**Свт. Иннокентий Херсонский   
  
О религии откровенной**

В учении об откровении вообще должно, во-первых, определить понятие откровения, так как слово сие весьма обширно и имеет много смыслов. Здесь нужно обратить внимание на внутреннее содержание откровения, на внешнюю его форму и цель.

Во-вторых, поелику сверх истинного откровения появились и появляются ложные откровения, то нужно показать признаки истинного откровения.

В-третьих, наконец, поелику оно совершено и дано людям в одно время, жду тем как должно сохраняться во все времена, то надобно показать способ его сохранения. Посему чтение об откровении разделится на три члена:

[1. Об откровении вообще 1](#_Toc224739946)

[2. О признаках истинного откровения 6](#_Toc224739947)

[3. О способе сохранения откровенной религии 14](#_Toc224739948)

# 1. Об откровении вообще

Учение об откровении принадлежит разуму: он должен составить его. Ибо он должен судить об откровении, не довольствуясь одной исторической верой, а для этого ему нужен свой собственный образец. Но может ли он определить откровение? Откровение есть нечто будущее; определять его, значит определять способ, по которому Бог будет поступать (являть -ред.) в откровении Себя человеку. Но должно ли упрекать поэтому разум в том, что вступает в права Божии и Богу как бы предначертывает образец деятельности? Имеет ли ум начала, на коих основываясь может поступить таким образом и освободить себя от упрека? Имеет. Все его начала, все законы суть ни что иное, как откровение; он получил их от Бога. Всякое новое откровение будет только прививкой к сему прежнему. Посему ум, основываясь на настоящем естественном откровении, может судить и о будущем чудесном, если, руководствуясь сим масштабом, будет помнить, что настоящее откровение не обнимает вполне будущего, то суждение его будет правильно: он не потребует от откровения ничего несообразного и ничего невозможного.

Мы сказали, что откровение имеет многие смыслы. Сколько их именно и какие?

Самая естественная религия есть уже откровение. Наш ум есть отблеск Божественного сияния, и если что, то истины религии необходимо должны быть открыты ему Самим Богом. В сем смысле апостол Павел принимает откровение, когда, написав к Римлянам, говорит: *еже возможно разумети о Бозе яве есть в них, Бог бо явил есть им* (Рим. 1; 19). В сем смысле откровением называется изначала вложенное в человека знание о Боге. Второй смысл есть следующий: известно, что религия естественная в человеке затемнена, но в умах некоторых людей она может проясняться, очищаться и усовершаться до того, что сии люди, в сравнении с другими, могут почитаться светилами. Если сии люди в состоянии передать свою религию другим, то религия, сообщаемая ими, есть также откровение. Когда всеобщая религия есть дело Божие, то и сия особенная не может не быть от Бога. Таким образом, учение философов о религии есть особенный вид откровения Божия. Посему-то святые отцы и учители Церкви II и III веков, как то: Иустин, Пантен, Ориген и Тертуллиан, философию называли откровением, а Ориген прямо говорит, что в ней есть некоторая искра Бога Слова. Но на сем смысле откровения еще нельзя остановиться. Это есть вид того же естественного откровения. Главное, чем мы должны удовлетворяться в сем случае, есть достаточность религии. Но религия, составленная сими питомцами Божия Промысла, не может быть таковой. Она и сама не достигнет своей цели, и людей не приведет к оной.

С некоторой стороны она может быть достаточной. Положим, что она исправит недостатки религии естественной, усовершит нравственность, очистит надежду от грубых примесей, но она не сообщит нам тайн, нужных для нашего спасения, не решит двух главных проблем: откуда зло в мире, и как освободиться от оного? На первый вопрос в натуре нет полного ответа, а на последний она ничего не может сказать - он сокрыт в Боге: нельзя представить таких естественных средств, через которые мог бы восстановиться порядок, нарушенный происхождением зла. Предположив даже, что религия сия была бы достаточна, не можем вполне удовлетвориться оной, ибо она не будет иметь Божественного авторитета, без коего никакая религия не может существовать и держаться. Притом сего смысла нельзя принять и потому, что это естественный смысл откровения; но мы знаем, что все религии обязаны бытием своим откровению, принимаемому в высшем, сверхъестественном смысле, откровению, непосредственно получаемому от Бога. Таким образом, должны быть и действительно есть другие смыслы откровения, а именно: откровение есть такое научение человека Богом, которое выходит из обыкновенного порядка вещей, предполагает непосредственное отношение Бога к человеку -научение чудесное, не через силы натуры, но непосредственно производимое поучение такое, какое бывает от человека человеку. Им располагается сближение двух миров и беседование человека с Богом, так сказать, лицом к лицу. Это - теснейший смысл откровения. В сем смысле произошла религия христианская, и она есть откровение в полном смысле сего слова.

Раздробим это понятие откровения на его части.

1) Оно составляется из понятия Бога как Учителя, научающего человека не путем натуры, но непосредственно беседующего с ним, так сказать, лицом к лицу. Непосредственность сия не уничтожается, если в орудие Своей воли Бог избирает Ангелов или природу, лишь бы только непосредственно проистекало от Него самое действие.

2) В нем представляется человек научающимся или приемлющим от Бога наставления внутренно или внешно, в состоянии бодрственном или сонном, или же в смешанном, то есть в возвышенном состоянии души, среднем между сном и бодрствованием.

3) Предмет сего откровения суть истины религии. Бог может научить и другим делам; например, первых человеков научил шить платье, ибо говорится, что Сам Бог сшил ризы Адаму и Еве. Но в сем случае Он открывает только истины религии, нужные человеку для спасения.

Форма откровения может быть различна. Определить все его формы для человека невозможно.

Главнейшие, нам известные, суть следующие:

1) Непосредственное действие на душу, называемое вдохновением или воодушевлением. Оно бывает или в бодрственном состоянии, или во сне, или в состоянии среднем, когда душа выходит из обыкновенного состояния, и не понимает самой себя, что бывает или от болезней, или от известного обстоятельства. Это - форма внутренняя.

2) Внешние формы известнейшие суть следующие: а) живой голос; б) эмблемы, заимствуемые из видимой природы, в которых человек ясно видит присутствие Бога; например, купина, горевшая пред Моисеем; в) вид человека или другого существа; г) письмена; например, Валтасару явилась рука, пишущая по стене. У Бога много и других способов, но мы не можем познать их. Главнейший способ есть внутреннее действие на душу. Лучше сказать: Бог в Ветхом Завете преимущественно действовал внешним способом, а в Новом Завете - внутренним. Впрочем, если брать в совокупности, то внутренний будет господствующим. Им открывался он в Ветхом Завете пророкам, а в Новом Завете апостолам.

Какая цель сего откровения? Подать человеку помощь, дать то, чего он сам себе дать не может, оживить и усовершить естественную религию, и если нужно, сообщить новое учение.

В таком смысле религия не заключает ли действий и условий невозможных? Возможно ли такое откровение? Несколько тысяч лет и не думали о сем. Нашему веку принадлежит, так сказать, безчестная честь утверждать, будто бы откровение предполагает условия, на которые разум не может согласиться. Мысль сию породила Вольфианская философия. Такового рода сомнения породились в умах последователей и приверженцев сей философии оттого, что они представляли непроходимую бездну между миром духовным и чувственным, и дабы соединить их, они поставляли иногда Бога среди сей бездны. Таковая же бездна, по их мнению, находится между Богом и миром вообще. (Правда, они учили о влиянии Бога на мир и действии души на тело; но это были большей частью слова.) Сим учением они подрывали все откровение. Почитая Бога совершенно отрешенным от мира, они не могли представить возможности чудес и, следовательно, возможности откровения, потому что не успели изъяснить, как Бог безконечный может действовать в мире конечном. Несмотря на то, мы утверждаем, что откровение возможно, то есть что оно не представляет ни одного условия, которое было бы противно: 1) или понятию Бога, 2) или понятию человека, 3) или понятию мира, - сего поприща, среди которого Бог открывается человеку.

1) Не противно понятию Бога. Главное недоумение в сем случае есть то, что мы не можем представить, как Бог, Существо неограниченное, будет действовать на вещи ограниченные, как Безконечный заключит Себя в формах конечных. Но то же бывает и то же должно сказать о действиях частнейшего Его Промысла. Следовательно, уничтожив первое, нужно уничтожить и последнее, как делали некоторые философы, допускавшие один общий Промысл. Притом, Бог является в сих формах не весь, а только отчасти; а такое проявление Безконечного в конечном весьма возможно. Говорят против сего еще и то, что порядок натуры неизменен, но, допустив откровение, мы допустим в нем нечто новое и потому изменим его. Чтобы опровергнуть это, надобно знать: что такое сей порядок мира? так ли он строг, как кажется некоторым умникам? Что порядок есть в мире, что он тверд в своем основании, в том нет никакого сомнения. Но нет также никакого сомнения и в том, что сей порядок, твердый в своем основании, ничуть не тверд в дальнейшем развитии.

Все, находящееся на поверхности оного, случайно и весьма может изменяться. Например, человек сколько делает изменений в природе! Поднимает воду вверх против закона тяжести тел; весь мир переделывается руками человека. Человек, посредством научных открытий в области физики, химии и других, может дойти до такого совершенства, что между народами дикими он может показаться чудотворцем. Что же сказать об Ангелах? да и о человеке, если бы он при таких обширных познаниях своих мог проживать тысячи лет? После этого о Боге и говорить нечего. Он может изменить все, и это не связан, чрез соединение частных законов ин может производить величайшие чудеса, и при всем том основные законы останутся неизменными навсегда.

