поражаемые священными словами, они не только признают себя демонами, но еще более сами объявляют свои имена; иногда жалуются с ужасным воплем, что им тяжело, что их жжет что-то и что они готовы выйти из одержимых ими людей»****.

В своем апологетическом письме к жестокому гонителю христиан Деметриану святой **Киприан**, епископ **Карфагенский** († 258), замечает: «Если ты больше тех, кому поклоняешься (идолам), то не ты должен поклоняться им, а скорее они тебе. Стыдись почитать тех, кого сам защищаешь. О, если бы ты захотел увидеть и услышать их в ту пору, когда мы, терзая их духовными бичами, заклинаем и мучительными для них словами изгоняем из одержимых ими тел; когда, рыдая и стеня человеческим голосом, они исповедуют имеющий прийти суд. Приди и узнай истину наших слов. Увидишь, что нас будут умолять те, которым ты молишься; увидишь, что под нашей рукою стонут, как связанные, и дрожат, как пленные, те, перед кем ты благоговеешь и

---

* Ириней Лионский. Против ересей. Кн. II, гл. 32, п. 4. Русский перевод свящ. Преображенского. М., 1871. С. 260.

** Минуций Феликс. Октавий. Гл. 27.

*** Ориген. Против Цельса. Кн. I.

**** Лактанций. Божественные наставления. Кн. II, гл. 15; ср.: кн. IV, гл. 27.

кого почитаешь, как владык; как твои боги на наши вопросы объявят, что они такое, и, даже, в вашем присутствии не в силах будут утаить известных своих обманов и обольщений»*.

Итак, существование бесноватых при начале христианства и могущественное действие последнего на первых представляет собой достоверный факт, отрицать который нет достаточных оснований, зато признание и объяснение которого требуются именем святой и неподкупной правды. Обольстившего весь мир отца лжи необходимо было явить пред лицом мира. Чтобы дело нашего освобождения из-под его власти было более осязательно и убедительно, требовалось представить виновника зла в отвратительной наготе злобного существа его; нужно было, чтобы борьба межу ним и Спасителем произошла открыто и чтобы действие нашего врага выступило из своей сокровенности, сделалось явным, чтобы и освобождающая нас от губительного врага всемогущая власть Господа обнаружилась в полном свете и открытости. Для удостоверения людей в том, что Он — Спаситель душ, Иисус Христос должен был явиться также и Спасителем телес, а чтобы явиться Спасителем телес так, чтобы видно было, что Он — Спаситель душ, Он должен был попустить, чтобы та же злобная сила, властвовавшая над душами, возобладала и над некоторыми телами, так как, изгоняя нечистую силу из телес, Он явно давал знать, что имеет власть и силу изгнать ее и из душ, и что Он истинно есть наш Избавитель. Поэтому-то, восхотев открыто явиться миру, Спаситель попустил и демонам явить силу свою более осязательно; они некоторым образом **подражали Его воплощению** и сделались видимыми, вселившись в людей, с целью вредить им. Связанные, таким образом, узами, устроенными их же злобою, они были приводимы пред своего Судию, всенародно осуждаемы Им, как нечистые духи, и потом изгоняемы и из храма внутреннего, которым они насильственно завладели с целью осквернить его, а также и из всех наружных храмов, где под маской величия они скрывали постыднейшее унижение и самое глубокое нравственное падение, до которого только может низойти тварь. И вот нестерпимым для них присутствием

---

* Творения святого Киприана. — Библиотека творений Святых Отцев и учителей Церкви Западной. Киев, 1879. Кн. II, ч. 2. С. 230. Ср.: «Апологетика» Тертуллиана, 23. См. также: Иоанн Златоуст. Творения в русском переводе. СПб., 1895, 1896, I, 165; XII, 718; у Иоанна Кассиана (в «Добротолюбии», М., 1884, II, 129—130) и у многих других церковных писателей.

Богочеловека нечистые духи доводятся до того, что сами открыто признают святотатственность своей власти над людьми и всю гнусность своего злосчастного положения, так что заявляют желание иметь своим обиталищем тела самых низких, презренных животных, и милостиво просят Христа: «пошли нас в свиней, чтобы нам войти в них» (Мк. V, 12)*.

В евангельском описании того состояния, в котором находился бесноватый (Мк. V, 1—5; Лк. VIII, 27—36; ср.: Мф. VIII, 28—34), даже пред посредственным психиатром выступают ясные симптомы **типической мании: делириум представлений** — в крике, в биении о камни, пребывании в горах и гробах; делириум **действий** — в крайней разнузданности моторных сфер и ничем не сдерживаемых импульсивных актах с калейдоскопически меняющимся образом их. Если же прибавить к этому еще замечание: «одержимый бесами с **давнего** времени» (Лк. VIII, 27), то окажется несомненным, что бесноватый был одержим так называемой «mania gravis». Развивающаяся на почве церебро-психоза, она совершенно не поддается терапевтическому лечению, между тем как различные виды меланхолии, относящиеся к области типических болезней мозга, доступны значительно лучшему прогнозу. Доселе еще ни разу не удалось повлиять на манию посредством внушения, и медицинские авторитеты первого ранга (например, Форель) серьезно предостерегают врачей от всяких опытов в этом роде. Если, теперь, провести параллель между результатами, достигнутыми, с одной стороны, совершеннейшими методами современной клинической терапии, а с другой — одним словом Спасителя: «изыди!» — то нельзя не видеть **бесконечного расстояния** между действующими в обоих случаях **факторами**, определяемого не большим или меньшим только напряжением общей для них причины, но **существенным различием** действующих причин**.

---

* См.: О. Николь. Философские размышления о божественности христианской религии. Пер. с франц. Тамбов. 1871, III, 378—405.

** Это различие хорошо понял известный из книги Деяний Апостольских Симон Маг. По словам книги, «Филипп пришел в город Самарийский и проповедовал им Христа. Народ единодушно внимал тому, что проповедовал им Филипп, слыша и видя творимые им чудеса. Ибо нечистые духи с великим воплем выходили из многих, одержимых ими, а многие расслабленные и хромые исцелялись» (Деян. VIII, 5—7). Далее повествуется о Симоне, что «он перед тем волховал и изумлял народ Самарийский, выдавая себя за кого-то великого» (Деян. VIII, 9). Несмотря на поразительные волхвования этого мнимого чудотворца, народ, однако, перешел на сторону Филиппа, очевидно,

Вышесказанное применимо также и к другому случаю исцеления Спасителем бесноватого — **немого** (Мф. IX, 32—33, Лк. XI, 14). Из евангельского повествования видно, что «афазия» произросла на почве психического заболевания. «И когда бес был изгнан, немой стал говорить». Пред наблюдателем — паралличное состояние как следствие болезненности мозга. В противоположность к проявляющейся у маньяков разнузданности моторных сфер, здесь они (вместе с душевными силами) находятся в связанном состоянии: больной притихает, беспричинно для себя плачет и потом окончательно немеет. Медицинская помощь (внушение) только в исключительных случаях немного облегчает страдальца, обыкновенно погибающего от чрезмерного истощения сил. Единичные случаи излечения от «melancholia attonit» происходили только благодаря захвату болезни в самом начале ее развития. Что же касается исследуемого чуда, то оно совершено Спасителем над «отчаянным» больным.

Третья категория называемых вообще бесноватыми невропатов обнимает наших «**эпилептиков**» . К ним принадлежит упоминаемый евангелистами (Мф. XVII, 15—21; Мк. IX, 16—29; Лк. IX, 38—43) отрок-лунатик , которого исцелил Господь после бесплодных попыток сделать это со стороны Его апостолов. По словам отца, «немой дух одержал его сына»: «где ни схватывает его, повергает его на землю, и он испускает пену, и скрежещет своими зубами и цепенеет... Многократно дух бросал его и в огонь, и в воду, чтобы погубить его». Что здесь упоминается случай эпилепсии, а не истерических конвульсий, то ясно из ответа отца на вопрос Господа о длительности страданий: «с детства» (Мк. IX, 21), а также и из сопровождавшего исцеление состояния бессознательности отрока, так что многие говорили о последнем: «он умер» (Мк. IX, 26) — «Но Иисус, взяв его за руку поднял его, и он встал».

потому, что последний подтверждал свое благовестие несравненно более поразительными и действительными чудесами (Деян. VIII, 12). Но главное — «уверовал и сам Симон и, крестившись, не отходил от Филиппа и, видя совершающиеся великие силы и знамения, изумлялся» (Деян. VIII, 13). Наконец изумление волхва достигло высшего предела после того, как он «увидел, что чрез апостольское руковозложение подается Дух Святой» (Деян. VIII, 18). По словам Иустина (Апология, I, § 26), этот маг «силою демонов творил волшебные чудеса». Если Филипп изгонял нечистых духов, то, по противоположению Ему Симона, надо допустить, что и последний творил что-то в этом роде, но только значительно и в такой мере уступая Филиппу, что как народ, так и сам маг перешли в христианство.

По единогласному свидетельству всех современных, лечащих внушением, терапевтов, суггестивная терапия оказалась совершенно **бессильной** в борьбе с эпилепсией. В относительно лучшем положении упомянутая терапия находится применительно к истерическим болезням. Однако и здесь успех лечения обусловлен его, занимающей часто целые месяцы, продолжительностью, не говоря уже о том, что излечение достигается не надолго. Наоборот, Спаситель Своим кратким и властным «запрещением» **мгновенно** и **окончательно** исцелял всякого рода истерии.

Выдающиеся врачи, вполне компетентные в научном отношении, имеют большее право, сравнительно с богословами, рассуждать о чудесах над одержимыми злыми духами. Попутно можно сослаться при этом на появившееся не так давно сочинение «Demonic Possession in the New Testament», by **W. Menzies Alexander** (Edinburgh: T. & T. Clark), принадлежащее автору, вполне заслуживающему серьезного внимания и защищающему то положение, что проблема одержания бесами пока еще не может считаться решенной окончательно. Допуская, что симптомы, давшие повод некоторым авторам отожествлять демоническое одержание с нервными болезнями, свидетельствуют только об одном внешнем сходстве между двумя классами явлений, д-р Мензис указывает на один существенный симптом, оставленный без внимания, а именно: на то, что бесноватые признают Иисуса и, добавим со своей стороны, проявляют сильнейшую антипатию к Его имени. Первый разряд случаев, взятых из достоверных источников, пока еще нельзя считать окончательно исследованным в медицинском отношении и является только в виде такого примера, о котором суждения компетентных лиц сводятся к следующему: эти случаи **совершенно отличны от нервных** заболеваний и сходны с явлениями беснования, описанными в Новом Завете.

Те из американских и европейских миссионеров, которым приходилось долго жить в Китае, по разбираемому вопросу, без всякого колебания, свидетельствуют о своей вере в «демонское обладание». Среди китайцев встречаются такие случаи, которые совершенно удостоверены и отличны от обыкновенных форм физического и умственного заболевания. Сами китайцы называют такие случаи «нзи-пинг», или болезнями злых духов. **Китайцы располагают специальными терминами для обозначения таких болезней, как, например, истерия, каталепсия и другие формы ду-**

шевных болезней, и очень строго разграничивают между названными болезнями и теми, которые одинаково — язычниками и христианами — неизменно называются «обладанием злыми духами».

Упомянутые случаи удостоверены компетентными в медицине свидетелями. Так, например, живший в Пекине д-р **Деджон**, человек высоких дарований и опыта, и д-р **Говард Тэйлор** считают означенные случаи отличными от известных физических и душевных болезней. В рассуждении одного частного случая первый выражается следующим образом: «Это была, очевидно, ни эпилепсия, ни делириум, наподобие делириум тременс, ни истерия, ни каталепсия, ни сумасшествие, ни хорея. Что же это такое? По внешним симптомам, когда больной предоставлялся сам себе, болезнь несколько напоминала собою хорею. Несчастный кричал ежеминутно, и тело его, особенно же голова, конвульсивно потрясалось. Наше обращение к успокоительным нервным средствам оказалось бесполезным. Так как пациент совершенно не знал религии Иисуса, то мы и не пытались прибегнуть к библейскому методу изгнания злых духов. Но если бы нам опять представился такой же случай, то я, руководясь успехом лечения, слышанным мной от д-ра Нивенса в Чи-фу, испытал бы известный из Писания способ».

Мисс **Гордон Кемминг**, так много потрудившаяся над собиранием достоверных доказательств от компетентных свидетелей, преимущественно от миссионеров, привыкших беседовать с китайским простонародьем, сообщает результаты своих разысканий в интересной своей книге «Wanderings in China» (Vol. I, pp. 238—246): «Симптомы в столь очевидной степени походят на те, которые описаны в Библии, что иностранцы, тщетно пытаясь определить болезнь одержимых ею, охотно допускают китайское решение». Упомянув о том, что местные жрецы имеют специально экзорцистские церемонии, посредством которых пытаются, хотя и с сомнительным успехом, изгонять нечистых духов, она продолжает: «В значительном числе таких, как эти, случаев к туземным христианам обращались их язычествующие соседи с целью убедиться в том, могут ли те хоть сколько-нибудь помочь им. Воспомянув, как Сам Господь заповедал уверовавшим в Него “изгонять словом нечистых духов и целить всякий недуг”, призванные старались следовать по стопам древних христиан. Став около одержимого бесом, они обратились к Богу с пламенной

молитвой, умоляя Его открыть силу Свою пред язычниками и заключая апостольскими словами: "именем Господа Иисуса Христа повелеваю тебе выйти" (Деян. XVI, 18). Их моление было услышано; бурные проявления болезни затихли, и бесноватый малопомалу успокоился. Спустя некоторое время он встал, одетый и в совершенно здравом уме пошел поведать своим братьям-язычникам о совершенном над ним чуде».

Упомянутая писательница пытается провести параллель между евангельским рассказом о человеке, из которого был изгнан целый легион бесов (Мф. XV, 22–31; Мк. V, 15–20) и частным случаем, помещенным в ее заметке о Китае. «Такова история, по крайней мере, одной из библейских женщин близ Фу-Чау. Больная была продолжительное время известна окружающим ее под именем "одержимой бесами", и когда христиане открыли ее, она изо рта испускала пену, дико терзала свое платье и боролась с называемым ею "святым" существом — имя, которое она не могла ни разу слышать в таком смысле, который мы усвояем ему. Простые, от сердца излившиеся моленья о ней оказались действенными: она не только исцелилась, но пришла в миссию за получением инструкции и просила о том, чтобы ее крестили. Исцеленная находилась в миссии, пока не научилась читать, после чего не захотела оставаться долее, потому что, по ее словам, ей следовало возвратиться для проповеди в свое селение. Хотя и бедная, она отказалась однако, от всякого вспоможения, говоря: "Народ будет внимать и уверует, убедившись, что я так поступаю не из корысти"».

Есть также описание одного достопримечательного случая, в котором лицо, одержимое так называемым у китайцев «змеиным демоном», было приведено к одному английскому доктору, который, приняв болезнь за чистейшую галлюцинацию — хотя семь членов той же семьи скончались от обладания этим «змеиным демоном», — решил достигнуть эффекта применением невинного обмана. Врач завязал глаза пациенту и сказал, что приступит к операции удаления змеи. Сняв затем бандажи, оператор показал больному белую змею, погруженную в наполненный водою бассейн, так что оперированный поверил, что она-то именно и мучила его. Поддавшись обману, пациент казался в данный момент здоровым; но вскоре же к нему возвратились опять болезненные симптомы, и он стал таким же, каким был и прежде.

Подобные случаи можно привести в большом числе, из которых получится тот несомненный вывод, что в Палестине на заре христианства, как и в других частях земного шара в настоящее время, встречались такие патологические состояния, которые по своему характеру совершенно отличны от любого нервного заболевания, известного западной медицине.

Кто догматически утверждает, что употребляемое в Новом Завете объяснение этих явлений (то есть что они производятся присутствием и действием незримых живых агентов) — чистое заблуждение, тот еще не вполне усвоил себе урок осторожности, преподаваемый новейшими научными открытиями. Одно время явления передачи физической контагии представлялись медицине великим таинством, и реальное объяснение их понималось столь же мало, как и доселе — аналогичные формы моральной и душевной заразы. Например, когда один корабль пристал к отдаленному острову, не имев на своем борту ни одного больного во все время своего долгого плавания, и когда вслед за тем на этом же острове появилась эпидемия, то медицинский мир некоторое время только насмехался над предположением о существовании каких-то незримых живых агентов (то есть микробов), которых будто бы можно было перевезти из одной части света в другую.

