**Свт. Иннокентий Херсонский**

**Лекции**

[Лекция первая. О религии вообще 1](#_Toc99285810)

[1. Религия сама в себе 1](#_Toc99285811)

[II. Религия по внутреннему достоинству своему 26](#_Toc99285812)

[Лекция вторая. О человеке 33](#_Toc99285813)

[Лекция третья. О последней судьбе человека и мира 58](#_Toc99285814)

[Лекция четвертая. Вступительная по нравственному богословию 74](#_Toc99285815)

[Лекция пятая. Введение в нравственное богословие 78](#_Toc99285816)

[Лекция шестая. Нравственная антропология 97](#_Toc99285817)

[Лекция седьмая. Воскресение Лазаря 127](#_Toc99285818)

[Лекция восьмая. Сошествие Святого Духа не апостолов в день Пятидесятницы 129](#_Toc99285819)

[Лекция девятая. О святом апостоле Павле 132](#_Toc99285820)

[Лекция десятая. Что чудесного сделал Промысл в пользу христианства 135](#_Toc99285821)

[Лекция одиннадцатая. Воскресение Господа нашего Иисуса Христа 147](#_Toc99285822)

[I. Явление воскресшего Господа в Иерусалиме и его окрестностях 147](#_Toc99285823)

[II. Явления в Галилее 156](#_Toc99285824)

**Лекция первая. О религии вообще**

В рассуждении о религии вообще нам нужно показать, откуда она в че­ловеке и как произошла; как она выражается и какой ее дух; какая цель и какие свойства ее. Отсюда сама собою представится нам недоста­точность ее и неполнота, откроется потребность другой, высшей и совершен­нейшей религии, и таким образом проложится путь к богословию христиан­скому, Трактат этот собственно должен занимать место в философской систе­ме, ибо естественная религия есть предмет философии. Но поскольку философия смотрит на религию не с той стороны, с какой следует нам смот­реть на нее, чтобы учение о религии вообще могло быть хорошим приготовле­нием к богословию, то мы предложим его здесь соответственно нашей цели. Именно, мы рассмотрим религию с двух сторон: что такое религия сама по себе, и достаточна ли она сама в себе? Почему и трактат наш о религии вооб­ще будет иметь два отделения: 1) религия сама в себе; 2) религия по внутрен­нему достоинству своему.

**1. Религия сама в себе**

Прежде нежели покажем, что такое религия сама в себе, сделаем несколь­ко замечаний о названии религии. Может быть, понятия, соединенные с разными ее наименованиями, будут способствовать к уразумению нами ее сущности.

Религия носит различные наименования. В Священном Писании она на­зывается «заветом», «законом», «служением Богу», «путем Иеговы», или просто «пу­тем». Рассматриваемая в сердце человека, она называется «хождением с Богом, страхом Божиим»; у наших предков называлась верою; ныне у светских лю­дей известна под именем «закона Божия»; обыкновеннее же и чаще называется религией. Слово religio имеет три словопроизводства, из коих каждое рождает мысли о религии, одну другой назидательнее. Так, Цицерон производит это имя от relegre — перечитывать, перебирать, исследовать. Посему наименованию религия есть не что иное, как начи­танность, знание, и противополагается невежеству, есть дщерь света и чужда всякого суеверия. Христианский Цицерон, Лактанций, производит religio от ligo связывать, соединять. Следовательно Лактанций называет религию союзом между Богом и человеком; название это лучшим образом выражает существо религии. Блаженный Августин еще более характеризует религию, производя ее от religo — воссоединять, восстановлять союз между двумя разъ­единившимися существами. По сему понятию религия есть связь Бога с падшим человеком; название это выражает существо религии, существующей со времени падения человека, и следовательно религии хри­стианской. Наименования религии в Священном Писании не выражают вполне сущности ее. Так, завет, если под именем его разуметь обетования со стороны Бога и принятие их под известными условиями со сторон» человека, более всего может приличествовать только еврейской религии. Слово закон показы­вает только практическую сторону религии, которою определяется образ дея­тельности нашей. «Служение Богу» есть только внешность религии. «Путь» есть многознаменательное выражение: оно объемлет и «нисходящий» со стороны Бога: Бог нисшел к человеку в творении, нисходит в промышлении и низойдет в будущем суде; — и «восходящий» со стороны человека: человек восходит к Богу верой, надеждой и любовью. «Хождение» с Богом выражает внутреннее душевное расположение человека и соответствующую ему святую деятель­ность от чувства вездеприсутствия Божия. «Страх Божий» есть чувство, про­исходящее от представления Божия правосудия, которое обуздывает худые наклонности воли. Следовательно такое наименование более прилично ев­рейской религии, которая страхом обуздывала жестоковыйных евреев, а христианской религии не совсем прилично. У нас она называется «верой». Та­кое имя характеризует религию со стороны предметов ее, превышающих наше разумение; но оно объемлет только умозрительную часть богословия. У свет­ских теперь она называется «законом», потому что они умозрительные позна­ния почитают ненужными для себя и разумеют под религией только деятельное учение веры. Из этих наименований видно, что религия есть отношение человека к Богу и Бога к человеку. Спрашивается: что же она есть сама в себе? Где ответчики на сей вопрос? Их два: первый — может и должна отвечать «история»; второй — может и должна отвечать «философия».

1) На поприще всемирной истории религия представляется нам прежде всего «всегдашней спутницей» всех вообще народов. Есть степени, на коих ос­тавляют человека науки и искусства, где не следует за ним гражданское пра­вительство и законы, где он не имеет общественной жизни, где и самая осед­лая жизнь бывает ему неизвестна; но религия идет далее всего этого, не оставляет его нигде, следует за ним по всем степеням образованности, живет во всех климатах и странах, словом: не подлежит никаким условиям, видоиз­меняющим бытие человека. Так, например, она есть и у самых удаленных от образованного мира народов — эскимосов; есть и у грубых жителей Огнен­ной земли: и они имеют свою религию и своих богов. Хотя некоторые путеше­ственники и находили народы, у коих будто неприметно было никаких следов богослужения; но отсюда никак не следует отвергать нашего положения. Ибо, во-первых, такие примеры весьма редки — в этом согласны как путешествен­ники, так и летописи; во-вторых, в короткое время путешественники не могли узнать вполне нравы, обычаи и общественные установления таких народов, тем более, что эти народы в отношении к религии управляются законами скрыт­ности, то есть имеют склонность скрывать свою религию от людей чуждых им и неприязненных, что и подтвердилось впоследствии, когда у тех же самых народов стали открывать религию и богослужение; в-третьих, если у какого народа в самом деле не нашлось бы никаких признаков религии, то из этого, судя строго, не следует, что у них нет никакой религии. Она может быть в сердце народа, может заключаться в некоторых темных мыслях его о Боже­стве, от коего все зависит и коим все управляется. Никакая грубость не может быть недоступна для религии. С другой стороны, хотя и были просвещенные люди — философы, кои отвергали Промысл Божий и зависимость мира от Бога и уничтожали всякую религию, но отсюда нельзя отвергать истину предыду­щего нашего положения. Против этого можно сказать то же, что сказано выше, а именно: во-первых, примеры эти очень редки; во-вторых, большая часть та­ких философов потому только назывались именем безбожников, что отверга­ли богов своего отечества; но они могли исповедовать других богов; в-треть­их, притом, едва ли не большая часть их говорили по тщеславию, писали без­божные системы из одного желания показать свое остроумие. А хотя бы и были действительно такие уроды в мире нравственном, то они столько же уни­чтожают и ниспровергают всеобщность и необходимость религии, сколько уроды физического мира ниспровергают законы физические. Итак, первое свойство религии, рассматриваемой на поприще всемирного опыта, есть ее всеобщ­ность. Поэтому она не есть нечто случайное, но есть необходимая принад­лежность рода человеческого, необходимый элемент в составе нашего бытия.

Но эта необходимая для всех религия у всех народов до бесконечности разнообразна. Ни в чем столько не согласны народы, как в том, что есть неко­торое высочайшее Существо — начало и конец всех вещей; зато ни в чем столько и не разногласят, как в своих понятиях об этом Существе. Не разбирая этого разнообразия религии по народам, мы можем видеть его из понятий, какие имели о Боге философы, системы коих нам известны. Понятия общена­родные еще разнообразнее, нежели понятия ученых. Разнообразие это проис­ходит от различных понятий о трех составных элементах религии: о Боге, че­ловеке и будущей жизни. Так, одни сливали Бога с миром, другие совершенно их разделяли. Сливая Бога с миром, искали Его в низшем кругу существ: в царстве растений и в других бездушных существах видимой природы; или в царстве животных бессловесных — обожали зверей, птиц и прочее, или в роде существ разумных — боготворили людей; или, выступая из круга видимой природы, мнили видеть Его в невидимых силах природы и поклонялись таин­ственным силам ее; или возносились к звездам для обретения Божества; или нисходили до подземного царства, чтобы поклоняться Плутонам, Нептунам и прочим. Отделяя Бога от мира, люди или представляли два начала мира — доброе и злое, или предоставляли владычество над вселенной одному Юпите­ру, но с двором небесным, и прочее. Какое бесконечное разнообразие религий отсюда может произойти!

Но при этом разнообразии нельзя не заметить, однако, согласия в неко­торых пунктах религии у всех народов! Сколько бы образ ее ни изменялся, были и есть, однако же, некоторые постоянные пункты, около которых враща­лись эти изменения, — некоторые общие черты, без коих невозможен и образ религии. Таких пунктов находим три: 1) все признавали кроме видимого не­что невидимое, кроме земного — небесное, кроме временного — вечное; все допускали особливый некоторый таинственный порядок вещей, кроме приме­чаемого нами; 2) все признавали зависимость свою от Существа высшего. Хотя человек поклонялся и существам низшим себя, как например фетишам, но он не их обожал, а те невидимые начала природы, коих они были символами; 3) все питались некоторой сладкой надеждой перейти в лучший мир по смер­ти, все мечтали о соединении с Богом. Собрав эти черты на всемирном поле опыта, мы можем дать следующее определение религии: религия есть вера в союз всего видимого с невидимым и в зависимость человека и мира от Существа высочайшего, соединенная с твердой надеждой перейти по смер­ти в лучший мир для соединения с Богом. Так отвечает история на вопрос, что такое религия сама в себе.

Следует после этого спросить: откуда религия в человеке? На это история дает нам только полуответ. Она говорит, что религия перешла к нам от предков через потомство, и доводит нас до глубокой древности; но молчит, когда во­прошаем ее о первом виновнике религии. Предания восходят выше истории; но и те не удовлетворяют нас. Они говорят, что человек не сам изобрел религию, но получил ее от Бога (у Платона есть разговор об этом), что он был некогда в небесных чертогах в сожительстве с Богом, ниспал оттуда через преступление и принес с собою религию в этот мир; но для ума все это неудовлетворитель­но: он ищет ясных и твердых познаний. Итак, чтобы решить этот вопрос, нуж­но обратиться к нему самому и его спросить о том, что не решимо для истории.

2) Но прежде нежели выслушаем решение ума на предложенный нами вопрос, нужно нам очистить путь умственный от возражений и сомнений, дабы беспрепятственно идти к истине. Во-первых, говорят, что религия могла быть произведением одного человека; но такое предположение французских полу­ученых не имеет основания; ибо религия, будучи произведением одного чело­века, не могла бы быть всеобщей. Нельзя думать, чтобы жрецы изобрели ее; ибо жречество предполагает уже существование религии. Во-вторых, полага­ют, что религия есть произведение грубости и невежества.Timor fecit deos, — говорит Лукреций, но отчего же она существует между народами самыми об­разованными? В-третьих, думают некоторые, что она есть плод умозрений людей просвещенных; но от чего мы видим ее и у диких? Наконец, в-четвер­тых, говорят, что внешняя природа научила человека религии, но и на этом нельзя утвердиться? Всеобщность религии должна опираться на самую нату­ру человека. Внешняя природа может только возбуждать человека к религии; но для принятия ее впечатлений нужно иметь врожденную способность серд­ца. Следовательно религия должна скрываться в сердце человека и в нем дол­жна иметь свое начало. Древние мифологи, то есть баснописцы, справедливо утверждали, что человек не выучился бы религии, если бы не был к ней распо­ложен. Смеем сказать, что если бы не было в человеке зародыша религии, то ни природа, ни человеки, ни Ангелы, ни Сам Бог не научили бы его религии.

Итак мы видели, что религию нельзя изъяснить случайными причинами, что она имеет основание в природе человеческой. Какое же это основание? Как она родилась? Отчего принимала разные виды? История, будучи юнее религии, не может отвечать на эти вопросы. Здесь должен говорить ум; только он, углубляясь в природу человека, может решать эти вопросы, и на решения его мы должны обратить все наше внимание. Не имея хорошего познания о том, что составляет основание религии, мы не составим и понятия о ней. Это исследование ума об основании возможности и происхождении религии, без сомнения, может быть только краткое, ибо подробное познание сего несовме­стимо со степенью просвещения его. Итак, спрашивается: на чем основыва­ется религия в человеке и в человеческом роде? как она произошла? отчего она всегда есть в человечестве? Чтобы решить эти вопросы, надобно обра­титься к природе человеческой. Человек может быть рассматриваем двояким образом: или как часть вселенной, живущая общей со всеми тварями жиз­нью; или как существо особенное, живущее жизнью собственной. В обоих случаях мы найдем в природе его основание религии; в **первом** — поскольку она есть во всем мире, во **втором** — поскольку она в особенности заключает­ся **в** человеческом духе.

**Религия в природе.** Под именем мира разумеем мы всю систему миро­здания, союз всех тел небесных и всех существ, населяющих эти тела. Все ча­сти сего мироздания, от самых огромных планет до самых малейших тел, со­единены между собой самой тесной общей связью. Какая же держава всей это связи существ? Она есть или видимая — солнце (в нашей солнечной системе), или невидимая — Бог. Все твари нашей солнечной системы имеют теснейшее отношение к солнцу и явственным образом выражают свою зависимость от него. Возвысимся к небу звездному: солнце держит все планеты с их спутни­ками в стройной и крепкой связи, дает им непрестанное и правильное движе­ние, полагает границы их течению и в свете посылает им жизнь. Сойдем на землю: весь круг земных тварей разделяется на три царства: растительное, животное и ископаемое; каждое из них в солнце имеет своего царя и опять обнаруживает свою зависимость от него. Все растения живут светом; с появ­лением дня открывают поры, развертывают листики, открывают все органы жизни для принятия ее от света. Внесите растение в комнату; как бы ни были расположены листья его, они всегда будут обращаться к окну, к свету. Перене­сите американское растение к нам в Европу: оно и здесь будет выказывать свою связь с родным солнцем; в развитии своем будет следовать своему дню и ночи, а не нашим, будет развертываться только ночью, когда там бывает день, а не днем, когда там ночь. Перейдем в царство животных: и здесь еще более откроется нам эта связь и зависимость всего от солнца, потому что животные ближе подходят к царству духовному. Здесь это выражается двояким образом: благодарностью или радостью и страхом; к другим выражениям язык живот­ных не способен. При восхождении солнца хор птиц поет торжественную песнь в сретение ему; звери оставляют логовища и устремляются на открытые и возвышенные места принять участие в общей радости тварей при открыва­ющемся великолепном зрелище; орангутанг, животное более всех похожее на человека, обращается на восток поклониться восходящему солнцу. Это не поэ­зия; нет, это невольное влечение тварей к Виновнику их жизни, ответ все-мощному Слову, держащему и оживляющему все Своей силой. Поднимается и свирепствует буря — противоположное зрелище! Птицы прячутся под вет­вями, звери убегают в пещеры и лютейшие из них делаются кроткими, как ягнята. Что это, как не благоговение к невидимому Владыке мира, являюще­муся в грозном величии? Так, все получает от солнца бытие, силы и жизнь, все выражает это бытием своим и через то являет свое отношение к невидимому источнику бытия, сил и жизни — Богу и оказывает Ему поклонение и благого­вение. Солнце есть зависимый царь мира; оно само держится чьей-то силой, само обязано бытием и могуществом своим Богу. Для мира оно есть предста­витель невидимого Мироправителя, орган того всемогущего Слова, Которое все производит, сохраняет и живит, — союз между Творцом и тварью. Все твари в нем оказывают поклонение Самому Богу, как первоначальному источ­нику всего. Итак, весь мир есть не что иное, как обширный храм Божий, в котором Бог приемлет поклонение от твари, как Творец и Правитель всего.

В этом общем, посредственном и непосредственном, служении и покло­нении твари Богу участвует и человек. Все невольно выражает свое поклоне­ние свету, и человек оказывал богопочтение ему во времена непросвещения; все трепещет и благоговеет пред земным солнцем, и он имел его предметом поклонения и благоговейного трепета. Вся Средняя Азия и вся Америка по­клонялись свету и огню. Может быть скажут, что этот взгляд наш неестествен, что он или слишком учен, или поэтичен. Нет! Когда Давид всю тварь— от Ангелов до гадов — призывает к поклонению и прославлению имени Божия (псалом 148), то это не поэзия и не школьные мысли. Такой взгляд свойствен и здравому рассудку и метафизическому уму. В означенном псалме выражен в точности взгляд простого рассудка и чувства. Метафизические взгляды такого рода мы можем находить в сочинениях некоторых немецких философов.

Если под именем религии разуметь связь между Богом и тварью, то из сказанного видно, что весь мир имеет свою религию, ибо все чувствует свою зависимость от Бога и выражает Ему свое чувство. Но не имеет ли мир рели­гии и в том значении, в каком определяет ее блаженный Августин, то есть в значении союза между Богом и падшим человеком? Нет ли в твари некоторого отпадения от Бога и стремления к первобытному состоянию? Не выражает ли натура какими-либо действиями, что союз между Творцом и тварью или рас­торгнут, или ослаблен, и что она стремится восстановить сей союз или скрепить? Найдем и это в природе. Без сомнения, мы не можем видеть в ней это в надлежащей полноте и подробности, ибо наше познание о ней очень ограничено; но все же нельзя не заметить в ней явных и разительных следов отпадения твари от Бога и стремления к сближению с Ним. Прежде всего за­метим, что этот взгляд на мир не есть какой-либо вымышленный или слишком ученый, произвольный или неестественный. Мы находим непреложное осно­вание ему в словах апостола Павла (Рим. 8; 19-22), которые явно выражают этот религиозный взгляд: «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь» подверглась «суете» (не сама собою, но тем, кто под­верг ее) «в надежде, что и сама она освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится (как бы родами) доныне». Такое мнение о тварях имели и древние: и они видели несовершенство и бедность тварей, состояние суеты, веровали в будущее восстановление их в состояние совершенное, и предполагали неко­торое благословенное семя, от коего родится их восстановитель. Эти мнения являлись в школах философских; но большей частью терялись во множестве философов, противоречащих друг другу. В самой лучшей чистоте они сохра­нились у индийцев. То же самое найдем и мы, если здравым рассудком и не­предубежденным чувством будем смотреть на вселенную.

В самом деле, посмотрим на нашу солнечную систему. Мы видим, что одни тела, ее составляющие, постоянно соблюдают предписанные им законы и пределы движения, они являются как бы послушными чадами солнца, не выходя из предписанных им границ и не удаляясь от него; другие самоволь­но текут, куда хотят и иногда совершенно, кажется, оставляют солнце. Есте­ственно ли это состояние их? Не ангелы ли это, потерявшие свое начало? Отчего им нет законов? Где они скитаются, что с ними бывает?.. Нет, они сами высказывают иногда чувство неестественности сего состояния, устрем­ляются к солнцу, как раскаявшиеся чада его, до того приближаются к нему, что как бы хотят с ним слиться, — и, увлекаясь, так сказать, роком, идут опять блуждать в беспредельной бездне вселенной. Сойдем на землю. Здесь опять жизнь ее представляется в жалком виде; она, беспрестанно изменяясь, си­лится как бы достигнуть какого-то состояния и, все не достигая, страждет в муках рождения. Внутренность ее кипит; через двести тридцать вулканов она извергает горючие вещества, как бы стараясь разрешиться; с внешней стороны — середина ее горит, бока мерзнут, климаты, как оковы, стесняют своих обитателей, стихии в борьбе. Ужели это естественно? Нет! Солнце не таково: там нет перемен тьмы и света, зноя и холода, и борьбы стихий (Веллане). Такого состояния должна ожидать и земля, и достигнет его, когда, по словам Иоанна (Откр.), будет новой. В царствах природы такое же смеше­ние: формы трех царств земных беспрестанно меняются; царство раститель­ное, кажется, не имеет никакой цели, как только служить пищей животным; животные сотворены по видимому для того, чтобы терзать друг друга и на­сыщать собою людей. Нет, это не может быть естественно. Мы еще не имеем слуха, чтобы слушать воздыхания растительного царства: но как явственно слышатся нам воздыхания животных!.. Так, мы слышим, как стонет тварь о суете, коей она покорена преступлением человека, и как воздыхает о той сла­ве, которая приготовляется в будущем!

**Религия в человеке**. Итак, поскольку человек рассматривается как часть вселенной, он в природе своей имеет уже начатки религии, ибо она есть во всех тварях, хотя выражается ими неразумным и чувственным образом. Буду­чи телесными, они недостойны высшей духовной религии; для них солнце есть Бог, а Бога истинного видеть и поклоняться Ему они не могут. Но чело­век, как существо особенное, разумное, имеет в себе религию высшую: она заключается в его духе. Основа духа нашего есть основа религии, развитие сил его есть развитие религии. Из сего развития духовных сил как из самого существа духа, и можно видеть, отчего религия всеобща, отчего она разнооб­разна, отчего, наконец, все соглашаются в одном существенном пункте рели­гии — бессмертии.

Припомним, что говорит Фихте о первом сознании человеческом. Оно производится представлением (темным) двух противоположностей: я и не-я. По натуре своей я стремится в бесконечность и не может сознавать себя, если не ограничится чем-нибудь противоположным и таким образом не от­разится на само себя. Эта противоположность, ограничивающая бесконечное стремление нашего духа, есть беспредельная совокупность всего, что не составляет нашего я: это есть безграничное море, в коем зыблется как точка. Что же это за темное представление ограничивающей, или лучше объемлю­щей наше я необъятной противоположности, как не темное представление Бога? Так, человек при первом пробуждении своего сознания встречается с Богом, — началом всего.

Поскольку первый акт сознания повторяется во всех прочих действиях наших способностей, то во всех случаях мысль наша встречается с Богом. Так действительно и бывает. С раскрытием нашего сознания беспредельное не-я распадается на бесконечное множество отдельных существ. Мысль силится привести все это к единству, к какому только может, и доходит через то до существа вообще, за которым опять встречает Бога — Существо высочайшее. Эта деятельность совершается посредством воображения и чувства и посред­ством законов рассудка. Но формы для всех представлений воображения и чувства— бесконечны: бесконечно пространство, бесконечно время. Это — две пелены, в коих завертываются все наши чувственные представления. Здесь опять мысли нашей напоминает Бог, беспредельный и вечный. Законов рассудка особенных два: закон тождества и причинности. Закон тождества ру­ководствует нас к познанию единства всего существующего. Закон причинно­сти должен привести нас к познанию причины всего. Здесь опять познаем Бога, как единого и Творца всего. За рассудком в лествице способностей следует ум. А он и живет в Боге; вечность есть его родина и стихия; три высочайшие идеи: существа самого в себе, существа абсолютно необходимого, существа абсо­лютно целого — его пища; религия — главный предмет его. Если отвлечься от человека по закону причинности: то к вышеупомянутому образу или облику Божества присоединяются еще два качества: разум и воля совершенная. Прак­тические способности нашего духа еще крепче завязывают узел религии.- Мы сознаем в себе законы нашей деятельности, коих предписать сами себе мы не могли. Сознаем, в случае неисполнения их, свою виновность пред Существом непостижимым; сознаем также, что исполнение законов нравственных долж­но сопровождаться наградой — счастьем истинным, а видим противное... От­сюда непременно должны заключать, что есть некоторое таинственное Суще­ство, Которое, дав нравственные законы, наблюдает за исполнением их, долж­но помогать нашему бессилию в их исполнении и награждать или наказывать в будущей жизни. Отсюда Бог — Царь мира нравственного, судия и мздовоздаятель и будущая жизнь. Таким образом нам понятно, почему религия — везде. Если начало религии есть начало самосознания, а самосознание есть в каж­дом, то и религия должна быть в каждом. Понятно также, почему религия так разнообразна. Развитие религии следует за развитием сил человеческого духа: но силы духа развиваются различно, следовательно, и развитие религии долж­но быть различно. Как нельзя ожидать здесь полного развития человеческого духа, так и полное развитие религии в человеке, при собственных его силах, невозможно. Посмотрим на развитие человеческого ума, и увидим, что с ним всегда сообразовывалось и развитие религии. Так, у диких народов развивает­ся чувство и воображение, и отчасти совесть и рассудок, и все это бывает у них слито с инстинктом. Потому и религия у этих народов есть чувство бесконечности и зависимости от какого-то высшего существа, чувство, которое воз­буждается извне и темно выражается внутри. Каким образом дикарь выража­ет свою религиозность? Не различая духа от тела, твари от Творца, природы от Бога, он не обнимает целости творения, но видит только некоторые прояв­ления Божества, сокрытые под оболочкой внешней, — и сию внешность, как символ чего-то беспредельного, боготворит. Восходит он на высокую гору, — и поражается страхом, который пробуждает в нем чувство или же темное пред­ставление Божества, — и он благоговеет и чтит это место. Заходит в темную пещеру или приближается к водопаду — и здесь то же чувство беспредельности рождается в его душе, и потому он обожает не вещи эти, а чувство Божества, порожденное ими в душе его. Поскольку же явлений, производящих та­кие религиозные представления, в природе много, то и богов произошло мно­го. Потом, когда человек начинает просвещаться, внешность теряет для него прежнюю свою ценность. Он начинает не верить тому, чтобы грубая материя тел имела над ним какую-либо власть. Вследствие сего от существ бездушных он обращается к тварям одушевленным, к животным. Здесь в особенности он благоговеет перед теми, которые или огромностью своей, или силой, или кра­сотой, или же разительной противоположностью порождают в нем какие-то неопределенные и высокие мысли. Так он поклоняется дельфину, киту, слону, змию отличной и прекрасной пестроты, также орлу, который парит к солнцу и этим выражает некоторое стремление к Божеству (потому Юпитер и изобра­жался с орлом). Таинственность заставляет искать Божества в животных, при­чиняющих вред или пользу и прочее. Но и здесь, как и прежде, человек бого­творит не животных, но Божество, коего они суть только символы. Уже впо­следствии он начинает искать в них чего-то высшего; мечтает о их разуме и думает, что они могут говорить, но не хотят (негры говорят, что животные потому молчат, чтобы их не заставляли работать)... Но с продолжением време­ни искание это пропадает, и человек начинает признавать животных ничтож­ными. Поэтому обращается он к небу, боготворит солнце, луну и прочее. Так произошла религия персов, индийцев и других. После сего он делает взгляды высшие, и представляет некоторый род существ разумных, высших человека. Так образовалась греческая и римская мифология. Но поскольку на этой сте­пени бытия у человека начинает развиваться рассудок, а с развитием рассудка развивается и круг чувственных представлений о предметах, нами видимых, то в таком случае происходит странное смешение великого с ничтожным, вы­сокого с низким. Чтобы видеть это, довольно прочитать Илиаду Гомерову. Там смесь черт высоких, метафизических, и низких, опытных. Так, когда Юпитер говорит, что все боги не совлекут его с неба никакой цепью, но что он может всех их потрясти, то в словах его заключается идея высокая; но образ выраже­ния ее самый низкий.

Такое развитие религии происходит веками. Полнота ее определяется пол­нотой развития человеческого духа. Но такая полнота совершенства человеку недоступна. Язычники не доходят даже до середины ее. Они останавливаются на обожествлении животных, растений и, много уже, человека. Греки и рим­ляне могли бы вознестись выше, но у них верх взяло чувство эстетическое, на котором они и остановились, не простираясь далее. Один только народ ин­дийский перешел эти ступени и вступил на путь метафизический. Китайцы последовали за развитием рассудка, но не теоретического — логического, а практического — житейского, и потому религия их приспособлена к обще­ственной деятельности, а теоретического учения у них нет. Самого имени Бога у них нет: они разумеют Его под именем беспредельного.

Религия передается от отцов к детям. В этой наследственной передаче религии и должно искать причину, почему целые народы не идут далеко в развитии ее. Отец, передавая сыну религиозные понятия, передает вместе и то, что понятия сии получены от Бога, и потому сын не старается, даже стра­шится, усовершать то, что передал ему отец. Оттого религия весьма часто страждет и унижается. Развитие духа идет вперед, а религия остается поза­ди; народы идут вперед, а боги остаются позади или же равняются с ними: люди делаются лучше богов. Так во времена Августа многие римляне были на самом деле лучше богов мнимых. Греки старались об усовершенствова­нии религии, но тщетно. Религия народная остановилась у них на низшей степени, а дальнейшее развитие ее сделалось, благодаря участию только не­которых философов.

В умах философов различие религии так же значительно, как и в умах народов. Ибо ни один из них не достигал полного развития сил душевных, а только каждый более или менее приближался к полному совершенству. Путь развития философов большей частью останавливается на сфере рассудка или теоретического или практического, а более — школьного, логического. Пло­дом рассудка логического бывает то, что религия превращается в дуализм; ибо рассудку свойственно представлять, и он действительно представляет Бога в противоположностях. Рассудок теоретический, соединяясь с практическим, представляет Бога виной всего, правителем, распорядителем, судиею... В сем виде религия не являлась, или являлась, но очень редко у древних. Такова от­части была она у Сократа, Платона, Пифагора, хотя, впрочем, влияние идей у них было слишком слабое, темное и материальное. Взгляд новых философов, очищенный христианством, представляет Бога под формою человека с беспредельным умом и с неограниченной волей, то есть берет от опыта человеков и не восходит далее. Из новейших философов каждый водится особенной ка­кою-либо способностью души; например Кант руководствовался практиче­ским рассудком, и Бога рассматривал только со стороны законодательства, а прочие стороны признавал неприступными для человеческого ума. Фихте, желая очистить религию от антропоморфизма, отнял у Бога личность: ибо, не находя ни одного имени такого, которое бы не имело ничего опытного, он на­звал Бога нравственным порядком. У натуралистов Бог обратился в мир, а мир в Бога. Итак, полное развитие религии требует полного развития ума; но его нет в сем мире. Если бы человек достиг сей полноты совершенства, то сделался бы совершенно религиозным, ибо как первый акт сознания исходит от Бога, так и последний привел бы к Богу же. Тогда человек не столько чувствовал бы себя существующим, сколько Бога; тогда я потерялось бы в не-я.

Элементы, составляющие религию, суть: вера в Бога и в другой невиди­мый мир, и вера в бессмертие или надежда перейти в лучший мир. Посему, рассмотрев веру в Бога, надобно обратить внимание и на веру в бессмертие души. Вера в бессмертие всегда сопровождала веру в Бога. Понятия о бессмертии у всех народов различны, но все народы имеют их. Основа этой веры, так же как и веры в Бога, находится как в натуре вещей, так и в человеке.

В мире таинственным образом выражается понятие бессмертия. Мир со­стоит из феноменов, которые в своем бытии беспрестанно изменяются. Но эта пестрая, переменчивая и, так сказать, во многих местах распадающаяся обо­лочка показывает следы вечности, приводит к чему-то постоянному и неиз­менному. Каким образом? Натура в своих образовательных действиях пред­ставляет выход вещей из ничего и обращение их в ничто. Этот процесс натуры есть не что иное, как соединение видимого с невидимым, преходящего — с вечным. Это приметно и ощутительно как для философа, так и для простолю­дина. Царство растений развивается из семян; но семена составляют весьма малую часть в царстве растений. Откуда же то, что есть в нем кроме семян? Из чего произошло то, что мы видим в дереве, но чего не находим в его семени? Без сомнения, начало сего там, где и конец, то есть в невидимом. Внешняя оболочка всех видимых нами вещей изменяется; но чем более вникаем в такое изменение вещей, тем более усматриваем в них нечто постоянное и нетлен­ное. Частные явления подводятся к общим, а общие — к общим силам приро­ды или же к известным пятидесяти трем началам, а сии пятьдесят три начала подчиняются трем главным: свету, теплоте и тяжести, — которые неизменны, постоянны, вечны и которые представляются нематериальными. Таким обра­зом, наши представления доходят до предметов постоянных и встречаются с началами вечной жизни, и следовательно в природе человек находит основа­ние своего бессмертия. Всю видимую природу можно уподобить дереву, со­стоящему из множества различных трубочек, которые чем далее, тем тоньше, нежнее и как бы духовнее. Взгляд сей на натуру вещей не нов. Без сомнения, так понимал ее и апостол Павел, когда говорил: «видимая бо временна, невиди­мая же вечна» (2Кор.4; 18).

В человеке вера в бессмертие основывается на том же, на чем основана вера его в Бога, то есть на природе человеческого духа. Она развивается тоже вместе с развитием сил душевных. Так, когда развиваются низшие способно­сти души, коих общий и главный закон — время, то с каждым моментом времени рождается в душе темное напоминание о вечности, ибо время есть символ вечности, есть, так сказать, ее изнанка. С развитием рассудка развива­ется идея вечности, или лучше бесконечности, ибо, действуя по закону тожде­ства, он видит бесконечность в разнообразии вещей, а действуя по закону при­чинности, он находит бесконечность в ряду причин. Притом, стремясь к раз­витию, рассудок видит, что полное развитие на земле невозможно, и потому непременно приходит к мысли о вечности. Идея вечности еще более развива­ется с развитием ума, воли и чувства. Об уме и говорить нечего, ибо вечность есть его родина и стихия. С развитием воли и чувства добра рождается жела­ние усовершиться в добродетели и произвести равенство счастья с добродете­лью; но так как первое и второе в этом мире не достигается, то ближайшим следствием сего желания является мысль о вечности. Кроме того вера в буду­щую жизнь развивается и укрепляется от самосознания. Дух наш, чисто со­знавая самого себя, не может не видеть, что он бессмертен. Ибо из чего состо­ит он? Из ума, воли, понятий и желаний; но все это нетленно и неразрушимо. Следовательно, сознавая себя чисто, то есть отдельно от тела, он не может найти в себе ничего тленного, смертного, ибо страх смерти рождается оттого, что представления наши о духе не есть чисто-духовные, а смесь духовного с телесным: мы сознаем дух не так, как он есть в себе, но так, как он выражается в нашем теле, а потому сознаем его смертным. Но если бы сознавали его чи­сто, то есть удалив все, что плоть примешивает к сему сознанию, то колебле­мость веры в бессмертие исчезла бы совершенно. Так, в святых людях, кото­рые чисто сознавали себя, ожидание бессмертия было самое твердое, и они скорее усомнились бы в том, что живут, нежели в том, что некогда будут жить. Итак, поскольку вера в будущую жизнь основывается на природе человече­ского духа и развивается с развитием сил его, то всякий может понять, почему она всеобща и почему различна. Здесь должно припомнить тоже, что сказано о причинах всеобщности и разнообразия веры в Бога.

Хотя религия должна основываться на природе человеческого духа, хотя природа внешняя не могла научить человека религии, если бы он не имел ее в себе самом; однако она содействовала и содействует развитию в человеке ре­лигиозного чувства. Развитие религии совершается под влиянием природы. Посмотрим на главные пункты сего участия природы в деле религии. Глав­ным образом природа участвует в развитии религии тем, что способствует раз­витию человеческих сил. Следовательно, природа внешняя, доставляя нам впе­чатления от внешних предметов, возбуждает таким образом деятельность на­шего духа и предохраняет его от усыпления. Натура, приражаясь к уму нашему своими образами, как бы оттирает напечатленный в нем образ Божества и проясняет его. Это — общее участие. Но она сообщает религиозные уроки и каж­дой способности души порознь. Каким образом? Деятельность человеческого духа начинается действием чувств, которые сообщают нам понятия о вещах. Но что такое вещи? Те, которые смотрят на них с метафизической точки, опре­деляют их так: они суть мысли Божий, портреты, списки Божества, и потому натура есть панорама, заключающая в себе множество малых картин, из коих каждая порознь в известном отношении есть образ Божества. Итак, если каж­дая вещь есть малый портрет Божества, то вся природа есть портрет Всевыш­него, совершеннейший и полный. Если это так, то сколько она может подать нам религиозных уроков! Правда, не все могут понимать ее, но, по крайней мере, все более или менее могут чувствовать ее наставления. Мы знаем, что низшие способности души нашей действуют по формам пространства и вре­мени; знаем также, что эти формы пробуждают в нас темное представление существа беспредельного и вечного. Но к сему знанию должно присовокупить и то еще, что внешняя природа весьма много содействует пробуждению пред­ставления о беспредельном и вечном. Различные размеры ее, изумляющие нас своей огромностью, силой, разительной противоположностью частей своих и положений, возбуждают в нас идею чего-то беспредельного и вечного — Бога. Развивается рассудок со своими законами тождества и причинности? При­рода не оставляет и его: она утверждает в нем эти законы, давая знать, что феномены ее, при всем разнообразии своем, должны сходиться в чем-то еди­ном, и что подчиненность явлений причинам предполагает подчиненность причин одной главной причине. Притом, рассудок способен оставаться на поле опыта и удовлетворяться тем, что находит в своей сфере: но натура вытесняет его из этой сферы своими противоречиями, ибо он, не имея возможности ре­шить их по своим началам, принужден бывает идти за границу и просить со­вета у ума. Когда же человек доходит до ума, то здесь натура (то есть опыт) оставляет его. Здесь он должен без руководства натуры непосредственно бе­седовать с Богом.

Здесь нет уже содействия от натуры, ибо идеям ума соответствует мир будущий, а не настоящий. Так, нет содействия непосредственного, но есть со­действие посредственное. Именно: содействующая развитию ума способность есть чувство. Ум творит и созерцает высокие идеи, а чувство осуществляет их, представляет в образах. Так, например, в искусствах идеи ума осуществляют­ся чувством. Но натура весьма великое имеет влияние на образование чувства эстетического, высокого. В натуре есть образы, выражающие предметы веч­ные, с которыми ум не может управляться и которых не может подвести под обыкновенные свои формы. Главные из этих эмблем суть: 1) восходящее солн­це: взгляд на него рождает в нас мысль о чем-то высшем, о чем-то таком, что было при начале творения; 2) заходящее солнце: взгляд на него рождает в душе нашей что-то неопределенное и пробуждает чувство будущей жизни; 3) раду­га после бури: она возбуждает подобные же чувствования; потому-то она у Иезекииля окружает престол Иисуса Христа. Есть и другие подобные этим эмблемы. Взгляд в темную ночь на небо, усеянное звездами, пробуждает чув­ство беспредельности и приводит человеку на мысль то, что он не всегда будет оставаться на земле; здесь не могут не прийти на память слова Иисуса Христа: «в дому Отца Моего обители многи» (Ин. 14: 2). Таковые эмблемы бывают даже в малых размерах. Так, картина, на которой представлен разъяренный злодей и молящийся у ног его младенец, представляет борьбу двух противных сил — добра и зла, и тем вдыхает чувство высокого. Вот каким образом внешняя природа содействует развитию религии! Надобно только внимать ее урокам и со дня на день изощрять слух свой.

Если религия основана на природе человеческого духа, если она развива­ется и не может не развиваться с развитием сил человека, то откуда безбожие, откуда люди, не знающие Бога и будущей жизни? — Таковые люди весьма жалки. Религия есть идея; следовательно человек без религии есть человек без идеи, без ума, есть нечто недоконченное, безглавое. Но прежде нежели нач­нем говорить об этом, скажем предварительно, что безбожники, отвергающие религию, встречаются нам на середине развития сил человеческих, в области логического рассудка. Область чувств и область ума свободны от сего. Ум ме­тафизический никогда не допускал безбожия. Из древних метафизиков Пла­тон и Пифагор, из новейших Ньютон, Картезий, Спиноза — самые благоче­стивые; никто из них не был безбожником. Уму невозможно отвергать рели­гию: уничтожив ее, он уничтожил бы самого себя: ибо уничтожил бы область идей, в которой он живет. Один только логический рассудок может отвергать религию, и такое действие свое он выказывает преимущественно в тех людях, которые развили его слишком теоретически и долго держали его в понятиях пространства и времени; таковы небольшие математики. Таково же действие рассудка и в тех, которые много занимались мелкими вещами, как-то: в зооло­гах, врачах, юристах. На этом-то основании рассудок в Священном Писании признается врагом Божиим, хотя, впрочем, придаются ему при этом эпитеты: «земной, душевный» и прочие; к этому же приводит и рассудок школьный — полуученый. Поэтому он в мистических и теософских книгах называется про­изведением звездного духа — диавола.

Теперь посмотрим, отчего рассудку преимущественно свойственно при­водить людей к безбожию? Ум и чувство приспособлены к вечным идеям, ибо первый созерцает идеи и живет в них, а последнее услаждается ими и осуще­ствляет их. Рассудок стоит между ними на середине: он не приспособлен ни к тому, ни к другому. Опыт есть собственная его сфера, но опыт и то, что выше его, всегда бывают друг другу противоположны. Здесь временность, там — вечность; здесь конечность, там — бесконечность. Но религия живет в веч­ном, и потому она противна рассудку, который занимается временным. Заклю­чаясь в своей сфере, рассудок не видит ничего беспредельного и вечного, и потому утверждает, что нет Бога. Чтобы предохранить себя от сего антирели­гиозного направления, рассудок должен выйти из своей сферы и обратиться к уму. Но это для него противно: ему хочется удовлетворяться самим собою. Поэтому он силится основать свои законы на опыте; ищет причины мира в самом мире, и от этого взгляд его ограничивается одним только видимым, со­творенным. Вместо того, чтобы искать причины вещей вне мира и таким об­разом доходить до Бога, он ищет ее или в стихиях, как древние ионийские философы, полагавшие началом всех вещей воду, огонь прочее, или в силах природы, как новейшие французские философы, по мнению коих центробежность и центростремительность суть первые причины бытия мира.

Противоречия, долженствующие заставить рассудок идти к уму и, следо­вательно, к Богу, напротив того, служат ему предлогом безбожия. Ибо он сам по себе никак не может помирить их, и потому, без помощи ума, ему остается, от существования противоречий и беспорядка, заключить о несуществовании Бога — причины порядка. Итак, рассудок по самой натуре своей есть изменник религии, или и друг ее, но самый непрочный и опасный. Посмотрим на самую операцию его, и увидим более. Первый вопрос его следующий: есть ли Бог и вещи? — Вопрос безбожный, предполагающий сомнение и неверие в бытие Бога. Для ума вопрос сей и не существует, ибо метафизика или ум скорее усом­нится в бытии вещей, нежели в бытии Бога. Предложив такой вопрос о Боге, рассудок силится разрешить его, — старается доказать бытие Божие. Но что значит доказывать? Выводить низшее из высшего, подручное из подручного. Бытия Божия не можно доказывать ни тем, ни другим способом, ибо нет ниче­го выше Бога, или равного Ему. Вместо того, чтобы доказать существование Божие, рассудок ослабит силу его и, взявшись не за свое, окончит не тем, чем должно, потому что в заключении его доказательств всего будет больше, нежели в посылках. Посему доказательства бытия Божия не могут назваться доказательствами, а суть только указания: пути, коими можно доходить до Бога. Потому-то ум метафизический наблюдает совсем другой порядок: он предпо­лагает бытие Божие, и отсюда доказывает бытие вещей. Таким образом, ход действий ума не может произвести того антирелигиозного направления, какое производит процесс рассудка.

Мы сказали, что безбожниками легко могут сделаться те, которые зани­маются мелочами: например, ботаники, зоологи и прочие. Это потому, что у них, как у растений, солнце есть Бог. Ибо ум их, занимаясь исследованием растений, так сказать, усвояет себе их свойство, а потому, чувствуя зависи­мость свою от солнца, теряет чувство зависимости от Бога. Притом с умом бывает то же, что со зрением. Кто долго читал мелкую печать или рассмат­ривал под микроскопом малые тела, тот после не может видеть предметов великих. То же должно сказать и об уме. Кто долго рассуждал о предметах мелких, частных, тот не в состоянии судить о чем-либо важном, универсаль­ном. Но предметы религии универсальны. Поэтому ботаникам и зоологам трудно заниматься ими, ибо занятия, в которых они проводят свою жизнь, делают ум их вялым, огрубелым, мелочным. Этой же участи подвергаются и врачи: следствием занятий их бывает ущерб чувства, которое в деле религии необходимо. Они смотрят на человека с самой невыгодной стороны, со сто­роны его болезней; таким образом привыкают к тлению, и ум их невольно получает наклонность останавливаться на том, чем занимаются их руки. Та­кова же бывает участь юристов. Они делаются безбожниками от встречи с неправдой. Будучи не в состоянии привести в согласие с правосудием стра­дания невинных и счастье виновных, они утверждают, что нет существа пра­восудного — нет Бога. Люди эти обыкновенно бывают малообразованные, полуученые. Они жалки: они — чудовища в духовном мире. Но они впадают в безбожие ненамеренно. Ибо пасть намеренно, значит видеть основание и уклониться от него; но они уклоняются потому, что не видят основания, — не знают ценности предмета, ими отвергаемого.

Показав основание религии в природе человека, посмотрим теперь на ее сущность; покажем: что такое религия? какое существо ее? какие ее части? Полуответ на эти вопросы дала нам история. Она сказала нам, что есть обще­го в религии всех народов и всех времен, то есть она сказала, что религия всегда и везде представляется союзом человека с Богом, взаимным отноше­нием их между собою. Но такой ответ истории для нас еще темен и не опреде­лен. Что скажет на это ум? Пусть он определит нам точнее существо религии. Но чем он в этом случае водиться должен? Прежде всего — рассмотрением натуры человека и натуры вещей; затем — рассмотрением взаимного отно­шения двух существ, соединяемых религией: это значит, нужно познать при­роду того и другого — Бога и человека. Но существо Бога непостижимо само в себе. Ум должен смотреть на него через натуру свою и через натуру вещей; познав существо своего духа, человек познает отчасти существо Бога, отра­женное в идеях ума.

Итак, религия на всемирном поле опыта представляется нам союзом и отношением. Каким союзом? Таким, к какому человек способен. Посему, что­бы видеть существо этого союза, спросим: что такое человек? Он имеет две стороны: чувственную — материальную, совершенно ограниченную, и духов­ную — разумную, почти беспредельную. Говоря о религии, должно иметь в виду последнюю его сторону — духовную, ибо в чувственной его стороне, хотя и выражается религия, но без сознания, машинально. Духовной стороной человек всецело соединен с Богом. Если бы могли мы созерцать все черты натуры Божией, то увидели бы, что человек черта в черту соединен с Богом. Но мы не в силах познать всех черт и существа человеческого, которое есть только список существа Божественного. Потому ограничимся показанием глав­ных узлов, связывающих человека с Богом.

В человеке главнейшим образом заметны три стороны: во-первых, сторо­на разумная — силы познавательные; во-вторых, сторона деятельная — об­ласть воли; в-третьих, сторона чувственная — область чувств, не та, которая обращена к материальному, но преимущественно та, которая направлена к высшему — к добру и изяществу. Эти три главные силы суть три нити, связу­ющие человека с Богом. Ибо что такое ум? Сила, стремящаяся к познаниям — к истине. Где идеал, где источник истины? В Боге. Таким образом, стремясь к истине, ум стремится к идеалу истины — к Богу. Потеряв Бога, он теряет ис­тину, — делается пустым: вся область его обращается тогда не в область исти­ны, а в область логических признаков. Под именем истины должно разуметь здесь истину метафизическую, состоящую в соответствии представлений на­ших с вещами, нами представляемыми. Такой истины не может быть в уме без представления Бога, — без представления существа такого, которое одно про­извело мир внешний и мир внутренний, и положило основание согласия того и другого. Что такое воля? Ограниченная сила деятельности, стремящаяся в беспредельность по своим законам. Где идеал ее законов и цель, которая до­стигается через исполнение их, то есть идеал добродетели? В Боге. Если нет Бога, то воля наша есть самая жалкая способность. Нет для нее идеала, следо­вательно, должно исчезнуть все, что только есть благо для человека. Что есть чувство? Способность ощущать приятное или неприятное. Идеал его есть пол­ное наслаждение совершенным блаженством. Но совершенное блаженство на­ходится в одном Боге, и в человеке может быть осуществлено только через Бога. Эти три узла неразрывны. Ум связует человека с Богом стремлением к истине; воля — святостью, а чувство — стремлением к совершенному насла­ждению. Следовательно, «религия есть гармония между истиной, доброде­телью и наслаждением». Посему в религии заключается то, чего тщетно сами по себе искали бы самые науки. Ибо все науки зависят от того, существует ли религия, или она только мечта. С падением религии должны пасть все науки, занимающиеся не формальностью, а вещественностью, и прежде всего долж­на пасть философия.

Посмотрим на религию, как на отношение человека к Богу. Отношение это есть живое и взаимное. Бог относится к человеку сообразно трем спо­собностям человеческого духа: Он дает Себя познавать уму, любить — воле, вкушать — чувству. Каким образом? Также с трех сторон: во-первых, как источник бытия — Творец; во-вторых, как вина порядка и устройства — Промыслитель и, в-третьих, как распорядитель наград и наказаний — Судия, Совершитель. Во всех этих отношениях Он является и ныне по отношению к миру как внутреннему, так и внешнему. Как Творец, в мире внешнем Он пред­ставляется произведшим все и окончившим; в мире внутреннем — творя­щим, беспрестанно изрекающим законы нравственные в совести человека. Как распорядитель, в мире внешнем распоряжает все силою движения; в мире внутреннем — силою совести, также посредством желаний и движений. Как окончатель и Совершитель — в мире внутреннем награждает и наказы­вает; в мире внешнем поддерживает силы бытия и сохраняет все от разруше­ния. Всеми этими отношениями Бог представляет Себя человеку и идеаль­но — в области познания, и реально — в области действий и чувств. Подоб­ным образом и человек этими же сторонами должен обращаться к Богу. Во-первых, он должен признавать Бога по всем отношениям, то есть как Твор­ца, Промыслителя и Совершителя, как в мире внешнем, так и в мире вну­треннем. Такое признание по отношению к уму рождает веру. Признание это, если оно совершенно, рождает второе отношение, — отношение воли, выражающееся в стремлении ее к Богу. Если стремление это правильно, то производит третье отношение, — единство с Богом, которое здесь не дости­гается, а потому заключается в надежде.

Итак, человек относится к Богу признанием ума, стремлением воли и на­слаждением чувств, которое в настоящей жизни ограничивается сладкой на­деждой, или кратко: относится верой, любовью и надеждой. Во всех ли рели­гиях выражаются все эти три отношения? Во всех. В одной только религии диавола нет сего. В его религии выражается только вера в Бога без любви и надежды, потому и сказано: «и бесы веруют и трепещут» (Иак.2; 19). Вот что можно сказать о существе религии и о составных частях ее!

Рассмотрим теперь составные части религии порознь с некоторой по­дробностью. Прежде мы видели, как или чем выражается религия в человеке, как союз человека с Богом. Теперь исследуем существо религии по ее элементам. Элементов она имеет три, как выше сказано: 1) Бог, как Существо совер­шеннейшее; 2) будущая жизнь и 3) сам человек, как существо, способное мыс­лить, действовать и чувствовать. Итак, прежде всего мы должны войти в рас­смотрение о Боге.

**Бог**. Приступая к исследованию столь высокого предмета, мы, без сомне­ния, должны обратиться с искренней молитвой к Богу, чтобы Он просветил наши слабые умы светом премудрости Своей и открыл нам Себя столько, сколь­ко мы можем Его вместить в себе. Мы должны иметь для этого особенное расположение и выполнить известное условие со стороны нашей, дабы то, что будет сообщать нам о Себе вечная Премудрость, вселилось в наш ум и сердце и принесло плод спасительный, —успехи в богопознании. (Смотри наставле­ние Дионисия Ареопагита, которое он дал ученику своему Тимофею.)

В исследовании нашем о Боге, мы должны рассмотреть, во-первых, ка­кое человек имеет познание о Боге, как он сознает Его, как твердо его позна­ние, нужны ли доказательства для сего, и какого рода? Во-вторых, что есть Бог, каким Он открывает Себя нашему познанию, имеем ли мы о Нем понятия, соответствующие Его натуре, какое должно быть состояние духа нашего, в котором мы можем познавать Его? В-третьих, каким образом вернее удер­жать это познание и утвердиться в нем?

Человек имеет троякого рода познания. 1) Чувственные. Эти познания о вещах верны сами по себе и очевидны: видя вещь в самом деле, мы не требуем доказательств о том, что она есть и что она такова на самом деле. 2) Познания посредством понятий и умозаключений. Их очевидность открывается не иначе, как из доказательств. 3) Познания посредством идей ума. Это есть разумная вера в предметы, превышающие интеллектуальное разумение, — вера, которая тверже и несомненнее всякого познания. Спрашивается: может ли Бог быть предметом чувственного познания, или разумного ведения, или умственной веры?

1) Можно ли иметь непосредственное чувственное познание о Боге? Мно­гие отвечали на этот вопрос отрицательно, и, кажется, несправедливо. Бог дает познавать Себя так же, как дают познавать себя вещи. Человек сохраняется, поддерживается и управляется силой Божией: значит, между Богом и челове­ком есть действительный союз и реальное, так сказать, прикосновение одного к другому. Сей союз и сие прикосновение должны быть осязаемы и нашим духом, и — осязаются. Ясно мы не можем чувствовать и понимать сего; ибо для этого надобно бы было постигнуть тайный образ действования божеского и самое Существо Божие, должно бы нашему духу утончиться до простоты сего существа и отрешиться от уз телесных: впечатления божеской силы на дух наш должны темно и неопределенно возвещаться нашему ощущению. А темные ощущения Божества мы действительно имеем. Ибо что такое так называемые врожденные идеи о Боге, если не следы темных ощущений силы Божией, непосредственно на нас действующей? Иначе, откуда они происхо­дят, какой принадлежат способности души и как могла вселить их в нас при­рода? На эти вопросы никто еще не дал ответа. Может быть скажут: "что за идеи неопределенные, что за ощущения темные? Если мы не видим их духов­ным оком, то и нет их". Но это очевидно несправедливо, потому что мы не постигаем и не определяем многого такого, чего действительное бытие и ре­альность для нас несомненны. Даже это познание по настоящему должно быть гораздо ближе к нам и вернее для нас, нежели познание всех окружающих нас вещей, ибо человек ни с одной вещью так тесно не соединен, как с Богом: он живет и движется Его силою. Но оно остается для нас темным потому, что мы не можем постигать его. Между тем, оно для нас весьма близко и верно: оно составляет основание всех тайных понятий или идей нашего ума. В самом деле, в умственных наших познаниях различаются два элемента: положитель­ный и отрицательный. Положительный элемент состоит из понятий нашего рассудка, преобразованных и возвышенных нашим умом. Ум приобретает их в области рассудка, из категорий ограниченных, у коих он отсекает границы, чтобы возвысить до высоты идей. Но откуда заимствуется этот положитель­ный элемент? Что заставляет нас отсекать границы у готовых понятий рассуд­ка и делать их беспредельными? Какой это голос говорит всегда нам, когда мы расширяем понятия рассудка, что всего этого мало, что нужно преобразовать их совершенно? Отчего не идет рассудок in infinitum в постепенном распро­странении упомянутых границ? Не есть ли это следствие темного ощущения присущего Божества и темное постижение Его? Не будь сего, рассудок не был бы так взыскателен; он довольствовался бы всегда своими силами. Большая часть философов не доходили до сего вопроса в исследовании нашей души, но многие чувствовали это особенное свойство ее и старались определить его. Эти темные ощущения Божества можно ясно приметить в сердце, как основ­ной силе нашего духа, у которой чувство и ум есть не что иное, как двусторон­нее развитие ее. Бытие Божие чувствуется сердцем: оно наполняется иногда такими чувствованиями, которые не имеют никакого отношения ни к какому предмету внешнему, — которые могут быть произведены только от сообще­ния с душою какого-то таинственного Существа. Если бы мы могли сделать верный анализ наших понятий и идей, то непременно дошли бы до сих тем­ных чувств, которые лежат, как сказано, в основании всех наших ощущений, чувств и идей ума. У людей необразованных они находятся в чувстве физи­ческом и нравственном. Это ощущение присутствия Божия в великих явлени­ях природы, это внутреннее побуждение к добру, это самоуслаждение по соделании его и мучение после проступка, суть не что иное, как следствие впечат­лений Божества, на нас действующего, как отголосок на сии впечатления. Люди не имеют о них разумного ведения; они в таком случае подобны детям, кои вслед за своей матерью произносят: отец, отец, и сами вслед за природой гово­рят: Бог, Бог. Посему-то у древних и любовь к Богу и любовь к родителям называется — pietas. Для сей способности не нужны доказательства в бытии того, что она ощущает: она уверена в нем совершенно; для нее из­лишне было бы доказывать. Спросите у самоеда: есть ли Бог? Он изумится сему вопросу; бытие Божие для него аксиома. Таким же образом и для людей, которые руководствуются умом.

2) Ум столь же несомненно сознает бытие Божие. При первом взгляде на мир он находит все случайным, условным и обращается прямо к Богу, Коего бытие безусловно и необходимо.

Видя, что Бог есть основа всего, он во всем видит Бога и скорее усомнит­ся в бытии вещей, нежели в бытии Его. Таким образом, на высшей степени деятельности душевной, как и на низшей, бытие Божие несомненно и не тре­бует никаких доказательств.

3) Напротив, на средней степени деятельности всякое познание приобре­тается посредством умозаключений и утверждается доказательством. Таким образом, для рассудка нужны доказательства бытия Божия (в котором он, соб­ственно, йе уверится и из доказательств). В самом деле, он по самой натуре своей не знает Бога; он сотворен рассматривать только опытное, ограничен­ное, тварь, а не Бога. Посему-то он и спрашивает: есть ли Бог? И самим вопро­сом показывает, что для него нет Бога. И в самом вопросе его о Боге заключа­ется, так сказать, оптический обман. Он познает и исследует все через проти­воположение себе; посему и Бога относит к внешней сфере, которой противополагает свою внутреннюю; а это уже неправильный образ исследо­ваний о Боге. Бог существует как в той, так и в другой сфере, и соединяет с Собою оба мира— вещественный и духовный. И что значит самый вопрос: есть ли Бог? Конечно, не иное что, как вопрос: выполняет ли Бог материаль­ные условия бытия опытного, то есть ли Он субстанция или качество, причина или действие и прочее? Но Бог не может выполнять условий опытно­го существования, ибо Он выше всякого опыта, и никакие предикаты (логически сказуемое) рассуд­ка не приличествуют Ему. Итак, вопрос о Боге не приличит рассудку, или он не может отвечать на этот вопрос. Человеку религиозному или здравомысля­щему можно вопрошать о бытии Божием только для большей уверенности, ибо и рассудок может подтверждать его уверенность. Но эти подтверждения не суть доказательства в строгом смысле, а доводы к бытию Божию. Рассудку же ученому, логическому, на вопрос его о Боге мы должны сказать: не иссле­дуй бытия Его, для тебя нет Бога, ибо ты не можешь Его вместить в своей маленькой клетке. Но оставлять ли нам рассудок в этом состоянии неведе­ния? Нет, надлежит его вывести из оного и указать ему Бога, надобно освобо­дить его от оков, коими стесняют его категории, и привести его, через его же начала, к сфере умственной, — и он увидит Бога. Рассудок в сфере своих форм то же, что человек, заключенный в четырех стенах темницы от самого младенчества. Он не иначе видит свет и небо, как по частям: сквозь окна узкие и решетчатые, он видит всегда весьма малую часть, а иногда проходят перед ним облака, закрывающие небо; после сего ему естественно спросить: есть ли небо? Эти частички неба и облаков не суть ли призраки и обольще­ния? Но пусть он выйдет из своей темницы, пусть обнимет оком это беспредельное пространство и облака, подобно теням, на нем мелькающие: тогда он не спросит, есть ли небо. Выведите рассудок из его четырех стен-категорий, пусть он смотрит на все не сквозь тусклое стекло пространства и времени, а прямо оком ума: тогда не призраки вечности и Божества представятся ему, но беспредельная вечность и Сам Бог. И может ли он после того спрашивать: есть ли Бог? Таким образом, рассудку должно восходить на высоту ума. Это есть тот самый восходящий путь, который философы называли via ascendens ad Deum, и которому они противополагали путь нисходящий — descendens. Первым путем они через умозаключения восходили от видимого к невидимо­му, и таким образом доходили до бытия Божия. Последним из бытия Бога выводили и показывали бытие вещей. Если оставлять рассудок в состоянии неведения о Боге, если в исследовании бытия Божия оставлять его самому себе, то могут произойти весьма вредные последствия. Отсюда, например, происходило, что провидения не могли согласить со свободой человека; Ци­церон, схоластики и некоторые из новых философов отказывались от этого; а некоторые свободу человеческую должны были подчинить необходимости. Бог, истинно понимаемый, не противоречит свободе; у Него нет ни настояще­го, ни прошедшего, не будущего. Он противоречит ей только по-видимому и настолько, насколько представляется в мире явлений рассудком, у которого есть свое настоящее и будущее.

Итак, для низшей способности нашей души, как и для высшей, бытие Божие есть несомненная истина: в наших темных идеях, в сердце, в чувстве нравственном мы ощущаем его как бы по осязанию; ум созерцает оное в сво­их идеях. Только логический рассудок осужден роком оставаться в жалком состоянии богоневедения: стремясь к познанию Бога, он запутывается в се­тях, поставляемых ему опытом и его собственными правилами. Против этих недоумений рассудка логического есть особенный род убеждения, основан­ный на родах и видах. Начиная от частных предметов, мы можем через виды и роды восходить к самым общим понятиям, и, наконец, к самой идее, и таким образом, выводя рассудок из сетей его, приводить к сфере умственной, где Бог и вечность. Смотря с границ своей области в область ума, он темным образом видит предметы умственные и имеет к ним некоторую веру. У иностранцев этот род разумного убеждения называется идеальным воззрением, посколь­ку ум обнимает эти предметы, или еще предчувствием, поскольку он сквозь тот вид, в коем они представляются рассудку, прозирает самую сущность их. Такую-то прозорливость имели некоторые отцы Церкви, которые посредством строгой подвижнической жизни очистили око умственное, как, например, Макарий Египетский. И здесь нельзя не удивляться тому, как деятельный путь, или деятельное стремление к соединению с Богом, сходится с путем теорети­ческим, или стремлением ума к познанию Бога; отцы Церкви до того сближа­лись с философами, что сходствовали с ними в мыслях, чувствах и выражени­ях! И для всех их, как и для истинных философов, бытие Божие казалось исти­ною первою. Если для кого из нас эта истина не такова, то это от не развития нашего ума.

Теперь спрашивается: что есть Бог? Каким Он открывает Себя нашему познанию, и выражают ли наши познания о Нем Его свойства?

В рассуждении сего известны три мнения: одни говорили, что Бог совер­шенно открывается нашему уму; другие, что Он совершенно непостижим; на­конец иные говорили, что Он отчасти постижим, а отчасти превышает всякое разумение. К числу первых принадлежали люди, стоящие на низшей степени образованности — дикие, идолопоклонники. Неудивительно, что они таким образом представляли себе Бога; ибо Он у них был ограничен и большей ча­стью был их собственным произведением, — почему они и могли знать Его совершенно, как они полагали. К сему же классу принадлежат люди образо­ванные, руководствующиеся логическим рассудком. Таков был Евномий, ко­торый утверждал, что он знал Бога столько же, сколько он сам себя знает. Ко­гда ему возражали, что Бог необъятен для ума человеческого, он отвечал: хотя каждый из нас порознь не может обнять всех свойств и действий божеских, но соединенные понятия всех людей непременно должны равняться полноте Его существа. Здесь очевидно заблуждение, и происходило оно оттого, что о Боге рассуждал Евномий по правилам рассудка и представлял себе Его великим человеком. Наконец, в числе таких людей находятся и немецкие философы (которые, впрочем, имеют самое возвышенное понятие о Боге). Они смотрят на Бога, как Он выражает Себя в мире; отсюда высочайшее идеальное поня­тие о мире они принимают за самое существо Божие и утверждают, что они познают Бога совершенно. Но очевидно, что они копию Божества принимают за самый оригинал: их абсолютные единства и безразличия суть понятия мира, а не Бога; Бог остается для них недоведомым. Григорий Богослов, опро­вергая мнение Евномия, говорит: понять веoь значит обнять ее мыслию своею так, как в геометрии меньшая площадь обнимается большею. Но Бог есть Су­щество бесконечное: как может обнять Его ограниченный человеческий ум? Познание человеческое есть не что иное, как борьба нашего я с миром внеш­ним, с не-я: как же он может покорить себе это не-я, когда оно превышает силы его? Итак, справедливее сказать, что Бог непостижим. Что ж наши поня­тия о Боге? Выражают ли они что-нибудь действительное или нет? Не суть ли они погрешительные, поскольку заимствуются от предметов мира? Действи­тельно, все, что мы знаем о Боге, заимствуем от предметов опыта; по закону винословности через отвлечение предполагаем в Нем известные свойства; по закону противоречия отделяем от Него неприличное Ему и, возвышая осталь­ные свойства до бесконечной степени, составляем образ Божий. Здесь все свой­ства, без сомнения, сняты с мира внешнего или внутреннего: мы представля­ем Бога себе виною всего, одаренной разумом и волей. Это — не более, как совершенный человек. И ясно, всего более участвует рассудок в составлении этого образа (хотя участвуют и все способности души) своими категориями, именно: от категории количества заимствуется Его беспредельность и един­ство; из категории качества — всесовершенство; из категории отношений — субстанция, творчество и промысл; и так далее. Может ли этот образ выра­жать самое существо Божие? Не должно ли отделить от Бога все качества, которые мы приписываем Ему? Дионисий Ареопагит так именно научает нас думать о Боге, полагая, что тот, кто по превосходству есть виновник всякой вещи разумеваемой, сам не есть что-либо из вещей, разумом постигаемых. "Опять восходя, — пишет он, — я говорю, что Бог не есть ни душа, ни дух, не имеет ни воображения или мнения, или ума, или разумения, не есть слово и разумение. Не можно Его изглаголать, или умом постигнуть; не есть Он чис­ло, ни порядок, ни великое что или малое, ни равенство, ни неравенство, ни подобие, ни неподобие, ниже стоит, ниже движется, не имеет покоя, ниже силы, и Сам не есть сила или свет, ни живет, ниже есть жизнь, не есть ни сущность, ни время, невозможно к Нему иметь прикосновения умственного, не есть Он знание, истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни бла­женство, или благость, или таковой дух, каковой мы понимаем, ни есть сыновство, ни отчество, ниже что-либо из таковых вещей, кои нам, или кому-либо из существующих, постижимы. Не есть что-либо из вещей не существующих, ниже из существующих. Нет для Него ни слова, ни имени, ниже познания, не есть Он тьма (он как бы предвидел, что ум будет некогда представлять Бога под образом тьмы: это случилось с немецкими философами), ни свет, ни за­блуждение, ни истина, нельзя о Нем ничего совершенно ни утверждать, ни отрицать, и даже когда о лицах существующих через Него делаем мы положе­ние или отрицание, то Его Самого ни определяем, ни отрицаем, поскольку Он совершен превыше всякого определения и есть единственная вина всяческих, превосходство превыше всякого отрицания, Существо от всего совершенно отвлеченное и над всем превозвышенное".

Таким образом, по словам Ареопагита и других отцов, как например Григория Богослова, никакие абстракты нимало не выражают существа Бо­жеского. Так и должно быть, потому что все наши понятия, какие только мы составляем о Боге, суть отрицательные и непременно имеют какую-нибудь примесь из опыта. Напрасно старались схоластики, и в поздание времена Фихте, очистить понятие о Боге от всего опытного. Первые называли Его actus purissimus, а второй — нравственным порядком. В этом они обнару­жили только беccилие ума человеческого. Что ж, уже ли все понятия наши о Боге пусты, совершенно и нимало не выражают натуры Божества? Нет ли возможности составить более точное и верное понятие о Нем? Есть. Есть внутренний путь, ведущий к истинному богопознанию посредством позна­ния собственного нашего духа.

Мы видели, что понятия наши о Боге всегда бывают ниже натуры Боже­ственной и не выражают ее. Самое лучшее из понятий о Боге есть понятие Моисея: Иегова ашер Иегова, — Бог есть Бог. Это описание Божества у Мои­сея выражает, что Бог есть выше всего того, чем мы Его представляем, что существо Его для нас необъятно и непостижимо. Кроме сего понятия о Боге, Священное Писание представляет нам другое, со стороны практической: «Бог есть любы» (1Ин. 4; 8, 16). Понятия эти приличны Божеству, ибо выражают Его существенные свойства лучше и возвышеннее всех других описаний Его. Хотя и на средней степени деятельности душевной человек составляет до­вольно хорошее понятие о Боге, хотя и в этом понятии есть некоторая сходственность с натурой Бога, но оно очень недостаточно и почти неприлично существу Божескому. По сему общеупотребительному о Нем понятию мы при­писываем Ему такое бытие, какое имеют другие твари; вследствие чего подчи­няем оное пространству и времени: спрашиваем, когда мир сотворен, не мо­жем согласить предведения Божия со свободой человека и прочее. Но кроме всего этого, есть гораздо удобнейшее средство приблизиться к познанию Бога и составить о Нем вернейшее понятие. Это средство заключается в нашем духе, рассматриваемом не с внешней и низшей стороны его, как рассматривает его рассудок, дабы по свойствам его составить образ Божества, но с внутренней и высшей, откуда можно заимствовать черты чистейшие и возвышеннейшие.

Непостижимейшие для нас свойства в Боге суть: 1) бытие Его от Себя; 2) всемогущество; 3) беспредельность или вездесущие; 4) вечность и 5) твор­чество. Но эти свойства отражаются и в нашем духе; рассматривая его, мы можем познавать и Бога.

1) **Независимость бытия Божия** (aseitas) мы легко можем постигнуть, смотря на бытие нашего духа. Это бытие всегда представляется нашему со­знанию независимым, самостоятельным, самосущим. Мы никак не чувству­ем, чтобы мы от кого-либо зависели в рассуждении нашего бытия духовно­го. Откуда мы? Кто сотворил нас? Кем мы существуем? — Сознание не гово­рит об этом. Мы, конечно, предполагаем причину нашего существования, и такого бытия, какое свойственно Богу, себе не приписываем; мы говорим, что мы от Бога, но об этом говорит нам рассудок, а не самосознание; зная, что ничего не бывает без причины, на основании этого закона, мы предпола­гаем причину своего бытия. Бог сотворил нас и поддерживает; но Он скрыл это от нашего сознания. Он беспрестанно носит нас Своей силою, — мы не­престанно носимся над бездною ничтожества; но мы сего не чувствуем: в сознании бытие наше является независимым. Это-то чувство самостоятель­ности и самосущия, или лучше, эта-то скрытность Божества, нас сохраня­ющего, была причиной того, что Фихте утвердил на нашем Я весь мир и все из него произвел. Это свойство нашего Я, без сомнения, есть выражение не­зависимого бытия Божеского.