Непонятно, как вечное может являться во времени. Время мы обыкновенно противополагаем вечности. Но надобно сознаться, что здесь есть оптический подлог. Во времени необходимо есть вечность, ибо время есть не пустая форма. Правда, время частное, определенное противоположно вечности; но время, представляемое как безпредельная связь мгновений, есть ни что иное, как движущаяся вечность, также как вечность есть покоящееся время. Равно и пространство частное противоположно безпредельности; а пространство, как безконечная совокупность многих таких частей, не противополагается безпредельному. Вообще, все возражения, заимствуемые от безпредельности и вечности, идут и к религии естественной, но там они недействительны; следовательно, и здесь должны быть таковыми же. Судя просто и здраво, можно видеть, как легко для Бога научить человека непосредственно, как легко для Него составить эмблему, начертать слова, подействовать на душу и тело. Скорее можно удивляться тому, почему Бог редко действует таким образом. Это-то Он, может быть, делает для сохранения прежнего порядка мира: ибо если бы Он часто действовал чудесным образом, то естественный порядок не имел бы своей цели. В самом деле, что легче для Бога: зажечь ли купину или представить двести вулканов? дать план для Скинии или построить целое небо?

2) Если обратим внимание на человека, то и в сем отношении не найдем ни малейшей несообразности. Хотя человек не способен видеть Бога, как Он есть Сам в Себе, однако он может слышать глас Его, чувствовать Его присутствие и отличать истинное явление от ложного. Поставьте весь род человеческий на место Маноя, видевшего возносившегося на небо Ангела: все узнают явление Бога. Поставьте всех людей пред Синаем и заставьте их слушать изречение Десятословия: каждый из них скажет, что Изрекающий есть Бог.

Но, может быть, внутреннее действие на душу несовместимо с самостоятельностью души? Не нарушает ли это ее свободы? Отсюда проистекают все возражения против откровения. Внутреннее святилище души должно быть неприкосновенно; но если допустим непосредственное влияние посторонней силы на душу, через это нарушится свобода души. Во II веке многие из христиан погрешали таким образом, представляя душу человека совершенно страдательным орудием благодати - как флейта у игрока или как перо у писца. Но в религии христианской нет ничего подобного сему. Вдохновение есть такой способ откровения, который совершенно достоин души человеческой. Апостол Павел говорит, что ему все внушает Дух Святый, - но он, как видно из собственного его признания, все производил весьма свободным образом. В Послании к Коринфянам, советуя не превозноситься дарами Духа, говорит, что мы имеем довольно власти, и к этому присовокупляет: И дуси пророчестии пророком повинуются (1 Кор. 14; 32). Притом странность исчезает, если припомним, что являемые предметы действуют на душу непосредственно, - и между тем не уничтожают ее самостоятельности. Ибо впечатления их, переходя от глаза до души, утончаются и, наконец, получают идеальное бытие. Итак, можно ли чего-либо опасаться душе нашей от прикосновения к ней Духа, когда она не страшится прикосновения к ней материи? Скорее с Картезием можно усомниться в действии на душу материи, нежели Духа. Предположим, что Дух действует на мозг и возбуждает в душе известные мысли и желания. При таком действии душа нимало не замечает действия на нее посторонней силы. Она представляет все это производящимся по естественным ее законам, и потому самостоятельность ее нимало оттого не страждет.

Посмотрим еще на самую душу, сколько мы ее видеть можем. Она, обыкновенно, или принимает впечатления новые, или по трем главным законам ассоциации идей берет, так сказать, снизу старые. Дальнейшее развитие их нам неизвестно. Но оно не может быть без известных законов. Что же, если Бог взял, так сказать, в Свои руки сии неизвестные для жизни нашей законы? Сколько мыслей, впечатлений, чувств и действий может Он произвести! И между тем, все это будет казаться нам собственным произведением души нашей. Что Промысл действительно пользуется сими средствами, это видно из того, что нам часто приходят мысли новые, не имеющие никакого естественного отношения к системе наших мыслей. Герман говорит, что Ангел влагает в душу добрые мысли. Так и со стороны человека нет причины, по которой бы можно признавать невозможным непосредственное откровение.

3) Предмет откровения может быть двоякий. Откровение должно: а) пополнить и усовершить то, что содержит в себе религия естественная, б) сообщить нечто новое.

Сие новое может быть также двоякого рода: или такое, что человек тотчас поймет, как только ему будет открыто; или такое, чего он не постигает. Сие непостижимое еще может разделяться: во-первых, на такое, что хотя сначала человеку непостижимо, но впоследствии может быть им постигнуто; во-вторых, чего если не в вечности, то, по крайней мере, в сей жизни человека никогда не постигнет.

Непостижимое последнего рода составляют таинства всегдашние, а непостижимое первого рода известно под именем таинств временных. Все эти черты порознь усвояемы были откровению. Так, социниане думали, что откровение не должно содержать в себе никаких таинств, и должно быть так же ясно, как учение естественной религии. Другие допускали в нем таинства, но только временные. Большая часть верила (сюда принадлежат отцы Церкви; с ними и мы согласны), что в откровении должны быть таинства совершенные, которые в сей жизни навсегда останутся превышающими ум человеческий. Таковыми ли они будут и в вечности, — неизвестно.

Но откровение, заключающее в себе совершенные таинства, не представляет ли условий невозможных? Нет. Весьма естественно, чтобы будущее откровение содержало в себе нечто превышающее ум человеческий. Основание его лежит в самой природе человека, в постепенном развитии сил его. На каждой степени развития сил своих человек встречает нечто новое. Следовательно, до полного развития сил его всегда будет оставаться нечто для него неизвестное, таинственное. Опыты этого не только в религии, но и в науках весьма ясны. Что теперь сделано в области известной науки, то за много лет было тайной. Например, опыты новейшей физики, химии и других наук тысячу лет назад были бы чудесами. Это видно и в вещах обыкновенных: когда в IX веке\* появилось мнение о существовании антиподов, то думающих так считали почти сумасшедшими; папа проклял и отлучил от Церкви епископа, принимавшего сие мнение. Но в XV веке антиподы сии открыты, и то, что представлялось прежде необыкновенным, впоследствии сделалось обыкновенным. Еще опыт этого дела, близкий в нам по времени: в Англии проводят теперь (в XIX веке -ред.) мост под Темзой, но недавно найдена речь одного парламентария, который, говоря о чем-то невозможном, выразился так: "Это так же невозможно, как если бы кто выдумал под Темзой мост". Мы знаем, что настоящая жизнь есть начало нашего воспитания. Но начинающий учиться сначала многого не понимает и большей частью все принимает памятью. Даже взрослые подлежат этой же вере... Так, например, сами математики, несмотря на то, что все утверждают на очевидном опыте, во многом водятся верой. Все их построения приводятся к аксиоме, а почему аксиома верна? Почему 2+2=4? Почему целое равно своим частям? Для этого одна основа - вера в то, что человек иначе представить не может.

Но из этого видно только, что в религии откровенной могут быть таинства. Еще не явно отсюда то, чтобы таинства сии были всегдашни (вечны -ред.). Но так ли на самом деле? Не видно ли, что и таинства всегдашние возможны? Невозможность таковых таинств можно бы допустить тогда, когда ум человеческий мог бы допустить, и то только ваш, что он может здесь постигнуть всякую истину, или следующее: все то для него непостижимо, что находится в уме Божественном. Но ни того, ни другого он допустить не может; следовательно, не может не допустить того, что в будущем откровении будет заключаться нечто такое, чего он никогда, по крайней мере здесь, не постигнет. Но что значит сие: не постигнет? Не то ли, чтобы в откровении было нечто такое, о чем человек не может составить определенного понятия? Это безполезно было бы открывать человеку. Следовательно, в откровении не могут быть такие таинства, какие были в древних языческих религиях и состояли в некоторых пустых словах, изучаемых и затверживаемых памятью без всякого участия рассудка: например, ас%т\ /at do%r\. Это просто нелепости, а не тайны.

Таинства, какие мы допускаем в истинном откровении, должны содержать в себе нечто такое, чего ум человеческий не может видеть (не видит - ред.), внутренней метафизической возможности, не может понять способа существования, но о чем может составить раздельное логическое понятие, может видеть его свойства, действия, цели и назначения. Таковые полутаинства в религии откровенной весьма возможны. Вероятность их открывается, во-первых, из взгляда на Бога, Который будет учить человека. Самый образ сего учения для нас непостижим. Как Бог будет непосредственно учить человека? Такое научение само по себе есть уже чудесное, таинственное. Притом, если Бог есть Учитель, то таинственность должна быть отличительной чертой сего учения. Содержание его должно быть таково, чтобы не вмещалось совершенно в уме человеческом. Это мы видим и в обыкновенном учении. Так, когда философ учит какого-либо малютку, то возможно ли сему малютке вместить все, преподаваемое ему таким учителем? Таким образом, понятие о Боге как об Учителе делает вероятной возможность таинств в откровении.