Что оказалось вероятным, если только не абсолютно верным, благодаря результатам современного естествознания, так это то, что за этой ареной видимой и весомой материи находится еще «невидимый универс» эфира, полный бесчисленных, сложных и организованных форм энергии, в котором — это совершенно удобоприемлемо — могут существовать и действовать свои насельники, наделенные соответственной конституцией и организацией*. Затем, первоклассными учеными в настоящее время принимается не только то, что все вопросы касательно материи в конце концов сводятся к вопросу об эфире, но и то, что тонкое и деликатное устройство нервной системы человека, в частности, содержит в себе взаимодействие между видимой и невидимой сферами.

Объясняя естественным порядком многочисленные чудеса **ис-**

---

* По словам современной биологии, в организме взрослого человека содержится 25 000 000 000 000 000 «клеточек», причем самая маленькая из них состоит более чем из 100 000 000 атомов. См. об этом в соч.: New Light on Immortality by E.E. Fournier d'Albe. London, 1908. P. 53.

целения больных, возражатели приписывают Христу «внушение», или влияние на воображение больных. Необыкновенно сильной воли человек, к которому больной питает безусловное доверие, внушительно говорит последнему: «Ты вполне можешь ходить, если только пожелаешь; так иди же!» — и расслабленный, повинуясь велению, действительно идет. Другого больного целитель заверяет: «С тобой не произошло ничего особенного, ты совершенно здоров, принимайся спокойно за свое дело!» — и успокоенный недужный приступает к своему труду. Если бы, говорят, такие исцеления произошли несколько веков тому назад, то не увидел ли бы в них целый свет проявления какой-то сверхъестественной силы и не назвал ли бы их чудесами? И, однако же, внушение представляет собою чисто **естественное** явление, основывающееся, с одной стороны, исключительно на духовном превосходстве и на безусловном доверии — с другой. В подтверждение сказанного возражатели ссылаются на чудотворения в Лурде. Покойный романист Э. **Золя** в своем романе «Лурд» объясняет таким образом не одни только там происходящие исцеления, но и **все** чудеса, когда и где-либо творившиеся на религиозной почве.

Несомненно, внушение может сильно влиять на болезненное состояние пациентов и в руках искусного, изучившего организацию их врача оказывать целебные действия или, по крайней мере, приготовлять психическую почву, так необходимую для полезного действия врачебных средств. Но объяснять чудеса Господа таким образом — значит совершенно извращать их. В самом деле, где отыскать упомянутое внушение, когда центр тяжести требуемой веры в чудотворение Иисуса находится не столько в самом больном, сколько среди окружающих последнего, как это видно, например, из исцеления бесноватого (Мк. IX, 14—29), когда Спаситель сотворил чудо, потому что видел веру, например, его несчастного отца? Где найти внушение в таких случаях, в которых, как, например, при исцелении слуги капернаумского сотника или бесноватой дочери хананеянки, оно происходило на расстоянии, так что сами-то больные не находились близ Иисуса и, по мнению некоторых, даже не ведали о том, что кто-то просит о них Его? Как можно объяснить внушением факт, что исцеление происходило в тот час, в который Чудотворец сказал: «теперь он здоров»?

Необходимо иметь в виду также и следующее. Внушения, какими бы ни были благодетельными в известных случаях, **не все-**

гда, однако, достигают цели. Из многочисленных стекающихся в Лурд больных исцеляются лишь немногие. Наоборот, Спаситель исцелял всех, с верой прибегавших к Нему. «Неудачных» случаев в Его целениях не было, а если бы и произошло что-либо подобное, то зоркие враги поставили бы это на вид преследуемому ими Чудотворцу. Бессмысленная ссылка последних на «бесовского князя Веельзевула» ясно свидетельствует в пользу **действительности** Христовых чудотворений и совсем устраняет предположение о малейших в них неудачах. Каких только недужных не собиралось вокруг галилейского Чудотворца! Тут были хромые, слепые, прокаженные, немые, бесноватые — люди во всевозможных болезнях, исцеление от которых совершалось так властно и мгновенно, точно это было самым заурядным делом: «и Он исцелял всех их» (Лк. VI, 19). Какое множество представляли собой исцеленные, об этом можно составить себе приблизительное представление по замечанию евангелиста Марка: «Он там не сотворил ни одного чуда, исключая того, что на некоторых больных возложил руку и исцелил их» (Мк. VI, 1—5). Следовательно, совершить несколько исцелений простым возложением руки — такое дело, которое теперь произвело бы величайшее впечатление и передавалось бы во всех газетах, — для евангелиста является чем-то маловажным. Сколько же чудес действительно творил Иисус?!

В заключение необходимо отметить тот величайшей важности факт, что целый ряд явлений, связанных со случаями исцеления, остающихся доселе совершенно **не исследованными** наукой, принадлежит к то же категории, к которой относятся и многие из евангельских чудес. Несомненно, например, что известные индивидуумы в различных возрастах находились под властью какой-то темной силы — называйте ее физико-магнетической, духовной или какой угодно еще, — причем исцеления совершались на известном расстоянии и совершенно необъяснимым, с точки зрения ординарного человеческого опыта, образом. И если о каком-либо лице можно с уверенностью утверждать как о наделенном такой силой, то таковым является, несомненно, исключительное по Своему нравственному миропреобразовательному влиянию Лицо Христа-Спасителя.

ГЛАВА IX

О пророческом, первосвященническом и царском служениях Господа Спасителя

Необходимость этих служений. —
Их раздельность в Ветхом Завете и соединение
в Новом в одном Лице Мессии. —
О пророческом Его служении. —
Проповедь Спасителя о Царствии Небесном. —
Церковное учительство как продолжение проповеди
Христа и апостолов. —
Христианское учение о грехах. —
Невозможность человеческого самоискупления. —
Потребность в Искупителе. —
Необходимость Его первосвященнического служения. —
Решение некоторых вопросов и недоумений.

Земное служение Спасителя продолжалось только три года и, все-таки, несмотря на такую краткость времени, оказалось вполне достаточным для основания Церкви, вскоре распространившейся «даже до последних земли» (Деян. I, 8). Хотя в продолжение этого срока Христос обращался с проповедью к одному израильскому народу, к которому и был прежде всего послан (Мф. XV, 24; Иоан. XVII, 25), однако Он ясно учил тому, что Его великое дело не ограничится узкими пределами Палестины, но распространится по всем народам (Иоан. X, 16; Мф. XXI, 43; XXV, 32; XXVIII, 18—20; Мк. XVI, 15). Израиль представлял собою «избранный народ», среди которого, посредством закона, пророков и различных институтов, было приуготовано наступление того Царства Божия, в котором должны были соединиться между собою небо и земля (Иоан. I, 51; Еф. I, 10). Ветхозаветная теократия служила только прообразом имеющего открыться высшего порядка вещей.

В приуготовительной «экономии» нашего спасения Бог призвал к служению **три класса помазанников: пророков, священников и царей**. Вся общественная жизнь избранного народа основывалась на трех национальных учреждениях: пророческом, священническом и царском. Цари управляли народом по Божьему закону (1 Цар. X, 25) и защищали его от внешних и внутренних врагов. Священники были свышепоставленными органами религии; они представительствовали народ в его отношении к Богу, вознося к Нему общественные моления и жертвы, а также и Бога в Его отношении к народу, передавая последнему Его ответы и повеления, вместе с благословением. Между тем как цари и священники были наследственными в своем служении, пророки воздвигались и призывались Богом только в известное время и для специальных целей. Им поручалось применение Ветхого Закона к новым обстоятельствам, или они были избранными носителями следовавших откровений касательно настоящих и будущих судеб избранного народа и являлись в положении свышеуполномоченных вестников, посылавшихся к царям и священникам. Три вышеозначенных служения имели своей целью охранять благосостояние избранного народа, ибо знание воли Божией, пользование надлежащими средствами богообщения и от Бога исходящего управления является основою нормальной и возрастающей жизни человеческого общества.

Все три упомянутые функции в продолжение некоторого вре-

мени были соединены в лице **Моисея**. Он явился богоизбранным пророком и получил Божие повеление идти с особою миссией к израильскому народу и к фараону (Исх. III и IV главы); он был авторизованным законодателем и верховным правителем двенадцати колен (Исх. XVIII, 20; Числ. XI, 11—17; Ис. LXIII, 12) и он же выступал в качестве священника или посредника между Богом и народом (Исх. XVIII, 19), пока к этому последнему служению не был назначен его брат Аарон. Впоследствии времени пророки, священники и цари образовали из себя три **отличных** класса; однако было предуказано время, в которое должен быть «воздвигнут пророк, подобный Моисею» (Втор. XVIII, 15), а первосвященнический кидар и царская корона — соединиться на одной главе, чтобы сидящий на престоле венценосец являлся вместе и первосвященником и царем (Зах. VI, 11—13). Необыкновенно возвышенное Лицо, в Котором должны были соединиться три служения — не типически только, как в Моисее, но динамически, следовательно, являлось таким избранным органом, посредством которого должна была излиться на Израиль и, далее, на целое человечество вся полнота Небесных благословений.

Таково необыкновенное достоинство, с которым родился в иудейском Вифлееме Богомладенец Иисус, в качестве обетованного Мессии (Иоан. I, 41; III, 28—30). Между тем как пророки, первосвященники и цари посвящались на свое служение посредством возлияния елея (1 Цар. X, 1; XV, 1; Исх. XXVIII, 41; XXX, 30; 3 Цар. XIX, 16), несравненно превосходивший всех «Помазанник» (по-еврейски *Мессия*, по-гречески *Христос*) означает Собой **Лицо, в Котором соединились вместе пророческое, первосвященническое и царское достоинства в преимущественной степени**. Подобно тому, как представители трех служений посвящались в них посредством помазания, так и Спаситель вышел на Свое служение не прежде того, как «был помазан Духом Святым» (Деян. X, 38). Только Он приобщился Святого Духа не в ограниченной степени, как они, другими словами: не «в меру» только (Иов, III, 34), но сошедший с небес Дух «пребывал в Нем», так что Христос мог сообщать этот Дух и другим (Иоан. I, 32, 33).

Итак, Он явился не в качестве носителя одного из трех служений, не как только пророк, или первосвященник, или царь, но одновременно был и Пророком, и первосвященником, и Царем. А так как Святой Дух пребывал в Нем без меры, то поэтому все дела Спасителя были существенно мессианскими, то есть имели

пророческий, первосвященнический и царский характер. Христос выступал с пророческим свидетельством Царем в царстве безусловной истины (Иоан. XVIII, 37). Он действовал с царским достоинством при возвещении законов Царствия (Иоан. XII, 34; Мф. V) и положил душу Свою в качестве выкупа за многих (Мф. XX, 28). Он учил людей истинной жизни Своим примером и особенно — добровольно принятыми на Себя крестными страданиями (1 Пет. II, 23, 24). Во всем, что Он проповедовал, творил и терпел, Он возвещал правду Божию, как наш пророк, действовал в положении нашего Посредника и Первосвященника и показывал Себя Царем, Которому была дана власть над «всякою плотью» (Иоан. XVII, 2). В качестве Мессии, на Котором исполнились ветхозаветные обетования, Он служит для людей **истинно и действительно** тем, чем типически были для израильтян пророки, первосвященники и цари. Вот почему справедливо и для правильного понимания совершенного Им спасения необходимо рассматривать Его служение под тремя вышеуказанными видами. Нераздельные по самому существу предмета, пророческое, первосвященническое и царское служения Мессии излагаются порознь только для большей ясности понимания каждого из них*.

Совершая многоразличные «знамения» и «чудеса», Господь постоянно проповедовал о **Царствии Небесном**, под которым разумеется состояние полного и блаженного общения Бога с людьми и людей с Богом (Мф. IV, 17). Наступление этого Царства Спаситель поставлял в ближайшую связь с самим Собою (Лк. IV, 21), и, чем далее протекало время Его земной жизни, тем более проповедание Царствия Небесного становилось свидетельством о Са-

---

* Филарет, митрополит Московский. Письма его к архимандриту Антонию. М., 1878, II, 252: «О Христе как пророке, священнике и царе, говорят все богословы на свете, независимо от учения о Его Божестве; и это нужно потому, что в Ветхом Завете часто изображается Он как царь; потому что учение о Его жертве, следственно и о священстве, есть существенное в христианстве, потому что Моисей пророчествует о Христе как о пророке». Ср.: Carvie. Studies in the inner Life of Iesus. London, 1907, p. 473: «Служение Его, прежде всего, — царское, но только Он управляет основанным Им царством как пророк, или представитель Бога по отношению к человеку, и как первосвященник, или представитель человека по отношению к Богу». Также: Koelle S. W. The Goal of the Universe. London, 1903. P. 145 sqq.; и «все богословы на свете», за единственным, насколько мне известно, исключением одного из наших русских православных богословов, мнение которого (как и другие его мнения), при всей его оригинальности, не имеет под собой твердой основы и удобоприемлемо только в положении, предусмотренном в апостольских посланиях (1 Кор. III, 1—3).

мом Себе, с особенною силою проявившимся в трогательном призыве Спасителя: «приидите **ко Мне**, вси труждающиеся и обремененные, и **Аз** упокою вы» (Мф. XI, 28). Наконец, Воскресший заповедал Своим апостолам быть Его свидетелями и в Его имя благовествовать всем языкам о совершенном спасении (Лк. XXIV, 46—49; Деян. I, 8). Апостольская проповедь по своему происхождению и по содержанию является продолжением проповеди вознесшегося Господа, пока Он не отозвал к Себе, в свою очередь, и апостолов, и пока те заблаговременно не поручили благовестие нарочито поставленным на это великое служение мужам, членам церковной **иерархии**, имеющей проходить его до скончания века.

Подобно тому, как апостольская проповедь была продолжением Христовой проповеди, раскрывая и разъясняя содержание последней, так что в учении апостолов не заключалось ничего лишнего по сравнению с учением Самого Спасителя, так и продолжающееся в христианской Церкви благовестие является по своему главному содержанию во всем согласным с учением Господа Иисуса Христа и его апостолов. Задача церковного учительства состоит в том, чтобы более и более углубляться в спасительное учение Христа и апостолов и правильно пользоваться им в обстоятельствах времени и места. Но никогда не будет того, чтобы истинно верующие осмелились от чего-либо «очищать» учение Церкви или что-нибудь «прибавлять» к нему. В первом грехе повинен протестантский рационализм, а в последнем — романизм. Только одно Православие ничего не расточило из преданного ему сокровища христианской веры и не помрачило ее чистоты человеческим суемудрием.

На этом пункте — о самосвидетельстве Господа — собственно и следовало бы остановиться нашим размышлениям, если бы христианская религия представляла собою только один момент в естественно-историческом развитии религиозного сознания, а Христос-Спаситель был бы только высокодаровитым проповедником Своего учения. Но в том-то и состоит доказательство Божественности Христа и Его дела, что новозаветное Откровение признает **всеобщую греховность** человеческого рода и отрицает его самоискупление одними естественными силами. «Кто бо чист будет от скверны? — спрашивает праведный Иов и решительно отвечает:— Никто же, аще и един день житие его на земли» (Иов. XIV, 4, 5). Святой царепророк еще более углубляется в происхождение греха

и свидетельствует: «се бо в беззакониих зачат есмь и во гресех роди мя мати моя» (Пс. L, 7). «Единем человеком», по словам апостола Павла, «грех в мир вниде, и грехом смерть» (Рим. V, 12). Ни буддизм, ни ислам, ни какая-либо другая религия не говорят таким языком и говорить не могут, потому что не знают прирожденной всем греховности. Так, например, по буддийскому учению грех проистекает не извнутри поврежденной человеческой природы, но из рокового участия ее в мировой жизни. Знай человек заповедные «четыре истины», он никогда не поддался бы соблазнам света, как и, наоборот, уразумением этих истин каждый сам может искупить себя от всех скорбей жизни. Ислам совершенно отрицает человеческую греховность, поскольку она здесь является не внутренне злым настроением, но чисто внешним делом. Поэтому истому мусульманину совершенно не причастно всякое нравственное, происходящее из глубины души, сознание своей греховности, а следовательно, и потребность в искуплении. Не будем подниматься на древний Олимп и подмечать многочисленные проступки небожителей, начиная с самого Громовержца. Но если сами боги преступны, то можно ли вменять в вину людям их прегрешения, и какой бог взял бы на себя тяжкий грех суда и возмездия? Никто не отрицает того, что в упомянутых религиях находятся «свидетельства» о грехе и об искуплении; но они теряются в подавляющей массе противоположных свидетельств, мало согласуются с натуралистическим характером данных религий и, по тщательном исследовании, оказываются остатками сохранившихся в язычестве истинных преданий, ибо «свет и во тме светится, и тма его не объят» (Иоан. I, 5). Это с одной стороны. Но христианство имеет еще и другую, светоносную сторону. И замечательно, с какой несокрушимой энергией, с каким неодолимым всемогуществом заявляет здесь о себе доселе еще нигде не бывалое, никогда не оскудевающее и всегда уверенное в достижении своей цели сознание человеком своей искупленности. Он носит последнее, как святыню, в своем сердце и уверен в даруемом спасении более, чем в бытии видимого мира; не забывает о благодатной помощи в благополучное время и, точно металл под ударами молота, еще более утверждается в непреложности искупления среди самых тяжких испытаний (Мф. V, 11, 12; 2 Кор. IV, 8—18). Не сам себя он спасает, ибо ведает свои немощи (Рим. VII, 24, 25); не ожидает он спасения также и от других людей, потому что и они греховны, подобно ему, и, следовательно, сами нуждаются

в спасении (Иер. XVII, 5); не откуда-либо со стороны приходит к нему благодатная жизнь, но он обретает ее в самом христианстве, этой самодовлеющей религии, происходящей от Самого Христа, и, следовательно, в своем едином и единственном, и еще никогда никем не заменимом Искупителе. «Благодать, — пишет апостол языков, — воцарится правдою в жизнь вечную **Иисусом Христом, Господем нашим**» (Рим. V, 21).