2) **Беспредельность Божеского существа**, или Его вездеприсутствие, ясно отражается в свойстве нашей мысли. Перелетая мыслию во мгновение беcконечные пространства, душа, кажется, не знает никаких пределов бытия: она существует там, где захочет. Мы удивляемся неимоверной быстроте света, но распространение его все еще совершается во времени определенном; а быст­роты мыслей мы определить не можем. Конечно, это вездесущие мысли есть идеальное, а не действительное, как вездесущие Божие, но этим-то и отлича­ется бытие души человеческой от бытия Божеского. Впрочем, когда мы со смер­тью разрешимся от уз телесных, тогда не будет для нас такой ограниченности бытия: формы его — пространство и время — тогда отнимутся, и мы будем существовать там, где наша мысль.

3) **Вечность**. Нашему сознанию и наше бытие представляется вечным: мы не знаем начала нашего бытия и не можем представить конца; и в прошед­шем и в будущем мы можем простирать оное до бесконечности. Мы уверены, что имеем начало; но это говорит рассудок, основываясь на законе причинно­сти, или очень часто — на преданиях о начале вещей; а сознание не внушает ничего о конечности нашего существования. Таким образом, мы носим в духе нашем образ вечного Божеского бытия.

4) Так же отражается в нас и Божие всемогущество. Душа имеет свобо­ду. Что такое эта свобода? Она есть ограниченное всемогущество. По форме она действительно беспредельна; ибо Сам Бог не может заставить меня хо­теть, чего я не хочу. Она ограничена по содержанию, и сие-то составляет отли­чие силы человеческой от всемогущества Божеского. Не всего достигая, она всего может хотеть — на все посягает. Вот что подало повод Горацию сказать: iustum ac tenacem … impavidum ferient ruinae!

5) Мы не постигаем, как Бог **сотворил все из ничего**, как без материи составился грубый мир. Но то же самое происходит в нашей душе. Откуда рождаются наши мысли, желания, чувствования? — Из ничего. Где хранятся понятия, чувствования и желания, которые мы передаем памяти? — В ничем. Итак, весь мир мысленный происходит из ничего и держится ни на чем. В рождении мыслей, чувств и желаний участвуют конечно предметы, но каким образом? Нельзя положить, чтобы образы вещественные отделялись от пред­метов и рождали оные в нас, ибо они не могли бы дойти до души. Внешние предметы только возбуждают своими впечатлениями деятельность сил душев­ных, а не производят собою в ней ничего; в ней все — из ничего. Скажут: эти рождающиеся мысли несущественны, пусты. Но это несправедливо, ибо они осуществляются в словах, движениях и действиях. Обнаруживаясь в чувствен­ных знаках, они, так сказать, воплощаются и, без сомнения, тогда бывают ре­альны. Слово полководца двигает тысячи людей, которые производят чрезвы­чайные действия. Где причина этих действий? В слове. Где начало слова? В мысли. Откуда мысль? Из ничего. Сколько спасительных действий произвела история Карамзина? Сколько удержала она царедворцев от лести, царей — от несправделивости? И где начало всего этого? В ничем. Лукавая мудрость, ко­торая не допускает всемогущего творчества в Боге, сама называет творцами стихотворцев, артистов, художников и других. Они действительно творцы, поскольку изобретают новое; идеи их действительно рождаются из ничего. Например, новопостроенный дом составлен из материалов: мрамора, камней, извести и прочих. Но что в нем всего важнее — расположение частей, един­ство их, идея, в нем выражаемая — все это имеет начало свое в уме архитекто­ра и родилось из ничего. Почему слово Artifex, которое Платон приписывает Богу, принадлежит и человеку.

Таким образом, в душе человека есть черты, из которых можно составить чистый, возвышенный и верный образ Божества. О нравственных свойствах и говорить нечего: нравственный человек есть живое подобие Бога. Добро у них одно и то же; только у человека добродетель, а у Бога — святость.

Теперь следовало бы сказать о том, как утведить себя в истинном понятии о Боге, как избежать сомнений? Но прежде надобно исследовать другой эле­мент религии — веру в бессмертие.

**Будущая жизнь**. Религия есть союз человека с Богом. В этом определе­нии религии заключаются, собственно, два понятия: понятие Бога и понятие человека. Но скрытно заключается и третье: понятие будущей жизни. Ибо союз человека с Богом должен быть вечен и предполагает соединение теснейшее, нежели каково оно теперь.

Союз между Богом и человеком можно рассматривать и поверхностно и в самой его сущности. Рассматриваемый поверхностно, он может оставаться и тогда, когда предположить, что не будет будущей жизни. Бог так же останется для нас Творцом, отчасти Промыслителем и Судиею; ибо и в рассуждении одной настоящей жизни человек обязан Богу бытием, благами, часто награ­ждается или наказывается. Но если союз сей между Богом и человеком рассмат­ривать в самом его существе, то с уничтожением будущей жизни он должен прерваться. Ибо союз религии должен быть не рабский, а свободный со сторо­ны человека: без сего он будет холодным и мертвым. Но по уничтожении бессмертия, не будет места другому союзу, кроме рабского. Человек имеет и дол­жен иметь стремление к Богу, как тварь к Творцу. Что ж за Бог, Который не удовлетворяет сему стремлению, когда может? И что Он за Творец для нас," когда не предположил цели для нашей жизни? Мы должны чтить Бога, как Промыслителя. Что ж за Промысл, если он ограничивается одним продолже­нием нашей жизни? Что за Промысл, если он не поправит никогда встреча­ющихся нам беcпорядков в мире нравственном? Бог для нас Судия; но какой Судия, когда добродетель награждает только в совести нашей и забывает ее страдания, а порок оставляет блаженствовать, наказывая его едва чувствитель­ными угрызениями совести?.. К такому Богу вместо любви мы почувствуем отчуждение. Следовательно, без вечной жизни нет истинного религиозного союза между Богом и человеком. Посему-то нет ни одной религии, которая бы не имела этого элемента — будущей жизни.

О бессмертии могут быть два вопроса: может ли оно быть предметом ве­дения разумного, или оно есть предмет разумной веры? Постижимо ли оно, или нет?

Доказательства бессмертия суть разного рода. Теоретические, — что душа, как дух, бессмертна; что нет причины уничтожать ее; что будущей жиз­ни для нее требует развитие сил духовных, которые здесь или в начале, или на середине своего развития останавливаются; например, Кант умер, когда при­шел к возможности здраво судить о вещах; так же многие умирают, когда до­стигают такого времени, в которое могли бы обуздать свои страсти и прочее. Если бы не было будущей жизни, то Бог был бы худым правителем мира (доказательство это сильнее других). К этим же доказательствам причисляет­ся и доказательство, заимствуемое от простоты души. Практические, — что здесь нет совершенной пропорции между добродетелью и ее наградой, между пороком и его наказанием. Аналогические, заимствуемые от предметов опы­та. Все эти доказательства могут производить убеждение и имеют твердость. Но не может ли бессмертие из предмета веры обратиться в предмет ведения? Не можно ли предчувствовать бессмертие души, по крайней мере так, как мы непосредственно чувствуем бытие Божие? Попытаемся разъяснить это сколь­ко для нас возможно. При этом разрешим некоторые возражения, которые сами по себе ничтожны, но могут колебать нашу веру в бессмертие и смущать дух наш. Вот они: что душа растет вместе с телом; что в сумасшедших она совер­шенно не действует. Опровержения на это есть; но они слишком школьны, — поищем лучших и убедительнейших.

В нынешнем веке истина бессмертия весьма много страдает от споров людей. А потому надобно обратить на нее внимание. Вечная жизнь — бессмертие для многих остается предметом темной веры. Почему истина сия тем­на? Что поставляет ее в таком мраке? Жизнь вечная затемняется для нас: во-первых, потому, что она принадлежит вещам будущим и, следовательно, про­тивоположна жизни настоящей, которая принадлежит вещам настоящим. Это несходство жизни будущей с настоящей и производит то, что первая потемняется в глазах наших; притом, все будущее само по себе для нас темно. Во-вторых, потому, что в человеке соединено смертное с бессмертным: тело — с духом. Эта двойственность человека является причиной того, что чувство наше всегда двоится между смертностью и бессмертием. Чувство смертности часто берет перевес над чувством бессмертия, ибо человек по большей части живет низшей стороной — телесной. И поскольку эта временная сторона более раз­вивается в нем, то весьма естественно более развиваться и господствовать в человеке чувству смертности. Соединение души с телом есть великая тайна. С одной стороны, душа разительно отличается от тела; но с другой, она так тес­но соединена с ним, что трудно различить их. Возьмем для примера вещь гру­бую, но выражающую нашу мысль. Сравним дух со спиртом: что в массе хи­мической спирт, то в теле дух. Спирт в известной массе весьма трудно отли­чить от нее самой; это можно сделать только посредством сильного химического анализа. Так и дух можно отличать от тела только посредством сильного уг­лубления. Вот две главные причины, потемняющие истину бессмертия! Для чего допущено это потемнение? Нравственная цель сего замечена давно уже. Она состоит в том, что неясность вечной жизни делает добродетель беcкорыстнее. При ясном представлении ее человек стремился бы не к Богу, а к наградам. Добродетель, собственно, состоит в самоотвержении; но тогда она состояла бы в самолюблении: человек жертвовал бы собою, но не для Бога, а для себя же. Это — цель более общая, но есть еще другая, по моему мнению, более решительная. Вечная жизнь, без сомнения, много содержит прекрасного — привлекательного. Поэтому, если бы она раскрылась для нас, то многие стрем­глав устремились бы к ней и самоубийство сделалось бы всеобщим. Мрак сей, отталкивая нас от жизни будущей, дает правильный ход жизни настоящей. Не будь его, — тогда добродетель, нравственный порядок и гражданское бытие много должны были бы потерпеть. Вот и цели, для которых допущен мрак, заслоняющий для нас свет вечной жизни!

Посмотрим теперь на самую истину бессмертия. Истина сия имеет две стороны: во-первых, мрачную, которую производят изложенные нами причи­ны и которая состоит из сомнений, и, во-вторых, светлую, в которой сияет свет доказательств.

1. Главные пункты сомнения суть следующие:

а) происхождение души, как бы материальное, и развитие ее временное, подобное развитию тела;

б) ежедневное затмение души во сне, в котором нет разумной деятельно­сти и который составляет половину человеческой жизни;

в) ослабление способностей души, как-то: памяти и воображения, — про­исходящее от ослабления сил физических;

г) расстройство души в некоторых болезнях, например в сумасшествии, которое часто бывает весьма продолжительно.

Что отвечать на это?

а) Временное происхождение души может ли вести к временному бытию ее? Нет. Ибо рождение души есть не что иное, как ее явление. Известен ли нам первый момент сего явления? Нет. Нам известно первое развитие сил души; но нет ли чего-либо, предшествующего сему развитию? Есть. Это — все глав­ные законы нашей деятельности, известные под именем врожденных идей. Младенец смотрит на вещь и составляет о ней понятие. Понятие это составля­ется на основании известной идеи. Но когда получил он эту идею? Когда заро­дились в нем идеи истинного, доброго и изящного? Без сомнения, прежде. Сей взгляд привел многих (например Платона) к мысли о предсуществовании душ. И действительно, душа должна предсуществовать. Ибо что она по своей натуре? Она есть мысль Божия, чистая, духовная. Но мысль Божия вечна; сле­довательно, и душа вечна; она вся существовала в Боге. Но скажут: это суще­ствование души есть чужое. Нет! Оно собственно, принадлежит душе, в Боге только она и должна существовать. Скажут еще: душа не сознавала себя, сле­довательно, и не существовала. Разве настоящее наше сознание может ручать­ся за бытие души? Во сне душа действует, хотя деятельность ее часто не подходит к обыкновенному нашему сознанию. Опыты физиологов доказали, что в душе человеческой есть два сознания: одно — низшее, наше обыкновенное, а другое — высшее, необыкновенное. Есть болезни, в которых человек иначе сознает себя ныне, а иначе завтра; между тем, деятельность его духа идет регулярно. В сумасшедших заметили, что по прошествии болезни сознание их о прежнем состоянии или вовсе теряется, или еще исправляется, следователь­но, сознание не есть ручательство за бытие, и незнание состояния предше­ствовавшего настоящему бытию нашему не отвергает того, что душа наша прежде существовала и что настоящие действия ее суть воспоминания дей­ствий прежних. Надобно о первоначальном соединении души с телом гово­рить так: "Не душа входит в тело, а тело подходит к душе и делается ее оруди­ем". Положим даже, что действия души начинаются не прежде соединения ее с телом, — мы и в таком случае не будем иметь причины отвергать ее бессмер­тие. Ибо действия сии предполагают в душе что-то нетленное, нечто такое, чему трудно положить начало, а тем труднее назначить конец. Следовательно, бессмертие души в том и другом случае очевидно.

б) Сны могут рождать сомнение в бессмертии души. Сон есть явление, заключающее в себе много таинственного, но в нем нет ничего такого, что могло бы подрывать веру в будущую жизнь. Ибо прекращается ли деятель­ность духа во сне? Нет! Это доказывают сновидения; но и без сновидений душа во время покоя тела действует; деятельность в этом случае не ощути­тельна только потому, что душа не подводит ее под сознание. Но спросят: к чему эта деятельность? Она занимает половину человеческой жизни, посему должна иметь некоторое особенное нравственное знаменование; и действи­тельно имеет. Какое? Деятельность души во сне производит предостереже­ния, утешения, побуждения (об этом после скажем больше). Все это для нас не ясно; но у святых мужей действия снов так были ясны, как действия бодрственного состояния.

в) Деятельность сил души ослабляется с ослаблением сил физических; но через это нимало не ослабляется вера в бессмертие. Это происходит с низ­шими способностями души, — с памятью и воображением, но сии способно­сти тесно соединены с телесной стороной человека, а посему и должны с из­менением ее сами изменяться. Притом память и воображение по самому на­значению своему должны подлежать таковой деградации: они приспособлены к миру явлений, потому с приближением времени, когда должно расстаться с миром, они должны приближаться ко гробу. Впрочем и то еще надобно заме­тить, что ослабление памяти есть только мнимое. Это доказывают опыты. В стариках часто над самым гробом пробуждается память. Бывают такие мину­ты, когда они живо представляют все, прежде ими забытое. Следовательно, мнимое опустение памяти здесь исчезает. Но если и умирали эти способности души, то все-таки бессмертие ее остается ненарушимо. Ибо высшие силы — совесть, свобода и прочие, собственно составляющие душу, никогда не осла­бевают по причине слабости тела. Здесь силы души действуют совершенно противоположно силам тела. Чем ближе человек ко гробу, тем благочестивее, совестнее. Эта противоположность доходит в некоторых людях до чрезвычай­ной высоты. Перед смертью силы физические ослабевают; напротив того, в душе пробуждаются особенные чувствования: веселье, утешение и тому по­добное. Примеры этого можно находить в жизни аскетов; но примеры эти слиш­ком высоки. Посмотрим на людей обыкновенных — и в их жизни мы увидим подобное. Так, Август и Антонин при конце жизни своей явно издеваются над смертью. Есть и другие примеры людей обыкновенных, у которых силы души чрезвычайно раскрываются при конце жизни. У них в то время рождается спо­собность предведения, и они, так сказать, заглядывают в будущее. Для этого полезно прочитать Цицерона de divinatione и de natura deorum. Таким образом и сей пункт может быть уяснен и удален от всех сомнений.

г) Каким образом дух может подлежать затмению в болезнях, например в сумасшествии? Что тут смущает? То, что дух принимает нелепый образ дея­тельности, расстраивающий организм его. В прежние времена сумасшедшие служили только предметом сожаления, а ныне они сделались предметом фи­зиологических наблюдений, которые производятся над ними в домах, назна­ченных для их содержания. В древности греки, латиняне и другие называли сумасшедших пророками, сердцеведцами. Почему? Потому что они выказы­вают удивительную прозорливость. Опыты иностранцев подтвердили, что су­масшедшие провидят будущее. Из сего должно заключить, что душа их не остается в бездействии, но как бы взамен потерянной обыкновенной деятель­ности она принимает деятельность необыкновенную. Притом дознано на опыте, что некоторые долго проживали в сумасшествии и, по освобождении от оного, оказывались гораздо умнее, нежели каковыми были прежде. Это явление ве­дет к той мысли, что душа имеет две стороны: обыкновенную — низшую и необыкновенную — высшую, и что, перестав усовершать первую, она зани­мается усовершением последней. Следовательно, расстройство души в болез­нях не должно смущать нас. Мы должны восхищаться, видя, как много сил скрывается в душе нашей! Таким образом, вся мрачная сторона души уясняет­ся и все возражения падают.

2. Посмотрим на светлую сторону истины бессмертия. Сторона сия со­стоит из доказательств, основанных на умозаключениях. Доказательства эти суть или теоретические, заимствуемые от усовершимости души, от простоты и прочего, или практические, основанные на неравенстве наград и наказа­ний, или аналогические и прочие. Все они составляют свет, но свет сей может быть увеличен другим образом. Во-первых, есть способ перевести бессмертие из предмета разумной веры в предмет сознания. Доколе не сделает сего человек, дотоле вера его в бессмертие находится в опасности. Но как это может быть? Этот способ известен был более всего аскетам и даже некоторым философам, а именно: Сократу и Платону. Он состоит в нравственном само­сознании. Мнение, бывшее даже у некоторых богословов, что душа бессмертна по благодати, показывает или незнание души, или излишнее требование от благодати. Бессмертие есть существенное свойство души. Следовательно, со­знавая чисто душу, мы не можем не сознавать и бессмертия, этого неотъемле­мого ее качества. Если нет сознания бессмертия, то нет и полного сознания духа. Мы не сознаем бессмертия потому, что в нашем сознании духа много находится телесного, смертного. Так, в понятие бытия души мы вносим поня­тие питания; думаем, что человек должен непременно слышать, видеть, ося­зать; все это мы снимаем с низшей части души, — смертной, а не с высшей, — бессмертной. Так думать и поступать заставляет нас тело. Потому-то еще Со­ломон заметил, что тело обременяет дух. Когда может быть сознание чистое, какое требуется для того, чтобы сознавать бессмертие души? Тогда, когда со­знаем душу нашу так, как она есть сама в себе, то есть, когда не будем припи­сывать ей ничего более, кроме ума, наполненного истиной, воли, наполненной добром, и чувства, наполненного невещественным изяществом. Сильно ощу­тив все это, мы ощутим и самое бессмертие. Но это сделать трудно, ибо тело всегда говорит человеку: "И я принадлежу тебе", — и поэтому к сознанию своей духовности человек примешивает сознание телесности. Впрочем, труд сей можно препобедить. Наилучшим средством к сему есть аскетическая жизнь, состоящая в посте, бдении и молитве. Живи добродетельно, богоподобно, и — увидишь бессмертие: и в сей жизни начнешь жить вечно. Посредством сего ослабляется деятельность телесная, а с тем вместе слабеет и самое сознание тела. В плотских людях тело и душа соединены весьма тесно, и почти состав­ляют одно; напротив, в аскетах союз сей тоньше и раздельнее. Потому они скорее доходят до бытия души, нежели до бытия тела. С другой стороны, нрав­ственное сознание в таковых людях весьма усиливается. У людей светских ум наполняется мыслями о предметах телесных, временных, воля стремится к делам плотским, тленным, чувство занято вещественным, смертным; а аскеты мыслят о духовном, вечном и живут духовным, нетленным. Таким образом, вечная жизнь как бы реально входит в их сознание; они живо сознают свою духовность, а с нею и вечность. Силой сего самосознания можно изъяснить, отчего аскеты жертвовали всем и самой жизнью для будущности. Такого рода люди не только ощущают тот невидимый нравственный порядок, который предполагают философы, но даже живут им, живя, по выражению апостола, «в невидимом» (Евр. 11; 1). Они имеют свой образ мыслей, свои правила и жи­вут жизнью, противоположной жизни обыкновенной, потому что управля­ются сознанием высшим, противоположным сознанию обыкновенному. Не зная доказательств бессмертия, они живо чувствуют эту истину, и никакие возражения не в силах поколебать их. Этот путь к утверждению себя в вере в бессмертие есть самый лучший. Он мало известен в школе, но в жизни давно уже знают его.

Кроме сего способа, показывающего, как истину бессмертия делать пред­метом сознания, есть еще второй способ, уясняющий эту истину и делающий ее, хотя отчасти, предметом ведения. Во времена веры не нужно было много говорить о сем; но теперь, когда начало господствовать безверие, опроверга­ющее истину бессмертия, необходимо изложить все, на чем держится эта ис­тина. Материалы для сего уже собраны, и мы поступили бы неблагоразумно, если бы не воспользовались ими.

Сам Промысл, сберегавший истину сию втайне, ныне, сообразно потреб­ностям века, начал открывать ее весьма явно. Рассудок логический может уве­риться и, так сказать увидеть, что душа бессмертна. Каким образом?

1) Прежде душу совершенно подчиняли телу и говорили, что без извест­ных частей тела она не может обойтись. Новейшие физиологи доказали про­тивное. Самый мозг не безусловно необходим для ее действования. Она мо­жет сознавать себя правильно и при поврежденном мозге. Следовательно, воз­ражение, что с потерей мозга теряется сознание души, несправедливо. Думают, что сумасшествие происходит от повреждения некоторых членов тела. Прав­да, это бывает; но видим и противное сему: находят сумасшедших, у которых телесные члены целы и здоровы. Из всего этого видно, что если в теперешнем бедном состоянии душа может отделяться от зависимости тела и существо­вать сама собою, то тем более она может существовать тогда, когда состояние зависимости ее от тела прекратится.

2) Еще со времен древности тело называли темницей души, не дозволяю­щей ей действовать по ее желанию. Тело для нее оковы, которые она силится расторгнуть. Поэтому древние признавали тело произведением злого духа. Новейшие подтвердили мысль сию, найдя в душе высокую, необыкновенную сторону, которая развивается в болезнях или от случайных обстоятельств, так­же и во сне, вследствие добродетельной жизни. Отчего это происходит? Отто­го, что в подобных случаях душа освобождается от обыкновенных форм про­странства и времени.

а) Во сне пространство и время для души почти не существуют. Потому во сне она соединяет в одну, так сказать, точку прошедшее, настоящее и отча­сти будущее, и живет жизнью, превышающей жизнь обыкновенную. Это-то заставило Гераклита утверждать, что душа во сне живет в мире общем, или в мире идей. И действительно, мир сей должен быть другой, отличный от мира видимого, ибо в нем душа действует совершенно отлично от здешнего: иначе говорит, иначе выражается, иначе мыслит. Она в то время чувствует себя сво­бодной от пространства и времени; видит прошедшее; заглядывает в будущее, проникает в дела других. Имеет ли эта деятельность свои законы? Она подчи­нена премудрейшим законам. Долго не знали, или вернее не обращали на это внимания; но в новейшие времена начали собирать сонники и наблюдать за сновидениями. В результате этого труда создана система снов, в которой пока­зано, что у всех народов как Нового, так и Старого света, сны подчинены од­ним законам, что проникновение в будущее есть во всех снах, что во сне душа более знает. Правда, в познаниях ее в то время приметна некоторая летучесть; но этой летучести у святых людей не бывает: они во сне беседуют ясно, опре­деленно. Таким образом, душа человеческая еще в этой жизни живет в мире общем, Божественном. Для этого хорошо прочитать символику сна у Шубер­та. В этой книге показана система законов снов, действие их на нравствен­ность, сходство языка снов с языком пророческим, то есть такая же фигураль­ность языка, какую употребляли пророки.

б) Второго рода проявление будущей жизни бывает в болезнях. Здесь бо­лее, нежели во сне, проявляется другая жизнь души. Сны важные бывают очень редко, а потому необыкновенная деятельность души не всегда в них бывает заметна. Болезни, в которых проявляется будущая жизнь души, все суть нерв­ные. Душа человеческая ограждена нервной сетью, и потому, когда сеть сия ослабеет, тогда она начинает действовать свободно. Особенно это заметно в лунатизме. В этом состоянии, по причине крайнего ослабления нервной си­стемы, душа освобождается от влияния внешних предметов и возвышается над законами природы. Они в то время для нее не существуют, ибо душа силой своей носит тогда тело, несмотря на то, что оно подлежит главному закону природы — тяжести. То же бывает в сумасшествии, которое также происхо­дит от ослабления нервов. В этом состоянии душа предугадывает будущее, необыкновенным образом припоминает прошедшее и проникает в дела дру­гих. Таковое же явление происходит в состоянии, так называемых смертных обмороков. Здесь так же, как и во сне, остается сознание, но нет чувства. По­сему-то не без причины утверждают, что в это время человек бывает или в раю или во аде: действительно, душа наша переносится тогда в какой-то дру­гой мир. Для сего стоит прочитать статью в "Вестнике Европы" за 1830 год, где представляется человек, который в сильном обмороке сознавал, как его погребали, но не мог двинуть ни одним членом тела. Вот как в болезненном состоянии проявляется другая жизнь души! Новейшие подвели это под искус­ство и посредством магнетизма заставили, так сказать, душу производить по­добные явления. Искусство это сделалось предметом шарлатанства и потому запрещается; впрочем, о нем много написано в "Ясновидящей", и оно служит доказательством того, что душа в этом состоянии имеет проницательность. Опыты произвели весьма поучительные действия. Не зная их, мы не могли бы понять, как душа без мозга будет мыслить и сознавать. Из них мы узнали так­же важнейшую истину, ту, что в душе есть две стороны и два сознания: низ­шее — обыкновенное, логическое, и высшее — необыкновенное. Сообразно этим двум сторонам души, и в теле есть две системы: мозговая и желудочная. Душа может переходить из одной в другую. Поскольку системы эти различны и не смешаны между собой, то душа, переходя из одной в другую, начинает иначе понимать и иначе действовать. Например, лунатик иначе сознает в лу­натизме своем — и иначе, освободившись от него; в лунатизме забывает со­стояние естественное, а в естественном —лунатическое. Каждое из этих двух состояний имеет свое вчера и завтра, и одно с другим никогда не смешивает­ся. Состояние это есть предвестие будущей жизни. Сие видно преимущественно из того, что человек в подобном состоянии возвышается над силами природы. Притом такое состояние души соединяется с некоторой злостью, показыва­ющей, что душа с нетерпением желает, так сказать, вырваться из оков тела и перейти в мир свободы. Новые философы утверждали, что тело есть смири­тельная темница души, которую она, переходя в состояние необыкновенное, силится разрушить.

в) Эта необыкновенная жизнь души проявляется и естественным обра­зом у людей святых. Что в других производят болезни, то у аскетов происхо­дит натуральным образом. Рассказы о чудесах, произведенных ими, истинны. И действительно, достигнуть силы чудотворения можно посредством богомыслия. Спаситель, обещая дар чудес, не положил пределов, но сказал: веру­ющий в Меня сделает, что Я делаю, и более сего сотворит. В святых людях это не свыше только происходит, но достигается и посредством полного развития духовной природы человеческой и ослабления природы телесной.

Вот что можно сказать о бессмертии! Истина эта потемняется по извест­ным причинам и для известных целей; темнота сия проясняется; истина бессмертия души может быть переводима из веры разумной в предмет со­знания; из предмета сознания может, наконец, делаться предметом опытного ощущения.

Что еще принадлежит к кругу религии? Отношение человека к Богу в известном значении не может быть непосредственным. Оно посредствуется миром. Бог держит человека: это связь непосредственная; но с другой сторо­ны человек через мир доходит до Бога. Это можно видеть у Августина в его исканиях Бога. Без мира отношение человека к Богу трудно и представить. Следовательно, мир необходим для существа религии. Он необходим, как спо­соб узнать Бога, как книга религии, как поприще, на котором человек может показать свои религиозные действия. Поэтому и будущая жизнь не может обой­тись без него: и там обещается нам небо ново и земля нова. Но как представ­лять мир по отношению к религии? Различные есть взгляды на мир. Взгляд физический представляет мир массой грубых физических тел. Но сей взгляд нестерпим для религии. Религия любит жизнь и свободу. Она смотрит на мир с той точки, с которой смотрел апостол Павел, который говорил, что вся тварь чает откровения сынов Божиих, — и не только свободы чад Божиих, но и сво­ей. Ибо далее апостол присовокупляет: и сама тварь свободится. Взгляд на мир, как на собрание существ свободных, участвующих в блаженстве вместе с человеками, есть взгляд собственно религиозный; при нем царство натуры обращается в храм Божества, и три царства природы составляют как бы три отделения сего храма.

Религия состоит из познания Бога и мира духовного, как предмета ума; из стремления к познанному и желания уподобляться Богу, как предмета воли; из наслаждения тем, что познано, как предмета чувства. Вот три узла, связу­ющие небо с землей, Бога — с человеком! Религия есть не что иное, как гар­мония всех этих отношений. Основа ее есть истина, а выражение — доброде­тель и услаждение. Следовательно, все науки, законы и наслаждения ниже ее.

Какой должен быть дух религии? Какие ее крайности и недостатки? Ко­гда религия бывает предметом одного познания, то она есть нечто страдатель­ное. Следовательно, при таковой религии человек не имеет еще никаких за­слуг. Собственная деятельность его начинается с воли, то есть когда он начина­ет действовать сообразно с познанием. Эта сторона зависит от свободы человека к Богу, то и наслаждение, которое здесь большей частью состоит в надежде, составляет необходимую ее сторону. Итак, дух религии есть дух полного раз­вития душевных сил. Никакая наука, никакое доброе действие, никакое чи­стое наслаждение не лишни для религии.

Какие ее крайности?

Во-первых, религия, как предмет ума, должна быть союзом с Богом, вы­ражающимся посредством истинного познания Его. Недостатки ее в этом от­ношении суть невежество, суеверие; ее излишества суть излишние умозре­ния, превращающие религию в предмет логических тонкостей. Таковой была она у еретиков, схоластиков и теперешних натуралистов, немецких филосо­фов. Следовательно, дух чистого ведения, противоположного фанатизму и со­единенного со смирением, есть дух религии.

Во-вторых, религия, как предмет воли, должна состоять в стремлении уподобляться Богу. Человек должен отвечать на голос Божий уподоблением Ему добродетелью. Многие не понимали этого голоса и отвечали на оный внеш­ними приношениями, например, язычники. Но это есть нечто маловажное, между тем как душу религии, истинный плод ее, составляет добродетель: бессмертная заслуга Канта — в прояснении в философии этой истины. Внешние приношения и поклонения ограничиваются известными местами и времена­ми; между тем как добродетель простирается на всю жизнь и сопровождает каждый момент ее. По апостолу Павлу, мы всё должны делать во славу Божию. Следовательно, недостаточность религии в этом отношении составляет то, что чистая жертва, добродетель, заменяется внешними приношениями, а излишество ее составляет то, что нравственность утончается до мелочей и до ревности не по разуму. Кант подпал иному недостатку, поставив религию в одной добродетели. Положение его справедливо, но односторонне; религия не есть предмет одной воли; ум с созерцаниями и чувство с наслаждениями не могут быть устранены от нее. Без этого добродетель слаба; ей часто приходит­ся бороться с целым миром; без воодушевления религиозного, имеющего ос­нования в чувстве и в уповании, она не в силах выдержать борьбу. Некоторые из новейших умников простерли далее свои умозрения касательно религии, и утверждают, что для чистой религиозной нравственности нужно забвение Бога, нужно определять себя правилами деятельности без всякого представления о высшем пособии и о высшей награде. Их привел к сему излишний пуризм (стремление к чистоте и строгости нравов, иногда показное), по которому они старались очистить нравственность. Притом они страшатся Бо­жия всемогущества; представляя его, они представляют совершенное уничто­жение своей свободы. Но всемогущество Божие можно представлять и без страха; человек может стоять против него, как это доказывают злые духи, ко­торые вечно будут противопоставлять могущество ограниченное неограни­ченному. Итак, в этом отношении религия имеет две крайности: недостаток добродетели и излишнее утончение ее, простирающееся до того, что кроме ее все другие части религии изгоняются.

Третий элемент религии состоит в удовольствии. Он необходим, ибо ожив­ляет добродетель и делает ее приятнейшей. Здесь те же крайности, то есть прежде всего недостаток чувства, когда религия обращается в одни умозре­ния. От этого происходит сухость в религии, механизм, вялая деятельность, принужденность и безжизненность; второе — обилие чувства, делающее до­бродетель нечистою. Полагая религию в одном чувстве сердца, и занимаясь им одним, человек доходит до того, что внутренние движения сердца принимает за внешние впечатления. От сего произошли фанатики, напряженные мисти­ки, визионеры и прочие. Из всего этого видно, что дух религии должен быть дух ведения умеренного, добродетели живой, чувства религиозно-чистого и также умеренного. Следовательно, как мы сказали выше, основание религии есть истина, выражение — добродетель, венец на земли — самоуспокоение и сердечное удовольствие. Все эти части непременно должны быть сосредото­чены в религии.

Может ли эта религия иметь таинства? Может. Это нужно знать потому, что таинства естественной религии служат основанием для заключения о Та­инствах религии христианской. Возражают и стараются опровергнуть Таин­ства христианские потому, что не знают о необходимости таинств в религии естественной. Какие основные Таинства в христианской религии? Во-первых, Таинство воплощения, в котором таинственны для нас две стороны: соедине­ние в Иисусе Христе Божества с человечеством и искупление рода человече­ского. Во-вторых, действие благодати, или же помощь Божия. Основа сих Та­инств предполагается в таинствах естественной религии. Каким образом?

1. Естественная религия есть союз человека с Богом, и притом реальный. Человек представляется ограниченным, а Бог беспредельным. Союз сей начи­нается здесь, будет продолжаться далее в вечность, и от времени до времени становиться реальнее. Каким образом это соединение будет простираться в вечность? Как конечное соединится с бесконечным? Как останутся неслитны­ми эти две натуры? Все это для нас непостижимо. Но в Иисусе Христе соеди­нение это сделалось явным. Чего род человеческий должен достигать через целую вечность, то в малом виде, в лице Иисуса Христа, открыто вполне, как выражает апостол Павел (Кол. 2; 9), говоря, что «в Том живет всяко исполнение Божества телеснее». Соединение бесконечного с конечным, вечного с времен­ным есть основа конечного бытия; ибо как в творении глаголы творческого Слова облеклись плотию, так и в воплощении само это Слово Божие стало плотию, по выражению Иоанна: «Слово плоть бысть» (Ин. 1; 14).

2. Сущность искупления христианского состоит в том, что поскольку одаренные свободой существа внесли беспорядок в мир и сами не могли вос­становить прежнего порядка, то Сам Бог пришел сделать это. Естественно, религия представляет также множество существ свободных, которые злодея­ниями своими вносят в мир миллионы беспорядков и, между тем, сами не знают, как восстанавливается нарушенный ими порядок. Кто же делает эту, так сказать, починку в мире? Кто Восстановитель? Без сомнения, Бог, Кото­рый есть Судия и вместе Восстановитель. То же самое выражено в воплоще­нии Иисуса Христа.

3. Сущность благодатного действия состоит в том, что Бог действует в нас, но мы не понимаем, как это происходит. И естественная религия представляет то же. Она есть реальный союз человека с Богом; сила наша как бы висит на силе Божией. Образ такого отношения Бога к человеку также для нас непонятен. Итак, основание Таинств христианской религии предполагает­ся в таинствах религии естественной. Посему, отказавшись от первых, долж­но отказаться и от последних: уничтожив христианство, нельзя не уничтожить через это всякой религии.

Имеет ли наука о религии такую же достоверность, какую имеют прочие науки? Без сомнения, имеет. Достоверность ее не есть историческая, ибо вид истории религия приняла уже через откровение; не есть также достоверность ее ни математическая, ни логическая. Она ограничивается одним идеальным созерцанием. Может ли она поэтому иметь достоверность, равную прочим наукам? Может. Известно, что всякое ведение человеческое приводится к вере. Ведения, собственно, прямого у человека быть не может, ибо для этого надле­жало бы ему войти, так сказать, во внутренность предмета, представляемого им; но это для него невозможно. Поэтому ведение историческое обыкновен­но основывается на доверии чувствам. Но чувства часто обманывают; отчего в историях бывает много фальшивых повествований и ложных суждений. Впро­чем, мы верим чувствам и странно было бы не верить истории. Уверенность математическая основывается на верности форм пространства и времени: часть менее целого, величина равна сама себе — суть истины, для нас весьма очевидные, ибо мы верим, что ум наш по устройству своему так, а не иначе может представлять вещи. Ведение логическое основано на формах нашего рассудка, — на доверии к сим формам. Итак, всякое познание основано на вере. Не будь веры, не будет никакого и познания. И действительно, были фи­лософы, которые, признавая формы рассудка мечтой и не принимая внешних свидетельств, все познания математические, логические и исторические об­ращали в пустые. Но это были мечтатели; вера для нас необходима. Все позна­ния, изложенные выше и имеющие основанием своим доверие чувствам или формам рассудка, достоверны. Следовательно, достоверно и ведение религии, так как оно основывается на вере в идеи ума, которые имеют характер необхо­димости. Отчего же истины математические и другие для многих очевиднее истин религиозных? Оттого, что истины религии основываются на доверии уму, который у редких развит, ибо ему свойственно развиваться после всех способностей души. Таковое неразвитие ума является причиной того, что мно­гим истины религии известны только исторически, и потому они им менее верят. В противном случае достоверность истин религии должна стоять на­равне с достоверностью прочих истин, ибо основа их одна и та же. В религии достоверности должно быть еще более. Ведение чувства предполагает за со­бою что-то высшее, чем оно управляется, то есть формы рассудка; ведение логическое ничего не значило бы без идей ума, между тем как ведение религи­озное стоит само по себе; выше ума ничего нельзя уже предположить. Идеи ума составляют основание всех наших познаний. В этом случае все наши по­знания можно уподобить зданию. Здание не может быть без основания; но оно сокрыто в земле, и для тех, кои живут в верхних этажах, неприметно. Так вся­кая категория рассудка основывается на идее ума и к ней приводит. Стоит только сделать анализ, и истина сделается очевидной.

Теперь сделаем краткое обозрение религии с той стороны, с которой она обнимает весь род человеческий. В самом деле, религия не есть принадлеж­ность одного человека, но всех людей вообще. Ибо религия, как мы сказали выше, имеет основание в природе человеческого духа, а в этом отношении все люди сходны между собой. Религия по отношению ко всему роду чело­веческому представляется нравственным Божественным Царством: это со стороны внутренней, а с внешней стороны — Церковью. Царство это состо­ит из множества существ, назначенных для одних целей, управляющихся одними законами и имеющих один образец. Это Царство Божие необходимо и вечно. Доколе оно представляется в идее, — дотоле оно составляет разум­ное невидимое Царство Божие; когда же сия идея выразится внешним обра­зом, тогда она обращается в видимую Церковь, которая есть общество лю­дей, соединенных для выполнения всех отношений, в которые мы поставле­ны к Богу. Церковь видимая необходима. Человек может быть к ней только равнодушным, может быть мертвым членом, но совершенно не принадле­жать ей не может. Ибо религия необходима для всех и каждого. Но религия внутренняя не может оставаться без религии внешней. Таким образом, Церковь не есть изобретение временное, случайное, но Божеское, вечное, и те, кото­рые думают уничтожить Церковь, не понимают своего дела. Она основана на натуре человека, и потому везде была вместе с религией. Не говоря о на­родах образованных, у которых церковность даже заглушала религию, — у самых диких народов были и есть церковные собрания, лица, дни, места и прочее. Эта Церковь естественная, как и христианская, разделена там на два вида: Сражающуюся и Торжествующую. И философия тоже свидетельству­ет, что и откровение — что желающие жить добродетельно будут на земле гонимы. Следовательно, в этой жизни, где добродетели нужно бороться со злом, Церковь естественная представляется страждущей, а там, где место воздаянию, она будет Торжествующей.

Какие принадлежности Церкви? Это общество религиозное не может быть: 1) без известных символов, или же публичного образца вероисповеда­ния, публичного изложения истин веры и правил нравственности. Образец этот составляет средоточие нравственное, без которого общество сие разде­лилось бы и рассеялось, потеряло бы единство, — в котором сходятся, так сказать, религии всех неделимых существ. Сколько умов, столько было бы и церквей, если бы не было в каждом религиозном обществе одного общего символа. Отсюда вытекает следующее практическое следствие: символы не суть что-либо такое, без чего можно обойтись, как думают некоторые: без символов в Церкви произошло бы то же, что в философии. В философии гос­подствует разногласие; она совершенно рассеяна по различным мнениям. Отчего? Оттого, что здесь есть только внутренний образец или символ, дан­ный человеку Богом. Это суть главные законы или правила человеческой дея­тельности, но нет символа внешнего. Как должен быть составлен символ Церкви? В нем должно содержаться учение о Боге и об отношении Его к миру, учение о бессмертии души, правила нравственные, или закон любви к Богу, ближнему и самому себе; словом, в нем должно находиться чистое сокраще­ние веры и нравственности. Не будь сего, Церковь не достигнет своей цели. Недостатки символа могут простираться до того, что вместо того, чтобы со­действовать цели Церкви, он будет противодействовать ей. Пусть войдут в него вредные пункты; тогда выйдет не Церковь Божия, а вредное и гибельное общество злодеев. 2) Кроме того, для Церкви нужны обряды внешние — церемонии священные, без этого она также быть не может. Сюда относятся: а) священные собрания (что за общество, в котором члены никогда не сходят­ся?); б) священные дни, которые предполагают также: в) места священные; г) священнодействия, которые бы имели побуждения и цель религиозную и коих смысл был бы также религиозен — это необходимый элемент всеобщей Церкви, в который входят: д) словесные наставления, молитвы, чтения и пения; е) должны быть в Церкви также некоторые символические действия, в которых бы эмблематически выражались истины религии. Потребность их основана на том, что многие члены Церкви имеют нужду в чувственных пред­ставлениях истин религии. 3) Третье условие, без которого Церковь быть не может, есть существование в ней известного класса духовных лиц. Правда, можно представить церковь в виде общества совершенно независимого. Это осуществлено английскими индепендентами (Радикальная религиозно-политическая группировка пуритан). Но чтобы в церкви мог суще­ствовать порядок и чтобы все могло идти законно, этого нельзя представить, не допустив в ней правителей. Потому у всех народов, даже у диких, мы на­ходим класс жрецов. Как скоро допустим это условие, необходимо положить и четвертое условие — иерархию. Ибо как лица сии могут править церко­вью, не имея известных прав и законов?

Вот краткий образ, показывающий принадлежности видимой естествен­ной церкви. Принадлежности эти необходимы в ней. Следовательно, совер­шенно несправедливо мнение тех, которые хотят отделить от христианской религии внешность, основанную на внешности религии естественной. Такое нападение делали французы, и воспользовавшись временем революции, успе­ли разрушить всю церковность. Но что же вышло? Много ли продолжалось такое состояние религии? В сердцах людей религия и Церковь не могли истре­биться. Поэтому и видимое существование ее скоро восстановилось. Мнение национального конвента, изданное прежде против всей церковной внешно­сти, было отменено, и Робеспьер сам, изшед так сказать из ада, изрек: "Фран­ция верует в Бога и в бессмертие души". Вот уже и внешность; ибо это есть не что иное, как краткий символ. Вслед за сим отвергшие прежде Церковь начали соединяться в религиозные общества, и опять восстановились общественные богослужения католиков, протестантов и других. Притом, и во время безверия было общество феофилантропов. Цель его состояла в освобождении людей от христианской религии и от всех внешностей религии естественной и в рас­пространении между людьми религии философской. Члены сего общества за­нялись этим с жаром. Что ж вышло из этого? Общество это явилось наподо­бие общества христианского: написали краткий символ, который сначала со­держал только то, что веруют в Бога, стараются жить добродетельно и ожидают бессмертия. Потом почувствовали нужду в евангелии, для составления кото­рого выбрали отличные места Шукинга (книга китайской нравственности), Алкорана, Цицерона, Платона, Сенеки; но и тут большая часть заимствована из Ветхого и Нового Завета, особенно из бесед Иисуса Христа. Кроме того, они учредили праздники и нарочитые дни богослужебные. В рассуждении этого учреждения они показали довольно смышлености. Все праздники они приме­нили то ко временам года, то к возрастам человеческой жизни, то к известным добродетелям. Так, был у них праздник весны, или праздник Бога Творца, — праздник Промысла, бессмертия, праздник детей, супружеской верности и прочие. Были у них также и священные места. Таким образом, стараясь уйти от христианства, они всегда с ним встречались, — даже встречались с образа­ми первенствующих христиан: так, вступающим в их общество давали мед и молоко. Общество это продолжалось около трех лет. Оно ясно доказало, что внешняя сторона религии так же необходима, как и внутренняя. Без внешно­сти религия делается предметом разногласия.

Спросим: всякая ли религия может довести человека до цели? Не вся­кая. Если же не всякая приводит нас к цели, то какая именно достигает сего? Никакая из тех, которые существовали и существуют в роде человеческом и которые обязаны своим происхождением уму. Беспристрастный ответ на это в сем случае тот, что всякая из таковых религий не только недостаточна к вос­становлению нравственного порядка между людьми, но еще содержит в себе много такого, что портит нравы людей. Это доказывают история и разум. Ис­тория показывает, что как религия народов, так и религия философов, до вре­мен религии откровенной, много имели пагубных заблуждений. Заблуждения эти весьма вредны в религии. Так, нравственность человека, который пред­ставляет Бога таким существом, которое удобно умилостивляется принесени­ем овна, далеко отстоит от нравственности того, кто мыслит о Боге, как о Су­ществе, Которое для умилостивления Своего правосудия обрекает на смерть Единородного Своего Сына (о важности религии есть превосходное рассуж­дение профессора Дерптского университета, см. "Христианское Чтение", 1831).

Примечание. Можно еще сказать, что религия всегда страдала и стра­дает от того мнения, которое представляет ее чем-то скучным, к чему должно прибегать только в минуты покаяния. Между тем, на самом деле она есть такое занятие, которое всем нашим занятиям сообщает силу и жизнь. Без нее все идеи философии суть пустые мечтания; она доставляет поэзии то, что в ней есть высокого, прекрасного; занятия астрономические преиму­щественно приятны для человека потому, что они обращают его к небу и ставят, так сказать, ближе к Богу. Ученые, у которых нет религии, лишают себя единственного удовольствия. Всякая наука рассматривает известную часть дел Божиих и потому имеет свою религиозную сторону. Несправедли­во мнение тех, которые говорят, что каждая наука имеет свой особенный круг, совершенно отдельный от круга религии. Нет, все науки подчиняются философии, а она непосредственно соединена с религией. В практическом отношении религия доставляет человеку услаждение. Человек часто держится в обществе страхом. Чтобы освободиться от сего страха, существуют два пути и способа: самоубийство и религия. Кто почувствует свою зависимость от Бога, тот станет выше всякого страха — выше деспотизма, что доказали тысячи мучеников, — выше обольщений плоти и мира, что видим в аскетах. В людях религиозных философское идеальное представление человека совер­шенно осуществилось. Человек религиозный имеет в себе непоколебимое начало; он не требует точки, на которой бы мог стать и подвинуть мир: эта точка в нем самом. Люди тогда только действуют лучше, когда действуют религиозно. Если посмотрим на писателей, то увидим, что некоторые из них в минуты религиозные размышляли лучше, нежели в другое время. Напри­мер Державин написал много стихотворений но его ода Бог превосходнее других, и, без сомнения, здесь возвысил его самый предмет. Цицерон, гово­ря о законодательстве и религии, возвысился необыкновенно; у Платона раз­говор о бессмертии души лучше всех его произведений. Кант более всего показал свой ум, когда писал о безусловном требовании и святости нравст­венного закона, и так далее.

**II. Религия по внутреннему достоинству своему**

Теперь следует рассмотреть, достаточна ли естественная религия сама по себе, или недостаточна. От решения этого вопроса зависит решение вопроса о значении для рода человеческого христианской религии. Ибо если естествен­ная религия достаточна сама по себе, то христианская делается излишней; в противном же случае для человечества нужно сверхъестественное пособие — откровение. Сила вопроса состоит в том: может ли естественная религия до­вести людей до той цели совершенства, к которой они предназначены, то есть может ли привести их к истине, исправить их нравственность, доставить им блаженство? Беспристрастный на это ответ есть отрицательный. Это совокуп­но подтверждают, во-первых, история и, во-вторых, разум.

1. Из исторического обозрения естественной религии открывается, что она всегда и везде была недостаточна, во все века и у всех народов являлась в худом виде. Со стороны умозрительной в ней недоставало многих существен­ных религиозных истин; напротив, она обезображивалась многими заблужде­ниями и суеверными мнениями. Со стороны нравственной она также не знала многих добродетелей, так, например, самоотвержение и терпение, составля­ющие основание истинной добродетели, были ей неизвестны; напротив, мно­гие пороки были не только терпимы, но даже освящены религией древних. Чтобы видеть это, посмотрим на религию, как она являлась, во-первых, у на­родов образованных и необразованных; во-вторых, какова она была в фило­софских школах.

1) У народов необразованных религия естественная всегда представляет­ся в виде многобожия, самого грубого и чувственного. Какова была у них нрав­ственность при таком умозрительном вероучении, о том и говорить нечего. Но почти столь же несовершенной является религия и у народов образованных, каковы греки и римляне. Со стороны умозрительной, многобожие у этих на­родов было во всей силе. Олимп Греции наполнен был богами и все еще греки измышляли новых богов. Римляне, у коих Пантеон и Капитолий были преис­полнены богами, с каждой завоеванной областью присовокупляли к числу их еще новых. И представления о этих богах те и другие имели самые недостой­ные. История их или низкого или смешного происхождения, история постыд­ных страстей, порочной жизни: вот что составляло у них вероучение! Эта ре­лигия, надобно присовокупить, у них нимало не образовывалась. Они сами образовывались в изящных науках и искусствах, а религию оставляли непри­косновенной, или усовершали только внешность богослужения, не думая о существенном. Отсюда происходила страшная смесь вкуса с нелепостью. Они истощали все искусство и знание на украшение богов, а, между тем, в рассуждении понятия о них находились в глубоком невежестве; храмы их бли­стали великолепием, а внутри их болван или животное было предметом по­клонения. Такова была умственная сторона религии у греков и римлян! Труд­но даже верить, чтобы народы, остающиеся доселе во многих отношениях для нас образцами, обожали таковых богов.

Такова же была и нравственная часть их вероучения. Нравственность, соб­ственно, и не относилась у них к религии, которая состояла в жертвоприноше­ниях, в исполнении обрядов, во внешнем богопочитании. Что Бог, собственно, благоугождается одной добродетелью, что Ему должно покланяться духом и истиной: это было для них неизвестно. Почему их учением не предписыва­лось почти никаких обязанностей, о нравственности не пеклась их религия: любовь к Богу, ближнему, себе самому не имела в ней места. "О боги! Дайте мне честь, счастье, здравие, а добродетель я сам себе дам", — говорил один из ученых их. Этот недостаток не заменяется у них никакими образцами нрав­ственности. У них некому было и подражать. Ибо боги представляли примеры пороков и злодеяний, а не добродетели. Жизнеописания их исполнены мер­зостями и пороками. Похождения Юпитера, Венеры и прочих не могут не ос­корблять доброго и религиозного чувства. Нет, не люди должны были подра­жать богам: надобно было заставить богов подражать добрым и благочести­вым людям.

Таковые пороки богов не могли не иметь вредного влияния на нравствен­ность, хотя бы они казались людям только малыми пятнами в их жизни. Сла­бое и порочное сердце всегда извиняло свои недостатки примером богов. Ежели такие пороки имеют место и в нравственности богов, то и в человеке они мо­гут быть чем-то святым, или по крайней мере извинительным. В Индии и те­перь требуют богам девического целомудрия в жертву. В Риме и Греции боги славились невоздержанием, обманами, хищением; известны были злобой, враж­дой, гордостью, то есть самыми ужасными пороками. Справедливо жалуется один стихотворец, что Олимп населен существами, достойными ада. Что ж должен чувствовать добродетельный и благоразумный человек, размышляя о такой религии? Святой Киприан, который в язычестве предан был всякого рода удовольствиям, будучи уже христианином, обратил взор на состояние языче­ства, ужаснулся его и оставил нам разительное описание языческой религии (в письме своем к Донату).

Таковы были и прочие части религии, например иерархия. Не распро­странение истины было занятием жрецов; они питали только суеверие отправ­лением священных обрядов и порабощали себе робкую совесть и свободу мыс­лей для корыстолюбивых видов. Важнейшей частью их священнодействий были гадания. Поскольку народ всего более руководствуется любопытством, желает проникать в будущее; то в этих гаданиях и сосредоточилось внимание и народа, и жрецов. А гадания эти были не что иное, как искусное средство к обогащению жрецов, или способ к достижению политических целей; отсюда и составилась обширная система обмана. Нельзя без удивления представить, как знаменитые добродетелью и мудростью мужи, решающие судьбу отече­ства и народов в сенате, не смеют произнести ни одного суждения, пока не узнают от авгуров, как птица будет клевать зерно! Такое состояние религии производило самые печальные зрелища: совершались насмешки над богами, особенно незадолго пред Рождеством Христовым; суеверие перерождалось в неверие, уничтожавшее всякое божество; презрение ко всякой религии более и более усиливалось.

Что же должно было представлять тогда человечество в нравственном отношении? Развращение больших городов и ныне приводит в содрогание доброе сердце; но оно мало в сравнении с прежним. Примеры жестокости, ненависти, описание цирков, сцены мечебойцов, картины сладострастия и про­чее наполняют большую половину римской истории. Если бы добрые люди, которые не ввергались в бездну развращения, то не религия, но собственное чувство удерживало их на краю этой бездны. Такова была религия у народов и таковы были плоды ее!

2) Отсюда уже видно и достоинство религии философской. Ибо когда на­роды утопали в заблуждениях и разврате, философы жили не на облаках, а среди этих самых народов. Если их мудрость и наставления не могли испра­вить испорченности их соотечественников, то это явный знак, что они были несовершенны: тем и не хороша религия философов, что она не была народна. Подлинно, с одной стороны нельзя не удивляться успехам ума: он рассеял множество препятствий на пути просвещения, сделал множество открытий, успел, вопреки духу времени, утвердить много высоких истин. Это делает честь природе человеческой и нельзя уменьшать ее, ибо это честь вместе и Божия. Но естественная религия будет служить вместе и вечным памятником слабо­стей человека: и у лучших философов она является весьма несовершенной. Посмотрим на представителей философии: у греков — Сократа, Платона, Ари­стотеля; у римлян — Цицерона. И у них религия является не таковою, чтоб лучшей желать не нужно было.

От Сократа, как философа здравого рассудка, надлежало ожидать луч­шей религии. Но он так же принимал многобожие, как и все народы, с тем только различием, что строже подчинял богов одному верховному Божеству, нежели жрецы и народ. Он учит о промысле, но простирает действие его на общую жизнь мира и народов, а не на частную каждого человека; преподает нравственность, но национальную; врагов позволяет не только презирать, но и ненавидеть. Заповедует веру в бессмертие, но и здесь показывает слабость натуры; борется с сомнениями и недоумениями и заключает свое учение: "Или есть будущая жизнь, или нет; если есть, то она вожделенной должна быть для добродетельного человека; если нет, то опять для него нет никакой потери: она награждается своей совестью". Наконец присовокупляет: "Вам должно идти к своим занятиям, то есть жить, а мне выпить чашу, то есть умереть. Одни боги знают, что лучше". Скажут, что он учил таким образом, приноров­ляясь к понятиям и характеру народа; но такое предположение не имеет осно­вания. Он показал, какую он исповедует религию, принеся в жертву Эскулапу петуха перед смертью; в дверях вечности он не имел причины и не мог лицемерить. Вся жизнь его показывает, что он вообще чужд был лицемерия: услы­шав смертный приговор себе, он лучше согласился умереть, нежели спасаться бегством, когда и мог это сделать и побуждаем был к тому советами друзей. Таким образом, ежели бы он признавал душевно другую религию, а не ту, которую преподавал, то, без сомнения, он оставил бы ложную при дверях гро­ба и не решился бы запечатлеть ее своей смертью. Итак, религия Сократа была религия без света.

Платон, как философ ума, много сделал для религии естественной своим учением о идеальном мире. Отняв многое у мира чувственного, он много при­дал цены вещам духовным; обратив внимание своих соотечественников к гор­нему, ослабил в них силу чувственности.

Но учение его также не может быть всеобщим учением истины для рода человеческого, как со стороны умозрительной, так и нравственной. 1) Его уче­ние о вечности не может иметь места в системе религии, ибо оно есть дуали­стическое (двойственное). Если кому, то Богу паче всего прилично единодер­жавие. 2) Множество признаваемых им богов, хотя и подчиненных, в рели­гии также должно иметь вредное влияние на нравственность. При многобожии не может быть единства в религии. 3) Учение о бессмертии души также обе­зображено у него мнением о их переселении и об отпадении. Нравственная система его носит на себе печать слабости и заблуждений; она заражена фана­тизмом и мечтательностью; пороки ее видны из его образцового общества. Он изгнал брак, допустил подкидывание детей и прочее. Изгнав из своей рес­публики брак, он имел, конечно, выгодную цель: он хотел соединить тесней­шим союзом всех членов общества, тогда как родственные связи привязывают нас исключительно к некоторым только лицам. Но предложенный им к тому способ не делает чести его уму. Ибо он, во-первых, не действителен. Уничто­жением родственных связей можно было распространить любовь гражданина только на тесный круг людей, например живущих в одном городе, а не на всех членов общества отдаленных. Во-вторых, этот способ предосудителен. Желая ввести одну добродетель, — взаимную общественную любовь, он уничто­жил множество других, семейных. Несравненно выше по мудрости то сред­ство, которым Иисус Христос положил соединить между собою ближних, — родство духовное. Бог один есть Отец всех человеков; следовательно, все люди суть между собою братья. Один Спаситель, искупивший всех нас от рабства греха и смерти, Своею Кровью; следовательно все мы единокровны, причаща­ясь Его Тела и Крови. Религия Платона не достойна человеческого рода!

Еще менее религия Аристотеля может быть религией достойной челове­чества. Эта вечность мира, уничтожающая наши надежды, это неопределен­ное учение о судьбе душ, этот движитель, столь мало отделенный от мира, эта республика с пороками, какие видны в республике Платоновой, не могут со­ставить признаков доброй религии; а схоластический метод изложения, отвле­ченный язык делают ее предметом занятий только для школ и философов, а не для народов.

Если даже все эти системы соединить вместе, то и тогда нельзя извлечь из них признаков, достойных истинной религии. Ибо заблуждения одного фило­софа совсем не исправляются другим; напротив, каждый из них, убегая одной крайности, впадает в другую, опаснейшую. Цицерон, изучивший и обозрев­ший критически сочинения всех философов, не составил истинного учения, — и он не стал выше своих образцов. В бессмертии он уверялся внутренним чув­ством, которое он называл augurium saeculorum. Что он сделал эту истину предметом чувства, это может делать ему честь, но он отнял ее у ума своим скептицизмом.

Таким образом, представители просвещения древнего не могли предста­вить человечеству не только образца, но и признаков религии истинной и все­общей; ибо они сами их не знали. Да и что знали, и того не сообщали народу. Все они говорили, что философия и мудрость любит не площадь, а уединение; что важнейших истин не должно сообщать народу. Это показывает, что они на истину религии смотрели, как на нечто частное, а не общественное. Могли ли такие философы быть наставниками человечества?.. От чего же это происхо­дило? Без сомнения, от слабодушия. Смерть Сократа отняла у них бодрость, и они отреклись проповедовать истину на стогнах. Отсюда произошло в них лицемерие, самое недостойное мудрости. Странно слышать, как Аристотель в кругу своих учеников смеется над многобожием, суеверием, предрассудками, и потом на афинской площади приносит в жертву какому-то богу животное... Так ли поступали проповедники истины Христовой!.. В Пифагоре думают не­которые указать достойного проповедника истины, ибо он образовал жителей Италии своей школой. Но его намерения ограничивались одними политиче­скими видами: он хотел дать италийцам хорошее гражданское устройство и сделать их счастливыми обитателями. Да и религия его не могла быть образ­цом для других. Это была смесь высочайших умозрений с самыми низкими мнениями, самых высоких законов с материальными слепыми силами. Такая религия и не заслуживала быть проповеданной миру.

Вот какую религию видим в человечестве до Рождества Христова! В народе — суеверия и безнравственность; в философах — с одной стороны заблуждения, с другой — слабодушие. Очень хорошо выражает такое состоя­ние религии та сцена, которую святой Павел застал в Афинах. "Проходя и осматривая ваши храмы, — говорит он (Деян. 17; 23), — я нашел капище, «на котором» было «написано: неведомому Богу». Так древние обожали Того Бога, Которого не знали, и не знали Того Бога, Которого почитать должны были. Что было бы с человечеством далее, когда варвары напали на южную часть Европы, при такой религии?.. Христианство должно было взять верх над гру­бостью варваров; оно должно было переплавить в новые формы эти смеше­ния народов. Но без сего естественная религия погреблась бы под развали­нами государств. Не естественно ли после сего заключить, что мало для че­ловека одной естественной религии, что уму нужно пособие свыше, которое бы руководило его к истинному счастью? Эта мысль рождалась сама собою у всех тех, которые рассматривали состояние человечества. Например, у Сократа Алкивиад желает, чтобы Сам Бог научил людей истине. У Платона говорит некто, что истинное познание Бога может быть только от Бога. Итак, вот в чем состоит истинная заслуга мудрецов для религии: они признались, что не могут быть провозвестниками истины, и через то открывали путь ре­лигии небесной.

Столь же мало приобрела религия естественная и после Рождества Хри­стова. Вдруг после пришествия Его видим, что она упала вместе с философией. Порфирий, Ямвлих, Цельс хотят поддержать и преобразовать ее; недостаток умозрительного верования восполняют аллегориями и таинствами; вместо чистой нравственности вводят молитвы, гимны, жертвы. Но они не в силах были удержать того, что предназначено к совершенному падению1. Да и это приобрели упомянутые философы для естественной религии от христианства. Одно только самолюбие и превратные понятия о христианстве были причи­ною того, что они сами не сделались христианами. Впрочем, надо признаться, что они оказали при этом довольную услугу религии естественной (см. разго­вор Эйлера). В средние века религия эта не могла делать успехов. Тогда и хри­стианская пришла в некоторый упадок от суеверного невежества и от грубо­сти нравов: чего же могла ожидать языческая? Наконец и в новые времена она является не такой, чтобы могла удовлетворить всем потребностям ума и серд­ца. Как ни велика услуга новых философов для философии, но они не могут быть наставниками человечества, ибо из их систем ни одна не может обра­титься в религию. Есть у них общие места, в которых утверждаются некото­рые полезные и нравственные истины; но это не может иметь цены какой-либо важной заслуги, ибо системы их имеют цену школьную; так они сами признавались в этом. Такова, например, система Фихте. Нигде ум человече­ский не показал такого усилия, как здесь; но и никакое произведение его не удалено столько от общенародной пользы, как это. То же можно сказать и о других философах. Часто они своими мудрованиями более потемняют хри­стианскую религию, нежели вместе с нею споспешествуют благу человече­ства. С практической стороны их учение крайне недостаточно. Кант оказал для естественной религии только ту услугу, что прояснил и очистил идею нрав­ственности; но эта идея давно известна в христианстве: только там требова­ния нравственности растворяются состраданием: христианство допускает и посторонние побуждения, коими подкрепляется наша слабая добродетель; а Кант отнял сей, так сказать, костыль, эту опору человеческой нравственности, и требовал добродетели чистейшей, не применяясь к человечеству.

Что же сказать после сего о диких народах, которые удалены от общего просвещения? И когда они могут надеяться увидеть совершенную религию? Им надобно возделать сперва свою землю, научиться легко удовлетворять по­требностям жизненным, потом начинать постепенно свое образование и са­мим доходить до истинной религии; а на это потребны многие века. Но и тогда они не будут в состоянии образовать для себя истинной религии; это разительнейшим образом доказывается на государстве индийском. Если какой рели­гии, то, без сомнения, религии индийцев должно было усовершиться и вполне образоваться в столь долгое время; ибо она древностью своей восходит даже до столпотворения вавилонского. Но что мы видим в этой религии? Это — смесь самых напряженных метафизических созерцаний с самыми нелепыми мнениями о мирах погибших, о богах, героях умерших и прочем. Отсюда — практические выводы о переселении душ, о наполнении и управлении всех частей мира духами, обожение частей природы, или, вернее, природы во всех ее видах. Отсюда — мнение об обитании злых духов в людях низшего клас­са, госпитали для больных животных, избежание всякого соприкосновения с париями (особый род презренных индийцев) для соблюдения нравственной чистоты.

Таковой сделалась естественная религия от самого начала своего в тече­ние нескольких веков.

Но, может быть, эта религия сделалась таковою каким-либо случайным образом? Может быть, с постепенным образованием человечества и она до­стигнет со временем надлежащего совершенства своего? Может быть, и не нужно пособия Откровения?

Прежде нежели станем отвечать на это возражение, заметим, что религия в роде человеческом не случайным каким-либо образом произошла, но насажде­на Самим Богом. Отсюда мы увидим, что религия в роде человеческом долж­на быть предметом особенного Божия Промысла.

В самом деле: обозревая религию, мы видели уже, что она всегда и везде являлась недостаточной, несовершенной; но при этом видели и то, что она всегда и везде существовала. Спрашивается: откуда произошла она? История отказалась отвечать на этот вопрос, потому что она юнее религии. Не говорят об этом вразумительно и предания, потому что религия старее их. Впрочем, сквозь множество веков проходит один постоянный голос из какой-то непро­ницаемой глубины, что религия дана человеку свыше. Справедлив ли этот го­лос? Не образовал ли ее сам человек?

Три отличнейших философа, которые одним авторитетом своих имен и взаимного своего согласия могут внушить нам к себе доверие, и которые раз­мышляли об этом предмете без всякого пристрастия к религии, три таких фи­лософа: Кант, Фихте и Шеллинг — единогласно отнесли начало религии к Богу. Так должно быть и по естественному порядку вещей. Религия переходит из рода в род по преданию. С лепетом языка дитя получает вместе и религиозные понятия от отца, который сам так же научен был от другого, и так далее. Та­ким образом непрерывная цепь научения идет до самого первого человека. Кто ж его научил религии? Предположим, что он имел хорошие способности, но ежели они были только способности, и ежели они не должны были оста­ваться без религии, то для способностей долженствовал быть какой-нибудь учитель, — Сам Бог, или дух какой, который вселил в способности религиоз­ные понятия. Не будь этого научения, не было бы у человека и религии. Неко­торые философы (например, Руссо), которые не хотели принять естественной религии за Божественную, предполагали, что человек сначала был в скотском некотором состоянии, что способности его были еще скрыты под корой жи­вотности и он жил, руководствуясь одними натуральными склонностями, что религия образовалась и развилась в нем уже много времени спустя, с раскры­тием и образованием его способностей. Взгляд этот совершенно неправилен. Ибо если истины религии так возвышенны и отвлеченны, что не иначе, как с полным развитием сил, могут приходить в сознание человека; то Сам Бог дол­жен был принять участие в бедном человеке. Естественная потребность ума и сердца не могла оставаться без удовлетворения, и Бог не мог оставить назна­ченного к высшим целям человека без религии. Сам Бог должен был устроить ему религию. Таким образом, религии естественной, собственно говоря, и нет в опыте. Лучшие мыслители и сознавали это; а мыслители, подобные Руссо, не обращали внимания на положение вещей. Справедливо Моисей говорит, что человек сперва беседовал с Богом; в этом сказании взгляд истинно фило­софский! Отчего же сходствует в этом случае философия с религией? Оттого, что в основе их лежит одна идея, и разум не может иначе представлять проис­хождение религии, как так, что она насаждена в человеке Самим Богом.

Если же религия в человеческом роде есть дело Божие, то Бог должен и сохранять ее в нем и восполнять ее недостатки. Будучи делом Божиим вна­чале, она должна быть и сохраняема Богом: человек сам не мог произвести ее вначале; в существовании, судьбе и совершении она тоже должна зави­сеть от Бога.

Разум человека сам по себе весьма слаб и несовершен; он не может иметь никакого знания твердого, в котором бы не мог усомниться, ибо никогда не может быть совершенно уверенным в соответствии своих представлений со свойствами предметов. Он не может перейти в самую вещь, и всю уверен­ность в истине своих мыслей основывает только на законах своей деятельно­сти, то есть на вере в ум. Основание самое зыбкое, при котором всегда может приходить мысль: так ли это на самом деле? Критики говорили: между умом и миром лежит бездна непроходимая, непроницаемая завеса скрывает от нас бытие вещей. Если же таково свойство ума человеческого, то как необходимо для человека уверение в истинах религиозных, посредством какого-либо дру­гого свидетельства! Как необходимо для него, чтобы какое-либо существо про­шло эту непроходимую бездну, расторгло для нас эту непроницаемую завесу и, видя само все удаленное от нас, сказало нам, что все, чему мы веруем, ис­тинно, все, чего надеемся, непреложно, все, что мы обязываемся делать, спра­ведливо! Как необходимо для нас такое существо, которое было бы для нас путь, истина и живот! (Это существо есть очевидно Богочеловек, Иисус Хри­стос. Он все видит и знает, потому что все творит; представляет совершенный образец деятельности, ибо есть Святейшее Существо во плоти; служит непре­ложным залогом обетовании, ибо участвовал в Предвечном Совете и принял на Себя его исполнение). Недостаток такого свидетельства (Богочеловека) всегда делал философов колеблющимися в своих умозрениях, поскольку до­стоверность их всегда основывалась только на идеях и понятиях. Платон и Со­крат всегда чувствовали нужду в подкреплении своих истин; они более увере­ны были в них сердцем, нежели умом. Сколько уверенность христианина про­столюдина превышает в этом случае уверенность философа! С другой стороны, религия должна существовать для целого рода человеческого или для многих; должна существовать во внешности и выразиться Церковью. Кто же обоснует Церковь? Она не может устроиться без публичного образца: кто составит и напишет оный? Если поручить это мудрейшему в народах, то достаточен ли будет авторитет одного человека к тому, чтобы заставить все народы последо­вать составленному им образцу? Во всяком народе можно различать два клас­са людей: один класс просвещенных, другой — непросвещенных. Первый не станет следовать принятому образцу, потому что он есть произведение чело­века, подобного ему и равного; второй — потому, что не может его склонить к тому; ибо опять мудрец в глазах его не более, как человек обыкновенный. Итак, в том и другом случае нужен более, нежели человек. И если естественная ре­лигия была твердо основана в человеческом роде, то потому единственно, что она почиталась за Божественную, сообщенную свыше. Иначе она не могла бы существовать долго. Пример французской теофилантропической церкви несо­мненно убеждает нас в этой истине. Она существовала только три года, — дотоле, пока не прошел еще энтузиазм ее защитников и чтителей: с ним вме­сте исчезла и она. И весьма естественно! Когда призывали кого к исповеданию этой новой религии, тот спрашивал себя: "Зачем я должен идти в церковь эту? — Признавать и исповедовать ее учение? Но я и сам могу составить такое уче­ние. Итак, лучше оставаться у себя дома". Таким образом, естественная рели­гия не могла бы вовсе существовать или, по крайней мере, не устояла бы, если бы она не основывалась на Откровении: одно только имя откровения спасает ее от уничтожения. Нельзя также думать, чтобы естественная религия держа­лась и могла держаться на мнимом откровении, если бы не было истинного. Поддельная монета всегда предполагает существование истинной.