Во-вторых, это же видно из понятия о человеке, как об ученике Божием. Человек будет учиться у Бога истинам откровения, стоя на' первой степени бытия своего. Бытие его должно развиваться через целую вечность. Если будет развитие, то должно быть и разнообразие; если есть разнообразие, то должна быть между ступенями жизни и противоположность; если есть противоположность, то одна из них должна быть не похожа на другую, на высшей должно быть нечто такое, чего нет на низшей. Следовательно, стоящий на первой ступени бытия может не знать того, что находится на прочих ступенях; но поелику между сими ступенями должна быть строгая связь, поелику жизнь настоящая должна быть приготовлением для будущей, то из сей жизни на первой ступени должно знать хотя общие черты жизни будущей, -должно знать азбуку вечности, а сия азбука не иначе может быть принята, как только верой.

В-третьих, наконец, это же открывается из взгляда на предмет откровения. Какой предмет откровения? Откровение должно изъяснить человеку то, чего он сам не постигает. Именно: собственное его происхождение, происхождение зла, способ восстановления из бедственного состояния и прочее. Эти явления падения и восстановления касаются всей системы мироздания. Так, говоря о начале зла, мы дойдем до первых человеков, от них - до злых духов, а там нужно знать, как они пали и от чего? как произведен в мире безпорядок, и как он может быть восстановлен? Знание всего этого предполагает знание всей натуры, а знание натуры полное может ли быть сообщено человеку, да и для чего сообщать его? Для человека в теперешнем его состоянии оно не нужно, а может быть и безполезно.

Таким образом, обозрение частей откровения и лиц ведет к ожиданию того, что в нем будут таинства последнего рода, то есть совершенные. Какие же сии таинства? Не может ли разум гадательно сказать что-нибудь на сей вопрос? Может. Откровение будет обращаться около коренных истин, и особенно около тех, кои составляют придаток к естественной религии. А таковые коренные истины суть преимущественно две: падение и восстановление.

Что откровение будет большей частью вращаться около сих истин, это весьма вероятно, тем более, что и сам разум пытался решить сии проблемы, но не мог. Таким образом, нимало не странно, чтобы в откровении были таинства. Странно бы было тогда, если бы откровение не имело никаких таинств. Таковое откровение уже подозрительно, потому что в нем нет ничего нового и, следовательно, нет следов Божества.

Тем, кои не любят таинств в религии, может быть указано и то, что во всех науках есть таинственность. Так, астрономия хвалилась и хвалится Ньютоном, узнавшим закон тяготения тел; но далеко ли простирается сие знание? Знают ли, что такое сила тяготения? Внешние формы натуры известны, а внутренние - сокрыты. Геология хвалится, что она открыла магнетическое течение вокруг земли; но что такое сие течение, - она не знает. Медицина узнала способ лечить средствами симпатическими, но ей неизвестен образ действия сих средств на человека. Философия несколько тысяч лет трудится над узнанием (познанием -ред.) природы и над составлением метафизики, но что значат эти метафизические познания? Открыта ли философами хотя одна тайна натуры? Решительно нет. Оттого философы, желая примириться с Моисеем, весьма странно мечтали о происхождении человека. Производили его то из рыб, то из земли, то из других нелепых начал. Как думают о происхождении его новейшие, скромность не дозволяет говорить об этом. Можно сказать вообще, что мудрость человека не открыла еще ни одной реальной истины. Оттого-то человек ничего не может творить. Он не знает, что такое жизнь. Если бы он познал ее, то мог бы творить существа живые. И вся физиология дотоле останется таинственной в своем основании, доколе не решит, что составляет начало жизни, и что - начало смерти. Жизнь есть тайна для философов. Об этом есть рассуждение одного физиолога, которое вскоре можно будет увидеть; таким образом все знания состоят их таинств; все науки обременены таинствами, и если мы не видим в них таинств, то оттого, что не доходим до их основания. Наука есть совокупность многих истин. Возьмите, например, какую-нибудь частную истину и начните возводить ее к ее началам; сначала вы дойдете до истин общих, потом до более общих, наконец, до идеи, это уже - тайна. Чтобы увериться в сем, стоит только обратиться к какой-либо науке, например, математике, которая более других хвалится своей очевидностью. Что значит эта ее очевидность? Тысячу лет доказывали, что пространство существует. Кант доказал противное. Итак, тысячу лет математики заблуждались. Если же погрешил Кант, то непонятно, как столь великий ум мог сделать такую важную погрешность. Итак, разум со всей уверенностью ожидает от откровения таинств, и небытие их делает откровение подозрительным.

       2. О признаках истинного откровения

Если дано будет откровение, то необходимо должны быть даны и признаки, по которым бы ум человеческий мог узнать его. Существование сих признаков в будущей религии разум предполагает по следующим причинам. Во-первых, для того, чтобы отличить истинное откровение от ложного. Если есть истинное откровение, то нельзя не предположить существования ложных, ибо ложь всегда подделывается под истину. Но если бы даже было одно истинное откровение, то и тогда признаки сии были бы для нас не менее нужны. Во-вторых, потому что без них откровение не могло бы быть признано за истинное и божественное. Оно объявит себя божественным, превышающим силы человека, новым; но чтобы увериться в этом, чтобы знать, что, действительно, не есть повторение естественной религии, для этого нужны доказательства, или, что то же, признаки. Поверить без доказательств было бы суеверием, а суеверие, как везде, так особенно в религии, весьма вредно. Итак, признаки нужны. Какие же они?

Здесь надобно обратить внимание на два случая:

1) откровение может быть дано для одного или нескольких лиц; следовательно, должны быть вообще признаки для уверения их;

2) откровение может быть дано для всего рода человеческого. Здесь нужны доказательства для уверения: а) тех, кои принимают откровение от посланника Божия непосредственно, и б) тех, кои в последствии времени будут принимать его. Посмотрим на доказательства первого рода.

А. Признаки, по коим можно уверять самого себя

Как человек может увериться, что с ним беседует Бог? Вопрос сей кажется не нужен. Нужно ли человеку уверять себя в том, что Бог беседует с ним тогда, когда Бог на самом деле беседует с ним? Но, с другой стороны, вопрос сей важен и нужен.

Бог не является человекам, как Он есть, всецелым существом Своим, ибо человек не может стерпеть такого явления. Он является обыкновенно в виде какого-нибудь сотворенного существа- в форме конечной. Под сии формы могут подделываться и другие существа, например, злые духи, люди. А посему и нужно знать, как происходит явление Бога, дабы отличить его от явлений существ конечных. Чтобы определить нужные в сем случае признаки откровения, надобно обратить внимание на роды откровений. Откровение бывает или а) внутреннее, когда Бог действует на душу человека, или б) внешнее, когда он открывается человеку посредством видимой натуры, или посредством существ невидимых, каковы суть добрые Ангелы.

а) Предположим, что Бог явился человеку внешним образом: как тут увериться? Нетрудно человеку увериться, когда Бог явится Сам человеку в образе человеческом и скажет ему: "Я Бог твой". Но как убедиться тогда, когда Он употребит вестником Своим какое-либо животное, или что другое из видимого мира? В сем случае доказательством Божественного явления могут служить самые сии виды, ибо они всегда бывают чудесны, как, например, явление Бога в виде Ангела Аврааму, Маною и Навину, в виде животного -Валааму, в виде эмблемы - Моисею в купине. Когда Ангел возносился на небо, когда купина горела и не сгорала, - то как тут не видеть Бога? Из чего все это изъяснить, если не из непосредственного действия Божия? Впрочем, если бы человек не довольствовался сими доказательствами, то требовал бы других. Так поступил Моисей. Он потребовал новых доказательств, не остановившись на одной купине, - и сии доказательства были даны ему.

б) Когда Богу угодно открыть себя человеку внутренним образом, то как при таковом откровении увериться в действительности Божественного явления? Какие могут быть здесь признаки? Те же, какие и при внешнем откровении, то есть чудеса. Человек получает вдохновение, чувствует голос, побуждающий его возвещать другим истину, но решиться выдать себя за посланника Божия еще сомневается. В таком случае он требует от Бога внешних доказательств. Если доказательства сии даны ему (а они даются, как видно из примера Гедеона, которому, по прошению его, дано было руно), то всякое сомнение должно (было) исчезнуть. Ибо больших средств к убеждению человека нет и у Самого Бога. Этот образ убеждения самый простой. Но этим решается наш вопрос только вполовину. Не могут ли быть посланники Божий и без чудес? Могут. История Божественных посланников представляет нам, что большей части из них Бог так являлся, что ни Сам не творил чудес, ни они (посланники -ред.) не творили их. Как они могли увериться? Чтобы спасти их честь, надобно доказать, что в человеке есть способность уверяться и без чудес, и что есть способы, при помощи коих вероятность в сем случае может перемениться в достоверность.

Способы сии, от полного сочетания коих зависит совершенное убеждение, суть следующие.