Если бы в мире не было первородного греха, или если бы грех повреждал только одну поверхность человеческой природы, тогда достаточно было бы простого увещания со стороны какого-либо доброго учителя: «смотрите на меня и будьте моими подражателями!» Тогда оказались бы правы рационалисты, отрицающие Божественное достоинство Искупителя и предоставляющие Ему только более почетное место среди других выдающихся нравоучителей. Но **откуда**, спрашивается, **должен взять сил человек**, этот послушный раб греха, — следовать возвышенному учению и подражать совершенному первообразу? Сделается ли голодный сытым от того, что пред его глазами поставить упитанного тельца? Выздоровеет ли умирающий от того, что к его болезненному одру приведут цветущего здоровьем человека и посоветуют подражать ему? На эти вопросы можно ответить утвердительно только при несомненном удостоверении в том, что голод и болезнь суть не печальная действительность, а лишь горькие плоды разгоряченного воображения. Но грехи, к величайшему прискорбию, не продукт воображения, а сама неотразимо страшная действительность. И если бы хоть раз кому-либо удалось очиститься от греха единственно посредством человеческих поучений и примеров, — то что было бы с его прежними грехами? Можно ли было бы считать последние совершенно изглаженными и невозвратно прощенными Небесным правосудием только потому, что человек начал нравственно совершенствоваться? Может ли, таким образом, удовлетвориться Божественное правосудие? Можно ли уплачивать свой долг только неделанием других долгов или прекращением долговых обязательств?

Кто в рассуждении предложенных вопросов не хочет пробавляться пелагианно-рационалистическими мечтаниями и намеренно не закрывает глаз пред вопиющею до неба человеческою греховностью, тот ответит на них тысячекратным «нет». Отнюдь недостаточно только одного учения и дел Христовых для очищения человека от греха и для примирения его с правосудным Богом, но

для сего требуется совершение нашим Спасителем еще **особого служения**, и только под таким условием заключающаяся в Богочеловеке благодатно возрождающая жизнь может изливаться на все человечество. Другими словами: требуется так называемое **«первосвященническое** служение» Искупителя.

Как же проходит Он Свое первосвященническое служение? Как совершается примирение греховных людей с прогневанным Богом? Что делает Христос для преложения Отчего гнева на милость к страждущему человечеству? Отвечая на эти вопросы, «душевный» человек невольно поддается искушению — видеть уже в самом событии боговоплощения решительное противоядие греху и торжество над роковыми его последствиями. Уже самым посланничеством в мир Своего Единородного Сына — так полагают некоторые — Господь Бог непреложно и ясно засвидетельствовал, что Он отвратил Свой праведный гнев от человечества и опять проникся к нему бесконечною любовью. По такому взгляду на рассматриваемый предмет мессианское служение Искупителя состояло исключительно в том, чтобы только **поведать** людям о том, что правосудный Бог окончательно изгладил из книги живота все человеческие грехи, что Он возлюбил мир прежнею любовью и готов принять прощеных грешников в общение Своей бесконечной святости и вечного блаженства. Как видно, искупительная заслуга Господа Иисуса Христа тогда состояла бы не в утолении Отчего гнева на человечество и не в приобретении последнему Божественного благоволения, но исключительно только в освобождении людей от горьких заблуждений их злой совести, так долго мучившей их страхом гнева и суда Божия. По-видимому, и Священное Писание свидетельствует в пользу изложенных соображений. Так, например, апостол Павел не выражается словами: «Бог примирил **Себя** с миром», но иначе: «Бог во Христе примирил **с Собою мир**» (2 Кор. V, 19), или **нас** (Римл. V, 10). Не ясно ли видно из апостольских слов, что вражда находилась на стороне не Бога, а людей, потому что сами они совершенно ложно судили о Боге по отражению Его в их преступной совести? Однако не такова, заметим мы, мысль апостола, ибо, как мог бы он, в противном случае, утверждать, что мы примирились с Богом **«смертью»** Его Единородного Сына (Рим. V, 10)? Тогда **свидетельство** Господа Иисуса Христа имело бы несравненно более важное значение, чем Его смерть, и должно было бы занять в апостольском благовестии первое место, между тем как апостол совсем умалчивает

об упомянутом свидетельстве. А принимая в соображение дальнейшую мысль апостола о том, что следствием примирения Бога с миром является невменение людям греха, мы составляем себе твердое убеждение в том, что примирительным действием Божиим преследуется не та цель, чтобы только возвестить людям о любви Божией, но чтобы создать такое **состояние праведности**, на основании которого Господь Бог благоизволил бы простить людям их грехи и применить Свой гнев на милость. Ведь несправедливо же считать Божественную святость и правосудие за плод нашего развращенного воображения, подобно тому, как нельзя считать таким плодом и наш грех, вместе с ответственностью за него, но как последние, так и первые представляют собой непреложную действительность. Совершенно верно, что уже одно посланничество Сына в мир есть дело Божественной любви, и что, следовательно, Бог возлюбил мир еще прежде совершенного Его Сыном примирения. Но Господь от века возлюбил мир именно во Христе как в непорочном Агнце, Который в определенное время должен **совершить примирение Бога с людьми** и применить Божий гнев на вечное благоволение (Мф. XXV, 34; Иоан. III, 16).

Таким образом, в рассуждении о нашем примирении с Богом чрез Единородного Его Сына главное дело состоит не в освобождении человечества от горестного сознания гневности к нему со стороны Бога, но, **действительно** и **фактически**, оно состоит в основании **нового отношения Бога к спасаемым грешникам**. Как же все это происходит? Несомненно, перемена к лучшему во взаимоотношении твари с Творцом свидетельствуется уже тем событием, что в безгрешном и святом Лице Богочеловека-Христа опять возгорелся яркий свет среди греховного человечества, — свет, на котором могло благоволительно остановиться Всевидящее Око. Уже чрез это одно не должно ли было прежнее отношение Бога к человеку перемениться на другое? Не должно ли было чистое сияние Богочеловеческой безгрешности бросить свой кроткий, умиротворяющий свет также и на всех других людей? Изливающийся на спасаемых грешников от новой благодатной Главы Господа Иисуса Христа, этот свет разгорается все большим и сильнейшим пламенем и озаряет их тем более животворными лучами, что они исходят не от безгрешного человека, но от святейшего **Богочеловека**, Единородного Сына Божия.

Едва ли можно сомневаться в том, что изложенное понимание примирения освещает очень важную сторону предмета и что оно

имеет некоторое основание в апостольском учении о Христе как о «втором Адаме», как о новой, благодатной главе человечества (Рим. V, 12; 1 Кор. XV, 45—49). Однако было бы признаком крайней близорукости удовлетворяться таким пониманием примирения, при котором не придается надлежащего значения факту человеческой греховности и тяжкой за нее ответственности людей перед Богом. В самом деле, если бы правосудный Бог только ради одного, появившегося среди человечества, Источника света переменил Свой праведный гнев на милость, то не оказалась ли бы тогда попранной истина, по которой грех есть именно **грех** и требует **наказания**? Поскольку Божие правосудие есть действительное и неизменное свойство существа Божия, оно никогда не может равнодушно взирать на человеческие грехи, тем более не может совершенно забывать о них и не привлекать грешников к ответственности только потому, что среди них явился безгрешный Спаситель. В таком случае мы имели бы одно **воображаемое** примирение вместо действительного. Наоборот, в действительности дело обстоит иначе, и для совершеного примирения непременно требуется то, **чтобы грех был раскрыт и опознан во всем своем ужасающем безобразии как именно грех, и чтобы он был осужден** со всей строгостью Божественного правосудия.

Но почему же именно человечество не могло искупить само себя? И если действительно у него недоставало для этого сил, то не мог ли дело искупления совершить какой-либо, например, ближайший к высочайшему престолу дух? Зачем потребовалась столь великая жертва, да притом еще обреченная на такие незаслуженные страдания и крестную смерть?

Мы отчасти уже касались первого вопроса и теперь несколько подробнее остановимся на нем. Как бы ни были приятна для человеческого самолюбия мысль о возможности самоискупления, но ее несостоятельность опровергается как психологически, так и исторически. Наша душа, особенно в состоянии невиновности (возьмем, для слабого примера, особенно младенческую душу), представляет собою необыкновенно нежную и впечатлительную сущность. Предрасположенная по природе своей к добру, она может достигать в нем высокой степени развития, что мы и видим в лице великих благодетелей человечества и особенно святых подвижников. Заурядным смертным становится подчас не под силу понять, каким образом «подобострастные» им люди могут восходить на такую высоту религиозно-нравственного совершенства:

«душевный человек не приемлет, яже Духа Божия». Но, с другой стороны, та же человеческая природа может дойти и до поразительно низкой степени падения, и притом так, что последнее прямо пропорционально предшествовавшей ему душевной чистоте. Кто однажды пал, тот при втором падении уже не станет так, как при первом, оплакивать свою невинность. Иное дело совершить первый грех. Каким тяжким бременем ложится он на чистую душу и какими жгучими слезами горести и раскаяния омывается он! Неподкупная совесть постоянно обличает преступника и не допускает никаких компромиссов. Ни дружеские речи, ни соображения пользы, ни ссылка на среду или неумолимые обстоятельства — ничто не в состоянии успокоить потрясенной души. Человек в этом случае бессилен умирить человека, и, если последний не получит себе примирения свыше, то он будет одним из «сынов погибельных». Вот почему во всех религиях — особые очистительные молитвы и церемонии, а главное — искупительно-примирительные жертвы.

Но что сказать о прародительском грехопадении, именно о тяжести его, имея в виду совершенство первозданного человека? Отрицать самый факт грехопадения — значило бы закрывать глаза пред вопросом неотразимой важности и допускать такое возмутительное насилие над религиозной историей человечества, какого нельзя оправдать никакими соображениями. Предания о **золотом** веке, говорят, — миф. Но почему же именно миф? Почему никто не считает мифом минувшие годы невинного детства и не только не видит в них болезненного бреда мечтательного идеалиста, а наоборот, многократно обращается к ним в течение всей своей жизни, почерпая в них для себя нравственную чистоту и поддержку? Мифология, правда, наивна по своей **форме**, но только не лжива в своей **сущности**. И было бы слишком смело предполагать, что ее древнее свидетельство умолкнет по капризному приговору отрицательной критики. Последняя провела аналогию между мифами и детскими мечтами с целью обесценить мифы; но критическое оружие оказывается о двух концах. В самом деле, если детская невинность каждого из нас представляет собою бесспорный факт, то не только не меньшая, а еще большая бесспорность факта должна иметь за собой и мифология. Стало быть, и прародительское грехопадение — также **факт**, неизмеримо печальный в своем существе и в сопряженных с ним последствиях, факт, подтверждаемый не одной мифологией, но прежде всего — Божественным

откровением. Отрицать факта нельзя, потому что он подтверждается такими данными, которые изгладить своими силами человек не в состоянии. Подобно тому, как в обыденной жизни никто сам себе не дает прощения в проступках против ближнего, так и тем более согрешившего против Бога **только Бог** один и мог простить. Но грех извратил невинную природу первозданного человека, и потому требовалось, кроме прощения, еще и восстановить поврежденную природу в первобытной ее чистоте и невинности. Следовательно, тем необходимее требовалась человеку Божия помощь. К сожалению, мы только аналогично можем судить теперь о тяжких последствиях грехопадения, но и такое суждение не в пользу мнения, по которому сам человек будто бы мог искупить себя от греха. Если бы грех был только недостатком совершенства или необходимым условием последнего, или просто дурной привычкой (есть и такое детски наивное воззрение!), усвояемой младшими от старших, или каким-то предрассудком, или еще чем-либо подобным, — тогда еще можно было бы признать относительное значение за легкомысленными теориями самоискупления. Но в том и дело, что грех является глубоко проникнувшим в духовно-телесную природу человека **злом**, сделавшимся, в свою очередь, его как бы второю природой. Так твердо уповающие на всемогущество возрастающей культуры точно намеренно не хотят видеть того важного обстоятельства, что их упование старо, как сам грех, что первобытные люди — отнюдь не одичалое племя современных дикарей, но первые наследники спасительных истин Откровения в их неиспорченном виде и самые достойные пионеры человеческой культуры. Мы склонны подчас думать, что дохристианское человечество более или менее было пассивным ожидателем обетованного Мессии, предоставляя честь активных культуртрегеров своим позднейшим потомкам. А между тем достаточно припомнить хотя бы вавилонское столпотворение, чтобы увидеть в нем движение могучей силы к самопрославлению человечества и, затем, в дальнейшем, к его самоискуплению. Недаром даны были людям эти пять с половиной тысяч лет до пришествия Христа-Спасителя, — ибо назначение их состояло, между прочим, и в том, чтобы путем горчайшего опыта убедить человека в невозможности самоискупления. Легко говорить на эту модную тему, особенно при смутном представлении дела, под одобрительный шум слепых приверженцев материалистической эволюции; но так ли просто оправдать фантастические теории — вот в

чем вопрос. Что бы ответило на него дохристианское человечество, особенно в лице своих лучших представителей? Думается, что потряслись бы самые основания преисподней, когда в ней услышано было бы это новое «благовестие», от страшного ужаса и отчаяния в возможности спасения для «содержимых в ней крепкими узами». Долгие века мучились в ней миллионы людей, но тяжесть их страданий смягчалась надеждой на более или менее отдаленное искупление их грядущим Мессией. И вдруг их приглашают вкусить сладостной надежды от человеческой культуры! Едва ли бы кто протянул руку к этому новому древу познания добра и зла, а всего менее те праведники, которые всю земную жизнь прошли под сенью спасительного упования на Избавителя и другим благовестили Его пришествие. А что сказать о тех, «чающих утехи Израилевы», которые находились бы еще на земном поприще? Они с неменьшим негодованием отнеслись бы к такой проповеди о спасении, подаваемом человеку культурой.

Великое несчастие в том, что эта препрославленная культура есть произведение того же греховного человека, и надо только дивиться его душевной слепоте, по причине которой в нем родилась эта безумная надежда на возможность душеспасения посредством культуры: ибо «если слепой поведет слепого, то оба попадут в яму» (Мф. XV,14).

Не знающая никакого удержа в своем превозношении, человеческая культура сулит счастье своим поборникам в отдаленном будущем, а как велико расстояние до цели — об этом никому и ничего неизвестно. Прислушиваясь к этому обещанию, невольно воскликнешь: «Бедное человечество! Чем заслужило ты такое самобичевание и для чего ты, с достойным лучшей участи самоотвержением, так беспощадно жестоко унижаешь свое высокое достоинство?» В самом деле, точно по тайному обету, все ждут от культуры высочайшего блаженства: вот-вот оно наступит, а его нет как нет! И, что еще прискорбнее, чем дальше, тем хуже живется «культурному» человеку. Как примирить здесь слово с делом, и не для того ли они остаются непримиренными, чтобы убедить упрямое человечество в решительноей невозможности самоискупления и обратить его к единому «Ходатаю Бога и человеков»?