Доселе рассматривали мы религию по отношению к людям; посмотрим теперь на нее саму безотносительно. Вообразим, что религия естественная сама по себе достоверна и убедительна, что она может сама по себе утвердить­ся в человечестве; спрашивается: какую она может принести ему пользу в со­стоянии его развращения? Религия должна содержать союз между Богом и человеком. Но союз между Богом и человеком разорван преслушанием перво­го человека. Человек во вражде с Богом и пагубные следствия вражды видны. Одни только мелкие умы отвергали падение человека; для глубокомысленных философов оно было несомненно. Каким образом разорван этот союз и как восстановить его? Естественная религия всегда покушалась решить эту зада­чу, силилась вывести человека из бедственного его состояния. Но решения ее были различны, и способа к достижению истинной цели она не определила. Многие источники зла искали в материи, иные — в так называемом злом нача­ле, редкие искали его там, где должно, то есть в сердце человека. Столь же неудовлетворительно гадают об этом нынешние философы. Нельзя читать без сожаления, как Кант силится дойти до начала зла: он делается софистом и схоластиком. Он так здесь напрягается, что, читая его в этом рассуждении, нельзя удержаться от смеха. Восходя к началу зла, он погружается в бездну; падение человека совмещается с бытием. Самое бытие и сознание у него есть отпадение от Бога. Какая же причина тому? Отвечая на это, он теряется в са­мосознании. Так же теряется ум человеческий, когда хочет решить: каким об­разом произойдет восстановление человека? Что это восстановление будет, в том никто не сомневается, но образ сего восстановления никому не известен. Чувственная сторона представляет человеку жертвы, но они несовершенны; кровь козлов, по словам апостола Павла, не очищает никого от скверны. Сто­рона разумная, философская хочет примирить человека с Богом посредством покаяния. Но исправляет ли человека покаяние? Проходит ли зло само собою? Нет, многие умирают с чувством полной раскаянности, и несмотря на то злые навыки у них остаются. И это бывает даже у лучших из людей; что же сказать о злодеях? Положим даже, что через покаяние человек может исправить себя; но чем он поправит беспорядок, причиненный им в натуре? Мы не видим в вещах беспорядка, произведенного и производимого нашими грехами. Но гре­хи наши действуют на солнце и далее, только поврежденный взор наш не ви­дит этого. Это возможно, и доказывается опытом. Солнце физическое может действовать и действует на нас своими лучами; почему же мысли наши не могут действовать на него? Что мысли имеют такое свойство, это видно из магнетических опытов, ибо находящиеся в магнетическом сне не могут тер­петь худых мыслей людей, присутствующих при них: это причиняет им боль. Отчего? Оттого, что в то время душа находится в такой тесной связи с предме­тами внешними, ее окружающими, в какой — с собственным телом, и потому беспорядки в других для нее так же чувствительны, как беспорядки в ее теле. Представьте же, что миллионы духов действуют таким образом на систему мира: что тогда произойдет в ней? Величайший беспорядок! Кто же исправля­ет его? Кто не дозволяет человеку произвести совершенный беспорядок в на­туре, а натуре излить вражду свою на человека? Без сомнения, все это произ­водит Бог. Таким образом, довольно ли к исправлению недостатков той веры в Бога, какую заповедует Кант? Нет, эта вера ничего не решает. Чтобы решить все такие и подобные им вопросы, нужно знать мир и вечность. В этом-то случае Откровение есть величайшее благодеяние для рода человеческого.

Итак, религия естественная не достаточна по отношению: а) к ее началу; б) к продолжению; в) к достоверности; г) к решению некоторых важнейших вопросов, как-то: о происхождении первобытного состояния человека и мира.

Религия естественная передается от отца к детям всегда под щитом ис­тинного или ложного откровения. Представим, что она худа: как теперь ис­править ее? Народ, почитая ее Божественной, делает ее совершенно непри­косновенной и, страшась Божества, страшится произвести малейшую переме­ну в религии, которой источник, по его мнению, находится в Боге. Это выразилось в религии греков и римлян. Они, занимаясь искусствами, не зани­мались религией, ибо боялись прикасаться к ней, как к Божественному Откро­вению. Отсюда происходит желание, дабы Божество пришло на помощь и вере доставило бы доказательство, деятельности сообщило силу, за надежду дало поруку. Отсюда язычники заключили, что Богу подобает преподавать правила религии. Это же самое послужило основанием и тому, что религия их всегда утверждалась на откровении, хотя мнимом. После сего можно ли сказать, что религия откровенная не необходима?

А вытекает ли отсюда то заключение, что понятия религиозные должны быть сообщены человеку чудесным образом? Для этого нет еще достаточных посылок. Что нужна человеку помощь, это видно, но каким образом она долж­на быть подана, это еще сокрыто. Разум дотоле не успокоится, пока не узнает, что других средств, кроме Откровения, нет и что средство это есть самое луч­шее. Без сомнения, Бог мог употребить и другие средства, но поскольку Он употребил Откровение, то Откровение есть одно из лучших средств.

Этим оканчивается наше общее обозрение религии естественной.

Итак, мы видели: религия эта была везде и всегда, более или менее вез­де разнообразна; происхождения ее не может показать история, обо она ста­рее ее и самые предания юнее религии; ум говорит, что религия основывает­ся на природе человеческого духа и развивается с развитием сил душевных, поэтому каков человек, таков и Бог его. Религия есть союз человека с Богом; части ее две: Бог и человек; связь между ними составляет бессмертие, без которого союз сей не может существовать. Предмет религии Бог, мир и ду­ховная жизнь; она вся обращена к уму, к его идеям, а низшие способности суть только истолкователи, часто потемняющие ее и удобно принимающие антирелигиозные направления. Поскольку предметы религии сверхчувствен­ны, то и кажутся поэтому достоверными. Она существует в не чистом и не достаточном виде как у народов, так и у философов. Разум не может дать ей совершенства и прочности.

Такая недостаточность естественной религии заставляет человека желать помощи. Но откуда он может получить ее? Конечно, свыше, с неба, ибо на земле не от кого ожидать ее. Род человеческий верил даже тому, что помощь эта уже подана, ибо все религии существовали под именем откровения. Посе­му Откровение, как явление всемирное и всегдашнее, уже по тому одному должно обратить на себя все наше внимание.

**Лекция вторая. О человеке**

Человек есть первый предмет изучения; еще в глубокой древности учили: "Познай самого себя". Почему важно учение о человеке? Потому, что без зна­ния себя не можно правильно действовать: надобно знать себя. Кроме того, через знание себя можно удобнее приобрести познание о Боге и о тварях. Что касается Бога, то для познания Его необходимо знание самих себя потому, что все самые лучшие черты, какие мы прилагаем к Богу при составлении поня­тия о Нем, сняты большей частью с нас. Касательно природы можно заметить, что хотя мы обыкновенно от познания тварей приходим к познанию самих себя, однако обратный путь в этом случае легче: гораздо удобнее от малого мира перейти к большему, нежели наоборот.

**Как изображает человека Священное Писание?** Оно изображает его со всех сторон, во всех состояниях: в прошедшем, настоящем и будущем. Описывая его таким образом, оно разрешает самое нужное, — то, чего чело­век сам по себе не мог знать. Разум хорошо видит только настоящее состоя­ние человека, а прошедшее (откуда человек?) и будущее (что с ним будет?) для него остается темным, загадочным. Священное Писание разъясняет это и пополняет. Оно ясно говорит о происхождении человека и зла, и будущем нашем состоянии. Но как везде, так и здесь, оно говорит здравому смыслу, и потому не входит в метафизические и логические подробности, — говорит то и столько, что и сколько необходимо ко спасению. Итак, соберем черты такого учения Священного Писания и подведем их под определенные во­просы. Вопросы эти следующие.

1) Откуда человек вначале, и откуда теперь? Этот вопрос с первого раза представляется только любопытным: скорее, кажется, нужно знать, что такое теперь человек и что он должен делать? Но на самом деле вопрос этот весьма нужен. Смотря на начало человека (откуда он?), мы видим, что нелепо пред­ставлять происхождение его или от случая, или от злого начала и прочее.

2) Что такое человек теперь, в каком он состоянии? То же ли, что был вначале? Если не то, то каким образом стал тем, чем является он теперь? Этот вопрос подразделяется на многие частные вопросы.

3) В какое состояние ниспал он?

4) Нет ли средств выйти из этого состояния, и если есть, то какие?

5) Что будет с человеком?

Но прежде, нежели приступим к разрешению этих вопросов, составим понятие о существе человека и о его сторонах. Итак, из каких частей он слага­ется? Священное Писание учит, что человек состоит из души и тела, и постоян­но делит его на эти две части, как бы интегральные. Оно различает в нем ви­димую часть и невидимую: первую называет телом, плотью и перстью (у Екклезиаста), а вторую — душою (нефеш) и духом (руах). Тело составляет существенную принадлежность человека, ибо и в будущей жизни оно вос­креснет и воссоединится с душою навсегда, но не необходимую, ибо душа может жить и без него, и действительно живет от времени разрушения тела до его воскресения. Другая половина существа человеческого, известная в Вет­хом Завете под названием руах, в Новом Завете называется: φυχη, πνευμα, νους и прочие. Все эти названия одно ли означают, или нет? Вопрос этот все­гда занимал умы и решался различно. Во все времена было мнение, что душа и тело составляют существо человека, но было и другое мнение, что человек состоит из трех частей: тела, души и духа. То и другое мнение имеет опоры в Священном Писании; и потому предмет этот стоит особенного внимания. По­ложительная сторона этого вопроса есть та, что в человеке две части, и учение о двух частях есть общее учение Священного Писания. Мнение же о трех ча­стях сперва составилось на основании различных способностей души у фило­софов (Платон), потом перешло к иудеям, и наконец распространилось в хри­стианстве (1 Фес. 5; 23 и Евр.4,12). Отцы Церкви в I веке делили существо человека только на две части. Игнатий и Ириней находили в человеке три сто­роны. На западе Тертуллиан доказывал противное, то же утверждает и Лак­танций, а Августин довершил победу над теми, кои признавали тройствен­ность человеческого естества. На востоке мнение о трех составных частях че­ловеческого существа оставалось долее: еще у Григория Нисского оно встречается; но потом и здесь оно ослабело и пало.

Разберем учение о трех составных частях человека. Защитники его гово­рят, что сильнейшее основание мнения о двух частях есть место у евангелиста Матфея (И; 28). Нет, не на сем только месте утверждается это мнение; оно держится на всем Священном Писании. Далее, учение это утверждает, что и в Новом Завете φυχη и πνευμα употребляются для означения разных частей внутренней стороны человека". Нет, не то показывает история их употребле­ния. Так, φυχη и πνευμα сперва означали одно и то же, но потом для означения высшей и благороднейшей стороны души, той, которою она соединена с Божеством, начали употреблять слово πνευμα, а для показания низших способ­ностей души, так сказать земной стороны ее, — слово ψυχη. Это видно из 1Кор. 2; 14 и Рим. 8; 10, где душа со стороны низшей называется душевной, а со стороны высшей — духовной. Если же так, то мог ли апостол в одном и том же месте сказать и ψυχη и πνευμα, душа и дух? Очень мог; мы по-русски весьма часто говорим: сердце, душа, ум, употребляя эти названия в одинако­вом смысле, между тем как они означают не одно и то же; иностранцы так же говорят; древнейшие греки и римляне также не строго различали эти понятия. Апостол мог выразиться таким образом тем более, что он хотел усилить свою речь, как в послании к Фессалоникийцам (Солунянам), так и в послании к Евреям. Еще говорят, что еврейское руах и греческое πνευμα не могут озна­чать души, а означают другую часть человека — дух, потому что Ангелы в Ветхом Завете называются руах, а в Новом — πνευμα. Но Ангелы в Ветхом Завете назывались мелех, и только позднее стали называться руах. А это сно­ва доказывает, что слово руах прежде значило то же, что ψυχη. Нельзя разли­чать трех частей в человеке и на основании различных способностей души. Ибо из рассмотрения этих способностей видно, что основание их одно: в рас­судке те самые идеи, которых источник в уме, а деятельность ума имеет нужду в суждениях рассудка. Не нужно также допускать в человеке особенной части, совершенно отличной от души, части, которая сходна с душой животных. До­вольно различать человека от животных одной его душой, если признаем, что то, что в душе животных находится без развития, в душе человека развито. Итак, лучше признать две части в человеке: душу и тело. Два места апостола Павла, на которых утверждают троякость человеческого существа, нисколько не решительны, ибо два слова для обозначения одной вещи апостол, как мы сказали, мог употребить для усиления речи. Зыбкость мнения о троякости че­ловеческого естества видна еще из того, что защитники его расходятся в опре­делении души и духа. Одни под духом разумеют разум и воображение — выс­шие способности, а под душой — способности низшие: чувства, память и про­чее; другие определяют так: душа есть сила, одаренная разумом и волей, а дух есть орудие соединения нашего с миром духовным. Что же такое этот дух? Это, говорят, потаенный человек, о котором говорит апостол Павел, который может быть причастником будущих благ, и которого Спаситель пришел спа­сти. Все это крайне неопределенно, и что такое дух — из всего этого не видно. Итак, повторяем: лучше принимать две части в человеке — душу или дух и тело, тем более, что и Писание везде сего держится.

Правда, Священное Писание постоянно различает в душе человека две стороны (но не две части), высшую πνευμα, и низшую ψυχη и указывает на высшую сторону, как на орудие сообщения с миром духовным. Оно постоянно изображает человека под влиянием мира высшего, Бога, ангелов добрых и злых, и представляет высшую сторону человека обращенной к тому миру. Это — черта, отличающая учение Писания от учения философского, кото­рое представляет человека более самостоятельным, не зависящим от других существ. Мысль о влиянии высшего мира на человека явилась только у нео­платоников, и произвела так называемую теургию. Впрочем, надобно заме­тить, что принимать ли три или две части в человеке, различие не важное. Оно бы было важно тогда, если бы одна из этих частей не участвовала в повреждении прочих. Но после того, как и душа и дух и тело грешны — весь состав поврежден, принимать ли две части или три, все равно. За тройствен­ность частей может еще стоять тройственность Божеских лиц; ибо человек есть образ Божества. Эта мысль приводила святых отцов, между прочим и нашего Димитрия Ростовского, к допущению трех частей в человеке. Но силь­на ли она? Разве троичность Божеских лиц не могла отразиться другим чем-либо в человеке?

Нет ли еще в Священном Писании особенного учения о существе челове­ка? Священное Писание приписывает еще человеку, как существенную при­надлежность, силу чудотворений, а разум не знает ее. В Новом Завете Спаси­тель завещал ее верующим, как существенную принадлежность. Философия случайно только приходила к тому, что человек есть чудотворец, а Писание ясно говорит, что от сил его зависит природа и что он может повелевать ею. Теперь обратимся к самому учению о человеке.

 **Откуда человек?** Вопрос этот имеет две стороны: откуда человек в са­мом начале, откуда род человеческий и откуда теперь души человеческие? Этот вопрос всегда занимал человека и нигде так хорошо не решен, как в Писании. Древний мир давал на этот вопрос различные ответы. Иные гово­рили, что человек сотворен Богом (китайцы, индийцы); но это мнение занято от Моисея, или же из предания. Те, которые сами исследовали начало челове­ка, говорили, что люди произошли или из земли, как грибы, или от воды, или из рыб и прочее. В новейшие времена усиливались решить этот вопрос, но решили неудачно. Предполагали, что земля находилась прежде в таком со­стоянии, как утроба матерняя, и что поэтому из нее мог родиться род челове­ческий сам собою. Но это не более, как сравнение, мало выражающее сущ­ность дела. Священное Писание учит о происхождении человека подробно в книге Бытия (1; 26-27). Здесь главная мысль та, что Бог сотворил человека по образу и по подобию Своему, чтобы он обладал всей землей. Это краткое описание, заключающееся в первой главе, во второй представляется подроб­нее: "Бог берет от земли персть и из нее творит тело, потом вдыхает в него душу". Следовательно, тело было несколько времени без души, а этим весьма ясно опровергается то мнение, что душа есть следствие соединения орга­нов тела, или что она есть цвет тела. Из того, что Бог вдыхает душу, можно видеть и происхождение души: если человек дышит, то дыхание происходит из него; точно так же, если Бог представляется вдыхающим душу, то душа должна происходить от Бога. И таким образом... «бысть человек в душу живу» (Быт. 2; 7), то есть стал существом живущим и действующим. После сего Бог насаждает «рай в Едеме, на востоке» (следовательно, рай насажден особенно для человека, и человек создан вне рая), вводит туда человека и произращает, кроме других прекрасных и нужных для пищи дерев, еще два дерева — древо жизни и древо разумения добра и зла. Далее Моисей описывает четыре реки, окружавшие рай, и указывает на повеление и заповедь, данную Адаму; за сим Бог представляется как бы неодобряющим человека в том виде, в котором он создан Им, и приступает к творению жены; но этому предшествует еще наре­чение имен животным. После сего Адам приходит в какое-то особое состоя­ние сна, и Бог в это время из ребра его творит ему жену. Почему именно из ребра? Кроме нравственных причин, можно представить на это и физичес­кую, именно ту, что Бог сотворил уже человека, извлек, так сказать, род лю­дей из двух миров — тело из видимого, а душу из невидимого; для чего ж для творения того же человека, только в другом виде, делать новое извлечение? Ребро или кость здесь не есть нечто простое; она должна означать целую половину существа, отделившуюся от Адама во время сна. Как это происхо­дило, — Моисей не говорит, и это тайна; явно только то, что прежде нужно было образоваться общему организму, который потом разделился на два вида— мужа и жену. По сотворении жены Адам пробуждается, узнает ее происхождение, и Бог изрекает им благословение брака.

Вот сущность картины! История ли это или картинное изображение мыс­ли? Подобные картинные изображения есть у Варрона, Мильтона и вообще у древних поэтов, и имея их в виду, некоторые сомневаются в достоверности сказания Моисеева. Но сомнения эти не основательны: повествование Моисе­ево о творении первых людей — подлинная история. За что ручается вся кни­га: во-первых, быть не может, чтобы в книге исторической поставлено было начало аллегорическое; во-вторых, простота и подробность рассказа: к алле­гории не идет представлять человека созданным вне рая и описывать с такой подробностью географическое положение рек; в-третьих, это подтверждается тем, что у всех народов есть следы подобной истории о происхождении чело­века. Что же служит основанием этой истории? Может быть, рассказ, состав­ленный одним человеком? Но в таком случае мог ли бы он так распростра­ниться? Разве положить, что его изобрел какой-либо ближайший потомок Ада­ма? Но предполагать такое обдуманное сочинение в глубокой древности было бы уж слишком: древность не знала еще ничего подобного сему. Таким об­разом, источник истории о происхождении человека течет из самой глубо­кой древности и заставляет думать об истинности Моисеева сказания. Нако­нец, в-четвертых, достоверность Моисеева сказания о сотворении человека подтверждается тем, что надобно непременно предположить причину тво­рения. Прежде предполагали бытие мира от вечности, но теперь прошла эта мечта. Итак, нужно спрашивать: как человек произошел? Чудесно ли, или естественно? Явно, что чудесно, так, как описывает Моисей. Необходимо должно предположить, как говорит Моисей, что тело образовано из земли, ибо оно обращается в землю, и что дух имеет происхождение высшее, ибо он бессмертен, а в этом мире все тленно, смертно. После сего частные чер­ты, находящиеся в истории Моисея, могут быть и не быть; они случайны. Итак, устранив Моисея, мы по необходимости придем к нему, если вступим на путь здравого соображения.

Говорят, что Моисей сам себе задал философский вопрос о происхожде­нии человека и решил его по-своему. Но это возражение весьма слабо. Бытие вымыслов не уничтожает существования истории. За историческое свойство рассказа Моисеева, кроме многих оснований, нами исчисленных, ручается и все христианство, ибо в нем восстанавливается то, что имел человек в состоя­нии, описанном Моисеем. Еще возражают не принимающие Откровения, что Моисей не мог знать того, что написал. Но кроме того, что Моисею многое мог внушить сам Дух Святый (а вдохновение утверждается на многих весьма важных свидетельствах), он мог знать это из предания, которое через шесть или семь родов во всей неповрежденности могло перейти от Адама до Мои­сея. Адам, конечно, знал о происхождении жены, и потому мог передать об этом потомкам; что касается происхождения его самого, то и это мог он знать или от Бога или от Ангелов, ибо непременно должно предположить, что чело­век в первые минуты своего бытия, живя один в совершенно новом для него мире, руководим был Богом или Ангелами. Кроме того, в подтверждение ис­тины повествования Моисеева должно сказать и то, что все писатели Нового Завета ссылаются на него, как на истинного историка.

**Каким образом Моисей описывает совершенство первых человеков?**

Это описание походит больше на отрывок, в котором есть резкие черты, но их мало. Писатели новозаветные не входят в исследование о происхождении че­ловека. Они смотрят на настоящее его состояние и будущее, а в прошедшее не вникают: назад редко оглядываются, и если смотрят, то всегда останавливают­ся на сказании Моисея. Впрочем, и таких мест у них очень немного. Таким образом, прямых источников, из которых можно почерпнуть сведение о пер­вобытном состоянии человека, немного. Но есть в этом случае способы не прямые. Первый способ — это учение о состоянии возрожденного человека в христианстве: из свойств сего человека можно сделать заключение о свойствах человека первобытного. Второй способ — это учение о будущем состоянии человека, которое будет или то же состояние, в котором находились люди не­винные, или, по крайней мере, похожее на оное. При помощи этих способов составились три мнения о первобытном состоянии человека. Два из них вда­ются в крайности. Одно поэтически-философское, которое представляет пер­вобытное состояние весьма чудесным, исполненным света, согласно этому мнению, человек есть видимый Бог всей твари. Такого рода сказания встреча­ются у Бема в "Божественной Философии" и в других сочинениях. Другое, противоположное сему мнение — мнение неверующих, которые говорят, что рассказы о первобытном состоянии человека суть мечты, что о первом челове­ке нужно думать, как о человеке грубом, диком, ибо чем далее простираемся в древность, тем худшим находим состояние людей как в отношении к просве­щению, так и в отношении к гражданственности, и первый человек поэтому должен приближаться к животным. Третье мнение — срединное, придержи­вающееся повествования Моисеева. Оно представляет состояние человека несравненно лучшим сравнительно с настоящим, как по внутреннему, так и по внешнему быту, не делая, впрочем, его Богом, как первое мнение.

Послушаем Моисея, как он представляет ум человека. Представляет ли он егоcum sapentia innata, как думают некоторые, говорит ли, что человек обладал большими сведениями в первобытном состоянии? Прямо не говорит об этом и не называет человека совершенным. После наречения имен живот­ным Бог одобрил Адама, но не назвал его мудрым. Следовательно, чтобы со­ставить идею об уме первого человека, нужно идти путем умозаключений. Итак, из каких черт, представленных Моисеем, можно судить об уме первого человека?

Первая черта — названия, данные животным. Эти названия Адам не сам взялся давать, а Бог заставил его назвать животных. Для чего же Бог Сам не назвал их? Без сомнения, для того, чтобы предоставить Адаму случай к упражнению своего ума, своих познавательных сил. Кроме того, через нарече­ние имен животные как бы вошли в подчинение человеку: в древности наре­чение имени означало зависимость нарекаемого от нарицающего. Из нарече­ния имен животным, сделанного Адамом, видно, во-первых, что Адам имел большую силу ума, ибо маломыслящему Бог не дал бы столь высокого пору­чения; притом, если все нареченные Адамом имена одобрены Богом, то зна­чит, что у Адама было достаточно рассудительной и познавательной силы; во-вторых, видно, что силе ума его нужно было развитие и что он от сего уп­ражнения получил многое совершенство. Что наречение имен нужно было для опыта, это видно из того, что Бог привел животных к Адаму «видети, что на­речет я». Это точь-в-точь представляет наставника, желающего испытать свое­го ученика. Удачное наречение животным имен Адамом само по себе весьма важно, ибо через обозрение всего царства животных он весьма много узнал. Кроме того, через это не только ум Адама мог усовершиться, но и слово. Если он нарек имена всем животным, то значит, что язык его был довольно совер­шенен, а соответственно сему и ум его был также в значительной степени совершенен, ибо совершенство слова следует за совершенством ума: Многие языки еще и теперь недостаточны для названия всех животных; мы, напри­мер, часто пользуемся в этом случае именами греческими. Отсюда следует то, что ум первого человека имел очень хорошие сведения о царстве животном. Представьте человека, который бы всем приведенным к нему животным давал соответственные имена: что вы подумаете о его уме? Не скажете ли, что он много совершенен? Итак, наречение животных, сделанное Адамом, показыва­ет, что ум его имел значительную силу, что слово его очень было обширно, следовательно, что ум его был совершенен в значительной степени, — знал царство животных. А поскольку царства сего нельзя знать, не зная других царств природы, особенно царства растений, то значит, он довольно знал и всю природу. Но мистики черту эту преувеличивают, предполагая, что, во-пер­вых, Адам, как скоро посмотрел на какое-либо животное, тотчас и дал ему имя; и что, во-вторых, эти имена совершенно выражали свойство вещей, их сущность. Против них надобно сказать, что Бог мог одобрить имена и без сего, ибо наречение имени делается для того, чтобы можно было отличить одну вещь от другой, а это возможно и без знания сущности вещи. По крайней мере известно, что основания мистиков очень зыбки, и что Моисей не показывает, чтобы наречение имен происходило вдруг; между тем как в самой природе человека лежит основание того, что это должно было происходить постепенно.

Вторая черта —узнание происхождения жены и наречение ей имени. Но, с одной стороны, это может показать величайшую мудрость Адама, а с дру­гой — никакой. Если предположим, что Адам узнал это по уму, то надобно допустить, что ум его был необыкновенный. Но не мог ли Адам узнать об этом из другого источника? Находясь в непостижимом для нас исступлении, он мог иметь сон, в котором мог ощущать все то, что с ним и над ним происхо­дило. В этом случае уже не видно будет никакой мудрости в узнании им про­исхождения своей жены. Что кажется вероятнее? Последнее, то есть, что Адам узнал о происхождении жены по сострастию и темному сочувствию, происхо­дившему в нем во время самого действия.

Более таких черт нет. Но есть черты противоположные, из которых мож­но видеть слабость ума первых человеков. Первая — это желание равенства Богу, Ум развитый представляет честь Божию недосягаемою и, следовательно, не покусится на нее. Но первые люди поверили нелепому представлению диавола; и это представляет умственную сторону их слабой. Но скажут: Адам желал быть равным Богу только по ведению, желал иметь ведение подобное Божескому: «и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое», а не желал во всем быть равным Богу. Пусть так; но что тогда будет означать вторая черта, — мысль о том, что Бог может завидовать? Диавол говорит первым челове­кам, что Бог запретил им есть от древа познания добра и зла потому, чтобы они не получили ведения, равного Его ведению: «ведяше бо Бог, яко в онъже аще день снесте от него, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое», то есть запретил по зависти. Много ли нужно ума, чтобы представить, что Бог не может завидовать? Кто из нас поверил бы сему? Итак не показывает ли это слабости в уме первых людей? Здесь, как ни изъясняй, нельзя не приметить какого-то легковерия в уме первых людей: не поверили Богу, а поверили змию!.. Если предположим, что они почли заповедь Божию временной, то и при этом все-таки видна будет некоторая слабость ума их.

Таким образом, в сказании Моисеевом есть черты, показывающие вели­кую силу ума в первых человеках, но есть также черты и их слабоумия. Неко­торые боялись допустить последние черты, но напрасно: Адам был, так ска­зать, духовный младенец, и потому не все стороны были в нем развиты; осо­бенно весьма мало была развита в нем та сторона, которой он соприкасался злу. При всем том он мог иметь самую большую силу ума. И теперь есть люди, которые с младенческим легковерием и простотой соединяют очень большой ум; история представляет нам много таких опытов. Например, говорят о глу­бокомысленном Боннете, что он был простее дитяти; то же утверждают и о Франклине. Многие святые названы простыми, а один — препростым, без сомнения, от детской простоты своей: но несомненно, что эти простые люди были вместе и очень основательные и умные. Посему-то один отец Церкви, кажется Августин, называет первых людей младенцами Божиими (puerili Dei). Промысл так устроил, чтобы человек постепенно приобретал сведения: вдруг дать ему мудрость и опытность невозможно; можно было только сделать так, чтобы он скорее приобретал ту и другую, и это, без сомнения, было сделано. Итак, по учению Моисея, первые люди имели ум, очень хороший с теорети­ческой стороны, а с практической — малоопытный.

Каким представляется первый человек у Моисея с нравственной сторо­ны,— с твердой ли добродетелью (сит firma virtute), как думают теософы? Нет! Видно только, что у него не было греха, а была ли добродетель, не видно: видно направление доброе, но направление это могло перемениться и в злое. И со стороны нравственной также видна неопытность у первых людей. На­пример, Ева чем соблазняется? Красотой яблочка, его вкусом... Это показыва­ет, что чувственные вещи, даже не весьма привлекательные, каковы яблоки, могли занимать наших прародителей более, нежели закон Божий, который был оставлен ими. И на это также история представляет примеры. Мы видим мно­го людей, у которых с большой добротой сердца соединяются какие-то причу­ды, странные наклонности и привычки.

Итак, первые люди, в состоянии невинности, были, по сказанию Мои­сея, с умом развитым, но без опытности; с сердцем добрым, но не утвер­жденным в добре. В других местах Священного Писания нет нигде более по­дробных указаний; другие писатели в немногих местах повторяют только то, что сказал Моисей.

Можно еще судить о первобытном состоянии человека по состоянию лю­дей возрожденных. Принято за аксиому, что все то было в первобытном состоя­нии, что есть в состоянии возрождения. Богословы принимали часто за аксио­му: quidquid regeneratur, id in homine integro fyit. Но аксиома эта неверна; она требует многих ограничений. Состояние первобытное было воспитание пер­воначальное, а нынешнее — есть также воспитание, но дальнейшее, совер­шеннейшее: там ум и воля только начинали развиваться, а здесь они уже до­вольно развились. Следовательно, у возрожденных более благоразумия и опыт­ности. Конечно, первые люди могли бы иметь более совершенств, чем ныне — люди возрожденные, если бы первобытное состояние их продолжилось: но по краткости этого состояния они не имели и того, что имеют теперь мужи ис­тинно мудрые и благочестивые. В первобытном состоянии если было все, что приобретено нам Христом, то было не на самом деле, а только в возможности. Поставьте новозаветных праведников на место Адама, когда он был искуша­ем. Для большей части из них это испытание покажется малым, ибо какие искушения они побеждали? Гораздо большие и сильнейшие. Итак, немного можно узнать о первом человеке из состояния человека возрожденного. Но тем менее можно узнать о нем из учения о будущем состоянии людей: оно совершеннее состояния возрождения, а сие, по всей вероятности, совершен­нее первобытного состояния.

Моисей все совершенства первых людей характеризует одной чертой, заключая их в образе Божием. Что это такое? Это показывает, что человек похож на Бога, но чем и как — не видно. Без сомнения, он не мог иметь тех совершенств, которые принадлежат Богу, как Существу абсолютному. Правда, из одного места, в котором говорится, что Адам родил сына по виду своему и по образу своему, как будто можно заключить, что какое находилось сходство между Адамом и его сыном, такое же долженствовало быть между ним и Бо­гом. Но основание к такому заключению весьма зыбко и неверно. Мнения об образе Божием различны: одни распространяют его на душу и тело, а другие ограничивают одним духом или же душою (см. Записки на книгу Бытия ми­трополита Филарета). Но мнение первых справедливее: весь человек был об­раз Божий, а не одна часть его — душа. Но как в теле мог отразиться образ Существа бестелесного? Так же, как и в духе. Для нас кажется это странным потому, что мы представляем тело слишком грубым. Но что такое оно в себе самом, — отлично ли от духа или нет? — мы не знаем. Что ж, если оно в суще­стве своем одинаково с духом? В таком случае весь соблазн исчезает. Можно верить, что оно и есть таково, ибо гораздо лучше представлять существо чело­века состоящим из одного чего-то, а не из двух разнородных. Недавно явилась мысль касательно образа Божия в человеке, которая имеет и темную сторону, и ясную. Говорят, что Моисей писал языком простым, общеупотребительным. Но поскольку в древности представляли Бога под видом человеческим, а по­тому описывали Его ходящим, летающим на крылах ветров и прочим, то и выражение: человек создан по образу и по подобию Божию означает только, что человек создан таким, как есть: принимая такой образ изъяснения, будет все равно сказать: что человек создан по образу Божию, и что он создан по образу своему; слова только будут различны, а мысль та же.

Мы видели состояние первобытного человека. Оно отлично от последую­щего состояния. Человек ходил в то время с Самим Богом; при таком руковод­стве он успел бы и скоро и много. Каков же был тогда человек с внешней стороны? Моисей представляет Адама по телу бессмертным. «В онъже аще день снесте от него, смертию умрете»: следовательно, если бы не ели, то не умерли бы, — смерти не было бы. Что за смерть разумеется здесь? Адам и Ева не умерли в тот день, как съели от плода запрещенного. Какая же тут смерть? Не надлежит ли дать этому такого значения; если вкусите, то скорее умрете; если же не вкусите, то будете жить долее, хотя со временем умрете? Такое объяснение очень изысканно: из слов Божиих видно, что смерти не было бы, если бы не было греха. В числе наказаний Бог полагает и сие: «земля еси, и в землю отыдеши», следовательно, если бы человек не вкушал от запрещенного древа, то хотя он от земли, однако не возвратился бы в землю. Кроме того, мы имеем ясное свидетельство у апостола Павла, что смерть от греха (Рим. 5; 12). Итак, бессмертие принадлежало и нашему телу. Сомневаются, как тело могло быть бессмертно. Все физиологи говорят, что тело имело нужду в поддержа­нии, в труде, и что материальный состав его не мог быть вечен. К этому ведет взгляд и на нынешнее состояние нашего тела. Но похоже ли наше тело на Ада­мово, — неизвестно. Должно думать, что оно отлично от него. Мы видим и теперь явления в теле человеческом, по которым можно судить, что оно может находиться в совершенно ином, чем есть, отношении к миру физическому, к его стихиям. Мы знаем, что на него имеют самое главное влияние холод и жар: от него зависят и здоровье и болезни, ибо все болезни имеют свойство или жара, или холода. Выведите же тело из-под действия стихий и дайте ему дей­ствие на стихии: тогда выйдет противное. А что тело может быть выведено из-под влияния стихий, это доказывается явлениями. Недавно одно из таковых явлений было в Германии. В ней найден человек дикий, который, неизвестно почему, держался одним варваром в заключении до шестнадцати лет, потом выброшен на берег и здесь оставлен, кажется, близ Нюрнберга. Нашедшие отдали его под надзор, наблюдали за ним и приметили, что он к силам приро­ды находится в другом отношении, чем мы. Когда сверкала молния, то глаза его бросали искры, когда являлась луна, то он не мог терпеть ее: она давила ему грудь; когда прикасался он рукой к банке с ртутью, то в руке его происхо­дили судороги, а между тем он был здоров; и другие подобные случались с ним явления. Итак, вот в какое отношение к природе может стать человек, спустя шесть тысяч лет после Адама! Что же теперь сказать об организме пер­вых людей? Эти опыты показывают, что настоящее состояние не есть состоя­ние естественное, и что оно, ниспадая постепенно, теперь слишком уже под­чинилось влиянию стихий. Можно без преувеличения сказать, что бессмертие принадлежало телу первых человеков. Оно зависело от плодов древа жизни. И ныне травами прогоняется болезнь и отдаляется смерть, а тогда она могла быть отдалена и навсегда. Недавно врачи и химики искали универсального лекар­ства. Этим-то универсальным лекарством и было древо жизни.

Но если бы люди были бессмертны, что с ними было бы? Этот частный вопрос обращается в общий: что было бы с людьми, если бы Адам не согре­шил? Явно, что все было бы иначе, чем теперь: с падением человека и силы природы пали, следовательно, теперь изменения в природе сообразуются с переменой в человеке. Но как именно было бы, если бы человек не пал, ка­кое бы это было состояние, — мы не можем отвечать на это удовлетвори­тельно. Знаем только, что это состояние было временное, и что оно должно было кончиться.

Обратимся ко второму вопросу: **в каком отношении человек был в не­винном состоянии к видимой природе?** Он был поставлен владыкой ее. Вла­дычество это состояло в обладании землей; но в таком ли, как ныне? Моисей этого не разъясняет. Итак, понятие о сем обладании составляется не прямо. Выводится оно, во-первых, из наречения имен животным, которое показыва­ет, что человек был тогда в большей силе. Сколько теперь стоит трудов зооло­гам, и каким они опасностям подвергают жизнь свою, чтобы узнать царство животных! Значит, в падшем состоянии человек менее имеет силы над приро­дой. Но так ли велика была сила первого человека, чтобы огонь не мог жечь его, вода топить, закон тяжести не мог на него действовать, ядовитая трава не могла ему вредить, как это утверждают теософы и мистики? Нет! Такое мне­ние не имеет основания. Впрочем, нужно представлять соединение первого человека с тварью более тесным соединением, нежели каково оно теперь; ина­че нельзя объяснить падение твари происшедшим от падения человека. Ос­татки первобытного величия Адамова и теперь представляются в некоторых людях, например, в подвижниках, приводивших в покорность себе самых ди­ких и свирепых зверей одним своим взглядом.

В раю были два дерева, одно древо жизни, а другое — древо познания добра и зла.

Древо жизни было древом здравия, врачевания. Моисей не говорит этого прямо, но можно это выводить из того, что Ангел был поставлен беречь древо, дабы Адам не вкусил плодов его и не жил. Значит, оно могло сообщить жизнь и — что весьма примечательно — даже грешникам, несмотря на то, что грехи причиняют болезни и смерть. Вероятно ли, что древо это имело такую силу? Имеем ли мы теперь что-либо подобное? Имеем, но с противной стороны: некоторые деревья одной тенью своей вдруг умерщвляют; таково же действие ядов и прочее. Но такой же силы целебной нет теперь в деревьях. Впрочем, если теперь есть деревья смертоносные, то тогда непременно должны были быть жизненосные. Замечательно, что душа человека подчинена была Богу и закону, а тело зависело от дерева. Натуральна ли такая зависимость? Явно, нет! Закон природы требует, чтобы низшие зависели от высших, чтобы чело­век хранил деревья, а не дерево его. Из этого видно, что тогдашнее, равно как и теперешнее, состояние человека было временно: Адам поставлен был в за­висимость от дерева для испытания, а со временем этот порядок переменился бы. Другое древо познания добра и зла названо так по своему действию. У иудеев было мнение, а от них перешло и к христианам, что дерево это сообща­ло разум; но это несправедливо. Разве изъяснить эту мысль так, что плоды этого дерева сильно действовали на нервы, а отсюда и на ум, подобно тому, как и ныне некоторые вещества сильно разгорячают воображение, и человек от этого приходит в состояние восторга? Но дело в том, что ума при этом чело­век не получает. Есть ли у Моисея намек на разрушительную силу сего дере­ва? Ясного намека нет. Бог угрожает смертью после вкушения от древа; но откуда последует смерть, — Моисей об этом не говорит, и потому можно ду­мать двояко: или от плодов дерева умрете, или Я вас накажу за непослушание. Но вероятнее первое, ибо производить смерть от Бога неприлично; а в древе такая убийственная сила возможна. Это подтверждают настоящие опыты. Но может представиться мысль: почему древо это не удалено? Отчасти оно нуж­но было, ибо вся натура состоит из противоположностей, и они необходимы, как в музыке необходимы противоположные тоны. Посему как в древе жизни доведена была до возможной степени совершенства сила добра, так в древе познания — сила зла. Притом это было совершенство только относительно к человеку, а не к целой натуре; да и по отношению к человеку оно была несо­вершенством временным.

Итак, у Моисея первобытное состояние человека представляется духов­ным младенчеством. Но есть основание представлять это состояние и отно­шение первого человека к видимой природе выше нынешнего. Натура не мог­ла бы пасть вследствие человеческого падения, если бы отношение ее к чело­веку было такое же, как ныне, если бы она была так же разобщена с человеком. Надобно представлять, что человек не в поэтическом, а в историческом смыс­ле обладал всем; ибо Бог Сам руководил его; низшие царства приводились под власть его, и стихии ему покорялись, хотя Моисей и не говорит ясно о таком тесном соединении человека с природой.

Что состояние первых людей у Моисея представляется состоянием дет­ства, — это может показаться странным, если разуметь здесь совершенное детство. Но детство первых людей было духовное, во многих отношениях выс­шее нашего совершеннолетия. Умственная сторона их не была развита, но зато не была повреждена; они были в другом отношении к природе, чем мы, не подлежали влиянию стихий и были бессмертны. Ныне усилился естествен­ный взгляд на первобытное состояние, по которому первых людей представ­ляют только невинными, в других же отношениях совершенно такими, каковы мы теперь. Этот взгляд неверен. Опыты теперешние заставляют судить иначе. Подробное описание дикаря, о котором мы уже упоминали, сделанное его учи­телем, показывает, что человек может и теперь быть в другом отношении к природе. Тот дикарь, потому только, что до шестнадцати лет заключен был в темной комнате, получил такое устройство, что молния колола ему глаза, луна давила грудь и прочее, что все казалось ему одушевленным и живым (он раз­говаривал со столами и стульями), что он на все смотрел взглядом наивным. Между тем, он происходил от родителей таких же, как и все люди. Что же сказать о первом человеке? То, что он был совершенно в другом отношении к видимой природе, нежели теперь мы: целая земля была пространным его орга­низмом. Что человек может приходить в теснейшее соединение с видимой природой, это видно в некоторых болезнях, например в лунатизме. Такое ог­ромное тело мира, как луна, имеет какую-то тесную связь с одним известным человеком. Кроме того, есть периодические болезни, которые возобновляют­ся в известное время года: без сомнения, это происходит от влияния планет и проясняет для разума возможность отношений человека к природе, совсем от­личных от тех, каковы ныне.

Местопребывание первых людей Моисей описывает подробно. Две из рек райских, Тигр и Евфрат и теперь известны. Под Фисоном должно разуметь нынешний Араке, ибо он вытекает из одного кряжа гор — из того же, из кото­рого вытекают Тигр и Евфрат, то есть из гор Армейских, и впадает в Каспий­ское море, которое называлось в древности Хвалынским; а страна прибреж­ная — Хевилою или Хвилою — именем очень сходным с названием страны Евилатской, в которой Моисей полагает сию реку. Под Геоном должно при­нимать реку Аму, которая у туземцев называется и теперь Хигон, а в древно­сти именовалось Оксус и составляла границу древнего римского мира: впадает она в Аральское море. Таким образом, первые люди жили в Средней Азии. С географической точностью нельзя определить их местопребывания. Потоп не только истребил деревья, которые составляли существенную принадлежность рая, но даже изменил течение рек; и потому мы не можем найти четвертой райской реки, которая бы совершенно соответствовала описанной у Моисея: ныне существующий Хигон вытекает не оттуда, откуда вытекают первые три реки, а имеет течение совершенно противное. Догадка наша может показаться слишком смелой; но мы имеем геологические доказательства того, что изме­нения подобного рода очень возможны. Например, геологи нашли, что Кас­пийское море прежде соединено было с Черным и что южная часть между Черным и Каспийским морями была занята водою; но потом, когда вода про­резала Константинопольский пролив, которого прежде не было, осушившаяся возвышенность Кавказа разделила эти два моря, и значительная часть их обра­тилась в материковую землю. Посему весьма вероятно, что в Средней Азии пер­вая возвышенность земли находилась там, где ныне горы Тибетские, которые выще американских гор, считающихся высочайшими в мире, — что, начиная с сей возвышенности, земля постепенно осушалась и населялась, — что пер­вые люди явились на уступах сей возвышенности, на равнине Армейских гор, и что отсюда род человеческий скоро распространился налево — в Китай, на юг — в Индию и направо — в Сирию и Египет; ибо с глубокой древности страны эти населены, а прочие части света заняты людьми гораздо позже.

Еще можно спросить касательно первобытного состояния человека: один ли человек был сотворен или несколько? По Моисею один, только в двух видах, — Адам и Ева. Но новейшие физиологи, на основании некоторых наблюдений, разумеется поверхностных, утверждают, что было несколько Адамов: четыре, семь, девять и более. Основой этого положения их служит различный цвет лица разных народов; например, европейцы белы, африканцы черны, американцы цвета медяного. Но различие это можно объяснить и не принимая многих родоначальников. Это зависит, без сомнения, от различия климатов: жар Африки производит черных негров; влажно-жаркий климат Америки отпечатлевает медный цвет на лицах ее жителей, а умеренный кли­мат Европы и большей части Азии оставляет белизну на лицах обитателей этих стран. Против сего возражают, что не одни лучи солнца производят такое различие в людях, ибо и самый цвет кожи у них также различен; притом утверждают, что негр везде будет черным, а европеец — белым. Например, на мысе Доброй Надежды есть целая колония европейцев, и они белы. Это прав­да, но и отсюда еще ничего не следует; ибо опыты эти еще непродолжитель­ны. Если люди не изменяют своего цвета в течение ста или двухсот лет; то этим нельзя еще доказывать того, что они и никогда не переменят его. Таким образом, различие цвета в людях, изъяснимое влиянием климата, не может опровергать единства их происхождения. Еще говорят, что люди различаются устройством головы: профиль головы у монголов весьма отличен от профиля европейцев. Такое же различие видно и у прочих народов. Но поскольку это различие допускается физиологами даже между людьми одного, по их мне­нию, происхождения: то почему не допустить его и у всех народов, хотя все они происходят от одного корня? Итак, основания для предположения многих родоначальников — не прочны. С другой стороны, в единство происхождения всех людей заставляют нас верить следующие соображения: во-первых, од­ной четы весьма достаточно к распространению рода человеческого и населе­нию земли; следовательно, Бог, не употребляющий излишних средств, ее только одну и сотворил; во-вторых, Моисеево сказание, следы коего видны во всех человеческих преданиях, есть история, и потому нет причины уклоняться от него; в-третьих, расселение людей в разные стороны и от одного человека весьма возможно; прежде сомневались относительно населения Америки; но теперь открыты и следы того, как люди туда переселялись; наконец, в-чет­вертых, душа, по своим способностям и законам, и тело, по своему составу, у всех людей сходны.

В чем состояло занятие первого человека? Состояние его было состоя­нием воспитания и испытания. Испытание состояло в том, чтобы не есть от древа познания добра и зла. Нужен ли был такой опыт? Не лучше ли было предоставить развиваться силам человеческим естественным образом? Адам мог согрешить и без того; он мог согрешить в мыслях, мог думать: "Зачем я не поставлен владыкой над целым миром? Зачем управляю только землей, а не имею права над солнцем? И прочее. Если же так, то почему Бог не ограничил испытания человека одним естественным законом, начертанным в его уме и воле, а предписал ему заповедь положительную? Вопрос этот стоит решения. С первого раза такое испытание посредством дерева кажется мла­денческой игрой; но приняв во внимание то, что это предписывается челове­ку довольно совершенному, и предписывается Самим Богом, нельзя не при­знать дела сего весьма важным. Нужен был сей внешний опыт для человека и нужен именно в таком виде. Это, во-первых, "потому, что положительный закон открывает человеку образ действования, основанный на безусловной покорности воли его воле Божией; а эта покорность облекает волю ограни­ченную силой воли неограниченной", то есть закон сей нужен был для того, дабы человек мог через него свидетельствовать Богу большую покорность. Если бы человек следовал только закону внутреннему, то он повиновался бы только своему уму, то есть самому себе; между тем как, повинуясь заповеди внешней, для коей он не находит никакого основания в своем уме, он повину­ется одному Богу. Таким образом, этим открывался человеку случай принес­ти жертву самоотвержения; и если бы он принес ее, то на всю вечность воля его подчинилась бы воле Божией, и таким образом, будучи сама ограничена, облеклась бы силой воли неограниченной. Коль скоро идеальное, говоря язы­ком школьным, соединилось бы с реальным, то воля наша соделалась бы бо­жественною и приводила бы в действие то, чего желал бы через нас Бог. И вообще, всегда самолюбие есть источник слабости, а самоотвержение — ис­точник силы. Все примеры геройства, как в духовных, так и светских людях, оказываемы были в минуты самоотвержения, а не мелкого самолюбия. Во-вторых, "потому, что сей закон подвергает испытанию и приготовляет к воз­вышению и низшие силы человека". Если бы искушения внешнего не было, то испытывался бы только дух мыслями и желаниями; между тем как этим способом испытываются, и потому очищаются, и глаз, и обоняние, и все чув­ства. Наконец, в-третьих, "Бог провидел имеющее последовать искушение от диавола, и потому употребил такой предмет, в котором легко было устоять" (см. Записки на книгу Бытия, с. 67).

Каким образом происходят люди в частности? Откуда теперь души человеческие? Есть об этом три мнения: первое, что души сотворены прежде тела, или вместе с душою Адама, или еще прежде. Так думал не только Ориген, которому приписывается это мнение, но многие философы (Платон) и все теософы и мистики, вообще все те, которые первобытное состояние человека слишком возвышали, утверждая,,что повествование Моисея есть рассказ или история не о первоначальном состоянии человека, а о вторичном уже, или тре­тичном. Допускающие ту сторону сего мнения, что все души сотворены вме­сте с душою Адама, утверждают, что они находятся в некотором особенном месте, как бы в лоне душ. Местом сим одни назначали небо, другие воздух и так далее, — каждый по своему воображению. Другое мнение — то, что душа непосредственно производится, или же творится Богом тогда, когда она нуж­на; а нужда эта определяется готовностью тела, готовность же тела различно представляли: одни думали, что тело бывает готово к принятию души после нескольких месяцев (шести) от зачатия; другие назначали эту готовность при самом рождении. Это показывает, что физиологи не могут назначить момента такой готовности тела. Этого мнения держались многие отцы Церкви, Григо­рий Богослов, Василий Великий, Иероним, и вообще, кто не держался перво­го мнения, тот держался сего, ибо мнения эти представляются противополож­ными, хотя противоположности между ними нет; была бы противоположность, если бы одно мнение производило душу из одного мира, а другое — из друго­го, но они производят ее из одного. Третье мнение — что души получаются детьми от родителей, также как и тела. Сего мнения держались Тертуллиан, Августин и другие. Предсуществование душ (ргаеехistentia) осуждается все­ми христианами, а творение (сгеаtianismus) и перехождение (traducianismus) принимаются безразлично. У язычников особенно уважалось первое мнение, было также в уважении и третье, а второе почти исключительно уважается христианами. Отчего такая разность в мнениях? Оттого, что самый предмет этот есть тайна, недоступная нашему разумению.

Какое, однако ж, из этих мнений лучше? Все они имеют свои выго­ды и невыгоды, свои достоинства и недостатки. Обсудим каждое из них в частности.

1. Предсуществование душ противно первородному греху. Но можно пред­положить, что или все души пали вместе, то есть получили наклонность к злу, или что наклонность сию каждая душа получает от тела, по соединении с ним; и таким образом душа или приходит в тело уже испорченной, или от него пор­тится. Возражают еще: если бы душа предсуществовала, то мы помнили бы что-нибудь из прежнего нашего состояния. Но опыты показывают, что мы со­вершенно можем забывать известные состояния, например состояния извест­ных болезней и тому подобное; разве то только можно сказать на это, что нами забываются теперь, так сказать, только части известного состояния, а не целое состояние, каково состояние предсуществования. Впрочем, и против сего мож­но сказать, что нельзя еще утверждать потерю сознания подобных состояний. Душа, быть может, и сознает это состояние, но сознанием внутренним, не об­наруживающимся вовсе, и потому для нас незаметным. Защитники предсуще­ствования говорят, что все теперь в душе есть припоминание, что мы, приоб­ретая познания, не иное что делаем, как только оттираем затертое. Но все эти взгляды слишком зыбки. Мы не видим и не ощущаем необходимости предсу­ществования; так для чего ж принимать оное? Опыт ничего не говорит и даже не делает намека на это состояние; разум тоже ничего на это не представляет. Можно, конечно, кое-что придумать и в пользу этого мнения; но все это не будет иметь никакого решающего значения. Например, защитники сего мне­ния говорят, что душе, назначенной для вечности, прилично иметь начало древ­нее начала тела. Но если продолжить эту мысль, то выйдет, что душе прилич­но быть безначальной. Говорят еще, что, не предположив такого состояния, нельзя будет изъяснить настоящее наше состояние. Но это было бы так лишь тогда, когда не было бы состояния первобытного, из которого изъясняются все противоречия, все загадки настоящего состояния. В ослабление сего мнения можно сказать, наконец, и то, что происхождение его не философское. Оно явилось в Китае, Индии, Персии, и к философам уже зашло после. Эти пре­вращения миров, эти древние космогонии, эти все нелепые видоизменения сего мнения не имеют, как и оно само, никаких философских опор.

2. Против второго мнения говорят, что нет нужды предполагать новое творение. Бог вновь ничего не творит: это, говорят, аксиома. Но аксиома эта неверна; она составлена бедными школярами, которые столько возмечта­ли о себе, что вздумали положить предел всемогуществу Божию. Усилил ее сперва Лейбниц, а потом Вольф. Это — следствие ограниченного взгляда на Бога и мир, в существе коего лежит мысль безбожная. Возражения против сего мнения могут быть, но они мелки и школьны, а потому отцы Церкви почти все приходили к сей мысли, то есть к мысли о новом творении душ. Впрочем, и это мнение имеет свои невыгоды. Против него, как и против пер­вого мнения, говорят: как души творятся невинными, и между тем участвуют в повреждении человека? Участвуют, можно отвечать, через тело; но опять противно правосудию Божию вводить душу невинную в тело виновное. Отцы Церкви и те, которые держатся этого мнения, видят такую его невыгоду, но различно устраняют ее. Говорят, во-первых, что души входят в расстроенное тело и сами расстраиваются, а это будто не противно правосудию Божию. Кроме того, Бог знает (утверждают защитники), что души эти не лучше души Адамовой, избранной, можно сказать, Им самим из всех душ человеческих, и предвидит, что и они также непременно падут; потому и не ставит их в состоя­ние испытания, а прямо ставит в то состояние, в которое бы они перешли, не выдержав испытания. Так устраняются невыгоды сего мнения, и потому оно принимается многими.

3. Третье мнение также имеет выгоды и невыгоды. Оно допускает, что духовное существо происходит от родителей, — что душа исходит из той же материи, из которой и тело. Здесь, кажется, страждет духовность души, — вот первая невыгода. Вторая невыгода: такой образ происхождения душ противен образу происхождения души первого человека: там душа произошла от Бога. Если же душа должна происходить не от Бога, то приличнее, по-видимому, происходить ей от чего-либо равного ей, а не от низшего себя, какова мате­рия. Но невыгоды эти только видимые, а не существенные. Ибо страждет ли при этом, если судить строго, духовность души? Опасение этого происходит от той противоположности, которую представляет опыт, и резко выставляют в своих умозрениях философы, —между вещественным и духовным, между телом и душою. Но так ли в самом деле велика эта противоположность? Со­всем нет! Правда, опыт представляет эту противоположность, но представ­ляет и противное ей — теснейшее сродство духа с телом. Из него мы знаем, как душа и тело друг другу пособляют, друг в друге принимают участие, друг с другом продолжают свое развитие. Не только в человеке, но и в целой природе вещественное тесно соединено с духовным. В природе есть дух не­тленный, — говорит Премудрый, — который держит все. С другой стороны, что будет дух, если представлять его совершенно противоположным мате­рии? Он будет чем-то пустым, ничтожной мыслью, Лейбницевою монадою, которая то дремлет, то просыпается, словом, — не будет иметь ничего опре­деленного. В подтверждение сродства духа с веществом опыт показывает разительное сходство или аналогию сил того и другого: так, в душе есть сво­его рода тяжесть — ее упорство; есть свет и теплота — ее мысли, разгоряча­ющие человека; словом, — все есть то, что видим в материи, только в луч­шей и высшей степени. Из сего следует, что видимая только противополож­ность их велика, а внутренней существенной противоположности между ними нет. Только явления материи изменяются и разрешаются, а силы ее бессмер­тны, и, может быть, бессмертнее нас. Оттого-то душа, находясь в высшем состоянии, все видит живым, одушевленным (это видно из примера указан­ного нами дикаря); оттого-то «Бог несть Бог мертвых, но живых»: в очах Его, если можно так выразиться, все живо, одушевлено. Предположение о мате­риальном происхождении душ выгодно и для философии и для христиан­ской религии. Для философии: на нем может утвердиться мысль об общем начале людей, и посредством его устраняется много нелепостей, соединен­ных с первыми предположениями. Для христианской религии: из него лег­ко изъясняется всеобщее повреждение, переход его на душу и тело, един­ство корня от Адама, и им совершенно спасается честь верховного Суще­ства. Что касается того, что этот образ происхождения душ несходен с образом происхождения души первого человека, то и нет необходимости требовать такого образа происхождения для всех душ; в первом человеке происходил весь род человеческий; а теперь происходят отдельные виды его поодиноч­ке; там было все чудесно, а здесь все может быть естественно.

Касается ли сего Священное Писание? Есть ли в нем хоть намеки на та­кое происхождение душ? Есть. Моисей о рождении Адамом Сифа говорит так (Быт. 5; 3): «и роди сына по виду своему и по образу своему». Значит, Сиф произо­шел от Адама и по телу и по душе, — в противном случае Моисей так не выразился бы. Еще: «сотворил же есть от единыя крове весь язык человечь» (Деян. 17; 26): священный писатель не мог бы так выразиться, если бы души человеческие не происходили от одного начала. Кратко: все священные писа­тели держатся той мысли, что дети по всем отношениям происходят от роди­телей, и что младенцы выходят из утробы матерней с полученной в ней ду­шой. В подтверждение этого мнения можно сослаться еще на сходство детей с родителями в совершенствах и недостатках, простирающееся иногда слиш­ком далеко. Здесь-то основа и побуждение для родителей совершать то высо­кое дело, для которого они призваны, в чистоте побуждений и страхе Божием. История представляет много примеров, что мысли родителей, их желания и взгляды на вещи имеют большое влияние на зачатие младенца. И видя это, нельзя не удивляться, как много человек в этом случае подчинен обстоятель­ствам! Итак, мнение о перехождении душ от родителей к детям как будто ве­роятнее двух других мнений. Оно требует дальнейшего изъяснения и подроб­нейшего раскрытия в частностях, но это дело уже философов и физиологов.

Первобытное состояние людей потеряно, и теперь все находятся в состоя­нии греха или падения. Каким образом кончилось счастливое состояние лю­дей и как наступило несчастное, это подробно описано у Моисея в третьей главе Бытия. Против сего описания говорят то же, что и против первого, также признают его за аллегорию; но по тем же причинам должно почитать и его подлинной историей. Нам странным кажется, что змий представляется хит­рым. Но на востоке, где змей много, хитрость их очень видна; отсюда-то и произошла пословица: змей хитрец; «будьте мудры как змии», — говорит Спа­ситель. Хитрость змия видна в том, что он бережет голову, когда видит опас­ность, а также — в удавлении им животных, на которых он бросается и давит. Он еще более был хитер в первобытном состоянии, ибо теперь он много поте­рял, как и мы сами.

Примечание 1. Человек неиспорченный мог представлять всю натуру одушевленной и говорящей. Первый человек слышал пение птиц, которое имеет сходство с разговором: достоинство разговора состоит в мыслях, до­стоинство пения — в приятности. Нам кажется странным, как змий мог гово­рить, и потому, что у нас змеи слишком мелки; но на востоке они большие и потому голос их может быть довольно звонкий.

Примечание 2. Автор Записок на книгу Бытия говорит, что Ева прибави­ла от себя: «ниже прикоснетеся ему». Но лучше допустить, что так заповедал Сам Бог и что Моисей изложил прежде заповедь Божию кратко, неполно. Ибо весьма вероятно, что древо это было само по себе вредоносно. От него-то и произошла смерть, которую неприлично производить от Бога.

Примечание 3. Изъяснение падения человека, находящееся в Записках на книгу Бытия, должно принимать с большими ограничениями; ибо оно сде­лано применительно к настоящим понятиям людей, и не сообразно с поняти­ем Адама и Евы, которые не все могли так представлять, как мы теперь представляем. Духовный смысл «семени жены» и тому подобное, без сомне­ния, им не был хорошо известен: они смотрели на все это просто, без даль­нейших выводов и соображений.

Что говорит Церковь о падении? Обращала ли она внимание на проис­хождение зла? Обращала при случае и по временам. Но учения ее о сем пред­мете кратко, потому что она более занималась спорными предметами, а это — предмет не такой. Правда, и он сделался спорным на Западе в V веке, по слу­чаю ереси Пелагия, отвергавшего первородный грех; кроме того, еще в пер­вые века гностики касались сего предмета, хотя мало. Они почти не обратили на себя внимания Церкви, а Пелагий заставил ее изложить свое учение об этом предмете. Впрочем, и в сем случае она не обратила полного внимания на этот предмет. Таким образом, он не подпал суду соборов вселенских, а занимались им только частные соборы Римской и отчасти Карфагенской Церкви. Потому-то и в символах учения о первородном грехе вовсе нет, хотя, впрочем не пря­мо, можно выводить это учение из того, что говорится в них о пришествии Иисуса Христа на землю, ибо для чего бы Он приходил, если бы не было нуж­ды, — не было греха? Итак, учения о падении человека не должно искать ни в символах, ни в определениях Вселенских Соборов: оно находится частью в церковно-богослужебных книгах, частью в писаниях отцов Церкви. В церков­ных книгах учение о падении есть в службе на сыропустную неделю; но здесь черты сего учения представлены исторически и притом весьма кратко. Есть также учение о сем в двадцать третьем вопросе Катехизиса Петра Могилы, но так же кратко и без новых придатков. Оно замечательно только тем, что взгляд на первого человека здесь гораздо умереннее и правильнее, нежели у проте­стантов XVII века. Замечательно, что некоторые отцы и учители Церкви дава­ли аллегорическое значение библейскому повествованию о падении: таковы например Климент Александрийский, Ориген, Григорий Нисский и другие. К сему приведены они были невозможностью, или, скажем историческую прав­ду, неумением найти в буквальном смысле истинное достоинство; например Григорий не мог понять, какое это было древо... Но большей частью причиной сего был дух мистицизма, господствовавший в Александрийской школе. Впро­чем, и у этих отцов нет ничего нового, что могло бы служить дополнением к рассказам Моисея. Аллегории их могут быть приняты и нами: они касаются только другого падения, внутреннего, которое происходило в душе первых людей через вкушение от другого древа познания, — от худых мыслей. Та­ким образом, и сей источник писания отцов в настоящем случае скуден.

Обратимся к другим источникам. Не говорит ли чего-либо о сем общий смысл рода человеческого? И что можно сказать об этом по началам ума? В роде человеческом есть много преданий об этом предмете, то есть о начале человека и зла. В этих преданиях есть и сходство весьма замечательное и не­сходство, также стоящее внимания. Сходство это, во-первых, в мыслях, и во-вторых в выражениях.

1) Сходство, в мыслях. Все предания представляют: а) что люди про­изошли во времени, — что род человеческий начался. Это уже опровергает новейших физиологов и философов, мечтающих о вечном происхождении людей, вместе с миром; б) что произошли они от Бога; некоторые, правда, производят людей от животных какого-то особенного рода (персы), но все же и здесь они допускают участие Божества; в) что их было двое — муж и жена; некоторые даже допускают, что сначала произошел один человек в двойствен­ном виде, — в виде женомужа, из которого потом произошли два отдельные вида, муж и жена; г) что жена произошла после мужа; наши северные преда­ния производят ее даже из ребра; д) что первые люди жили в саду; некоторые полагают, что они жили в Средней Азии, что обращались с Самим Богом и что не стыдились наготы своей, не нося одежды; е) все предания говорят о дре­вах, о источниках, желании мудрости, ядении плодов, приставлении Хе­рувима. Вот сходство в мыслях!

2) Сходство в выражениях: а) название мужа и жены, «иш» и «иша», у мно­гих восточных народов есть почти то же — «меши и меша»; Адам и Ева еще чаще встречаются в народных преданиях; б) название страны у многих сход­но, например персы полагают ее близ Ирана, на долине между Араксом и Кас­пийским морем; долина эта, одна из прекрасных, на древнем персидском язы­ке называется Едем. Вот сходство в выражениях!

В чем несходство? Во-первых, в противоположностях или противоречии. Три черты сего несходства: 1) предание о многих родоначальниках. Некото­рые американцы признают их шесть (мексиканцы, перуанцы, бразильцы). Но надобно предположить, и по исторической критике будет весьма верно, что разность эта произошла от смешения лиц и имен. Такие смешения действи­тельно были; например Девкалионами называются у греков несколько лиц; также есть два Прометея. У африканцев и негров три родоначальника; но, ве­роятно, они начинают свои предания со времен Ноя, или и от Адама, но сынов его ставят наряду с ним, ибо в баснословных именах Озириса, Изиды и Тифона видны три сына Адама: Сиф, Авель и Каин. Впрочем, как бы то ни было, разность эта незначительна. 2) Несходное предание о состоянии первого че­ловека. Египтяне признают состояние первых людей диким и бедственным. Это похоже на то, что говорят теперь последователи вольнодумного Руссо. Но это противоречие уничтожается его неопределенностью: неизвестно, какое состояние человека египтяне представляют диким — состояние до падения или по падении. Если последнее, то их мнение не несправедливо: ибо скоро потомков Каина мы видим в бедственном состоянии, грубыми и почти дики­ми. 3) Северные исландские предания Эдды признают смерть произволь­ной, а не следствием греха. В них говорится, что первые люди сошли с земли в недра ее по собственному желанию, дабы дать место размножившимся по­томкам. Мысль эта произошла от соображения, как бы люди жили, если бы не пали. Удивительно, что она зашла на север, где силы ума развиваются гораздо медленнее. Вот несходство, состоящее в противоречии сказанию Моисея!

Во-вторых, есть еще несходство, отличающееся или неполнотой, или из­лишеством, то есть существуют предания, в которых или недостает некото­рых черт сравнительно с повествованием Моисея, или есть некоторые черты лишние, дополняющие это повествование: а) у Моисея противником змия пред­ставляется просто семя жены, или потомство (правда, у некоторых, например у наших толковников, семя это возвышается); а у индийцев, в их храмах, на одной картине представляется Кришну (воплощенное второе лицо — Вишну) убивающим змия, под которым они разумеют диавола; а на другой — изобра­жен змий обвивающимся вокруг Кришну и жалящим его в пяту. Из этого уже можно заключить, что первые люди и их потомки под противником змия разу­мели семя святое, Христа Искупителя. Подобное находится и у северных на­родов: у них первородный вождь разбивает голову змия; но змий успевает из­лить на него свой яд, вследствие чего ему нужно умереть. Эта черта очень важная, дополняющая рассказ Моисея. Почему Моисей не сказал, что под змием должно разуметь злого духа? Без сомнения, он знал, что в змие действовал злой дух: ибо на востоке эта мысль была общая и весьма древняя; но излагая историю падения, Моисей должен был соображаться с потребностями своего народа, для которого сказание о злом духе могло бы легко давать повод к суе­верию и соблазну. Для потомков также не считал он нужным этого.' Они — мог он думать себе — узнают и сами, как это случилось; и Новый Завет дей­ствительно открыл все это очень ясно, б) У Моисея представляется падение мгновенным: жена, по сказанию его, послушалась змия, посмотрела и согре­шила, то есть вкусила от плода. Но отцы Церкви заметили, что первые люди прежде сделались нечистыми в мыслях. Это пояснено у персов. У них два женомужа. Первый женомуж происходит от какого-то особенного животного; он потом умирает, из трупа его вырастает дерево, от которого происходит десять пар людей: девять истребляется, одна остается. Эта оставшаяся чета сна­чала живет хорошо, думает о Боге, как о Владыке всего. Но вскоре Ариман переменяет ее мысли; она начинает думать, что земля, солнце и все прочее есть дело Аримана, а не Бога: вот падение мысленное, внутреннее, которое не замедлило обнаружиться и во вне: эта чета пошла на охоту и напилась какого-то весьма сладкого, но убийственного соку, от которого и умерла. Сколь ни уродливо такое предание, но оно представляет ту черту, что прежде мысль, душа, а потом тело потеряло невинность, в) Некоторые представляют двух Адамов, одного слишком высокого, а другого слишком низкого. Так, у греков два Прометея, или один, но в двух весьма часто различных состояниях. Пер­вый был на небе и обладал природой, но за страсть к Минерве низвержен на землю. Здесь, на земле стал он другим Прометеем, но и здесь согрешил тем, что принес с неба огонь, который должен был гореть только пред престолом Юпитера. Подобная двойственность есть и у персов: их Краймон сперва уми­рает, а потом рождается другой. Отчего такая двойственность? Нет ли и здесь черты исторической? Есть; это именно понятие о первобытном состоянии, и притом преувеличенное, по которому не могли совместить в одном человеке двух, столь противоположных состояний, — доброго и худого. Даже и то, что персы представляют первого человека, происшедшим из животного, имеет значение историческое, если допустить, что человек по телу есть как бы из­влечение из всего царства животных; а допустить это заставляет тесное отно­шение его к видимой природе в состоянии невинности, г) Почему змий обольщал людей? Положим, что какой-нибудь африканец, не имеющий ника­кого понятия о Библии, начал читать ее: что скажет он, когда увидит, что змий искушает людей? Он спросит: зачем это, что расположило змия коварствовать против человека? Ответа на сей вопрос нет ни у Моисея, ни у отцов Церкви; но в некоторых преданиях есть такой ответ, и притом очень замечательный. Говорят, будто первые люди имели способность юнеть: их тело состаревалось, а от вкушения плодов древа жизни юнело. Змий не имел этой способности, и потому постарался обольстить человека, дабы получить ее себе, — и он дей­ствительно получил ее: он ежегодно сбрасывает кожу прежнюю и получает другую. Но в этом змие действовал злой дух, что же его побудило к сему? Одна ли зависть? Этого мало. Без сомнения, он имел в виду уязвить Бога по­средством человека, но главное побуждение здесь было то же, какое обыкно­венно бывает у злых людей, то есть интерес, собственная выгода. Какая имен­но? Та, чтобы стать в том средоточии, какое занимал человек, и там наслаж­даться чувственным, какое только возможно для духа, удовольствием. Это видно из истории бесноватых, д) Есть примечательная черта в религии ламайской, которая распространилась в Индии, Китае, у монголов и даже подле берегов Каспийского моря, и которая имеет характер метафизический: это учение о том, что солнца, луны и звезд до падения человека не было, и что первые люди были светящимися. Если дать волю воображению и взять в пособие некото­рые изречения Библии, то светом этих людей можно осветить всю вселенную. По Апокалипсису, будущая земля будет без света солнечного; на этом основа­нии можно допустить, что и первая земля была также без солнца. Откуда же свет, если не было солнца? Прежде недоумевали об этом, но теперь рассея­лось это недоумение: земля могла быть тем, чем теперь солнце: в таком случае свет посторонний был ей не нужен и — мнение ламайское будет справедливо; даже будет верна и та мысль ламайцев, что люди сначала после своего паде­ния жили во тьме, и что потом Бог дал им светила. Но может ли это терпеть рассказ Моисея, который говорит о светилах прежде сотворения человека? Принимающие такое предание (а принимают его все феософы) могут сказать, что Бог действительно создал светила прежде человека, но создал их на буду­щее время, предвидя, что человек падет и будет иметь нужду в постороннем свете. Основа сего предания, не составляющего верной исторической черты, есть преувеличенное представление чистоты первых людей. Впрочем, осно­вываясь на Новом Завете, производящем суету, которой повинулась тварь, не­посредственно от человека, надобно допустить нечто подобное, — надобно допустить, что в человеке было средоточие всех сил природы, и что в нем же сосредоточена была и сила света, е) Еще прибавляют индийцы и раввины, что Адам имел две жены. Это, вероятно, уродливое предание о каком-либо патри­архе, принятом за Адама. Трудно найти в этом рассказе что-либо историче­ское, тем более, что он странен у индийцев, по мнению которых одна жена соблазнила другую; но еще страннее у раввинов, которые полагают, что от одной жены родились люди, а от другой — злые духи, ж) Гораздо вернее пре­дание индийцев о том, что Адам от первого своего жилища удалился на ост­ров Цейлон и там умер, отчего и находящаяся там гора называется Адамовою. Это предание можно принять за черту историческую, ибо можно допустить, что Адам, живя девятьсот лет, переходил с места на место и удалился от рая. Он видел приставленного ко входу рая Херувима: чувство приличия и, так сказать, вежливости должно было заставить его удалиться, дабы не причинять сему стражу излишних беспокойств. К этому должно было привести его и желание успокоить себя некоторым забвением потери; к тому же побуждало его желание обозреть землю и рассеявшееся потомство, а также житейские потребности. Итак, Адам должен был путешествовать. Куда же лучше всего было ему направить свое путешествие, как не в Индию, где и земля лучше и стихии благоприятнее?