1) Начнем с легчайших и скажем, что новость, живость и благотворность истин может быть признаком Божественного откровения. Правда, душа наша в развитии мыслей своих не подлежит строгому закону постепенности; она действует свободно, и потому мысли и чувствования могут рождаться в ней без всякой заметной постепенности и связи; впрочем, известно, что постепенность сия есть, и потому, если родится вдруг в ней без всякой связи несколько мыслей, если мысли сии слишком живы, если притом есть непреодолимое убеждение в том, что мысли сии от Бога, то весьма вероятно, что в то время действует на нее Бог, но только вероятно, а не более. Вероятность сия увеличивается тем, если человек сей был прежде неучен, если познания, таким образом полученные им, противны его понятиям и упражнениям. Но при таковой вероятности еще опасно выдавать себя за посланника Божия -можно подвергнуться фанатизму. Ибо такое развитие ума может происходить естественным образом. Ум наш может развиваться под действием высших сил. В людях со строгой нравственностью могут проявляться высокие истины; оттого-то и добрые делались часто фанатиками.

Чтобы без всякого опасения можно было выдать себя за посланника Божия, нужно вероятность сию превратить в достоверность. Но как это может быть? Что может уверить человека, что Бог, а не кто-либо другой, действует на его душу? Уверение в сем случае может производить само действие Божие, которое должно быть отличено от всех впечатлений, производимых на нас вещами. Каждая вещь действует на человека по своему виду, и человек не может сомневаться, что известная вещь на него действует, потому что одна вещь, например холод, совершенно иначе действует на нас, нежели жар. То же должно сказать и о действии Божием. Нет сомнения, что Неограниченный действует совершенно отлично от ограниченного.

Конечно, мы сего не можем доказать собственным опытом, ибо мы не испытали сего; но что так должно быть, этого разум по вышеизложенным причинам не может не допустить. Мы можем найти сему основание у самих пророков. Они обыкновенно выражают на них действие Божие в следующих словах: "рука Господня на мне". Представьте же, что рука Господня лежит на человеке. Неужели он не столько же будет уверен в непосредственном присутствии Бога, сколько уверяется в присутствии человека, когда руки его лежат на нем? Еще выражение пророков: "Ангел Господень во мне" или "ко мне" (значение еврейской частицы D не совсем определенно, и потому можно читать "во" и "ко", но здесь лучше принимать значение первое). Представьте, что Ангел говорил с человеком. Место ли тут сомнениям? Еще выражают: "я был в духе". Что значит "быть в духе?" Святые писатели не изъяснили, но можно полагать, что это есть некоторый род восторженного состояния. Это такое состояние, во время которого человек выходит из низших способностей: чувств, памяти, воображения, рассудка, и переселяется в ум, где пространство и время для него изчезают, — некоторым образом похоже на состояние магнитическое. В таком состоянии существуют ли для человека те же законы вероятия? Нет. Он уже видит, а не судит, и, следовательно, всякое сомнение в это время исчезает. Апостол Петр весьма явственно выражает состояние людей, получивших от Бога откровение, когда говорит, что они были носимы Духом Святым (сн.: 1 Пет. 1; 2, 11.2 Пет. 1; 21 и др.), то есть они были обуреваемы Духом и носились, так сказать, в Нем, подобно перу, носящемуся в вихре. Если бы перо в то время, когда оно носится вихрем, получило смысл, то могло ли бы сомневаться в том, что оно носится по ветру? Таким образом человек и без чудес внешних разумным образом может убеждаться в действительности Божия откровения. И когда бы мы стали упрекать сих людей в том, что они легкомысленно поверили откровенным сим истинам, то они отвечали бы нам: "Мы не могли не поверить; будьте в нашем состоянии, и вы скажете то же". Человек спрашивает о Боге тогда, когда он далеко от Него; когда же увидит Его лицем к лицу, то вопрос сей становится неуместным.

Б. Признаки откровения, по коим можно уверять других

Предположим, что откровение дано не для пользы одного человека или нескольких, но для целых народов или для всего рода человеческого. В таком случае нужны нового рода доказательства, по коим те, кои будут принимать откровение, могли бы уверять себя, что открывающий им не есть какой-либо мечтатель, но, действительно, посланник Божий. Какие же сии доказательства? Чего в сем случае может требовать человеческий разум, и как далеко его требования могут простираться? Общее требование ума в сем случае есть положительно-отрицательное: откровение не должно заключать ничего неприличного и, вместе, должно содержать все нужное.

1) Не должно содержать ничего неприличного. Чем определяется сие приличие? Понятием Бога, человека и самого откровения. Оно не должно заключать в себе ничего такого, что: а) противно величию Бога, б) низко для достоинства человека, - достоинство человека посредством него должно не унижаться, а возвышаться, и в) неприлично ему самому, каково все слабое, смешное, низкое. Развивая по частям сие общее требование, видим, что откровение, приходящее на помощь человеку, не должно противоречить уму, должно излагать истину. Это требование справедливое; такое, без которого откровение не может быть признано за истинное, божественное. Но требование сие весьма многосмысленное. Что такое ум? Откровение не должно противоречить уму, - какому уму? чей это ум? Ум не одного какого-либо человека, и не многих, ибо этот ум не есть ум здравый. Не должно противоречить уму идеальному, совершенному, - кто же составит этот идеал? один ли человек или многие? Если так, то этот идеал будет частный, и подчинить ему откровение - значит подчинить его уму одного человека или нескольких. Но это опасно.

Таким образом приложение сего требования весьма трудно и выполнить его вполне почти невозможно. Посему его должно принимать ограниченно, то есть когда говорим, что откровение не должно противоречить уму, то разумеем то, что оно не должно противоречить коренным истинам, в которых были согласны все народы и во все времена. Но и здесь должно поступать осторожно, и этот всеобщий ум не может иметь аподиктической достоверности. Ибо в эту сумму коренных истин часто вкрадывались заблуждения: целый древний мир принимал предрассудки за истину. Можно только требовать от откровения, чтобы: а) оно не противоречило коренным законам ума и главным его истинам, а сии истины определяются общим мнением народов; б) чтобы не противоречило существенным законам нравственности, как то: любви к Богу и к ближнему, обязанностям и правам человека. Но оно может терпеть некоторые недостатки, предоставляя совершенное истребление (объяснение -ред.) их уму. Так, например, христианство терпит рабство. Мы знаем, что при появлении христианства рабство было в самом гнусном виде, но оно не коснулось его. Оно (христианство) только утвердило такие истины, кои, будучи приняты сердцем народов, непременно должны были истребить состояние рабства, то есть утвердило равенство духовное.

Не может также откровение содержать того, что противно благоденствию рода человеческого. Поэтому-то религия индийская не может быть признана откровенной, ибо она внушает презрение к касте париев, о которых думают, что в них переселяются души грешников.

Таким образом, откровение не должно заключать в себе ничего такого, что противно тому, что есть в человеке совершенного, Божественного, доброго. Кроме сего, откровение не должно заключать в себе таких истин, которые бы одна другой противоречили. Условие, необходимое даже в познаниях человеческих; тем более оно необходимо в Божественном откровении. Но приложение сего требования ума затруднительно по следующей причине: могут быть в откровении противоречия ложные, а такого рода противоречия - во всех науках; они примечаются в целой системе мира и происходят из разнообразия вещей и их противоположностей. Например, в Ветхом Завете приносили жертвы за грехи, в Новом Завете говорится, что кровь козлов и тельцов не может очистить человека. Отчего то, что в Ветхом Завете рекомендовалось, в Новом Завете признается средством недействительным к очищению? Смотря на это, можно подумать, что здесь есть противоречие, хотя его нет существенно. Вот отрицательные требования, прилагаемые умом к откровению.

2) Чего с положительной стороны разум может требовать от откровения? С положительной стороны разум может требовать многого, но требования его должны быть общие. Вообще будущее откровение должно содержать в себе теоретические и практические истины, должно быть снабжено достаточными для своей цели средствами. Эти и подобные требования идут; но частнейшее приложение их опять сопряжено с затруднениями. Притом, поелику откровение приходит на помощь естественной религии, то должно исправлять недостатки ее. Но этого еще мало. Поелику по причине падения и бедственного состояния рода человеческого для нового, так сказать, распорядка вещей в мире нравственном нужен новый порядок, то разум имеет право требовать и ожидать, что откровение принесет сей новый порядок и поместит его на приготовленном для него месте. Вот общие требования разума от откровения! Коснемся подробностей, которых разум не имеет права решительно требовать, но может ожидать от будущего откровения.

A) По отношению к происхождению откровения, разум имеет право ожидать, что оно явится: а) в приличное время, когда род человеческий будет приготовлен к принятию его; б) в приличном месте; в) между известными людьми, которые более других будут способны принять его. Разум имеет право ожидать всего этого, основываясь на идее премудрого, все наилучшим образом устрояющего Промысла.

Б) По отношению к образу распространения, разум имеет право ожидать, чтобы: а) откровение не было распространено средствами, ему неприличными, как, например, магометанская религия распространена оружием; б) пути к распространению сего откровения были нравственные, религиозные; в) следствием сего может ожидать, чтобы путем к распространению его было убеждение, слово, так как оно более всего прилично в сем случае.

B) По отношению к самому изложению, разум может ожидать, что изложение сие будет иметь следующие главные качества: ясность, основательность, порядок.