Но почему бы не мог искупить человека светлый дух? Ведь ангелы, особенно их высшие чины, так близки к Богу, так могущественны, в такой высокой степени озарены светом истинного

богоразумия, с одной стороны, а с другой — настолько человеколюбивы и так всегда готовы помочь страждущему, что, казалось бы, им и спасать нас. Представим себе теперь, что один из высших ангелов сошел на землю и сделался совершенным человеком, не переставая быть ангелом, то есть был бы ангелочеловеком. Невозможного в этом предположении нет ничего, особенно принимая в соображение толкование некоторых святых отцов на известное место книги Бытия о смешении сынов Божиих с дочерьми человеческими. (Быт. VI, 1—3). Воплотившийся ангел, разумеется, учил бы людей истинному Богопознанию, поражал бы всех своей премудростью и творил бы великие чудеса. Не терпящие света и возлюбившие более тьму, люди, как это естественно, стали бы всячески преследовать ангела Божия, осудили бы его на смерть, и, может быть, он умер бы, как и Спаситель, на кресте. И все-таки мы не были бы спасены. Уже одним вочеловечением ангел, может быть, примирил бы нас, но только не с оскорбленным Правосудием, а с самим собою и с другими ангелами. Но цель искупления состоит в примирении человека не с одним только ангельским чином, но и со всем миром (ибо вся тварь совоздыхает и соболезнует с нами), а главное — с Самим Богом, между тем как примирение с ангелами — это лишь малая доля искупления, не говоря уже о том, что промышляющий о Своем мире и все «располагающий мерою, и числом, и весом» Бог не допустил бы никогда такого, нарушающего план Его домостроительства, вторжения ангелов в неудобоисполнимое для них дело. Как ни высоки по своему Богопознанию ангелы, все-таки оно у них далеко от совершенства, и потому воплотившийся ангел не мог бы принести нам **полного** откровения о Боге, которое именно и требовалось искуплением. Следовательно, наше Богопознание было бы недостаточным и, как такое, апеллировало бы к новому откровению, которое в полноте мог принести только Единородный Сын Божий. Вот краткий ответ на вопрос, почему ангел не мог быть нашим искупителем.

Если же нас не мог искупить чистейший дух, то еще менее могло искупить какое-либо другое сотворенное существо, например, ученейший философ, мудрейший законодатель, величайший завоеватель и им подобные, о чем у нас уже было сказано в своем месте.

Итак, род человеческий мог быть искуплен или только милосердым Богом, или никаким еще другим существом.

ГЛАВА X

О первосвященническом служении: искупление рода человеческого страданиями и смертью невинного Богочеловека

Осуждение греха и удовлетворение Божьему правосудию. — Крестный подвиг Господа Иисуса Христа в течение земной Его жизни и необыкновенная тяжесть голгофских страданий. — Божье всемогущество в смерти Искупителя. — Возражения против страданий Невинного за виновных и опровержение возражений.

богочеловеческом Лице Христа-Спасителя, в Его святой жизни, в страданиях и смерти с поразительною очевидностью обнаружилось все безобразие греха с его страшными последствиями. Чистый и безгрешный, святой и совершенный Сын Человеческий, однако, предан в руки самых отъявленных и развращенных беззаконников и терпеливо переносит их злые насмешки и хуления, оплевания и заушения, позорный крест и ужасную смерть, именно по причине Своей Божественной чистоты и святости. Не Он ли всю Свою жизнь отдал на служение страждущим и немощным, и вот благодарность за это — издевательства опьяненной толпы пред распятым Страдальцем: «Других спасал, а Себя Самого не может спасти. Если Он царь Израилев, пусть теперь сойдет со креста, и мы уверуем в Него!» (Мф. XXVII, 42). Сама воплощенная Любовь, ради грешных людей посетившая их нищету и Себя облекшая в смиренный зрак раба, и, однако, ненавидимая именно за дела безмерной любви и сострадания, как еще ни один из смертных,— разве в этом не обнаруживается вся низость, вопиющее безобразие и страшно разнузданная сила греха с его сознательною и решительною противоположностью ко всему истинно прекрасному, великому и благородному, особенно если иметь в виду то, что не одни только отъявленные враги платят Страдальцу за добро злом, но даже и среди Его учеников находятся такие, которые Его оставляют (Иоан. VI, 66), предают Его, бегут и отрекаются от Него (Мф. XXVI, 56, 74). Не менее сильно, по сравнению с неутолимою злобою, в страданиях Господа обнаруживается еще и **всеобщность** греха. В самом деле, как бы по заранее составленному договору, против Господа выступают обвинителями и мучителями люди всевозможных положений и состояний, духовные и светские, иудеи и язычники, мнимо благочестивые фарисеи и свободомыслящие саддукеи; боготворивший, и еще так недавно, своего «великого Пророка» простой народ, возбужденный своими вождями, теперь кричит: «распни, распни Его»; грубые воины и коварные книжники, священники и служилые люди, царь **Ирод** и правитель **Понтий Пилат**, отложившие свои личные счеты для совместного участия в злодеянии над невинным Узником, — разве, спросим мы сами себя, не выступает здесь налицо такая совокупность условий, которою только усугублялись Его и без того невыразимо тяжелые страдания? Но этими же самыми страданиями нам ясно дается понять

то, что они были возмездием за грехи **целого мира**, за грехи иудеев и язычников, простых и знатных людей, за грехи всех и каждого, за грехи **каждого и из нас**, носящих Христово имя. «Той же язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша, наказание мира нашего на нем, язвою Его мы исцелехом» (Ис. LIII, 5).

Для нашего примирения с Богом недостаточно было только обнажить во всем безобразии самый грех, но требовалось еще и **осудить** Его. Как все безобразие нашего греха обнаружил Своими страданиями Сам Господь, так Он же в течение всей Своей земной жизни и особенно на кресте осудил мирской грех и принес совершенное **удовлетворение** Небесному правосудию. Всякое происходящее в мире зло, все скорби, лишения и болезни, кончающиеся неизбежною смертью, суть роковые последствия первородного греха. Следовательно, совершенно безгрешный Богочеловек, по-видимому, должен был бы проводить Свою земную жизнь в полном счастии и спокойствии. Но то ли мы видим в действительности? Едва только появившийся на свет невинный Младенец уже терпит гонение от беспокойного Ирода и должен спасаться бегством в Египет, — и так гонимый врагами в течение всей Своей жизни, вынужден скитаться по градам и весям палестинским, не имея, где преклонить главы, пока не «преклонил» ее на Голгофе.

Как бы груба и черства ни была наша испорченная природа, но печальный вид каждого страждущего невольно заставляет трепетать человеческое сердце. Но когда в страдальце пред нами является невинная жертва, тогда мы приходим в мучительное содрогание пред нагло попираемою справедливостью и подчас колеблемся признать существование Высшей Правды. Не забудем при этом об одном, что судьями и подсудимыми во всех случаях являемся **мы сами**, ограниченные в своих достоинствах и греховные люди и, следовательно, в некоторой степени заслуживающие наказания. Какие же горькие чувства должны испытать мы при виде страждущего Сына Божия, мучимого не за грехи, которых Он не имел, именно только **за то, что Он не имел их**; причтенного к злодеям лишь потому, что Им не совершено ни одного проступка; подвергшегося человеческой мести за оказанные всему миру благодеяния? Не представляется ли при этом каждому непредубежденному наблюдателю, что точно какая-то невидимая злая сила намеренно устроила все обстоятельства Хри-

стовой жизни вопреки всяким законам справедливости? И действительно, по словам апостола языков, «мир своею мудростию не познал Бога», благоизволившего «**юродством** проповеди спасти верующих» (1 Кор. I, 21). Недаром один из лучших апологетов христианства смотрит на смерть Господа как на превосходящее человеческий ум событие: mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia **ineptum** est. Если бы Господь терпел только одни телесные страдания, то как бы ни были они жестоки, все-таки Он еще мог бы переносить их с меньшей горечью ввиду, например, того, что и другие деятели на различных житейских поприщах подвергались жесточайшим пыткам. Но возможность хотя бы самого малого утешения и в этом случае отымалась от Распятого ясным сознанием своей безгрешности и греховности всех людей. Страдать невинно, и притом от беззаконников, — эта мысль бросала самые мрачные тени в чистое сердце Иисуса. «Прискорбна есть душа Моя до смерти» — так Сам Страдалец изображает Свое внутреннее состояние (Мф. XXVI, 38). По свидетельству евангелиста Марка (XIV, 33), Он «начал ужасаться и тосковать»; и каковы же были Его ужасы, насколько же пламенна была Его молитва, когда не только Его Лицо, но даже и земля орошались каплями Его кровавого пота (Лк. XXII, 44)? Так ужасала Его мысль о предании «Сына Человеческого в руки грешников» (Мф. XXVI, 45), неоднократно высказанная Им апостолам задолго еще до наступления самых страданий (Мф. XVI, 21; XVII, 22).

Каждый раз всякое соприкосновение — особенно с нераскаянными грешниками — причиняло немалую печаль непорочному сердцу Богочеловека (ср. 2 Пет. II, 8) и было для Него тяжким подвигом самоотречения, являлось «жертвою» в полном значении этого слова. Известно из Евангелия, как Он сожалел о жестокосердии Своих гонителей, как обличал даже самих апостолов за их мирские понятия о Мессии, как «воскорбел и возмутился духом», как «прослезился» Он, видя плачущих сестер Своего «друга» Лазаря (Иоан. XI, 11, 35) и как плакал в предведении разрушения Иерусалима (Лк. XIX, 41). Но до наступления своих гефсиманских страданий Господь находился в сообществе с апостолами и с другими Своими последователями, несомненно, облегчавшими Его скорби своим непритворным сочувствием, хотя и в Гефсимании тщетно звал Он апостолов к бодрствованию: они спали и тем еще более отягчали Его одиночество. Застав и в третий раз их спящими, Страдалец уже не обращался более к

ним за сочувствием — Он получил помощь свыше, — но решительно сказал им: «встаньте, идем! Вот уже приблизился Мой предатель» (Мк. XIV, 42). Враги пока еще не наложили своих тяжелых рук на невинную Жертву. Но в другом положении оказалось дело после того, как, взятый под стражу, Спаситель был оставлен Своими учениками и предан «в руки грешников». Теперь Он лишился всякого близкого сочувствия, теперь пробил час особенно тяжких для Него испытаний, в собственном смысле слова настала «власть тьмы» (Лк. XXII, 53). Под прикрытием глубокой ночи обнажил Он «плещи Своя на раны и подставил Своя ланиты на заушения». В продолжение долгих часов отделенный от родных и друзей, плененный Узник вынужден находиться в сообществе самых грубых и наглых издевателей, видеть их озлобленные лица, слышать их хулы и ругательства, отвечать на коварные и праздные их вопросы, неоднократно быть посмешищем толпы, выслушивать показания подкупленных лжесвидетелей и смотреть на притворную набожность книжников и первосвященников... Кажется, все обрушилось на невинного Страдальца, что только могла изобрести сатанинская злоба Его врагов.

Но этим еще не кончаются Его страдания. Он в крайнем изнеможении Сам принужден вначале нести Свой крест и, как злодей, распяться между двумя злодеями. Даже висящего на кресте Его не пощадили неутомимые мучители, как бы стараясь превзойти один другого в своих над Ним издевательствах. Даже распятые с Ним разбойники и те в предсмертных муках вместо покаянной молитвы изрыгали дерзкие хулы (Мф. XXVII, 44), пока один из них не раскаялся в своих грехах и не обратился с пламенной мольбой к невинно Распятому, как к воплощенному Сыну Божию (Лк. XXIII, 42). Подлинно, наступила «власть тьмы» не в одном духовном, но, по связи с ним, также и в физическом мире, «ибо от шестого часа распространилась тьма по всей земле до часа девятого» (Мф. XXVII, 45), о которой спустя после того два века упоминает Тертуллиан как об известном событии, засвидетельствованном архивными данными: *cum mundi casum relatum habetis in archivis vestris*. Несмотря, однако, на самые ужасные мучения, Господь Иисус покорно переносил их, подкрепляемый Своим Небесным Отцом, пока, наконец, не лишен был и этой последней помощи и не погрузился в глубину самых нестерпимых страданий. Сын Единородный, возлюбленный Сын, на Котором почило все Отчее благоволение, Которому оно всег-

да сопутствовало и от Которого никогда не отступало, с наступлением девятого часа сделался как бы чадом неутолимого гнева Божия, ничего не ведающего о любви и требующего только одной кровавой жертвы. «Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил!» — раздалось со креста (Мф. XXVII, 46), раздалось во всеуслышание и, может быть, не однажды, как выражение не описуемой никакими красками ужасной предсмертной муки Распятого. Это мучение было безмерно страшным для безгрешного Страдальца. Оно в известной степени естественно для каждого обремененного грехами смертного, и — как наказание за такие грехи — болезни и даже самая смерть, может быть, для исключительных натур являются умиротворяющим возмездием. Обо всем этом, несомненно, лучше всех ведал Сам Страдалец. Но облегчались ли этим хоть сколько-нибудь Его страдания? Наоборот, они могли только усиливаться, потому что Он страдал **незаслуженно** и в период наиболее полного расцвета Своей телесной природы, не ведавшей никаких болезней; страдал не как человек, которого общение с Богом возникло и развивалось во времени, но как Богочеловек, Которого общение с Богом существовало от века. По словам Евангелия, «Иисус опять возопив громким голосом, испустил дух» (Мф. XXVII, 50). Он умер, но только не с печальным сознанием Своего одиночества, а как возлюбленный Сын примиренного чрез Него с целым родом человеческим Отца; как пречистая Жертва, душа которой возвратилась в лучший мир; как Наследник вечноблаженной жизни, ибо последние, «громким голосом» произнесенные слова были следующие: «Отче, в руце Твои предаю дух Мой» (Лк. XXIII, 46)! Не под сенью как бы отступившего на время Бога, но во свете зримого Им любвеобильного Отца перешел Он в незримый мир. Смерть Им не возобладала. Он освободился от нее, ибо упредил ее непоколебимым упованием на Отчее благоволение. **Искупление «совершилось!»** (Иоан. XIX, 30).

По-видимому, больше нечего сказать о смерти Искупителя: «да молчит всякая плоть человека». Но богочеловеческая природа Его настолько неисчерпаема в своем содержании, что представляет любознательному исследователю назидательный предмет, даже и тогда, когда над обыкновенными людьми разве только произносят надгробные речи. Действительно, при более внимательном рассмотрении смерть Богочеловека представляет собою не только обыкновенное чудо, но поистине чудо из чудес, пото-

му что Он умер только в силу **свободного** расположения Своей собственной воли и — выразимся еще определеннее — действием Своего Божественного **всемогущества**. Едва ли когда еще, как Сын Божий и как Бог, Он в такой мере обнаружил поразительную силу Своего всемогущества, как именно в тот момент, в который Он дал свое соизволение на разлучение пречистой души от тела. Во-первых, как безгрешный и святой, Господь Иисус Христос, естественно, не должен был умирать вовеки, ибо смерть есть неизбежный «оброк греха» (Рим. VI, 23). Отсюда следует, что соединенные ипостасно с Божеством Его тело и дух не могли отделиться одно от другого иначе, как только чудесным образом. Поэтому, чтобы произвести такое отделение, Господь Иисус Христос должен был употребить всю силу Божественного всемогущества и только посредством такого необыкновенного действия **разрушить** Свою чудесно организованную жизнь, которая, с одной стороны, будучи человеческою, с другой — была Божественною жизнью. Сказать, что Он скончался нашею смертью, значит употребить хотя и принятое выражение, однако не библейское и ведущее к опасным заблуждениям. «Всякий повешенный на древе» человек «проклят пред Богом», по ветхозаветному учению (Втор. XXI, 23). Но что касается Распятого, то приводящий те же слова Закона святой апостол опускает из них два главнейших: «пред Богом» (Гал. III, 13), указывая исключением их на то, что Христос «лично» не был предметом проклятия и что, поэтому, следствие последнего — смерть — имела для Него (не как для нас) **особенное** значение. Другими словами: Он умирал не как мы: «как невместимый Бог, Он мог чрез плоть бесстрастно вступить в борьбу со смертью, чтобы Своим собственным страданием даровать нам бесстрастие»*. Во-вторых, как **Первосвященник** Нового Завета по чину Мелхиседекову, только один Богочеловек мог и должен был принести Своему Отцу искупительную жертву за грехи всего мира. Но таковой жертвою было Его пречистое тело. Никто другой, следовательно, как только Сам верховный Первосвященник не имел власти принести в жертву Его пречистое тело. Что же касается воинов, то, распиная Господа, они были только орудием Божия правосудия, но отнюдь не жертвоприносителями, потому что не греховные люди требовались для голгофского жертвоприношения, но **Сам святый и непороч-**

* Василий Великий. Творения. В русском переводе. М., 1846, III, 257.

ный Первосвященник, выделенный из среды грешников и облеченный особыми полномочиями. Господь Иисус Христос воистину был вместе Первосвященником и жертвой, как и гласит о том литургийное моление: «Ты еси Приносяй и Приносимый».