Вот все предания о первом человеке, — вот их сходство и несходство! Некоторые из них противоречат сказанию Моисея; но эти противоречия легко объясняются; некоторые обширнее сказания Моисеева и служат ему дополне­нием. Главная выгода от них та, что из них узнаем, что искусителем был дух злобы, и вместе уверяемся в действительности повествования Моисеева.

Почему Моисей не так обширен в своем рассказе, как предания? Потому, как мы уже видели, что того требовала практическая цель его народа, который еще не время было знакомить с миром духовным, так же как и с бессмертием души. Следовательно, краткость истории Моисеевой есть намеренная; и если бы Моисей хотел сделать свой рассказ полнее, то это ему не стоило бы ника­ких трудов. Ибо ему, без сомнения, были известны те предания, которые в то время бродили по всему востоку.

Каким образом из этих преданий уверяемся в действительности Моисе­ева повествования? Во-первых, общим их сходством с Моисеевым повество­ванием в описании местопребывания первых людей; эта черта есть во всех преданиях, следовательно, она не вымышлена Моисеем. Если же одна черта здесь историческая, то должно принять и все за историю — это закон истори­ческой критики. Во-вторых, их глубокой древностью и всеобщностью. Если бы эти предания были вымышлены, то судя по их тону, особенно по тому, как они передаются у Моисея, должно бы отнести их ко временам позднейшим; но, явившись позже, они потеряли бы свою всеобщность. Итак, предания эти истинны; следовательно, история Моисея, содержащая в себе то же, что за­ключается в преданиях, истинна.

Подведем теперь откровенное учение о происхождении человека и зла под взгляд разума.

а) По учению христианской религии люди произошли от Бога с достаточ­ными совершенствами. Благоприятствует ли это разуму? Ничего и не может быть для него благоприятнее. Он видит, что человек сам собою произойти не может, что из стихий, или от какого-нибудь из низших существ ему произойти также несвойственно; следовательно свойственнее всего произойти ему от Существа высочайшего, от Бога. Что человек сотворен с достаточными, но еще не развитыми совершенствами, —думать так тоже весьма сродно разуму, потому что существу свободно деятельному весьма свойственно самому раз­виваться и усовершаться.

б) Далее, Откровение учит, что человек пал, что источник зла — в челове­ке, и что Бог невиновен в этом. Что на это скажет разум? Ему иначе и нельзя судить об этом. Переносить источник зла в мир высший — это ужасно! Искать какого-то вечного злого начала— это нелепо! Полагать начало зла в самом человеке, в его свободе — это всего приличнее!

в) Правда, некоторые стороны христианского учения о первом человеке ка­жутся удивительными, и эта удивительность служит источником возражений против этого учения. Как, например, тело могло быть бессмертным? Это при­водит ум в удивление. Но эта сторона представляется в Священном Писании с ограничением: бессмертие тела возможно было при условии вкушения от дре­ва жизни. Если бы даже оно не было ограничено, то и тогда нельзя было бы еще сомневаться в нем, ибо от нынешнего тела нельзя еще заключать к телу невинному. Притом, сомнения насчет этого утверждаются на том положении, что все сложное из стихий должно разрушиться. Но организм мира так же, только в большем еще размере, сложен из стихий, однако и несмотря на это он не разрушается и никогда, как утверждают сии вольнодумцы, не разрушится. Следовательно, возможно не разрушаться и нашему телу, которое имеет тот же организм, только в меньшем виде. Скажут: организм мира крепче; но отку­да мы это знаем? Итак, единственное основание сомнения насчет бессмертия тела зыбко и неверно; следовательно, и самое сомнение неуместно.

г) Еще служит предметом пререкания здесь для некоторых то особенное отношение первых людей к Богу и тварям, о котором учит христианская рели­гия. Но эта особенность бросается нам в глаза и, так сказать, колет их тогда, когда взор наш останавливается на нынешнем состоянии человека. Судя же по первобытному состоянию человека, нельзя не допустить, что человек действи­тельно был в теснейшем отношении с Богом и природой, что Бог и Ангелы являлись ему и непосредственно руководили его. Итак, учение это совершен­но благоприятствует уму; оно только и может успокоить его. Философы, не зная или не принимая этого учения, весьма бедно решали вопрос о происхож­дении зла, или останавливались на нем, как на неразрешимом.

Обратимся к практической стороне этого учения. Нужно ли его излагать народу? Нужно. Жизнь наша большей частью наполнена бедствиями, и самые счастливцы не без скорбей. Развязка всего этого, ответ на то, отчего мы страж­дем и за что, — здесь, в учении о первобытном состоянии человека. С другой стороны, в людях насчет сего состояния могут рождаться мысли оскорбитель­ные для Бога, могут спрашивать: не Он ли виновен в том, что мы несчастны, что мы пали? Есть также в народе неправильные понятия о грехе Адама; гово­рят: он согрешил, а мы правые наказываемся за него и тому подобное. Все это нужно объяснять, и потому нужно полагать на церковной кафедре учение о первобытном состоянии человека.

Знаком ли народ с этим учением? Вообще есть в нем понятия об этом, но не в надлежащей полноте и ясности, отрывочные, привязанные к букве, а не к духу письмени. Были ли у нас проповеднические опыты в этом роде? Были, но их весьма мало. Такого рода Записки на Книгу Бытия; также некоторые бесе­ды преосвященного Михаила. Когда наиприличнее рассуждать об этом? Во время четыредесятницы, которая начинается воспоминанием падения, и в которую читаются паремии из Книги Бытия, из них весьма хорошо избирать тексты для проповедей об этом. Но, к сожалению, у нас так не делается... По­собием для таких проповедей могут служить толкования святого Златоуста и Записки на Книгу Бытия. Как излагать учение это для народа? Кратко и боль­ше с нравственной стороны; могут быть здесь и взгляды мистические, каких много в Записках преосвященного Филарета. На какие точки преимуществен­но обращать внимание? На следующие: нужно знать, что человек был хорош; что он сделался худым, и сам виною сего; что он пал, и притом не от простого вкушения плодов, а от греха; что сперва погрешил он мыслию. Нужно искоре­нять ту мысль что мы невинны, а Адам виновен; надобно утверждать ту мысль, что вред, причиненный нам падением Адама, устранен Иисусом Христом, и что потому мы сами теперь бываем виною нашей погибели, сами падаем.

Обратимся к другому вопросу: падение первых людей какие имело след­ствия для всего рода человеческого? По учению Священного Писания весь род человеческий испытывает пагубные следствия этого падения; сложность всех этих следствий известна у нас под именем первородного или прирож­денного греха (рессаtum originale vel innatum). Откуда такое название, и хоро­шо ли оно? У апостола Павла читаем: «единем человеком грех в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде» (Рим. 5; 12). Но здесь под грехом разумеется не вся сложность пагубных следствий падения, а только часть их — несчастный обычай грешить, навык преступать волю Божию. В этом смысле и на том же основании Тертуллиан, а потом Августин эту порчу назвали грехом (рессаtum), и это название подало повод к сомнениям и спо­рам, потому что оно не выражает дела. Под грехом мы обыкновенно разумеем действие свободы; а действия, не зависящие от нашей свободы, не есть грех. Поэтому вольнодумцы утверждали, что учители Церкви навязали нам перво­родный грех, в котором мы сами не виновны. И действительно, грех Адамов, как свободное действие его воли, не мог перейти, к нам; но к нам могли перей­ти и действительно перешли, пагубные следствия этого греха, как учит само слово Божие. Следовательно, вместо названия грех, лучше называть это при­рожденной порчей, или падшим состоянием, или продолжающимся отпа­дением человека от Бога: этими названиями гораздо лучше выразится суще­ство дела, при них не будет места и недоумениям и спорам. Священное Писа­ние нигде не говорит о сем состоянии вообще, а указывает во многих местах только на его частности. Например, называя это законом греховным (Рим. 7; 23), оно указывает только на наклонность грешить, а не на всю сложность зол; называя ветхим человеком, оно разумеет внутреннюю порчу человеческого существа, но не указывает на порчу физическую, на смерть и прочее. Мы бу­дем называть это — наследственной порчей.

Есть ли эта наследственная порча в роде человеческом? Утверждает ли Священное Писание существование ее? Решительно утверждает. Рассмотрим порознь указания его на это. Самое важное место в этом отношении следу­ющее: «рожденное от плоти плоть есть» (Ин. 3). Какая мысль этого изрече­ния? Поскольку учение об этом предмете хорошо разобрано Церковью, то об­ратимся опять к ней.

Церковь учит, что грех Адама переходит к потомкам путем рождения; что он изглаждается только благодатью; что кто не крещен, тот остается с перво­родным грехом; что вследствие первого греха получена наклонность к злу в уме и воле людей; что все люди подвержены греху и наказанию, но при всем том есть также в людях наклонность к добру; и образ Божий хотя потерян в нас, но не совсем. От сего учения Церкви систематики наши отступали много и часто. Например, преосвященный Ириней Фальковский в своем Богословии говорит, что человек вследствие греха потерял всю свободу по отношению к вещам духовным и что он свободен только в отношении к делам граждан­ским, — к действиям наружным: liberum arbitriym, так рассуждает он, ad spirituale penitus amissum, etiamsi ad civile datur. Отчего такая разность учения богословов с учением Церкви? Она произошла от влияния протестантства. Церковь Восточная всегда утверждала, что повреждение есть в потомках Ада­ма, что оно распространяется путем рождения, что человек поэтому лишается Божия благоволения; но мысли о том, что он совершенно потерял свободу вследствие падения, она никогда не приняла. Сходно с этим учили и на Западе до времен Пелагия; с этого же времени явилось направление, известное под именем августинизма. Августин, опровергая Пелагия, отрицавшего наслед­ственную порчу, вдался в другую крайность, — стал учить, что человек вслед­ствие падения все потерял и сделался совершенно злым во всех отношениях. Но Церковь отвергла такое его учение, и Запад снова обратился к взгляду уме­ренному, господствовавшему в Церкви Восточной, который и дожил до вре­мени реформации. Протестанты воскресили преувеличенный взгляд Августи­на, дабы стать против Западной и Восточной Церкви: для этого он был весьма благоприятен. Западная Церковь, утверждая, что в человеке и в состоянии его падения есть остаток произвола, находила в этом основание к добрым делам, и затем — к индульгенциям и к так называемой сокровищнице сверхдолж­ных дел (operum superrogatoriorum). Чтобы подорвать все это, протестантам нужно было только уничтожить остатки произвола в человеке, — воскресить старое учение Августина; тогда все дела благочестия: покаяние, строение хра­мов, призывание святых и прочие — сами собой падут. Протестанты и приня­ли такой взгляд; но вскоре после Лютера и Меланхтона некто Флак еще далее простер его, так что все существо человека обратил в грех: "Весь человек, — говорил он, — и во всех отношениях есть грех". Это не понравилось и самим протестантам, как видно из Formula concordiae cum catholicis. Что сказать об этой разности? Она имеет весьма важное значение: от того или другого взгля­да на первородный грех зависит все учение нравственное. Какие же главные пункты церковного учения об этом? 1) Есть грех первородный, или наслед­ственная духовно-физическая порча; 2) она переходит на весь род человече­ский; 3) переходит путем рождения; 4) никто сам не может от нее избавиться; 5) хотя свобода наша много терпит от нее, однако ж она не совсем уничтоже­на: есть в человеке способность обращаться к добру и делаться чадом Божиим. Вот все главные пункты церковного учения о первородном грехе.

Обратимся теперь к Священному Писанию. Учит ли оно о всем этом? Учит ясно и многократно. Есть места в нем, говорящие о всеобщем поврежде­нии людей, не от свободы, но от прирожденной порчи. Так, Иисус Христос в беседе с Никодимом говорит: «рожденное от плоти плоть есть». Что это зна­чит? Без сомнения, Никодим пришел к Иисусу полюбопытствовать; узнав, что он Мессия и Царь, он пришел узнать, под каким условием можно войти в Его Царство. Это занимало тогда всех иудеев, и ответ у них в этом случае был уже готов: первым условием к сему они признавали плотское рождение от Авраа­ма. Никодим, по всей вероятности, высказал мысли подобного рода, и Иисус Христос отвечал ему, что все это ничего не значит, что для этого нужно другое условие — надобно родиться свыше, ибо отцы рождают детей неспособных быть в сем Царстве, быть чадами Божиими, рождают, следовательно, детей худых. Таким образом, мысль Иисуса Христа в этом месте та, что человек сам по себе худ, и что его может исправить только Бог Своими особыми средства­ми. Апостол Павел, рассуждая о язычниках, говорит: «бехом естеством чада гнева» (Еф. 2; 3). Это естеством показывает, что нравственное повреждение прирождено, а не случайно, что оно не есть злоупотребление свободы, а самое злоупотребление свободы есть уже его следствие. Таким образом первый пункт церковного учения согласен с учением Писания. Второй пункт — распрост­ранение порчи через естественное рождение утверждается тем же местом Пи­сания: «рожденное от плоти…» и словами апостола Павла: «бехом…» то есть «бехом» через рождение. Третий пункт, что никем, кроме Бога, это зло не может быть исправлено, подтверждается вообще всем учением о воплощении, ибо для чего бы воплощаться Сыну Божию, если бы в том не было нужды? Кроме того, на это есть много ясных мест в Посланиях к Римлянам (в первой главе), к Ефесеям, к Евреям и в других. Четвертый пункт, что это прирожденное зло делает нас предметом гнева Божия, утверждается на том, что благодать дается на основании заслуг Христовых и прямо говорится: «несть бо иного имене под небесем, данного в человецех, о немже подобает спастися нам», кроме имени Иисуса Христа (Деян. 4; 12). Пятый пункт, что в нас есть остаток свободы, виден из того, что апостолы внушают людям и требуют, чтобы они бодрство­вали, подвизались, усовершались. Если бы человек был совершенно мертв, не имел нимало произвола, то следовало бы ничего не требовать от нас. Итак, сравнивая учение церковное с библейским, видим, что оно совершенно со­гласно с ним.

Посмотрим, в частности, от чего происходят разногласия с этим учением Церкви и Писания у наших богословов? На каких основаниях они утвержда­ют свое мнение о совершенной потере свободы в человеке после падения? Преосвященный Ириней в своем Богословии исчисляет места Писания, кото­рые, по-видимому, говорят в его пользу, то есть на которых, кажется, можно утвердить то мнение, что в падшем человеке нет ни малейшего произвола по отношению к действиям духовным. Места эти следующие:

а) Еф. 5; 8. — «бесте иногда тма, ныне же свет о Господе». Следует ли отсюда, что человек естественный не имеет свободы? Может следовать и нет. Если под тьмою разуметь здесь совершенную тьму рассудка, то свободы, оче­видно, нет. Но апостол не такую тьму здесь разумеет. Совершенная тьма рас­судка, уничтожающая свободу, состоит в неведении Бога, закона и цели своего существования. Но тот же апостол в других местах (Рим. 1) приписывает языч­никам знание и Бога и закона и своего назначения; следовательно, не припи­сывает им совершенной тьмы, а потому и свободы не уничтожает.

б) 2 Кор. 3; 5. — «Не яко доволни есмы от себе помыслити что, яко от себе, но довольство наше от Бога». Из контекста видно, что здесь апостол Па­вел смотрит на себя в известном отношении, то есть в отношении к служению своему. Но это отношение апостола совсем не идет к прочим людям, а потому и самое изречение его не относится к ним. Правда, он говорит мы; но это потому, что апостолы часто любили так выражаться о себе. Но положим, что апостол разумеет здесь всех людей, — и тогда не выйдет то заключение, какое выводят отсюда наши систематики. «Мы не имеем способности помыслить, что от себя, как от себя»: что это значит? То, что мы не можем действовать сами по себе, самостоятельно; но отнюдь не то, чтобы не были в состоянии желать добра, не имели произвола к добру.

в) 1 Кор. 2; 14. — «Душевен же человек не приемлет, яже Духа Божия, юродство бо ему есть». Апостол говорит прежде, что Бог пытался, так сказать, исправить людей мудростью; но, не успев в этом, употребил противополож­ный способ — буйство; а потому, говорит, мы проповедуем вопреки мудрым, просто. Следует отсюда, что мудрецы, учившиеся в греческих и других шко­лах, не принимали Духа Божия, но совсем не следует, что в человеке совер­шенно нет стремления к добру. Под «душевным» человеком здесь разумеется не вообще естественный человек, а естественный мудрец. Кроме того, долж­но всегда помнить, что апостолы не были в речах своих так скрупулезны и намеренны, как теперь мы. В пример сего можно бы представить много мест. Что апостол Павел под «душевным» человеком не разумеет здесь всякого чело­века, а только человека худого, это видно и из того, что противное этому изъяс­нение противоречило бы опыту, ибо кто принимал Духа «Божия, как» не языч­ники, — люди естественные? Значит, естественный человек, говоря вообще, приемлет «Духа Божия». Но положим, что под «душевным» человеком разумеется здесь всякий человек, тогда только следует ограничить слово «не приемлет», то есть надобно: «часто не приемлет», и выйдет верная истина, — что естествен­ные люди часто не принимали Духа Божия, хотя всегда были способны к при­нятию Его, хотя способность принять то, что Он внушал, во всех их была. А что так можно ограничивать слово «не приемлет», — достаточные основания для этого есть в самом же Священном Писании. Например, весьма часто гово­рится, что Иисус Христос умер «за всех»; но апостол Павел в одном месте говорит, что Он умер «за многих». Это — следствие неточности человеческого языка.

г) Еф. 2; 1. — «И вас сущих прегрешенъми мертвых и грехи вашими». Вот самая, по-видимому, сильная опора для тех, которые уничтожают всякий про­извол в падшем человеке! Они метафору «мертвый» берут в самом строгом смыс­ле. Августин, опровергая Пелагия, а протестанты — католическое учение о делах и заслугах, разумели здесь совершенную смерть; между тем, апостол, говоря в другом месте: «востани, спяй, и воскресни, от мертвых» (Еф. 5; 14), думает совсем иначе, утверждает мысль противоположную, ибо может ли со­вершенно мертвый встать и ожить? Но скажут: если не давать строгого значе­ния слову «мертвый», то выйдет, что оно без нужды употреблено? Нет, оно упо­треблено не без нужды: большая часть людей действительно подобна тем боль­ным, которые могут только немного подниматься, или, еще более, могут только покушаться вставать с постели, и которые поэтому почти не отличаются от мертвых, однако же и не суть совершенно мертвые, так как есть еще возмож­ность врачевать их.

д) Ин. 8; 34. — «Всяк творяй грех раб есть греха». Но какое здесь разумеет­ся рабство? — Произвольное, которое тяготило иудеев (о которых идет здесь речь) не потому, что они не могли его избегнуть, а потому, что не хотели. Есть, конечно, в Новом Завете места, в которых одному Богу приписывается обра­щение и исправление человека; но с другой стороны, в нем есть много и таких мест, в которых требуется многое и от самого человека. Значит, первые места должно принимать с ограничением, а не безусловно; значит, надобно допу­стить, что в человеке есть способность быть поднятым, состоящая в свободе, без которой и Самому Богу нельзя поднять нравственного существа. Борьба плоти и духа означает, говорят, потерю свободы к добру. Напротив, она озна­чает остаток этой свободы, ибо что и борется в человеке с наклонностью ко злу, как не наклонность к добру? Утверждающие совершенную потерю свобо­ды в падшем человеке находят еще нечто благоприятствующее своему воззре­нию у отцов Церкви. Но это так только кажется им и зависит большей частью от неточности выражений отеческих, а не от того, чтобы отцы в самом деле так думали. Автор системы, о которой мы ведем речь, сам говорит, что Злато­уст, Кирилл, Епифаний, Феофилакт думали напротив, то есть не так, как он. Почему же и ему не последовать этим первым светилам?

Это учение есть одно из важнейших в христианской религии; посему не бесполезно обратить на него внимание разума, небесполезно спросить, как он судит об этом деле по своим началам? Повторим сначала кратко относящиеся сюда пункты церковно-библейского учения.

1) Род человеческий не в том состоянии, в каком должен быть: он теперь в состоянии падения.

2) Это несчастное состояние не есть состояние первоначальное, но уже вторичное, гораздо худшее первого состояния, за которым оно последовало.

3) Нынешнее бедственное состояние человеческого рода современно пер­вому человеку, и произошло от греха его.

4) Распространяется и умножается оно в роде человеческом путем есте­ственного рождения.

5) Следствия этого зла крайне велики: по телу — смерть, по душе — ли­шение вечного наследства и права стать в ряду истинно нравственных существ.

6) Человек, наконец, не может сам освободиться от этого зла, — не может исправиться. Вот шесть главных пунктов церковно-библейского учения о пер­вородном грехе и следствиях его. Что скажет о них разум?

На первый пункт, то есть что человек теперь в том состоянии, в каком должен быть, разум не может не согласиться. Ибо какое назначение человека? То, чтобы вполне выражать свое человечество, — чтобы жить так, как при­лично жить нравственно-свободному существу, то есть жить жизнью истины, обладая для сего умом, жить жизнью добродетели, имея на то сердце, и сооб­разно сему наслаждаться блаженством, владея для этого чувствами. Но цель эту если выполняют люди, то весьма немногие; большая же часть их живет для цели противной; большая часть их ходит во тьме, удаляясь от света исти­ны; стремится в бездну порока, как бы убегая добродетели; бедствует, не зная даже, что такое блаженство. Вообще можно сказать, что область тьмы и поро­ка очень обширна, и что круг бедствий, болезней и смерти слишком велик. Из этого разум не может не заключить, что род человеческий не тем был и не тем должен быть, чем он является теперь. Такое его заключение история подтверждает всеобщностью бедствий и следов повреждения во все века и у всех на­родов. Все народы представляли это. Кто мог возвышаться над состоянием и духом своего времени, тот всегда ужасался мрачного поведения людей, и кто имел голос, тот громко кричал против него. Священное Писание в Ветхом За­вете представляет много жалоб подобного рода; но эти жалобы малы и кратки в сравнении с теми, которые находим в истории языческих народов. Можно ли не ужасаться тех мрачных картин, в каких представляют род человеческий греческие и римские сатирики? Итак, касательно первого пункта разум согла­сен с Писанием и учением Церкви, и все усилия свои, если он только действу­ет правильно, направляет к освобождению человека от зол; таким образом действует в этом случае заодно с Откровением.

И касательно второго пункта разум тоже утверждает согласно с Открове­нием, что бедственное состояние человечества не есть состояние первоначаль­ное. Правда, некоторые мыслители, не озаренные светом истины, претыка­лись о мысль, что первоначальное состояние человека не было состоянием совершенства, а было состоянием дикости; что человек, переходящий обык­новенно от низшего к высшему, начала тем, что ниже всего; что он сперва водился инстинктом, потом перешел в область рассудка и страстей, а к концу мира достигнет свободы чад Божиих. Таким образом, мыслители эти перво­бытное состояние представляли не позади, а впереди. Но эта мысль их не мо­жет устоять перед следующими неоспоримыми соображениями:

а) Она противна благости и премудрости Творца. Благость Божия требу­ет, чтобы человек вышел из рук Творца с достаточными совершенствами, что­бы цель его бытия заключалась в нем самом, а не в отдаленных потомках; он должен существовать для того, чтобы самому достигать совершенства, а не для того, чтобы служить для других орудием и как бы приготовлением к со­вершенству.

б) Если бы даже человек забыл, что это состояние ему не свойственно; то царство животных напомнило бы ему об этом. Ибо животные, хотя водятся инстинктом, однако за весьма немногими исключениями достигают своей цели. Возможно ли же, чтобы один человек был сотворен таким, что достижение своей цели не скоро ему возможно? Если он сотворен существом стройным (а этого требовала премудрость Божия), то, без сомнения, силы его были в гармонии, — высшие действовали, а низшие не превозмогали их; а сего уже довольно для того, чтобы доказать, что первое состояние человека было луч­ше последующего за ним, лучше настоящего. Таким образом, должно поло­жить, что настоящее состояние человеческого рода не есть состояние, нераз­лучное с ним, но пришлое, чуждое, ему не свойственное.

Третий пункт тот, что настоящее бедственное состояние современно человечеству. С этим разум также согласится скоро и легко, когда начнет спрашивать: как давно начал развращаться и действовать род человеческий? История, которой он предлагает этот вопрос, не даст ему удовлетворительно­го ответа: она скажет, что человек в глазах ее всегда являлся худым и бедству­ющим, а когда начал он являться таким, того не скажет. И из этого уже следует, что повреждение человека — крайне раннее; но поскольку начало истории не­далеко от начала человечества, то отсюда следует, что зло в человеке совре­менно человеку. Этим путем разум приходит к первой половине разбираемого нами пункта церковно-библейского учения, то есть к тому, что повреждение человека современно почти его происхождению. Но разум легко может прий­ти и к другой половине этого пункта, то есть к тому, что источник сего по­вреждения в свободе человека. К этому он тотчас придет, когда, во-первых, станет спрашивать, где начало зла. Утверждать, что начало это в Боге, разум никак не может: он прочь гонит эту нелепую мысль; полагать причину зла в мире физическом он опять не согласится, ибо это значит переносить ее опять на Бога; а почитать источником зла злоупотребление свободы, это с его нача­лами весьма согласно. Во-вторых, к этому можно придти по аналогии проис­хождения нынешних зол: ныне самые общие фамильные пороки проистекают большей частью от каких-либо частных злоупотреблений свободы; таким же образом, без сомнения, произошло от частного произвольного проступка Ада­ма зло всеобщее, простирающееся не на одну какую-либо фамилию, а на весь род человеческий. В-третьих, заставляют разум производить зло из свободы человека все предания, к отголоскам которых он должен прислушиваться, ибо кроме их, других, так сказать, данных в сем случае он не имеет никаких; а они все производят зло из свободы первого человека. Итак, и с этим пунктом ра­зум согласен. Одна только сторона здесь как бы отталкивает его от себя: разум недоумевает, как от Адама, и притом от одного его поступка, мог произойти такой ряд зол и бедствий. Не слишком ли много уже усвояется Адаму? Чтобы отвечать на этот вопрос, надобно сперва разрешить, что собственно усвояется Адаму. Производят ли Писание и Церковь всецело всю сумму зла от проступ­ка Адамова? С некоторых сторон производят, а с некоторых — нет; но какие бедствия производятся от Адама и какие нет, об этом в Писании говорится неопределенно, а в богословских системах смешанно. Впрочем, при помощи здравого соображения, можно утверждать, что от Адамова поступка произво­дятся следующие виды зла: а) потеря райского физико-духовно-нравственно­го блаженного состояния; б) потеря равновесия сил человеческих, — потеря гармонии; в) последовавшая вследствие этого дисгармония, — смерть; г) нако­нец неблаговоление Божие к расстроенному, дисгармоническому существу. С этих сторон настоящее бедственное состояние человека происходит из про­ступка Адамова. Но с других сторон оно происходит из других источников. Например, что развращение человеческого рода в течение времени усиливалось, что оно различно выражалось, — этого никак нельзя производить из проступка Адамова, и это зависело от других причин. Итак, от Адамова про­ступка все виды зла происходят только одной, так сказать, возможностью, а не тем, чтобы все они действительно из него выродились: на вырождение их, распространение, усиление и умножение действовали другие причины; их рост зависел, так сказать, от роста человеческого рода. Приняв такое ограничение, обратимся теперь к суду разума и спросим его: возможно ли от одного про­ступка Адамова распространиться злу в таком виде? Очень возможно! Разум не может не согласиться с этим.

Четвертый пункт, то есть что зло распространяется путем рождения, не подлежит никаким сомнениям. Физиологи заметили, что в натуре есть закон, по которому существа, рождаясь одни от других, постепенно умаляются и де­лаются как бы худшими, хотя бы ничего злого не привходило к ним. От этого-то некоторые животные, оставаясь без смешения с другими породами, вырож­даются; от того браки, заключаемые между единокровными, имеют следстви­ем то, что люди вырождаются и фамилии наконец истребляются. Если же есть такой закон в природе, то что должно сказать о действии и силе его после того, как примешалось зло, содействующее и ускоряющее ход его? Если по есте­ственному закону рождаемое подлежит большому влиянию рождающего, то тем более оно должно подлежать ему по закону порчи. Поэтому должно ди­виться, как Промысл хранит еще род человеческий от совершенного вырож­дения! Для сей-то цели, может быть, он, между прочим, употребляет и пересе­ления народов, дабы смешением их предотвращать их уничтожение. Итак, что тело может получить порчу от родителей, — в том нет ни малейшего сомне­ния. Но как может заимствовать ее душа? Она заимствует ее от тела, состоя в зависимости от него: тело удобно может сообщить ей эту порчу, особенно в ее, так сказать, юности, когда ей, еще слабой, трудно с ним справляться. Если то верно, что душа происходит в зависимости от той же материи, из которой образуется тело; если происхождение ее условливается формой развития этой материи, то явно, что дисгармония и свойства телесной материи могут и дол­жны отразиться и в душе. Впрочем, каким бы образом они ни отражались и хотя бы образ сей был неизвестен, нам хорошо известно то, что они отража­ются: это доказывается сходством детей с родителями в расположениях, при­вычках и действиях. Итак, разум совершенно согласен с тем, что первобытное зло распространяется путем рождения.

Пятый пункт: следствия первого преступления простираются далеко; именно, в жизни временной, по отношению к природе физической, простира­ются до смерти, по отношению к природе нравственной — до помрачения ума, до склонения воли к злу и почти до уничтожения свободы; в жизни вечной — до лишения вечного блаженства и права участвовать в благоволении Божием. Поверхностный разум, смотря на эти следствия, представляет их слишком да­лекими и глубокими и не хочет верить в их действительность; но так на самом деле, так и быть должно. Здравый разум согласится с этим, если разберет это учение по частям.

а) Болезней и смерти он не может не признать следствиями падения, — иначе откуда они могли бы произойти? Чтобы смерть была естественна чело­веку, на это никогда разум не согласится. Даже растения отклоняют ветви свои от иссохшего дерева: так смерть не сродна им! А человек, смотря на лежащего во гробе собрата, может ли подумать, чтоб такое положение его было есте­ственно?.. Физиологи думают производить смерть тела, — но какого тела? Настоящего, уже расстроенного, из устройства, а не Адамова тела, невинного, подобного тому духовному телу, о котором говорит апостол Павел (1 Кор. 15). Таким образом, недоумение насчет физических следствий греха есть только мнимое. Что сокращение жизни не естественно человеку, а случайно, на это доказательства под руками. Животные, как в других случаях, так и здесь, учат нас. Физиологи заметили, что они живут в восемь раз более того, нежели сколь­ко растут; сообразно сему человек, употребляющий ныне на рост двадцать лет, должен бы жить, по крайней мере, лет двести. Значит, время жизни чело­веческой, как замечает апостол, «прекращено». Что материальное, сложное не может жить долго, но скоро распадается, — это возражение, прежде сильное, теперь, при более глубоком взгляде на мир, ослабело. Устройство человека такое же, как и мира; человек есть малый мир, но мир физический не разруша­ется, и физиология утверждает, что он и не разрушится, — отчего же нельзя таким же образом вечно существовать и телу человеческому? Ему еще свой­ственнее бессмертие, потому что оно есть тончайший, и следовательно менее подверженный разрушению, экстракт из мира видимого. Священное Писание, поднимая завесу будущности, показывает и способ, по которому тело может быть бессмертно. Смерть теперь происходит оттого, что человек питается смерт­ным, что он живет разрушением других тварей, что в состав его входит то, что остается после тления. Но в будущей жизни все будет бессмертно и чело­век, быть может, будет питать тварей, как теперь они питают его. Если же предположим нечто подобное и в первобытном состоянии (а предположить это весьма можно и должно), то вот и способ первобытного бессмертия! Впро­чем, хотя бы все эти доказательства и не имели для нас силы, но пока есть смерть, дотоле первородный грех будет признаваем ее причиной. Ибо смерть царствует и над теми, которые не имеют собственных произвольных грехов, над младенцами; значит она происходит в них от наследственной порчи.

б) Что наследственная порча простирается до омрачения разума и скло­нения воли к злу, вообще до злого порабощения или как бы превращения при­роды духовной в чувственную, — против этого и спорить нельзя. От юности прилежит человеку помышление на злое: в младенцах, еще не пользую­щихся употреблением разума, уже бывают греховные движения. Не отрицаем, что нравственное зло в человеке во многом зависит от времени, от обстоя­тельств, от воспитания и других причин; но не будем забывать и того, что зародыш его лежит дальше и глубже, — в сердце человека. Оттого-то и древ­ние и новейшие мыслители, говоря о происхождении зла, полагали причину его в чем-то предваряющем свободу, — замечали, что человек прежде, так ска­зать, пал, чем стал. Так, последователи Платона допускали какое-то довремен­ное существование душ; Кант, изыскивая начало зла, предполагал какой-то акт другой свободы; Фихте производил зло из устройства натуры, то есть ут­верждал мысль манихейскую, —что в первой причине есть две стороны: доб­рая — причина добра и злая — источник зла. Итак, и в этом отношении разум видит, что Священное Писание говорит не более, как сколько есть на деле.

в) Что действие прирожденной порчи простирается до лишения вечного блаженства, это также сообразно с природой вещей. Разум твердо верит, что в мире благополучие соединяется с нравственной добротой. При этой вере ему трудно бывает допустить те исключения, которые иногда бывают в мире: трудно допустить, чтобы благополучие было соединено со злом нравственным. Если он видит где-либо такое соединение, то причину его охотнее изъясняет осо­бенной волей Божией, нежели своими началами. По закону правосудия он все­гда требует, чтобы добро следовало за добром. Почему же не переносить этого закона в вечность? Нечистое не может быть приятно Богу, а следовательно, не может быть предметом благоволения, а делается предметом гнева Божия, как выражается Писание. И Бог не мстит человеку Своим неблаговолением к нему, а по необходимости, по самому существу Своему не благоволит к нему. В этом случае хорошо сравнивать человека нравственно злого с физически больным. Как больного, когда он потеряет аппетит, вы не накормите, сколько бы ни были к нему расположены, так и человека, потерявшего вкус к благам духовным, Бог не сделает блаженным, сколько бы ни любил его! Таким образом, и с этим пунктом во всех отношениях разум согласен.

Последний, шестой пункт церковно-библейского учения состоит в том, что люди ни в частности, ни вообще сами не могут освободиться от своей порчи. С этой истиной не согласится разве тот, кто не знает истории рода чело­веческого. Сколько было придумано средств и употреблено усилий, чтобы ос­тановить поток зла! Но все тщетно! Правда, есть в истории человечества ме­ста светлые, но основания их всегда мрачны; и, смотря на события, происхо­дившие в народах и веках, видим много доказательств того, что род человеческий более склонен к злу, нежели к добру. Ибо, сколько было упо­требляемо средств к исправлению человека! А развращению никогда и никто не учил; по крайней мере, если и были такие злонамеренные люди, то их было крайне мало. А, между тем, добра на свете мало, а зла много, и последнее спеет лучше первого. Отчего же это? Скажут: оттого, что чувственное берет перевес над духовным. Так, но отчего же чувственное берет перевес над ду­ховным? Ведь это не натурально. Таким образом, человек не в состоянии ис­править той порчи, которая находится в его собственной душе и, по-видимо­му, состоит в его воле. Что же сказать о внешних действиях греха? Об исправ­лении этих действий и думать невозможно. Например, кто мог избавить себя или других от смерти? Кто мог прекратить беспорядки в природе? Никто! Че­ловек сообщает некоторым частям природы прекрасную форму, но в существе дела результат ничтожен. Эти украшения, делаемые человеком в природе, по­добны кладбищным памятникам, которые, сколько бы ни были красивы, все­гда напоминают, что под ними лежит тление. Но это еще не все пагубные след­ствия падения: мы не видим теперь всей порчи природы, не слышим всех воз­дыханий твари. Что ж, если бы мы увидели всю силу зла? Нас тогда ужаснула бы и эта сила, и наша немощь в исправлении причиненного нами поврежде­ния... Священное Писание говорит, что при конце мира все так переродится, что будет почти совершенно ново: «видех небо ново и землю нову» (Откр. 21; 1); значит, мир весьма поврежден, когда для того, чтобы быть хорошим, ему на­добно сделаться новым. Итак, человек не видит еще всей своей немощи; и потому глубже всякого философского положения следующее выражение цер­ковной песни: «едине ведый человеческаго естества немощь!..» Да, один Бог видит все, что есть в человеке — так жалко настоящее его состояние в сравне­нии с прошедшим, едемским и с будущим, сионским. Немощь нравственная видна и в святых людях. Они пользовались всеми пособиями искупления; многие из них достигали такого совершенства, что производили чудеса в при­роде; однако и в этих существах, резкой чертой отделявшихся от нас, до конца оставалось много слабостей, не только в природе физической, но и в нрав­ственной — в душе. Оттого они не только по смирению, но и по справедливо­сти жаловались на собственную нечистоту. Так сильно угрызение змия, что и те люди, которые были ангелами во плоти, сильно чувствовали его! И это-то величайшее расстройство произошло от Адама. Обыкновенный взгляд в этом случае такой: Бог будто Сам отнял у природы ее совершенство, когда человек сделался недостойным его; и Иисус Христос, Восстановитель порядка в мире, также будто Сам перетворит мир, чтобы сделать его достойным жилищем для Своих последователей. Но взгляд этот — поверхностный. В самом деле, не Бог произвел и производит то, что есть, а само дело, так сказать, производит себя: само собою из пагубного греха Адамова последовало расстройство фи­зическое; таким же образом из благодетельной смерти Иисуса Христа само собою последует восстановление природы. Таким образом, первородный грех, будучи понимаем правильно на основании учения Церкви и Писания, не заключает в себе ничего, для разума не доступного. Все, что смущает его в этом случае, состоит более в имени, нежели в вещи. Название — грех рессаtum, с которым соединяется обыкновенно понятие частного свободного поступка, было причиной споров по сему предмету. Вольфова школа своим учением о вменении, невозможном без свободы, сделала против сего греха много возра­жений. Но все эти возражения легко уничтожатся, когда примем грех в смысле единственном, будем разуметь переходящую путем рождения порчу, которая имеет силу греха, так как лишает благ и дает направление ко злу. Таким обра­зом, этот грех похож на несчастье, которое многие терпят невинно: например, путешествующий по зараженным местам и от этого получивший заразу, — невинен, но, несмотря на то, в обществе здоровых он не может быть принят. Многие богословы, не имея этого в виду, делали много произвольных предпо­ложений и понапрасну мучили свое воображение, придумывая способ, кото­рым Адам мог сообщить свой грех потомкам. Так, например, Мозгейм назвал Адама представительным главою, в котором будто все люди заключили союз свой с Богом; и потому если он согрешил, то согрешили и они; если он лишил­ся блага, то лишились и они. Это выдумано по нужде, потому что надобно было отвечать что-нибудь на возражения.

Последний побочный вопрос касательно этого предмета следующий: не свободен ли кто из людей от первородного греха? Писание говорит ясно, что «вал бо согрешиша и лишены суть славы Божия» (Рим. 3; 23). Это учение было вселенским. Но в Западной Церкви с некоторого времени образовалось уче­ние о безгрешности Девы Марии. Хотя оно там не есть учение догматиче­ское: однако католики твердо держатся его; у них есть праздник "Непорочного зачатия Богоматери", и тому не дают ученой степени, кто не обяжется призна­вать это учение. Наша Церковь не приняла этого учения. Хотя мы празднуем 9 декабря зачатие Пресвятой Девы, но праздник этот не то же, что католиче­ский. Это видно из поемых в этот день песней церковных, в которых нет ни малейшего намека на то, что утверждают католики, а говорится только, что день этот посвящен Церковью воспоминанию начала нашего спасения. Като­лики говорят, что Церковь всегда учила так, как учат они, и в подтверждение этого ссылаются на блаженного Августина. Но этот учитель ничего не гово­рит в их пользу; он, касаясь Святой Девы, сделал только вопрос насчет Ее безгрешности, но не дал на этот вопрос никакого ответа. Приводят еще мне­ние из Дамаскина, Амфилохия и других, но и эти мнения нерешительны. Наш праздник получил начало еще в VII веке; но вся Вселенская Церковь до X века не учила, что Святая Дева была изъята от первородного греха, хотя, сравнивая Ее со всеми ветхозаветными мужами, поставляла выше всех их. Правда, у нас есть молитва: «нескверная, неблазная» и прочее, составленная в честь Богороди­цы. В ней нельзя ли находить мысли католической? Нет. Это выражение упо­треблено для усиления мысли о святости и непорочности жизни Пресвятой Девы, а не для выражения того, будто бы Она была изъята из всеобщей на­следственной порчи. У отцов Церкви также нет учения о сем: нет, правда, и того, чтобы Она была зачата во грехе; но это потому, что высота Пресвятой Девы заставляла их как бы забывать то, что Она была из рода подобостраст­ных нам людей. Учение католиков об этом предмете — учение случайное. Схоластик Дунс-Скот, занимавшийся дроблением мнений о первородном гре­хе, сказал, что хотя и нет учения о том, что Святая Дева свободна от первород­ного греха, однако должно думать, что Она свободна: Богу возможно было сделать Ее свободной от первородного греха, а для Нее, как Матери Божией, приличнее было родиться без греха. Такое предположение Дунс-Скота впо­следствии сделалось достоверной истиной; к нему пристали иезуиты и фран-цискане. Доминикане сначала восставали против него, а потом и сами приня­ли. Когда испанские и португальские короли просили папу сказать что-либо об этом учении, то он не дал им решительного ответа. Еще два вопроса, касающиеся этого предмета.

1) Отчего мы, смотря на других людей, часто не замечаем в них пагубных следствий греха Адамова; в них иногда как будто бы и нет их? Оттого, что греховное состояние нам прирождено; мы свыклись с ним и, не зная цены прежнего состояния, не можем ценить и настоящего: для того, кто всегда бо­лен, болезненное состояние представляется естественным. Это происходит еще и оттого, что мы не можем разом обозреть состояние всех людей; мы видим только малую часть этой мрачной картины; а при этом очень возможно, что какая-нибудь самая мрачная часть картины представится светлой и даже бле­стящей, если падет на нее луч солнца. Посему не удивительно, что бедственное состояние людей в частях своих кажется иногда светлым от прояснивших его лучей духовного нашего солнца, Иисуса Христа, — от принесения Им на зем­лю света надежд и будущих обетовании. Но если посмотрим на значительные, по своей величине, части этой картины, на болезни и смерть, то невольно со­дрогнемся. Крик тридцати тысяч несчастных, которые должны были убивать друг друга по повелению Тиверия; жестокость, с какою дикие едят своих еди­нокровных; взор на тысячи трупов, поверженных на поле брани, — такие кар­тины представляют человечество в самом мрачном виде!.. Кроме того, что зна­чит предпочтение, оказываемое во всех государствах воинскому званию, что значит умножение военных училищ, в которых образуются (получают образо­вание) не для умерщвления зверей, а — людей? Это снова показывает, как жа­лок человек! Младенцы умирают и через смерть лишаются всего, еще не сде­лав никакого преступления. Разве это — благополучие для человека? Мы видим, что от больных родителей рождаются больные дети, от порочных — с большой наклонностью ко злу. Разве это счастье жизни?..

2) Что было бы, если бы Бог не благоволил восставить род человече­ский? — Теперешняя временная смерть сделалась бы вечной; душа не умерла бы, но жила в отдельности от тела, и без исправления осталась бы с постепен­но увеличивающейся наклонностью ко злу; мир видимый час от часу делался бы хуже, между тем как теперь он хорош и худ: худ потому, что зло нравствен­ное в нем еще продолжается; хорош потому, что в основание его положен за­родыш восстановления. С этой точки зрения и видна истина слов апостола, что о Христе возглавлено все, что «на небе и на земле» (см.: Мф. 28; 18).

Как преподавать учение о первородном грехе народу? Надо предлагать его со стороны практической, и при этом хорошо его изъяснять; ибо насчет его мало у народа верных понятий и взглядов. Конечно, это предмет глубокий, во многих отношениях метафизический, но есть в нем стороны общепонятные, годные для простой проповеди. Нужно в этом случае подражать апостолу Павлу, который, говоря об Адаме, там представляет и Христа. Такой образ пропове­дования предотвратит могущую родиться при этом безотрадность. Учение о прирожденном бессилии человека составляет первое и главное основание нуж­ды искупления. Но как бессилие это не для всех ощутительно, то и самое ос­нование искупления не для всех кажется важно. И потому нужно еще сказать нечто о грехах деятельных. Учение это составит как бы второе основание необходимости искупления, которое будет тем прочнее, чем очевиднее для нас грехи наши.

Вот, для образца, несколько вопросов о грехах деятельных и ответов на них.

а) Что такое грех? Грех есть преступление закона Божественного. Этот закон открывается в совести и есть закон естественный, вечный. Каким об­разом воля Божия изрекается в нашей душе, отчего и как в ней слышится голос Божий, — это непостижимо, таинственно. Откровение это, соверша­ющееся в душе независимо от ее воли, важнее и чуднее всех прочих открове­ний; ибо эти пройдут, а оно останется вечно. Например, Бог чудесно откры­вался в скинии посредством явлений: но здесь нет никаких явлений; нам кажется, что все это происходит от души; а что такое душа и как это из нее происходит, — опять тайны.

б) Как разделяют грехи? Обыкновенно разделяют на грехи против Бога, против ближнего и против самих себя; еще — на грехи опущения, когда толь­ко оставляется добро, и на грехи положительные, когда производится зло; так­же, по важности: на смертные и несмертные. Но это деление грехов по их важности неправильно. Всякое преступление закона одинаково важно. За­кон есть черта, которую сколько ни преступишь, все будет грех. Это деление произошло от поверхностного взгляда. Всякий грех сам по себе имеет бесконечные следствия. Физики говорят, что если бы одного атома не стало, то мир переменился бы, ибо вследствие закона сцепления все части мира получили бы другое отношение. Такая точно гармония должна быть и в мире нравствен­ном. Необъятных действий одного какого-либо греха мы не видим, но они есть, иначе не было бы гармонии в мире нравственном.

в) Отчего грешит человек? Главные причины этого следующие: во-пер­вых, прирожденный грех, переходящий сквозь сотни поколений и все увели­чивающийся. Он — отец всех прочих грехов, хотя дети рождаются от сего отца не необходимо. Эта первая причина невидима по своей глубине; но она сильна даже в людях обновленных. Сами апостолы жаловались на нее. Во-вторых, причины греха заключаются в человеке и вне его: в человеке, — в превратном понятии рассудка, которому вещь представляется иначе, чем как есть на са­мом деле, в слабости и упорстве воли; вне человека, — в обстоятельствах рож­дения и воспитания и прочем.

5 г) Все ли люди грешат? Все; все мудрые и цари признавали и признают себя грешными: черта печальная, но показывающая нечто доброе.

д) Какие действия наших грехов? Те же, как и первого греха. Но заметим, что всего ряда следствий их мы не видим; мы только несколько видим след­ствия грехов. Каковы же они? Первое следствие — мучение совести, выража­ющееся в одних слабее, а в других сильнее. Совесть грешника иногда пробуж­дается с чрезвычайной силой. Как сильно ее наказание, и как скоро оно следу­ет за преступлением? Естественный ход наказания — следовать за грехом тотчас; и ни один суд не отличается такой скоростью, как суд совести. Она действует сильно и ужасно; она часто производит то, чего никакие суды внеш­ние произвести не могут. Иногда действие ее простирается до такой необык­новенной силы, что окружает преступника призраками, готовыми устремить­ся на него. Но в этой жизни она еще действует не так, как будет действовать за гробом. Здесь человек развлекается, и этим заливает горящий внутри его огонь совести; а в вечности этого не будет: там он будет пламенеть, а здесь он как бы в пепле, только тлеет. В чем состоит существо совести? Как существо души для нас непонятно, так непонятно и существо совести. Замечательно в этом случае сравнение, в котором совесть уподобляют огню. Не есть ли совесть в самом деле свойства огненного? Мы сравниваем мысли с лучами света; осно­вание к такому сравнению подает устройство мозговых нервов, которые луче­образны. Совесть таким же образом можно признать чем-то огненным, ибо она или светит, или жжет: светит, когда изрекает закон, жжет, когда наказывает за нарушение его; в последнем случае она подобна зажигательному стеклу. Второе следствие греха — ослабление натуры человеческой вообще. Душа человеческая подобна тенеобразным телам, в которых нет твердости. Если есть в них какая-нибудь сила, то она обрывается, так сказать, на одну точку. Причи­на такой слабости душ грешных сама по себе естественна: сила натуры соеди­нена с законом, с Богом; следовательно, вне закона и Бога — бессилие. Теперь мы этого не видим, ибо дисгармония сделалась как бы естественной нам. Но если бы возвратилась нам сила состояния первобытного, то мы ужаснулись бы настоящего нашего бессилия. Третье, более частное следствие греха — помрачение ума. Что добродетель просветляет ум, это видно из примера хри­стианских подвижников, которые (чему нельзя не дивиться) и рассуждали весь­ма тонко и глубоко, и писали очень правильно, не учившись ни философии, ни грамматике. Значит, все необходимые для человека знания врождены ему и, при посредстве добродетельной жизни, могут развиться. Порок, напротив, де­лает человека легкомысленным, рассеянным, невнимательным, и ближайшим следствием всего этого бывает ослабление умственной деятельности. Здесь происходит то же, что со светом. Мысль, как луч, преломляется о совесть; если совесть не пропускает этих лучей, не выполняет закона, то они или, со­бираясь в ней подобно лучам света в зажигательном стекле, темнеют, или при­нимают непрямое направление и, делаясь косее, становятся час от часу туск­лее и слабее. Да и может ли быть в уме грешника свет, когда образы, коими наполнен он, сняты с предметов мрачных? Если бы осуществился мысленный мир грешника, то он сам испугался бы его. Внешние следствия грехов следу­ющие: во-первых, бренность и частные болезни тела; во-вторых, расстрой­ство обществ и целых народов; в-третьих, расстройство в видимой природе.

е) Может ли человек сам освободиться от грехов? По признанию всех, не может. Истинные знатоки натуры, как из христиан, так и из язычников, утвер­ждали, что человеку без Бога невозможно перестать грешить, не можно уничто­жить греха в себе, тем более не можно уничтожить следствий греха вне себя.

Итак, кто не убеждается в своем повреждении и в необходимости высшей помощи прирожденной ему порчей, тот пусть заглянет в бездну грехов произ­вольных, и — убедится.

**Лекция третья. О последней судьбе человека и мира**

Смерть. Каждому человеку при вступлении в таинственную будущность предстоит с самого начала смерть,- явление самое ужасное и вместе необходимое. Разум, при всех своих сообра­жениях, не хочет разгадать этого явления: он при взгляде на смерть, сколько ни старается показать себя бесстрашным, все однако ж страшится ее и имеет нужду в утешении. Итак, по­дойдем ближе к этому явлению; рассмотрим смерть в ее нача­ле, образе и следствиях; разрешим, откуда смерть и для чего, что она и что за нею?

Что называется смертью? Обыкновенно называют смертью то, когда прекращается жизнь тела и разрешается душа от тела, хотя образ человека и остается. Но это определение мало об­нимает самую вещь: оно не выражает сущности смерти, а только изображает видимую ее сторону. Для нас, для чувств наших смерть действительно есть то, чем она представлена здесь; но в самом деле в ней должно быть что-то большее.

Как Св. Писание определяет смерть? Оно называет ее пере­ходом из сего мира в другой (Екк. 12, 7), отшествием (2 Тим. 4, 6): аз убо жрен уже бываю и время отшествия моего наста, раз­решением: желание имый разрешитися, (Фил. 1, 23). Заметим мимоходом слово разрешитися, в нем понятие весьма глубокое. Из него видно, что дух наш, живя в теле, находится в узах. И действительно, та внешняя оболочка, которая ближе всего прикасается к духу и чрез которую дух чувствует, видит и дей­ствует, имеет вид темничной решетки: нервы везде в человеке перепутаны и сплетены наподобие сетей узилищных. Таким образом и внешняя сторона человека показывает, что дух его свя­зан, заключен. Потому-то в некоторых нервных болезнях, когда некоторые кольца этой сети прорываются, душа человека обна­руживает особенную свободу и являет необыкновенную силу, фи­зическую и нравственную; напр, у некоторых больных таким об­разом открывается такая физическая сила, что они рвут железные путы, между тем как прежде у них было весьма мало силы.

Еще Писание называет смерть окончанием жительства и отложением тела, или лучше с подлинника: отложением ски­нии, - шатра ( 2 Петр. 1, 14). И многие Другие названия дает ей Писание; напр. Ап. Павел называет ее возвращением с чужой земли, ибо он говорит, что мы доколе в теле, дотоле удаляемся от Господа. (2 Кор. 5, 6). Есть также замечательное название смерти у Исайи в молитве царя Езекии (38, 12): здесь Езекия уподобляет смерть женщине, пришедшей отрезать вытканное полотно, - сравнение глубокое! Действительно, в человеке ду­ша и тело подобны ткани. Как ткань сперва основывается, по­том ткется, наконец отрезывается и входит в употребление: так и младенец - сперва только чувствует, потом сознает, да­лее развивает свою душу, наконец усекается и за гробом дела­ется тем, чем он должен быть. Вот изображение смерти в Пи­сании! Явно, что во всех сих образах представлено только от­ношение смерти к будущей жизни и внешний вид ее, а мысли о том, в чем состоит смерть, что составляет существо ее, здесь нет: Писание оставило это в тайне.

Для чего оно не осветило этого вопроса? Конечно, для Бога это возможно было бы сделать, но это было бы вредно для людей.

Если бы Писание, прояснив нравственную сторону будущей жизни, прояснило и физическую, о которой оно молчит, то ка­кой бы отсюда произошел вред? Во-первых, смешались бы два мира, видимый и невидимый, а от этого упала бы вся житей­ская деятельность: все оставили бы свои звания и занятия, и характер настоящей жизни вовсе изменился бы. Во-вторых, деятельность нравственная была бы не так свободна: что тогда была бы за свобода в делании добра или избежании зла, когда бы каждый, так сказать, чувственными глазами видел ад? То­гда бы всякий поневоле страшился ада и избегал зла. В-третьих, еще и тот мог бы быть вред отсюда, что у некоторых родились бы покушения скорее перейти в другой мир. Сей мир исполнен бедствий; но неизвестность за гробом заставляет пе­реносить эти бедствия. Но если бы поднята была завеса, за­крывающая другой мир, загробный, безбедственный, то мно­гие бедняки бросились бы туда вдруг. По сим-то и другим при­чинам Писание не открыло мрачной завесы будущего мира и не объяснило нам тайны смерти.

Откуда смерть? Писание производить ее от греха (Быт. 3, 19, Рим. 8). Другого источника и нельзя назначить ей, не отка­завшись от многих непреложных истин; напр. от той, что Бог, творец всего, не может быть творцом тления и смерти, или от той, что безгрешный человек не мог подлежать тлению и от многих других. Каким же образом грех производит смерть? Писание не говорить об этом, потому что оно нигде не пуска­ется в метафизические исследования; ум наш гоже не может объяснить себе, как это бывает. И неудивительно: ибо для это­го надобно знать первобытное состояние человека, а без этого нельзя прямо судить о сем, потому что не с чем сравнить на­стоящее наше тело. Испортьте цвет какой-нибудь вещи и по­том судите об ней: можете ли угадать, какого она была цвета, не знав ее прежде? Впрочем, мы прежде несколько прояснили это дело, когда говорили о состоянии падения. Теперь посмот­рим, по каким причинам допущена смерть.

Смерть допущена по законам необходимым и для целей высоких, и притом допущена в размерах больших, - во всех царствах природы, не в животных только, а и в растениях, сло­вом - по всей земле; это судьба общая человеку с миром, след. и причина ее должна быть очень велика. Могло ли быть тело по натуре бессмертно? На этот вопрос довольно сказано, когда было говорено о первобытном состоянии человека. Да и в са­мом деле, что препятствовало телу человека быть бессмерт­ным? Физический состав его? Но мир физический имеет такой же состав, и не смотря на то, сколько веков существует он. Ес­ли же бессмертие есть в больших размерах, то почему не до­пустить его и в малом, почему не приписать и телу нашему не­разрушимости, бессмертия? Основы происхождения смерти мы не видим во всей ясности, но отчасти все же можем видеть ее.

Что по опыту представляется началом смерти? Действие на тело стихий и внешних сил натуры. Солнечный свет неразру­шим потому, что сам на все действует, а на него не действует ничто, сам он не подвергается ничьему действию. И потому главною причиною разрушения тел человеческих должно по­ложить зависимость их от всех стихий. Смотрите, как стихии враждебны телу в своих действиях и как должна быть гибельна для тела вражда сия! Вода хочет разрешить тело, - обратить его в состояние жидкое, об огне и говорить нечего, что он хо­чет все съесть, пожрать, воздух имеет также свойство разъединять все и разрешать, земля хочет все обратить в себя, - окаменить. При таком действии стихий на тело человеческое должен быть беден человек! Он только может отражаться от них двумя способами: дыхаинем, которым он отражает удуш­ливую силу стихий и которое есть не что иное, как беспрестан­ное горение жизненного огня, и питанием, чрез которое сему внутреннему горению доставляется сила и вещество. Без сего человек крайне скоро прекратил бы свою жизнь: остановите дыхание, - и увидите, как скоро прекратится жизнь ваша!

Но не можно ли вывесть тело из-под влияния стихий? Не­возможности нет: в первобытном состоянии так и было, и в будущем тоже так будет. Тогда тело освободится от противно­го влияния стихий, ибо система нынешнего питания тогда уп­разднится. От того-то тогдашние тела будут бессмертны. Ос­вободите теперь мысленно какого-либо человека от необходи­мости дыхания и питания, и он будет жить весьма долго. Итак, из этого видно, что главной причиной смерти есть действие на тело стихий и вообще сил природы. От того-то настоящая жизнь и называется борьбою. Тело борется со стихиями, помня свое прежнее владычество над ними и имея еще некоторый ос­таток прежней мощи: оно противится преобладанию их, пере­рабатывая в себе все, что получает отвне, но скоро мощь сия истощается от чрезмерного увеличения преобладания стихий, и они, вполне овладевши телом, разрешают его на части, и таким образом умервщляют. Вот как приходит смерть! Здесь же вид­на причина и того, почему смерть допущена. После явления гpexa, вещи стали выше человека и владычество их особенно простерлось на тело, Человек чрез это и пришел во вражду с миром, отнявшим у него владычество его. Для блага его оста­валось скорее кончить вражду сию и дать власть тому, над чем стихии не возымели владычества. Посему-то и допущена смерть как дань, которую человек дает миру за свободу души своей, которая сама не подлежит игу сего рабства, но, будучи в союзе стелом, не может не нести его. Следовательно, с этой стороны смерть - благодеяние Божие. И потому в словах Мои­сея: и ныне да некогда прострет руку свою и возмет от древа жизни, и снест и жив будет во век (Быт. 3, 22) заключается глу­бокая мысль: это самое отеческое опасение со стороны Бога! Бог как бы так говорит здесь; «Адам согрешил и умрет, пусть же идет дело натурально, - пусть он умирает, смерть еще не уничтожает возможности восстановления, при смерти еще есть средства спасти его. Но если при грехе он будет иметь бессмертие, то это уже беда **неотвратимая:** тогда невозможно будет подать ему руку помощи, ибо невозможно будет привести его в другое состояние, которое необходимо для облегчения его уча­сти». Вот чего опасался и почему запретил Бог Адаму - греш­нику - вкушение от древа жизни!

Что смерть неестественна человеку, это видно из того, что при ней жизнь человека получает удивительно противоречащее знаменование, наполнена бесчисленных противоречий и кажется чем-то странным: напр, земная жизнь дана для приготовления к веч­ности, но смотрите, какое тут противоречие! Более третьей части людей умирает до 5-ти лет: где тут сообразность с целию, для ко­торой дается жизнь? Правда, это противоречие может быть не­важно, когда представим, что настоящая жизнь состоит в тесней­шей связи с тем протяжением будущей жизни, которое будет про­должаться до последнего Суда и вообще восстановления, в этом отношении оно не важно, умирающие так скоро, значит, состоят под особенным распоряжением Божиим, и для развития их назна­чается другая часть жизни приготовительной, часть загробная. Но такое противоречие важно в другом отношении, именно тогда, когда умирают люди, которые, развив здесь жизнь свою, более принесли бы пользы себе **и** другим, нежели там. Причину этого увидим ниже, когда будем говорить о состоянии душ по смерти. - Итак, повторим еще, что смерть благодетельна: она есть преграда против **зла** нравственного: без нее человек грешил бы до того, чтомог бы затвердеть во грехе.

Но все ли люди умирают? Все. Енох и Илия не умерли: но только и есть примеров противных. Притом, об них мы не можем сказать решительно, чтобы они изъяты были из этого всеобщего закона. Об Енохе говорит Бытописатель там неопределенно: **зане преложи его Бог** (Быт 5, 27). Посему-то мы и не можем сказать, что с ним случилось. Об Илии тоже говорится, что явилась какая-то огненная колесница и унесла его: может быть, это явилась ему смерть среди огня. Вообще, эти приметы не ясны, и мы прямо можем сказать, что все подлежит смерти: исключаются из сего за­кона только те, которых застанет в живых второе пришествие Христово, но и они изменятся наподобие смерти: **все** бо **не успнем,** говори! Апостол, **вси же изменимся.**

Смерть, как следствие греха, страшна, и **память** об ней в Писании называется **горькою.** Но для истинного христианина смерть не только не страшна, а даже должна быть утешитель­на. Она страшна для христиан-миролюбцев, живущих телесною только стороною: ибо тело действительно разрушится и истлеет. Но для христианина, который жизнь эту почитает странствованием, который живет здесь, как на чужбине, весьма утешительно умереть, ибо он уверен, что по смерти будет жить с Христом, с ангелами и святыми. И то, что говорят некоторые святые, что они желали бы умереть, напр. Симеон говорит: **ныне отпущаеши** раба **твоего...**это не похоже на поддельные слова земных героев, - это говорят они от сердца. Ибо взгляд их на смерть требует от них этого. Впрочем, и для языческой или же философской веры смерть может представляться не так ужасною, как кажется некоторым. Ужас ее может уменьшится при взгляде на жизнь настоящую. Жизнь эта имеет некоторые приятности: это следы любви отеческой со стороны Бога, ко­торый оставил нечто несчастным детям, дабы они не пришли в совершенное малодушие, дабы помнили первое свое состояние и, помня, исправлялись. Но худых сторон жизнь эта имеет го­раздо более. Сколько **в** жизни зол физических, сколько разных бедствий, нужд, горя! Посмотрите на лица людей, когда бывае­те в больших собраниях: что вы увидите на них, - какое от­кроете во всех господствующее чувство? Недовольство, скорбь. Ниспуститесь сколько-нибудь в круг людей низших: что тут? Нищета, голод, холод и проч. Посмотрите во все сто­роны: что здесь? Везде болезни, везде неудачи, огорчения! Что, если бы еще при этом человеку дать бессмертие? Это было бы то же, что обратить больницы в постоянное жилище. И как бессмертие это было тягостно, если бы тело наше при этом бы­ло такое же, как теперь! Возьмите старика с изможденным те­лом и заставьте его жить еще сто лет: он сам пожелает смерти. И те, у которых чувство истинной жизни еще не развито, часто бывают недовольны настоящей жизнью, Что ж сказать о тех, у которых оно развито? Для них тело не может не представлять­ся темницею, да и в сомом деле, как маловажна жизнь эта, как она не натуральна человеку! Она зависит от куска хлеба: нату­ральна ли такая зависимость? И может ли дух дорожить такою ничтожною жизнью? Но это отношение жизни вообще к чело­веческому духу. Коснемся частнее его способностей: удовле­творяет ли им эта жизнь? Напр, что она для ума? Ему она представляет самую сферу деятельности. Если бы человек ос­тался в этом мире на 100 лет, то ум его не нашел бы здесь вполне сродной себе пищи. И при краткой жизни умы многих наскучают землею и любят заниматься мирами дальними, не­бесными, вообще же, чем более развивается дух наш, тем более чувствует нужду в небесной отчизне. Воле долгая жизнь доста­вила бы еще большее мучение, и теперь воля, мало еще усовершившаяся, страдает при взгляде на неправды человеческие. Представьте же человека, пожившего долгое время и усовершившего свою волю до возможной степени: какое тогда было бы мучение для его совести взирать вечно на господствующие между людьми неправды, на их беззакония!.. При таком поло­жении дел человеческих кто не согласится, что смерть лучше земного бессмертия, что умереть утешительнее для человека, нежели жить? Таким образом, взгляд на бедствия- жизни уменьшает ужас смерти. С другой стороны, уверенность в лучшей будущей жизни со стороны того, кто живет хотя не­сколько законно, кто имеет хотя малую надежду на блаженст­во, заставляет желать смерти как перемены на лучшее. Страш­но только лечь в землю! Но и сей страх не существует для духа человеческого, ибо будет ложиться в землю тело, да и то может быть, неистинное тело. Может быть, это духовный подлог... Но не есть ли это только оболочка тела, подобная той, в кото­рой находится и которую оставляет тело младенца, выходя из утробы матерней? ...Не эта ли оболочка, не принадлежащая те­лу славы, погребается и разрешается на части?...

Итак, страх смерти можно победить, хотя, говоря вообще, страх этот в большей части людей есть. Что же можно проти­вопоставить этому страху, - чем он может быть побежден? Главное и самое сильное оружие против него - это уверен­ность, или же живое чувство бессмертия: сознайте вполне, что вы бессмертны, - и страх смерти исчезнет. Но чем пробудить сознание своего бессмертия? Сознанием своей духовности. Чем возбудить сознание своей духовности? Отдалением себя от все­го, что не-я, - отделением духа от тела, - начатием жизни мыс­ленной, вместо плотской. Мы обыкновенно думаем, что рука есть человек, нога - человек, у нас в этом случае есть подлог мыслей, от этого дух не знает себя и своего бессмертия. Но ос­тавьте дух самому себе, - и он тотчас сознает себя бессмертным. Чувство бессмертия есть общее оружие против страха смерти, но есть еще оружия более частные. Наполните ум представлениями истинными, нетленными, волю - желаниями чистыми, святыми, поставьте в сердце, подобно Давиду, закон Божий, словом, напитайте душу предметами бессмертными, вечными, - и чувство бессмертия будет в ней непоколебимо, а вместе с ним и страх смерти исчезнет. Оттого единственно дух приходит в забвение себя, оттого мысль о бессмертии теперь ускользает от него, что он наполнен вещами тленными, свыкся с смертью. Но особенно чувство бессмертия пробуждается при мысли о Боге и о том, что человек - образ Его. Сказавши с размышлением: **жив** Бог, уже нельзя не сказать: **жива** душа моя! Итак, уверенность в бессмертии есть единственный оплот про­тив страха смерти. Но многие имеют ее только на словах, в памяти и воображении, а отнюдь не в сердце, от того-то они с величайшею робостью и приступают ко гробу.

Но, может быть, взгляд на смерть действительно родит со­мнения? Во избежание этого всего лучше смотреть прямо в ли­цо смерти. Итак, что представляет смерть, когда смотрим на нее? Мы видим, что чрез смерть прекращается действие жиз­ненных органов, душа отделяется от тела и делается невиди­мою, тело несколько времени существует, потом разрешается, тлеет и исчезает. Вот что видит в смерти чувственный глаз. Рассудок логический, как везде, так и здесь, является с своими диалектическими кознями, и умозаключает так: «Души по смерти мы не видим, следовательно ее нет, ибо если бы она была, то дала бы себя ощутить». Вот силлогизм! Правилен ли он по законам логики? Очевидно, нет! Из невидимости вещи нельзя заключать к небытию ее: в воздухе простым глазом мы не видим ничего, но вооруженным видим, а если бы вооружить его лучше, то увидели бы еще больше. Если же мы не видим материального, то тем более не можем видеть духовное, душу. Что душа не дает ощущать себя, из этого тоже не следует, что­бы ее не было. Может быть, она не хочет давать ощущать себя, а может быть, и не может, так как лишилась тех орудий, кото­рыми могла бы на нас действовать, но есть в ней другие сторо­ны ее деятельности, которые, без сомнения, в ней остались. Строго судя, из того, что тело разрушается, а душа делается невидимой, следует только то: вероятно, души нет. Но против этой вероятности мы имеем бесчисленное множество свидетельств и до­казательств. Рассудку, который утверждает, что душа может уме­реть, стоит только показать состав ее, - сказать, что она состоит из мыслей и желаний, и потом потребовать у нее объяснения, как может разрушиться мысль **или желание:** тогда он тотчас сознает нелепость своего утверждения, свое заблуждение. Отсюда-то упорные невежды всегда, когда говорят о смерти души, отделы­ваются метафорами: душа засыпает, душа потухает и проч. Но это значит разрубить узел, а не развязать. Самый лучший способ действования против них состоит в том, чтобы требовать у них не метафорического, а прямого объяснения того, как душа потухает, засыпает, как мысль или желание разрушается. Это скоро заста­вит их умолкнуть.