1) В рассуждении ясности требуется, чтобы истины, по крайней мере существенные и более нужные, были изложены простым, не загадочным образом. Язык, намеренно непонятный, приличен жрецам Изиды, а не посланникам Иеговы. Странно было бы откровению прикрываться мраком, когда оно приходит научить людей, которые и без того во тьме пребывают. Но нельзя от него требовать полной ясности по следующим причинам: а) потому что оно дается на все времена, следовательно, до совершенного развития все будут в нем некоторые неясности, в сем случае оно подобно цветку, который развивается не вдруг, но периодически; б) потому что будет говорить человеку о предметах высших, которые, сколько ни поясняй их, все останутся недоразу-меваемыми; в) потому что оно не скажет человеку всего, но возбудит только ум его к размышлению, сообщив ему первое начало. Следовательно, допустит некоторый призрак для возбуждения деятельности ума.

2) Основательность особенно нужна в рассуждении кодекса, в котором явится откровение. Изложение истин в сем кодексе не должно состоять из одних намеков. Так изложена персидская Зендавеста, и потому она не годится. Откровение должно быть простое, ясное как для младенца, так и для старика, но вместе с сим утвержденное на непоколебимых основаниях. Впрочем, ему неприличен тон доказательный, и особенно в изложении истин существенных. Странно было бы, если бы в откровении встретились доказательства бытия Божия, изложенные тоном доказательным.

3) Порядок есть также качество необходимое. Разум имеет право ожидать его, но он не имеет права ожидать от откровения системы. В нем должен быть порядок такой, какой примечаем в мире, то есть должен быть безыскусственный, естественный. Всего более прилично ему держаться нити времени, ибо он имеет предметом судьбу человечества, раскрывающуюся постепенно. Самый лучший взгляд на откровение есть тот, который представляет его воспитанием (то есть воспитателем -ред.) рода человеческого. Но откровение, представляемое в виде воспитания, не может всего вдруг сообщить, но сперва немного, потом больше, а в известное время и все. Таким образом, в рассуждении изложения откровения разум ожидает, что оно будет изложено ясно, твердо и в порядке. Кроме того, разум ожидает, что откровение, подаваемое ему, будет излагать истины с некоторым антропоморфизмом, что оно будет говорить с людьми их языком, будет говорить приличным для себя образом, так, как говорят на небе, но поелику будет говорить человеку, то ниспустится к его уму. Следовательно, разум ожидает, что в нем истины будут изложены не метафизическим языком, но языком здравого всеобщего рассудка, и что вследствие сего мир духовный представится чувственным образом: Бог представится заключенным в пространстве, ибо иначе нельзя Его показать людям. Таким образом, антропоморфизм не служит упреком в откровении, разум не может изгнать его из откровения, он скорее потребует, чтобы откровение не возгнушалось сим недостатком (а он, действительно, есть недостаток, но необходим). Итак, откровение должно употреблять язык человеческий. Оно должно только при этом напоминать человеку, что Бог не таков, что Он выше всего чувственного. Чрез сие устранит вред, могущий произойти оттого, когда бы человек начал признавать Бога действительно таковым, каковым представляет Его откровение.

Г) Касательно нравственности, разум ожидает, что в откровении нравственность будет самая чистая, раскрыты будут ее источники, указаны будут средства, цели и побуждения самые чистые и благородные. Но вместе с сим разум ожидает, смотря на испорченность людей, что откровение употребит средства смешанные, предложит обетования временные и вечные, будет действовать на людей страхом вечных и временных наказаний. Пользование этими смешанными средствами разум не может порицать. Ибо они нужны для людей, кои не могут водиться побуждениями высшими.

Д) Наконец, разум ожидает от откровения благотворных действий. Это признак необходимый и служит верным доказательством его Божественности. Если по прошествии нескольких веков история всемирная не заметит никаких благотворных плодов откровения, то явно, что оно не от Бога, ибо это значит, что оно не достигло своей цели. Это - признак верный; только суждение о нем полное может быть в конце периода: до того времени он может действовать только отчасти.

В. Признаки истинного откровения внешние

Теперь предположим, что откровение выполнило все требования ума, удовлетворило всем ожиданиям и решило все его предположения; можно ли по одному этому признать его Божественным, хотя бы не было чудес? Эти отрицательные и положительные признаки откровения не могут ли всей своей сложностью сделать полного уверения и изгнать, как это теперь делают, чудеса? Не могут! Как ни представляй откровения, явившимся в лучшее время, между людьми, способными принять оное, распространившимся самыми лучшими средствами, содержащим учение самое чистое, высокое, благотворное, - предположив все это, нельзя еще увериться, что оно есть от Бога. При всем этом остается вероятность, что оно от людей. Ибо в человеке есть способность ко всему доброму, и история представляет много таких деяний человеческих, которые были благотворны для многих веков и народов. Следовательно, без чудес нельзя решительно утверждать, что откровение есть от Бога.

Но так ли? Не требуем ли чего-либо лишего? Ныне вообще говорят, что откровение достоинством своего учения и плодами его может доказать роду человеческому свою божественность и без чудес. Но мнение сие несправедливо: а) потому что происхождение его подозрительно, - так говорят думающие очистить христианство от чудес, а эта цель нехороша; б) положим даже, что чудеса не нужны для доказательства божественности откровения, и это положение ничего не опровергает; они нужны для того, чтобы откровение могло обратить на себя внимание людей. Является откровение, выходит на среду действий посланник Божий; чем он обратит внимание народа грубого, хладнокровного, который почти всегда таков? Начнет ему доказывать? Сколько тут времени должно пройти в спорах, между тем как чудесами можно сделать вдруг. Путем словесного убеждения он успел бы приобрести только несколько прозелитов. Например, апостол Павел сколько основал в Азии и Европе Церквей посредством чудес! То же ли он сделал путем убеждения? В Ареопаге он сказал прекрасную проповедь, но приобрел ею только Дионисия; прочие сказали ему: чуждих богов чтиши (Деян. 17; 18). Таким образом, чудеса нужны при входе откровения в мир. Без них его бы не заметили, это самый лучший способ обратить человека к Богу, особенно для класса людей грубых. Чудо, породив в душе страх, заставляет ее, так сказать, встрепенуться и невольно поставляет ее в необходимость беседовать с Богом; в) но положим, что откровение каким-нибудь образом и без чудес обратило на себя внимание; и в таком случае чудеса необходимы. Ибо способны ли те, к коим оно приходит, по одним внутренним признакам судить о его достоинстве? Нет! оно приходит к слепым; как заставить слепого смотреть на небо и его светила, не излечив прежде слепоты его? Должно сначала излечить глаза и потом уже сказать: смотри.

Обратимся к откровению. Возьмем иудейскую религию. Является Моисей, но не производит никаких чудес. Примет ли от него народ Десятосло-вие, сколько бы оно превосходно ни было, с такой уверенностью, с какой принял, будучи убежден чудесами? Нет! Итак, чудеса (разумея слово сие в обширном смысле, относя сюда и пророчества) необходимы. Они нужны для того, чтобы: а) откровение могло обратить на себя внимание людей; б) даются людям, не способным судить по внутренним его признакам, даются людям таким, из которых откровение должно сделать еще людей. Притом чудеса нужны еще потому, что, приходя к человеку, они требуют от него великих жертв: откровение требует от него, чтобы расстался с религией своих предков, которая для него весьма дорога. Хотя он к ней хладнокровен, хотя он и не исполняет ее правил, однако мысль потерять веру отца, деда, прадеда весьма его смущает. Чем же заставить его принести такую жертву? Чем, если не чудесами? Чудеса суть вернейший в сем случае способ убеждения. Другое выражение силы Божией для него недействительно.

Но предположим, что откровение явилось между людьми образованными - между философами. И философы не могут убеждаться одной добротой учения, одним внутренним его достоинством. Ибо кто может сказать, что сия доброта не от человека? Разве в произведениях человеческих не бывает доброго? Философ может и должен принять такое учение за Божественное в обширнейшем смысле, то есть в том, что все высокое и доброе от Бога, но признать его непосредственным учением Божиим, основываясь на одних внутренних его признаках, он не вправе, иначе вера его будет суеверием, ибо она не имеет основания. Доказательство всегда должно быть равно доказываемому, а лучше, чтобы было больше его. Теперь доказывается непосредственное откровение. Оно само в себе есть чудо. Следовательно, равносильным доказательством ему может быть только чудо. Таким образом, и философы не могут без легковерия признать божественным то откровение, в котором нет никаких чудес.

Но мы говорили доселе об откровении просто, как о повторении и пополнении того, что содержится в религии естественной. Предположим теперь, а предположить это необходимо, что в откровении заключаются тайные или такие истины, коих внутренней возможности (доказуемости -ред.) разум не видит. Что в таком случае может быть ручательством за достоверность? На каком основании разум примет таинство за истину? Здесь может быть уверение внешнее, посредством свидетельства, но нужно свидетельство не человеческое, а Божеское, - а такое свидетельство есть чудо. Например, апостол Павел преподавал истины, сходные с разумом, но преподавал также и то, что в Иисусе Христе Божество явилось телесно. Положим, что он предлагает это афинским философам. Они судят о его учении, и что сходно с умом, то принимают; далее доходят до того, что в Иисусе Христе обитает Божество телесно. Как им принять это? Как согласиться на то, что в одном каком-то иудеянине Иисусе телесно обитает Бог? Они убедиться могут не иначе, как посредством внешних доказательств - посредством чудес. Таким образом, таинства религии и философами не могут быть приняты без чудес, а потому внешние признаки откровения во всяком случае нужны.