Итак, Сам Христос, по Отчему соизволению, соделался Своим Первосвященником (Евр. V, 5), Сам принес Себя Духом Святым в непорочную жертву Богу (Евр. IX, 14), Сам разорвал чудный союз Своей души с телом, согласно со Своим предсказанием: «**Аз душу Мою полагаю**, да паки прииму ю: никтоже возмет ю от Мене, но Аз полагаю о Себе» (Иоан. X, 17, 18). Господь умер на кресте, но, замечает один из глубоких церковных мыслителей, Он, строго говоря, скончался не от крестных мучений. Известно, что разбойники умерли от перебития у них, еще дышавших, голеней; между тем как, согласно с пророчеством (Исх. XII, 46), Господь Иисус Христос в это время уже испустил дух, почему Пилат и удивился неожиданно скорой Его смерти (Мк. XV, 44); а что последняя произошла не от истощения Его сил, это свидетельствуется следующими словами Евангелия: «Иисус же, возгласив **громко**, испустил дух» (Мк. XV, 37). Необыкновенное явление это, в связи с другими сопутствующими обстоятельствами, настолько поразило сотника, что он не мог не воскликнуть при этом: «воистину человек сей Божий Сын бе!» (Мк. XV, 39). Если бы сотник был одним из Господних учеников, то его исповедание могло бы еще казаться подозрительным; но в его лице пред нами находится неверующий язычник, который от созерцания необыкновенной смерти Распятого непосредственно заключает к ее чудесности и от этой последней — к Божеству скончавшегося Страдальца.

Кто из нас, мысленно стоящих на Голгофе, не задавался глубочайшими вопросами о том, каким образом **Всеправедный** Бог определил испить горькую чашу страданий ни в чем **неповинному**, безгрешному и святому Искупителю? Не попирается ли этим Богоустановленный нравственный закон? Возможна ли, законна ли даже самая мысль о **заместительстве**, и страданиями Безгрешного за виновных не оскорбляется ли Божие правосудие?

Перед нашим религиозным сознанием поставлен ряд вечно живых и жизненных вопросов. Не ими ли всецело был занят и святой пророк, взывая в недоумении: «Господи, кто верова слуху нашему, и мышца Господня кому открыся?» (Ис. LIII, 1). Не о вечной ли правде молитвенно размышлял Сам гефсиманский

Страдалец, взывая к Отцу, чтобы Он пронес мимо Него горькую чашу? И во всякое время поставленные вопросы волновали и будут волновать пытливый ум, потому что Христовы страдания представляют собою совсем не то, что у нас называют «случайным эпизодом» или «трагической катастрофой» жизни, имеющими лишь преходящее значение. В богочеловеческой жизни нет ничего «случайного», но всякое отдельное событие получает в ней важное значение; равно нет ничего и «трагического» в общепринятом значении слова, ибо Христос страдает и умирает не как побежденный, но как победитель: «Аз **победих** мир» (Иоан. XVI, 33) — говорит Он Своим ученикам в прощальной беседе, а последним Его словом на кресте было: «совершилось!» (Иоан. XIX, 30). Но если Его страдания представляют собою существенно важный момент в деле нашего спасения, если они служат переходною ступенью к Его славе, то, следовательно, и наши страдания не суть только зло в самих себе и в своих следствиях, но, в силу нашего благодатного единения со Христом, являются **залогом** нашего вечного блаженства. Таким образом, «крестное Слово» является для нас, спасаемых, подлинно «силою Божией», а «юродством» оно будет казаться только для «погибающих» (1 Кор. I, 18). Да и сами отрицатели значительно смягчили бы свои резкие суждения о догмате искупления, если бы содержащиеся в нем «премудрость» (1 Кор. I, 24) не была односторонне понята не только крайними церквеотступниками, но и сравнительно умеренного направления мыслителями.

Как ни силен был богословский гений кентерберийского архиепископа **Анзельма** († 1109), однако построенная им теория искупления не может удовлетворить даже не очень требовательных мыслителей. По саркастическому замечанию одного из передовых критиков* отрицательного направления, **Анзельмова теория** походит на «Ньютонов параллелограмм, в котором божественная любовь сама по себе требовала совершенного помилования, божественное правосудие также само по себе — беспощадного наказания виновных, а из взаимодействия обеих получилась в результате диагональ сатисфакции». Приведенный отзыв несомненно резок, но и справедлив в том отношении, что открывает слабую сторону рассматриваемой теории, состоящую в очень ограниченном воззрении на божественную жизнь, допускающем в

* Strauss D. Fr. Glaubenslehre. II, 261.

ней противоположность между благостью и правосудием. Не без оснований указывают, далее, на отображающиеся в этой теории омирщенное церковное сознание рыцарских средних веков, со светским воззрением на оскорбление чести, требующее **сатисфакции**, и на перенесение этого ложного воззрения на отношение между Богом и человеком. Несправедливо, говорят, на чисто нравственной подвиг, каково искупление, смотреть как на долговое обязательство, по которому имущий платит кредитору за несостоятельного должника. Само собою понятно, что, имеющие значение по отношению к Анзельмовой теории, указанные возражения совершенно не относятся к самому существу рассматриваемого догмата и бессильны поколебать православное учение об искуплении.

Возвращаясь теперь назад, к вопросу о том, **как примирить с требованием нравственного закона христианский догмат об искуплении виновных Невинным, о страдании Одного за других**, — для решения поставленного вопроса, прежде всего, необходимо иметь в виду то несомненно истинное положение, по которому каждый справедливо страдал бы сам за себя только в том случае, если бы человечество в его целом представляло из себя беспорядочную груду ничем не связанных между собой песчинок и если бы люди существовали один около другого чисто внешне, без внутренней связи и без всяких обоюдных интересов. В действительности же человечество образует из себя **единое стройное целое** в тесной органической связи составляющих его частей. Поэтому ни один, даже самый заурядный, смертный не страдает только за свои личные грехи, но каждый признан считаться с последствиями грехов своих собратьев; никто не производит какого-либо греха только одними своими силами, но последний в большей или меньшей степени обязан участию в нем также и других людей. Страдая за свой грех, каждый, следовательно, несет ответственность вместе и за деяния ближних. Когда в каком-либо семействе, в обществе или в народе совершается преступление, то все чувствуют себя повинными в нем, но особенно — лучшие и благороднейшие люди, на первый взгляд имеющие наиболее оснований считать себя совершенно непричастными преступным событиям. Так происходит в малом, так и в великом. Целый мир, вся вековая история человечества изобилуют такими «заместительными» страданиями, относительно говоря, невинных с виновными и за виновных. С поразительною силою это

заместительство в страданиях выступает в известных исторических личностях, называемых поэтому «трагическими». Они обыкновенно погибают в неравной борьбе с неодолимыми обстоятельствами, правда, не без своей вины; однако вина этих личностей сравнительно ничтожна с выпадающими на их долю страданиями и по сопоставлении с виновностью других людей, за которых они терпят в качестве их заместителей, между тем как эти другие люди или совершенно не подвергаются страданиям, или несут их в очень малой мере. Вспомним, например, о французском короле **Людовике XVI** и об ужасной его кончине († 1793, янв. 21). Сам король, правда, не был неповинен в своей участи, но последняя своей жестокостью превзошла меру его личной виновности и может быть понята не иначе, как только в виде **жертвы** за недостойных его предшественников. Если мы представим себе Бурбонский Дом, от Людовика XIII до XVI, единым целым и если сравним тяжкие политические грехи и счастливую участь трех первых Людовиков с не более важными проступками их несчастного наследника, то несомненно придем к заключению, что последний понес наказание не за одни свои, но вместе и за чужие преступления.

Смущающая возражателей мысль о заместительстве в страданиях искони была **сродна** человеческой душе, в противном случае мы не встречали бы ее — можно сказать — на каждом шагу при рассмотрении не говорим уже священной, но даже и языческой письменности. Так, например, в **Эсхиловом** «Прометее» Меркурий обращается к скованному пленнику с такими словами: «Не думай, чтобы твоя казнь окончилась прежде, чем Бог принесет Себя в жертву, чтобы **заменить тебя** в твоих страданиях, и добровольно захочет снизойти ради тебя в жилище Плутона, в мрачные бездны Тартара». Знаменитый **Эврипид** посвятил целых четыре трагедии непоколебимой вере древних в заместительство страданий. Одна из его героинь, **Альцеста**, идет на смерть за своего супруга Адмета, другая, **Ифигения**, — за греческую армию и пр. Из уст всего дохристианского человечества раздается, по характерному выражению одного из апологетов, согласная «la melodie des soupirs», чаяние святого Искупителя, имеющего Своими страданиями очистить людей от греха и примирить их с Богом.

Итак, мысль о заместительстве в страданиях не представляет собой чего-либо противоречащего житейскому опыту и челове-

ческому сознанию, особенно, если принять в соображение аналогичные случаи распространения в человечестве всевозможных знаний, открытий и изобретений, которыми пользуются все, и никто никогда не сомневался в своем праве — наследовать не им, а другими приобретенные блага. Нечего, стало быть, изумляться и тому, что Господь Бог, благоизволил искупить грешников крестными страданиями Своего Сына. Голгофскую жертву принес не относительно только невинный, мера страданий Которого значительно превышала бы степень его виновности, но совершенно непорочный, чистый и святой, Сам Сын Божий, безмерная тяжесть страданий Которого обусловливалась именно Его бесконечною святостью и Который, поэтому, испил их смертную горечь в такой мере, в какой могла испить только Его богочеловеческая природа. Таким образом, закон заместительства проявился на Голгофе во всей его **полноте** и величии: наказание было возложено на Невинного для того, чтобы мы получили мир и «исцелились Его ранами» (Ис. LIII, 5). С самого воплощения Он вступил в среду человечества не только как его член, но и как его **Глава**, как **второй Адам**, почему и принял на Себя вину всего человечества, почему и страждет, как грешник, и причисляется к злодеям. Не принужденно, но **добровольно** подъял Он Свой крест по неизреченной любви к грешному человечеству и тем оказал совершенное **послушание** Богу-Отцу (Рим. V, 19), завершившееся крестной смертью: «смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя» (Фил. II, 8). Господь-Искупитель не Сам лично сделался проклятым, но Он **принял на Себя**, вместо нас, проклятие Закона, чтобы в положении искупительной жертвы освободить нас от проклятия. В совершенном послушании Отчей воле и в страдании за людей Господь Иисус Христос является именно как святая и непорочная **Жертва** и, вследствии Своей непорочности, как **Победитель** греха с его последствиями, как **Искупитель** мира и как Начальник новой благодатной жизни человечества. Ради безмерных заслуг второго Адама Господь Бог, по святому суду Своей удовлетворенной правды, проявляет Свое благоволение и на благодатно соединенное с Его Сыном человечество. Величайшим же знамением того, что крестная смерть Господа Иисуса Христа была жертвою не за Его грехи, но за грехи людей, добровольно принятые Им на Себя, служит **Его воскресение**.

ГЛАВА XI

О царском служении: Воскресение Христово

Необычайность чуда и его действие на апостолов. —
Необъяснимость происхождения апостольской веры в «телесное»
воскресение Господа без действительности самого воскресения. —
Отрицательные теории и опровержение их. —
Значение воскресения Христова для мировой истории
и для жизни каждого верующего. —
Воскресение Христово как непоколебимая основа
христианского оптимизма.

едьмого апреля 33 года нашей эры был распят «Иисус Назарянин, Царь Иудейский». Испустив Свой последний вздох в три часа пополудни, Он, согласно с иудейскими религиозными обычаями, был в тот же вечер похоронен в гробнице, к которой Его враги привалили огромный камень и приставили стражу.

«Распят, умер и погребен» — так, по-видимому, завершилось земное поприще Спасителя, и если бы Он был не более как только обыкновенный смертный, то и Его жизнеописание не переступило бы за пределы могилы. В самом деле, еще никакая человеческая жизнь, как бы ни был по своему внешнему положению и нравственно велик ее носитель, не дает биографу каких-либо сведений после того, как ее описание доведено до последнего смертного вздоха. Казалось, что и Распятого Христа ожидала такая же печальная участь. В действительности произошло совсем наоборот.

Ранним утром девятого апреля, «на третий день», в Иерусалиме распространился слух, что распятый Пророк воскрес и явился Марии Магдалине и другим мироносицам (Мк. XVI, 1—9). Вначале не поверившие словам их (Лк. XXIV, 11), апостолы в тот же день сами сподобились увидеть Воскресшего и разговаривали с Ним (Лк. XXIV, 12—44; 1 Кор. XV, 4—9). Чем далее протекало время, тем более разносился этот необыкновенный слух с подробностями о том, при каких разнообразных обстоятельствах происходили явления Воскресшего, как Он указанием на язвы Свои и вкушением пищи удостоверял действительность Своего телесного воскресения; каким ярким пламенем запылала опять омраченная на время вера апостолов в божественное достоинство своего Учителя и с каким великим дерзновением они начали благовествовать о Воскресении Христовом. Насмешки и поношения, суды и наказания, пытки и даже страх самой смерти — ничто не могло удержать неустрашимых благовестников от «светлой проповеди воскресения».

Необыкновенная по своему содержанию и могучая по действию на человеческие сердца апостольская проповедь вскоре же возбудила стоустые толки о том, «откуда сами апостолы узнали о воскресении Христовом». «Сам Воскресший являлся нам, — так приблизительно отвечали апостолы, — мы видели Его своими очами, мы осязали Его своими руками (Иоан. I, 1); мы ели и пили с Ним (Деян. X, 41); а кто сомневается в воскресении, тот

колеблет веру, на которой зиждется Христова Церковь» (1 Кор. XV, 14—32).

Воскресением Своим Христос перешел в прославленное состояние. Впрочем, последнее начинается несколько ранее того радостного утра, в которое Воскресший явился мироносицам и апостолам. Когда Писание говорит о нисшествии Спасителя в преисподнюю для освобождения томившихся там узников (Еф. IV, 8—10), то словами: «пленил еси плен» и прочее ясно свидетельствуют не о покое, а об искупительном **подвиге** Победителя ада и смерти. Церковь не без основания заключила, что Своим нисшествием в ад Господь обезоружил князя тьмы, — событие, по свидетельству того же Писания, несомненно соединяемое с победой Христа над смертью (Кол. II, 15) и предпосылаемое Его прославлению (1 Пет. I, 22; Тит. III, 16). А все это есть уже проявление **деятельности** и свидетельствует о победе Христовой над смертью. Если же, в конце концов, Писанием указывается на особое явление Христа душам, находившимся в узах со времени всемирного потопа при Ное, то данными указаниями мы уполномочиваемся заключить, что все это произошло лишь по окончании промежуточного покоя и, следовательно, после соединения Богочеловеческой души с органом ее деятельности. Это, именно, настойчиво свидетельствуется при упоминании о последнем событии: подлинно «**оживотворенный**» духом Христос явился упомянутым духам (1 Пет. III, 18 и сл.). Как верно то, что в указанном месте Петрова послания Он называется «умерщвленным по плоти», так и оживление Его духом состояло в том, что Его тело опять было воспринято духом и перешло к прославленной пневматической жизни, — в состояние, которое делало Его более близким к царству духов, чем к еще не преображенной земле. Что же касается самого Воскресения, то оно служит **откровением Его прославленного состояния для земли**, подобно тому, как и явление тех умерших, которые восприняли в себя благодатные силы новой жизни, свидетельствуется только в значении чудесного следствия воскресения Христова (Мф. XXVII, 53). Началом прославления служит прославленное оживотворение тела, которое само по себе находится вне связи с еще не преображенною землею.

Воскресением Христовым опять **открылся рай**, «паки обновлен истлевший страстьми» человеческий «образ». В собственном Своем Лице новый Адам являет последнюю цель всего нашего

бытия и развития, так злополучно прерванных праотеческим падением. Подобно тому, как, помазанный Святым Духом, Христос был возведен в пустыню для искушения от дьявола (Мф. IV, 1 и сл.), так и прославленный тем же Духом Святым Он является Своим ученикам лишь после того, как победил исконного врага человеческого спасения. Никакими земными мерами времени и места нельзя определять действия Христовы в преисподней. Мы в состоянии только означить тот **предел**, раньше которого не могло произойти таинственное соединение между собой Его души и тела: это — начало третьего дня. Прежде чем ранним утром мироносицы нашли пустой гроб, может быть, в тот, именно час ночи, когда потрясались самые основания земли (Мф. XXVIII, 2), и произошло — первее всего в царстве духов — торжественное откровение славы Воскресшего. А потом уже Он явился и на земле, благовествуя «мир» и «радость» верующим в Него.