Душа по смерти не дает ощутить себя, следовательно, за­ключает рассудок, ее нет. Но крепка ли основа такого заклю­чения? Она сильна разве только для поверхностных и чувст­венных зрителей, т.е. для тех, которые верят только в свои пять чувств и ими только водятся. Но есть ли в самом деле такие люди? Едва ли! Всякий непременно должен верить чему-то высшему и большему пяти чувств: ибо иногда обнаруживаются такие вещи, которые не полежали сим чувствам, да и не могут подлежать им. Напр, глазу не подлежали некоторые вещи до изобретения увеличительного стекла, и об них судили как о не­видимых, но теперь мы видим их. Да и вообще была бы край­няя самонадеянность сказать, что в глазе моем или другого на­ходятся и представляются все предметы зримые. Впрочем, не только этими рассуждениями устраняется темная сторона смерти, сколько сравнениями ее с плотским рождением. Если бы младенец в утробе матери получил смысл и начал рассуж­дать подобно нам, то свое рождение он почитал бы смертию. В утробе он соединен физическим образом с телом матери и жи­вет ее жизнью, при рождении его эта связь, эти жизненные ка­налы разрываются, точно так, как у умирающего человека прекращается дыхание и питание, которыми он жил. Следова­тельно, рождаться и умирать все равно: в том и в другом слу­чае сущность дела - в перемене среды жизни. Но для рождаю­щегося - мир служит тем же, чем было для него лоно матернее, почему же не предположить, что и для умирающего другой мир будет тем же, чем был сей? Вообще, кто знает отношение младенца к матери, тому понятно, что может происходить с нами в смерти. Мы не знаем, что будет с нами за гробом, но если бы младенец начал понимать пред рождением, то так же при рождении своем он не мог бы знать, что с ним будет. Он не понимал бы настоящей жизни, хотя все орудия, нужные к ней, как-то: легкие для дыхания, пищеварительные каналы для пи­тания у него есть. Ему трудно было бы представить настоящую жизнь, которой он еще не видит, и потому при рождении ему легко бы пришла мысль, что «меня уже не будет, я умру». Но с рождающимся имеет совершенное сходство умирающий. И для него мир есть утроба, с тем только различием, что эта утроба большая, и что с утробою матери связи младенца грубые, а он с миром соединен тонее, духовнее, - только постоянным дыха­нием и повременным питанием. Смерть прекращает эти спосо­бы жизни, подобно тому, как рождение разрывает оболочку младенца и прекращает способы его утробной жизни. Но дух его находит новый способ жизни и новый образ питания внешнего, не так грубого, как в утробе матери: можно ду­мать, что и по смерти тоже бывает с духом человеческим. Ибо, хотя некогда, может быть, мир будет питаться челове­ком так, как теперь человек питается им, но это будет под конец всего, а до того времени, вероятно, человек все будет зависеть от мира, и потому по смерти дух его вступает в со­юз с миром же, только, без сомнения, в союз высший, духовнейший. Мысль эта библейская. В 3-й кн. Ездры (4, 40-42) Ангел говорит: «Как у вас в мире прежде девяти месяцев жена не может рождать, а по девяти месяцев не может ни одного дня удержать плод в себе: так и ад не будет держать в себе, когда исполнятся для него дни рождения». Значит, и за гербом есть период развития, и человек таким образом должен пройти три таких периода, - должен три раза ро­диться. И третья великая перемена наша - всеобщее Воскре­сение есть также рождение, и можно сказать, что для боль­шинства умерших так же непонятно это третье рождение Воскресение, как для нас непонятно второе - смерть. Святые только, вероятно, понимают это третье рождение так же, как было понятно для них второе: ибо, вероятно, они отчас­ти уже испытывают это рождение, т.е. Воскресение тела.

Доселе мы касались темной стороны смерти, могущей рож­дать сомнения, говорили о причинах и о цели смерти. - реша­ли, почему она и для чего. Прибавим к этому еще нечто, могу­щее служить апологиею для Промысла, на который люди ма­лодушные иногда ропщут, видя это ужасное явление в мире че­ловеческом.

Итак 1) обращая внимание на настоящее тело, можно ли по­желать ему бессмертия? Кто бы ни рассуждал о теле, всякий при­знает его тягостным для души, и скажет: лучше было бы, если бы тела не было. Чем долее оно продолжает жить, тем тягостнее ста­новится. Если же таково тело наше, то нельзя пенять на Промысл за то, что он не дал ему бессмертия: мы сами признали бы его не­достойным бессмертия, осудили бы на смерть.

2) Нам желательно променять настоящее худое тело на лучшее, получить орган более стройный. Промысл и сделал это: нам обещано тело славное, несравненно лучшее и совер­шеннейшее нынешнего.

3) Желательно еще нам, чтобы перемена эта произведена была безболезненно. Но возможно ли это? Присмотревшись хорошенько, видим, что перемена эта не может произойти без неудовольствия, без болезни. Почему так? Потому во-первых, что смерть есть следствие греха: что ж было бы, если бы это следствие не было соединено с болезнями? Тогда человек ни­мало не страшился бы греха и продолжал бы грешить безбо­лезненно. Это первая причина - нравственная. Есть и причина физическая. Она состоит в том, что здесь одна половина бытия человеческого должна отделиться от другой, чтобы можно бы­ло переменить ее, так сказать - перечистить, а такое раздвое­ние нашего существа без неприятного чувства быть не может. Ибо одна только полнота для нас приятна, а всякий ущерб, как бы мал он ни был, причиняет нам неудовольствие. Но промысл сделал, что и раздвоение нашего существа не слишком тягост­но для нас. Смерть праведников **тиха,** она по справедливости для них есть успение, и только смерть грешников **люта.** Смерть по натуре своей не трудна, мы сами делаем ее трудною. Но требовать у Промысла и этого, т.е. того, чтобы он, несмотря на наши грехи, сделал для нас смерть легкою, было бы безумием и преступлением. Сверх сего, если посмотреть на это ближе, то можно еще спросить: смерть ли собственно мучительна или предшествующая ей болезнь? Есть причины, заставляющие ду­мать, что самая смерть соединена с чувством приятным. Во всяком случае, когда смерти предшествует болезнь, она, как конец болезни, есть перемена приятная. Здесь сказать должно то же, что сказал Спаситель о первом рождении: жена, егда ро­ждает, скорбь имат, егда же родит, не помнит скорби за ра­дость, яко родися человек в мир, верно и за сим рождением сле­дует такая же радость. Впрочем, скорбь смертная, как бы вели­ка она ни была, не должна устрашать нас. Что говорит о людях рождающихся с необыкновенною трудностию и болезнями? За­мечают, что это бывают люди необыкновенные, с большими способностями, с особенной судьбой. Может быть, эта парал­лель и сюда идет...Вот апология для Промысла. Она состоит в том, что мы сами осудили тело свое на смерть, и потому не можем **желать** бессмертия, что нам обещано в вознаграждение тело славное, такое, которого ум обыкновенный и представить не может и от которого поэтому неверующие отказываются, что переворот этот глубок и велик, ибо здесь идет дело о ко­ренном перевороте всего мира, неба и земли, и потому перево­рот этот не может совершаться без особенной болезни. Наблю­датели над умершим телом человеческим (наблюдения эти не­давно начались и продолжаются) заметили видимый процесс перечищения его. Весь процесс этот - не что иное, как горение, от того некоторые мертвые тела светоносны: это явный намек на будущее светлое тело. Главные эпохи этого процесса, замет­ные для глаз наших, четыре следующие: 1) эпоха, с которою производится расплавление тела, и оно получает вид мысловатый, 2) эпоха, в которую оно получает вид более светлый, фос­форный, 3) эпоха, в которую тела людей, равно как и животных, бывают, причем на короткое время, так неприступны, что малей­шее прикосновение к ним производит болезнь: это состояние умершего тела заметили еще древние и назвали драконовым, в 4-ю эпоху тело обращается в персть, неразрешаемую никакою химиею. Эти четыре эпохи, примеченные наблюдателями, суть явле­ния, указывающие на тление тела как на перечищение его, на приб;шжение к будущему просветлению. Это о теле.

Частный суд по смерти. Что же бывает с душою за гробом? Наша церковь учит, что с душою, тотчас по разлучении ее от тела, происходит частный суд, и в подтверждение своего учения указывает на одно место нового завета (Евр. 9, 37): лежит человеку едино умрети, потом же суд и на одно из Ветхого За­вета (Еккл. 12,7): и дух возвратится к Богу, иже даде его. Места эти не совсем решительны: их можно относить и к последнему будущему Суду, оттого некоторые и отвергали частный суд. Но наша церковь принимает его, и самое дело, кажется, требу­ет этого. Частный суд можно и должно допустить на том осно­вании, что, по явлении в другой мир, совесть каждому необхо­димо должна произвести свой решительный приговор, должна сказать, каков он. Вместе с сим могут быть и явления душе ангелов или самого Иисуса Христа, а потому душа может слы­шать свой приговор и отвне. Церковь наша не указывает, кто производит этот суд и произносит этот приговор, но можно наверное полагать, что это делает или Ангел какой-либо, или сам Иисус Христос. Все это очень возможно. На рубеже другого мира должно пробудиться в душе решительное сознание, и она должна решительно осудить себя. Явления духов для нее там уже не так чудесны, как здесь, так как она уже перешла сама в мир духовный. Итак, вообще должно сказать, что суд частный возможен, и с дос­товерностью можно полагать, что он есть.

Состояние от смерти до всеобщего Суда. Что же после этого суда? Каково состояние душ до Суда окончательного? От второго рождения до третьего, т.е. от смерти до Воскресения, пе­риод жизни очень длинен, здесь должно совершиться многое, но Писание не говорит об этом почти ничего. Должно думать, что знать это для нравственности человека было бы бесполез­но. Но с другой стороны, предмет этот увлекает любознатель­ность нашу, и всегда неслись к нему мысли и людей святых и грешных. Потому и составилось о нем много мнений. Главные из этих мнений следующие: 1) души людей святых находятся со Христом в мире ангельском, 2) души грешных остаются в про­тивоположном состоянии, - во аде, и как первые наслаждаются блаженством, так вторые терпят мучение, хотя и блаженство их и мучение их еще неполные до совершенного соединения их с телами. Между этими двумя мнениями есть еще средина: ду­мают, как и должно думать, что те души, которые перешли в тот мир в состоянии нравственно смешанном, имеют и физиче­ское состояние смешанное, т.е., так как они отчасти добры, а отчасти худы, то и по внешнему своему состоянию отчасти счастливы, а отчасти несчастливы: это третье мнение среднее. В рассуждении местопребывания этих последних душ есть два мнения: одни полагают местопребывание их на мытарствах, а другие в легкой стороне ада. Эти оба мнения существуют в нашей церкви, и одна часть богословов держится одного из них, а другая - другого. У католиков насчет этого предмета есть свое мнение: они назначают для таких душ чистилище (purga torium). Вот главные мнения церкви о будущем состоя­нии душ до всеобщего суда! Всеми этими мнениями предпола­гается в душе сознание и память о прошедшей жизни. Об руку с этими мнениями шло с самой глубокой древности мнение, уничтожающее в душе, разлучившейся с телом, сознание, это мнение называется **(психопаннихия)** «всегдашний сон души».

Что в подтверждение мнений Церкви говорит Писание? В нем есть как бы двоякое учение о сем предмете. Одно - это учение евреев, думавших об этом без помощи откровения, -мнение народное. Другое учение - учение самого Писания, или откровенное. Неудивительно, что в Св. Писании помещено мнение народное: в нем есть по местам даже слова злых духов, но это ни мало не мешает его чистоте и божественности. В Ветхом Завете с самого начала встречается только мнение на­родное, еврейское. У Моисея нет нарочитого учения даже о бессмертии души: этому учению Промысел судил развиться ес­тественным порядком. Оттого в первых книгах Библии мы встречаем такое же учение о сем предмете, какое было тогда и у всех других народов. Состояние душ по смерти называется здесь шеололом. Но что такое этот шеолол, - раздельного по­нятия об этом нет у Моисея. Оно начало развиваться у Иова и в Псалтыри, но и здесь развилось еще мало: здесь шеол назы­вается страною темною, неопределенною, где не слышно ника­ких торжественных и хвалебных гласов. Более это понятие раз­вито у пророков, особено у Исайи, в том месте, где он пред­ставляет, что души умерших, по кончине одного царя, собра­лись и спрашивали с удивлением, как мог умереть такой великий царь. С Екклезиаста начинается уже чистое откровенное учение. Замечательно, что в первых главах сей книги содер­жится еще учение или мнение евреев, а под конец оной излага­ется уже чистое откровенное учение, где говорится: возвратит­ся тело в землю, а дух к Богу (Екк. 12, 7). Еще подробнее откровенное учение об этом находится в Премудрости Соломо­новой, где о воскресении говорится, что не одна душа, а и плоть восстанет. Потом учение о воскресении ясно излагается пророком Варухом. В книгах Маккавейских есть целые главы об этом предмете, особенно там, где говорится о страданиях известных иудейских мучеников. У Ездры есть подробное опи­сание шеола, в котором показаны отделения его, или гнезда для умерших. В начале Нового Завета, во времени пришествия Христова, иудеи разделяли ад на несколько отделений: это видно из притчи о богатом и Лазаре, где назначается одно ме­сто для блаженных душ в лоне Авраама, а другое для душ не­честивых и несчастных внизу, но все - в одном и том же шеоле, или аде, потому-то богач и представляется разговаривающим с Авраамом. В писаниях Апостольских нет ни слова об этих отделениях, и везде говорится только о будущем состоянии душ. Напр. Апостол Павел всегда говорит так: быть за гробом зна­чит быть со Христом, быть на небе, с Господом и проч. Ясного и полного представления об этом нет также ни в одной книге Нового Завета, большей частью черты его заимствуются от образа представления иудейского, и при этом о праведниках говорится, что они со Христом, а о грешниках - только, что им худо, но в чем состоит эта худость - о том ни слова. Апокалип­сис касается этого предмета несколько более, но из него по бу­кве нельзя вывесть ничего. В нем говорится, что души избиенных за слово Божие- под алтарем, но где этот алтарь и что он, - этого не видно. Говорится также, что **море** даст **своя мертвецы,** и **смерть** и ад (гл. 20, **13),** но что это за слова, метафоры или самые вещи - этого мы не знаем. Потому определен­ного догмата и из сей книги извлечь нельзя. Но по духу всего откровения видно, что худым до суда худо, хорошим хорошо, а средних людей, отчасти добрых, а отчасти худых - и состояние внешнее отчасти доброе, а отчасти худое. Мнения христиан­ских богословов сходны большей частью с мнением иудеев.

Скажем еще нечто об этом состоянии душ на основании одних соображений человеческих, изложим, т.е., мнение о за­гробном состоянии не общецерковное, а частное, человеческое. Итак, нет ли каких-либо способов составить хотя полуобраз сего состояния? Нет ли таких явлений, с которых можно бы снять черты, и из них составить образ или же понятие о будущем состоянии? Такие явления' есть, и **первое** из них есть **сон.** Древние называли сон братом или сестрою смерти, и он, дей­ствительно, может идти к прояснению будущего состояния ду­ши. **Второе** такого рода явление есть **обмирание.** Оно ближе всего идет к объяснению будущего состояния. Люди обми­рающие бывают на рубеже сего мира, так что их считают со­всем умершими. Будучи близки к пределам другого мира, они могут хотя несколько заглядывать в оный и что-либо видеть в нем. Говорят, что они в то время бывают в оцепенении, но они рассказывают противное, - говорят, что они осознавали себя. **Третье** явление сего рода - **болезни,** особенно искусственный магнетический сон. **Четвертое** явление есть прямое сообщение с другим миром: с добрым - чрез пророческие вдохновения, чрез явления Ангелов и проч., с злым -посредством чародейств, вы­зывания злых духов, мертвых людей и проч. Если свести все эти явления, то откроются следующие результаты, объяс­няющие будущее состояние души: 1) душа во сне сознает себя и весь мир, чувствует и представляет тело, вернее, не то тело, а какое-то другое. Итак, во сне в ней есть все, что и наяву, нет только твердости сознания. В бодрственном состоянии со­знание души направляется к одной точке, а во сне оно зыбко, тенеобразно, нет для него опоры, а отсюда нет и решительной деятельности. Мысли в душе проявляются, но тотчас и улета­ют, желания кипят и распаляются, но не приводятся в исполне­ние, ассоциация понятий бывает редкая: это внутреннее со­стояние души. В рассуждении внешнего мира состояние ее -также другое: наяву мы видим все предметы в порядке, **в** из­вестной классификации, во сне этих законов порядка и клас­сификации вещей нет. Замечательно и то, что во сне душа бы­вает в теле, а ей кажется, что она везде. 2) Обратимся к треть­ему явлению - к сну магнетическому. В этом сне душа остается в теле, но переменяет свое седалище: из головы переходит в грудь. В обыкновенном сне душа видит тускло, но сфера виде­ния у нее шире, во сне магнетическом она видит ясно, и сфера видения ее еще более расширяется, но ей недостает твердости и мощи. Отсюда другой дух может водить и управлять душою, приведенною в это состояние, и она подобна бывает пылинке, которую тотчас притягивает магнит, это все оттого, что в ней нет опоры. Во сне естественном душа, в известной мере отрешается от тела, в сне искуственном она отрешается от него бо­лее, в обмирании еще более, а в смерти и еще более. Кроме то­го, в сне искусственном бывают явления духов. 3) Те, над кото­рыми происходило второе явление - обмирание, рассказывали, что они видели духов, только в человеческом виде, что они со­знавали себя в теле, а мир - с пространством и временем, но самостоятельности вещественной тоже не было у них. - Вот ре­зультаты, выведенные из замеченных явлений! Поелику души отходят из сего мира разными - добрыми и злыми и средними: то и образы их состояния за гробом должны быть неодинако­вы. Вообще, о состоянии худых и средних можно, на основа­нии этих явлений, сказать, что у них нет твердости. Но совер­шившееся, святые исключаются из сего закона. У них нет есте­ственной **силы,** но она заменяется мощью нравственной, - во­лею Божиею, **праведник не подвижется** потому, как говорит Псалмопевец, что закон Божий посреди **чрева** его. Воля Божия есть самая твердая опора, на которой держится мир нравст­венный и физический, и потому она доставляет праведнику са­мую твердую и существенную самостоятельность. Воля гpeшников, напротив, носится в своих желаниях и зыблется в возду­хе. Посему-то церковь молится о упокоении душ грешных. И действительно, покой их может зависеть от одной воли. Наприм. больной, находящийся в магнетическом состоянии, под­вергается судорогам, но если в то время приходит магнетизер, то судороги его утихают, - воля магнетизера имеет свою власть над ним. Это недосягаемое состояние проясняет и **то,** как могут действовать на отшедшие души злые духи.

Из сказанного также понятно, почему молитвы могут более действовать на умерших, нежели на живых. **Магнетизер** нима­ло не подействует мыслью на обыкновенного человека, пока не отрешит в известной мере его души от тела. Если же так дей­ствует сила магнита на душу, не совсем отрешенную от тела, то тем более может действовать на душу совсем отрешенную сила духовная, какова молитва. Здесь может быть действие самое сильное и простирающееся на самое отдаленное расстояние. -Это же состояние проясняет и ту истину, что по смерти нет по­каяния. Действительно, по смерти не может быть покаяния, ибо нет у души полной самостоятельности, а самостоятельно­сти нет оттого, что нет тела. Итак, безусловные жалобы и нарекания на тело напрасны, оно сообщает душе нашей вес, и та­ким образом управляет ее или к небу, или к аду. Что душа, от­брошенная от тела, действительно не может ни на что решить­ся и ничего привесть в исполнение, это видно из состояния **Магнетизма.** Больной, находящийся в этом состоянии, если во­зымеет какую-либо мысль, или пожелает чего-либо, то просит магнетизера заняться его мыслию или желанием и привесть его в исполнение, а сам ничего не может сделать. Но праведные души из сего исключаются: у них, как мы сказали, несамостоя­тельность физическая восполняется мощью нравственною, они **не** подвижутся, **почивая** на законе **Божием.** Одни только души грешных, не имея опоры, колеблются.

Разовьем еще далее некоторые стороны этого дела. Пред­положим, что душа соединена с телом посредством какого-то третьего, духовно-вещественного тела (а предположить это нужно: ибо и мир физический соединен с духовным чем-то третьим, физико-духовным). Теперь, в смерти душа уносит с собою это вещественно-духовное тело в другой мир и там об­разует его. Понятно, что оно образуется по образу души, - принимает вид, сообразный свойствам души, ибо если здесь есть гармония тела с душою, то за гробом она должна быть еще более. Вследствие этой гармонии благолепный вид душ святых сообщает светлый вид и телам их, а безобразный вид грешников дает безобразную внешность и телам их.

В сей жизни мы видим, что тело подлежит влиянию **стихий:** будет ли это в жизни будущей до Суда? Касательно праведни­ков можно сказать, что так как они приближаются к состоя­нию славному, то они выше стихий, но грешники и там **подле­жат** влиянию стихий. Но поелику здешнее тело их в смерти распалось, то, имея другое тело, менее грубое, они, вероятно, входит в сношение и с стихиями менее грубыми, равными себе. Так, на них, может быть, действует тяжесть, свет, огонь, тепло­та и другие еще тончайшие стихии. Что ж, если действуют они со всею **силою,** - как должно быть мучительно их действие? Представьте, что таким образом не напрасно было пробыть в ките три дня, основание этого должно быть глубокое - в самой природе. К девяти дням, ставят в соотношение девять Ангель­ских чиноначалии: не удивительно, если они имеют **отношение** к душе. Может быть, в это время дается ей возможность обозреть мир Ангельский. Вообще нельзя сказать, чтобы этот обычай держался на маловажных основаниях, он важен уже потому, что идет из глубокой древности и предварил христи­анство, уже по сему самому было бы делом легкомыслия от­вергать его без размышления.

Церковь, как мы видели, допускает три состояния души по смерти. Возможен ли, по учению Писания и церкви, переход из одного состояния в другое? Писание указывает на возможность сего только в одном месте, где говорит о сошествии Иисуса Хри­ста во ад и изведении оттуда душ грешных (1 Петр. 3,18). Отсюда следует заключить, что перемена одного состояния - худшего на другое- лучшее, возможна. Церковь то же предполагает, когда молится об умерших; если бы она представляла невозможным улучшение за гробом, то не молилась бы. Но не противоречит ли церковь сама себе, когда и молится за умерших, и утверждает, что по смерти нет покаяния? Здесь противоречие только видимое, а в самом деле его нет. Может быть, покаяние действительно невозможно для самой души умершего, но возможно под влиянием других, - при помощи церкви видимой, Ангелов и святых. Может быть также, оно невозможно только для тех, которые перешли без всякого ростка добра, а не для всех вообще. А потому и мысль церкви, что по смерти нет покаяния, верна, и молитвы за умерших с нею согласны.

Что еще проясняют нам замеченные выше естественные яв­ления и составленное на основании их понятие о будущей жизни? Из них видно, что состояние душ до Суда - похоже на сон. И потому мнение о сне душ **(психопаннихия),** будучи понимае­мо правильно, может быть принято, и имеет свое основание в том, что душа по смерти, как и сонный человек в полном существе своем, имеет сознание несовершенное, неполное, зыбкое. Чтобы видеть еще более, каково состояние души по смерти и чего ей надо бояться, для этого нужно хорошо наблюдать все поименованные явления, особенно магнетический сон и обми­рание. Об обмирании есть прекрасная статья в «Сын отечест­ва» за 1831 год, под Названием «Летаргический сон». В про­шедшем столетии был крайний материализм, простиравшийся почти до того, что кроме четырех стихии ничего не хотели до­пустить. Но, к удивлению, самый строгий защитник материа­лизма, Месмер, открыл животный магнетизм, и тем подорвал всю систему материализма, дал новое направление, которое ныне господствует, и посредством своих опытов уяснил глубо­кие психологические истины. Таким образом, чрез материали­ста, как чрез валаамову ослицу, против воли его, сообщено нам то, что оправдывает само истинное откровение.

Из тех же явлений видно, как человек по смерти произносит сам над собою суд. В сне обыкновенном совесть действует сильнее, нежели наяву: это знает всякий, кто замечал, как во сне какая-нибудь мысль, относящаяся к нравственности, про­изводит сильное впечатление на совесть. В искусственном сне одна нечистая мысль бывает нестерпима. В обмирании это действие совести еще сильнее. Из этого следует, что чем более отрешается душа от тела, тем сильнее действует совесть. Зна­чит, при полном разрешении души от тела, действие совести неотразимо. Как необходимо поэтому очищать свою совесть, дабы там не терпеть ее угрызений!..

Эти полумертвые состояния души в нашем мире показыва­ют также, что души умирающих подвергаются влиянию духов. Ибо и во сне естественном иногда бывают явления духов, во сне искусственном и обмирании еще чаще бывают эти явления: по смерти же, когда душа вступает в мир духов, явления эти должны быть делом постоянным и обыкновенным.

Эти же естественные явления проясняют глубокую истину Писания, - единство наше со Христом, как членов с главою. Нам трудно представить, как многие неделимые, разобщенные между собою, из коих каждое живет отдельною жизнью, со­ставляют во Христе единое тело, в котором есть одно сочувст­вие! Но в магнетическом сне видение весьма явный намек на это. Если один магнетизер намагнетизирует нескольких боль­ных, то они получают такое единство и сочувствие, что сколь­ко бы их ни было, напр. 3, 4 и больше, все начинают жить од­ною жизнию, и почти составляют один дух. Еще из этого же сна видно, что круг существования души, приведенной в это состояние, распространяется по мере того, сколько приводится в такое же состояние других душ одним и тем же магнетизе­ром, так что если напр, приведено в этот сон четыре человека, то душа каждого из них видит как бы за четырех, живет жиз­нию четырех. Это же, без сомнения, есть и в мире Ангельском. В будущем Царстве Божием будет пользоваться всем, чем и другие, ii будет иметь все совершенства этою славного Царст­ва. От того-то каждый новый член этого Царства не стесняет, а напротив, распространяет его сферу. Это недавно заметил од­ному немецкому философу больной. При посещении дома сумасшедших, философ спросил одного из них что-то об аде и не­бе. Этот отвечал ему: «Когда приходит кто-либо новый в ад, то в нем делается теснее, а когда на небо, то оно становится про­сторнее». Действительно, самоотвержение и любовь имеют си­лу расширять, а эгоизм, по-видимому расширяющийся, на са­мом деле только стесняет, обращает вещи и лица, зараженные им, в ничтожество!

Соображения эти проясняют и ту веру церкви, что ветхозавет­ные праведники, до нисшествия Христа во ад, пребывали во аде. Основу этого можно видеть в главном свойстве загробного мира. Свойство это - бытие людей половинчатое, в котором могут быть в душе мысли и желания, но нет дела, потому что это бытие ко­леблющееся, не самостоятельное. В таком состоянии были души ветхозаветных мужей, им требовалось помощь действительная, которую и доставило им человечество Иисуса Христа: оно дало им покой. Когда явился Иисус Христос, то за Ним они все по­влеклись, а до того времени ни одна из них не могла ни сама вый­ти, ни других вывесть из сего волнообразного состояния, которое и называлось адом, ибо слово это неопределенно, и здесь может означать нерешительное состояние душ.

Период бытия за гробом очень длинен, а настоящая жизнь, по отношению к нему очень кратка. Судя по этому, надлежало бы думать, что люди будут весьма заботиться о смерти, но как мало они не только заботятся, а также думают о ней!.. Что же за причина такого странного явления? Смерть - явление ужас­ное, и потому невольно должна бы заставить людей думать о себе, отчего же нет у людей логики? Если бы мы не знали жиз­ни настоящей, и нам сказали, что она будет продолжаться для некоторых людей до 80 лет, для других 40, 20 и менее, то мы естественно подумали бы об этих людях, что они большую часть своей жизни будут проводить на гробах, будут только и думать о смерти. Отчего же мы не делаем этого? Причину это­го трудно постигнуть. Отчасти, конечно, приводит к этому не­известность смерти и того, что последует за нею, а главная причина этого должна быть в Промысле Божием. Верно, Промысл так устроил для того, чтобы смерть не производила тех ужасов, какие должна бы она произвести.

Конец мира. Посмотрим теперь на события, имеющие по­следовать в конце мира. Как каждому человеку предстоит смерть, так и всему миру предстоит своего рода смерть или разрушение. Это ясно показано в Писании, и философы и про­стой народ верили в непрочность мира, и предварили новоза­ветное откровение даже изъяснением способа кончины мира, - учили об истреблении земли огнем.

Кончина мира будет предварена знамениями. Знамения эти различны, некоторые из них означены в Писании, но не точно: отсюда насчет этого родились разногласия. Спаситель указал знамения эти, когда пророчествовал о судьбе Иерусалима, но так, что некоторые из них относятся к разрушению Иерусали­ма, а некоторые - к кончине мира. От 3 стиха 25 гл. Матф. до 26- знамения, бывшие при разорении Иерусалима, потом те знамения, что солнце померкнет, луна не даст света, Евангелие будет проповедано всем, будет скорбь великая, явятся лжехристы, иссякнет любовь - эти знамения идут уже к концу мира; далее 34 стих опять указывает на жителей Иерусалима. Значит, здесь Иисус Христос поступает так, как часто делали пророки, когда с одними видениями или же событиями соединяли и дру­гие, сходные с ними; предрекая одно событие близкое, говори­ли и о других, более отдаленных и более важных.

Что все это при конце мира последует, можно и должно ожидать непременно. Конец мира последует тогда, когда мир состареется в хитростях и обманах (отсюда ухищрения и ко­варства), в лукавстве и злобе (отсюда преследования и гоне­ния), в силах и законах (отсюда помрачение солнца и других светил). И теперь замечают, что на солнце являются пятна, ко­торые иногда увеличиваются и уменьшают свет солнца... Предваряющим знамением, по словам Апостола Павла (Римл. 11, 25, 26), будет также обращение иудеев, которое последует по исполнению числа язычников. Должно думать, что это об­ращение будет значительное, но как оно произойдет, соберутся ли иудеи в одном известном месте или нет и когда это будет, - сие неизвестно. Апостол коснулся сего предмета случайно, бу­дучи вынужден обстоятельствами. Начали думать о нем, что он совершенно оставил иудеев, от которых происходил по пло­ти, и прилепился только к язычникам. Вследствие этого он пи­шет послание, в котором изъясняет свою любовь к единопле­менникам и, так сказать, хвалится ею. Посему он здесь как бы так говорит: «Я люблю моих единокровных и не думаю об них низко, а думаю как о братиях моих, как о таких, которые те­перь отвержены, но со временем будут приняты, когда число язычников исполнится».

Самый решительный признак кончины мира есть явление антихриста, описанное в послании к солунянам (2 Сол. 2, 3 -13). Кто будет этот антихрист? Некоторые толковники дают ему значение собирательное, т.е. разумеют под ним дух, в из­вестном времени и народе господствующий, противный духу учения Христова. Но, следуя Апостолу, должно думать, что это будет существо личное: ибо он называется сыном беззакония и действует как лице. Кто он будет? Из слов Апостола видно, что он будет обладатель, соединяющий в себе власть светскую с духовною: ибо будет сидеть во храме (стих 4). Как он будет действовать? Противно христианству и весьма лицемерно (ст. 10), так что прельстил бы и избранных, если бы возможно. Он будет в сношении с дьяволом, и может быть, связь эта про­стрется, как есть общее мнение в народе, до личного соедине­ния с ним. Так ли будет или иначе, но то несомненно, что он будет в теснейшем соединении с диаволом. Возможно ли это для человека? Опыты показывают, что возможно: есть люди, кои из видов корысти совершенно предаются диаволу и дела­ются как бы одним духом с ним. Как в лице Иисуса Христа явил свои действия свет, так в лице антихриста покажет свои усилия тьма. Он будет снабжен силою, знамениями и чудесами ложными. Чудеса сии будут производиться искусством дьявола в низшей, чувственной сфере. И между людьми штукари могут делать чудесные вещи, но дьявол может более их, так как луч­ше их знает силы природы. Вероятно, антихрист будет скрывать все и выдавать ложь за истину, но видно, что он и прямо пойдет против всего священного, ибо поставит себя выше все­го, что называется Богом или же священным, и центром рели­гии и богослужения поставит самого себя. Можно ли предста­вить такое безумие в людях, чтобы они могли поверить ему и последовать за ним? Опыты, к несчастью, подтверждают, что это возможно. Французская революция представила нечто весьма схожее с этим будущим явлением: Бога она изобразила в лице бесстыдной женщины, и нашлись люди, в других отно­шениях даже неглупые, которые любовались этим бесстыдным торжеством разума. Можно поэтому наверное положить, что и тогда, во время антихриста, станет у людей невежества, бес­стыдства и безумия, чтобы внимать этому лжецу.

С неверующими в него антихрист будет поступать иначе, пред ними он снимет личину и как тиран будет мучить их (смот. Апок. 9, 10, 11). Словом, это будет человек,, во всем про­тивоположный Христу. Здесь-то видна будет верность того мнения, по которому утверждают, что дьявол подражает Богу во всем, только противоположным образом. Так, во Христе было явление Бога во плоти: в антихристе дьявол таким же об­разом явится во плоти. Вообще - сущность учения библейского об антихристе состоит в том, что он будет человек злой, про­тивник христианства, направляющей против религии ложные чудеса и пророчества, требующий себе поклонения, как пред­ставителю Божию, и что концем его будет погибель: ибо Спа­ситель убиет его духом уст своих и упразднит явлением прише­ствия своего (2 Сол. 2, 8). Сражаться с ним не будет Иисус Хри­стос, не удостоит его этой чести, а упразднит его одним своим пришествием, т.е. коль скоро явится Христос истинный, сей призрак тотчас исчезнет.

Продолжительность царствования антихристова неизвест­на, но, как видно из Апокалипсиса (12, 5), она, кажется, будет не длинна и царство это скоро прекратится ради избранных (Матф. 24, 22). Замечательна сила слов Спасителя о чудесах антихриста: яко же прельстит», аще возможно, и избранный (Матф. 24, 24). С первого взгляда кажется, что в них нет силь­ной мысли. Но что значит здесь возможность и невозмож­ность? - Возможность по отношению к знамениям и чудесам, а невозможность по отношению к избранным. По законам обыкновенного ума человеческого, чудеса эти будут таковы, что должны бы заставить веровать: вот возможность. Но в из­бранных есть, как говорит Иоанн, **семя свято,** - дух спасающий их и тогда, когда рассудок, оставленный самому себе, не мог бы не согласится на известное предложение: вот невозмож­ность. С святыми бывают такие минуты, когда они верят, по словам Ап. Павла, паче упования, как верил Авраам, т.е. ино­гда рассудок непременно требует оставить известное доброе дело, признавая его не хорошим, а между тем они продолжают делать его, следуя тайному содружеству с ними Св. Духа. Это-то, как теперь, так **и** тогда, при конце мира, не позволит из­бранным увлечься лестью и коварством духа злобы. Следова­тельно, все люди, не имеющие этого внутри обитающего Духа, лишенные св. семени, увлекутся антихристом. Средством про­тив него вообще будет служить твердость и неизменность ве­ры, но кто захочет противится ему, тот найдет и много других средств. Ибо если дьявол употребит тогда все свое усилие, то без сомнения и Бог не воздремлет. Поэтому, кто увлечется ан­тихристом, тот сам будет виною своей погибели. Заметить можно из великих судов, уже совершившихся в мире, что Бог в такие эпохи всегда спасает преданных Ему. Так напр, во время разорения Иерусалима христиане изведены были в Пеллу и не участвовали в бедствиях иудеев.

Вот что предварит конец мира. Сперва будет тишина, как и всегда бывает пред великими событиями природы, от которой родится природа и беспечность, как было в дни Ноя, потом -необыкновенное движение во всех мирах: в мире ангельском подвигнутся силы небесные, в мире физическом померкнут светила, в мире человеческом умножатся лжехристы, увеличат­ся заблуждения и пороки, явится антихрист. За всеми сими знамениями последует уже самый конец мира, который будут сопровождать следующие события: !) Воскресение мертвых, 2) явление Господа на Суде и самый Суд, 3) превращение мира и 4) распределение последней участи, или же наград и наказаний.

**Воскресение мертвых.** При конце мира с живыми последует изменение, а мертвые воскреснут. В Воскресении будут участ­вовать все умершие, и добрые и злые. Воскресение последует по трубному ангельскому гласу (1 Кор. 15, 52). Явно, что это метафора, но она выражает что-то существенное. Глас Божий непременно будет к силам натуры, по которому море, ад и смерть отдадут своих мертвецов (Апок 20, 13). С каким телом воскреснут люди? С телом, похожим на настоящее, но лучшим его. Сколько из настоящего тела войдет материи в это тело, - Писание не определяет, и мы сами определить не можем. Для нас довольно знать, что тело это будет подобно прославленно­му телу Иисуса Христа, а лучше этого образца и желать не нужно. На основании даже опытных наблюдений, делаемых над умершим телом человеческим, можно думать, что будущее тело будет много отлично от настоящего. Ибо сколь­ко производится над ним работы! По смерти **те** четыре стихи, которые при жизни враждовали против тела, делаются служи­телями его, - перерабатывают его и чистят**.** Сколько же оно должно измениться, пройдя все процессы этой переработки? Ап. Павел подробно описывает качества будущего тела (1 Кор. 15, 32 58). Он называет тело это духовным, без сомнения, по­тому, что оно будет слишком тонко и нетленно. По виду оно должно быть светоносно. Ибо и во сне магнетическом, когда душа смотрит на свое тело, то нервы его представляются ей ог­ненными. К сему же заключению ведут и явления Ангелов в те­лах светлых. Без сомнения и **те,** кои будут в сожительстве с Ан­гелами, будут иметь такие же светлые тела.

Насчет сего славного тела могут быть сомнения, но все они берутся из праха могилы, и там же, т.е. в могиле, должны и ос­таться. Что тело возможно другое, это нимало не удивительно. Физиологи заметиличто и теперь в 12 лет- тело наше совсем изменяется: старые частицы улетают, приходят новые, и мы получаем тело совершенно новое. Притом, видимое наше тело есть только оболочка тела другого, которое составляет посто­янную**,** пребывающую основу сего чувственного семени буду­щего славного тела; оно есть не только у людей, но и у живот­ных и растений. Так химики заметили, что и после того, как растение сгорит, внутреннее, основное тело ею остается**,** но­сится в воздухе, и иногда можно видеть его глазами. Итак, в недоумении насчет того, как соберутся частицы тела, как явит­ся тело славное, неосновательны и неуместны. Еще кажется не­понятным, как в мгновение ока(Кор. 15, 52) изменятся живые. Подобное нечто и теперь представляет горение, вдруг превра­щающее в пепел тело человека, подвергавшегося ему. Опыты это редки, и весьма страшны, но они есть и хорошо объясняют возможность будущего мгновенного изменения тел живых. Это изменение для людей тех будет тоже смерть своего рода. По каким законам будет происходить Воскресение тел? Без сомне­ния, здесь будет участвовать сила Божия, но и от самого мира можно ожидать этого: ибо это будет тогда, когда мир созреет для таких явлений, - когда это лоно тел человеческих не в со­стоянии будет ни одного дня более удерживать их в себе.

Учение о Воскресении мертвых есть отличительная черта хри­стианства, есть самое ясное учение писания о бессмертии челове­чества. Древний мир ожидал бессмертия только души, а о бес­смертии, или же воскресении, тел мечтали весьма редкие, и то с великою неопределенностью и неясностью. Одно только христи­анство утвердило эту истину бессмертия тел. В наши времена есть умы, наводящие сомнение на эту истину, но это - остаток взгляда древнего, и взгляд этот не философский, хотя защитники его вы­дают себя за философов. Для ума истинно философского весьма благоприятен взгляд противный, т.е. мнение о бессмертии тела и о будущем свидании его с душою, ибо в этом соединении бессмерт­ной души с бессмертным телом есть полнота, которой ум везде и преимущественно здесь ищет и которая не может ему не нравится. Ум, судя о будущем состоянии бытия человеческого, снимает для него черты с бытия настоящего, и потому в будущем состоянии не может не представлять союза души с телом, потому что он здесь есть. К отрицанию Воскресения приходит мысль о том, что душе будто лучше быть без тела. Но эта мысль есть плод поверхностно­го взгляда, в самом же деле тело для души необходимо, с ним, как мы видели, ей лучше, от него она получает твердость и вес. В этом только виде человек может назваться сокращением всего мира, а такое название должно принадлежать ему: ибо он есть связь двух миров. К тому же отрицанию привело некоторых философов муд­рование о трудности произойти такому событию, каково Вос­кресение тел. Мудрование человеческое вообще сильно в теории, а когда дойдет до дела, то оно слабеет и теряется. Это правда, что трудно из персти составиться телу. Но что значит такая трудность для такого действователя, какой здесь будет? Здесь будет действователь не слабый какой-либо мудрец, а всемощный Бог.

Мы видели также, что будущее тело, по учению Ап. Павла, будет духовно. В силу этой духовности оно будет иметь следующие отличительные качества: 1) не будет подлежать ника­ким нынешним брачным связям и отношениям: в воскресении, говорил Спаситель саддукеям, ни женятся, ни посягают, но яко ангели Божий на небеси суть. Черта резкая, весьма много отли­чающая будущее тело от настоящего. 2) Не будет иметь нужды в питании: чрево и брашно там упразднятся. Это качество по­казывает совершенное отличие будущего тела, славного, от нынешнего, ничтожного. Отделите и теперь человека от чрева, от способа питания: как много он будет отличаться от людей обыкновенных! Питание поистине есть рабство миру. Если бы человек не имел нужды в пище и одежде, то все суетные заботы его отпали бы, кто бы тогда стал копить золото, гоняться за драгоценностями? Что такое отделение тела от способов ны­нешнего бытия невозможно, на это дают явный ответ нынеш­ние опыты. И ныне в некоторых болезнях люди живут не­сколько лет без пищи, одним воздухом; у нас в России был та­кой человек, он (я сам видел его) жил только тем, что по вре­менам мочил во рту водою. У благочестивых людей тоже эти узы, соединяющие нас с миром, т.е. питание и нужда в одеянии, слабеют, над ними часто сбываются слова Писания: не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих, они часто живут одним словом Божиим.

Прекращение мира. После воскресения и перемены людей последует воскресение или перемена Земли. В Писании эта пе­ремена, или, лучше, время совершения ее показывается неопре­деленно. В некоторых местах Писания она предваряет Суд, а в других Суд предваряет ее. Но что будет прежде, а что после, в этом мало нужды, нам нужно только знать, что то и другое бу­дет. Итак, скажем прежде о конце мира. Знал ли Иисус Хри­стос о сем конце? Ученики два раза спрашивали Его об этом, но в первый раз Он им сказал, что не знает: о дни же том и час никтоже весть... ни Сын человеческий (Марк. 13, 32), во вто­рой раз отвечал, что им не нужно этого знать, несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи во своей власти. Точно ли не знал об этом Иисус Христос? Некоторые соблазнялись этим местом и потому толковали его различно. Одни, поелику слово Сын находится у одного евангелиста Марка, утвержда­ли, что оно вставлено рукою переписчиков, другие, как Злато­уст, говорили, что Иисус Христос не знал об этом, как дети не знают о некоторых вещах родителей своих. Вообще, отцы церкви давали различное значение словам сим. Но судя прямо, должно сказать, что Христос действительно не знал последнего дня, как эту мысль прекрасно раскрыл в одной проповеди преосв. Филарет, где говорится, что это незнание было последним видом Его истощания и смирения. И действительно, это жерт­ва весьма приличная Тому, Кто должен был быть искушенным по всяческим.

Есть ли в природе основание думать, что такой переворот в ней когда-либо будет? Еще древний мир находил в ней призна­ки имеющего некогда последовать переворота. Взгляд древних преимущественно на оскудении сил природы. Это можно ви­деть из письма Киприана карфагенского к Демертиану, в ко­тором он подробно описывает взгляд древнего мира на буду­щий переворот. Но теперь еще более открыли новых намеков на разрушение мира. Астрономы заметили, что миры рожда­ются, стареют и умирают, и говорят, что с нашею землею то же будет. Да и вообще, сколько было переворотов на земле! По­верхность земли есть совершенное кладбище, усеянное трупа­ми, мы живем на развалинах, а прошедшие перевороты руча­ются и за будущие. Замечают еще, что эклиптика Земли постоянно наклоняется, **и** может дойти наконец до того, что Земле невозможно будет обращаться около Солнца: тогда, конечно, должна последовать великая перемена. Притом, из частных страшных явлений Земли видно, **что** она **в** болезненном со­стоянии. Внутренность ее горит и извергается, она трепещет и во многих местах дает ощущать свой трепет, - и все эти и по­добные судорожные движения ее должны когда-нибудь окон­читься большим переворотом. Было много мнений о скорой кончине мира. Есть и теперь мнение (Штиллинга) о конце ми­ра, имеющем последовать между 30 и 40-годами настоящего столетия, основанное на апокалипсическом вычислении звери­ного числа - шестьсот шестьдесят шесть(Ап. 13, 18). Но самые обыкновенные соображения ведут к противному заключе­нию, - к тому, что мир еще должен продолжаться немалое вре­мя. Так время бытия мира - 6 или 7 тысяч лет - очень не про­должительное. Для какой-нибудь огромнейшей планеты очень мало этого времени. Конечно, на протяжение времени можно смотреть и иначе: у Бога один день как 100 лет, и может быть наоборот, но по нашему взгляду на время это бытие мира ка­жется коротким. Взгляд на Землю ведет к мысли, что сущест­вование ее еще продолжится. На ней еще много мест неизве­данных и ненаселенных, но человек мало-помалу узнает и на­селяет ее. Можно полагать**,** что владычество его над землею должно продолжиться познанием и населением всех мест ее, но такой предел владычества еще далеко. Если положим призна­ком конца мира оскудение сил природы, то ив таком случае конец этот еще не близок, ибо сил этих еще много. Земля, эта общая мать, может питать еще многих чад. История человече­ства представляет много зла и добра, но эта сумма еще не мо­жет равняться с суммою, находящеюся в идее человечества, --идее не мечтательной, но такой, которая может осуществиться, т.е. сложность добра **и** зла действительного не может еще рав­няться с сложностью добра и зла возможного, а вероятно, пре­делом бытия рода человеческого должно быть осуществление этого идеала - извлечение из нее, - раскрытие всех сил, какие только есть в человечестве. Приложите же этот масштаб к со­стоянию рода человеческого, и увидите, как много еще людям остается делать, развиваться и развиваться, и потому как далек должен быть предел их жизни! Да и Промысл, который и пле­вел не исторгает- потому, что щадит пшеницу, не исторгает ни одного колоса пшеницы, если он остается еще не зрелым, а все соберет зрелыми в житницы. - о все эти соображения не имеют в себе ничего решительного. Ибо период бытия мира и челове­ка может быть определен иначе тем, кто лучше нас видит связь бытия временного с вечным. Посему дело это должно предста­вить Промыслу: он видит все и всему назначает конец.

Уничтожится ли мир, или только изменится? Должно ду­мать, что он только изменится. У Бога нет смерти. **Бог несть Бог мертвых, но живых.** И само Св. Писание подтверждает эту мысль. Так, Ап. Петр во втором послании своем (3, 13) гово­рит, что будет небо **ново и** земля **нова,** но все учение его об этом дает разуметь, что останется что-то **и** от старого мира.

Кто будет производителем этого великого переворота, ка­кое орудие? По учению Ап. Петра, орудием этим будет огонь (2 Петр. 3, 7, 10). Спрашивают: где сколько возьмется огня? Но его и теперь весьма много, он есть везде, и притом в огромных размерах. Напр, что может быть свободнее от огня, как воздух? Но и в нем весьма много его: является молния, и в воздухе везде разливается огонь, и огонь ужасный. В грубых телах тоже, по видимому, нет огня: но начните их тереть, - и они издают искры. Лед даже наполнен огнем: ибо северные сияния бывают в странах самых Ледовитых. Итак, спрашивать о том, откуда возьмется огонь, - труд напрасный. Лучший и более уместный вопрос здесь следующий: кто возбудит этот огонь, скрывающийся повсюду? Больших возбудителей для этого не нужно, а если бы и нужно бы­ло, то Бог не имел бы в них недостатка. Огонь непрестанно горит внутри земли и простирается, как кажется, до самого центра ее, -обнимает всю землю, так что 200 гор непрестанно изрыгают его пламя. При таком горении нужно только малейшее прикоснове­ние, чтоб произвести всеобщий пожар, это прикосновение может быть произведено какою-либо кометою, которая вообще имеет зажигательное свойство. Самое солнце благотворным светом сво­им может произвести пожар. Да и самые малые возбудители, напр, молния, северное сияние и т.п., заставляют землю колыхать­ся **и** сверкать. Недавно, именно в прошлом году (1832), от Ледо­витого моря до Средиземного все было в огне. Все такого рода явления происходили **и** происходят на поверхности земли, а во внутрь ее не западала еще ни одна искра, но придет время, искра западет в Землю, и она загорится. Об этом огне можно сказать то же, что о потопной воде, потому-то ап. Петр, да и сам Иисус Хри­стос сравнивают последний конец мира с потопом, бывшим во время Ноя.

Была ли в древности вера в конец мира? Она идет с самой глу­бокой древности чрез все народы. Иудеи производили ее то от Адама, то от Еноха, который будто бы поставил два столпа, из которых на одном было означено превращение мира посредством воды (потоп всеобщий), а на другом - посредством огня (послед­ний конец мира). Об этом же говорят Овидий и Сенека. Первый представляет в своих стихах, что море загорится: **mare** ardebit. По­следний выражается так: **sidera sideribus** incarretn **et omne uno igne ardebit.** Таким образом из ветхого мира произойдет новый, и род человеческий поселится на новой земле. Посему выражения - че­ловек взойдет на небо, вселится в другой мир - суть метафоры: человек остается на земле, только измененной, обновившейся. Здесь-то, видно, тело испортилось: Бог перечистит его и даст ему первое назначение, - соединить тело славное с душою невинною. Так, земля испортилась: Бог пережжет ее и употребит на прежнее служение - поселит на ней людей. Значит, что сказал Бог раз, то никогда не изменится. Так сильно слово Его!

Как разуметь то небо, которое, по учению Апостола, при кон­це мира сгорит? Толковники различно разумеют его, но Писание разумеет небо вообще. Теперь и натуралисты пришли к той мыс­ли, что все разрушится. Замечательно, что все науки, приняв пра­вильное направление, сходятся с Библиею и суть как бы коммен­тарии ее. Напр, о конце мира натуралисты говорят почти то же, что содержится в Апокалипсисе, они утверждают, что со време­нем планеты должны будут обращаться в солнце., след. и наша Земля будет в солнце и будет иметь совершенство солнца, - все­гдашний свет и теплоту (Апок. 21, 23. 25. 22, 5). О жителях же Солнца натуралисты говорят, что они должны быть на­столько же совершеннее земных людей, сколько Солнце со­вершеннее Земли. Все эти мнения натуралистов весьма близки к мыслям св. Писания.

**Последний** Суд. После перемены Земли последует страшный Суд. На Суде этом будет судим весь мир, христиане будут судимы по закону Евангелия, иудеи по закону Моисееву, а язычники по внутреннему закону сердца. Впрочем, может быть, до всеобщего Суда Евангелие сделается законом всеобщим, - может быть, все обратятся в Христу... С людьми будут судимы и злые духи. Ап. Павел (1 Кор. 6, 1 - 3), упрекая христиан за то, что они ходили су­диться к чужим властям, а не к своим, говорит, что святые будут судить мир и ангелов злых: **не весте ли,** говорит он, **яко святии мирови имут судити... не весте ли, яко ангелов судити имамы?**

Кто будет судить? Иисус Христос и святые. Иисусу принадле­жит весь суд, но он уступает часть его святым, Странным кажется, как святые и судятся и судят. Но они судятся как человеки - греш­ники, а судят как святые Божий угодники, при этом в решитель­ные минуты они полагают венцы свои на престол Агнца, как го­ворится в Апокалипсисе о 12старцах.

Как будет производится суд? Писание представляет образ производства его в чертах самых чувственных. Оно говорит ,что Иисус Христос явится на облаках с множеством ангелов, разделит людей, разогнутся книги деяний человеческих и книга предопре­делений Божиих, именуемая в Апокалипсисе животною, будет производится суд чрез вопросы и ответы, и по конце его одни пойдут в ад, а другие в рай. Что гут метафорического и что суще­ственного? Теперешний глаз видит здесь много метафорического. Ему непонятно, как будет поставлен этот престол, как соберутся . все люди и где. Все это кажется метафорою, а книги - это уже яв­ная метафора. Но нынешнее зрение там не годится. Люди в то время будут иметь новые тела и будут жить на новой земле, а по­тому и отношения будут иметь другие, чем теперь. Судя по сему, нельзя уже определять, что тут исторического и метафорического. Трудно представить, чтобы все это было так на самом деле, но от трудности еще нельзя заключать к невозможности и недействи­тельности. Не пишется ли на небе история всеобщая? Может быть, Ангелы вполне удовлетворяют тому желанию, какое есть у людей - писать и знать историю всего человечества. Мысль эта **может** казаться мечтательною, но к ней ведет то, что мир земной оттеняет в себе мир небесный, и что метафоры земные сняты с вещей духовных. И потому нельзя сказать, чтобы евангельское описание будущего пришесгвия Царя Небесного **было** одним только подражанием и удовлетворением восточному вкусу. Ко­нечно, есть еще много других сторон суда, которые не представ­лены в Писании, оно преподало нам то только, что нужно для нравственности, и преподало так, чтобы сей сверхчувственный предмет был понятен для всех людей, не только образованных, но и диких. Ни в одной книге нет такого чувственного представления истин нравственных, как в 25-й книге Евангелия Матфея. Вопро­сы, которые там предлагают Иисусу Христу добрые и злые, и ко­торые, без сомнения, не будут предлагаемы в такой форме, явно выражают намерение представить истину эту сколько можно чув­ственнее, ближе к понятиям людским. На страшном Суде может соответствовать этому только порыв благородного и смиренного чувства, по которому праведники будут представлять дела свои слишком малыми, между тем как Иисус Христос представит их большими. С грешниками будет наоборот.

**Распределение последней участи.** Следствием Суда будет веч­ная жизнь и нескончаемое мучение. Праведники будут наслаж­даться первою, а грешники подвергнутся второму. Какие будут виды блаженства? Видов и земного блаженства нельзя исчислить, тем более - небесного. Впрочем, их можно отчасти указать, разде­лить их на виды блаженства внешнего и внутреннего, гак как и самое **блаженство** разделяется на внешнее и внутреннее. Виды блаженства внешнего суть: 1) гармония с внешними силами при­роды и стихиями, 2) праведники будут поселены на прекрасной земле, и 3) не будут ни в чем нуждаться. Впрочем, блаженство их еще не будет совершенное до некоторого времени: и в новой жиз­ни еще будет зависимость от видимого мира, ибо опять явится древо живота (Апок. 22, 2), но древа познания добра и **зла** уже не будет. Такое положение праведников будет полезно для них по­тому, что при нем они не забудут о своей тварности и зависимо­сти. У ангелов не было ничего **такого,** и как ужасно их падение! К совершенствам внешним еще должно отнесть то, что праведники будут в общении с **Ангелами.** Но не прострется ли там деятель­ность их до того, что они, подобно Богу, будут осуществлять все свои мысли? Высота эта невозможна, и полагают, что Адам имел ее в начале: но там тела праведных будут еще совершеннее тела Адамова. Виды блаженства внутреннего следующие: 1) праведни­ки, по духу, будут иметь совершенный ум, совершенную волю и совершенные чувства. Успех познания там будет бесконечен, и радость сладостнее: ибо будет обилие и бесконечное разнообразие прекрасных предметов. 2) Они будут созерцать и телесне Иисуса Христа: в Боге Отце величие физическое, а в Иисусе Христе вели­чие нравственное будет составлять вечное их услаждение. Сверх того, им обещается еще зрение Бога: но что это за зрение? Должно ли принимать его в смысле собственном или не собственном? Ка­жется, оно должно иметь значение метафорическое. Ибо кроме того, во многих местах Писания представляется невозможным видение Бога, самое слово зреть на всех языках принимается в смысле разумения; и потому обещаемое зрение Бога может озна­чать высшую степень разумения Его. Можно представлять также, что праведники будут зреть Бога в мире, ибо мир из Бога и в Боге, но этот образ представления отчасти пантеистический и не совсем

Будет ли там постепенная усовершаемость праведных? Писа­ние не говорит об ней, но она должна быть: того требует свойство человеческого духа. Один творец неизменяем, а твари, созданные Им, всегда должны изменяться, расти. Остановить сей рост их - значит **остановить** блаженство: блаженство увеличивается тогда только, когда пища духа - его познания - умножаются.

Какие виды мучения, противоположные видам блаженства? Злые будут состоять в дисгармонии с натурою и отделены будут от блаженных пространным огненным озером, - местом их муче­ния. Откуда возьмется это огненное озеро? Не просто ли соста­вится оно из ***части,*** которые отделятся от мира? При перетворении мира, как и вообще при переделке вещей, отделятся известные частицы и, может быть, произведут огненное озеро. Другой вид вечного мучения будет составлять общение со злыми духами, об­щение бедственное, ужасное!... Еще вид мучения - терзание неусыпающих червей: все почитают это за метафору, но, пристально смотря на натуру, едва ли не следует утверждать, что черви эти действительно там будут. Физиологи заметили, что основание или же первые элементы всех тел состоят из червячков (инфузорий), так как это основные части всех тел, то они никогда не истребят­ся. Теперь они находятся в теле нашем в правильном сочетании с ним и между собою, и потому не мучат нас, у нечестивых же, под­вергшихся вечной муке, они составят дисгармонические группы и будут терзать их. Это весьма естественно, и Писание, говоря об этом, кажется употребило не подобие вещи, а самую вещь, иначе оно выразилось бы лучше, нашло бы выражение более благород­ное. Еще странным может показаться, как озеро огненное будет темным, - как с светом соединится тьма. Но физики определяют и форму темного огня: огонь этот волнообразен, между тем как светлый огонь имеет вид треугольника, или же пирамиды. Тем­ный огонь примечается в тлении тел, в болезнях, какова напр, бо­лезнь, известная под именем **антонова огня,** и проч. Итак, едва ли не лучше будет принимать буквально все, что говорится об аде.

Будет ли конец мучениям? Писание определенно говорит, что мучения эти будут вечны. Согласно ли это с другими истинами? Если бы мы и не **могли** согласить, то должны верить Писанию. Да и возможно ли, чтобы мучения эти когда-либо прекратились? Есть ли способ к тому? Человек, конечно, может исправиться, но не может грешник сравниться с праведником, его грех всегда возьмет перевес в сумме его совершенств. Одна только премуд­рость Божия нашла в Иисусе Христе примирение человека с Бо­гом и восполнение в мире добра. Но это средство грешником не принято, следовательно, и сделаться святым, получить блаженст­во - ему невозможно.

**Лекция четвертая. Вступительная по нравственному богословию**

Какая способность человеческая важнее всех? От какой зависит больше спасение человеческое? — От воли. Но чему обыкновенно отдают люди боль­шую честь, за каким совершенством больше гоняются и чем гордятся? Позна­ниями, просвещением ума; о совершенстве же воли мало думают и мало ценят его. Правда, говорят иногда: надобно истреблять худые привычки, быть доб­рым; но все это и остается большей частью на словах. На познания употребля­ют здоровье, издержки, часто жертвуют самой жизнью; а едва ли кто умер, стараясь о исправлении воли. Но, может быть, в самом деле ум заключает в себе более цены и важности, нежели воля? Познания у людей вообще дей­ствительно ценятся слишком высоко, но сами по себе они не очень ценны. Доказательством сему служит то, что они, и даже самые существенные из них, часто достаются даром, тогда как совершенство воли очень трудно приобре­тать. По-видимому, это парадокс, что познания нам достаются иногда даром. В самом деле, случается, что знание наук, требующих особенного труда (на­пример, медицинских, знание языков), вдруг проявляется в душе, но, напро­тив, нет ни одного опыта, чтобы человек в одно мгновение сам по себе сделал­ся добрым. Еще: необходимые познания даются каждому человеку даром. Простолюдин, всякое даже дитя, видит в физическом мире много такого, да­лее и более чего не видит и астроном, например, звезды, млечный путь и тому подобное; даже часть необходимых метафизических истин открывается сама собою. Таким образом, познания совершенной цены не имеют; цена их возвы­шается случайно, от времени. Представьте, например, что простолюдин вдруг перенесен на луну или на другую планету; он там увидел бы более, нежели астроном на земле со всеми своими приборами; но перенесите злого человека куда угодно — и он все останется злым и не может вдруг сделаться добрым.

Почему же не считают такой важной эту способность — волю? Что за причина такого предрассудка?

1) Образование ума легче.

2) Плоды познания более видны, растут скорее, чем плоды исправле­ния воли.

3) Несовершенство воли труднее видеть, а несовершенства ума сразу заметны.

4) Образовать разум может человек и сам, а исправление воли есть соб­ственно дело Божие, посему человек естественный как бы и не принимается не за свое дело.

Но почему воля важнее всех других способностей? Это объясняется из самого устройства души. Ум при всей блистательности есть нечто служебное; главная пружина души — воля. Если представить человека с умом обширным, но с волей испорченной, то выходит нечто беспорядочное. В чем состоит су­щество воли? Сама ли себе воля закон или она управляется чем-либо внешним? Конечно, в каждой силе или способности есть свой внутренний закон, но по опыту известно, что воля управляется или умом — познанием, или чувством — ощущением. Например, когда получается ощущение неприятное, то воля ста­рается отдалить от себя предмет, произведший это ощущение. По обыкновен­ным замечаниям опыта, прежде всего раскрывается в человеке чувство. Мла­денец несколько лет живет этим одним чувством. Потом, когда начинают рас­крываться другие способности, чувство все еще остается и служит как бы скатертью, подкладкой, на которой развертываются или снуются (сновать ос­нову — прокладывать продольные нити ткани — прим. ред.) все другие спо­собности. Чувство состоит из простого непосредственного ощущения, есть нечто похожее на инстинкт. У нас оно обыкновенно называется сердцем; оно немо, но в нем некоторым образом совершается то же, что и в уме, только мгновенно, как молния. За чувством развивается ум. Общее свойство его — познавать, то есть как бы выкраивать образ вещей, копировать, приводить вещь в разные фигуры. После ума начинает развиваться желательная способность. Она отлична от чувства и ума. Человек ощущает, и может удалять или не уда­лять от себя ощущаемое; человек познает, и может усвоять или не усвоять себе этих познаний: способности эти отчасти непроизвольны, отчасти произвольны. Когда же начинает развиваться способность желательная, или опре­деляющая, то она уже решительно полагает — следовать ли известному ощу­щению, познанию, или нет. Эта способность есть воля. Она дает направление всему, подписывает в душе определение: быть так, или иначе. Чтобы совер­шенно окончилось действие души, требуется, чтобы оно перешло вовне, — в мир, а это зависит от воли. У нас есть иногда и чувства, и познания, но без воли нет для них дирижера, правителя; и потому они толпятся в беспорядке и не обнаруживаются в правильной деятельности.

Что такое называется свободой в человеке? Не одно ли она с волей, и чем отлична от нее? В воле есть свобода, иначе воля не могла бы повелевать, но в свободе не вся воля; воля обширнее свободы. Свобода есть только качество воли. Воле, кроме свободы, нужно делать еще разбирательство, суд.

Что называется началом действия — началом нравственности (principium moralitatis)? Это — какой-нибудь главный закон, заключающий в себе все дру­гие законы. Начала нравственности обыкновенно разделяют на внутренние и внешние. Внутренние берутся из самой души, а внешние — извне. Бывают начала еще формальные и материальные; первые определяют форму, образ действования, а вторые — самый предмет. Формальное начало может быть всеобщим; а материальное не всегда. Все деления, споры касательно сего предмета суть следствия грубого недоразумения. Говорят, что некоторые начала берутся извне; но в самом ли деле извне? Если углубиться в дело, то выйдет, что они находятся в душе нашей. Например начало: следуй воле Божией — называют внешним, но оно находится в нашей душе, созданной по образу Божию. Оттуда-то произошел ригоризм Канта или чистота Якоби. По их мнению, чистейшая нравственность предполагает непременно безбо­жие; у них выходит столько независимых царств, сколько неделимых су­ществ,— не монархия, а анархия! Такие теории сошлись с практикой во времена французской революции. Итак, воля Божия может и должна быть и философским самым лучшим началом; только следует правильно понимать это начало. Из какой способности должно брать закон для нравственности? Берут обыкновенно из ума, но в самом деле должно брать не из одного ума, а и из чувства, ибо воля управляется обоими этими правителями. Если не может быть одно такое начало, то должно быть, по крайней мере, два начала: одно из чувства, другое — из ума.

Что известно под именем стечения обязанностей? Спор, столкновение требований. Но это замечательное явление есть своего рода оптический об­ман: сами по себе обязанности не могут быть противоположны; в таком слу­чае одна обязанность не есть уже обязанность. Но не могут ли в самом деле стекаться обязанности? Представим нравственность подобной кругу; центр его — общий закон нравственный; из него в виде лучей расходятся обязан­ности; теперь представим человека на такой точке периферии, где два луча выходят из одного же закона... Главный способ примирения здесь заключа­ется в том, что человек есть существо свободное, которое и самый закон делает свободным.

Как учит разум о нравственности? Показывает ли он способ исполнения обязанностей? Отчасти показывает. Признает ли слабость и несовершенство воли? Говорят ли философы о том, как бы вывести человека из его худого состояния и сделать добрым? Совестный разум признает все это и предлагает для поправления дела некоторые средства; например образование ума, посто­янное упражнение в добродетели и тому подобное. Но как в области ума есть много заблуждений, так и в области воли. И странно, что уже давно ощущают­ся эти заблуждения и могли бы несколько раз быть поправлены, но не поправ­ляются; как только люди примутся за это, то как будто кто-то преграждает им путь и отнимает руки.

Что такое совесть? По словопроизводству, она есть сознание, познание; но в ней есть и ощущение. Совесть слово славянское, греки называли ее συνειδησις, а римляне —conscientia; на всех языках она выражает одно и то же. Когда мы говорим, что сознаем, то этим явно предполагаем участие двух лиц: мы с кем-то другим сознаем, приобщаемся знанию другого. Кто же это знает и с кем мы сознаем, и при том сознаем, а не познаем? Такое сознание есть и произвольное и непроизвольное; наше в этом случае есть только «со»; а посто­янно внутрь нас кто-то другой «знает». Это — Бог, действующий непрерывно в сердцах наших; сами язычники говорили: est Deus in nobus. Обращая внима­ние на действие совести, мы видим, что она не в нашей воле: мы можем иногда потемнять ее, подавлять, а совершенно уничтожить не можем. Процесс суда совести следующий: законодательство и разбирательство. Если составить сил­логизм совести, то большая посылка будет закон; меньшая — свидетельство; а заключение — самое решение или приговор совести. Совесть есть созна­ние, участие наше в знании Божественном; оттого-то она есть судия непод­купный, верный. Предмет ее — мысли, желания, чувствования и самые дей­ствия. Совесть судит обо всем на основании закона; следовательно, она созна­ет закон, потом она есть сознание мыслей и действий; наконец — сознание следствий, вытекающих из отношений действий к закону. В первом случае она называется законодательной, во втором — судительной, в третьем — при­говаривающей или исполнительной. Но совесть есть вместе и ощущение, ко­торое нужно отличать от сознания. Мы прежде замечали, что в составе души нашей воля есть единственная производительница наших действий, на осно­вании двоякого рода впечатлений — ума и чувства, то есть и ум и чувство как бы дают воле нечто. Ум, приложенный к деятельности, становится совестью; и чувство становится также совестью, или правильнее, соощущением. Этим объясняется многое: давно говорят, что совесть есть нечто неизгладимое, и говорят напротив, что совесть может быть подавлена: противоречие явное. Каким образом оно возможно? То, что называют подавлением совести, может быть в уме, в сознании отношения ума к закону. Хотя ум не есть собственно доска голая, чистая, однако ж он большей частью бывает такой доской, на которой несколько раз можно писать и после смарывать; на ней проведено только несколько черт, которые остаются навсегда. На чувстве же не много можно писать; но, зато написанное здесь никогда уже не может быть изглаже­но; остается одна капля в чувстве, одна черта, но и та не может исчезнуть: поэтому и говорят, что совесть есть нечто неизгладимое. С чем обыкновенно сравнивают действие совести? С огнем; и некоторые случаи доказывают, что это вовсе не метафора, а совершенное дело. Огонь у нас есть усиленное со­единение света и теплоты. И совесть, поскольку находится в уме, есть свет, а поскольку в чувстве — теплота. Если соединить и усилить эту теплоту и свет, то произойдет огонь действительный. Ум наш по свойству своему сходен со светом. Как свет, исходя из солнца, в лучах своих распространяется повсюду, так и свет совести, исходя из ума, отражается во всех поступках человека. Чувство подлежит тому же самому закону. В сердце заключается седалище теплоты физической и нравственной. В состоянии греховном у человека — в уме лучи рассеиваются, в сердце ослабляется действие теплоты; но вдруг на­чинается действие обратное; и когда этот свет и теплота сосредоточатся, то внутри происходит даже физическое возжжение. Есть примеры также, что когда открывали внутренность умерших грешников, внутри их находили воспале­ние. И это еще здесь на земле, где существо человеческое только тлеет посте­пенно и бывает как бы еще покрыто пеплом, сквозь который не так сильно проторгается пламень; что же представит в будущей жизни, где не будет сего пепла, не будет тела?.. Сосредоточение идей в уме, сосредоточение чувств в сердце должно произвести адское воспаление... Случается, хотя очень редко, что сильное действие совести в груди доходит до сожжения. Писание упоми­нает о совести сожженной; значит, она несколько раз возжигалась, горела и угасала, прежде чем сделалась сожженною, или обожженною. Огонь совести, если примет неправильное направление в своем распространении, может толь­ко, так сказать, остекленять душу; и это обожжение, или остекленение души, ужасно!.. В природе физической самые негодные металлы, остекленившись, могут казаться чистыми, ясными, цветочными; и чтобы проникнуть в их сре­дину, надобно разбивать их. Не то же ли и в природе духовной?..