Какие же эти внешние признаки? Посмотрим. Они могут быть со стороны самих посланников Божиих и видимы из их дел, или из того, что они делают, или из того, что Бог делает для них.

1) Признаки внешние, заимствуемые от лиц посланников Божиих, имеют две стороны: а) одни рождают вероятность, б) другие - решительное убеждение.

Вероятность рождается, когда человек, выдающий себя за посланника Божия, есть действительно добр и здравомыслящ, когда он делает это единственно для Бога, когда он полон любви и страха Божия. Если все это есть в нем, то, вероятно, что он не хочет обмануть нас и не обманывает, но только -вероятно. Ибо самые добрые люди, не хотя, обманывают других, часто сами обманываются. История всемирная и священная небедна таковыми опытами.

Вероятность сия превращается в достоверность, когда в лице посланника замечаем чудесную перемену, то есть когда он, будучи неученым, вдруг показывает великую ученость, мудрость, изрекает истины, недоразумеваемые никаким умом, например, пророк - из пастуха. Такой человек мог в подтверждение говорить, как он и говорил: "Помните, чем я был прежде, и что я теперь говорю вам, могло ли это когда-либо приходить мне на мысль?" (сн.: Пс. 151; 1-5). То же можно сказать и о еврейских рыбарях. Они, неученые, простые, описали деяния Иисуса Христа с такой простотой и безыскуственностью, но вместе с такой основательностью, что, читая их, нельзя не почувствовать того, что они говорят все это не от себя. Сам Руссо, сколь ни был недоверчив в сем отношении, читая Евангелие, всегда пленялся простотой и естественностью и нередко приходил к сей мысли.

Мы видели, что внешние признаки откровенной религии суть чудеса. Чудеса сии двух родов: одни совершаются в настоящее время и называются чудесами в собственном смысле, а другие зависят от будущих событий и называются пророчествами. Первые действуют чувственно, ибо обращены к чувствам; последние - идеально, ибо обращены к идеям, к уму; первые состоят в превышении законов пространства, а последние - в превышении законов времени.

Главнейшие вопросы, относящиеся к тем и другим, суть следующие:

1) Возможны ли чудеса как события, превышающие законы природы в смысле физическом и нравственном, то есть не противны ли они понятию о мире и его законах, и служат ли они к достижению той цели, для которой производятся, к подтверждению Божественности откровения? Для решения сего вопроса нужно обратить внимание на возможность чудес метафизическую и нравственную.

2) Если возможны чудеса, то каковы они должны быть, чтобы могли быть истинными доказательствами Божественности откровения религии? Здесь нужно показать свойство чудес и пророчеств.

3) Таковы ли чудеса, предлагаемые в доказательство божественности какой-либо религии, например, иудейской, христианской, магометанской и прочих?

1) Возможны ли чудеса в смысле физическом? Об этом мы уже говорили, когда доказывали возможность откровения. Ибо откровение есть чудо. Следовательно, что идет к возможности откровения, то же можно сказать и о возможности чудес, и здесь те же доказательства и те же возражения. Главное из сих возражений есть то, будто эти события стоят вне обыкновенного порядка вещей, что они нарушают этот порядок и будто их нельзя допустить, не допустив в Творце некоторой непредусмотрительности, и что гораздо лучше устроить природу так, чтобы в случае порчи она сама себя поправляла. Но сия идея мира лучшего не есть самая лучшая; она направлена только к уничтожению веры в чудеса, а не к исправлению мнимых недостатков мира. Новый порядок, замеченный при чудесах, не есть совершенно новый, а тем более не есть совершенно противоположный и в чудесах, хотя они резкой чертой отличаются от вещей обыкновенных, но есть нечто и такое, что сходно с сими последними. Они не суть, как думают некоторые, пришлые и случайные. Они в вечности могли быть введены в систему мира и кажутся нам пришлыми только потому, что редко случаются.

Если бы мы могли обнять всю цепь причин и действий, то увидели бы, что они составляют существенную ее принадлежность. Эту метафизическую истину можно объяснить простым примером, сравнивая систему мира с тканью. Ткань имеет известные узоры, которым в мире соответствуют его законы: общие, частные и частнейшие. Узоры сии ткутся известными нитями; пусть на сих нитях явятся новые нити, например, красные; попортится ли самое дело? Но такое точно имеют отношение законы чудес - события необыкновенные к законам мира, к происшествиям обыкновенным. Еще можно сравнить их с письмом. Представим, что история происшествия (происхождения -ред.) мира есть какая-нибудь эпопея; прописные буквы, соединяющиеся в ней, будут чудеса, а малые происшествия - обыкновенные (события -ред.). Каковы бы ни были сии прописные буквы, - красные или золотые, смысл истории от этого не изменяется.

Вообще, противники чудес представляют мир заключенным в самом себе, так связанным с законами, что в нем не может быть ни больше, ни меньше того, что есть. Но это представление, кажущееся совершенным по отношению к миру, низко по отношению к Богу. Первое, что есть в Боге, - это Его свобода. Если бы даже возможно было такое стеснение мира по отношению к существам, действующим механически, то оно невозможно по отношению к существам, действующим свободно. В сем случае в мире должны проявляться законы свободы. Таким образом, нет никакого сомнения, что чудеса сами по себе возможны. По крайней мере, чтобы решительно сказать, что они невозможны, для этого нужно знать мир более, нежели сколько мы его знаем. Но как бедны наши познания о мире! Недавно (в середине XIX века -ред.) ботаники хвалились, что они познали все роды растений, но теперь в Африке нашли растение-животное, которое ни к какому роду растений нельзя причислить. После таких опытов может ли ум определять, что может быть, и чего не может быть? Может ли он решительно говорить о чудесах, когда о вещах маловажных он теперь судит так, а завтра иначе?

2) Возможны ли чудеса в нравственном смысле? Достаточны ли они к достижению своей цели, то есть для подтверждения Божественности откровения? Этот вопрос не без недоумений. Еще Руссо говорил, что хотя бы Бог произвел безчисленное множество чудес, никогда таким образом не уверит людей в Божественности своего учения. Ибо для того, чтобы чудеса имели такую силу убеждения, нужно знать, что они не произведены миром; а для того, чтобы знать, что они не произведены миром, нужно знать мир; но полное познание мира невозможно; следственно, и вера в чудеса невозможна. В таком умствовании есть своего рода сила. Действительно, если станем идти путем, по которому шел Руссо, то никогда не дойдем до цели. Но нет ли другого пути, по которому можно дойти до убеждения? Представим, что чудо совершено вдруг, единым словом. Поелику слово не могло иметь никакого реального действия, то мы можем сказать, что это есть непосредственное действие Божие. Но нам скажут, что слово может быть вызвало на помощь себе какую-либо силу. Но какая эта сила: неразумная или разумная? Если неразумная, то она не могла сама явиться, ибо она не может выступить из своего порядка; следовательно, она должна явиться с чьего-нибудь позволения, но позволить ей это никто не может, кроме Бога; посему Бог всегда остается в таком случае Действователем непосредственным. Положим, что сила сия есть разумная, что это есть Ангел. Если это Ангел добрый, то он творит волей Божией, и потому чудо всегда остается чудом; если же злой, то не производит истинного чуда, ибо с идеей Бога совершенно несогласно, чтобы Он попустил злым духам такие действия, через которые они могли бы ввести в заблуждение людей и низвратить весь нравственный порядок. Таким образом, недостаточное познание природы и неполное суждение о чудесах на основании сего познания восполняются верой, что Бог не попустит злым существам творить такие необыкновенные дела.

Надобно заметить, что неверие в чудеса есть следствие человеческого мудрования - слишком тонкого логического дробления; а для здравого рассудка они несомненны, и он не скажет, как Руссо, что для познания чуда нужно знать всю природу. Итак, чудеса возможны. Ибо они даже необходимы для нравственных существ, ибо доставляют им великую пользу. Для человека нужно, чтобы обыкновенный порядок вещей по временам нарушался (прошу разуметь сие нарушение в здравом смысле); крепостью его и постоянством существа нравственные тяготятся и как бы подавляются. Этот механизм, эта мертвенность, это отсутствие свободы производит то, что человек принимает в себя эти свойства и впадает в следующие пороки: холодность, безрелигиозность и индифферентизм и прочие. Если представления Бога заключаются только в идее, то далеки они от человека и не действуют на его душу. Таким образом нужно, чтобы что-либо потрясло ее; следовательно, нужно, чтобы Бог поднимал эту завесу, которой прикрываются Его действия, и чтобы прямо являл нам Свою силу.

Такое явление силы Божией производит и в грубом человеке много религиозных действий: оно тотчас говорит ему, что если будешь угождать Богу и любить Его, то Он для спасения твоего может потрясти небом и землею, а сего и довольно для пробуждения в человеке чувства собственного недостоинства.