Ни из евангельского повествования, ни по смыслу самого события воскресения не следует, чтобы кто-нибудь видел Христа **выходящим** из гроба. Наоборот, таинственным отвалением тяжелого (Мк. XVI, 4) камня несомненно доказывается то, что гроб был пуст. Сам Воскресший Своим первым явлением женам выступает в сферу **видимости** из Своей духовной сокровенности. Таким образом, явления Воскресшего на земле представляют собой скорее неизбежные «покровения» уже совершившегося Его прославления, как того, именно, требовали условия Его существования на еще непрославленной земле. Все Его явления носят на себе неизбежный отпечаток принадлежности их Высшему Существу, изъятому из сферы действия земных законов пространственности и телесности. Подобно тому как незадолго до крестных страданий ученики видели в течение нескольких мгновений пренебесную славу господа на Фаворе, так, по воскресении, они встречают Его преображенным в великолепную славу — непереходящий образ Его бытия и явления. Теперь уже не оставалось никакого сомнения в том, что, наконец, **Один** достиг высочайшей цели человеческой жизни и пристал к тихому берегу вечности.

Даже самая пристрастная критика не осмеливается в настоящее время отрицать несомненное существование **веры апостолов в телесное воскресение Христово**. Эта вера имела для них величайшее значение. Не таково, однако, по мнению отрицателей, **религиозное** значение рассматриваемого чуда. Так как последнее

относится к телесной природе Искупителя, то, говорят, оно не имеет **существенной** важности для спасения. Чтобы спастись, для этого не необходимо веровать в воскресение Христово, потому что последнему не подобает **догматическое** значение.

Все дело, по мнению возражателей, сводится только к вере **апостолов** в воскресение Распятого как в историческое событие; что же касается нас, то мы должны признать за факт только апостольскую веру, без которой решительно непостижимо появление христианства в мире. В рассуждении самих апостолов вера в воскресение Христово служила необыкновенно сильным **средством** к утверждению их мужества для проповедания Евангелия; прочие же могут спокойно довольствоваться меньшим. Воскрес или истлел в могиле Распятый — это, говорят, **безразлично** для позднейших поколений. Достаточно того, что существует христианская Церковь и что она зиждется на апостольской вере в воскресение Христово.

Само собою понятно, что возражателям остается один из двух исходов: или утверждать, что Христос не умирал; стало быть, Он и воскрес только от **мнимой** смерти. Таково происхождение теории о **летаргическом** сне Распятого. Или, признав действительность Его смерти, утверждать, что он совсем не воскрес, а только возбужденное воображение апостолов дошло до крайних пределов болезненности и представляло им в фантастических **видениях** мнимо воскресшего Господа. Таково происхождение **визионерной** теории, защитники которой учитывают в ее пользу даже и место первоначальных явлений Воскресшего не в Иерусалиме, по многим причинам неудобном для «видений», а в отдаленной от места казни Галилеи (Мф. XXVIII, 16)*. Не упоминаем еще о третьей теории, точнее — о нелепой басне, будто «ученики, пришедши ночью, украли» тело Иисусово во время глубокого сна оплошной стражи (Мф. XXVIII, 13), потому что сами составители этой басни теперь покраснели бы от стыда за поразительную ее нелепость. Можно с уверенностью сказать, что и теория мнимой смерти Спасителя ныне отжила свой век. Шлейермахер и Газе, Гердер и Гфрёрер сами отказались бы теперь от своего, противоречащего точной истории и здравому смыслу, предположения. Сильный удар упомянутой теории на-

* Что касается «Галилеи», то, по замечаниям Ленсиуса, Реша и др., под нею следует разуметь не гору, находящуюся в тетрархии Галилеи, а местность на Елеонской горе, называемую «Галила».

нес Д. Штраус своим беспощадным для нее замечанием: «Иисус, выбравшийся из гроба полумертвым, с трудом передвигающий ноги, нуждающийся во врачебной помощи, в перевязках, в подкреплении и в уходе и, при всем том, в конце концов, изнемогающий от страданий, решительно не мог произвести на Своих учеников впечатление Победителя ада и смерти, — Начальника жизни, на Котором основалось потом выступление их на проповедь. **Таким** возвращением к жизни могло только **ослабиться** впечатление, произведенное им на апостолов при Его жизни и смерти, и много-много разве оно могло вызвать в них элегическую ноту, только отнюдь не было в состоянии обратить их печаль в одушевление и возвысить их почтение на степень поклонения».

Не в лучшем положении находится и **визионерная теория** в двух своих разветвлениях: **«субъективных»** и **«объективных»** видений. Считать ли явление Воскресшего Господа воплощением пережитых самими апостолами душевных состояний или действиями Божия всемогущества, имевшими своею целью укрепить веру апостолов в торжество Спасителя над адом и смертью, — в том и в другом случае остается нерешенным существенно важный вопрос о местонахождении Тела Господа. Где же оно лежало и что именно произошло с ним? Почему враги Распятого, если он не воскресал, тотчас же не обличили страшный обман? Ужели ни один из приверженцев Иисуса не был столь **недоверчив** и **любопытен**, чтобы не пойти ко гробу и самолично не исследовать дело? Ужели никто не был настолько честен, чтобы происшедшее при запечатанном гробе какое-то явление не объявить за самообман и за простое видение? Ужели ни один из многочисленных врагов не был так **сообразителен**, чтобы не осмотреть гроб и не изнести из него еще не истлевшее тело? Не забудем того, что синедриальными членами состояли не одни нравственно развращенные, но также и высоко честные личности. Так, например, знаменитый **Гамалиил**, конечно, разбил бы вдребезги свидетельства апостолов о Воскресшем, если бы располагал для этого достаточными данными. Что же мы видим в самом деле? Указав синедриону на бесплодные попытки Февды изобразить из себя «кого-то великого» и Иуды галилеянина — увлечь за собой толпу, почтенный член синедриона произнес знаменитые слова: «отстаньте от людей сих; ибо если это предприятие и дело от человеков, то оно разрушится; если же оно от Бога, то вы не

можете разрушить его. Берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (Деян. V, 34—39).

Каким образом, спросим мы далее, от простых видений святые апостолы пришли к вере в **телесное** воскресение Господа? Вышеуказанные затруднения нисколько не устраняются и тем предположением, по которому отделившийся от тела дух Распятого, будто бы по особому действию Божия всемогущества, на одно мгновение явился ученикам, точно «телеграмма с неба», известившая их о прославленном состоянии Воскресшего. Но опять спрашивается: а где находилось тело? И каким образом от **призрачного** явления Распятого ученики заключили к Его **телесному** воскресению? Сколько ни старается критика решить по-своему эти вопросы, все ее попытки еще раз свидетельствуют только об истинности и незыблемости божественных основ христианства и о горестном ослеплении человеческого ума, платящего позорную дань преступным вожделениям испорченного сердца.

Необходимо принять в соображение **разнообразие обстоятельств**, в которых является воскресший Спаситель. Он сидит за трапезой с двумя спутниками и благословляет хлеб, изъясняя им при этом писания (Лк. XXIV, 13—35). По Его настоянию сомневающийся Фома влагает свою руку в прободенные ребра и тем торжественно удостоверяется в чуде воскресения «своего Господа», Которого исповедует вместе и «Богом» (Иоан. XX, 24—29). На берегу Галилейского моря Воскресший вкушает со Своими учениками хлеба и рыбы (Иоан. XXI, 1—15). Важнейшим и заслуживающим особого замечания фактом являются многократно преподанные Господом, в продолжение сорока дней по воскресении, наставления Его апостолам (Деян. I, 3), откуда с несомненностью очевидно, что предположение о только «**воображаемых**» беседах учеников с воскресшим Учителем оказывается решительно несостоятельным. Воскресший является одному апостолу, потом двоим, женам, двенадцати, семи, пятистам братий вместе; является неоднократно в Иерусалиме, на берегу Галилейского озера, на пути в Еммаус, на горе Галилейской и, пред вознесением, — на Масличной горе.

Во всех упомянутых случаях апостолы и «братия» ясно и точно удостоверялись в **действительности** необыкновенного чуда, причем глаза их были свидетелями, потому что видели Его в привычной форме. Их слух был свидетелем, ибо воспринимал сладостный звук Его голоса. Ум их был свидетелем, потому что Вос-

кресший поучал их с прежней силой и властью. Сердца их были свидетелями, ибо «горели» в них во время Его бесед с ними. Это **умственное** и **духовное опознание** учениками Воскресшего имеет величайшую важность в рассуждении взятого предмета.

Несомненно далее, что никто из учеников **не ожидал** воскресения Спасителя. Жены-мироносицы были озабочены трудностью — отвалить тяжелый камень от дверей гроба, чтобы войти в него и помазать бездыханное тело, ибо даже и ближайшие ко Христу апостолы «еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых» (Иоан. XX, 9). На пути в Еммаус Господь укоряет Своих спутников словами: «о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, предсказанному пророками!» (Лк. XXIV, 25). Глубокая скорбь терзала сердца учеников, и от недавних надежд их не осталось камня на камне.

Перейдем теперь к «свидетельству» апостола **Павла**. Обращение бывшего гонителя произошло близ Дамаска, как повествует об этом сам обращенный. Внезапное «**явление**» Воскресшего — единственно достоверное объяснение бесповоротного перехода дотоле «дышавшего угрозами и убийством» фарисея Савла в новую веру и коренного изменения во всем строе его душевной жизни и религиозной миссии. Какие ни предлагались «естественные» объяснения рассматриваемого события, — ни одно из них не оказывается удовлетворительным*. Некоторые полагают, что апостол Павел из бывших **ему** «видений» заключил о таких же видениях (а не явлениях) Воскресшего и другим апостолам**.

Но почему же апостол Павел в продолжение целых четырнадцати лет молчал (2 Кор.; написано в 58 г. по Р.Х.) о «человеке, восхищенном в рай»? (2 Кор. XII, 2—4). Почему он так строго различал между «явлением» Христа близ Дамаска (1 Кор. XV, 8) и «видениями» (2 Кор. XII)? Как видно, попытки объяснить **обращение** Савла из одного «видения» очень бездоказательны***.

Апостол Павел проповедовал евангелие о воскресении Хрис-

---

* Pfleiderer O. Die Entstehung des Christentums, München, 1897.

** Hausrath. Jesus und die neutestamentlichen Schrittsteller. Berlin, 1908, I. Band. S. 272 ff., Langhans. Handbuch der biblischen Geschichte und Literatur. Bern, 1875—1880. Bd. 2. S. 706 ff. и др.

*** Подробный разбор отрицательной критики дает профессор Глубоковский Н. Н. в книге «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу» (СПб., 1905, I, 1—145). Ср. также статью: Dr. H. Lenk. Die neueste Entstehung des Christentums. — Bew. des. Glaubens, 1908, Bd. 44, S. 55—63.

товом в Малой Азии, в Греции и Риме. Благовестник доказывает не то лишь, что воскрес Сам Христос, но вместе с этим раскрывает также и величайшую важность догмата о телесном воскресении для христианской **надежды** (1 Кор. XV). Относящиеся до Воскресшего факты располагаются апостолом в таком порядке: «ибо я первоначально передал вам, что и принял, то есть что Христос умер за грехи наши, по писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по писанию. И что явился Кифе, потом двенадцати. Потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть в живых доныне, а некоторые почили. Потом явился Иакову, а также и всем апостолам. А после всех явился и мне, как некоему извергу» (1 Кор. XV, 3—8).

Необходимо помнить, прежде всего, **общепризнанную подлинность** этого послания, написанного не позднее четверти века после распятия Христова. Апостол Павел ссылается в послании более чем на двести пятьдесят живых свидетелей воскресения. Можно представить себе полнейшее безрассудство такой ссылки в том случае, когда бы не находилось налицо таких свидетелей или когда б они удостоверяли совершенно противоположное! Апостол перечисляет пять явлений Воскресшего, называя поименно таких лиц, от которых можно было получить удостоверение в истинности сказанного. Сам апостол Павел видел воскресшего Христа — не в экстатическом или визионерном состоянии, но **действительно** «явившегося» ему. Что видел он, то сделало его «свидетелем» Христова воскресения и апостолом, нисколько не меньшим по сравнению с другими апостолами. Мало того: на чуде воскресения Павел всецело основывает и свое благовестие. С воскресением дано все; без него все потеряно (1 Кор. XV, 13—21).

Цепь доказательств, получаемых из свидетельства апостола, такова: свидетель-очевидец говорит, несомненно, о виденном им самим; его свидетельство удостоверяется подлинным собственноручным документом; относится к событию, совершившемуся на двадцать пять лет ранее написания документа, и апеллирует к двумстам пятидесяти живым свидетелям. Несомненно, к данному свидетельству последовательно можно приложить все критерии достоверности.

Сверх того, какими точными ни были бы даты и подлинность четырех канонических Евангелий, в четырех — несомненно Павловых — посланиях содержится **полное** и **неопровержимое** доказательство воскресения Христова.

Прежде всего, обратим внимание на разнообразные **способы**, посредством которых утверждается апостольское свидетельство о воскресении Христовом. Оно сильно утверждается замечательно мгновенным и полным нравственным **перерождением** самих свидетелей воскресения. Мы уже видели это в обращении Савла. В сущности, то же произошло и с другими. В самом Иерусалиме, в этой поистине «львиной пасти», дотоле трепетные и рассеявшиеся ученики, притом еще отрекшиеся от своего Наставника, теперь, по Его воскресении, опять собираются вместе и с неустрашимым дерзновением всенародно проповедуют ненавистное своим гонителям учение, покоряющее себе тысячи сердец. Некогда робкие рыбари теперь презирают всякие опасности и даже лютую смерть. Большая часть их радостно идет на пытки и страдания, содержится в темницах и ценою жизни платит за спасительное благовестие. Ложь и обман никогда не в состоянии произвести из себя такое моральное и физическое мужество. Обольщением не создать нравственного царства небесной красоты и силы. Психические изменения и чисто умственные впечатления, происходящие в человеческой душе и в конце концов истощающиеся каждое сообразно со своей природой, не становятся ведь новыми производителями такого материала, который совершенно не сроден взятым натурам. «Каждое дерево приносит плоды по роду своему» — не иначе. Но здесь пред нами **плоды не по роду «естественных»**, эмпирически данных, людей. Одно лишь чудо воскресения Христова является достаточно производящей причиной необыкновенных, произведенных ими, действий и только оно одно равно достигнутым результатам.

Но пред нами еще другой, и опять несомненный даже для самих отрицателей факт — это **девятнадцативековое существование христианской Церкви**, с ее внешним и внутренним устройством, с ее веро- и нравоучением, с богослужением и обрядами. Пусть нам покажут приверженцы визионерной теории: каким образом такое величайшее в мире событие, как происхождение христианской Церкви, обязано болезненным привидениям галилейских рыбарей? К глубокому изумлению трезвых ученых, отрицатели чрезвычайно смело берутся за решение поставленного вопроса. «Что из того, что Церковь основана на видениях? — говорят они. — Бывают такие видения, в которых содержится истины более, чем в самых очевиднейших доказательствах. Так, например, видения святых Антония, Ансгара, Бернарда и Франциска

имели несравненно большее историческое значение, нежели фолианты философских размышлений»*.

Как видно, возражатели выходят из ничем **не доказанного предположения** об основании Церкви на видениях и уже одним этим подписывают себе смертный приговор. Бесспорно, что иные видения, подобные, например, вышеупомянутым, сопровождались более важными историческими последствиями, нежели бесплодные умствования плохих мыслителей. Вопрос, однако, не в том, не в относительном превосходстве чреватых великими последствиями видений над философскими умозрениями, — явление, действительно происходящее на свете и тем более устойчивое, чем менее основательности в данных философских системах. Спрашивается ясно и точно о другом, а именно: о происхождении столь **необыкновенных** видений, **беспримерных** в истории всех религий. Как могли возникнуть эти видения **самопроизвольно**, без предшествовавшего им объективного события? Ведь ссылки визионеров на **такие** же, по их мнению, видения (каковы евангельские Христофании) Антония, Ансгара, Франциска Ассизского и др. ничуть не обязывают нас к выводимому противниками заключению, потому что последнего рода видения **существенно отличны** от первого. Они — **вторичные**, а оно — первичное, и, притом на последнем основываются первые. Соизмеримости между ним и ими нет, а потому и все построение критики рушится. Нельзя же ограничиваться одним только **внешним** сходством явлений: необходимо проследить генезис их. Произошли, например, два пожара, один из которых — от неосторожного обращения с огнем. Следует ли из этого, что другой не мог зажечься молнией?** Это во-первых; а во-вторых, спрашивается: **каким образом из чисто субъективных**, нисколько не согласных с объективной действительностью, видений **могла родиться** и продолжать свое девятнадцативековое существование христианская **Церковь**, сама себя сознающая основанною на живом, воскресшем и прославленном Христе, а не на видении только Его таковым апостолами? Как, без действительного события воскресения Его, следовательно, на почве только одних **мнимых** видений, иначе говоря, чистейших лжи и обмана, могло произрасти столь беспримерное всемирно-историческое учреждение, какова христиан-

* Hausrath A. Neutest. Zeitgsch. Zw. Aufl. Heidelb. 1875. II, 304.