Душа человеческая есть существо, способное усовершаться и портиться. От какой силы преимущественно зависит это? Конечно, от воли человека, хотя иногда здесь имеют немаловажное значение и внешние обстоятельства. На высшей степени усовершаемости человек представляет из себя Ангела, как, например, святые люди; а на высшей или крайней степени испорченности он является существом из мира темного. В самой душе заключается источник блаженства, независимого ни от чего внешнего; например, многие мученики среди ужасных мучений умирали с радостью. Больших явлений мир этот не может вместить; большей свободы душа не может выказать, — и само собой разумеется, что в одно мгновение не могло обнаружиться столько силы, а она приготовлялась долговременными опытами. Апостол Павел говорит о себе, что хотя всю жизнь свою провел он в скорбях и лишениях, но за всем тем он «присно радовался». Но бывает также высшая степень зависимости или подчи­ненности души всему в мире: душа делается как бы пером, носящимся по воздуху и вращаемым всюду по направлению ветра. Это случается большей частью со счастливцами мира. Когда душа развращенная вовсе опустеет и по­теряет свою самостоятельность, а между тем начнет представлять, что она все должна производить из себя; в то время она начинает мучиться ужасно, как это показали на самом деле многие кесари римские. Из Тиверия при извест­ных случаях и обстоятельствах мог бы сделаться мученик; а из какого-нибудь мученика мог бы прежде выйти Тиверий. Из сего следует, что каждому надле­жит стараться о себе заранее, надлежит положить за твердое правило нахо­дить блаженство в себе. Казалось бы, как не стараться о себе?.. Однако ж на опыте видно, что люди мало обращают на себя внимание. И если теперь в нашей краткой жизни так много обнаруживается наклонностей в добрую или в худую сторону, то что будет в несколько тысяч лет? Все силы, коими движут­ся планеты, вращаются солнца, мало значат в сравнении с волей человека. Теперь она в заклепах, так как и сам человек в узилище; но она предназначена к великим событиям. Например, с 1798 по 1815 год весь европейский мир находился в чрезвычайном движении, в положении критическом: падали и восставали царства, но где заключалась главная пружина сего явления? В воле Наполеона; а воля у него была такая же, как у всякого человека.

С некоторой нерешимостью и, можно сказать, со смущением приступаю я к изложению науки практического христианского богословия. Конечно, не большая важность изложить правила христианской нравственности школьным образом. Но весьма важно представить нравственность христианскую во всей ее полноте и силе; показать жизнь христианскую во всей ее привлекательно­сти и сладости, несмотря на все горести и неприятности, которые христиане принуждены бывают переносить. Важно это по самому предмету, ибо нравственность христианская есть самое существенное в христианстве, самое воз­вышенное и таинственное. Существенное, поскольку совершенство христи­анское состоит не в слове, а в духе, в силе, в жизни. Возвышенное, ибо жизнь христианская есть жизнь в Боге, во Христе, и жизнь Бога и Христа в людях. Самое таинственное, ибо действия, в которых выражается жизнь христиан­ская, суть действия благодати. Следовательно, если при изложении какой на­уки должно говорить «не в наученых человеческий премудрости словесех, но в наученых Духа Святаго» (1Кор.2; 13), то особенно это нужно при изложении сей важнейшей науки. Но скажем с апостолом: «к сим кто доволен»? Кто спосо­бен к этому не только из учителей обыкновенных, но и необыкновенных? Важ­но это дело, наконец, «по своему действию в вас», которые предназначаетесь быть учителями веры, и в других, коих вы некогда будете учить. Нравствен­ность христианская не есть такой предмет, которого можно не знать. Блажен, кто знает, «что есть воля Божия», но несчастен тот, кто, зная, не делает. Надоб­но передать нравственность христианскую так, чтобы она перешла в суще­ство духа, в жизнь; но «к сим кто доволен?» Еще важнее нравственные воздей­ствия через вас на многих других. Если вы осуществите в сердце своем и в жизни правила нравственности, то сколько благословений распространится через вас в разных краях мира!.. Каждый из вас может сделаться розгою жи­вой. Для преподания сей науки во всей ее полноте и совершенстве нужны люди, ублажаемые Церковью — Антоний Великий, Пахомий Великий, Евфимий Великий, Феодосии Великий и подобные. Эти люди, будучи богаты духовны­ми опытами, могли бы раскрыть жизнь христианскую во всей ее полноте и привлекательности: они не прибегали бы к внешним свидетельствам, к чужим опытам; они сказали бы: мы сами это чувствовали, сами испытали, и слова их были бы сильнее всех доказательств. От полноты духа их оживились бы и мертвые сердца: огнь Божественный, пылавший в них, мог бы разогреть и самые хладные умы. Но с другой стороны, желать, чтобы таковые великие светила сияли в этих наших стенах, значит то же, что желать, чтобы великие светила, повешенные на тверди небесной, были повешены под сводом здания рукотворенного. Эти учители были всемирные: их кафедрами были горы, леса, пещеры; но жизнь их, их действия относятся и к нам; их опытами и наставле­ниями можем пользоваться и мы. Промысл видел, что мы будем собраны вме­сте для изучения путей жизни; и видел конечно, что дело это и в таком виде, в каком оно у нас, будет не бесполезно. И действительно, при употреблении всех средств, приготовленных для сего Промыслом, и мы можем успеть. Нам нуж­на учебная книга: но не подана ли она нам с неба? Нам нужны примеры: но не перед глазами ли они у всех нас, то есть Иисус Христос, апостолы и святые угодники Божий? Нам нужен вразумитель и Наставник, Который самих наставляющих — нас руководил бы к истине; и этот Наставник всегда и везде с нами: это — Дух Святый, наставляющий апостолов и других людей, обра­щавшихся к нему с молитвой. Нам нужно средство к сообщению с миром выс­шим, духовным, нужен ключ к отверзению тайн небесных: и он дан нам всем, — это молитва, которая есть постоянный проводник благословений небесных для всех имеющих нужду: и что препятствует нам всегда употреблять ее?.. Таким образом мы надеемся, что уразумеем волю Господню правильно. Если в Цар­стве Христовом и самый последний член не остается без особенного настав­ления, то тем более Иисус Христос не оставит вразумлять вас столько, сколько нужно. Одно средство, одно условие для сего самое главное — желать узнать волю Божию для того, чтобы исполнять ее. Без сего невозможно приобрести в этом деле истинного познания. Ведение происходит от Духа Святаго и Он со­общает столько, сколько нужно для человека: мера принятия одна — желание осуществить принятое на деле. Каждый из нас по собственному опыту знает, что люди — существа больные, а в христианстве, и именно в деятельном, пред­ставляется самое лучшее врачевство к исцелению их, к возвышению их над всем земным, тленным. Когда же нам лучше принять это врачевство, как не теперь? Кроме того, нам предлежит некогда перейти в другой мир; для этого нужно приготовление, запас, а христианская нравственность и представляет самое лучшее приготовление к тому; другого подобного в целой жизни не бу­дет. Вы приближаетесь теперь к концу своего образования, вам нужны прави­ла для жизни: не подобиться же вам всю жизнь волнению морскому. Но где лучшие правила для жизни, как не в нравственности христианской? Вы сделае­тесь некогда руководителями других; а для сего вам самим нужно иметь твер­дую опору, якорь для всех треволнений житейских. Осмелюсь сказать, что в лице моем, как вашего наставника, говорит к вам Сам Иисус Христос: "Рас­кройте не ум, не память только, а сердце, и начните принимать те вечные исти­ны, в коих Я некогда потребую от вас отчета".

Различным образом можно слушать уроки. Можно слушать для одних классов; но это слушание бедное. Можно еще слушать для успешного оконча­ния наук; но и эта цель не высокая: цель его должна быть жизнь своя и со временем — других. Имейте в виду то испытание, которому некогда подверг­нутся все в страшный день пришествия Иисуса Христа, — те степени, кото­рые будут раздаваться из рук Иисуса Христа, в присутствии Ангелов и святых Божиих. Вы знаете, как мир страждет от различных недугов, слабостей, и сколь­ко в самую Церковь (через людей, разумеется) вторглось заблуждений, ересей и тому подобного; и вы иногда досадовали, сожалели, осуждали нерадение пастырей и учителей Церкви; но вы и сами призваны к распространению и утверждению христианства: примите же твердую решимость — приготовиться к сей высокой цели достойным» образом; а приготовление это должно состо­ять в усвоении правил нравственности христианской. Но каким образом осу­ществить правила нравственности в вашем круге, лишенном самостоятельно­сти? Истины практического христианства должны осуществляться во всех спо­собностях человека. Для ума вашего здесь обширное поприще; но он еще в состоянии ума развивающегося, — состоянии брожения. Может быть, в нем еще есть слабость понятий, неуверенность в некоторых истинах, мысли нечи­стые, соблазнительные, хульные: теперь самое удобное время для истребле­ния всего этого и для обработки вашего ума. Круг ваших чувств теперь также самый обширный. Житейские нужды и отношения в последствии времени много стесняет его; теперь чувство ваше имеет почти свое природное паре­ние. Круг вашей самостоятельной деятельности в состоянии воспитания мал; но и он не весьма тесен. Притом для опыта и нужен круг малый: здесь виднее наклонность к добру и порывы к злу, и следствия того и другого. Коль скоро в малом круге вы приучите себя к самоотвержению, смирению ума, неудовлетво­рению плоти, любви к Богу и ближним; то в последствии эти добрые наклон­ности, как семя, разрастутся в древо велие. А если теперь произойдет про­тивное, если вы позволите увлекать себя упорству, своекорыстию; то эти недостатки впоследствии раздробятся на множество других важнейших недостатков. С такими чувствами, с таким желанием нам нужно приступать к изучению и изложению правил христианской нравственности. Нужно еще обратить внимание на следующее: мы предполагаем заняться сей наукой прак­тическим образом. Следовательно, нам нужно обратиться к собственному сознанию и обозреть себя, что находится в нас худого. В уме нашем нет ли нечистых мыслей, мрачных сомнений; в характере — сторон слабых или со­всем худых; в привычках не найдем ли наклонностей злых? Не господствует ли у нас тело над духом? Посмотрим на свои отношения к другим. Нет ли в нас нелюбовности, бранчливости, склонности к пересудам, высокомерия? И это для того, что о всех этих недугах будет говориться в сей науке; следова­тельно, будет случай излечить их. Нет сомнения, что все люди должны быть добрыми; нет также сомнения и в том, что христианство может соделать лю­дей такими, может подать все средства к сему. Один отец Церкви говорит, что самый дух злобы соделался бы добрым, если бы начал жить по христи­анским правилам. Следовательно, нам грешно и стыдно не воспользоваться теперь этими правилами. Конечно, можно прожить несколько лет без опреде­ленного правила, особенно в состоянии воспитания: но рано или поздно, а все же нужно обратиться к какому-нибудь правилу, когда-нибудь надобно сосре­доточиться на чем-нибудь; и — не лучше ли все это сделать заранее? Благо­приятнее случая для сего не будет.

**Лекция пятая. Введение в нравственное богословие**

 При начале каждой науки нужны предварительные понятия о ней, нужно обозреть науку с различных сторон. Этим учащиеся вводятся как бы в среди­ну ее, в круг, и делаются способнее к дальнейшему ее уразумению. В Священ­ном Писании нет названия нашей науки (Нравственное богословие), как науки. Там принят метод противоположный мудрости земной, можно сказать, метод некоторого святого буйства. Там нужно искать не имени, а силы и духа, кото­рых в нем очень много. Первое название, которое можно взять для нашей нау­ки из Священного Писания, это — «путь Божий» (Пс. 81; 2). Что здесь разуме­ется под путем? Образ деятельности. Метафора эта взята со внешнего челове­ка. Когда человек идет, то значит, что он действует; а когда лежит или сидит, то значит, что он не действует. Давид просил Бога ввести его в образ деятельно­сти, согласной с Его волей, называя такую деятельность путем Божиим. А почему он сам не идет этим путем? В человеке нет сил и вступить на этот путь; он хром, даже недвижим; нужно, чтобы Бог Сам взял его за руку и поста­вил на этот путь. «Путь Божий...» Следовательно есть другие пути: есть пути человеческие. У иного человека есть путь честолюбия, у иного путь сласто­любия, у иного путь корыстолюбия и так далее. Есть еще пути диавольские, на которые иногда попадает человек. Есть люди, принимающие за начало дея­тельности плотское наслаждение. Например, вся Азия страждет этим неду­гом. Некоторые принимают за начало деятельности высокомерие, которое про­стирается у них именно до высоты диавольской; они говорят: «на небо взыду, выше звезд небесных поставлю престол мой и буду подобен Вышнему». Давид просит Господа наставить его на путь Свой, на путь, которым ходит Сам Гос­подь. И действительно, деятельность христианская есть та самая, по которой действует и Бог: это преимущество христиан; у них закон деятельности один с Богом: честь ни с чем несравненная! Из одного закона деятельности должны происходить и одни плоды Божественные, — блаженство.

 В Новом Завете выражение «путь Божий» повторяется из уст фарисея, который говорит Иисусу Христу: «Учителю, вемы, яко истинен еси, и пути Божию воистину учиши» (Мф. 22; 16). Итак, первое название нашей науки есть путь; следовательно, должно идти по нем, — действовать умом, чув­ством, членами телесными, всем существом, а не лежать и сидеть в бездей­ствии. В мире Божием все действует, ничто не стоит на одном месте, все стремится к своей цели: тем паче нужно быть деятельным человеку. Другого пути, могущего довести к Царствию Небесному, кроме пути Божия в целую вечность не найдем.

 Второе название богословию практическому — это ведение святых (см. Притч. 30; 3), потому что одни святые имеют это ведение. Знание пути Божия или образа соединения человека с Богом имеет только тот, кто имеет это со­единение; чтобы иметь это знание, надобно иметь самое дело. И в делах чело­веческих некоторых вещей нельзя знать, не испытав их; тем более это может, и должно быть, в делах духовных. Кто не испытал на себе действий благодати, тот не поймет их, как ему ни описывай их; а что человек ощущает, то он и без объяснения знает. Святые не знают многого из того, что знают люди грешные; и наоборот, грешники не знают многого из состояния праведных: «Сия глаго­лет муж верующим Богови, и почиваю: безумнее бо есмъ от всех человек и разума человеческого несть во мне: Бог же научи мя премудрости, и разум святыхуразумех» (Притч. 30; 1-3).

 Третье название — непорочная совесть. Апостол Павел, защищая себя пред игемоном, говорит: я стараюсь иметь совесть непорочну «всегда... пред Богом и человеки» (Деян. 24; 16). Это— образец всякого человека, каков он должен быть. Здесь показываются и виды заповедей — «пред Богом и челове­ки», — и цель — иметь «совесть чистую», а не внешний только вид благочестия, состоящий в соблюдении некоторых внешних дел; «пред Богом»: ибо пред Бо­гом с нечистой совестью и казаться нечего; «пред людьми»: апостол желает, что­бы и люди видели в нем чистоту сердца. Пред людьми, по его званию и обстоя­тельствам, ему нужно было иногда казаться суровым, не любовным. И доб­рые люди ведут себя иногда в отношении к другим по видимому не так, как должно, говоря при этом, что Бог видит их сердце. Но мы поставлены в обще­стве; нужно, чтобы и другие не соблазнялись нами, а видели бы в нас благий пример и не имели повода осуждать нас. Могут иметь иногда люди некоторые сокровенности, которые знает только Отец Небесный; у каждого может быть иногда драгоценная жемчужина, которую, нашедши, он никому не показыва­ет, но нужно и в этом случае казаться незазорным пред другими. Богу откры­ты и тайные помышления наши, а люди не видят нашего сердца; оттуда часто бывает повод к неправильному мнению пересудам: нужно, чтобы люди виде­ли все наше. Впрочем быть неукоризненным, не всегда возможно: самые луч­шие поступки люди нередко толкуют в самую худую сторону.

 «Аще убо закон совершаете царский, по Писанию: возлюбиши искренняго своего, якоже себе самого, добре творите» (Иак. 2; 8).

 Апостол давал здесь правила, как богатые должны обходиться с нищими; ему надлежало исторгнуть корень лицеприятия в этом деле. Если вы в деле религии, говорит он, хотите поступать по закону царскому, данному Богом, Царем Небесным, общим Отцом; то не так должны поступать, как поступае­те теперь. В словах апостола выражается предмет нашей науки и сущность христианской нравственности — «любовь». В обыкновенных делах «закон цар­ский» значит закон важнейший, непременный (У греков βασιλιχος употребля­лось в превосходном смысле: например, нет ничего изящнее добродетели — ωδεν βασιλιχωτερον αρετης. Ум назывался у них иногда μερος βασιλιχωτερον). Многие люди всю жизнь проводят над собранием и истолкованием законов царей земных; тем паче нам нужно заняться законами Божественными: это такая юриспруденция, по которой судятся Ангелы и люди.

 «И яже свыше премудрость, первее убо чиста есть, потом же мирна, кротка, благопокорлива, исполнь милости и плодов благих, несумненна, не­лицемерна» (Иак. 3; 17). Предполагают, что послание Иакова писано к Церк­ви Антиохийской. Был недуг у антиохийцев, состоявший в том, что многие порывались быть учителями: недуг естественный для христиан первенству­ющей Церкви. Тогда нужно было распространять веру: делом этим занима­лись апостолы и их сотрудники. Но из других христиан способных каждый хотел быть учителем. Апостолы не подавляли этой охоты, даже возгревали ее. Но многие порывались на это без высшего звания, даже без внутреннего свидетельства совести, а по высокомерию, корыстолюбию; и потому апос­тол Павел в некоторых посланиях своих жалуется на таких учителей. Учите­ли, конечно, нужны, но всякий не может быть учителем. Это дело требует некоторого рода безгрешности; а кто имеет это? Апостол Иаков нападает особенно на язык; вероятно, некоторые из учителей впадали в погрешности языка, укоряли друг друга и не чисто преподавали учение. По поводу этого апостол, под конец главы, изображает идеал мудрости человеческой — муд­рость Божественную, дабы учители, соображаясь с этим идеалом, могли ви­деть, приближаются ли они к мудрости, или удаляются от нее. Кто учит и хочет учить других, тот должен иметь рекомендацию дел: да покажет кро­тость и благоразумие. И частному человеку нужно иметь кротость; а тем более учителю: иначе тотчас произойдут зависть, распри, брани. Один, на­пример, более обратит ко Христу, а другой менее; один обратит более бога­тых и важных людей, а другой — бедных и незнатных; в душе первого мо­жет родиться гордость и презрение ко второму, а в сердце второго зависть горькая. Известный учитель мог говорить: я лучше, чище проповедую, я зна­ком лично с апостолами; а тот нечисто проповедует и не знает лично апосто­лов, не бывал в Иерусалиме и тому подобное.

 Мудрость человеческая есть мудрость земная по ее происхождению. Мысли наши рождаются из души: душа питается или тем, что выше, или тем, что ниже ее, — чувствами, мыслями; оттуда происходит и мудрость. Если бы можно было проследить мудрость человеческую, то открылось бы, что она вся состоит из предметов земных; первые зародыши ее земные; она все земленит, все влечет долу. Дар учить других есть высокий, и труд этот — труд небес­ный; но мудрость человеческая и это занятие делает земным, предполагает в нем свои расчеты: проповедует более для людей богатых и славных, и не столько проповедует Христа, сколько себя. Такая мудрость земна и по цели своей, ибо все преклоняет к земле и времени, у нее земная жизнь, земные удовольствия. Она душевна, поскольку обитает в душе, а не духе, живет в силлогизмах или еще более — в софизмах; до предметов вечных, лежащих в глубине духа, она не доходит; она поднимается к небу только как соглядатай, а не для того, чтобы там жить вечно: она прозирает в мир горний сквозь стекло воображения. А мудрость духовная, истинно христианская — свыше. Если взять христианина самого простого, то тотчас видно, что он живет в невиди­мом, — в Боге: он практический метафизик; он живет в высшей области мыс­лей, верований и надежд. Решимость жить по образцу Иисуса Христа возно­сит его над всем земным. Напротив, несчастное порабощение себя земному затмевает самые возвышенные вечные истины: область духа у таковых людей закрывается, и они делаются эмпириками жалкими, неверующими. Они идут по лествице познаний не вверх, а вниз. Эстетическое чувство их не возвыша­ется и не просветляется, но тускнеет и останавливается на предметах низких и грубых. Эту же мудрость апостол называет «бесовскою»: такой бывает она на крайних степенях ниспадения. Она «бесовска» по своему начальному проис­хождению. В Боге знание и действие — одно и то же; и в духах и в людях так же было сначала. Диавол первый открыл эту пагубную двойственность, это разделение между знанием и действием: его дело — знать истину и не испол­нять ее, иметь свет и быть хладным. Такую премудрость передал диавол и человеку, и тотчас стала приметна ее неестественность. «Бесовская» она и по настоящему происхождению своему: диавол и ныне не дремлет; он непре­станно подстрекает людей ко злу, и хочет завлечь их в свои сети. Когда начина­ешь образовывать свой ум, то, если дело пойдет надлежащим образом, дой­дешь и до образования сердца; диавол старается, чтобы просвещение ума было для него безвредным, и потому раздвояет ум и в приобретении мудрости. И если человек чувствует такую остановку, то непременно должен подозревать диавола. В некоторых даже очевидно бывает происхождение такой мудрости от диавола. В сочинениях и в жизни некоторых людей страсти дышат совер­шенным адом; некоторые страницы написаны прямо по внушению от духа злобы: таковы произведения некоторых французов. «Бесовска» она и по концу, ибо ведет туда же, куда привела мудрость и диавола. Как и чем ни украшают такие мудрецы свои деяния, а тотчас видно бывает главное начало их, — эго­изм и непокорность воле Божией; а это и есть центр тяжести, которым дер­жится мир диавольский.

 Какова же премудрость «свыше»? Эта премудрость от Бога, от Иисуса Хри­ста, от Святаго Духа, от апостолов. Неужели в стяжании этой мудрости не участвуют труд и наука? Нет, участвуют; это мы видим из примера апостола Павла, который читал книги, из примера святых отцов, которые имели и дары Святаго Духа, и вместе с тем пользовались средствами земного наставления; но при всем том мудрость эта «свыше». Всего земного для приобретения ее недостаточно. Что же в ней свыше? Часть ли только, или все? С одной сторо­ны как бы часть, ибо часть ее зависит и от труда; а с другой — все свыше, ибо вся земная часть ее, если не проникается духом свыше, ничтожна. Намек на это мы видим в мире физическом. Например, некоторые составы химические будут ничто при всем многоразличии своем, если не падет на них луч солнеч­ный; луч претворяет их в одно, делает тем, чем они должны быть. И нисходя­щая свыше премудрость все земное может переиначивать. Премудрость свы­ше прежде всего «чиста» (αγνη) — несмешанная: в ней нет никакой примеси нечистоты, видов душевных или плотских; а премудрость земная нечиста, раз­нородна, смешана: судит, например, о Боге, а имеет в виду человека, или еще что-нибудь ниже; рассуждает о вечности, а имеет в виду временное — славу, корысть; ревнует по видимому по славе Божией, а внутренно водится соб­ственным честолюбием. Потом, мудрость небесная жирна. Без чистоты невоз­можно иметь мира; мудрец земной не помирится за корысть, за честь; у него все разъединяется, и потому он не будет и кротким. Чистое и беспримесное труднее возмутить; а состоящее из разнородных частиц при малейшем коле­бании вдруг все приходит в движение, в брожение. В приобретении мудрости должна быть чистота побуждений и цели; и тогда мудрец будет иметь мир в себе и со всеми другими. Напротив, несогласие есть признак мудрости зем­ной. Двум философам, говорят, трудно ужиться, ибо их мудрость эгоистиче­ская, а свойство эгоизма — разъединять. Сим эгоизмом страждет и начало Кантово: "Поступай так, чтобы все другие могли поступать по твоему образцу", то есть распространяй себя всегда — в каждом поступке. Небесная мудрость имеет внутренний мир с Богом и совестью: она защищена своей внутренней целостью и единством. Земная мудрость от трения возгорается. Какие разно­родные материалы смешаны в ней между собою! И высокость, и низость или ласкательство, и огонь или склонность к удовольствиям чувственным, и вме­сте холод, лед или нечувствительность к положению другого. Оттуда и вну­тренняя брань и внешняя. «Благопокорлива» мудрость свыше, способна то есть не столько господствовать, сколько покоряться: характер ее — смирение, са­моотвержение; она готова уступить всякому, лишь бы только это не противно было закону Божию; а свои выгоды и блага она забывает. Мудрость земная любит слабости и недостатки свои: при двух мыслях, совершенно равных, одну другой предпочитает, даже свою худшую готова защищать более чужой лучшей. «Исполнь милости»: мудрец свыше к себе строг, а к другим милосерд; ибо он хорошо знает натуру человеческую. Он знает, что человек грешит ча­сто, будучи к тому побуждаем диаволом; посему он готов более прощать, упо­требляет строгости столько, сколько нужно для вразумления брата согрешив­шего, дабы, послабляя, не допустить соблазна. «Исполнь плодов благих», то есть всякой добродетели. Истины у мудреца небесного не остаются в уме только, но проходят в сердце и наконец обнаруживаются в действии. Он приемлет пищу небесную, и переваривает в плоть и кровь, и живет ею и действует. «Несо­мненна» (ου διαχριτιχη), не различительна, то есть не различает лиц, не делает пристрастия, а воздает каждому должное; но она и не смешивает лиц. Велико­му лицу не воздает более должного, у умного не отнимает того, что он по праву должен иметь. Она вовсе не смотрит на лица перед законом, в седалище покаяния, или в наставлениях церковных. Мыслит ли неправо царь или патри­арх, она не соглашается с ним, отвергает его; учит ли право последний член Церкви — она с ним соглашается. «Нелицемерна», то есть не имеет двойствен­ности. Конечно, и она иногда имеет своего рода сокровенности, если то быва­ет необходимо для нее; но зато во всех других случаях, она открыта, публична. Такова мудрость свыше, и к сей-то мудрости должны стремиться все мы.

 Еще учение христианской нравственности апостол называет премудростью «втайне» сокровенною (1Кор. 2; 7). Мы проповедуем, говорит он, не мудрость мира сего, но «премудрость Божию, в тайне сокровенную». Почему «в тайне сокровенна» эта премудрость и от кого? Апостол Павел говорит, что на лице иудеев, при чтении Священного Писания, лежит покрывало, препятствующее им видеть глубокие тайны его: князи Иудейские, не постигая его, отвергли премудрость Божественную. Мудрость эта также сокрыта и от язычников. У христиан была аrсапа scientia, которую они открывали не всем язычникам, а только желающим вступить в христианство. Ныне эта мудрость скрывается от тех, которые гордятся своим умом. Ее нужно ощутить сердцем; без сего она не может быть доведома.

 1 Тим. 3; 8, 9. Апостол Павел, начертывая образец епископов и диаконов, говорит, что они должны быть чисты, важны, славны, степенны. Диа­коны прежде были прислужниками при трапезах; их дело было еще разносить по домам евхаристию; от того они, легко входя в разные дома, могли сделаться переносчиками, потерять важность служителя Церкви: и потому апостол за­поведует, чтобы они были не двоязычны. Также они должны быть «не вину многу» внимающе, ибо их везде принимали радушно и угощали; нескверностяжательны, а имели бы «таинство веры в чистей совести». Таинством веры здесь назы­вается христианская вера; поскольку она таинственна и по происхождению своему, и по образу, и по источнику. Диаконы были хранители веры и теорети­ческой; они могли иногда, в отсутствии епископа или пресвитера, поучать на­род; но здесь от них требуется вера практическая, состоящая не в памяти од­ной, не в слове, а в сердце, в совести чистой, ибо совесть нечистая не может содержать веры, как сосуд дырявый не может содержать жидкости. Практи­ческое христианство, поскольку осуществляется в душе, в жизни, заключаете себе много таинственного, что подлежит не логике, а чувству.

 1 Тим. 4; 7. «Скверных» — неприличных, светских «басней отрицайся». Бас­ни эти были предания, перешедшие будто бы от Ездры и состоявшие в родо­словиях. Поскольку Иудеи слишком дорожили происхождением от Авраама, то у них составились посему большие родословные списки, показывавшие, кто от какого патриарха происходит, в каком отношении к колену Иудину, к Дави­ду, тому подобное. У язычников были также свои басни об зонах. Апостол советует Тимофею удаляться, от сих басней скверных. Твое дело, — говорит он, — упражняться в благочестии, подвизаться. Упражнение в благочестии со­ставляет сторону христианства внешнюю. Слово γυμνασια взято с гимнасти­ческих занятий, бывших у греков и римлян. Применительно к сим занятиям апостол, показывает преимущество перед ними подвигов духовных. Другие упражняют тело, — говорит он, — для пользы малой, ненадолго: венок этот скоро завянет. Но твое дело упражняться в благочестии; оно не все полезно. Оно может в сей жизни доставить безбедное состояние, уважение от христи­ан; а в будущей может доставить все блага.

 2 Тим. 1; 13. «Образ имей здравых словес». Имей, то есть держи перед глаза­ми умственными. Христианское боговедение есть этот образ. Наука наша о сем боговедении должна быть образцом всех наук. В ней должны быть сведе­ны места Священного Писания, говорящие о нравственности христианской и жизни святых мужей, которые, будучи сложены, дают превосходный образец для деятельности. «Здравых словес», — ибо могут слова, взятые и из Писания, через превратное толкование сделаться недужными.

 2 Тим. 3; 5. «Имущий образ благочестия, силы же его отвергшиися». Ис­тинное благочестие состоит в силе, в духе; а внешнее — в некоторых внешних благочестивых действиях. Истинный христианин захочет лучше, будучи пра­ведным, казаться неправедным; а ложный — лицемер, и будучи неправедным, захочет лучше казаться праведным. В христианстве есть одна из таковых форм деятельности — юродство, и есть противоположная — лицемерие.

 Евр. 5; 12. Апостол называет нравственное христианское учение «слове­сами Божиими». Апостол говорит евреям о Мелхиседеке, как образе Иисуса Христа; но как бы вспомнив, что слушатели его еще малолетны и неопытны в христианском учении, он говорит: «о нем же многое нам слово и неудобь сказаемое глаголати» (Евр. 5; 11). Вы немощны, — говорит он ученикам сво­им, — по летам вам надлежало бы уже быть учителями других, а, между тем, вы сами требуете себе учителей: вас нужно снова питать первыми на­чатками слова Божия.

 Евр. 5; 14. Здесь выражается совершенство христианское, достигаемое деятельностью. «Совершенных пища твердая». В чем тут твердость пищи, — в Мелхиседеке? В отдаленности сего лица от Иисуса Христа — в темноте его истории, подобно тому, как это замечается и в других случаях; отсюда некото­рые и отвергают преобразования в Ветхом Завете. Но кто имеет «чувствия обу­чена долгим учением», тот увидит самое строгое соответствие между Мелхиседеком и Иисусом Христом; равно как кто приучил зрение видеть вдали, может находить сходство между предметами по видимому отдаленными; а близору­кий может только различать предметы несколько отдаленные, и сходства ме­жду ними заметить не может. Чувства внешние ныне чрезвычайно усовершены; чувства духовные могут быть усовершены тем паче; например, может быть развито духовное осязание так, что одно легкое прикосновение предмета к духу будет давать разуметь уже многое. Духовный слух легко может замечать в словах оттенки совести или бесстыдства, и тому подобное. Душа имеет все те же чувства (собственно, без метафоры), какие имеет и тело.

 Столько названий в Священном Писании для нашей науки: по ним можно составить самое полное понятие о богословии практическом.

 Почему наука, излагающая правила деятельности христианской, называ­ется «богословием»? Ведь она имеет в виду человека, а не Бога? Но она по всем правам может называться богословием. Во-первых, она составляется на осно­вании слова Божия, и высочайший образец деятельности христианской есть Бог; посему и по предмету своему она, по справедливости, может называться богословием. В сем отношении к каждому человеку можно приложить то, что сказал Спаситель: «яже» Отец «творит, сия и Сын такожде творит» (Ин. 5; 19), или «Отец Мой доселе делает, и Аз делаю» (Ин. 5; 17). В высочайшем смысле слова эти идут к Иисусу Христу; но могут быть усвоены и каждому сыну по благодати. Во-вторых, наука о деятельности христианской может назваться богословием и по самому источнику своему: «Бог бо есть действуяй в» вас «и еже хотети и еже деяти» (Флп. 2; 13). Это — причина главная. В человеке действует Бог; человек по первоначальному и по вторичному назначению свое­му должен быть только органом деятельности Божественной, проникается ею до того, чтобы не столько ощущать себя, сколько Бога, чтобы говорить: не я действую, но Бог через меня.

 Богословие практическое называется «наукою» — «ведением»; ибо оно есть учение Иисуса Христа и Святаго Духа, или учение, занятое из Священного Писания: тут знание самое твердое и верное. Школьные науки называются науками, коль скоро имеют одно главное начало, которое состоит из понятий, из идей, образующихся в уме. Все они окончательно приводятся к вере в уме: усомнись в началах ума, тогда все науки потеряют свою силу. Здесь, в бого­словии, вера в ум Божественный, Христов — источник всех истин. Если и в нашем уме есть истина, то он не сам ее сотворил, а принес ее как напутие оттуда, откуда и сам пришел. И если земные мудрецы могут говорить о чем-либо: "Мы это знаем"; то тем более — мудрецы божественные: ничто не может поколебать их уверенности. Философы беспрестанно меняют свои системы, всегда у них метаморфозы: но мудрец христианский переменил ли когда-ни­будь свою систему? У него все основано на альфе и омеге: «веемы», — говорит апостол, —«яже от Бога дарованная нам» (1Кор. 2; 12). В христианском уче­нии есть свои сокровенности — тайны, и их не может не быть; но что нужно знать христианину в сей жизни, то все высказано в нем достаточно. Сократ пред самой смертью говорил: "может быть"; а апостолы говорили: «ей и аминь». Наука наша основана на том, что по сознанию всех есть самая истина.

 Богословие наше по преимуществу должно быть наукой опытной. В нем заключаются важные истины практические; но сколько бы мы ни занимались им, а если не осуществим его на опыте, то мы не уразумеем его. Многим эта необходимость может казаться обходимою. Иной подумает, что при счастли­вых способностях, при долговременных занятиях, и не сообразуя жизни своей с учением христианским, можно изучить правила христианской нравственно­сти, даже можно указать на некоторые практические системы, составленные такими людьми; но Писание ясно говорит: кто грешит, тот не познает Бога, а только тот уразумеет волю Божию, кто хочет творить ее. В самом деле, чтобы понять важность, сладость и благотворность христианской нравственности, для этого нужен опыт. В этом убеждает самое свойство предмета науки; пред­мет этот — возрождение, явление нового человека на месте ветхого, соедине­ние с Иисусом Христом, оживление Духом Божиим. Эта внутренняя, суще­ственная перемена в душе не может подлежать разумению: седалище этого в сердце, в чувстве. Существо деятельного христианства есть некоторая невы­разимая тайна. Мы не можем знать, как человек возрождается Духом, когда и как зачинается внутри его нечто новое, противоположное прежним его жела­ниям и действиям. И если вообще нельзя уразуметь перемены нравственной, то, смотря на нее с высшей точки зрения, тем более нельзя уразуметь ее. Толь­ко тот может знать это, кто изведал на собственном опыте, ощутил внутри себя эту перемену духа. Жизнь и свет здесь нераздельны, и не столько из света жизнь, сколько из жизни свет, как это было и сначала: «в Том живот бе, и жи­вот бе свет человеком». Здесь действует Сам Бог, а человек только участвует и получает в удел часть разумения. Истинное разумение — только опытное. И в делах житейских физик, например, расскажет вам, как сделать известный опыт; но заставьте его сделать опыт на самом деле, и он часто бывает не в состоянии исполнить это, поскольку у него недостает деятельного разумения; тем более это может быть в делах высших, духовных. Что разумение теоретическое без практического бесполезно, это понятно, ибо видим, что оно производит толь­ко крушение духа. Но чего не дает никакая наука, то может дать жизнь. Возьмем, например, сочинения святых отцов: о некоторых из них достоверно известно, что они не учились в школах, однако ж в их сочинениях — логика и психоло­гия самые глубокие, изложение истин практических высокое. Что сделало их такими умными писателями? Жизнь и упражнение в благочестии. И даже, что есть существенного в науках школьных, например классификация способно­стей, — и это есть также в произведениях отцов Церкви; явно, что это про­изошло не из школы. Значит, от Святаго Духа сообщено им не только суще­ство дела, но даже нечто и в форме.

 Наука наша основывается на словах Священного Писания: этим отлича­ется она от философии нравственной; она и не есть учение только по Писа­нию, а отчасти и по преданию, только истинному. В какой мере, — много или мало, — предания должны входить в нее, это другое дело, — только непре­менно должны. Есть предания апостольские, есть предания святых мужей. Они ниже слова Божия писанного, но не далеко, ибо они суть то же слово Божие, только не писанное.

 Сущность деятельного христианства та же, что и сущность жизни. Наука должна выразить то, что есть в жизни; а жизнь, в свою очередь, должна выра­зить то, что есть в науке. Сущность жизни христианской есть возрождение. Что выражают в Священном Писании слова: «возрождение», «новая тварь»? Явно, что эти метафоры выражают существо дела только в половину. Для выраже­ния этого дела на языке человеческом нет и не может быть слова собственно­го; потому что нет самого дела. Возрождение совершается только силою Божией — благодатью Иисуса Христа; а ум человеческий, добродетель земная, не могут совершить этого. Сими метафорами внушается только, что с челове­ком происходит перемена важная, существенная. С человеком всегда почти происходят перемены в мыслях, желаниях, чувствованиях, но перемена, про­изводимая христианством, выше, глубже и дальше всех их. Возрождение срав­нивается с рождением; но рождение в жизни бывает только одно: вся последу­ющая жизнь есть уже развитие того, что заключено в рождении, как семени; в нем должно быть положено начало всем действиям человека. Далее, из ме­тафорического выражения: «совлекше ветхаго человека и облещися в ново­го» — видно, что с человеком возрождающимся должна произойти перемена чрезвычайная. Снять одно платье и надеть другое уже много значит: вся внеш­ность человека переменится; иной был в рубище и потом вдруг стал в порфи­ре. Но в возрождении требуется не совлечение одежды, не совлечение чувств, а всего человека: что же после того останется? Ничего! Требуется также об­лечься в нового человека, и облечься не по частям, а всецело: от сердца до последнего волоса; перемена эта — перетворяющая. Та же мысль заключает­ся в выражении: «создание», «сотворение»; метафора здесь берется с целого мира, с его происхождения. Когда восходим к началу мира, то встречаем бытие и небытие. Но как это приложить к человеку? Ведь человек был же прежде воз­рождения; но он тот же, прежде рожденный, возрождается, прежде совлечен­ный облекается, прежде существовавший созидается; по видимому — это как будто менее рождения, но в самом деле — более. Для создания человека ново­го есть материал, но противоположный. Согласимся, что легче родиться чело­веку, нежели ожить, легче надеть новое платье, нежели ветхое сделать новым, легче сотворить человека, нежели развратившуюся уже природу перетво­рить, — тем более, когда человек противодействует сему действию благодати; между тем как для возрождения нужно устремиться на разрушение прежнего материала: тварь ветхая не дает места твари новой. В сей-то перемене состоит сущность нашей науки и жизни христианской. Жизнь благодатная должна об­разовать нечто стройное, целое, многообразное, многочисленное, которое бу­дет проявляться целую вечность; но начало всего этого должно быть здесь, в возрождении. Сравним это с жизнью тела. В теле есть центр жизни и всего тела. И в духовной жизни есть свое сердце: оживите его — и все тело будет живо, злой человек будет добрым. И наоборот, если в добром человеке это исходище живота будет заграждено чем-нибудь, то хотя и будет он по видимо­му исполнять некоторые добродетели, но он на всю вечность остался злым. Отсюда понятно, в чем состоит духовная перемена, и где ее седалище. Самое внутреннее начало жизни для нас недоведомо. Мы говорим: ум имеет свое начало, чувство — свое, воля — свое; но все они должны сходиться в чем-нибудь общем, и действительно сходятся, только мы этого средоточия про­никнуть не можем, хотя оно подлежит нашему определению, но само в себе оно таинственно, зыблется в беспредельности. Некоторое отражение этого видно в начале действования некоторых людей, впрочем, в начале злом — эго­изме; это начало так же представляется чем-то беспредельным, хочет подчи­нить себе все: не только мир человеческий, но и Божий. Но где оно само за­ключается?.. Перемена духовная проникает в самую глубину нашего бытия, и здесь место не нашим уже мыслям и силам, а силе Божией. Перемена эта на­зывается «таинством веры» по глубине своей; «веры», а не ума, ибо его очи не могут досягать и видеть эту глубину, не только распоряжаться ею. Вера хри­стианская низводит действия Иисуса Христа и Святаго Духа; эти действия и возрождают человека; человек же сам по себе значения не имеет: он есть только список Божества; следовательно, восстановление человека есть восстановление образа Божия. Человек должен быть не оторванным от Бога, самостоятель­ным, как ныне, но должен быть выражением образа Божия — живым и сво­бодным; ныне он не видит своего первообраза, не видит Отца своего. В чело­веке должна быть самостоятельной свобода, но она должна быть проникнута Духом Божиим. Этот список должен очиститься, черты его — просветлеть, из мертвого списка он должен сделаться живой копией. Идеи суть первые отра­жения сего образа, основание его. Но в чем состоит образ Божий? Он есть лицо. В Боге образ Его есть Иисус Христос — образ Бога невидимого, харак­тер, отпечаток ипостаси Его. Человек есть так же некоторый характер ипоста­си Божией, так же сын Божий; следовательно, и человек есть отражение того же образа первоначального; только Иисус Христос есть образ Бога полный и совершенный, а человек, так сказать, — в миниатюре, или лучше: человек со­здан по образу Иисуса Христа, — Он составляет основу нашего существа. В нас теперь этой основы почти нет; ум наш, можно сказать, теперь держится ни на чем: у нас теперь самые слабые отблески образа Божия. Следовательно, существо науки нашей должно состоять во вселении в нас Иисуса Христа, в оживлении Его в нас. Это мы видим из свода многих мест Писания, видим так же из опыта людей, кои могли говорить: живет во мне Христос. Сначала все­ление это мы предполагаем только верою, потом оно начинает подходить не­сколько под ощущения сердца, далее — и под понятия разума. Так было и до падения, когда духовная жизнь человека состояла не в восстановлении стоя­щего: и тогда это совершалось также таинственно, хотя многое подлежало и уму. Ибо соединение Иисуса Христа с человеком, твари с Творцом, не может быть все изведено на свет. Бог не мог показать твари ее творения. Это отличи­тельный характер Божества — несообщаемое свойство. Посему наше учение должно быть духовно; не должно довольствоваться одним обозрением нрав­ственности человеческой, систематическим рассуждением, но должно восхо­дить высоко, обнимать то, что в душе нашей есть последнего и существенно­го. Сделаться же таким оно может только при содействии Духа Божия, а Дух Божий может быть испрошен и принят соединенным к Нему стремлением ума и воли; и если мы будем молить Его о сем, то ощутим Его веяние.

 Но Таинство Веры мы должны рассматривать со стороны практической, опытной; мы должны хранить его, исполняться им, хотя внутреннюю сторону его мы и не можем вполне видеть, так как это действие Святаго Духа, Который испытывает глубины не только человеческие, но и Божий. Из многих мест Писания видно, что Дух Святый уделяет часть из этого ведения тому, в коем совершается сия тайна. В Апокалипсисе говорится, что Дух Святый дает воз­рожденному новое имя, которое знает только приемляй. И это потому, что дру­гим людям нет нужды знать сего: они не могут употребить сего знания с пользой. Впрочем, есть здесь и сторона, открывающая обширное поприще для познания: это различные опыты и случаи духовной жизни, возрастание вну­треннего человека, хранение его и тому подобное. Здесь больше человеческо­го: действия Божий здесь как бы подлежат произволу человеческому.

 Деятельность христианская должна простираться во всю жизнь, и окон­чательное совершенство ее не здесь: причина ясна. Что значит шестьдесят или семьдесят лет земной жизни для существа, назначенного к вечности? Как бы ни быстро раскрывались наши способности, но в такое короткое время и при столь многих препятствиях они не могут вполне раскрыться. Первые годы младенчества в отношении к разумности, правилам, в сравнении с последую­щими годами почти ничего не значат, но в них есть уже завязь человечества. Точно то же и в жизни духовной. Настоящую земную жизнь можно почитать в отношении к ней младенчеством. Самые опытные в духовной жизни говорят о себе, что они только «начаток духа имут»: здесь все «отчасти», по самому значе­нию сей жизни. Но есть тому и другая причина. Человек не всегда идет впе­ред, но иногда возвращается назад, падает, заболевает, врачуется и опять по­лучает новые раны, и все это нужно же вознаграждать: нужно очищать себя от скверны греха, покорять себя воле Божией, сражаться с умом, волею, телом. И будем ли мы жаловаться, что жизнь наша сделалась жизнью подвижнической? Имея притом в виду такой высокий образец, к достижению которого мы пред­назначаемся, не стыдно ли нам и жаловаться?

 Мы говорим, что совершенства жизни духовной нет здесь на земле, что здесь только начатки ее. Но если эта жизнь уже зачалась и образуется в нас, то самые начатки ее полнее тысячи жизней плотских. Припомним жизнь истин­ных христиан: как они полны силою! Некоторые из них в начале были самые простые, как Сергий Радонежский, вступивший в пустыню, в круг зверей и дерев. Что слабее и безвестнее его? Но когда в нем открылась жизнь духовная, то открылась и чрезвычайная сила. Необитаемое место делается городом. К безвестному человеку приходят за благословением цари, и он некоторым об­разом решает судьбу Царства Русского: место, где он некогда жил, делается твердой опорой Царства в смутные времена. Возьмите еще в пример апостола Павла. Он сам о себе говорит: я не имею вида важного: человек, подвержен­ный болезням, изгнанный из отечества; но он образует мир, и сколько церквей основывает он. Бедный человек с посохом в руке производит более, нежели какой-нибудь Сезострис или Александр Македонский. И сила его в силе Хри­стовой, ибо только Христос может действовать так, как действовал Павел. Несмотря на многие препятствия сей силе, несмотря на самую ограниченность жизни временной, сила эта всегда являлась великой: человек не мог не ощу­щать ее. Жизнь Иисуса Христа есть жизнь в человеке другого существа. Жизнь и подобного существа в нас, если бы только она последовала, не может быть неощущаемой; тем паче — жизнь источника жизни. Всецело она не может быть ощущаема, но она должна господствовать в нас над другими жизнями. По своей силе она есть самое лучшее свидетельство о себе. Не имея ее, мы требуем доказательств в Божественности христианской религии; но люди, ис­полненные этой жизнью, не требуют их. Кто исполнен теплоты, тому не нуж­но доказывать, что тепло; когда человек здоров, то сто врачей не уверят его, что он болен. Исполненный этой жизнью, в подтверждение веры своей в Иисуса Христа, смело пойдет на смерть, и пошел бы на нее тысячу раз, если бы мог ожить столько раз. Внутреннее ощущение этой жизни не может быть замене­но ничем, а само заменяет все. Впрочем, многие, и занимаясь христианской деятельностью, не достигают такого совершенства: это оттого, что они зани­маются отрывочным образом, кое-какими добродетелями. И такое занятие не худо; но поскольку такие люди не совершенно изгнали из души своей духа самолюбия и не приняли вполне Духа Божия, то они на сей ступени и останав­ливаются: занятие их без главы, без жизни, без успеха. Все у них по-челове­чески; оттого некоторые и приходят к той мысли, что возрождение в существе своем есть нечто меньшее, нежели как говорят о нем; но это, конечно, ошибка. Истинная христианская жизнь есть точно жизнь стройная, целая, в которой все выходит из одного начала и все обращается к одному — славе Божией, хотя, правда, бывают иногда и в ней потемнения, как в здоровом теле бывают вывихи. А жизнь отрывочная похожа на жизнь без сердца, на жизнь только некоторыми членами тела.

 Великое дело возрождения совершается в глубине духа, но нужен же при­емник его, в котором бы оно выражалось. Этот приемник есть человеческая совесть. Совесть для жизни нашей то же, что земля для корня дерева. С другой стороны, эта совесть есть зерцало, в котором человек может видеть всю свою жизнь, видеть правила ее, чисты ли, не потемнены ли они. Если совесть жестеет, не будучи освежена слезами покаяния, ни возделана искушениями; то и самое древо засыхает — духовная жизнь слабеет. Почему совесть имеет такое действие? Потому, что она есть свободный приемник воли Божией. Если чело­век хочет, то и Дух Божий продолжает Свое действие; отвергать или не отвер­гать действия Духа, зависит от совести. Со стороны Бога самое важное — бла­годать; а со стороны человека — совесть, поступающая всегда по воле Божи­ей, не изменяющая Христу. Если человек изменяет Ему, то жизнь духовная в нем сама собою как бы исчезает. Впрочем, падения незлонамеренные, соединенные со строгим раскаянием, не изгоняют из сердца таинства веры, а только на время умаляют его.

 Наша наука имеет еще две сродные себе науки: мистику и аскетику. И всю деятельность христианскую можно назвать мистикой и аскетикой, ибо в ней много и того и другого. Но нравственность христианскую надобно пред­ставлять средней между ними. Мистика углубляется во внутренние действия Духа Божия на дух человеческий, и в отношения духа человеческого к Богу: она витает в глубине духа. Она не может быть приведена в строгую науку, а состоит из замечаний, духовных опытов. Христианская деятельность не мо­жет быть без мистики, ибо существо ее — в глубине духа. Аскетика стоит на противоположной стороне, ибо занимается телом, а тело состоит в противо­положности с духом по своей грубости, косности, осязаемости, материально­сти. Дух требует оживления, просвещения; а тело — умерщвления, обузда­ния, борьбы. Эта борьба для христианина необходима. Практическое христи­анство должно заимствовать из мистики и аскетики то, что в них есть более общего. Мистика имеет предметом более общее — опыты духовные; а пред­мет аскетики более частный. Надобно заметить, что аскетика и мистика в чи­стом своем виде суть науки высокого достоинства, но когда они переходят за черту, то подлежат порицанию, особенно мистика. Переходя за черту, она де­лается поэзией духовной; мистики впадают в мечтания духовные; смотря на все через увеличительное стекло воображения, они настраивают себе целый мир идеалов, часто уродливых. Многие мистики-писатели страдают этим не­дугом. Ныне мистика, к сожалению, сделалась словом укоризненным: на ми­стиков смотрят как на мечтателей, неспособных к жизни общественной. Аске­тика тоже подлежит многим злоупотреблениям. Подвижничество, конечно, нужно, ибо тело противоборствует духу, но главное исходище жизни — дух, сердце. Многие секты забывают это и ожидают всего от обуздания тела, и потому простирают слишком далеко разные строгости к нему, например, по­сты, которые у них нередко оканчиваются смертью или неизлечимыми болез­нями. Труд, простертый до излишества, также вреден. Например, на Валаам­ском острове один подвижник, для усугубления своего труженичества, взду­мал поместиться на скале и начал копать там пещеру; но, находясь на высоте, он как-то почувствовал кружение головы, упал в бездну и ушибся до смерти. Аскетика враждебна не только роскоши, но даже умеренности; оттого она сделалась предметом порицания и укоризны не у одних только людей свет­ских. Еще: мистика имеет предметом своим более деятельную сторону хри­стианства, а аскетика — страдательную. Начало христианской жизни в Боге, а в возращении и укреплении сил ее человек действует сам, при содействии, конечно, силы Божией. Вообще в деятельности христианской два действователя: Бог и человек. Где более действует Бог, там человек только проникает­ся; а где действует более человек, там благодать ограничивается только над­зором. Апостол Павел говорит: «И дуси пророчестии пророком повинуются» (1Кор. 14; 32). На высшей степени развития жизни духовной наиболее дей­ствий Божественных, и наименее человеческих; хотя человек тогда действу­ет весь, но чувствует, что у него собственной деятельности мало. Аскеты занимаются подвигами материальными, и потому делают жизнь скучной, горькой. Здесь человек более действует сам, и его деятельность — страда­тельно-производительная.

 Виновник нашей науки есть Бог. Ибо предмет богословия деятельного — деятельное богопознание, деятельность человеческая по образу деятельности Божественной. Кто начал бы учить этой деятельности, если бы не Сам Бог? «Бога никтоже нигдеже виде, Единородный Сын сый в лоне Отчи, Той исповеда» (Ин. 1; 18). Следовательно, все гласы учителей земных суть отголоски это­го вечного Слова. И теперь мы будем повторять в своей науке только то, что говорили в свое время пророки, Иисус Христос и апостолы. И если апостол говорит (Флп.1; 6), что «начный дело благо... совершит е»; то тем паче нам нуж­но надеяться на Бога. Наука эта так важна и нужна людям, что, можно сказать, все три лица Божества открывают ее людям, каждое образом, ему свойствен­ным. Бог Отец наставляет всех приходить к Сыну. Сын Его есть образец и источник мудрости, но к Нему люди обуявшие не идут, и потому Отец Сам влечет их к Сыну. «Никтоже может прийти ко Мне, аще не Отец пославый Мя привлечет его.... Всяк слышавый от Отца и навык», то есть поняв, выучив с успехом урок призывания Его, «приидет ко Мне» (Ин. 6; 44, 45), — говорит Иисус Христос. Таковое привлечение особенно нужно было во время пребыва­ния на земле Иисуса Христа, ибо Ему в три года Своего проповедания следо­вало много сделать; но оно нужно и теперь. Без него, несмотря на то, что Сын Божий так благ, никто не пришел бы к Нему. Странно: зачем, кажется, голод­ного призывать к трапезе, жаждущего — к воде? Сами придут! Но в роде че­ловеческом есть гибельная причина, почему он не идет к Иисусу Христу. Здесь назидательный урок для земных наставников. И голос Небесного Отца может раздаваться только в воздухе, не доходя до сердец слушателей; и в Его учили­ще не все могут хорошо успевать: что же может быть у земных наставников? Сын также есть Учитель: Он учил, явившись на земле видимым образом, учит и доселе ощутительным образом — через писания апостолов. Наконец, на­ставляет людей и Дух Святый. После Иисуса Христа Он сделался как бы глав­ным, наиболее действующим Учителем. В Ветхом Завете более учил Отец. Когда явился Сын, то учительство Отца сделалось как бы второстепен­ным. Когда Сын вознесся на небо и живые образцы Его взяты туда же, —открылось поприще деятельности Духу Святому. Дух «истины», — говорит Иисус Христос, — «наставит вы на всяку истину» (Ин. 16; 13). Апостол Иоанн гово­рит верующим то же: «вы помазание имате от Святаго и весте вся... и не требуете, да кто учит вы: но яко то само помазание учит вы о всем» (1 Ин. 2; 20, 27). Это учительство постоянное, духовное. Оно не ограничивается никаким воз­растом и состоянием. Кто только хочет учиться, тотчас может приходит в это училище: условие принятия — одно желание. Иногда учение это доходит до явных чудес. Когда такое водительство требует внутреннего ока отверстого, а у людей плотских оно закрыто, то Сам Бог как бы непрестанно воплощается, творит чудеса. Промысл употребил для научения и внешние средства— кни­гу природы, книгу сердца человеческого и книгу Откровения. В Откровении изложено все учение о спасении начинательным образом (compendiose). Ибо жизнь христианская, поскольку обнимает весь род человеческий, гораздо об­ширнее того, что заключено в Священном Писании. То же начертано и в кни­гах натуры и сердца человеческого: в них начертано отношение твари к Твор­цу. Смотря обыкновенным глазом на природу и на сердце, находили в них как бы одну половину учения о религии; но в самом деле здесь заключается рели­гиозное учение и теоретическое и практическое. Это видно из философского учения. Нравственность у философов не противохристианская, но и не хри­стианская. У них нет, например, учения об искуплении. Не показывает ли это, что нужна третья книга — Откровения? Но были же и есть люди, которые находили в этих книгах более, — хотя в чертах слитных, умаленных, но нахо­дили то же, что и в положительном Откровении — находили тайну восстанов­ления человека и твари. Если кому это покажется мечтательным, то именно потому, что основание этого слишком глубоко, что христианство в природе внутренней и внешней не ясно; для близорукого оно почти не видно, но оно есть. Род человеческий восстанавливается Богом из бездны падения через Иисуса Христа. Где основание сего восстановления? В природе Божествен­ной, но частью и в человеческой. Природа Божественная отражается во внеш­нем и внутреннем мире; следовательно, и основание восстановления должно быть в природе внешней и в природе человеческой внутренней. Если бы в человеке не было бы приемлемости к возрождению, то оно не было бы и дано ему. Таким образом, в основании три книги Откровения Божия сходятся. Еще: восстановление производится через Иисуса Христа; и натура создана и дер­жится Им же. Человек создан по Его образу, и восстанавливается своим Ори­гиналом: основание должно быть видимо в списке, как бы замаран он ни был. И в книге внешней природы более или менее должен быть виден Восстанови­тель. Сущность христианского Откровения предполагает повреждение в че­ловеческой природе, а отсюда и во всей натуре, и — следы сего повреждения действительно видны в природе внешней. Но видно ли в ней и восстановле­ние через Иисуса Христа? Видно по частям: например, худое в человеках или природе может быть восстановляемо, болезни могут быть прогоняемы. Далее: худое в природе может перерождаться и усовершаться при посред­стве другого постороннего; это видно в царстве животных и растений и до­ходит иногда до некоторой чудесности: так, горькое может сделаться слад­ким, бесплодное — плодовитым. Это качество в природе полагает человеку путь к надежде, показывает возможность избавления и восстановления от зол. Но нет ли в природе намека на восстановление ее ходатайственной смер­тью Иисуса Христа? Те, которые глубже вникают в природу, свидетельству­ют, что и сия тайна отражается в великом зерцале мира. Каким образом? Разными отражениями в разных отделениях натуры. В царстве минералов через химическое разложение находим, что злое само в себе делается доб­рым (полезным) через другое и это другое теряет для сего свой вид — жерт­вует жизнью. В царстве растительном, когда худое дерево хотят сделать хо­рошим, то и хорошее отрезают. Мы привиты теперь к Лозе; но для этого Лоза должна была умереть. В царстве животных жизнь одних продолжается через смерть других — через питание. Особенно замечательна тайна восста­новления в громе и молнии. Здесь происходит сначала как бы некоторая борь­ба, а потом следует примирение: после удара грома бывает усиление дождя; огонь рождает воду. В природе в это время происходит борение противопо­ложных сил; а потом все это мирно оканчивается радугой.

 Книга натуры имеет особенное отношение к Богу Отцу; книги Открове­ния — к Богу Духу Святому; а книга сердца человеческого — к Богу Сыну. Цель учительства из этих книг та, чтобы после не иметь нужды в учительстве. Святой Иоанн говорит: «и вы помазание имате», и «то... помазание учит вы» еще на земле; а на небе не будет более нужды во внешнем учительстве. Цель этого научения — открыть в сердце человеческом то Евангелие вечное, которое в нем положено.

 Целью ведения нашего должен быть Бог: ибо что другое поставить целью его? Можно найти много целей, но все они будут не последние, все они будут низки. Человек ставит иногда себя целью, но это — по незнанию; а узнав себя более, всего менее будет ставить себя целью сего ведения. Христианин хотя бы был самый последний по суду мира, но по цели, к которой он стремится, он выше всех людей плотских. Другие цели изменяемы, но цель, предполагаемая нами, непременна. Относительная цель нашего ведения есть совершение свя­тых; для всех это нужно, но для нас особенно, ибо мы не только сами обязаны быть святыми, но обязаны делать святыми и других. Теперь это назначение некоторым кажется неважным, но как важным покажется оно в вечности! Образовать одного святого важнее, нежели создать целый мир физический. К нам может быть приложено то же, что апостол говорит о себе: «мы соработники Божии». Бог представляется трудящимся: мы должны помогать Ему. Кто почувствует это, тот не будет тяготиться ни бедностью, ни стесненностью об­стоятельств, а будет утешаться тем, что он делает дело Божие. Важно ли для сего претерпеть все бедствия, а не только одно? Кто верит в вечность, для того это поприще будет казаться вожделенным. Обыкновенно увлекают нас отно­шения житейские, много стоит— оторваться от выгод и обольщений мир­ских; но раз вступив на противоположный путь, нужно решиться всю жизнь идти этим путем. Бог наградит за это сугубо, и как хорошо умереть после такой жизни!

 Предмет нашей науки весь человек — с внутренней и внешней стороны. Прочие науки антропологические останавливаются на каких-либо частях че­ловека, а эта наука обнимает всего человека: и душу и тело его; рассматривает все состояния его: бдения и сна, жизни и смерти; все возрасты, звания, отно­шения, способности. Но главный предмет ее есть великая перемена, произво­димая в человеке Духом Божиим; она занимается творением новым, превосхо­дящим все законы натуры.

 Некоторым наукам ставят в упрек, что они ведут начало свое от первого человека, но нашу науку в этом нельзя упрекать: это самое естественное нача­ло ее. Мы начинаем с двух Адамов: ветхого и нового. До падения деятель­ность человека была другая, отличная от настоящей, связанная союзом тесно­го общения между Богом и человеком; а после падения она связана союзом восстановления. Но как, скажут, произошло столь ощутительное различие от вкушения одного яблока? На это надобно сказать, что одно простое действие может иметь иногда бесчисленные и необыкновенные следствия. Например, в некоторых снах человек может говорить разными языками; но одно прикосно­вение к нему может вывести его из такого состояния и лишить этой способно­сти. До падения отношение человека к Богу было такое же, какое теперь у Ангелов: некоторая подчиненность, но и некоторая взаимность; после паде­ния этого уже не могло быть — исполнения закона уже не стало. Человечество исполняет теперь закон только в одной главе своей — Иисусе Христе.

 Мы знаем, что без веры в Спасителя деятельность человека не могла бы быть деятельностью спасительной. Но не была ли бы она деятельностью про­сто нравственной? Можно, конечно, прийти к этой мысли, читая ветхозавет­ные книги: там мало говорится о вере праведников. Но что им все же было открыто сие высшее начало деятельности — вера — свидетельствует об этом апостол; да и всякий, внимательно вникая в дело, может увидеть, что деятель­ность их была выше простой нравственности. Из одной естественной нравственности не произошло бы тех прекрасных явлений, какие мы видим у па­триархов. Например, у Авраама мы видим самоотвержение единственное. Сам эгоист Кант не мог вставить его в свои рамки. Только представив Авраама одушевленным верой и видевшим день Искупителя, — только тогда извест­ная решимость его делается понятной. То же и в других случаях. Если не вид­но было у патриархов веры на словах, зато много видно было оной на деле. Нравственность естественная не умеет даже понять и обсудить их поступков. Но по различию времени внутреннее развитие этого начала (веры) выража­лось различным образом. До потопа оно выражалось представлением вездеприсутствия Божия, «хождением пред Богом»: начало деятельности, приличное младенческому состоянию человека. Младенец беспрестанно смотрит на мать, его поддерживающую; в ее глазах его правила. Патриархи были, так сказать, водимы Богом за руку. Он часто являл им и наставлял их. Но это младенческое состояние рода человеческого не мешало глубине его ведения; только самые тайны, глубокие истины передавались им фигурным образом — под символа­ми. Например, начало самоотвержения, хотя принадлежит мужескому возра­сту, но оно было передано и Аврааму, только в виде фигурном. Авраам созрел уже и был младенец-старец. Авраам владел богатствами, имел много подчи­ненных; каким же образом при этом ввести его во внутреннее святилище са­моотвержения, как передать ему это главное начало деятельности? Но оно передано ему мудрым образом. Он сначала терпит различные меньшие лише­ния: неплодство Сарры, распри домашние, наконец, у него требуется на жерт­ву Исаак, в котором сосредоточивалось все, в котором он должен был заклать все свое будущее потомство. И Иосифу передана тайна самоотвержения в зна­чительной степени: и его жизнь, крестная, тяжкая, сделала образ его столь совершенным, что он соделался образом Иисуса Христа. Вообще, жизнь па­триархов можно представить как бы картинами, в коих выражены различные истины нравственности: эта галерея нравственных картин. Во время закона деятельность внутренняя приняла внешнюю постоянную форму в жертвах и обрядах. Обрядовый закон заключал наставление: как человек должен приго­товляться к очищению; а нравственный закон, как воля Божия, изложен в де-сятословии. В Псалтири нравственность изложена со всей полнотой. Это та­кой инструмент, который издает различные звуки — все. В ней излагаются несчастья, лишения, покаяние, оправдание, многие частные отношения чело­века. Посему она была ручной книгой всех подвижников христианства, и у нас служит главной книгой при богослужении. Иисус Христос на Кресте произ­носил слова из нее. В книге Екклезиаста нравственность излагается поле­мически; так же и в книге Иова. В Екклезиасте представляется человек, по­знавший на опыте всю суету, и потом обращающийся к благочестию. История каждого плотоугодника, обращающегося наконец к Богу, есть повторение содержания Екклезиаста. В книге Иова страждущий Иов представляет иде­ал всего человечества. Такой идеал должно было написать Самому Святому Духу, и он написан. В Притчах и книге Премудрости нравственность изоб­ражена в малых картинах и, сообразно духу времени, загадочно. Большей частью в них изображается внешняя деятельность, отношения житейские. В некоторых случаях изображения эти приближаются к изображениям правды человеческой, но не переступают за эти границы. Впрочем, и сии места при беспристрастном рассматривании оказываются чистыми. Мысль в Притчах может показаться иногда странной от самого свойства притчи, но тем не менее она всегда остается чистой и доброй. В книге Песнь песней нравственность изображена мистически: это— картина чрезвычайно изящная, состоящая из семи отдельных картин, в которых изображено отношение благодати к сердцу. Ее начали было считать обыкновенной картиной, привыкли было толковать по-светски, небрежно, сличали с Феокритом и прочее; но случай открыл глаза. Ориенталисты нашли, что на востоке было в обычае любовь духовную изображать под символом любви плотской; и потому критики усты­дились отвергать мистический смысл ее. В пророках нравственная деятель­ность изображена весьма сильно со стороны политической. До Моисея дея­тельность эта не принимала формы очень суровой; вся суровость ее выража­лась в том, что святые мужи сообразно младенческому состоянию вели жизнь странническую. Но при Моисее, когда страсти требовали сильнейшего обуз­дания, нравственность начала предписывать правила строжайшие, и откры­лась подвижническая жизнь по пустыне. После сего, когда по взятии Пале­стины дух в народе успокоился, — малая часть избранных представляют об­разцы подвижничества: это пророки от Самуила до Иоанна Крестителя. Они строго порабощали тело духу, презирали все земное, жили большей частью в горах и вертепах, переходили с одного конца Палестины до другого, явля­лись как бы с небес. Они образуют школы; и здесь дух подвижничества про­никает в общество. Ученик Илии не мог жить роскошно; ученик Иоанна не мог не поститься. Елисей тотчас по призвании к пророческому служению закалает волов и идет предстоять пред Богом. Посему пророков можно счи­тать предками подвижников Нового Завета. Жизнь этих подвижников роди­лась при Синае, на вершинах Кармила, там ее колыбель. По окончании про­рочеств, за пятьсот лет до Рождества Христова, израильский народ был ос­тавлен без откровений свыше, предоставлен руководителям земным, как бы для опыта, как он употребит в дело свое научение.

 В это время нравственная деятельность развилась в двух противополож­ных направлениях. Особенно замечательны ессеи. Они отличались строгой нравственностью; мистицизм и аскетизм были у них в силе. Ессеи были по­томки пророков и предтечи пустынников христианских. Читая описание жиз­ни их у Иосифа, Филона, у греческих и римских писателей, нельзя не любо­ваться многим у них хорошим. Они на опыте выражали уже многое из того, что после требовалось в Евангелиях. Поэтому-то, несмотря на многочислен­ность их секты, против них нет ни слова в обличениях Иисуса Христа. К по­хвале их можно сказать то, что они проводили жизнь в молчании. В фарисеях деятельность уклонилась во внешность, в церковность. Закон Моисея и так был пространен и подробен, а они еще более распространяли его предания нововведениями, а между тем существенное ускользало от них. Желая сде­лать больше, нежели сколько нужно, они не исполняли того, что требовал Бог. В Новом Завете есть много тому примеров. Так, закон положительный обязы­вал любить всех и помогать всем, тем паче родителям, но фарисей с покойной совестью мог видеть отца своего томимого голодом и не помогать ему; между тем, налагал на себя произвольный обет или дар храму; он говорит отцу: «то, чем бы ты от меня пользовался», я намерен дать в церковь (Мк.7;11); и думал, что он угождает этим Богу. Или о клятвах они думали, что иную можно нару­шить, а иную нельзя; или — храмом и небом клясться у них значило менее, нежели златом и прочее. Это оттого, что злато принадлежало им, и посему надобно было возвышать его цену; а храм принадлежал Богу, и унижение его могло быть без вреда для них.

 Иисусом Христом правила деятельности изложены высшим образом, но не вполне совершенно (это надобно твердо помнить). Казалось бы, что Иисус Христос должен был сказать все; но Он Сам говорит: «еще много имам глаголати вам...». И точно, о Кресте и самоотвержении Он мало говорил, потому что для апостолов, кои искали еще престолов и венцов, это было рано. Но Дух Святый через апостолов провещал правила нравственности окончательно. Иисус Христос изложил сущность ее в общих чертах. Он говорит о деятельно­сти Бога в человеке, о возрождении, и о деятельности человека в отношении к Богу. Начало нравственности отрицательное (самоотвержение) Он также вы­разил, хотя не совсем подробно. Он говорит о Кресте, о погублении души сво­ей. Иисус Христос часто брал материалы для Своего учения из внешней при­роды, а это значит — ив этом зерцале вселенной указаны тайны Царствия Небесного. Ибо Он брал оттоле материалы не только для пояснения простых обязанностей, но и для раскрытия тайн Царствия. И нам нужно обращаться к натуре. В посланиях апостольских нравственность изложена окончательно, впрочем не без мистики; ибо в них говорится, например, о вселении Иисуса Христа в сердца человеческие; есть также в них и сторона аскетическая — борьба с плотью; подвижничество внешнее. В них изложены правила для всех возрастов и состояний, впрочем, нечто предоставлено и произволу подвиза­ющихся. Посему-то неудивительно, если в жизни некоторых святых и в писа­ниях их мы находим нечто такое, чего нет в Священных книгах, и что (осме­лимся сказать) как бы выше апостольских наставлений. Это оттого, что у апо­столов нравственность изложена без подробностей, без утончения; а в сердце значит есть более, нежели сколько в Священном Писании.

 Изложением христианской деятельности занимались многие, которые только чувствовали важность ее; и библиотека для чтения в этом роде очень богатая. Из времен Церкви Апостольской мы не много имеем нравоучителей.

 Послание Варнавы есть список с некоторых Посланий апостола Павла. Не­которые нравственные правила, по подражанию Павлу, изложены в нем под покровом аллегорий из Ветхого Завета. Главная мысль этого послания та, что вера должна быть соединена с добрыми делами, что христианству неприлич­на нравственность, предписываемая в Ветхом Завете.

 В послании Климента Римского довольно практических истин касательно любви и единодушия, ибо оно писано было к Коринфянам, у которых появилось много вражды и несогласия.

 В посланиях Игнатия Богоносца довольно практических настав­лений касательно твердости в вере, презрения всего мирского, и пользы ско­рейшего перехода к Богу. Послания эти замечательны тем, что они суть пер­вые отголоски человеческие: Послания апостольские были прямо Божествен­ные.

 К этим Посланиям близко также все практическое послание Иустина мученика к Зене и Серене, предлагающее правила касательно аскетики хри­стианской, касательно благочестивых собраний, отношений к язычникам, повелевающее побеждать благим —любовию — злое. Главное правило в нем следующее: для христианина недостаточно жить так, как живут другие люди — по натуре, хотя бы очищенной: это добродетель только мирская; хри­стианин должен быть вознесен над всеми пожеланиями.