2) Каковы должны быть чудеса, чтобы они были достаточны для цели? Мера их определяется целью, для которой они производятся; цель сия - убедить чрез них людей в Божественности откровения; следовательно, чудеса должны быть таковы, чтобы откровенная религия на основании их была признана за Божественную, а для этого они сами должны быть признаны за действия Божий. Это признание их за действие Божие натурально определяется суждением тех, коим они даны, и потому оно не у всех может быть одинаково. Один поверит скорее, другой - медленнее. Впрочем, нет нужды, чтобы сила убеждения в сем случае у всех была одинакова. Особенно, если не одно будет чудо, а ряд чудес, производимых в различные времена, то можно представить, что Бог, приспособляя их к известным временам в частности, вообще устроит так, что они в совокупности своей будут достаточны для всего рода человеческого. Если ряд чудес будет велик, то судья о них (судящий о них - ред.) может находить, что некоторые будут казаться нам маловажными, и это потому, что в руке Промысла будет цепь чудес, которая своей целостью (цельностью —ред.) производит полное убеждение, а не каждой частью порознь. Основываясь на сем, разум может предполагать, что откровение употребит такие чудеса, которые впоследствии не будут чудесами.

Посмотрим теперь, каковы общие требования разума в рассуждении чудес?

а) Каждое чудо должно непременно выходить из обыкновенного порядка вещей, должно превышать его, в противном случае оно не будет достаточно для цели, не будет подтверждать Божественности религии.

б) Надобно, чтобы видна была связь чуда с учением Божия посланника. Например, сегодня явился посланник, а вчера произошло чудо; если бы он стал говорить, что вчерашнее чудо было произведено для него, то в этом не было бы никакой связи. Связь будет тогда, когда он скажет, что Бог завтра произведет для него чудо.

в) Нужно, чтобы чудо совершено было прилично. Приличие сие определяется достоинством Бога, человека и религии, которая дается. Это приличие составляет черту немаловажную, каковой она кажется с первого взгляда. Множество чудес, приписываемых магометанской религии, опровергается единственно по недостатку в них приличия. Вот каковы должны быть чудеса!

То же самое можно сказать и о пророчествах. Во-первых, пророчества возможны сами по себе. Хотя разум сомневается в предведении Божием, особенно в рассуждении действий человеческих свободных, однако, если и трудно понять, как Бог предвидит будущее, то эта трудность не может уничтожить веры в предвидение, ибо еще труднее представить, как Бог, не предвидя будущего, может управлять миром. Если же Бог предвидит, если вера в Его предвидение есть у всех, и вера сия основательна, то пророчества возможны и во втором отношении, то есть Бог может употребить их для доказательства Божественности Своего учения. Это доказательство еще приличнее чудес для религии и достаточнее для ее цели. Цель религии - научить людей, преподать им понятие о Боге и нравственности. Пророчества сами собой преподают такое учение. Каждое пророчество само собой научает, что Бог знает все, что Он видит совершенно ясно прошедшее и будущее, и не только видит все, но всем располагает. Преподав сии истины отвлеченно, никогда не подействуешь так, как действовали пророчества исполнением их на самом деле. Такое учение уничтожает всякое сомнение. Потому-то самый последний Иудей был совершенно уверен в Божием предвидении, между тем как ученейший язычник Цицерон в нем сомневался. Следовательно, чему не научили Цицерона самые высокие умозрения, в этом уверяли Иудеев одни пророчества; ибо в законе Моисея нет учения о предвидении, а есть только пророчества, и они-то в Иудеях утверждали сию истину.

Но каковы должны быть пророчества, чтобы они служили к цели?

а) Пророчества не должны касаться таких событий, которые заключены в ряду обыкновенных вещей, ни того, чего не может не быть; но предметом их должны быть события совершенно случайные, и особенно действия человеческой свободы - то, о чем нельзя сказать, что оно будет даже за несколько минут пред тем, как оно имеет произойти.

б) Пророчества должны быть переданы определенно, так, чтобы в случае неисполнения их, пророк не мог не быть обличен во лжи. Но какого рода должна быть сия определенность? Всего бы кажется лучше, чтобы определенность сия была самая строгая; но она невозможна по следующим причинам: во-первых, пророчества даются в подтверждение откровения; они существуют в известном народе и исполняются в известное время, но всегда были и есть общества людей, враждебных Церкви. Теперь положим, что известное пророчество определено весьма точно; в таком случае враги Церкви, воспользовавшись сей определенностью, воспрепятствовали бы исполнению оного. Во-вторых, предметом их бывают события в жизни человеческой, действия свободы. Определить такие действия - значит совершенно наложить на человека петлю, стеснить его свободу. Если бы, например, в Ветхом Завете ясно сказано было об Иуде, что он предаст Христа, с указанием на его имя и род жизни, то что в таком случае оставалось бы ему делать? Решился ли бы он на сей поступок? Итак, определенность в пророчествах должна быть ограничена. Разум не должен назначить ей предела ограниченности, он только может с вероятностью гадать, что Промысл расположит так пророчества, что они в сложности (при сложении -ред.) будут составлять четкое письмо, ясную картину, а по частям не будут иметь такой четкости и ясности; что они будут яснее для потомков, нежели для современников. Разум говорит это, основываясь на том суждении, что тайны Божий открываются по совершении их.

Мы видели признаки откровения внутренние и внешние, положительные и отрицательные, заимствованные из чудес и из внутреннего достоинства учения. Сделаем теперь некоторые общие замечания о сем предмете. Прежде, семнадцать веков - до половины XVIII века, слишком много приписывали чудесам и признавали их единственными признаками Божественности религии, но на внутренние доказательства, как, например, на доброту учения и его действия, мало обращали внимания. Это видно из всех сочинений того времени и из писаний отцов Церкви. Теперь впадают в другую крайность: слишком много усвояют доказательствам внутренним. Большинство новейших рационалистов, или неологов, от которых много страждет Церковь Протестантская и начинает страдать Католическая, утверждают, что для уверения в Божественности религии нет нужды в чудесах. Ум, говорят они, основывается на внутренней доброте учения, на отношении его к человеку и благотворными действиями может убедиться в том, что оно - от Бога. Такое направление ума ныне есть господствующее. Но надобно сказать, что новейшие, оставив крайность прежнюю, много приписывавшую чудесам, впали в новую, много требуя от доказательств внутренних. Учитель религии не должен ограничиваться одной из сих двух сторон убеждения, он должен соединять ту и другую по следующим причинам:

а) откровение должно иметь полный характер Божественности, а такая полнота слагается из качеств внутренних и внешних, зависит от внутренней доброты и от внешнего вида, и потому учитель религии не будет привязываться к одной из сих сторон;

б) притом, люди не способны судить об откровении по одним внутренним признакам. Если бы даже находилось во всяком народе довольное число людей, коих ум и сердце способны убеждаться и без чудес, кои созрели до такой нравственной высоты, чтобы могли сами видеть Бога, то при всем том должно помнить, что большая часть людей будет оставаться на низшей степени, будет жить в области чувств и низших способностей, - в той, где нужны внешние доказательства, и где внутренние бывают весьма малосильны;

в) самые сильные убеждения могут действовать на многих людей очень слабо; посему учитель религии должен иметь в виду эту, если можно так назвать ее, слабость людей, должен действовать приспособительно к таковой их способности, и так как чудеса составляют крепкую подпору для большей части людей, то он не должен у них отнимать ее; иначе он забыл бы ограниченность тех, коих он учит, и не был бы внимателен к их нуждам; а разум требует, чтобы он нисходил к слабостям человеческим, чтобы только не спускался ко лжи;

г) мы не можем не признать необходимости чудес еще и потому, что мы не в силах взвешивать доказательства внутренние; мы станем взвешивать их на весах логики; какая же логика даст нам начала для тех истин, внутренней возможности коих разум не видит? Итак, чудеса во всяком случае нужны.

# 3. О способе сохранения откровенной религии

Полагая откровение данным для целого рода человеческого и на все времена, необходимо знать, как оно может сохраняться и распространяться. Посему спросим у ума, какие он представит нам способы распространения и сохранения откровения? Он может представить их несколько. Но какой будет употреблен Богом, решительно сказать не может. Главных таковых способов ум представляет пять, из коих каждый имеет свои выгоды и невыгоды. Посмотрим на них порознь и из частного их рассмотрения выведем общее суждение.

1) Можно представить, что откровение будет даваться всем и каждому, что каждый человек в продолжение своей жизни услышит голос Божий внешним образом.

2) Можно представить, что откровение будет даваемо только немногим людям избранным, что Бог будет воздвигать в народах по векам мужей таких, кои, приняв от Него непосредственно истины религии, передадут оные и другим.

3) Можно также представить, что откровение будет людям дано однажды, а потом будет переходить от отца к сыну преемственно, то есть будет сохраняться по одному преданию.

4) Можно еще представить, что откровение, данное человеку, заключится в письменах, и таким образом будет переходить из народа в народ, из века в век.

5) Наконец, можно представить, что Бог изберет особенное сословие людей, обязанность коих будет состоять в том, чтобы распространять истины религии, защищать их от нападений и изъяснять. Вот пять способов! Более ум представить не может.

Теперь спрашивается: какой из них употребит Бог? Решительно на это ум отвечать не может. Но может показать выгодную и невыгодную сторону каждого из них, и выводить из сего вероятнейшее следствие.