** Пример взят из: Apologie du christianisme par A. Berthoud. Lausanne, 1898. P. 579.

ская Церковь, справедливо считающая себя «столпом и утверждением истины»? (1 Тим. III, 15). Говорим: **справедливо**, потому что содержащаяся в Евангелии высочайшая истина, на которой зиждется вся наша культура в подлинном значении этого слова, есть **церковная** истина, как и само **Евангелие — церковная книга**. Отделив пшеницу от плевел (без них не может обойтись эмпирически данная действительность), мы ни исторически, ни логически не сочтем возможным допустить того, чтобы Церковь, носительница высочайшей истины, основывалась не на живом «краеугольном камне» — Христе (Мф. XXI, 42), а на истлевшем Его теле, то есть на самой низменной лжи. Утверждать противное — значит капризно уподоблять Христову Церковь виденному царем Навуходоносором «огромному истукану, голова которого была из чистого золота, грудь и руки — из серебра, чрево и бедра медные, а ноги глиняные» (Дан. II, 31—33). Но, в таком случае, и она испытала бы на себе печальную судьбу истукана, только никак не могла бы противостоять пронесшимся над ней страшным ураганам. Не глиняная зыбкость обманчивых призраков требовалась ей для этого, а несокрушимая, как скала, вера в Воскресшего, **возникшая из действительного чуда и зиждущаяся на Живом Господе Спасителе**, благодатной главе кафолической Церкви (Кол. I, 18).

Если же, по мнению критики, так велико историческое значение видений, то во сколько же крат должно быть большим значение **явлений**? Из простых видений лиц, на которых ссылается критика, не произошло **всемирно**-великих дел; и, наоборот, такое всемирно-историческое событие, как основание и утверждение христианской Церкви в мире, — событие, совершенно несоизмеримое с аскетическими подвигами вышеупомянутых пустынников, — должно быть признано основанным на апостольской вере, именно **в явлении**, а не в видении Воскресшего.

Нужно заметить, что в новозаветных св. книгах **явления строго отличаются от видений**, и о каждом порядке данных событий так и повествуется, как они происходили в действительности. Например, в Деян. IX, 1—9 излагается **явление** Господа гонителю Савлу*, а в следующем стихе передается о **видении** Господа ученику Анании**; ср. также: XVIII, 9; XXII, 6—16 с 17—21 и др.

* Это следует заключать косвенно из стиха 7: «люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя». По противоположению надо думать, что сам Савл **видел действительно явившегося** ему Христа, как и говорится в ст. 27 (ср. XXII, 14).

** «Ему (то есть Анании) Господь сказал в *видении*».

места*, изобличающие крайнюю тенденциозность отрицательной критики по рассматриваемому предмету. Ссылка на монтанистов, комисардов, скакунов и различных иллюминатов не только не подтверждает, а вконец поражает визионерную теорию. Между тем как видения перечисленных галлюцинантов были многочисленны и продолжались немалое время, упоминаемые в новозаветных книгах явления Воскресшего известны наперечет, происходили не беспорядочно и не обнаруживали каких-либо постепенных ослаблений. Даже при своем повторении они не сопровождались каким-либо «нервным потрясением». Явления Господа прекратились все, и притом очень **быстро**. Это последнее обстоятельство, с точки зрения визионеристов, решительно необъяснимо, потому что слишком очевиден и совершенно необычен резкий контраст между энтузиазмом и видениями, с одной стороны, и внезапным ослаблением первого и исчезновением последних — с другой. Что могло бы, пожалуй, произойти с наиболее уравновешенными отдельными лицами, то совершенно немыслимо по отношению к большому числу верующих. Массовое возбуждение ведь никогда не успокаивается, как по чудесному мановению, мгновенно, но протекает более или менее долгое время. И, однако же, нам ничего не известно, например, о третьем видении двенадцати апостолов или о втором — пятисот братий. Видения — говорим языком отрицателей — не только прекратились, но даже уступили место другому, **противоположному** душевному настроению, так как немедленно после видений апостолы принялись за устроение христианской Церкви и стали проповедовать о воскресении Христовом. С точки зрения визионерной теории решительно необъясним столь внезапный переход из нервозно-экзальтированного состояния к совершенно спокойному самообладанию и, при всем одушевлении, — к чисто «деловому» настроению, обнаружившемуся в учительной и церковно-организаторской деятельности апостолов**. Видения обыкновенно происходят во время сильного внутреннего возбуждения, при котором галлюцинанты почти не владеют собой и в таком состоянии восторженно созерцают вызванные своим

---

* Например, 1 Кор. XV, 8; Деян. X, 8; Корнилий «в видении ясно видел»; XII, 9: «Петр вышел (из темницы) и следовал за ним (Ангелом), не зная, что делаемое Ангелом было действительно, а думая, что видит видение».

** Tasker. Spiritual Religion. London, 1901. P. 115: «denial of the resurrection of Christ intensifies rather than relieves the mystery of His personality; moreover, it leaves the experience of the early Christians unexplained».

нервным возбуждением призраки. Совсем не таковы описанные в Евангелии явления Воскресшего. Они происходят совершенно **неожиданно** для апостолов, в самой **разнообразной**, но всегда в **простой обстановке**, без каких-либо приготовлений; они спокойны и, сообразно со своим высоким назначением, величественно-серьезны, причем апостолы и другие верующие не сразу узнают Господа — чего не бывает в видениях, — а только спустя некоторое время. Так, например, Мария Магдалина вначале приняла Воскресшего за садовника (Иоан. XX, 15), равно как и апостолы во время лова рыбы на Тивериадском озере «не узнали» в явившемся им «Иисуса» (Иоан. XXI, 4); не узнали Его и еммаусские путники (Лк. XXIV, 16).

Отрицатели чудес требуют для признания достоверности за последними предварительного **засвидетельствования** их компетентною комиссией из ученых «специалистов». Допустим, что предъявленное требование было бы исполнено, и комиссия из наилучших специалистов засвидетельствовала бы действительность чуда воскресения Христова. Но что значат специалисты первого века нашей эры по сравнению с современными естествоведами? Да и вообще, какой век в этом отношении может претендовать на компетенцию для будущих поколений? А если так, то предъявленное требование является только ничтожной отговоркой. И в самом деле: что пользы произошло бы из того, если бы Христа, как именно Воскресшего, увидел весь Иерусалим и если бы Сам Воскресший допустил произвести над Собой всевозможные «эксперименты», с целью убедить мир в том, что Он действительно был мертв, а потом ожил и пребывает в вечной славе? Какими, спрашивается, медицинскими инструментами можно удостовериться в прославленном состоянии тела? Окажется ли, вообще, прославление реальностью для признающего только один чувственный опыт? Но замечательное дело! Может быть, к никакому еще другому чуду не относятся с таким предубеждением, как именно к Воскресению Христову*. Самые повествования еванге-

* По словам ссылающегося на Harnack'a (на его Dogmengsch.) Forrest'a (The Christ of History. Edinburgh, 1906. P. 155), «сила (воскресения Христа) зависела от двух соотносительных факторов: внешнего события и внутренней восприимчивости. Отсутствие какого-либо из них уничтожило бы ее. Поэтому Он и не явился ни одного раза ни Своим противникам, ни вообще иудеям, которые не имели последнего фактора». Ср.: Преосвященный Иннокентий (Борисов). Сочинения. СПб., 1901, X, 32: «Злоба врагов Христовых могла бы устоять в своем неверии и при явлении им Воскресшего». Ср.: Иоан. IX и Деян. III, IV, 14—18.

листов о чуде воскресения Христова и явлениях Воскресшего допускают такое, на первый взгляд не согласующееся между собою, разнообразие, как оно совершенно естественно для людей, оказавшихся неожиданно в бурном потоке столь новых, столь неожиданных и смущающих человеческую душу событий, «qu'ils en avaient perdu en quelque mesure la notion du temps»*, но зато и врагам веры они же, повествования, дают в руки самое подходящее оружие. И, однако, самые выдающиеся авторитеты оппозиции, например, представители тюбингенской школы, вынуждены согласиться с тем, что Павловы послания, в подлинности которых они убеждены, представляли бы собой вообще историческую невозможность, решительно необъяснимое явление, если бы не основывались на действительных фактах, послуживших живым источником апостольской веры в то, что они именно, апостолы, «своими глазами» видели Воскресшего из мертвых.

Не смущаясь упомянутыми затруднениями, визионеристы указывают на мнимое **самопротиворечие в евангельских повествованиях** о Воскресшем: то Он вкушает пищу — следовательно, Его тело такое же, как и наше; то Он проходит сквозь затворенные двери — следовательно, оно отличается от нашего тела. Одним, говорят, исключается другое; двух противоположных мнений об одном и том же предмете быть не может. И, при всем том, визионеристы не правы. Напрасно они воображают, будто нам известны **все** явления природы. Несмотря на беспримерно высокое развитие современного естествознания, еще очень многое из таинственной области природы сокрыто от научного исследования. Не на этих ли только днях экспериментальная физика открыла, например, рентгеновские лучи, проникающие сквозь непрозрачно-плотную материю? И не ученые ли естествоведы, можно сказать, только еще накануне открытия таинственных лучей, по всем правилам науки отрицали их необыкновенное свойство? По мнению лучших ученых нашего времени, **картезианское** разделение субстанции на мыслящую и протяженную отжило свой век, а вместе с тем изочтены дни и грубого материализма. По существу единая материя бесконечно разнообразится в своих проявлениях и предназначена быть послушным **орудием воли**, и последняя всецело распоряжалась бы ею, если бы не произошло отпадения человека от Бога, как и наоборот, материя совершенно послушна нашему Господу, в силу Его полней-

* Berthoud. Apologie du christianisme. Lausanne, 1898. P. 572.

шего единения со Своим Отцом. Вот почему Воскресший Спаситель мог и принимать пищу, и проходить в горницу «дверем затворенным». Возражения противников проистекают из грубого и наивного воззрения на материю, представляющую собой будто бы только одну инертную массу, не допускающую на себя воздействия духа, — воззрения, ныне, к счастью, оставленного передовыми естествоведами...

Таковы наиболее важные возражения против чуда воскресения Христова. Производимое ими впечатление безотрадно, но только по отношению к самим возражателям. Мнимо научные приемы и самый процесс отрицательной критики слишком напоминают собою пристрастное судебное следствие, от которого невинно обвиняемый не может ожидать себе ни пощады, ни справедливости. Тенденциозные ученые, в существе дела, являются соучастниками злодеяния, произведенного назад тому две тысячи лет над Спасителем мира. И теперь, как тогда, ухищренно и коварно допрашивают неправедно Обвиняемого, клевещут на Него и Его злословят, и теперь еще ведут Его на Голгофу и распинают на кресте, попирая ногами пролитую Им кровь Нового Завета. Обезумевшие и опьяненные люди поистине «не ведают, что творят», ибо «если бы знали, то не распяли бы Господа славы!» (1 Кор. II, 8).

А между тем что только есть возвышенного и прекрасного в общественной и семейной жизни, во всех науках и в искусствах, чем только христианские народы счастливо выделяются из других, не просвещенных Евангелием, народов — все роскошные плоды образования и нравственности произросли под животворным действием христианства. Непонятное холодному рассудку и несродное испорченному сердцу, апостольское благовестие о воскресении Христовом в высшей степени отрадно для каждой, еще не изведенной злостным сомнением и не потерявшей любви ко всему доброму, души. С каким великим благоговением, с какой трепетной радостью, с какой непоколебимой верой в благое Провидение повергаются к подножию Креста все алчущие и жаждущие правды, все плачущие о своих и чужих грехах, все ищущие истинной жизни! И ни одна душа, имеющая «сколько-нибудь» веры (Мк. IX, 23), не остается безутешной: «ничтоже да сумнится, ибо ничимже отщетевается». Ненавистный и мрачный дотоле мир представляется теперь человеку светлым селением славы Божией, откровением безмерной любви Отца небесного к

Его искупленным чадам и естественным поприщем для приуготовления себя к вечности*. Ни скорбь, ни теснота, ни гонения, ни болезни, ни даже самая смерть не страшат более «имущего упование» христианина. Для него «жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Фил. I, 21), ибо он верует, что «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. XV, 22). Каждая личная жизнь с ее радостями и печалями, а также и жизнь отдельных народов, равно как и вся мировая история с неисчерпаемым разнообразием лиц и событий, с возникновением и разрушением царств, не представляются ему более «случайною» сменою явлений, но получают свой особый смысл и значение и освещаются с точки зрения **высочайшей цели**: «да будет Бог всяческий во всех» (1 Кор. XV, 28). С твердой верой в благой Промысел проходит христианин свое житейское поприще; терпеливо несет он свыше ниспосланный ему крест, пока, наконец, не достигнет небесного Иерусалима (Евр. XII, 22). «Ей, гряду скоро» — слышится ободрительный голос утомленному в этой жизни путнику, и от полноты верующего сердца он радостно взывает к имеющему прийти Судии живых и мертвых: **«ей, гряди, Господи Иисусе!»** (Апок. XXII, 20).

---

* «Оно (воскресение Христово) изменило эпитафии на могильных памятниках. Эти люди более уже не начертывали слова последнего и горького "прости". Матери не являлись с сокрушенным сердцем над своими умершими детьми. Заря новой надежды взошла над их гробницами, на которых теперь начертаны были слова вечной жизни и несокрушимого упования. Эта надежда вдохновляла их мучеников — и они умирали не в качестве беспомощных жертв деспотов, но как несокрушимые свидетели Божией силы и живого упования. Она открывала новое качество и придавала значение реальности настоящей земной жизни. В течение некоторого времени многие в самом деле, казалось, смотрели на этот мир как на какое-то ничтожество и как на нечто злое: настолько великою представлялась им слава будущей жизни. Но для значительного большинства воскресение Христово даровало небывалое величие настоящей жизни. Все человеческие интересы и отношения открылись sub specie aeternitatis» (The Resurrection and Immortality, by W. Douglas Mackenzie, in The Americ. Journal of Theol., October., 1908. Pp. 580—581).

Список
отдельно изданных трудов
Евгения Петровича Аквилонова

1. На рубеже двух заветов. Библейско-исторические очерки. Из ветхозаветной теократической жизни непосредственно пред появлением в мире христианства. СПб., 1888. 96 стр.
2. Рабы Рима и Талмуда во II веке по Р. Х. и раввин Меир (ряд статей из журн. «Странник» за 1889 год).
3. Памяти Алексея Васильевича Василькова. СПб., 1892. 12 стр.
4. Магистерский коллоквиум в Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1894. 16 стр.
5. Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику. Тетр. I. СПб., 1894. 108 стр.
6. Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о Ней как о Теле Христовом. СПб., 1894. 254+90 стр.
7. Беседа Господа Нашего Иисуса Христа об истинном хлебе жизни (Иоан. VI, 25—71). СПб., 1895. 99 стр.
8. Введение в круг богословских наук. (Лекции, читанные в Санкт-Петербургской Духовной Академии.) СПб., 1898. 225 стр.
9. Над гробом в Бозе почившего Владыки Митрополита. Речь. СПб., 1899. 7 стр.
10. Магистерский коллоквиум при защите диссертации «Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования». СПб., 1899. 14 стр.
11. О физико-телеологическом доказательстве Бытия Божия. Пг., 1901. 23 стр.
12. О физико-телеологическом доказательстве Бытия Божия. Пг., 1901. 90 стр.

13. О Божестве Господа Нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения. (Богословские размышления по поводу лжеучения гр. Л. Н. Толстого.) Пг., 1901. 51 стр.; изд. 2, испр. и доп. СПб. 1907. 79 стр.

14. О посте. СПб., 1902. 9 стр.

15. Слово в неделю Ваий. СПб., 1903. 6 стр.

16. О Божественности христианства и превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством. Пг., 1904. 115 стр.

17. Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматическо-экзегетического исследования. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1904. 191 стр.

18. Лекции по богословию. СПб., 1904. 198 стр.

19. К рождению Государя Наследника: Сказание. СПб., 1904. 8 стр.

20. Заказные службы. СПб., 1903. 12 стр.