 Климент Алексан­дрийский обнимает деятельность христианскую со стороны мистической, и все христианство он представлял со стороны идеальной и универсальной. Есть также у него и сторона аскетическая в Строматах; еще есть у него сочи­нение под заглавием "Наставник".

 Тертуллиан был более апологет; но впо­следствии много писал о нравственности, и неосторожно впал в монтанизм (монтанисты — христианская секта, проповедовала аскетизм. Прим. ред.); у него, например, второй брак уже почитался прелюбодеянием.

 У Оригена более аллегорий. Обыкновенно правила нравственности у него рассеяны в толкованиях на Священное Писание. Особенно выспренние истины у него заключаются в толковании на книги Песнь песней и Исход.

 В толкованиях на Песнь песней он превосходит самого себя. Киприан средственный наставник; только гонения заставляли его иногда говорить жарко. Он писал об одежде девственниц и изъяснение на Отче наш.

 Лактанций обнял христиан­ство со стороны, так сказать, мученической, но мало касается христианской нравственности.

 Кирилл Иерусалимский писал поучения для оглашенных; нравственность у него более дисциплинарная и простонародная. Вообще до IV века мы мало имеем христианских нравственных наставлений и сочине­ний, хотя в жизни нравственность христианская осуществлялась теперь го­раздо более, нежели когда-нибудь. И нечего дивиться сему: и изложения дог­матов до сего времени мы мало видим; нравственность же еще менее требо­вала раскрытия и изложения.

 Четвертый век, богатый всякого рода произведениями, богат и произве­дениями о христианской нравственности.

 Василий Великий, кажется, и ве­ликим назван за свои сочинения. Он много писал об аскетизме монашеском.

 Григорий Нисский немало также писал о предметах деятельности христиан­ской. Есть его книга о совершенстве христианском, напечатанная в "Христи­анском Чтении", в которой сосредоточено все существенное в христианстве. Кроме того, "Жизнь Моисея", им составленная, есть идеал жизни нравствен­ной.

 У Григория Назианзина некоторые нравственные правила изложены в стихах. Он первоначально занимался богословием теоретическим, но под ко­нец жизни оставив константинопольскую кафедру, в уединении описал стиха­ми собственную жизнь, где много говорит об удалении от мира, о покое в Боге. Замечательное дело: такой великий муж, каков Григорий, под конец жизни в уединении пишет стихами!

 Златоуст везде имеет золотые уста, где только и что только ни говорит. Только нравственные истины у него рассеяны в лю­бимых им сочинениях — толкованиях на Священные книги, в нравоучениях при каждой беседе. Эти толкования его суть самый лучший образец того, как высокие христианские истины сделать понятными даже для младенца в духовной жизни. Тут учение Иисуса Христа подводится, так сказать, под осязание, и при всем том нисколько не теряет своей глубины и силы. Толко­вания его полезно читать. Особенно замечательно у него искусство — брать отвлечения от жизни простой, обыкновенной, и делать из них приноровления к жизни духовной. Так, он советует воздерживаться от какой-нибудь страсти и когда ему возражают, что трудно, то он говорит: ведь вы же это на опыте всегда делаете, только несовершенно. Так, например, вы говорите, что труд­но воздерживаться от гнева, погасить этот внутренний пламень, но куда дева­ется сей пламень, когда вы находитесь пред лицом начальников? Тут вы лег­ко удерживаете себя от гнева и мщения. Представляйте же всегда и Бога при­сутствующим при вас, и вы не будете гневаться на ваших ближних.

 Амвросию мы одолжены первым опытом систематического изложения христианской нравственности.

 Августин более важен в отношении к догма­тике; но немалую также оказал услугу и в отношении к практике. Есть у него нечто о внутренней духовной жизни и о благодетельных действиях соедине­ния со Христом. О благодатных действиях заставлял его особенно говорить Пелагий. Главное начало во всех его наставлениях есть начало чувства, — начало глубокое, точно человек живет более сердцем, и если где, то здесь нуж­но бросить первое семя веры. Августин всеми силами старался доказать, что истинное наслаждение человека только в Боге. Это может идти для всех ве­ков и народов.

 Исидор Пелусиот писал письма к разным лицам о разных нравственных предметах. Нравственность у него возвышенная, хотя не в собственном смысле мистическая; отзывается некоторым юродством.

 Гри­горий Великий получил это имя, вероятно, не за одно мудрое управление Церковью, но и за свои сочинения. Он написал изъяснение на Книгу Иова и ручную книгу для пастырей Церкви. В Книге Иова он видит идеал человека доброго, страдающего, и посему идеал как бы целой христианской жизни; всякий христианин гонимый есть в своем роде Иов. Им оканчивается ряд писателей чистых, оригинальных; начинаются комментаторы, как например Исидор Испалийский — писатель VII века и другие.

 Есть еще разряд писателей, представлявших нравственность со стороны особеннейшей; и сами они вели жизнь строгую, созерцательную, аскетиче­скую. Таковы два Макария — Александрийский и Египетский, Антоний Великий. От Антония мы имеем письма, удивительные по духу; в них видно веяние духа Христова: в поучениях какая-то простота и сладость — перо ан­гельское. Макарий Египетский писал о возвышенных предметах также про­сто: его называли дитя-старец. И Макарий Александрийский также близок к нему.

 Творения Ефрема Сирина надлежит сюда же отнести. Любимые темы его были о слезах и покаянии. Из всех аскетов он ближе всех к народности.

 Таков же Исаак Сирин. Марк Подвижник писал особенно о старчестве и о монашестве. Кассиан писал много: мы имеем от него целую книгу, в которой есть особенные превосходные трактаты, например о сновидениях, о нечисто­тах плотских.

 Иоанн Лествичник заслуживает особенного внимания по сво­ей "Лествице". Умел он изъяснить истинное христианство и одушевить это изъяснение. Будучи богат опытами духовными своими и своих братий (он жил при Синае), он составил "Лествицу" по добродетелям, а число для этого взял из числа лет пребывания Иисуса Христа на земле. Особенно лествица эта за­мечательна для людей, желающих знать духовное возрастание; опыты, там представленные, могли родиться только на ниве жизни благодатной, школа не может дать их.

 Максим Исповедник известен, между прочим, своим сочине­нием о любви христианской. Он был подвижник и философ.

 Иоанн Карпатский имеет в своих сочинениях характер особенный, отличный от всех, состо­ящий в необыкновенной легкости его взгляда духовного. Когда читаешь его сочинения нравственные, то как бы идешь по лугу, усеянному различными прекрасными цветами. Он мог иным показаться поверхностным, но в самом деле он не таков: так самая глубокая река может казаться иногда мелкой, если она прозрачна. Он возвышается иногда на седьмое небо.

 После отделения Запада от Востока стоят внимания Симеон Новый Бо­гослов, Георгий Пахимер и авва Варсонофий. Но у этих писателей есть не­которые недостатки, и протестанты стараются отыскивать их, для того чтобы подорвать важность Церкви Католической. Эти недостатки дают мне повод сказать вам, что и в сочинениях святых отцов не все надобно принимать без разбора, но нужно сличать их со Священным Писанием: они ведь также были люди, только не обыкновенные. Главным образом осуждают их за то, что зем­ля, по их понятию, ничего не значит, каждый из них жил только Иисусом Хри­стом, религией, а все прочее презирал. Многие из них за чистоту жизни сподо­бились даров Духа Святаго и так приблизились к миру духовному, что столько же жили и в этом мире, сколько в телесном. Для некоторых явления духов, о которых так много находим в житиях святых отцов Церкви, кажутся неумест­ными и небывалыми; но разве можно подумать, чтобы, например, Антоний Великий мог обманываться, когда он строго бдел над всеми своими помысла­ми, различал то, чего не различает иногда наша психология? Но с другой сто­роны, жизнь святых отстоит от нашей жизни, как небо от земли.

 Во времена схоластические нравственность раздробилась на мнения, школьные формы: она сделалась определеннее, способнее приноравливаться ко многим частным случаям, но зато потеряла много духа, обратилась в мел­кие и многообразные предания фарисейские. Главное правило: «праведнику за­кон не лежит» — было забыто; оттуда дионисианская мистика. Таулер —пи­сатель возвышенный — писал о Кресте Иисуса Христа. Фома Кемпийский писал о подражании Иисусу Христу вообще; нравственность у него чистая и годная для всякого. Пересчитывать всех новейших писателей не позволяет вре­мя, да притом и нет особенной нужды. Укажем только на главнейших из них. Из католиков особенно замечателен Фенелон — человек с ангельской душой. Он любил изображать деятельную любовь христианскую. О сем же предмете писала знаменитая его приятельница и сотрудница госпожа Гион, составив­шая толкование на все Священное Писание. Сочинения ее подверглись было запрещению, но когда рецензент, коему поручено было пересмотреть их, через месяц отозвался, что он не находит в них ничего противного вере хри­стианской, то они опять вошли в употребление. Общенароден писатель фран­цузский Франциск де-Воль, особенно книга его о мире написана совершенно в духе христианском. У протестантов многие также занимались изложением истин деятельности христианской. Спейт писал много трактатов нравствен­ных. Арнольд писал церковную историю: сочинения его были осуждены — невинно. Арндт писал в общенародном духе; а Бем — в духе мистико-теософском, и по справедливости подвергся у нас запрещению. Это такой мета­физик христианский, в сравнении с которым все самые возвышенные метафи­зики похожи на детей. У него есть, кроме метафизики природы, еще метафи­зика христианства, в которой он говорит о происхождении зла, о падении диавола и прочем. Даже некоторые философы почитают его мечтателем. Со­временный почти нам писатель Сен-Мартен, писавший во время революции, несколько похож на Бема. От него произошла секта мартинистов, не чуждая заблуждений. Из немецких особенно замечателен Эккартсгаузен. Он выхо­дит из вопроса: чем окажется христианство, если посмотреть на него беспристрастно, при помощи всех открытий наук естественных, — и находит, что христианство есть религия единственно спасительная, что основа его лежит в самой природе вещей. Жаль только, что не многие могут понимать мистицизм, в который он вдался. Замечателен еще писатель Штиллинг, написавший изъяс­нение Апокалипсиса; он сделал много пользы, только в предсказаниях своих заходит слишком далеко: они не сбывались и обращались в укоризну ему. Из католических писателей особенно замечательны Шеит и Рейбенгер. Оба они австрийцы, писали по поручению от правительства, на латинском языке. В их книгах есть много трактатов об обязанностях христианина; о восстановлении говорится мало, да и то в статье: покаяние. Это оттого, что они с малолетства привыкли смотреть на нравственность христианскую в очки философские, особенно, Вольфовы. У французов почти нет писателей в сем роде. Англия богата такими писателями, но не систематиками: многие пишут проповеди, но не системы. Образец нравственности христианской у англичан можно ви­деть в сочинении: "Нова тварь" Самуила Валкера. Из германских богосло­вов замечателен Рейнгард. Младые лета свои он провел среди многих сомне­ний о вере. По судьбам Промысла он попал на ту мысль, что Божественность христианства может быть доказана из самой нравственности христианской. Потому он и старается в своем практическом богословии обнять нравствен­ность в полном виде. И подлинно, цель богословия нравственного — препо­дать врачевство против всех сомнений в вере христианской, заставить полю­бить христианство, пристать к нему всем сердцем. Во всей системе своей он доказывает связь истинного христианства с истинным счастием человека: все люди будут жить благополучно, если будут жить по правилам христианским. Система Рейнгарда имеет свои достоинства и недостатки. Он прилагает нрав­ственность ко всякому состоянию, всякой способности, всякому месту; такое направление приятно и поучительно. Но поскольку он взялся за нравствен­ность христианскую в больном состоянии, то и видно у него только усилие уверять, а не полная уверенность, — заметно также влияние Вольфовой фи­лософии. Много говорит он об исправлении человека, но понимает его нравственно-философски, а не так радикально, как в Священном Писании. Заме­чательны, наконец, уроки нравственного богословия, изданные под именем Флакка. В них автор представляется понявшим различие между естествен­ной нравственностью и христианской; отсюда он сообщает другое направле­ние, другой дух и цвет всем обязанностям христианина. Человек естествен­ный исполняет закон сам один, а христианин— вдвоем. Есть еще и другие сочинения по нравственному богословию; но они только закрашены текста­ми, а по духу принадлежат тому или другому философу. Замечательно, что прежде более говорили и писали об обязанностях христианина; ныне же не столько стали обращать внимание на обязанности, сколько на исправление и восстановление природы человеческой. Это можно приписать двум главным причинам. Частью круг наук ныне расширился; изыскательность, бродившая по поверхности, ныне обратилась внутрь; прежде она делала обзор человека совне, а ныне анатомирует его, и тут видит много порчи и болезней. С другой стороны, волнения в роде человеческом всегда открывают то, что есть нечи­стого в глубине человеческой природы. Волнения недавнего времени застави­ли умных писателей с большей силой говорить об исправлении человека.

 Что сделано в нашем Отечестве по части нравственного богословия? По отношению к нему, как науке, сделано очень мало, а по отношению к жизни — столько, сколько в других Церквах не находим. По видимому, наша Церковь представляется слабой, но в самом деле, внутри ее есть много пре­красного, великого. В течение почти пятисот лет со времени введения христи­анства, в России не было книг о нравственности, кроме Библии и церковных книг: материал не богатый в отношении земной мудрости, но для достижения цели достаточный. Всегда можно сказать, что если бы всякий мог читать и разуметь Библию, то без многих нравоучительных книг легко можно бы было обойтись. Истина эта оправдывается от дел своих. Церковь наша дала такие плоды, которых не имеет ныне и та Церковь, от которой она приняла веру; мы разумеем множество святых угодников Божиих. Нива нашей Церкви, как бы по самой новости и невозделанности своей, приносила много богатых плодов. Что эти святые достигли высокой святости, это можно видеть из некоторых исторических отрывков, хотя собранных рукой скудной. Они переступали гра­ницу нашего мира и вступали в сношение с миром горним. Что, если бы опи­сана была их жизнь вся — со всеми опытами самоотвержения и великих по­двигов? Из всего этого могла бы составиться лествица, по которой восходят и нисходят Ангелы, и наверху которой утверждается Бог. Жалеть ли, что все их духовные познания и опыты не дошли до нас? Но если бы нужно было, то Промысл все сохранил бы для нас из их жизни. Нам нужна азбука нравствен­ная, нужны средние правила, и — они преподаны нам в писаниях отцов на­шей Церкви. А духовные опыты и подвиги глубокого самоотвержения, как некоторые драгоценности, Бог счел нужным скрыть от нас и не всем показы­вать. Нечто надобно было показать — отверзть небо, для того чтобы человек плотской, зарытый в земле, мог, хотя засоренным глазом, видеть, какой там свет; полное же знание этого дела может достичь всякий желающий: уму сто­ит только пойти самому тем путем, которым шли подвижники. Впрочем, что­бы совершенство их христианской жизни было полезно и для других, Промысл увековечил их память чудесным сохранением тел их, нетлением, и тем соделал их проповедниками нравственно-вразумительными для целых царств и народов на многие века. Их сонм может назваться системой нравственности в лицах. Каждый из них жизнью своей осуществил какую-либо добродетель, и у подножия каждого из них лежит какой-либо порок, пораженный им. При сем случае, говоря об угодниках Божиих и особенно об угодниках киевских, нельзя не заметить, что мы, занимающиеся здесь этой наукой, имеем преиму­щество перед другими, занимающимися той же наукой в других местах. При изучении практических наук вообще нужны орудия или инструменты для прак­тики; например, при занятии астрономией — обсерватории и зрительные тру­бы, при занятии физикой — физические инструменты, ботаникой — расте­ния; и мы имеем свои как бы препараты, собранные Богом, — мощи святых.

 С XV века, когда наше отечество начало вступать в сношения с землями западными и занимать от западных стран образование, у нас начали являться писатели, занимавшиеся изложением нравственности христианской. Первые наши писатели, как бы помня еще дух нравственности, одушевлявший Церковь нашу пять веков прежде, менее платят дани иноземному образованию, менее напитываются школьным духом. Таков Нил Сорский. По духу своему он мо­жет быть переставлен в IV веке христианства и поставлен наряду с Макарием Египетским. В уставе своем он предлагал не одни правила, но и созерцания духовной жизни. Чтобы судить, как он выспренен и высок, нужно прочитать для примера отрывок его о молитве. Свидетельствуется он в этом случае Иса­аком Сирином, но он и сам испытал все это на опыте.... По этому одному драгоценному камню можно уже заключать, сколько у него сокровищ. После Нила первое место занимает

 Димитрий Ростовский —сочинитель и отец для нравственности христианской очень важный. В некоторых отношениях он по­хож на древних Августина и Оригена; изложение нравственности у него легкое и даже игривое: это дань веку, в котором он жил; но инде он глубок и возвышен до мистических созерцаний. Таков его "Алфавит духовный", осо­бенно статья о чистоте телесной, где он, рассуждая о первобытном состоянии Адама, позволил себе мистические рассуждения о сем состоянии. Этот писа­тель для нас, учащихся в этом месте, должен быть особенно важен. Первые лета свои он провел в здешнем училище: наук слушал не много; после посту­пил в Кирилловский монастырь и там пострижен в монашество; начал зани­маться практикой христианства; и из ученика здешнего училища сделался ве­ликим христианским учителем. Он последний, можно сказать, самостоятель­ный писатель. Все бывшие после него, исключая Тихона Воронежского, более приспособлялись к духу других Церквей; например, Феофан Прокопович по духу не наш: сочинения его можно бы отдать другим Церквам. Димитрий ро­стовский учился мало, но писал прекрасно: так-то строгая жизнь может вос­полнить недостатки школы.

 Среди систематиков наших воскресил дух Церк­ви Апостольской святой отец Тихон Воронежский. Он был в Твери учителем школьным; писал прежде на латинском языке, а потом на русском. У него есть сочинение под названием: "Дух и плоть", где изображается борьба духа и пло­ти. Тихон обращал внимание на природу, на мир внешний и гражданский, и с цветов их умел собирать мед. Отсюда у него составилась книга "Сокровище духовное, от мира собираемое". Она полезна для всех, ибо научает каждого, как смотреть на мир, на страсти, на случаи жизни. У него же есть некоторые сочинения на особенные случаи. Он сам останавливался над этими случаями, вникал в них, поучался из них, хотел научить и других так же смотреть на них. У него есть еще трактат "Поклонение кресту" — образец краткого и трога­тельного исповедания с сильным чувством кающегося грешника; несколько-кратное прочтение этого трактата может размягчить чувство самое грубое. Нуж­но желать, чтобы сочинения его сделались общенародными и переведены были на иностранные языки.

 Из систематиков, занимавшихся христианской нрав­ственностью, мы имеем не многих. Первый систематик наш Феофан, но он нравственностью особенно не занимался. Уже Феофилакт отделил нравствен­ное богословие от догматического; он сделал сокращение из Буддея, потом перевел на русский язык Шуберта. Но из Буддея он брал более философское и оставлял существенное, и потому нравственность у него похожа на нравствен­ность Баумейстера и Вольфа. У прежних богословов нравственность являлась только в так называемом "usus doctrinae". Все они водились протестантскими богословами, а там нравственность христианскую отделили от теории уже в XVII веке. Usus doctrinae вообще не так важны: они важны только с той сто­роны, что в них заключается приложение всякого догмата к нравственным пра­вилам. Конечно, так и должно быть; иначе будет беcсоюзие между догматикой и практикой христианской. Кроме того, у нас во время правления Екатерины II, частью от нее самой, частью по некоторым причинам, составилось в Моск­ве общество под именем Новиковского, которое занималось сочинением и переводом полезных книг; например, оно перевело Арндта "Путешествие к вечности благочестивой души", издало сочинение "Ураний или слепец", под которым разумеется падшее состояние человека, и многое другое. Вообще, в то время начал было веять дух живой; но это веяние скоро прекратилось и заменилось духом порчи, и общество этих писателей рассеялось. Последую­щие царствования не были благоприятны для этого предмета. В царствование Александра начали опять являться нравственные сочинения; но сперва дух французского любомудрия не благоприятствовал истинам религии: являлись у нас сочинения в духе Руссо, Мармонтеля и другие. Потом пробился мисти­ческий дух в "Сионском Вестнике" — журнале, издававшемся в 1806 году. Но по глубокости и универсальности своей он не пришелся в раму некоторых членов нашей Церкви; и потому издание его остановлено. После сего он опять начал было издаваться в 1816 году, но и опять остановлен. В нем замечен ин­дифферентизм и неосновательность; но в нем были и некоторые замечатель­ные статьи о возрождении. Около 1812 года начали многие заниматься нрав­ственными сочинениями по поручению самого государя покойного, бывшего первым двигателем в этом деле. Тогда переведена в Сибири "Христианская философия". Кроме того, государь иногда через министра своего присылал статьи, отмеченные его рукой, для перевода с иностранного издания в "Хри­стианском Чтении". Так, есть в "Христианском Чтении" статья: "Покайтеся", которая была прислана государем из Швейцарии около того времени, как в Санкт-Петербурге было наводнение. Тогда же переведены "Нова тварь", сочинение Франциска де Сань, и толкования госпожи Гион; также переве­ден Фома Кемпийский, изданы творения Фенелона. Нельзя умолчать еще о двух сочинениях, хотя они сокращены из других: это — "Черты деятельного учения веры" и "Обязанности христианина" — для кадетских корпусов, сочинения протоиерея Кочетова. Сочинения эти — богатый подарок для ли­тературы русской, особенно тем, что они писаны на русском языке, а также и представлены в хорошем систематическом порядке. Сюда же, наконец, можно отнести все сочинения разных писателей касающиеся разных предметов нрав­ственности христианской; и первое между ними должны занять поучения ми­трополитов Платона и Михаила.

 Все богословские науки более или менее имеют свое начало в слове Божием; наша наука тем более основана на словах апостольских и пророков. Но поскольку слово Божие есть и в природе и в духе человеческом; то и это слово не может не быть в употреблении у нас. Хотя оно в этих двух источниках за­темнено, и потому несравненно ниже Священного Писания; но не употреб­лять его совершенно нельзя, ибо, во-первых, само слово Божие писанное ча­сто ссылается на слово Божие в природе и в сердце; во-вторых, слово Божие писанное имеет целью подкрепить слово Божие в природе и в сердце; в-треть­их, слово в природе и сердце ближе к нам. Богословие теоретическое есть другое начало богословия практического; ибо деятельность наша основывает­ся на вере в заслуги Иисуса Христа; посему и должна всегда иметь в виду Крест Иисуса Христа, в котором сходятся вера и любовь, умозрение и дея­тельность. Еще есть начало, подчиненное сим, но много способствующее раз­витию нравственности христианской: это опыт людей святых. Читая писания пророков и апостолов, мы можем поверять их опытом мужей святых и голо­сом Церкви. К голосу Церкви живому обращаться можем редко, а к истори­ческому всегда.

 Метод христианской практики может быть различен. Нравственность мо­жет быть излагаема в увещаниях, кратких правилах, в примерах, как у Васи­лия Великого и в наших Четиих Минеях. Сокращение Четий Миней есть "Учи­лище благочестия", протоиерея Мансветова. Священник Малов написал об обязанностях и добродетелях воинов. У светских людей, и даже у некоторых духовных, есть взгляды на Четий Минеи не совсем высокие; но нравственно-назидательные повествования этих Миней имеют великую цену. Теперь и в философских сочинениях иностранцев являются примеры из наших Проло­гов. Например Шуберт, говоря о самоотвержении и не находя у светских писа­телей довольно сильного примера для сего, взял из Минеи пример Павла Препростого, — как его заставляли носить камни с одного места на другое без всякой цели и пользы, и худым кувшином носить воду. Из этих только книг можно извлечь нравственность чистую. Всемирная история не представляет и части этих добродетелей. Поступки, например, Регула, Сцеволы, Катона запи­саны во всех историях как редкие, а в Четиих Минеях описание таких поступ­ков очень обыкновенно. Изложение нравственности христианской может быть еще ученое, например в катехизисах. Последнее изложение особенно для нас нужно. Тут в кратком виде может быть заключено многое. Учитель веры дол­жен показать не только как делать, но и почему так.

 Расположение, сделанное в нашей системе, принадлежит Буддею, кото­рый расположил нравственность христианскую так же, как и философскую; оно только отчасти годно. Третья часть о благоразумии христианском —мала, состоит только из одного трактата. Это оттого, что благоразумие — слово ве­ликое; а в самом деле оно мало. Как христианин должен поступать самым лучшим образом в известных случаях, общих правил на это не может быть много. В нашей книге "Черты деятельного учения" трактат о благоразумии сначала оставлен был, а после опять прибавлен в других изданиях. У католи­ков практическое богословие располагается на манер философский. Сначала говорят вообще о натуре человеческой, о нравственности вообще, о наградах и наказаниях, о вменении, что вообще называется metaphysica morum; потом говорят об обязанностях христианина, далее — о средствах к исполнению их, что известно под именем аскетики. Из протестантов у Рейнгарда расположе­ние хорошее и полное. Он располагает свою нравственную систему по четы­рем вопросам. 1) Что такое человек, который должен действовать по закону Христову? Здесь он показывает несовершенство каждого человека и способ­ность его быть совершенным. 2) Чем человек должен сделаться? Здесь он го­ворит о добродетелях. 3) Какими средствами человек может достигнуть этого совершенства? 4) Каким именно образом человек становится, наконец, ис­тинным христианином? Тут он описывает самый способ возрождения, обнов­ления и усовершения человека. Расположение это мы назвали естественным и лучшим других.

 Каков человек, — это составляет первый член нравственности христиан­ской. Философия не обращает на это внимания и делает худо; ныне, впрочем, и она начинает несколько заниматься рассмотрением этого. В том виде, в ка­ком доселе представлялась нравственность человеческая, она могла казаться нравственностью Ангелов, а не человека падшего; но все вопиет против этого. Прочие части в этом расположении также очень важны, особенно важна чет­вертая часть. Части эти можно назвать следующим образом: 1) антрополо­гия; 2) аретология; 3) педевтика, или аскетика; 4) мистика.

 Не худо заметить нечто о наименованиях некоторых отделов богословия практического. И моралисты философы не могут прибрать хороших опреде­ленных имен для своей науки; то же и с богословами: нет и у них названий вполне выражающих сущность науки. Вторая часть, трактующая об обязан­ностях христианина, у них называется Jurisprudentia Divina. Но Jurisprudentia Divina может составить особенную науку. Обязанности вообще должно отде­лять от прав: иначе пользуются правами, иначе исполняют обязанности. Апо­стол Павел говорит: «вся ми летъ суть, но не вся на пользу» (1Кор. 6; 12). Фило­софы науку об обязанностях называют этикой; так же называют иногда и бо­гословы христианское учение об обязанностях: но так может быть названо оно разве потому, что говорит о правах человека естественных. Более прилич­ными представляются следующие названия для главных четырех частей бого­словия практического: первую часть можно назвать Antropologia moralis; вто­рую, излагающую обязанности, Antropologia; третью, трактующую о средствах нравственного совершенства — аскетикой, ибо средства эти более или менее суть подвижнические, или педевтикой нравственной; четвертую часть, из­лагающую самую внутреннюю перемену человека, можно назвать мистикой христианской.

 Скажем теперь нечто о науках вспомогательных нашей науке. При изло­жении нравственности христианской нужно обращать внимание и на все про­чие науки, потому что и они в сем деле полезны: ведь все науки по первона­чальному происхождению проистекают из одного и того же слова Божия. Нужнейшая в этом случае наука есть нравственная философия; эта наука, держась в известных пределах, может быть очень полезна для нашей науки. Ибо христианская нравственность заключает в себе то, что есть и в есте­ственной нравственности. Как добродетели языческие суть приготовления к добродетелям христианским; так и нравственность естественная есть при­готовление к нравственности христианской. После того важной и полезной в этом деле может быть антропология и особенно психология. Только нуж­но осветить себе этот путь сначала; без этого нельзя твердо идти по нему в нашей науке. Нужна здесь вся антропологическая наука, даже и о теле чело­века. Ибо оно составляет половину существа человеческого и имеет значи­тельное влияние на нашу деятельность: иногда служит нравственности, а иногда подавляет ее; например, темпераменты участвуют в страстях и тому подобное. После сего ближайшее место в числе наук вспомогательных на­шей занимает история нравов. Предметом нашей науки служит натура че­ловеческая; но где она видна доселе? Зерцало это — история, представля­ющая нравственность олицетворенной и в больших размерах и в малых, с совершенствами и несовершенствами.

**Лекция шестая. Нравственная антропология**

Священное Писание нравственность человеческую представляет самой темной; по частям представляет много резкого, посрамляющего человека, а в общем своде представляет нечто ужасное. Так, о всем роде человеческом без благодати и о значительной части его, не принявшей благодати, оно говорит, что они суть семя диавола. «Вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее» (Быт. 3; 15). Это говорится о семени диавола и о семени Евы. Упоминается одна жена здесь, потому что она одна вступила в разговор со змием, и потому что от нее произошел весь род человеческий. Семя жены, — это все человечество и притом самая лучшая часть его — сонм праведных и глава их Иисус Христос. Но что такое семя змия? Это клевреты его — ангелы падшие и те люди, которые водятся духом этого врага Божия, засеменяются диавольским направлением. Посему Иоанн Креститель и другие пророки называют таких людей порождениями ехидны, имея в виду сию ехидну духовную. Спаситель Сам называет их чадами диаво­ла. Таким образом, натура человеческая носит в себе нечто диавольское, кро­ме образа Божия, куда жало диавола досягнуть не может. Даже сами люди находят в себе много диавольского: говорят, например, гордость диавольская, мысль диавольская, лукавство диавольское. Природа человеческая поврежден­ная называется еще в Священном Писании «плотию» (Быт. 6; 3). Спаситель го­ворит: «рожденное от плоти плоть есть» (Ин. 3; 6), и апостол Павел говорит: «когда мы жили по плоти» (Рим. 7; 5). Что же это значит? Почему греховность и несовершенство природы человеческой называется плотью? Потому что плоть в самом деле есть нечто несовершенное в человеке: самый худой человек по­желал бы освободиться от многого плотского. С другой стороны — потому, что человек естественный более предан плоти, нежели духу. Развиваются ино­гда и силы духовные в людях развращенных, но с большим умом; только все­гда видна в них более плоть: в дух они входят иногда только для соглядания, а живут более во плоти. В некоторых людях, при известном образовании и вос­питании, плоть утончается почти до духа; но дальновидный может и здесь видеть природную грубость плоти. Например, войдите в дом человека с умом, со вкусом, с образованием, по мнению мира, — и вы найдете там повсюду следы плоти. В изображениях, которыми он украшает свой дом, вы найдете много плотского; в библиотеке его выше какой-нибудь философии стоит наука о поваренном искусстве. А в людях грубых это преобладание плоти доходит до чрезвычайности; многие люди богатые и грубые едва дышат от чрезмерной тучности. И если бы существование их продолжалось еще на несколько лет далее обыкновенного; то они совершенно сделались бы плотью, даже в физи­ческом отношении.

 Состояние человека поврежденного называется еще смертью. Спаситель говорит: «предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. 8; 22). Мертвыми здесь Он называет людей плотских. Не видно, чтобы эти люди, о которых го­ворит Спаситель, были худы; но Он вообще так называет их. В этом смысле и апостол титулует нас: «нас, мертвых по преступлениям...». (Еф. 2; 5). Зна­чит, и себя ставит он здесь в разряд мертвых: кто же после этого исключит себя из сего состояния мертвенности? Мертвым называется человек, когда он недвижим, с закрытыми глазами, не видит и не слышит. Бывает иногда и на лице мертвого несколько времени румянец, иногда даже замечается некоторое движение. И в человеке естественном иногда приметно много суетливости, хлопот, даже самоотвержения, но все это — для пустяков. Взор у него открыт, но он ничего не видит в духовных вещах. Иногда предметы духовные как бы поражают его по глазам; он на них наталкивается и чувствует боль, например, при гробе отца, жены, брата и тому подобном; но после сего он опять остается нечувствительным. Иногда у людей порочных, плотских показывается стыд­ливость какая-то, но без жизни; у них движутся члены при раздавании мило­стыни, постройке церквей и тому подобном; но все это находится в движении как бы гальваническом. Например, умирает у такого человека жена, — он не­сколько тысяч отдает на церкви, но в сердце остается таким же порочным. Иногда развращенные люди попадаются к людям добрым и заимствуют от них некоторые благие наклонности, но когда они предоставляются самим себе, то опять остаются неподвижными истуканами.

 Человек поврежденный называется еще человеком «ветхим», древним, ибо произошел от Адама. И в начале-то он был уже ветх, а теперь и совершенно обветшал. В натуре человеческой, как в дереве, образуются свои слои. И как ботаники могут узнать по этим слоям, сколько лет известному дереву; так на­блюдатель небесный по наростам в природе человеческой узнает древность повреждения ее. Ветхое платье линяет; главная нить, которой держится руби­ще, есть еще, но благолепия прежней одежды уже нет. Эта ветхость и готов­ность распасться, эта дырявость заметна в людях — больших и малых. Если чему надлежит быть прочному, то это образу правительства; но сколько упо­треблено трудов и усилий, например во Франции и Англии, для упрочения этого дела! Соберутся несколько сот людей, проведут несколько дней и ночей в рассуждениях и спорах, составят какое-нибудь правительство; а через пол­года оно распалось... Так все обветшало!

 Порча человека естественного называется еще «грехом, живущим в чело­веке»; выражение многозначительное. Мало того, что человек грешит, — грех в нем живет, соделался в нем чем-то самостоятельным, живым, постоянным, имеющим личность, как господин, законодатель. И точно, обратив внимание на людей, тотчас увидишь, что они служат жилищем греху, что злое начало образовало в них свою жизнь. Еще называется эта порча «закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7; 23). Всякая жизнь имеет свой закон, следовательно, и жизнь греха имеет свой закон греха. Этот закон есть самолюбие, — и действия сего закона чрезвычайно сильны. Даже образуется своего рода совесть гре­ховная, так что грешник тотчас видит, что прикасается его самолюбию, и при­нимает другое направление. Например, в разговоре со сребролюбивым дайте хоть малейший намек, что вы хотите говорить о нестяжании, и он заранее по­старается предотвратить вашу речь.

 Называется еще естественный человек «образом перстнаго». Явно, что в этом выражении прежде всего имеется в виду тело; но и внутренность души человека перстного — перстна. Ум его перстен, ибо все познания его сняты с тленных вещей. Образ деятельности его также перстный: она направлена к благам земным, тленным, преходящим, которые и теперь только мелькают, а в будущей жизни и совсем не будут иметь места. Адам составил себе свой образ вместо Божественного, и теперь все потомки его носят эту личину.

 Называется еще человек естественный «душевным». В дух он редко захо­дит, а живет воображением, памятью, чувствами; до созерцаний духовных, до Бога, до вечности он почти не касается: там ему холодно, он бежит оттуда. Animals homo с сей стороны действительно сходен со всеми животными; некоторые животные (animalia) даже превосходят его со многих сторон. Апо­стол говорит, что некоторые люди работают только чреву, что «им бог чрево», — и все животные непрестанно работают только чреву. Называется еще человек «внешним», в противоположность внутреннему. И у естественного человека есть своя глубина; но это глубина зла и греха: обыкновенно же внешность, види­мость управляет им. Отсюда человек худой называется пустым. Еще именует­ся он «чадом гнева по естеству», которое он сам себе устроил — чадом, на кото­рое Отец Небесный не мог взирать без гнева, потому что это чадо растет и трудится во зле. Называется еще «телом греховным плоти» (Кол. 2; 11). Все тело наше становится орудием греха, его телом. Человек имеет руки, простертые на грабительство, ноги, чтобы ходить по путям беззаконным, глаза, чтобы смот­реть на соблазны мира, слух, чтобы принимать хулы. Называется еще порча «удами яже на земли» (Кол. 3; 5), членами, посредством которых человек так и стремится в ад, куда после и действительно низойдет.

 Если сложить все эти черты, то составится образ человека самый ужас­ный: это свиток, виденный Иезекиилем, «в котором написано рыдание и жа­лость и горе». Да не подумает кто-либо, что так изображает человека только Священное Писание. Нет, и сам человек не лучше себя описывает. Много есть жалоб на это у древних греческих и римских писателей, и у новых. Итак, в Священном Писании нет преувеличения; даже оно не открывает еще всей бед­ности нашей, потому что и невозможно теперь показать нам ее вполне, ибо пал весь мир, и пал давно и глубоко. Посему Церковь премудро воспевает: «едине ведый» человеческаго существа немощь".

 Из описаний человека естественного, находящихся в Священном Писа­нии, открывается, что состояние его очень худо, противно намерению Боже­ственному и несчастно. В отношении к нравственности это состояние безза­конное; в отношении к чувствам — состояние бесчувствия, смерти. Еще не было примера, чтобы какой-нибудь добрый и благонамеренный человек от­вергал развращение природы человеческой: это постоянный голос всех вни­мательных и добрых людей. Например Сократ в своем разговоре явно призна­ет нужду — всю жизнь очищаться; и взгляд на настоящую жизнь, как на поприще очищения, есть взгляд всемирный, а не христианский только. В боль­шей части людей зло господствует решительно: жизнь их слаба, они дремлют и в дремоте им иногда нельзя бывает делать зла; но когда они выйдут из сего состояния усыпления, когда воля их облечется мощью гражданской или физи­ческой, то происходит от них зло ужасное.

 Христианство укротило много сего зла. Хотя и в нем есть много злых людей, но все их меньше в сравнении со злыми людьми в языческом мире. Например, посмотрите на Азию и ее правителей: похожи ли они на людей? Древние языческие общества представляют бесчисленные несовершенства. У народов необразованных происходили ужасные свирепства. Например, Чин­гисхан, решившись облить весь мир кровью, идет с несметным войском, опу­стошает грады и веси, и на трупах убитых пирует со своими сподвижниками. Наконец, в минуту пробуждения мысли он говорит, что он есть гнев Божий. А в образованных обществах... Что, например, представляет Греция? Все споры и толки Афин и Лакедемона похожи на драку детей: они дотоле боролись и дрались, пока не выбили друг другу глаз и не подпали владычеству македон­скому и римскому. В Риме — то же: например, во времена Цицерона лучшие граждане, отцы отечества без пощады умерщвлялись. И самого Цицерона кто велел убить? Кесарь — первый член общества. Новейшие времена представ­ляют еще более доказательств развращения человеческого. Оттого, при всех усилиях, все уложения человеческие распадаются и исчезают. Во Франции, например, в продолжение семи лет было несколько конституций, и все они были столкнуты со сцены ногой Наполеона.

 Наконец, в целой природе мира во многих случаях явно открываются сле­ды неестественного состояния. В царстве животных видим такие пороки, ка­кие и в людях. Мы сами признаем, что пороки — хитрость, жестокость, об­жорство противны природе; посему должны признаться, что и в царстве жи­вотных эти явления не натуральны. Неужели Творец не дал животным другой пищи, как только терзать других животных? Мы видим у людей пренебреже­ние своими обязанностями; но и некоторые птицы, например кукушка и дру­гие, бросают детей своих в чужие гнезда. Видим у животных ужасное обжор­ство: например, некоторые из них рождают и пожирают рождаемое (змеи, сви­ньи). Видим у них эгоизм, забвение трудов и услуг. Например пчелы: трутней, пока они им бывают нужны, кормят, а после убивают. Видим и хитрость: паук, например, плетет свои сети хитро, чтобы схватывать других, подобных себе, насекомых и пожирать их. Животные водятся инстинктом, следовательно, у них поврежден инстинкт, как у нас поврежден ум. В царстве растений заметна также неестественность, например беззаконное похищение: целые семейст­ва растений, так называемых чужеядных, живут за счет других — смертью других. Похищение у другого видно в корнях многих растений; подавление слабых сильными видно также во многих растениях. Если низойти ниже, к царству неорганическому, — минералам, то и там по руководству естествоис­пытателей можно найти порчу. Оттуда раздражительность в некоторых веще­ствах, которые, столкнувшись с другими, производят взрывы и громы. Если посмотреть на всю нашу землю, то и она представит нам состояние болезнен­ное. У полюсов она мертва от холодов, и хочет согреть себя несколько север­ным сиянием; но опыты ее как-то не удаются. На середине она бесплодна от жара. Здесь хочет она прохладить себя ужасными бурями; но и это не помога­ет. И полная жизнь ее только в промежутках между серединой и крайностями. Но может быть иной подумает, что иначе не может и быть? Нет, могло быть иначе. Например, в Сибири есть следы, что там было некогда тепло. В середи­не земли еще более превращений. И что более всего доказывает испорчен­ность ее, так это то, что она исполнена внутри огнем; она похожа на человека, покрытого искусственными язвами.

 Откуда началось это состояние? От первого человека. Грехом человека было неповиновение воле Божией. А как в воле Адама заключена была воля всего рода человеческого; то отпадение воли Адама от воли Божией усвояется и всему человечеству. В мире физическом все держится законом тяготения: окружность связана с центром. Если что оторвется отселе, то пойдет бродить по целому миру, и не может успокоиться: потеряй земля свое отношение к солнцу, она уже не поправится сама собой. То же и в мире человеческом в отношении к Богу. Акт греха Адамова был ужаснейший, — им решалась судь­ба всего бытия. Как распространяется это зло? Первоначально путем рожде­ния: все человечество было в чреслах Адама. Это видно из опыта: от древа худого не может произойти древо доброе; больной отец не может родить здо­рового сына. Как грех прирождается? Грех, как действие свободное, не прирождается, а прирождается только наклонность ко греху — источник всей греховности, — и прирождается не к воле только, а ко всему существу человека, и с развитием сил человека развивается сама. Отсюда понятно отношение гре­ха прародителей к нам. Амвросий говорит: "Мы не только рождаемся во гре­хах, но и рождаем..." Замечательный в этом отношении пример представляет Августин. Он говорит, что он видел двух младенцев, отнимавших у матери сосцы, и когда один сосал, другой от зависти делался бледным. Замечатель­ный также опыт представляет Кант: он говорит, что нет двух друзей, из коих один не почувствовал бы тайного удовольствия, когда видит, что друг его впал в несчастье. Он будет, конечно, жалеть о нем, помогать ему, но внутренно бу­дет радоваться: так эгоизм проник человека. Из этого-то прирожденного зла изъясняют то, что у людей святых, проведших несколько лет в подвигах, как, например, у Макария Египетского или у Антония Великого, появлялась вдруг за пазухой змея, какая-нибудь худая мысль, против которой бороться им было трудно. Как ни врачуй это зло, а все оно может по временам отрыгаться. Каж­дый человек может быть рассадником греха, таким, которого станет на целый мир. С другой стороны, все внешнее может возбуждать человека ко греху, на­пример некоторые животные могут возбуждать его к лютости. Так Атилла, смотря на паука, нещадно пожиравшего насекомых, поощрялся к жестокости. Все страдают этой греховностью; ни один не выйдет на средину и не скажет: я безгрешен. Как ни горд человек, но еще не дошел до такой бессовестности, чтобы не признавал себя грешником. И цари, и подданные говорят, что они грешны, и приносят жертвы. Так Бог затворил всех в противление, дабы всех привести к повинности общественной, — публично заставить покаяться; а это для того, дабы всех помиловать.

 Повреждение простирается на все способности и силы человека: простой взгляд на жизнь служит в этом ручательством. Правда, опыт представляет и нечто противное сему. Некоторые, например, люди по природе более добры, другие более злы. Это явление может привести некоторых к той мысли, что, может быть, зло — наследие Адамово — не по равной мере разделено всем его потомкам. Но в существе дела все равно злы. Можно предполагать, можно и не предполагать это неравенство зла. Но если не предполагать этого нера­венства, то чем объяснить признаки его в опыте? Тем, что в людях, по внешно­сти более добрых, зло только сокрыто дальше и глубже, но в некоторых случа­ях оно может открываться ужасно. Оттого часто удивляются, как такой доб­рый человек вдруг сделался таким злым; случаи такой перемены довольно часты. Если же предположить неравенство зла, то согласно ли оно будет с Про­мыслом Божиим? Нужно ведь, чтобы все люди были или равно добрыми, или равно злыми, ибо зло начало струиться от Адама по всем проводникам и по необходимости струится в одинаковой мере. Причин неравенства может быть две. Не бывает ли причиной этого неравенство самых душ? Нет ли в мире человеческом того же, что есть и в мире ангельском? По существу своему души человеческие одинаковы, но по качеству они, быть может, могут быть различ­ны. Все люди заимствовали смерть от Адама, но выражение этой смертности может быть неодинаково у всех. Впрочем, эта причина неясна и не решитель­на. Другая причина: человек прямо рождается от родителей; но ряд предше­ствовавших родителей может быть такой или другой. Человечество, проходя по родам, более или менее Портится. Ряд родителей добродетельных дает и детей добродетельных, и наоборот, ряд родителей порочных дает и детей по­рочных. Только не надобно эту цепь родителей представлять физически, то есть необходимо соединенной, ибо и самые праведники в иные минуты бывают почти ниже обыкновенных грешников; оттого и дети у них, зачинающиеся или носимые в утробе в такие минуты, подвергаются большему влиянию зла и рождаются худыми. И философия говорит: каково начало, таково и послед­ствие. Но все же зло, происшедшее от Адама, изменяется? Изменяется, но изменение это зависит не от самой природы, не от разума, а от религии, от христианства. В патриархах, например, и в других святых людях Откровение много ослабило силу зла. О действиях первородного греха исторически су­дить мы теперь почти не можем. Образа падшего и ничем не восстановляемого человека мы теперь и представить не можем. Весь род человеческий при­нял яд, но, так сказать, яд уменьшенный при самом первоначальном его появ­лении. Нисколько не легче для человека, получившего в наследство менее зла; надобно смотреть на следствия, а не на источник. Большая наклонность к злу есть своего рода талант, данный для обрабатывания. Кому дается в наследство большее зло, тот, значит, может и победить это зло. Жаловаться на это значило бы то же, что жаловаться воину или полководцу, которому начальство поручи­ло идти в опасное место на сражение, зная, что он и оттоле выйдет с успехом. И на суде от такового человека потребуется менее, и венец ему готовится луч­ший. Господин жатвы будет, так сказать, рад, если и на сей земле дикой возра­стет несколько плодов, хоть и менее, нежели на земле другой. Впрочем пра­вильнее, кажется, будет не предполагать этого неравенства зла. Люди по при­роде добрые, если не удовольствуются нравственностью мирской, которая недалека, а захотят жить по правилам Духа Божия, найдут над чем трудиться в своем сердце. Опыт показывает, что естественная доброта таких людей выра­жается большей частью только в любовности мирской, в услужливости, но почти никогда не обнаруживается в самоотвержении истинном.

 Рассматривая натуру человеческую по частям, открываем повреждение в каждой из них. Священное Писание находит в человеке разные части; в пол­ноте оно представляет его состоящим из души, тела и духа. «Сам же Бог мира да освятит вас всесовершенных (во всем): и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится» (1 Фес. 5; 23). Эти слова апостола представляют самое полное описание чело­века. В других местах Священного Писания такого различия нет; оно говорит или о двух противоположных частях — душе и теле, или о двух только выс­ших — душе и духе; или о двух противных — духе и теле. Это оттого, что человек обыкновенно делится на две стороны — внутреннюю и внешнюю, и что в человеке дух с душою как бы слиты в одно, а большая противополож­ность представляется в нем между духом и телом — видимым и невидимым. Но и тречастность состава человеческого всегда давала себя чувствовать. Так, в древние времена философы, кроме духа и тела, приписывали человеку душу и называли ее душою животной, раздражительной, владычествующей (Пла­тон, Аристотель и другие). В новейшие времена психологи этот древний во­прос о составе человека решали легко — обращались к общеупотребительному делению на душу и тело. Но вникавшие глубже в природу человека и ныне допускают в человеке дух и душу. При этом надобно только заметить, что ду­хом обыкновенно называют ту часть, которая в психологии называется выс­шей способностью познавательной и нравственной, — высший чистый ум и волю разумную с их началами; а по душою разумеют то, что в логиках извест­но под именем рассудка, а в философии нравственной — под именем воли низшей. Но главная черта та, что в духовном существе нашем нужно отличать две стороны: нашу и не нашу. Наша состоит в свободе; не наша, неприкосно­венная для нас — это законы ума, идеи его нравственные и теоретические; мы смотрим только на них, сообразуемся с ними, но переиначить их не можем. Это-то и есть область духа, — нечто недоступное, Божественное. Отсюда-то в Писании дух наш представлется еще чем-то хорошим: он не мог много повре­диться, потому что он служит связью между Богом и нами. Все же другие части человека слишком испорчены. Об испорченности тела и говорить нече­го. Еще в древности говорили, что источник нравственного зла заключается в теле, что оно есть произведение злого начала, что совершенство человека со­стоит в удалении от тела. Все благочестивые люди, желавшие воспарить к небу, чувствовали, что тело составляет для них тяжесть. Душа состоит из рассудка, воли и сердца, и все эти способности по Писанию худы. Это показывает опыт. Рассудок, даже образованный, в рассуждении о предметах высших живет, так сказать, софистикой, питает сомнения, строит силлогизмы, как крепости, про­тив бессмертия души, против истин веры. Воля большей частью низка, сердце нечисто. Почти вся деятельность людей мирских, житейских состоит из хит­рости, коварства, обмана. Душе приличнее было бы стремиться за духом, а между тем она находится в непрестанной борьбе и противоположности с ним. Цель ее стремлений та, чтобы подвинуть дух и остаться одной с телом. В си­стемах философских большей частью стараются утвердить эмпиризм, отверг­нуть идеи, обезглавить человека, оскотинить его. Посему-то Священное Пи­сание осуждает душу на великую и тяжелую епитимию; да и мирская муд­рость хотя немым, но твердым голосом говорит, что воля низшая должна покориться высшей: это то же, что на языке Писания говорится о погублении души, об отнятии у нее жизни. Наконец, и в духе Священное Писание находит своего рода скверну. Оно велит стараться о приобретении духа сокрушенного и сердца обновленного. Дух сделался твердым, окаменел, между тем как он предназначен быть связью человека с Богом, и посему должен быть как бы сквозным, мягким; он сделался нечувствительным к получению ощущений свыше и к сообщению их другим способностям человека. На нем остались некоторые буквы закона, но как на камне; а потому его нужно переплавить, переделать, как делают художники с некоторыми испортившимися орудиями.

 Мы сказали уже, что по Писанию все способности душевные худы, то есть больны, нечисты, повреждены. И точно, о сердце, например, оно говорит как об источнике всех зол. Оно говорит, что в нем гнездятся змеи, что из него исходят помышления злая, посему советует как можно хранить свое «сердце, от сих бо исходища живота» (Притч. 4; 23). Еще в мире допотопном исходище это показало себя во всей худости (Быт. 6; 5); и теперь, если разобрать помыш­ления человеческие, то большая часть из них окажутся злыми. По видимому, человек обращает иногда помышления не на зло, а на добро; но если обратить внимание на его цели, на средства и прочее, то увидим и здесь зло. Купец, например, помышляет о благополучном окончании торговли известной, —тут кажется еще нет ничего худого. Потом он помышляет о том, чтобы построить себе дом, — и это кажется не зло. Но зло в том, для чего он предпринимает все это и как после будет пользоваться всем этим.

 Далее, Священное Писание уму человеческому приписывает тьму, воле — нечистоту; приписывает еще уму суету, совести — дела мертвые и прочее. Нельзя не обратить здесь внимания на то, что источником всего в человеке называется в Священном Писании сердце, чувство. По видимому, это назва­ние есть следствие чувственного взгляда (антропоморфизма) на предмет; но в самом деле причина этого глубже. Основание душевных движений и дей­ствий — не ум, не воля, а чувство. Чувство совмещается в сердце; сердце ско­рее видит, слышит, ощущает, нежели другие способности; мысль, в уме зачи­наясь, проходит сквозь сердце, является в виде пожеланий. Обращая внима­ние на ум человеческий, мы находим, что у целых миллионов людей он занимается совершенно мелочами. Например, целые миллионы людей привя­заны к земле — земледельцы. Конечно, мы не будем унижать сего труда, те­перь самого естественного и необходимого: в Евангелии Сам Иисус Христос брал многие притчи с нив, полей; только народ, занимающийся этим искус­ством, далеко не всегда пользуется его уроками. Кочующие народы занимают­ся ловлей животных; оттуда и язык их есть язык этих животных. Понятия куп­цов, промышленников сняты с тех предметов, которые находятся в руках их. Даже у людей с умом выспренним, понятий неземных крайне мало. Отсюда писатели мирские, когда начинают говорить о предметах духовных, то лепе­чут, как младенец, и признаются иногда, что этого-де нельзя понять. Но так ли это по натуре должно быть? В человеке есть способность высшая, которая если бы была хорошо раскрыта, то человек не помертвел бы и не унизился так, как теперь. Каждый человек крайне любит себя, а забывает часто и о настоящем и о будущем своем состоянии. Каждый знает, что он умрет непремен­но, но что будет с его душой — многие ли старались узнать это? Так мало расположены мы к предметам духовным!..

 В образе познавания предметов духовных у людей вообще заметна гру­бость: все небесное они представляют плотским образом. Вместо того, что­бы предметы плотские видеть в духе, в свете, они все духовное, так сказать, тащат на землю, направляют к своим бренным видам. Разительный пример этого усматривается в состоянии некоторых апостолов. Они окружены были событиями чудесными и руководимы Наставником Божественным; но тогда как в Его слове все плотское одухотворяется, в их словах все духовное оземленяется, например — в их прошении о сидении одесную и ошуюю Иисуса Христа. Священное Писание называет это состояние покровенным. Покры­вало это — плоть наша, которая, по Соломону, отягощает душу. Цель по­знания люди вовсе не полагают на небе: такая даль не по ним. Самая возвы­шенная цель у философов и поэтов — это жить в потомстве, приобрести известность у современников, а чтобы об успехах их было узнано на небе, об этом умники земные и не думают, да и не могут. Но и эту-то цель, по их мнению возвышенную, не многие себе ставят; а большая часть из них огра­ничивается ближайшими выгодами, как, например, продажей своих сочине­ний — сребролюбием.

 Способность суждения состоит в сравнении двух вещей или понятий. Материю сравнений она заимствует от впечатлений, которые или хранятся в памяти, или в данное время поражают ее. Но и эта способность у людей оши­бочна и слаба, потому что сравнивает две вещи, не умея. Неумение это посто­янно выражается, например, в сравнении временного с вечным, Божественно­го с человеческим, и в предпочтении последнего первому. В жизни Иисуса Христа мы видим, что иудеи, например, сравнивали Его, как учителя, со свои­ми учителями, между тем как Он был совершенно свят, а в фарисеях, учителях их, праведность была большею частью поддельная. Оттого они своих учите­лей держались, а Иисуса Христа отвергали. Потому-то Иисус Христос не раз говорил им: «судите суд праведный, не зрите на лица». Потому-то и евангелист Иоанн под конец своего Евангелия, как бы стараясь дать себе отчет, поче­му Иудеи не веровали в Сына Божия, обращается к пророчеству и говорит (Ин. 12; 38), что они не веровали, зане Исайя глаголет: «ослепи» Бог... «сердца их...» В нравственной жизни человека приметно такое же умение здраво су­дить. Человек естественный не только сам падает, но хочет увлекать за собой в падение и других, хочет, чтобы его заблуждения сделались общими. Если кто с таким человеком не разделяет какого-либо предрассудка, то он считает его вовсе неспособным судить. В направлении своем способность суждения стремится обыкновенно туда, куда не следует. Ближе всего человеку вникать в самого себя; для этого-то и учрежден внутри его суд, но человек естественный не любит заседать в этом суде; у него дело почти решенное, что он добр и прав, и потому он упражняет свою способность суждения более в суде над другими, и даже в суде над Богом. Прислушайтесь к общему разговору, к об­щим пересудам: самые глупые люди делаются остроумными в суждении целей и побуждений известных поступков других. В людях, занимающихся наука­ми, всего более обнаруживается желание — судить о судах Божиих. Известен пример, что один философ осуждал Бога за то, что Он нехорошо будто бы со­здал мир, и говорил, что он сам создал бы его гораздо совершеннее. Кто вни­мательно читал сочинения людей о природе или мире, тот мог заметить, что люди большей частью приступают к миру не как к творению Божественному: они ходят внутри сего огромного здания, и выходят из него, иногда ни разу даже не вспомнив, что в нем есть Хозяин. Они смотрят на вещи, как на суще­ствующие сами по себе, не видят Творца в природе; и иногда уже сами вещи, выйдя, так сказать, из терпения от этой холодности человека, наталкивают любомудров на истинный путь. Несмотря на великую охоту о всем судить, при явлении истины у человека как бы недостает суждения; он не знает, что в таком случае делать, и пропускает подобные явления. Например, в жизни Иису­са Христа многие ли воспользовались Его явлением и чудесами? На эти слу­чаи ум у человека делается косным и как бы недвижимым. Невежество или какой-нибудь предрассудок есть одно из любимых возглавий, на которых ум в подобных случаях успокаивается. Проповедуйте, например, веру магомета­нам: целые тысячи, не рассуждая, в один голос будут отвечать вам: так верили наши отцы, так будем верить и мы. А где бы более посудить, как не здесь?

 Способность умозаключения страждет тем же недугом. Апостол гово­рит о язычниках, что они осуетились помышлениями своими (Рим. 1; 21). Διαλογισμος, употребленное в этом месте апостолом, значит то же, что умо­заключение. Как суетны эти помышления, и без жалобы Священного Писа­ния можно видеть на опыте. Философия породила в древности множество скептиков, софистов. С одной стороны эти люди показывают гордость нис­провержением всех прежних систем; с другой — они самым жалким образом колеблются сами, все подвергая сомнению. Что же это за приятная деятель­ность, что за отрадное упражнение? Вместе с тем, они представляли и самое смешное в своих игрушках логических, — и все эти нелепости производила излишняя надежда на свои умствования... В новейшем мире этот недуг дал те же плоды. Довольно указать на одну систему Фихте. Вследствие таких опытов не только «Господь весть, яко суть суетна помышления человече­ская», но и сами люди начинают это видеть. Поэтому один умный философ недавно в конце своего сочинения сказал, что логика, если придать ей абсо­лютную цену и важность, est scientia non veratatis, sed errorum. И у Карпе есть мысль, что логика есть только instrumentum истины, а не дает самой истины. Сколько же происходит заблуждений от того, когда от логики требу­ют истины! Посему-то и Писание прямо говорит, что «строптивая помышле­ния отлучают от Бога» (на досуге полезно прочитать сочинение Шада: De libertate mentis humanae; там показывается, как философы впадали в заблуж­дения, надеясь на свою силлогистику).

 После сего, если взойти к самому верху способностей человеческих — к уму; то и там представится не много отрадного для исследователя природы человеческой. Писание говорит, что в человеке есть свет, просвещающий вся­кого человека, грядущего в мир, то есть ум, и что сей свет остается с челове­ком на всю жизнь; но вместе с тем оно говорит, что этот свет иногда затмевает­ся. Из жалоб на это состоит вся первая глава Послания к Римлянам. Опыт, со своей стороны, свидетельствует, что идеи ума, эти всеобщие понятия, счита­емые семенами всех истин, теперь так глубоко скрыты и подавлены, что мно­гие люди, даже мыслящие, вовсе не признают их существования. Например, сколько было философов до того времени, как Платон раскрыл мир идеаль­ный? И хотя идеи были у всех этих философов, также как и у Платона; но они им не представлялись; потому они и обращались к стихиям мира: воздуху, огню, земле, воде... После долговременных опытов стали, наконец, эти идеи, так сказать, выкапывать, очищать, всматриваться в их значение; но и тут не обошлось без спора. Одни говорили, что они прирождены, другие — что они случайно образуются в душе. И когда являлись философы, которые любова­лись ими, приглашали следовать им, всю жизнь старались обратить людей к идеям, то не многие следовали путем их. Да и самые последователи Платона извратили веру в его идеи: после такого идеалиста, как Платон, через многие столетия странно встречать каких-нибудь английских моралистов, которые поставляют начала нравственности вещественные; они и после такого опыта не могли взойти к идеям и основать на них свою науку! Идеи Бога, свободы и мира,-лежащие глубоко в душе, если употребляются в дело, дают плод хоро­ший, но в целой истории систем философских мы видим, что до этих идей дошел один Кант; да и он остановился только на подлежательном достоинстве их. Идеи эти не могут быть совершенно повреждены: это остатки образа Божия; только они заглушены и подавлены лабораторией рассудка, множеством мага­зинов памяти, образной памятью воображения. Другое низшее начало — на­чало рассудка, или силлогизмы. Они также вытекают из ума, но отданы рассуд­ку, так сказать, для его обихода; это — начала единства, причины, исклю­ченного третьего, противоречия и тому подобные. Эти начала не испорчены, удержали свою силу; но в употреблении их — более зла, чем добра. Так, на­пример, начало единства, которым держится весь умственный мир, будучи приложено к Богу, произвело пантеизм (один и все), исключая множествен­ность действительную; в приложении к миру материальному оно дает матери­ализм грубый; в приложении к миру умственному дает идеализм (существует только одно духовное; следовательно, все чувственное, видимое есть призрак, мечта). Начало причины делает мир вечным, ибо оно представляет мир в непрерывном отношении причин и действий. Для лучшего сведения об этих началах можно прочитать Кантовы антиномии, — как защищать одну истину на обе стороны. Кант не проник в тайну этого заблуждения. Гегель показал, от чего оно происходит. Это происходит именно от того, что в душе нашей есть высшие начала, и плодом сего бывает то, что область рассудка является совер­шенно противоположной области ума. Хорошо, что это узнано тогда, когда узнано также, что логика есть область низшая: а если бы это узнано было пре­жде, то произошел бы большой вред. Наконец, плоды умственные показыва­ют, что это дерево жизни повреждено; и судя без всякого пристрастия, можно философски прийти к той истине, что плоды древа познания суть не что иное, как смерть в разных видах. Нет нужды осуждать всех философов; только на­добно различать, что у них свое и что не свое. Некоторые из них писали хоро­шо; успокаивали человечество насчет будущего; но они действовали так пото­му, что менее других следовали силлогистике и рассуждали под влиянием Откровения. Такова философия Якоби. Другие из них прямо водились Свя­щенным Писанием. Но что произошло с теми, которые прямо следовали свое­му уму? Они на разные напевы проповедовали или сомнение, или индиффе­рентизм, а многие и явно шли против всего священного. Любопытное явление представляет ныне мир умственный. Этот вавилонский столп (философские системы) уже построен высоко, занесен за облака, и все еще строители поку­шаются подниматься выше, где трудно дышать от холода; поэтому некоторые из них спешат слезть с сей высоты и отогреваются у огня Откровения. Ныне дошли уже почти до пределов познания человеческого. Прежде думали, что, дойдя до сих пределов, узнают то, более чего не знает и Сам Бог; но дойдя увидели, что там еще не конец, что там непроницаемая бездна; поэтому и ре­шили, что кроме нашего мира умственного есть еще мир высший, Божествен­ный, для нас пока еще недосягаемый. С философами произошло то же, что бывает иногда с малыми детьми, которые, живя от рождения в одном месте, думают, что верст, например, за десять от места их жительства, там, где окан­чивается видимый горизонт, конец и всему миру. И философы прежде думали, что их абсолюты выше всего, а теперь начинают видеть, что эти абсолюты суть только возвышенные образы ума, а Бог выше всех этих образов. Следова­тельно, от Него одного надобно ожидать Откровения, дабы узнать, Кто Он.

 В совести есть много теоретического; она предписывает закон, произво­дит суд, но предмет ее — действие; она судит не о вещах, а о поступках, о действиях людей по предписанию закона. С ней об руку идет свидетельство об этих действиях и вместе награды или наказания; и потому она есть уже нечто практическое. Деятельность ее трехсоставна, и может сравниться с умо­заключением. Первая часть— что делать— похожа на большую посылку; вторая производит следствие над поступком, говоря, что поступок сделан, и сделан свободно: это меньшая посылка; третья — сличает поступок с законом и выводит отсюда награды или наказания: это заключение. Но совесть и худо законодательствует, и неправильно свидетельствует, и дает ложные пригово­ры. Между тем, она есть нечто такое, что более всего сохранилось в человеке неизгладимо: самый порочный человек имеет сколько-нибудь совести; только бывает совесть иногда колеблющаяся, иногда вовсе заблуждающаяся; горькое называющая сладким и сладкое горьким. Если бы совесть сохранилась во всей чистоте своей, то она скоро видела бы истину. Законодетельствуя, совесть ино­гда молчит, или изрекает закон в пользу порока, а законом правды пренебрега­ет. Свидетельствуя, она свидетельствует большей частью ложно. Суд произво­дит также не верно: праведники не чувствуют часто внутри себя услаждения, а грешники — угрызения.

 Чувство человека естественного так же испорчено, как и другие спо­собности. Дух человеческий можно назвать огромным столбом, высота ко­торого досягает до Бога. Чувство простерто везде по высоте сего столба: есть чувство Божества — орудие, приемлющее влияние мира духовного; есть орудие, приемлющее приражение предметов средних, как-то: истины, добра и красоты; есть, наконец, чувство низшее, обращенное к предметам низким, грубым. Порчу чувства можно видеть на всех этих трех степенях. Как редко и темно чувство мира духовного! Как испорчено чувство среднее! О послед­нем — и говорить нечего.

 Воля. Пружину воли составляет стремление, силящееся обнять все, вхо­дящее в душу, и соединиться с ним. И как беспредельно это стремление к соединению! Ничто в мире не может насытить его (мысль эта развита у ми­трополита Филарета в слове на освящение храма, из текста: коль возлюблена селения Твоя...). Воля человека естественного почти не имеет чистых жела­ний, особенно духовных: она, как говорит апостол, тлеет в похотех прелест­ных. Средства для достижения желаемых предметов воля избирает большей частью самые худые. Каких, например, средств не употребляли древние и новые государства для преобладания? И самых ужасных дипломатов люди называют гениями!

 Любовь. В невинном человеке была одна любовь, а нелюбви, отвра­щения не было, ибо душа его обращена была к Богу, в Котором нет ничего достойного нелюбви. Но когда человек отпал от Бога и ниcпал в мир низ­ший, чувственный; тогда одни предметы начали представляться ему прият­ными, другие неприятными: отсюда любовь раздвоилась на любовь и нена­висть. Любовь, по словам апостола Павла, имеет свою высоту, глубину и широту; с этим измерением соразмеряются и недуги души человеческой: высоте любви соответствует гордость, широте — корыстолюбие, а глубине — сластолюбие; оттуда и выражение: погружен в чувственные удовольствия. По апостолу, сластолюбие так гибельно, что сластолюбец заживо как бы мертв (1 Тим. 5; 6). Сластолюбцы едят много, чтобы жить, но выходит напротив. По опыту видно, что многие сластолюбцы делаются тяжкими для самих себя. Как образуется любостяжание? Эта страсть завязывается как бы законно в сердце. Сначала по-видимому только удовлетворение необходимым нуждам, а потом и страсть. Попечение о будущем, особенно у родителей, тоже обра­щается в страсть любостяжания. Во всех действиях гордого более или менее повторяется грех диавола.

 Если противоположить этим худым наклонностям добрые, то выйдут ли добродетели, и какие? Выйдут. Сладострастию противоположно воздержание или бесстрастие; любостяжанию — щедрость, или нищелюбие; гордости — смирение. Но не выйдет ли и отсюда пороков? Если эти добродетели перейдут свои границы, то выйдут и пороки. Воздержание может превратиться в глупое самоумерщвление; смирение — в низость, щедрость — в расточительность. Итак, ложно, что добродетель теперь на середине стоит; теперь все извраще­но. Если человек будет стоять на середине, то зло непременно перетянет его на свою сторону; а потому человеку всегда нужно несколько переходить за середину на сторону добра.

 Мы рассматривали испорченную любовь; но в человеке естественном есть еще нелюбовь — к себе, ближним и Богу. Нелюбовь к себе выражается уны­нием или скукой и переходит в отчаяние; чувство это владеет человеком даже во время радостных празднеств и общественных увеселений. Святые пустын­ники и сама Церковь предостерегают людей от уныния; в известной молитве читается: «дух праздности, уныния, не даждь ми». Уныние и при начале вред­но, ибо делает человека недеятельным, вялым, но оканчиваться может иногда самоубийством. Нелюбовь к другим выражается холодностью к ним, а ино­гда доходит до ненависти и явной вражды, посягающей не только на лишение физической жизни другого, но и на лишение вечного спасения, если это воз­можно. Виды этой нелюбви суть: гнев — страсть временная, и ненавидение — страсть постоянная. Апостол Иоанн весьма сильно выражается об этом пред­мете: «нелюбяй бо брата», — говорит он, — «пребывает в смерти. Всяк ненавидяй брата своего человекоубийца есть» (1 Ин. 3; 14-15); следовательно, нелю­бящий и себя лишает жизни и другого, потому что, в самом деле, если жизнь сердца составляет любовь, то недостаток любви производит смерть. Нелю­бовь к Богу выражается холодностью к религии, к Церкви, в высшей степе­ни — явной враждой против Бога. Как многие обрадовались бы, если бы им доказать, что Бога нет!..

 Свобода. Рассматривая вообще человечество, мы не много откроем в нем свободы; да и эта свобода подобна худому судье, который хотя сидит на стуле судейском, но всякий может подкупать его и по своему произволу вертеть в его руках весы правосудия. Посему-то искусный психолог, зная человека, мо­жет за несколько времени вперед определить ход и сущность его действий. Итак, нужно возращать в себе свободу; нужно развивать и укреплять ее.

 Сила воли. Мало в человечестве желания и избрания добра, но еще ме­нее исполнения его. У многих вся жизнь проходит в благих начинаниях, в доб­рых намерениях; а дел нет. Отчего это? Оттого, что воля наша бессильна. Впро­чем, это еще отчасти хорошо, ибо что было бы с человеком, если бы при таком состоянии его у него еще была сильна воля? Теперь, если добро исполняется медленно, то и зло часто остается без исполнения; но что было бы тогда — при сильной воле? Важнейшей причиной бессилия воли, по силе общего рас­стройства человека в падении, служит действие на нее злых духов.

 Воображение. Воображение стоит в душе на пределах между миром те­лесным и духовным; оно составляет черту, через которую предметы матери­альные делаются духовными, а духовные — материальными. Отнимите сво­боду — человек останется без нравственности; отнимите воображение — и весь круг познаний, желаний и чувствований исчезнет. Порча воображения состоит в следующем.

 а) В бессилии его. Самое сильное воображение в настоящем состоянии есть, так сказать, барахтанье младенца в сравнении с действиями мужа. Отто­го оно некоторых предметов и представить не умеет. Например, вечность, Бог, мир духовный —такие предметы, которых оно или совсем не воображает, или представляет в грубых формах.

 б) В образах воображения. Они большей частью бывают чудовищны, хотя под ними иногда заключаются предметы высокие, как например древние теогонии (мифы о происхождении богов, олицетворяющих стихийные силы природы), мифы и прочее.