1) Что касается первого способа, то ожидать его употребления было бы слишком много. Мы знаем, что откровение есть чудо само по себе. Представим же, что Бог открывается каждому: сколько тогда будет чудес? Такое частое повторение действий чудесных произвело бы то, что нарушился бы порядок мира физического, а мир нравственный приблизился бы к миру очарований, к миру фантастическому. В этом-то отношении справедливо думал Кант, что через откровение нарушается постоянство законов; такой результат весьма верен по отношению к частным откровениям (если бы они были). Таким образом разум, присматриваясь к этому образу откровения, видит, что ожидать его было бы слишком много; впрочем, судя по различным возрастам человечества, можно ожидать, что сей способ будет употреблен Богом, и именно в младенческом возрасте людей, ибо он весьма приличен детскому воспитанию, тому состоя- • нию человека, во время которого нужно его водить за руку и говорить ему прямо. Посему-то он и употреблен в религии патриархов.

2) Сей способ состоит в образовании по временам и народам необыкновенных людей, возвестителей воли Божией. Этот способ при рассматривании его представится с теми же невыгодами. Представьте, что каждому народу дан сей посланник. Сколько народов - и сколько должно быть посланников! Отсюда явно, что количество чудес должно увеличиться в значительной мере. Вот первая невыгода. Предположим, а предположить это необходимо, большое различие в нравственном, политическом и физическом их состоянии; предположим, что посланник каждого народа приспособляется, а приспособляться ему необходимо, к нуждам его и к образу мыслей. Какое тогда произойдет разнообразие в учении посланников! Разнообразие сие дойдет до такой степени, что родит противоположность, и откровенная религия обратится через это в смешение. Вот вторая невыгода! Еще есть третья невыгода, нравственная. Она состоит в том, что при таковом образе распространения религии произойдет между народами некоторая нравственная противоположность - некоторая антипатия; ибо каждый народ будет приближаться только к своему посланнику и его только учение будет признавать истинным, а посланников других народов и их учение станет пренебрегать. Для того, чтобы уничтожить сие разъединение и происходящую от него нерасположенность одного народа к другому, нужно увериться в Божественности учения других народов, нужно, чтобы каждый народ пересмотрел религии всех других народов, а для этого недостаточно ни времени, ни сил человека, это - труд необъятный! Таким образом, способ сей весьма неудобен.

Но, с другой стороны, можно представить, что он будет употреблен. Бог может по временам в известном народе воздвигать избранных мужей, которые или явно будут выдавать себя за посланников Божиих, или будут скрывать свое посольство. Что в таком виде способ сей может быть осуществлен, это видно из истории. Мы видим в ней, что часто являлись такие мужи, которые своими деяниями определяли судьбу народов в отношении ученом и политическом; почему же не допустить существования таких людей по отношению к религии? Но как первые суть непосредственные орудия воли Божи-ей, такими должны быть и последние. Следовательно, как дела первых, так и дела последних суть непосредственные действия Божий. Кроме того, разум видит, что этот образ действования приличен человеку и откровению. Откровение есть воспитание, а воспитанию весьма приличен метод взаимного обучения; смотря по состоянию людей, кажется весьма приличным, чтобы некоторые из людей непосредственно принимали от Бога уроки религии и передавали оные тем, кои неспособны к прямому беседованию с Богом.

3) Третий способ состоит в распространении религии через предания, которые могут соединяться с некоторыми учреждениями, как то: с собраниями, праздниками и прочим. Этот способ есть один из общеупотребительных во всяком учении. Все почти познания человеческие доходят к нам через предания. Этот общий путь научения не может быть устранен религией, тем более, что он весьма полезен. Ибо передавая истины другим, сами учимся им, потому что для того, чтобы передать истину другим хорошо и верно, нужно самому понять ее основательно. Но ограничиться сим способом в распространении откровения нельзя: во-первых, потому, что путь сей, хотя есть самый употребительный, однако может пресекаться. Известно, каким превратностям подвергалась судьба народов: некоторые из них совсем исчезли, а с ними потерялись и их предания. Во-вторых, потому, что предания весьма разнообразятся: нет двух человек, которые бы об одной и той же вещи имели одинаковые понятия. Переходя таким образом, религия разнообразилась бы до того, что, наконец, совершенно обезобразилась бы. Это доказывают обезображенные предания древних времен.

4) Способом к распространению истин религии могут быть исторические памятники и, преимущественно, письмена. Этот способ к распространению и сохранению религии есть один из надежнейших. Через него откровение, как и всякое учение, может распространяться быстро и сохраняться надежно, ибо с умножением списков откровенного учения почти теряется возможность его уничтожения. Но может ли разум остановиться на сем способе? Не может, потому что хоть письмо есть надежный путь к распространению религии, однако не для всех удобный к деятельному употреблению ее. Причины сего суть следующие: а) немногие могут пользоваться им; известно, что и в наши времена, считающиеся просвещенными, многие незнакомы с письмом, и потому учение религии, распространяющееся таким образом, будет для них непостижимо; б) на одном ли языке будет написано откровение или на всех? На всех написать оное было бы неприлично, ибо для этого нужно было бы учить непосредственным образом каждый народ, а это то же, что каждому народу давать особенного посланника. Итак, откровение первоначально должно быть написано на одном языке, а язык сей от времени будет изменяться и делаться неопределенным; отсюда сами собой рождаются трудности и разногласия в разумении писаний; в) притом, всякий язык человеческий имеет большую или меньшую степень неопределенности; следовательно, и тот, кто хорошо знает его, часто не может постигнуть, какой должен быть подлинный смысл в известном месте писания. Таким образом, и сей способ не останавливает внимания нашего на себе, но заставляет нас искать способа лучшего.

5) Сей способ состоит в том, что Бог избирает известный класс людей, которым поставляется в обязанность распространять и сохранять в чистоте религию, изъяснять ее и защищать от нападений. Этот способ - самый лучший. Но если представлять его так, что люди сии избраны однажды навсегда, то и он будет невыгоден - как потому, что, во-первых, в таком случае он будет то же, что предание, и, следовательно, будет соединен с теми же недостатками, каким подвержен третий способ, так и потому, во-вторых, что потомки избранных не будут иметь такого авторитета, каким пользовались их предки, отличные от них по своему Божественному избранию.

Итак, ни один способ сам по себе недостаточен для цели. Они могут употребляться порознь, но в известные только времена. Так, первый способ более всего приличен младенческому состоянию людей, но сему возрасту не прилично письмо, ибо оно должно явиться гораздо позже, так как оно должно быть плодом естественного изобретения. Далее, когда откровение ограничится одним каким-нибудь народом или обществом людей, то ему может быть приличен второй способ - могут по временам являться в сем народе избранные мужи. Касательно предания, разум видит тотчас, что оно должно быть употребляемо всегда. Этот способ не может быть устранен, ибо он обнимает всю совокупность рода человеческого. Способ четвертый может быть употребляем с пользой тогда, когда заключится ряд чудес, когда пройдет эпоха откровения, когда Бог, научив людей, сокроется от них и предаст их водительству их собственного ума. Коль скоро это последует, то вместе откроется необходимость быть таким людям, которые бы то, что заключено в письме, могли передать сердцу. Вот что разум может сказать о способе распространения и сохранения откровения. Разум не может решить, как Бог поступит, но главные требования его справедливы и верны.

Еще остается спросить: если религия дана роду человеческому от Бога, то как человек может и должен уверить себя в ее истинах, каким путем он может идти к ней и в ней утверждаться? Это дело немаловажное, потому что в роде человеческом существовало и существует несколько религий: разум должен определить способ, как найти истинную религию и отличить ее от ложных. Этот способ частью определен был в статье о признаках откровения; но там не было показано, как ум должен поступать при рассматривании самых сих признаков, - это остается еще показать. Итак, спросим себя: кому принадлежит право испытывать откровение по его признакам? Без сомнения, уму. Он есть первый орган воли Божией; ему, во-первых, Бог открыл Себя, и это-то первобытное откровение должно привести нас ко второму откровению, которое в собственном смысле называется "откровением". Другого пути в сем случае нельзя и представить. Но как должен поступать здесь ум наш? Здесь представляются три главных способа.

Первое, с чего он должен начать, есть критика. Он должен узнать те источники, в коих заключается откровение, должен поверить (выверить -ред.) подлинность памятников и достоверность свидетельств, должен познать, как содержатся в них и как из них вытекают истины религии; например, послания апостола Павла точно ли принадлежит Павлу, учителю языков? За сим разбором критическим должен потом следовать второй разбор - герменевтический,\* то есть разум из обозренного им учения религии должен извлечь сущность; должен показать или ясно представить себе то, чему учит разбираемое им откровение, что предписывает, чего требует, что обещает, - словом, составить о нем ясное понятие, или лучше - начертать себе верный и точный образ его, в котором, как в зеркале, ясно представились бы все существенные его истины. Выполнив долг герменевтики, разум должен приступить к выполнению третьего долга философии, то есть рассмотреть основания религии, ее свойства, цель и главный состав, он обязан, наконец, судить о ее происхождении свыше, о ее божественности. Нужно еще присовокупить к сему четвертый способ - "практический". Он состоит в том, чтобы человек опытно уверился на себе самом в действительности того, что обещает эта религия, чтобы на себе самом испытать благотворное действие ее, чтобы решения умственные были подтверждены ощущениями сердечными, и потому глас ума подкреплен был гласом совести. Первые три обязанности, как бы ни были выполнены, все будут недостаточны без выполнения четвертой, ибо религия может быть принята только сердцем: доколе холодно к ней сердце, дотоле ум, при всех своих умозрениях, колеблется, дотоле знание религии не приносит человеку никакого плода.

Этим закончим мы рассмотрение откровения вообще.