21. Над могилой безвременно скончавшейся Анастасии Ивановны Аквилоновой. († 18 февраля 1901 г.). Стихотворение. СПб., 1905. 5 стр.

22. О сионизме. Ответ на «Открытое письмо» д-ра Гордона к проф. И. Г. Троицкому. СПб., 1905. 19 стр.

23. О соборности церкви в связи с вопросом о восстановлении всероссийского патриаршества. СПб., 1905. 23 стр.

24. О физико-телеологическом доказательстве Бытия Божия. СПб., 1905. 434 стр.

25. Об истинной свободе и нравственном долге. (По поводу высочайшего манифеста от 17 октября 1905 г.) СПб., 1905. 35 стр.

26. Ответ архимандриту Павлу по поводу его «Кратких замечаний» на нашу книгу «Церковь. Научное определение Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом». Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1905. 41 стр.

27. Отзыв о докторской диссертации проф. И. Г. Троицкого «Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей». СПб., 1904. VIII+348 с. СПб., 1905. 27 стр.

28. Отповедь полкового священника на «Солдатскую памятку Российской социал-демократической партии». СПб., 1905. 16 стр.

29. Следует ли православному духовенству служить панихиды над иноверцами? СПб., 1905. 16 стр.

30. Так ли мы виноваты? (По поводу одного фельетона г. М. О. Меньшикова.) СПб., 1905. 12 стр.

31. Христианство и современные события. СПб., 1905. 43 стр.

32. Христианство и социал-демократия в отношении к современным событиям. (Произнесено [сокращенно] в собрании «Союза русского народа» 21 ноября 1905 г.) СПб., 1906. 29 стр.

33. Церковь Христова в деле нашего спасения: О двух путях к решению вопроса. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1905. 34 стр.

34. Ответ на ст. г-на В. И. «Библия и смертная казнь». СПб., 1906. 10 стр.

35. О недозволительности служения православным духовенством панихид в храмах по усопшим иноверцам-христианам: Ответ троим оппонентам. СПб., 1906. 24 стр.

36. «Не убий» по современному толкованию и по библейскому учению. СПб., 1906. 8 стр.

37. В девяносто седьмую годовщину Санкт-Петербургской Духовной Академии (17 февр. 1906 г.): Стихотворение. СПб., 1906. 4 стр.

38. Иудейский вопрос. О невозможности предоставления полноправия русским гражданам из иудейского народа. СПб., 1907. 45 стр.

39. Последний ответ г. А. Д-ву. СПб., 1907. 18 стр.

40. Против думской отрыжки. СПб., 1907. 18 стр.

41. Разгневанному возражателю: О панихидах над иноверцами. СПб., 1907. 17 стр.

42. Речь на праздник Рождества Пресвятой Богородицы и на прощание причта и прихожан Захарие-Елизаветинской Церкви, что в Кавалергардском полку. СПб., 1907. 10 стр.

43. Мысли о. Иоанна Кронштадтского о воспитательном значении Слова Божия. Речь в «Русском собрании», произнесенная 2 февраля 1909 г. по случаю 40-го дня после кончины пастыря. СПб., 1909. 40 стр.

44. Тайна Богочеловечества и ее значение для современной жизни. СПб., 1910. 11 стр.

45. О Спасители и о спасении. 3-е испр. и доп. изд. СПб., 1910. 200 стр.

46. Воскресение Христово — величайшее торжество нравственного миропорядка. СПб., 1910. 8 стр.

47. «Чти отца твоего и матерь твою...»: Объяснение 5-й заповеди Закона Божия. СПб., 1911. 74 стр.

48. Бессмертие. СПб., 1912. 66 стр.

Православная мысль

АРХИЕПИСКОП ИЛАРИОН (ТРОИЦКИЙ)
(1886—1929)
Письма о Западе
Работа знаменитого русского богослова, профессора Московской Духовной академии о Западе. Впервые напечатана в Сергиевом Посаде в 1915 году.

КОЖЕВНИКОВ ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(1852—1917)
О значении христианского подвижничества в прошлом и в настоящем
Книга философа и историка В. А. Кожевникова была впервые напечатана в новоселовской «Религиозно-Философской Библиотеке» (выпуски 22 и 23) в Москве в 1910 году.

АКВИЛОНОВ ЕВГЕНИЙ ПЕТРОВИЧ
(1862—1911)
Новозаветное учение о Церкви
Труд профессора Санкт-Петербургской Духовной академии, протопресвитера Военного и Морского духовенства, доктора богословия Е. П. Аквилонова был впервые напечатан в 1904 году. Книга раскрывает православное учение о Церкви.

О бессмертии души

Сборник работ русских богословов о бессмертии души включает работы:

— профессора МДА С. С. Глаголева "Вопрос о бессмертии души";

— профессора и протоиерея П. Я. Светлова "Христианская вера в бессмертие души";

— профессора МДА В. Д. Кудрявцева-Платонова "О бессмертии души";

— профессора, протопресвитера Е. П. Аквилонова "Бессмертие".

БЕЛЯЕВ НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ

(1843—1894)

Основной принцип римского католицизма

Работа доктора богословия, профессора Казанской Духовной академии Н. Я. Беляева в которой автор разбирает разные воззрения на католицизм; после их разбора заявляет свой тезис: "центральная идея, основной принцип римского католицизма есть идея папства".

«МОСКВА» — ЖУРНАЛ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Журнал «Москва» недавно отметил свое сорокалетие. Основанный в 1957 году, журнал, вырабатывая свою, национально-ориентированную позицию (вспомним, например, первую в советское время публикацию «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина), со временем приобрел репутацию одного из авторитетных периодических изданий. Сегодня на титульном листе «Москвы» заявлено: «журнал русской культуры».

Главный редактор Леонид Бородин размышляет:

«"Толстому" периодическому литературному журналу — как ему выстоять в информационном шторме, как сохранить лицо, как отстоять вековую традицию действенного очага культуры, как не затеряться в списках периодики, как убедить читателя в необходимости сопротивления масскультуре-антикультуре?

Скоро мы станем элитными изданиями, где элитарность не будет иметь ничего общего с социальным положением издателей и читателей. Но она будет определяться единственно степенью сопротивления общественной пошлости, потребностью реальной связи с настоящей и вовсе не убывающей русской культурой.

Мы, издатели журнала «Москва», наперекор величайшим соблазнам поддержать тираж занимательной и второсортной продукцией, вопреки столь же коварным искушениям вовлечься в политические разборки,— мы упрямо будем держаться однажды избранной нами линии: отражения современного литературного процесса, фиксирования достижений современной русской политической мысли, возвращения российскому читателю незаслуженно забытых имен».

С каждым годом редакция «Москвы» убеждается, что заявленная несколько лет назад православно-государственная позиция (которая проявляется не только в вызвавшем у читателей интерес разделе «Домашняя церковь», но и во всей духовной, культурной и политической ориентации журнала) сегодня находит все большее понимание у читателей и подписчиков, что корректный и взвешенный подход к злободневной тематике признан достойным и убедительным, что «неповязанность» с неустоявшимися политическими течения-

ми, движениями и партиями оправданна и продуктивна, что наше отношение к сомнительному экспериментаторству в сфере эстетики и лексики принципиально и последовательно.

Практически все крупные писатели России публиковали свои новые произведения в «Москве». И сегодня на ее страницах — рассказы и повести Василия Белова, Валентина Распутина, Евгения Носова, Леонида Бородина, Владимира Крупина, Виктора Лихоносова, Владимира Личутина, Тимура Зульфикарова.

Журнал «Москва» открыт не только для признанных, известных авторов, но и для молодых, ищущих в литературе новые пути; это, например, Петр Паламарчук, Александр Сегень, Михаил Лайков, Георгий Давыдов... Разноликость жизни — разноликость литературы. С этой реальностью нельзя не считаться.

Из года в год «Москва» печатает произведения, созданные русскими писателями в эмиграции: это первая в России публикация романов Ивана Шмелева («Няня из Москвы», «История любовная», неоконченный роман «Солдаты») и уникальный, тоже неизвестный ранее в России труд русского философа Ивана Ильина «Сущность и своеобразие русской культуры»; исторические этюды Ивана Лукаша «Московия, земля отцов», роман «Голое поле»; стихи поэтов русского зарубежья.

Предполагая за православно-государственной позицией большое будущее, журнал счел необходимым открыть читателям исторические истоки православно-государственной идеологии. И в этих целях с 1997 года приложением к журналу мы начали выпуск изданий по истории русской национальной общественной мысли. Все новые издания широко представлены в журнале, для наших читателей и подписчиков дается подробная информация о содержании и времени выхода книг, организован прием предварительных заказов.

Подписной индекс нашего журнала в каталоге Роспечати — 73253

Приглашаем москвичей и жителей Подмосковья оформить льготную подписку непосредственно в редакции журнала на Старом Арбате. Можно выписать журнал на любой срок и с любого следующего месяца.

Подпишитесь на «Москву» по льготной цене!

Ваши журналы вы можете получать в редакции в любое удобное для вас время с 11 до 18 часов, кроме выходных.

Наш адрес: улица Арбат, дом 20.

Телефон для справок: 291-71-10 (круглосуточно).

ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «МОСКВА»

Серия «ПУТИ РУССКОГО ИМПЕРСКОГО СОЗНАНИЯ»

В 1997 году вышел в свет

Лев Тихомиров

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ИСТОРИИ

Журнал «Москва» впервые издал капитальный труд Льва Александровича Тихомирова (1852—1923) «Религиозно-философские основы истории».

Автор этой книги — человек судьбы загадочной и удивительной. Будучи в молодости одним из лидеров революционного народничества, отсидев несколько лет в тюрьме, он разочаровывается в революции и переходит на сторону Монархии. В течение тридцати последующих лет Лев Тихомиров отстаивает принципы русского Самодержавия, снискав себе славу крупнейшего идеолога монархизма книгой «Монархическая Государственность».

В опубликованной его новой книге, хотя и написанной в 1913—1918 годах, но появившейся для широкого читателя только сегодня, Лев Тихомиров предстает в ином свете, нежели в прежних своих работах. Здесь нет того известного Льва Тихомирова — социального мыслителя. Перед нами — глубокий философ истории и религии. Книга посвящена эволюции религиозных идей и их духовной борьбе на протяжении всей истории человечества. Оригинальна историософская трактовка Льва Тихомирова, проанализировавшего всю человеческую историю с религиозной точки зрения.

Книга вышла в твердом переплете. Тираж 5000 экз. Вступительная статья, публикация и комментарии М. Смолина.

Серия «ПУТИ РУССКОГО ИМПЕРСКОГО СОЗНАНИЯ»

В 1997 году вышел в свет

Иван Солоневич.
БЕЛАЯ ИМПЕРИЯ

Имя Ивана Солоневича (1891—1953) — одно из наиболее известных в русской национальной мысли XX века. Его книга «Народная Монархия», переизданная в России, многих заставила взглянуть без социалистического и либерального тумана на основы русской государственности, на монархию как на выстраданный народом государственный принцип России.

«Белая Империя» написана в Берлине (1939—1940), печаталась в издаваемой И. Л. Солоневичем «Нашей газете». Книга, говоря словами самого И. Л. Солоневича, является попыткой «отделить наши, только нам свойственные, особенности нашего роста от всего не нашего, чужого, наносного. Иначе говоря, попытка установить линию нашего развития как своеобразную и неповторимую индивидуальность».

Отдельным изданием «Белая Империя» впервые была опубликована в Шанхае, в 1941 году, дальневосточной группой Российского Народно-Имперского (штабс-капитанского) движения, лидером которого был И. Л. Солоневич.

Книга вышла в твердом переплете. Тираж 5000 экз. Вступительная статья, публикация и комментарии М. Смолина.

Серия «ПУТИ РУССКОГО ИМПЕРСКОГО СОЗНАНИЯ»

В 1997 году мы планируем выпустить:

В. Ф. Иванов
ОТ ПЕТРА ПЕРВОГО ДО НАШИХ ДНЕЙ: РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И МАСОНСТВО

Книга крупнейшего русского исследователя масонства Василия Федоровича Иванова — это книга «борьбы и гнева». Она охватывает весь исторический период деятельности масонской организации в России.

Исследуя идейное и политическое влияние масонства на русское общество, В. Ф. Иванов на огромном историческом материале показывает разрушительную деятельность в России этого тайного ордена.

Нигде в Европе общество не последовало за этим течением с той безусловной верой, как это сделала русская интеллигенция: «История русской интеллигенции за 200 последних лет стала историей масонства».

Изданная в Харбине в 1934 году тиражом в несколько сотен экземпляров, книга никогда более не переиздавалась. Выйдя в первом своем издании тиражом в несколько сотен экземпляров, работа В. Ф. Иванова стала библиографической редкостью.

Новое издание будет снабжено вступительной статьей о творчестве В. Ф. Иванова, историческими комментариями и алфавитным указателем имен, встречающихся в книге.

Серия «ПУТИ РУССКОГО ИМПЕРСКОГО СОЗНАНИЯ»

В 1997 году мы планируем выпустить:

Лев Тихомиров
КРИТИКА ДЕМОКРАТИИ

Демократия, принесшая столько крови и всевозможных потрясений христианскому миру, с момента своего появления в новое время, в XVIII веке, требует объяснения своего феномена.

Лев Тихомиров, столь долго замалчиваемый, а в период новой русской Смуты конца XX века все более привлекающий к себе и к своим работам внимание читающей русской публики, много писал о демократии, предупреждая о ее разрушительных свойствах. Хорошо изучив революционную ее часть в период своего участия в народовольческом движении и будучи в эмиграции во Франции многолетним наблюдателем власти либеральной демократии, Лев Тихомиров был убежден, что, кроме демократии, «нет ни одной формы правления, в которой воздействие народных желаний на текущие дела было бы так безнадежно пресечено». Практика демократии, как правило, оказывается абсолютно противоположна теории, так как самих демократов не устраивают ни волеизъявления граждан, ни представительные учреждения. Они не стесняются руководить, направлять и даже создавать волю своего в теории «самодержавного» народа-суверена.

Развейте социальные миражи демократии, призывает Лев Тихомиров, и народы не захотят ее иметь. «Если нам суждено жить,— пишет он, — мы должны искать иных путей».

Чувствуя необходимость указать нашему современнику на действительные корни демократии и опровергнуть ни на чем не основанную социальную веру в нее, мы издаем сборник, состоящий из работ Л. А. Тихомирова разных лет, посвященных этой теме.

Серия «ПУТИ РУССКОГО ИМПЕРСКОГО СОЗНАНИЯ»

В 1997 году мы планируем выпустить:

УКРАИНОФИЛЬСТВО В РОССИИ. ИДЕОЛОГИЯ РАСКОЛА

Выдающийся русский юрист П. Е. Казанский писал в 1912 году: «Мы живем в удивительное время, когда создаются искусственные государства, искусственные народы и искусственные языки».

Мы, в свою очередь, можем сказать, что живем в не менее удивительное время, когда старые исторические фикции снова возвращаются из небытия. Крупнейшей из них является «украинофильство», пытающееся расчленить общерусское тело, вычленив из него малорусов, самоопределив их как неизвестных истории «украинцев».

Откуда же появились «украинцы» и «Украина» на месте исторических названий «малоросс» и «Малороссия»? Где исторические корни украинофильского сепаратизма? Что в этой проблеме историческая правда и что — украинофильская пропаганда?

На все эти вопросы дает ответы сборник «Украинофильство в России. Идеология раскола».

В сборнике будут представлены работы крупнейших исследователей «украинофильства», борцов за русское национальное единство — князя А. М. Волконского «Историческая правда и украинофильская пропаганда». Турин, 1920; А. В. Стороженко «Происхождение и сущность украинофильства». Киев, 1910; исторический и филологический анализ идеологических установок «украинофильства» в статьях профессоров П. М. Богаевского, И. А. Линниченко, Т. Д. Флоринского, П. Е. Казанского и других ученых.

Сборник «Украинофильство» будет снабжен вступительной статьей и историческими комментариями.

Евгений Петрович Аквилонов
О Спасителе и о спасении

Редактор М. Б. Смолин
Художник М. Ю. Зайцев
Корректор А. Г. Васильева
Компьютерная верстка В. В. Ковалева

Сдано в набор 01.06.97. Подписано в печать 18.07.97.
Гарнитура «Таймс ЕТ». Формат 60x84 $^{1}/_{16}$ Усл. печ. л. 10. Тираж 10 000.
Заказ 3680

Отпечатано с готовых диапозитивов в 12 ЦТ

Лицензия ЛР № 040700 от 05.01.95
Издательство журнала «Москва». 121918, Москва, ГСП-2, ул. Арбат, 20
Тел. (095) 291-83-91, 291-71-10. Факс (095) 291-07-32.