 в) Воображение действует с невероятной быстротой, — и эта быстрота его составляет вред для человека естественного: образы воображения, явля­ясь толпою, так сказать, толкают друг друга и давят человека. Волю можно обратить от зла к добру в одну минуту, но воображение нельзя. Отсюда-то начало и причины продолжительных мысленных браней в великих подвижни­ках: все в них примиряется с Богом; одно воображение враждует против всего.

 Посему особенно нужно беречь свое воображение; ибо часто самые низкие образы внедряются в него и заседают в нем. Правда, эти образы можно вы­гнать оттуда; но чего стоит это? Самым великим подвижникам борьба с ними стоила чрезвычайных трудов. Посему не быть в известном месте, не слышать известных слов, не видеть известных предметов весьма полезно, ибо часто один взгляд на предмет решает судьбу человека на целую вечность.

 г) Излишество есть другой род порчи воображения и другой его недоста­ток. Набирая много предметов, воображение обременяет ими душу, — или при­лепляется к одному какому-либо предмету, и им одним занимает всю душу. Как в теле: где боль, там и все чувства; так и в душе: где любимый предмет, там все силы ее. Отсюда энтузиазм: он бывает или гражданский, или художе­ственный, чаще же всего религиозный, ибо предметы религии сами по себе способны воспламенять душу. Иногда этот жар скоро проходит, и в таком слу­чае он бывает полезен; но иногда продолжается долго, и тогда называется фа­натизмом, который есть тот же энтузиазм, только продолжительный.

 д) Воображение есть, наконец, дверь, куда входит диавол. Никакая спо­собность не пропустит его в душу; одно воображение дружит с ним. Из жизни святых видно, что диавол как-то влагает образы в душу: или представляет ста­рые, или чертит новые. Значит, злой человек есть орудие диавола: он так сдру­жается с диаволом, что этот как бы вселяется в него и становится как бы во­площенным диаволом. Итак, воображение — очень важная способность в нрав­ственном отношении.

 Аппетит чувственный. Он не сроден человеку и есть следствие паде­ния. Пища не естественна человеку, ибо апостол Павел говорит, что в будущей жизни Бог упразднит и брашно и чрево. На что же Бог велел вкушать от всех плодов рая? Это нужно было для испытания: и если бы человек устоял против испытания, райские плоды были бы тогда ему не нужны, ибо не естественно образу Божию зависеть от древа. Впрочем, если бы этот аппетит был и неви­нен прежде, то теперь он очень виновен по своим действиям. Ибо для чего работают земля и море? Для чрева. Это сущая работа нетлению. Чрево теперь сделалось именно богом для людей: все способности души и тела направлены к одному чреву. И с каким трудом оно удовлетворяется! Сколько крови живот­ных и людей пролито для чрева! Естественнее было бы, чтобы человек, как высший, питал все; а теперь человек питается сам всем. Пусть бы это было так у диких; а то у образованных мы видим то же самое.

 Страсти. Они по-латыни называются passio (страдание). Самое слово страдание показывает, что они не естественны человеку. Вопросы морали­стов и психологов об обуздании страстей давно уже существуют. Конечно, нуж­но обуздывать и укрощать то, что в них худого; но в них есть и нечто хорошее. Гнев, например, иногда нужен; но беспорядок, какой он производит в душе, волнение, усиленное стремление и прочее —худо. Как назвать здесь то, чего в страсти нельзя назвать страстью? У нас нет для этого слова, потому что нет и самого дела: человек никогда не удерживается в границах, но вдруг переходит в страсть. Такое удержание в границах будет в будущей жизни. У Ангелов также есть сильные стремления, но это не страсти, ибо эти стремления сораз­мерны их силам. В Евангелии говорится, что Сам Спаситель гневался; но это не было страстью, а только названо именем страсти, так как у нас нет другого слова для этого. Все, что худо в страстях, истребляй; прочее же, что останется (а остаться едва ли может что-нибудь в настоящем состоянии человека), оставляй — и это уже не будет страсть.

 Язык или мир слов в душе человека также составляет важную сторону. Он делает человека бессмертным на земле; и что было за тысячи лет, то все известно нам только при посредстве слова, языка. Но теперь это слово испор­чено. Адам едва успел назвать животных неиспорченным словом. Слово это по натуре должно быть творческое. Не говоря об Иисусе Христе, мы видим, что и у людей слово творило чудеса. Но и это только намеки на истинную его силу. Оно не таково в себе, каковым оно является ныне. Опыты показывают, что оно состоит из огня физического, и когда человек говорит, то огонь этот остается в воздухе. Отсюда видно, какой вред происходит от гнилых слов. Слово испорченное препятствует развитию ума; множество слов истребляет память; неправильность слов делает неправильными и мысли; соблазнительные слова соблазняют и сердце. Порча языка произошла еще тогда, когда Ева в первый раз заговорила со змием, а не при столпотворении уже. Впрочем, некоторое совершенство еще осталось в слове. Ясновидящие и теперь говорят большей частью возвышенно, рифмами. В простых даже снах человек иногда говорит на языке ему не известном; а в сновидении это бывает очень часто — почти обыкновенно. Это показывает, что человеку, если нужно будет, вдруг может быть дан язык. В будущей жизни для человека все будет готово; одна нрав­ственность потребуется от него самого.

 Тело. Есть предание, будто тело в первобытном состоянии было свето­носно. У святых также еще в сей жизни эта светоносность начиналась. Наго­та, которую Моисей приписывает первым людям, весьма знаменательна. Все темпераменты у людей испорчены. Физиологи находят в человеке системы крови, нервов и мозгов; — и все эти системы не таковы, каковыми быть долж­ны, так что физиологи, заключая от настоящего состояния тела человеческого к телу Адама, отвергают его бессмертие. Тело теперь у человека господствует над душой; душа зависит от тела, а тело от стихий; следовательно, душа под­чинена всему миру.

 Полы. Порча природы иначе выражается в мужчине, и иначе в женщине. Христианство ввело единение обоих полов, сказав: «несть мужеский пол, ни женский: вси бо вы едино есте о Христе Иисусе» (Гал. 3; 28); на Востоке же и теперь женский пол находится в рабстве. В самом раю жена подчинена мужу. Болезни при родах, меланхолия, истерика и другие болезни телесные и ду­шевные преимущественно господствуют над женским полом. Возрасты под­вержены также своего рода порче, слишком уже заметной. Младенец живет еще без ума; юноша слишком томится и увлекается любознательностью; муж мучится желаниями, предприятиями, замыслами; старец — недеятельностью.

 Внешние отношения. Самое просвещение имеет свой вред и пользу. Про­свещение публичное в некоторых отношениях лучше и выгоднее, а в некото­рых — хуже и вреднее домашнего. Обращение с людьми также наносит боль­шой вред человеку. "Я никогда не бываю менее человеком, — сказал некто, — как когда возвращаюсь из общества людей".

 Сверх того, всякое состояние или сословие людей, имея некоторые пре­имущества, имеет и множество недостатков. Перечтем их по возможности.

 Недостатки, свойственные духовенству, к которым некоторым образом располагает его самое звание, суть следующие.

 1) Холодность и равнодушие к вещам священным. Это происходит от частого обращения с сими вещами. Как придворные, часто обращаясь с го­сударем, делаются от этого менее благоговейными к нему, а живущие в отда­лении от него питают к нему необыкновенное уважение и благоговение, так и к священным вещам простой народ гораздо более благоговеет, нежели слу­жители алтаря.

 2) Духовные смотрят на алтарь почти такими же глазами, как купец смот­рит на свою лавку, земледелец на свою ниву: иные обращают священнослужение в промысел, которым питаются, и потому не столько заботятся о священ­ных службах, сколько о доходах. Конечно, служащие алтарю с алтарем делят­ся, и священнослужителям это единственный источник продовольствия, но надобно помнить, что ежели они не будут слишком гоняться за доходами, а со всем благоговением и усердием будут совершать свое дело, то паства сама не оставит их в бедности.

 3) Недовольство своим жребием, и оттуда ропот. Правда, жребий этот не­завиден, но он не есть еще самый худший и беднейший. Чтобы довольство­ваться им, нужно чаще представлять себе идеал пастыря Церкви Христовой; нужно обращаться к примеру апостолов, и даже некоторых новейших миссио­неров, которые проповедовали Евангелие Христово не только без обыкновен­ной мзды, но часто еще с явной опасностью гонений, притеснений и смерти насильственной.

 4) Невоздержание, происходящее от того, что священнослужителям ча­сто случается входить со своими прихожанами в такие сношения, в которых эти последние считают для себя обязанностью угостить их. Посему очень хорошо делают некоторые священники, которые, вступая в это звание и сознавая в полной силе его важность, дают себе обет никогда не употреблять горячих напитков и воздерживаться от сластолюбия. Сначала это, конечно, не понра­вится прихожанам; но после, увидев в своем священнике образец трезвости и воздержания, они почувствуют к нему особенную любовь и уважение, и будут стараться сами подражать ему. Для исправления всех этих недостатков священ­никам можно рекомендовать, как годное средство, размышление о высоте и важности своего звания и служения, живое представление того, что они суть преемники апостольские и в некотором смысле уподобляются своим саном и должностью Самому Иисусу Христу.

 Какие недостатки сословия, так называемого, благородного? Преоблада­ющий дух этого сословия есть дух преимущества. Привыкнув получать осо­бенные права и привилегии в гражданских обществах, люди этого сословия думают, что и в области веры также усвоены им некоторые привилегии, что для них есть некоторые исключения из христианской нравственности, и пото­му позволяют себе отменять некоторые постановления христианской Церкви, хотят подчинить своим видам даже самые обряды и богослужение церковное. Некоторые госпожи, слишком увлекшим духом преимуществ, не могут даже себе представить, чтобы они были в раю вместе со своими служанками. Вооб­ще, это сословие холодно к религии, не уважает служителей алтаря, презирает другие низшие сословия гражданские, жестоко обходится со своими слугами, предается чрезмерной роскоши и любострастию. Таковым людям надобно за­метить, что религия христианская равно налагает обязанности на высших и низших и не делает различия в деле спасения между рабами и господами.

 Какие недостатки купеческого сословия? Дух сего сословия есть дух купли и продажи; этот же дух оно переносит и в область религии, — думает, что можно приобрести спасение большими вкладами, большими приношениями в церковь, роскошными поминовениями по смерти и тому подобным, нимало не стараясь об исправлении своих нравов. Конечно, надобно одобрять подоб­ные богатые вклады и пожертвования в Церковь; но надобно при этом вну­шать, что сим одним нельзя приобрести спасения, но что нужно при этом ста­раться о чистоте сердца. Притом нужно иногда внушать, только очень благо­разумно, что Церковь не нуждается в излишних украшениях, что ей прилична простота и опрятность, особенно когда есть нерукотворенные храмы Божий такие (люди), которые большую имеют нужду в помощи, нежели храмы рукотворенные, и располагать к снабжению бедных и неимущих всем нужным. Сверх того, недостаток этого общества составляет ложь, обман, продажа ху­дого товара за хороший, неустойчивость в слове, нарушение клятв тому по­добное. Наконец, к отличительным недостаткам сего сословия можно еще причислить излишнюю роскошь и сладострастие, слишком заботящееся об угождении чреву и вообще чувственности.

 Какие недостатки особенно свойственны простому классу людей, черни? Дух этих людей есть дух работы физической. В религию они также вносят этот дух, и потому думают стяжать Царствие Небесное одними физически­ми подвигами, например, частым хождением в церковь, многими поклона­ми, путешествиями к святым местам, продолжительными и изнурительны­ми, стоянием на коленях и тому подобным. Конечно, и это хорошо, но надоб­но внушать таким людям, что сего одного недостаточно для спасения, что нужно обращать внимание более на усовершение и возвышение духа. Кроме сего, простой народ, по необразованности и грубости своей, бывает испол­нен многими грубыми предрассудками и суевериями. Но зато он свободен от многих пороков, например, гордости, роскоши, обмана, свойственных выс­шим сословиям, — гораздо откровеннее, расположеннее к религии и спо­собнее к исправлению.

 Какие недостатки общества или сословия ученых? Люди эти живут боль­шей частью в области ума, а не в области сердца и веры, и потому они всегда почти сомневаются в догматах христианской религии, любят спорить о пред­метах спасения: считают себя людьми умными, и потому презирают других необразованных; по-своему изъясняют многие учреждения церковные и не хотят исполнять их; привязываются большей частью к некоторым земным за­нятиям, например к земле, к животным, растениям и тому подобному. Тако­вым людям надобно заметить, что при всем своем уме они многого не понима­ют в религии, и потому должны смириться и пленить ум свой в послушание веры, что большая часть познаний их ничтожны и суетны. Например, к чему послужат за гробом все исследования ботаников, все открытия минералогов, зоологов, геологов, медиков? Ложась во гроб, они должны будут бросить на сей земле все свои ученые труды и опыты, как старые тетради, вовсе не нуж­ные для будущей жизни, где и самый необразованный в сем мире человек срав­нится с ними в познаниях.

 Какие недостатки примечаются в сословии гражданских чиновников? По преимуществу, корыстолюбие и — для сего — неправдолюбие. Люди этого сословия нередко оправдывают виновного вследствие многих и различных расчетов. Конечно, главной причиной сего зла является бедность этого сосло­вия; но что может извинять, то не оправдывает совсем.

 Недостатки военного звания: какое-то огрубение чувства человечества, зверство, жестокость, равнодушие к смерти, беспечность касательно будуще­го состояния за гробом, грабительство, хищничество, честолюбие и тому по­добное. Это сословие удобнее других могло бы приобретать спасение, ибо воины, умирающие на поле битвы за веру и Отечество суть в некотором смысле мученики, и Церковь не напрасно особенно молится о всем православном воинстве; только эту славу они большей частью теряют. Воин христианский и в самой войне и битве может быть истинным христианином: он должен и мо­жет щадить врага беззащитного, не прикасаться к чужой собственности, ме­нее губить людей мечом, а более, если можно, сохранять. Прекрасный слу­чай — поучать воинов истинной христианской тактике представляется осо­бенно полковым священникам.

 Нет ли какого сходства между болезнями духовными и телесными? Есть; именно: болезни телесные медики разделяют вообще на постоянные и перио­дические или повременные. Такое же деление можно допустить и в болезнях душевных. Одни из них постоянно живут в душе и движут всю ее ко злу, на­пример, главные греховные наклонности: честолюбие, корыстолюбие и сла­столюбие; другие по временам рождаются в душе и располагают ее к такому или другому худому действию.

 Сверх того, по степени своей, болезни телесные разделяются на излечи­мые и неизлечимые. То же и с болезнями душевными. Иные из них так заста­рели, так глубоко вкоренились в сердце человеческом, что никаким образом не могут уже быть излечены; другие, напротив, особенно в начале своем, при употреблении известных врачевств духовных, легко могут быть прогнаны.

 Далее, болезни телесные делят еще на наружные и внутренние. Первые открываются в каких-нибудь ранах и струпьях на теле, а последние кроются еще внутри его — не обнаружились. То же происходит и с душевными болез­нями. Одни из них уже успели обнаружиться в гнусных и развратных поступ­ках; другие еще таятся в глубине души, состоят в худых мыслях, чувствовани­ях, пожеланиях, не перешедших вовне.

 Кроме того, болезни телесные бывают или заразительные или незарази­тельные, или, по крайней мере, менее заразительны. И болезни душевные одни бывают так прилипчивы, что немедленно сообщают яд свой другим лицам, входящим в сообщение с больным; другие не разливают, или, по крайней мере, разливают не так ощутительно и не в таком количестве свой яд на других.

 Болезни телесные происходят или от слабости сил телесных — истоще­ния, или от напряжения, усиленного действия сил тела. Таков же источник и болезней душевных: одни из них одолжены бытием своим недостатку сил ду­шевных, например уныние, беспечность и им подобные слабости; другие ро­дились от напряженного состояния сил этих, например фанатизм, гордость, отчаяние, ожесточение и тому подобное. Наконец, болезни телесные по про­исхождению своему приводятся вообще к двум видам — к болезням, происхо­дящим от холода и — от жара. Сообразно с сим и болезни душевные рожда­ются или от холода внутреннего, например нечувствительность, хладнокро­вие ко всему священному и доброму; или от жара, как, например, энтузиазм или ревность не по разуму, любовь мирская в различных преступных своих видах и так далее.

 Болезнь тела может много действовать на состояние души, — производит в ней уныние, тоску, недеятельность; и наоборот, болезнь душевная может оказывать большое влияние на тело, — производит в нем сухость, бледность, мрачность во внешнем виде. Но может ли здоровье тела действовать на изле­чение болезни душевной? Для решения сего вопроса нужно наперед заметить, что болезнь душевная непременно соединена с болезнью тела, — грех произ­водит расстройство даже в телесном организме человека; но бывают иногда случаи, что болезнь душевная как бы опередит телесную, то есть человек иногда вдруг впадает в какую-нибудь слабость душевную, так что тело не успеет еще, так сказать, расстроиться. В таком случае здоровье телесное, если успеют под­держать его, много может содействовать выздоровлению самой души. И на­оборот, здоровье или нравственно-доброе и спокойное состояние души имеет чрезвычайное влияние на благосостояние тела. Поэтому-то врачи всегда ста­раются приводить своих пациентов в спокойное и веселое расположение духа, удалить от них все неприятное, советуют им развлечение, рассеяние, собесе­дование с другими.

 Как для излечения болезней телесных, так и для и влечения болезней ду­шевных могут быть употребляемы различные лекарства. Медики вообще ру­ководствуются двумя системами: аллопатией и гомеопатией. Первая система предписывает врачевать лекарствами всякого рода, большей частью против­ными известной болезни: например, ежели человек простудился, то ему дают лекарство согревающее или разгорячающее; ежели он чувствует какое-либо ослабление, то ему дают лекарства укрепляющие. Гомеопатия состоит в лече­нии лекарствами подобными, и притом в самом уменьшенном виде. При этом большей частью действуют только на воображение, например, ежели человек страждет горячкой, то ему дают и лекарства разгорячающие. Таким же точно образом можно врачевать и болезни душевные. Иногда должно употребить лекарство совершенно противоположное болезни: например, если человек недугует гордостью, то ему нужно внушать смирение; страждет сластолюбием, ему нужно внушать умеренность и воздержание, и тому подобное. А иногда полезно, или еще и полезнее, врачевать лекарствами, имеющими, так сказать, симпатию с болезнями; то есть человек заражен например ненавистью и зло­бой, — ему и должно внушать ненависть и злобу, только не против людей, а против греха и диавола; человек болен честолюбием — его и должно распола­гать к славе, только не мирской, скоропреходящей, а духовной, небесной, веч­ной. Это средство употребил Сам Бог для уврачевания и восстановления пад­шего человечества. Человек пал от гордости, послушав обольщения диавола, который сказал ему: «будете яко бози». Бог поблажает, так сказать, сей гордости человека и Сам обещает ему богоподобие, если только он будет жить доброде­тельно и пользоваться всеми средствами, употребленными Искупителем для его спасения. Есть еще способ врачевания телесных болезней, так называ­емый сидерматический (от δερμα — кожа). Он употребляется тогда, когда из­вестных лекарств по каким-нибудь причинам нельзя дать больному внутрь, и потому те же самые лекарства, которые надлежало принять внутрь, вводят боль­ному извне, под кожу. Способ этот основывается на том, что наружная кожа наша и внутренний желудок суть одно и то же. Желудок есть сомкнутая кожа, а кожа есть развитый желудок. Таким же образом полезно иногда врачевать и болезнь душевную. Ежели нельзя дать врачевства внутрь — подействовать на сердце, на совесть: то должно действовать на внешнюю сторону, употребляя или какие-нибудь наказания, эпитимии, или какие-либо изображения, трога­ющие и потрясающие душу грешника.

<br>

 Человек не стоит в одном положении, но проходит разные состояния и степени, как во зле, так и в добре. Священное Писание делит вообще людей на два рода — на добрых и злых. Собственно так и должно быть. У нас есть еще третий род людей — ни добрых, ни худых; но пред Богом нет сего среднего состояния, ибо Он зрит сердца и тайные побуждения человеческих действий. Посему место из Апокалипсиса (Откр.3; 15) не противоречит сему: оно гово­рит здесь нашим языком. Для проповедника все классы или состояния людей могут быть предметом слова.

 Еще можно разделять род человеческий на четыре разряда: 1) людей, име­ющих худое сердце, а наружность добрую: таковы лицемеры; 2) имеющих серд­це доброе, но наружность худую: это мечтатели — те, которые ревнуют, но не по разуму, как некогда Савл; 3) у иных великие пороки соединены с некото­рыми добродетелями: так убийцы среди злодеяний бывают иногда велико­душны; 4) у некоторых с добрыми свойствами соединены худые действия. Вот деление по отношению к смешению добра со злом.

 В отношении к спасению различаются следующие состояния: 1) состоя­ние неведения и сродной с ним беспечности; 2) лицемерия или обмана себя и других; 3) ожесточения; 4) отчаяния. В состоянии неведения не чувствуется нужда спасения. В лицемерии эта нужда чувствуется, но думается, что она удовлетворена. В ожесточении упорно и намеренно прогоняется всякая мысль о спасении. В отчаянии, хотя чувствуется нужда спасения, но предполагается невозможность его.

 Неведение свойственно всему роду человеческому, ибо рассудок пал сна­чала, а падение рассудка есть уже тьма. Язычники никак не могли прогнать своего неведения, и оттого у них породились мифологии; даже сам ум и учи­лища не могли просветить человека. Что сделали для сего Рим и Греция? По­чти ничего. Сами христиане подвержены сему состоянию по существу насто­ящей жизни: сколько теперь времени и сил отнимает у человека одно земледе­лие!.. Человеку вовсе некогда и помыслить об образовании рассудка. Посему многие христиане и живут без правил, как попало, не думая, подобно бессловесным (2 Пет. 2; 12. Пс. 48; 13). Что же теперь сказать, например, о язычни­ках, живущих в средней Африке? Истина у них так скрыта, совесть так усып­лена, и долг закона так умолкает, что они погибают беззаконно (Рим. 2; 12). Впрочем, и у таких людей есть еще некоторое мерцание света истины, и они подвергнутся на суде осуждению, по словам апостола Павла, за то, что не вос­пользовались этим светом.

 Беспечность иногда тесно соединена с неведением, иногда нет, ибо и при свете можно не ходить во свете. Например, иной надеется на молитвы какого-либо святого, на подаяние милостыни, хождение в церковь, а сам живет беспечно. Правило этого состояния: "иди тем путем, которым идешь". В сем со­стоянии погибли жившие до потопа и погибнут некоторые пред Страшным судом (Мф. 24; 38). Очень характерный пример беспечности представляет Исав (Быт. 25; 34). Христианам обещано сидеть с Богом на престоле; но они, подоб­но Исаву, едят беспечно и охотно отказываются от сей чести. Беспечность мо­жет быть грубая и тонкая. Пища беспечности — надежда когда-нибудь испра­виться; такой пример представляет Феликс, который сказал апостолу Павлу: «ныне убо иди, время же» улучив «призову тя...» (Деян. 24; 25). Часто совесть напоминает людям о спасении, но они успокаивают себя отсрочкой; иногда же совесть доходит до того, что считает спасение невозможным, или очень труд­ным (Мф. 25; 24). Иногда беспечный питается мыслью, что он православный, а не еретик. Так старовер прикрывает свои недостатки исполнением своих обрядов. Самые заслуги Иисуса Христа иногда лежат в возглавии беспечно­сти. Пастырь должен возбуждать и просвещать беспечных. Для просвещения не много нужно: стоит только представить главные догматы христианства. Н много нужно, чтобы переломить природу, уже, так сказать, истлевшую. Для сего нужно хоть какое-нибудь образование ума в беспечных: иначе посеянное учение птицы позобают (склюют, набьют зоб. —Прим.ред.). Но можно ли об­разовать всех простолюдинов?! Посему нужно уже действовать хотя на со­весть, которая у простого народа очень способна к принятию впечатлений; например, разговорами о смерти, о рае, о суде и прочем.

 Итак, в неведении человек не знает, как и что делать для спасения; в беспечности — не делает, хотя и знает, как и что делать.

 Лицемерие. К лицемерию располагает человека сама природа, имеющая пятна и естественное стремление к совершенству: отсюда у людей склонность — худое скрывать, а хорошее выказывать. И это не всегда грех, а иногда благоразумие, да не соблазнится брат. Напротив, хвалиться своими порока­ми — чрезвычайный порок. Сам Бог делает одежду для Адама, дабы прикрыть наготу его. Но если люди не то имеют в виду при этом, чтобы не соблазнять брата, а чтобы только похвалиться, то это уже порок. Так человек двоится в падении! Благоразумная скрытность похвальна: она нужна для этой жизни, но она отлична от лицемерия тем, что, скрывая недостатки, думает об их исправ­лении, а лицемерие не думает об этом. Лицемерие начинается, вероятно, с этого благоразумия: повторенное не раз, оно, наконец, рождает лицемерие. Посему нужно благоразумно, так сказать, наблюдать и за благоразумием. Ли­цемерие когда разовьется и возрастет в человеке, то имеет уже сильное влия­ние на всю его деятельность (Мф. 23; 1-39). Оно бывает не намеренное, редко намеренное; в некоторых случаях оно бывает диавольское, то есть когда внеш­нюю набожность употребляют именно только для снискания себе какого-либо места, или должности, или, что еще хуже, для прикрытия каких-нибудь гнусных и ужасных дел. Иуда (Ин. 12; 6) лицемерит тогда, когда сердца дру­гих тронуты умилением, укоряет Иисуса Христа и Марию за то, что сия упо­требила излишние издержки, а Тот допустил эту великую трату.

 С лицемерием в тесной связи — самообольщение: это такое состояние, в котором человек не других обманывает, но — самого себя, когда то есть счи­тает себя хорошим, будучи на деле не таким. Оно бывает и грубое и тонкое. Грубое бывает тогда, когда, например, человек, ходя только в церковь, читая Священное Писание, и между тем, не стараясь о исправлении себя, считает себя уже добрым; а тонкое бывает у людей даже духовных, великих подвиж­ников, как, например, у Зосимы, который был пристыжен Марией Египет­ской. Здесь же можем привести в пример Исаакия Печерского, который после великого пощения, молений, страданий, был обольщен и пал, — также Анто­ния Великого, Макария, Павла Фивейского; да и все почти великие подвижни­ки были близки к сему состоянию.

 Ожесточение. Оно состоит в сильной привычке ко злу, так что добро ста­новится для ожесточенного враждебным. Название это взято от свойства не­которых тел, которые, чем долее бывают больны, тем более грубеют и камене­ют, так что огонь и железо уже не действуют на них. Священное Писание на­зывает это состояние окаменением (Еф. 4; 18). Примером его может служить Фараон (Рим. 9; 17). Чем более Бог наказывал его, тем хуже он становился, и за каждой казнью ступал ступенью ниже во зле, и из десяти казней для него составилась лестница зол. Это состояние есть уже высшая степень греховно­сти. Его достигают не все, но только великие грешники, и то не всецело, а в одном каком-либо пороке. Признаки сего состояния — нечувствительность и многократное повторение одного и того же порока.

 Отчаяние. Это состояние не бывает всегдашним; оно бывает временно и кратко. Отчаяние состоит в безнадежности на спасение, до которой доводит человека пробудившаяся совесть; а совесть в этом случае уже не столько осве­щает, сколько ослепляет его. В этом состоянии находятся те, которые не верят в будущую жизнь; а не верят в нее большей частью люди развратные. Отчая­ние, происходящее от сознания множества грехов, и оканчивается иногда са­моубийством, как у Иуды. Даже славные подвижники подходили иногда к глу­бине отчаяния, по причине глубины смирения, по которому они считали себя величайшими грешниками, недостойными ни малейшей милости Божией. В христианстве надлежало бы реже являться отчаянию, ибо христиане должны быть уверены, что нет греха, побеждающего Божие милоседие; но диавол умеет заслонять этот свет от очей людских. В отчаянии полезно объявлять другим об опасном состоянии души своей.

 Кроме сих видов греховности можно бы представить еще несколько дру­гих; но они уже слишком дробны, и происходят главным образом из этих со­стояний. Все же эти состояния имеют один общий корень: это прирожденная порча. Корень этот у некоторых развивается очень рано и быстро; у некоторых же так же рано и быстро раскрывается добро. Отсюда и спрашивают, — не рождаются ли люди добрыми и злыми.

<br>

 Мы видели человека как бы в свитке, показанном Богом Иезекиилю, в котором было написано: «рыдание и жалость и горе» (Иез. 2; 10). Это горе еще более открывается в бессилии человека исправить себя. Священное Писание во многих местах говорит о борьбе духа с плотью. Средством к примирению этих враждующих сторон оно представляет пришествие Иисуса Христа. За­кон плоти до пришествия Христова только указывал добро, но не давал сил к исполнению его; плоть подавляла дух. Иисус Христос принял на Себя плоть, дабы ее же Самому употребить для уврачевания человека. Он принял ее со всеми естественными слабостями, кроме греха, ибо был в подобии тела греха. Это подобие состояло в страдании, в смерти и прочем. Сию слабую плоть Он принес в жертву за те слабости и грехи, которые она совершала, а посему и во всем человечестве сделано то, что немощное плоти, или ее слабости прекра­тились через Иисуса Христа (Рим. 8; 1-7).

 Бессилие человека хорошо сравнивается со смертью (Еф. 2; 5). В мерт­веце все есть, кроме жизни и души. Так и в естественном человеке образ Бо­жий есть, только он извращен, — есть как бы руки, ноги, глаза, но все это только призрак; кажется, он и мудр, и добр и силен; но это только обман чувств. У человека не было никаких средств выйти из состояния греховного, ибо если бы они были, то были бы и употреблены, и Отец Небесный не отдал бы для этого Своего Сына и не пролил бы ни одной капли крови Его.

 Из Писания видно, что Бог тотчас по падении начал врачевать человека; благодать Его всегда действовала еще до Иисуса Христа. Удивительно поэто­му, почему немногие исправлялись и исправляются. Если и есть добрые люди в мире, то что это за доброта? Самые лучшие из них жалуются на свои несо­вершенства, хотя толпа народа венчает их похвалами и помещает на небе. Са­мые лучшие из людей сознаются, что идеал истины им не известен, что цель стремлений их слишком далека. Иной теперь кажется добрым, но только для этой жизни, для своей должности. Но он еще слишком далек от своей конеч­ной цели. Как мог естественный человек исправить свой ум и волю после того ужасного разлада, какой произошел между ним и законом? По какому идеалу он начал бы исправлять себя? Человек, по мнению Платона, стоит теперь вверх ногами, и потому все предметы ему кажутся извращенными.

 Бессилие мы рассматриваем в нравственном отношении — в отношении к воле. Мог ли язычник исправлять свою волю? Нет, ибо она имеет бесчисленные, непостижимые стороны. Теперь мы не можем вполне представить своего падения: для сего нужно знать, как мы стояли до падения. Немощь человека лучше всего показывает излечение его. Смерть или разрешение человека на части есть первое средство к его излечению: отсюда открывается, как глубоко пал человек. В человеке есть две стороны: свобода и природа; но и та и другая неисправимы. Свобода не переменяет природы, а природа не переменяет сво­боды, ибо существо ее состоит в том, что она сама себе закон. Да если бы даже человек и исправил настоящее зло, то он не может исправить и вознаградить зла прошедшего, равно не может возвратить и добра опущенного. А это очень важно: недостаток добра повсюду дает себя заметить; каждая часть его долж­на быть сделана, и малейшее опущение его имеет громадные последствия. Для нас недостаток этот маловажен и почти не заметен, потому что мы не считаем суммы добра; но есть Счетчик, у Которого всякий убыток его счита­ется важным, и замечается.

 Важность нашего падения, кроме смерти, доказывает еще воплощение Сына Божия и Его смерть, ибо и Ему надобно было допустить разложение в собственном составе, чтобы уврачевать нас. Возможность исправления мо­жет казаться иногда легкой; и сколько предлагали философы разных средств, сколько начертывали теорий для восстановления человека! Но принявшись за врачевание самым делом, мы увидим совсем не то, и чтобы доказать всю нелепость и ничтожность философских теорий о сем предмете, стоит только этих любомудров заставить приложить свои теории к практике. Сердце че­ловеческое есть кора, близ коей растут цветы, но расшевелите цветы — так и выползут змеи. Кто хочет быть добрым, тот должен уверить себя, что он порочен; подобно тому, как кто хочет быть мудрым, «буй да бывает», по сло­ву апостола Павла (1 Кор. 3; 18).

<br>

 Из предыдущего видно, что один Бог может вывести человека из состоя­ния греховного. Все люди могут и должны выйти из сего состояния для своей же пользы; но сия-то истина и забывается многими. Им кажется, что это не необходимо, и потому они живут так, как жили прежде. Впрочем, и того полу­света, в котором человек теперь находится, довольно для того, чтобы видеть нужду исправления.

 Для сего нужно взирать: а) на себя. Каждая вещь тогда только хороша, когда стоит на своем месте; малое уклонение от оного делает ее худой; так и уклонение души от закона делает ее испорченной. Эти вывихи, язвы и уклоне­ния души теперь, по причине оболочки тела, не ясно видны; но по разруше­нии тела они представятся ясно. То же бывает с больным, которому дан опи­ум: пробудившись, он видит всю бедность и боль свою, б) На Бога. Человек всегда зависит от Бога, как бы он ни уклонился от Него, хотя бы даже взял криле и удалился на край мира. Сия зависимость причиняет человеку или рай или ад, первый — при жизни доброй, последний — при худой. Чувство зави­симости теперь очень слабо у нас, так что мы иногда забываем ее. Что же будет, когда память, ум, воображение заняты будут Богом? Это будет крест для наших помыслов, желаний, страстей, но крест спасительный для нас! в) На мир. При взгляде на него, и он дает нам уроки быть добрыми. Закон, связыва­ющий человека с тварями, как членов семейства, есть блаженство и святость. Нарушение сей гармонии сопровождается потерей света, дыхания, которая давит человека и причиняет боль. Эта дисгармония и теперь уже видна. Поче­му, например, злодей любит мрак, сластолюбец начинает любить яства уже испортившиеся? Не явный ли это знак разъединения души с миром и приро­дой? Впрочем, все это теперь не так еще приметно для нас по причине тела; но со смертью преграда сия разрушится. Против возмутителя порядка природы все направлено в природе, ибо он сам против всего, —даже против Бога. Огонь, которым грозит Священное Писание, уготован от начала мира. Озеро огнен­ное составится из остатков мира неисправленного, возмущенного, то есть не Бог сотворил ад, но сами люди сотворят его своими грехами.

 Из всего этого видно, как трудно уйти от добра. Как же человек грешный делается чадом Божиим? Предмет сей необъятен; для каждого грешника у Бога есть своя система обращения. Но Священное Писание указывает нам здесь одну большую царскую дорогу. Оно говорит о трех предметах: 1) о благодати, 2) о сердце, 3) об образе действования первой на второе.

 Мы видели, что люди стоят на разных степенях греховности. Из какого состояния греховного возможен переход в состояние благодати? Священное Писание обещает такой переход из всех состояний. Впрочем, есть в нем выра­жения, в которых говорится как бы о невозможности перехода в состояние благодати. Таковы выражения: а) о грехе на Духа Святаго; б) о грехе к смерти; в) о невозможности обновлять отпадших. Но эти выражения неопределенны. Если допустить, что в них говорится действительно о невозможности спасе­ния, то кто тогда уверит себя или другого, что его грех не есть именно такой, который уже не может быть отпущен? Кто успокоит совесть волнующуюся? Вторая причина, не позволяющая видеть в этих выражениях мысль о невоз­можности прощения некоторых грехов, заключается в важности и всеобщно­сти заслуг Иисуса Христа. Он умер за всех и за все, почему и странно предпо­ложить такой грех, который был бы сильнее милосердия Божия. В опроверже­ние этой мысли приводят то, что известный грешник сам уже не хочет своего спасения; но это одна увертка. Обратимся к самым этим выражениям.

 а) «Всяк грех и хула отпустится человеком: а яже на Духа хула не отпустится человеком: и иже ащеречет слово на Сына Человеческого, отпустит­ся ему: а иже речет на Духа Святаго, не отпустится ему ни в сей век, ни в будущий» (Мф. 12; 31-32). Здесь нужно обратить внимание на случай, по кото­рому были сказаны слова сии. Иисус Христос изгнал беса. Это чудо возбудило внимание народа так, что все почти сочли Его за Мессию. Но фарисеи из зави­сти, не имея возможности отрицать чудо, вздумали приписать его веельзевулу (Мф. 12; 24). «Сей не изгонит бесы, токмо о веелъзевуле князи бесовстем»: мера зависти ужасная! Как небо не могло дать другого знака — яснейшего чуда, так и ад не мог ничем столько уязвить Иисуса Христа, как сей клеветой. Иисусу Христу надлежало сделать защищение, хотя для народа, и вот Он говорит (Мф. 12; 25, 27): «всякое царство, разделъшееся на ся, запустеет... И аще Аз о веелъзевуле изгоню бесы, сынове ваши о ком изгонят?» У Иудеев были люди, изгонявшие бесов, именно ученики фарисеев. Для сего они, по Флавию, моли­лись, курили, давали пить воду одержимым бесами и прочее, и успевали. Да и неудивительно: они это делали именем Иеговы. Притом же изгонявшие бесов были большей частью благочестивые подвижники, и они нередко получали даже дар пророчества. Как бы то ни было, только об их изгнании бесов думали с уважением. Посему-то Иисус Христос и ссылается на них и спрашивает фа­рисеев: почему вы так обо Мне не думаете? Спросите у своих учеников, мож­но ли изгонять беса бесом, — и они скажут вам противное, они осудят вас. Посему вы должны сознаться, что приблизился Мессия — «постиже на вас Царствие Божие». Это приближение объясняет Он далее сравнением, взятым с осады крепости. И Я, говорит Он, победил духов злых; ибо иначе веельзевул не допустил бы никого вязать слуг своих; он явно не со Мною; следовательно, на Меня: его выгода есть Моя потеря, и наоборот. Сим кончилось защищение. Далее Спаситель раскрывает опасное состояние фарисеев и приводит разби­раемое нами изречение: «всяк грех и хула... и иже аще речет слово». Что такое здесь хула, и какое это слово на Сына Человеческого? Здесь Иисус Христос отделяет Себя, как человека, от силы Божией, ибо тогда еще не знали о Его Божестве. Посему «хула» относится к Его Божеству, а «слово» — к Нему, как Сыну Человеческому, как человеку. Это «слово» — порицания Его со стороны фарисе­ев: «ядца, винопийца, мытарем друг и грешником» и прочее подобное. Но хула на Духа, Коим Иисус Христос изгонял бесов, состояла в том, что действие силы Божией фарисеи приписывали веельзевулу. Грех сей может часто и те­перь повторяться даже в том виде, в каком он был у фарисеев; все Иудеи и ныне находятся в сем грехе, только с тем различием, что сии последние не были свидетелями чудес Иисуса Христа, как первые. Может сей грех повто­ряться и иначе. Соверши чудо Предтеча, Павел или другой кто, только силой Божией, — и если кто сие чудо отвергает, то он явно повторяет сей грех или хулу фарисеев. Почему же грех сей так важен и опасен? Он обнаруживал в уме фарисеев совершенное извращение законов суждения, в сердце — окамене­ние чувства, которое могло равнять небо с землею, в совести — глубокое мол­чание; поэтому он и влечет за собою такое наказание. Что значит: «не отпустится?» Значит ли это: «никогда не отпустится», или только: «с трудом отпустится»? Некоторые принимают в последнем значении, на том основании, что в Священном Писании есть места подобные, где встречаются такие же выра­жения. Так, Иисус Христос, сказав о невозможности богатому войти в Царст­во Небесное, тотчас ограничил Свое слово, когда заметил ошибку учеников. Такого мнения держатся, между прочим, Златоуст, Исидор Пелусиот (см. мне­ния их у Калмета).

 Для чего же прибавлено: «ни в сей век, ни в будущий»? У фарисеев грехи делились на разные степени, как и заповеди. Одни грехи, говорили они, изглаждаются постом, милостыней, другие — законом обрядовым, третьи — общим очищением; а некоторые никак не простятся, разве в век будущий, в пришествие Мессии. Иных же грехов и сам Мессия не может отпустить, ка­ков, например, грех отпадения от иудейства к идолопоклонству. Дабы пока­зать фарисеям важность их греха, Иисус Христос и употребил их выражение. Итак, это выражение не отрицает всеобщей возможности спасения. Хула, о которой говорит оно, как и всякий вообще грех, только ущербляет будущее блаженство человека и делает остановку на пути его к совершенству, но не погубляет его на век. Есть и другие грехи подобные ей по важности; но Иису­су Христу не было случая говорить о них. Что касается, наконец, выражения: хула на Сына Человеческого отпустится, а на Духа Святаго нет; то это гебра­изм. По нашему, нужно было бы сказать: хула на Сына Человеческого менее виновна, а на Духа Святаго более; но у евреев нет степеней сравнения.

 б) Другое место — 1 Ин. 5; 16. «Есть грех к смерти...» Что это за грех? Од­ни почитают сей грех подобным хуле на Духа Святаго; другие разумеют это место о ходатайстве за преступников пред языческим правительством, кото­рое иногда наказывало преступника смертью. Но лучше думать так: в 14 сти­хе говорится о дерзновении чад Божиих, вследствие коего Бог все дает им во имя Иисуса Христа. Сие дерзновение могут иметь все христиане. Явно, обещается много. Надлежало дать меру сему обещанию: она и предлагается. Проси, — говорит апостол, — за грехи ближних неважные; а за грехи важные не дерзай просить у Бога — оставь свое ходатайство. За такие грехи ходатайствует вся Церковь и Сам Иисус Христос, как Он и обещал. В первенствующей Церкви частные грехи заглаждались частными молитвами, а общие — общими. В книге Левит исчислены все грехи, где заключается и грех к смерти. Иоанн и заим­ствовал из сей книги выражение, знакомое своим ученикам. Впрочем, и сия мера, полагаемая апостолом, не безусловна. Если бы в ком сильно разгорелась любовь, то он может и преступить эту меру. Павел молился за Иудеев. Моисей и другие решались всю жизнь употребить на молитвы за других, и достигали цели. Но таковых людей мало. Посему Иоанн и дает правило своим ученикам.

 в) Третье место — Евр. 6; 4-9. Апостол, изъясняя Евреям достоинство лица и учения Иисуса Христа, заговорил о Мелхиседеке; но боясь, что не пой­мут его, упрекает их в маловедении и возбуждает стремиться к высшим степе­ням ведения, а наиболее предостерегает от возврата назад. «Невозможно, — говорит он, — просвещенных единою и вкусивших дара небесного, и причаст­ников бывших Духа Святаго... и отпадших, паки обновляти в покаяние... Зем­ля бо пившая сходящий на ню множицею дождь и рождающая былия доб­рая... приемлет благословение от Бога: а износящая терния и волчец непо­требна есть и клятвы близ..». Какое это отпадение? Явно, отпадение от веры. Апостол видел, что некоторые Евреи бедствиями и гонениями понуждаемы были отпадать от веры; посему он всемерно старается предостеречь от сего верных. Что такое значит: «обновлять в покаяние»? То есть через крещение, ибо крещение есть обновление: в другой раз, — говорит он, — вас уже нельзя кре­стить. Почему? Потому что Иудей, отпавший от веры христианской опять к Иудейской, признает Иисуса Христа обманщиком, а себя обманутым на время и поносит все христианство клеветами и насмешками перед Иудеями, дабы опять заслужить от них милость. Но можно ли «паки принять» в христианство этих отпадших? Можно через покаяние. Но если слово «обновляти» не значит крещения; то под словом «невозможно» нужно разуметь — крайне трудно, как показывают это дальнейшие слова апостола, где отпадший сравнивается с землею бесплодной. Земля эта только близка к проклятию, но еще не про­клята; так и человек отпадший близок к погибели, но не погиб совершенно. Если кто не удовлетворится этими мыслями, тот пусть припомнит те места Священного Писания, которые всех без разбора приглашают к покаянию и всем обещают прощение.

 Итак, хотя обращение грешника зависит от благодати, но оно зависит и от грешника, и даже в самом начале, ибо иначе были бы все обращены. Что зави­сит от благодати, и что от человека, — Священное Писание как бы скрывает это от нас. Да этого и нельзя нам знать теоретически: это скажет всякому его сердце, его дух, и научит, что должно делать при обращении. Но сего знания человек не может передать другим, как видно из того, что ни один из святых людей не описал подробно своего обращения. Само Священное Писание го­ворит об этом не ясно и не полно. Дело спасения в Священном Писании назы­вается, во-первых, обращением от идолов к Богу, от язычества — к христиан­ству. До обращения человек смотрит в одну сторону, а по обращении — совер­шенно в другую. Язычник смотрит, явно, не на небо, а на мир, на ум, как на средство к знанию, на тело, как на средство к прелюбодеянию, — смотрит в ад, — на полезное, приятное, но в превратном или противозаконном виде. Но христианин смотрит на невидимое, подобно Павлу и Моисею. Смотря на хри­стианина, думаешь, что его взор устремлен куда-то и на что-то, — что всегда будто есть с ним кто-то другой, посторонний. Обращение может произойти в «мгновение». Одна минута являет иногда новый незнакомый мир: прежде греш­ник смотрел, например, на запад и видел то и то; теперь вдруг он обращается на восток и видит другое. Во-вторых, еще спасение называется «возрождени­ем». Что человек в утробе матери? Есть у него члены, движение, жизнь. Но что это за человек? Родившись, он уже бывает совсем другое; в отношении к преж­нему состоянию он уже умер. И в нравственном мире происходит то же. У грешника есть все, но нет главного — духовной жизни. Его возрождение, «па­кибытие» и состоит в даровании этой жизни — во всецелой перемене всего его существа. Если мы имели прежде о чем-либо неправильное понятие, то нужно самую основу ума перестроить, ибо иначе ум опять начнет строить свои ложные мысли. Если вода в источнике худа, то ни цветы, ни разные благоуха­ния не исправят ее, пока не дойдем до самого истока, до самой жилы и не расчистим ее. Действие благодати на сердце человека так же необходимо, как действие солнца на землю. Не оттого ли в просторечии солнце и служит сим­волом благодати? Видя хорошую, ясную погоду, поселянин говорит: «какая благодать!» В-третьих, спасение называется «возбуждением от сна». Это назва­ние выражает и скорость действия и легкость. Человек разбуженный переходит в минуту из одного мира в другой, из мира мечтании в мир действительно­сти. То же и здесь: что прочие люди считают за действительность, то христиа­нин истинный считает за мечты. У сонного есть все, но нет настоящей жиз­ни; и грешник имеет все наружное, но не имеет жизни духовной. Сонный мо­жет двигать членами, даже говорить, но все это происходит без сознания и не явственно; такова же и жизнь невозрожденного. Целая ночь у человека прохо­дит иногда в бреду; так и у грешника иногда целая жизнь проходит в бреду нравственном. Но иногда в одну минуту человек выходит из ада в рай, подоб­но тому как сонный в одну минуту просыпается. Но как проснуться можно скоро, так же скоро можно и заснуть. Отсюда видно, что и великому праведни­ку в одну минуту можно из рая ниспасть во ад. В-четвертых, еще спасение или обращение называется оживлением. Самое название показывает уже много. В мертвеца нужно вложить душу, -— ив грешника нужно вложить сердце но­вое или душу, как начало движущее и управляющее. Эту душу заменяют Иисус Христос и Святый Дух, которые так действуют, что душа христианина за Ними как бы уже не сознает себя: «живу же не ктому аз, но живет во мне Христос».

 Во всех этих названиях одна мысль — о перемене. Все они требуют, чтобы прежнее было оставлено и принято новое. Дитя, родившись, уже ни разу не должно дохнуть тем воздухом, каким оно дышало в утробе матери; так и возрожденный грешник... Сущность сей перемены — смерть, без ко­торой нет жизни. Посему те люди, которые умерли для Христа, имеют все новое. Они продают как бы покупают, и наоборот; чем другие дорожат, то они почитают тщетою; что других повергает в печаль, тем они утешаются. Отсюда они делаются ненавистными и часто презираемыми в обществе и даже в семействе. Неудивительно, если они выходят из гражданского поряд­ка, бывают не способными для службы гражданской, ибо они ведутся Про­мыслом другими путями; для них нет уже закона. Посему судить о них долж­но осторожно (1 Кор. 2; 14, 15).

 Итак, обращение есть перемена, производимая Богом через Иисуса Хри­ста и Святаго Духа, обновляющая человека всецело — по уму, чувству и воле. Перемена эта производится свыше и тайно. Но есть в ней нечто явное. Во-первых, ей должно что-то предшествовать: свобода при сем непременно тре­буется. Грешник спит до обращения: его надобно будить. Священное Писание называет это действие толканием и возбуждением. В чем состоит это возбуж­дение? В обращении внимания на небо, хотя минутного, нужно, чтобы чело­век хоть раз оглянулся назад, хоть однажды проснулся и посмотрел, кто сту­чит за дверью. Необходимость сего возбуждения видна из того, что сон греш­ника глубок: он спит, яко лев, и — кто возбудит его, кроме благодати? Мир не пробуждает его, но еще более усыпляет. Невежда спит, ибо вокруг него тьма; человек чувственный спит, ибо обложен мягким; даже люди добрые по приро­де спят — или как дети, не имея понятия о христианстве, или как мужи, усып­ленные самообольщением, почитая себя добрыми для мира и мир для себя, особенно если все дела их идут успешно. Пробуждался ли кто сам собою от этого сна? Пробуждаются сами от сна телесного; но свойство души не таково: она чем больше спит, тем глубже засыпает. Не пробудит ли человека совесть? Да, она пробудит; но это действие совести есть уже дар Божий. Итак, один Бог может пробудить человека. Он употребляет для сего разные средства, и есте­ственные и сверхъестественные.

 Возможны различные средства благодатного возбуждения души. 1) Чу­десные, каковы были возбуждения Павла, Фараона, Илия, Давида и Саула. Их много известно и из церковной истории: возбуждения блаженного Августина, Константина Великого. И в нынешние времена бывают примеры обращения — через видения, сны знаменательные, а иногда прямо через чудеса. Например, митрополит Платон к усовершению себя в добродетели был возбужден виде­нием во сне Сергия Радонежского. И в Киевской Лавре есть теперь человек, которому святитель Николай среди дня являлся во всем архиерейском облаче­нии. Но такие возбуждения не могут быть часты, ибо у Бога есть много и дру­гих средств. 2) Получудесные, как то: сновидение, стечение удивительных обстоятельств, спасение от неминуемых бед — от разбойников, клеветы, по­носной казни и прочих. 3) Естественные, и эти — чаще всех других. Впрочем, для обращенных они делаются уже сверхъестественными. Обращенный все­гда помнит их... Средства эти для каждого почти человека даются особенные — свои. Так например, что естественнее, как падение листа с дерева? Но один был обращен и этим простым явлением и сделался святым. Что естественнее, как упасть волосу с главы? Но и этим был обращен некто: слова Иисуса Хри­ста об этом потрясли его и удивили, — как Бог печется и о такой малой вещи. Иногда одно слово, сказанное во время, может обратить человека. Так обра­щен был в Петербурге один богатый человек, зараженный пьянством. Иногда все эти средства действуют вместе, как в жизни Марии Египетской: этот глас, звавший ее за Иордан, эта икона, не допускавшая ее к себе, и это путешествие ее в Иерусалим!.. Многие обращались после тяжких болезней, особенно по­сле обмороков и замираний. Один врач в здешней Лавре, будучи болен, обра­тился с молитвою к святому Митрофану и заснул; проснувшись, он почувст­вовал себя здоровым и совершенно переменил свою жизнь. Иногда сны обра­щают. Андрей Юродивый обращен был сновидением. Мелания Римляныня имела худую мать, но отца добродетельного; отец умер нехорошо, а мать хоро­шо, спокойно. Она и решилась было жить по примеру матери, но вразумлена была видением ада и огня. Обыкновенное средство к обращению — богослужение, и особенно Таинства. Один пустынник египетский, услышав слова Евангелия (Мф. 19; 21), пошел и продал все свое имение и роздал нищим. Так же действует иногда проповедь. Людовик XIV, слушая проповеди Массильона, всегда был недоволен собой. Иногда домашнее чтение Писания много способствует нравственному усовершенствованию. Взгляд на иконы и священ­ные картины также может обратить человека. Владимир Великий, как извест­но, обращен был картиной Страшного Суда. Также присутствие при смерти другого может возбудить много чувствований полезных и святых. Этой вы­годой особенно могут пользоваться наши священники и врачи. Павел Препростый обращен был неверностью своей жены. Один юноша был влюблен в девицу, которая исполнена была небесной любви; узнав, что юношу особенно пленяют ее глаза, она выколола их себе и тем вразумила и обратила юношу. Один авва попался в руки разбойников, которые заставили его пить вино; он выпил и этим послушанием обратил разбойника. Один раб, посылаемый сво­ей госпожой за мощами мучеников, смеясь, сказал ей: что если мое тело при­несут тебе? И действительно, сам на месте мучеников был умучен за испове­дание Иисуса Христа. Беседа и дружество с добрыми людьми так же могут быть средством обращения к духовной жизни: такие люди имеют какое-то внутреннее действие на сердца обращающихся с ними. Отсюда злые не могут быть в обществе с добрыми; и если же кто ищет общения с людьми добрыми, то это явный признак поворота к добру.

 Такого рода внушения благодати обращены к частным людям; но есть и общие, обращенные к целым народам, каковы: гонения, переселения народов в новейшие времена — раздробление церквей. В наши времена 1812 год воз­будил многих. Для Германии служило возбуждением появление Наполеона; для Франции — революция и смерть Людовика на эшафоте; для всей Евро­пы — лишение государей престолов, прав, заговоры, бунты. Болезни, как, на­пример, холера, многих обращают на путь истинный. У пророка есть место, где болезни представляются как бы просящимися у Бога для опустошения все­ленной. И действительно, эти посланницы неба по очереди являлись для нака­зания и вразумления людей.

 Но люди часто, пробудившись, опять засыпают. Посему возбуждения их повторяются несколько раз. Но чтобы возбуждение имело силу; нужно, чтобы человек был внимателен к нему и к себе. Иначе все возбуждения останутся тщетными, как они и остались в Фараоне. Правда, возбуждения кажутся не­приятными, ибо человек всегда видит себя испорченным по возбуждении. Притом, по возбуждении нужно идти тем путем, которым прежде не ходили: это требует усилий. Но благодать, зная такое расположение сердца человеческо­го, повторяет свои возбуждения. Человек и при всем этом старается заснуть или заглушить сей зов веселием, рассеянием и прочим, не понимая, что тоска и уныние суть призывания свыше. Другие и понимают сей зов, обращаются к себе, решают исправиться; но через час опять забываются. Истинное возбуж­дение имеет целью — обращение грешника. Но что такое обращение? Сущ­ность его известна одному Богу и, может быть, Ангелам. Ибо здесь творится нечто вновь. По слову Божию обращение состоит в решимости человека — из чада диавола сделаться чадом Божиим. Неужели в одной решимости? Такая тонкая основа всего мира нравственного?.. Значит, спасение легко? Да. Но чего стоит решиться? Пожалуй, тысячу раз можно решаться; но все это будут фаль­шивые решимости. Истинная решимость бывает однажды. Она выражается в трех видах: во-первых, в настоящем возбуждает веру в Искупителя; во-вто­рых, по отношению к будущему — намерение жить иначе, в-третьих, по отно­шению к прошедшему — раскаяние.

 Раскаяние выражается разно; иногда тихой печалью по Боге во всю жизнь. Посему и радость и веселие раскаивающихся соединены с трепетом и слеза­ми. В иных печаль эта бывает так сильна, что они считают себя извергами. Впрочем, эта печаль растворяется радостным сознанием достоинства святой жизни. Вера уничтожает всякое о себе мнение и требует помощи Иисуса Хри­ста. Решимость жить лучше дает человеку совершенно иное направление, про­тивоположное прежнему.

 Раскаяние бывает или сильное, или тихое. Сильное иногда доходит до отчаяния, производит даже жестокие болезни. Так, кающиеся плачут иногда даже в больших собраниях, восклицают громко, представляются как бы поме­шанными и нарушают обязанности приличия и долга; такому человеку нужно бывает обращаться к помощи врачей. Но большей частью раскаяние бывает тихое. Ибо благодать не всем вдруг показывает глубину ада и греха. Многие первому виду раскаяния дают преимущество перед последним и говорят, что то только истинное раскаяние, которое доходит до отчаяния (так думал Фенелон и другие). Но это мнение не совсем справедливо, поскольку отчаяние близко к погибели, и им легко пользуется диавол. Посему и Священное Писание ни­где не требует его.

 Вера в заслуги Иисуса Христа при обращении необходима. Ибо, оставляя старое, нужно взять новое; а где оно? Явно, не в человеке. Отторгая сердце от греха, нужно поселить в нем что-то другое. А что это? Иисус Христос. Как же Он может быть в нас? Не на словах, не в памяти, ни в желании только, но на самом деле. Нужно чувствовать Его присутствие, Его жизнь, Его дыхание. Это есть, так сказать, зачатие Христа в душе верующей. С продолжением жизни обращенного Иисусом Христом зачатый растет, укрепляется и доходит до того, что один господствует в человеке, как в апостоле Павле. Священное Писание часто сравнивает это с рождением физическим. Жена чувствует при зачатии что-то иное в себе. Обращенный также чувствует в себе что-то двойствен­ное — свою жизнь и другое начало — Иисуса Христа. Эту двойственность прежде всего замечает чувство, потом ум; некоторым, наконец, Иисус Хри­стос является даже видимым образом, как Макарию Великому.

 Какой признак действительного обращения? Перемена жизни. Может и грешник показаться переменившимся; но это подделка. Истинная перемена происходит всецело и навсегда. Впрочем, это признак общий и внешний, а частнейший признак обращения есть внутренний — сожитие Иисуса Хри­ста и Святой Троицы. Спрашивают: может ли обращенный указать время своего обращения? Говорят, что может, ибо переход из жизни греховной в жизнь духовную слишком ощутителен, и не заметить его — значило бы быть слишком невнимательным. Но грани сего перехода незаметны. Может ино­гда обращенный припоминать, что пост, или болезнь, или смерть кого-либо близкого к нему, или другой какой-либо случай истребили в нем какую-либо страсть; но он не может с точностью определить начало сего истребления. Обращение не может быть неизвестно прежде всего для ужасных грешни­ков, которые обращаются стремительно; а также для тех, которые хотя не имеют великих переломов, но окружены особенными обстоятельствами. Например, если легкомысленный и беспечный обращается после какого-ни­будь печального случая — после смерти жены и прочего, то он не может не заметить начала своего обращения.

 Притча о блудном сыне (Лк. 15; 12 и далее) не выражает всех нравствен­ных состояний: нет в ней отчаяния, ожесточения. Вообще, здесь представлен пример человека явно грешного, чувственного. Это видно из случая, по кото­рому Иисус Христос сказал сию притчу. Фарисеи укоряют Иисуса Христа в том, что Он обращается с явными грешниками, блудниками, мытарями; Иисус Христос, желая дать знать, что и эти люди способны к обращению, сказал им притчу. Ее можно разделить на четыре части. Стих 12. — Сын хочет жить по своей воле. Грешник, действительно, распоряжается сам собою. Мысль о Боге и Его законе у него забыта. Что ни делает, — никогда не справляется с волею Отца: он удивился бы, если бы кто спросил его, согласен ли на его поступки и намерения Отец. «Даждь...» Бог дает все, несмотря на то, как кто употребит данное. Стих 13.— «Отъиде...» Есть натуральное отхождение, например, по апостолу, «в теле» (2 Кор. 5; 6); а то есть отхождение греховное, по которому человек совершенно забывает Бога, так что в душе его нет места, где бы по­ставить образ Божий. «Страна далеча» есть мир; хотя он близок к Богу, ибо в нем явлена сила Божества (Рим. 1; 31), но он есть дальняя сторона по злоупо­треблению человеком. «Расточи...» Самые лучшие душевные дары портятся и исчезают; замечают, что самый умный, но развращенный человек, если бы пожил долго, под конец сделался бы совершенно безумным. Стих 14. — «Изжившу все...» Действительно, грешные люди проматывают все в буквальном смысле. Но бывает, что внешнее богатство у них остается, но зато внутреннее изживается; например, от сластолюбия и мотовства пропадают силы ума и тела. Стих 15. — «И шед прилепися...» Всего бы лучше, если бы хоть теперь грешник обратился к Богу; но он впадает еще в худшее состояние. Стих 16. — Сделавшись даже пастухом бессловесных, он и тут хочет жить по-прежнему. Привыкнув к великим размерам чувственности, он и здесь хочет из ничего — из рожец — составить предмет роскоши. Стих 17. — «В себе пришед...» Этого-то и недостает у грешников. Они живут вне себя машинально. Мысли и чув­ства их, по словам Соломона, бродят по миру. Впрочем, иногда они желают собраться с мыслями, но для чего? Для того же, для чего и расточают мысли. Посему-то благодать и старается обратить их к себе, и когда они очувствуют­ся, то сами ищут благодати. «Колико наемником...» Очувствовавшись, грешник сравнивает прежнее свое состояние с настоящим. А разве он был прежде сы­ном — праведником? Чувство невинности и блаженства поселено в человеке, и детство вообще представляется возрастом невинным, особенно если время сего возраста протекло мирно, в кругу доброй матери, друзей, учителей. Исто­рия свидетельствует, что многие обращались на путь добра воспоминанием о благочестивых матерях. Притом же в совести каждого есть чувство блажен­ства, хотя темное, но нередко сильное. Оно каждому говорит, что с тобою не было бы сих зол, если бы ты сам не делал зла.

 Взгляд на природу также может напомянуть человеку, каким бы блажен­ством он наслаждался, если бы был добр. Отсюда поэты завидуют участи птиц, цветов и прочему. Они пишут это как будто шутя, но сердце водит их пером. Все твари природы и суть как бы наемники, у которых без забот избывают хлебы Отца Небесного. Человек чувствует себя назначенным к чему-то выс­шему, нежели твари природы; но тут же сознает, что пороки поставили его ниже их. Не прежде сих мыслей может родиться мысль об Искупителе. "Я крайне беден, — говорит грешник, — но вера гласит, что Бог для меня сошел с неба: как же я после этого погибаю в пороках?! Без сомнения, это потому, что я не обращался к Богу". Стих 18. — «Востав, иду...» Здесь истинная реши­мость — идти к Отцу. Она не состоит в одних словах и намерениях. В стихах 18 и 19 выражается смирение, которым бывают богаты грешники обращен­ные. Они всегда готовы лучше приметаться в дому Божием, нежели сидеть на престоле разврата. Стих 20. —«И востав, иде...» Говорится, будто сам он, встав, пошел; но Иисус Христос инде говорит, что «никтоже приидет к Отцу, токмо Мною». И действительно, многое в деле спасения зависит от Бога; но кое-что и от человека. Пусть у человека будут все органы дыхания; но если он не захо­чет дышать, то может умереть. — «Узре его отец его, и мил ему бысть...» Такое расположение Отца весьма утешительно для грешников; его только они и за­мечают, и оно-то влечет их в объятия Отца: прежде они жили без Бога, а те­перь видят непосредственно Его действие на себе, и оттого смирение их еще более увеличивается.

<br>

 Каков должен быть истинный христианин? И в каких свойствах и добро­детелях проявляется христианская жизнь его? Христианин называется:

 1) Духовным, ибо, во-первых, рождается от Духа; живет высшей частью своей природы —духом, —душу он упраздняет, а тело распинает; во-вторых, дела его духовны; и, в-третьих, он сообщается с миром духовным.

 2) Воскресшим; ибо прежде он был мертв. Хотя он прежде и делал нечто доброе, но поскольку внутри его не было жизни, то и эти добрые действия его были безжизненны. У грешника нет сознания, что он искуплен, очищен и со­здан на добрые дела; оттого и некоторые добрые дела его суть только отрывки, как бы уроды духовные, подобные тем, какие в физическом мире рождаются иногда без некоторых членов.

 3) Еще сыном света. Все христиане называются сынами света (Еф. 5; 8). В каком отношении? Иногда как будто и грех дает свет: так, Адам через грех узнал то, чего прежде не знал; правда живет большей частью в глуши и неиз­вестности, а ложь торжествует; добродетель неизвестна, а порок блестит. Но это — извращение порядка вещей, а по натуре должно быть наоборот. Ибо христианин есть чадо Отца светов, имеет внутрь себя Христа, Который есть Свет миру. Притом, у него есть и собственный свет — совесть, сияющая в праведнике. Наконец, и действия праведников светлы (Мф. 5; 14-16).

 4) Называется новым, ибо, во-первых, получает он новое начало жизни; во-вторых, он другой, чем был прежде; а все то называется новым, что стало не таковым, как было прежде; в-третьих, он мощен и крепок.

 5) Внутренним. Грешник есть человек внешний, а возрожденный — вну­тренний. В грешнике всегда как бы два человека, ибо он всегда лицемерит и хочет казаться не тем, что есть на самом деле. И в праведнике два человека — внутренний и внешний. Первый — он сам; а внешний — тот, коего он хочет совлещись. Внутренний человек живет духом, а внешний плотью.

 6) Говорится еще, что в возрожденном человеке живет Христос. Это — главная черта нового человека, хотя в богословских системах она иногда опу­скается. Иисуса Христа называют Учителем, Царем и Первосвященником. Но где же Он открывает теперь эти должности Свои, как не в сердце? Душа наша создана по образу Божию, и этот образ есть Иисус Христос.

 Из чего слагается человек? Слово Божие делит его на душу, дух и тело. Поэтому нужно думать, что дух и душа суть целые, особенные части, как и тело. Все этим частям человека Священное Писание усвояет обновление. По­нятно, как могут обновляться дух и душа, — но как обновляется тело? Оно обновляется тем, что утончается и делается нетленным в подвижниках. Ис­точник сего обновления есть дух, живущий в нем.

 Опыт показывает, что сердце и совесть более обновляются, нежели ум и воля. Человек обращенный по-прежнему может остаться неученым, но чув­ства его делаются богаты и похожи на инстинкт духовный.

 Возрожденный человек просвещен. Точно ли так? Не в будущей ли жиз­ни это будет? Нет, это бывает еще в сей жизни. Источники сего просвещения и вместе лучшие производители суть Святый Дух, Иисус Христос и Его Церковь (1 Ин. 2; 27. Ин. 14; 23). Как велико сие просвещение? «Весте вся», — говорит апостол, то есть просвещенные знают все, что нужно для них и даже более; знают нечто такое, чего и ученые не знают; особенно они знают хорошо все, относящееся ко спасению.

 Способ просвещения таинствен. Впрочем, обращенные способны пони­мать дыхание Святаго Духа и различать его от дыхания духа другого. Вообще говоря, эти люди просвещеннее других. Некоторые отцы, вовсе неученые, так описали некоторые явления души, что наша теперешняя психология должна поучиться у них. Ум есть хранитель разных понятий и познаний: у человека обыкновенного, хотя он (то есть ум) расширяется, но в существе своем остает­ся тот же; а у возрожденного он расширяется понятиями и исцеляется внутрен­не Следствием сего врачевания бывает то, что ум, как вещественная сила, электризуется, так сказать, благодатью —другой силой, и после действует быст­ро, ясно, знает внутренний состав вещей, какого знания ищет наша метафизи­ка, но не находит; то есть ум здесь становится на ту ступень, на которой он стоял у Адама до падения... Ум наш переставлен, — говорит Макарий Вели­кий, — как стекла в трубе, и посему представляет вещи в превратном виде. Поставить его на свое место может одна благодать. Отсюда понятно, почему Священное Писание свет сей называет жизнью (2 Кор. 3; 7-17). Еще язы­ческие философы (например Платон) говорили, что наши познания приобре­таются воспоминанием уже прежде известного. Пример сего можно видеть в жизни преподобного Исаакия Печерского, который после искушения забыл все прежнее — даже ходить, говорить и есть.

 Возрожденный человек самоотвержен. Что это значит? Что мы обыкно­венно отвергаем? То, что нам не нужно, неприятно и препятствует нашей цели. Но отвергнув все это, можно же избрать что-нибудь другое вместо сего. Это другое и есть любовь к Богу. Но бывает, что люди отвергаются себя, но не прививаются к Богу. Может ли быть самоотверженным человек естественный? Есть и в нем часть самоотвержения: но у него недостает полноты его, то есть он отвергается себя для себя же, как стоики. Иногда он и совсем отвергает себя; но взамен себя ничего не дает. Вообще, в естественном человеке нет источника всего доброго — Бога; а без этого напрасен всякий труд.

 Самолюбие выражается в трех видах, и самоотвержение в трех же: в сми­рении, нестяжательности и воздержании. Самолюбие перерождается в уны­ние среди скорбей, а самоотвержение среди скорбей выражается весельем и радостью (2 Кор. 4; 8-10. 6; 10). Способен ли к этому естественный человек? Нет. Один Дух Божий может производить такое самоотвержение. Этим только объясняется, как иной подвижник восемьдесят лет живет одной мыслью о Боге и вечности. Примеры сего можно видеть в Аврааме (Быт. 13; 8-11). Исааке (Быт. 26; 19-27), Моисее (Евр. 11; 24-26) и других праведниках. Вообще, все святые человеки, отвергая все земное, чаяли небесного, невидимое предпочи­тали видимому. А Диоген все презирал для чего? Для ребяческого каприза или пустой идеи. Мудрено ли, что святые так много являли в жизнь чудесного, даже более Ангелов, как замечает один отец? Ибо Ангелы уже усовершены в добре; а человек среди ада ставит престол Богу. Есть ли степени в самоотвер­жении? Сначала есть, но само в себе, в полном своем виде, оно не имеет сте­пеней, ибо если хоть нечто остается у человека свое, то значит, что у него нет полного самоотвержения. Посему-то Апостол и говорит, что нужно «совлещися ветхаго человека»; он знал, что человеку нельзя вдруг сбросить грубую кожу — человека ветхого; ибо она приросла к телу. Отсюда вытекает нуж­да — упражнять себя в самоотвержении произвольном, ибо большей частью оно бывает принужденно. Все в мире приспособлено для самоотвержения: стоит только не выпускать из рук случаев к самоотвержению. Кроме обыкно­венных случаев, должно выдумывать свои случаи к самоотвержению, ибо это имеет более цены. Концом всего бывает то, что человек уже не может не нести креста своего: он составляет для него сладкую пищу. Есть люди, по натуре расположенные к лишению, а есть и такие, которые от другого готовы сносить много, а сами себе ни в чем не отказывают.

 Высочайший образец самоотвержения есть Иисус Христос. Ибо мы от­вергаемся низкого, негодного, и принимаем высокое, Божеское; а Он — наоборот. Все ли виды лишения имел Иисус Христос? Смирение Он имел (Флп. 2; 6-8); нестяжательность имел (2 Кор. 8; 9); воздержание показал в со­рокадневном посте, в бдении ночном и дневном, когда учил. В чем состоит смирение? В смирении сердца, мыслей и желаний. Одно без другого — вну­треннее без внешнего — быть не может. Впрочем, у человека на высокой сте­пени не может выразиться во внешности столько смирения, сколько есть его в сердце. В чем состоит нестяжательность? Христианину нужно приобрести потребное для жизни своей и для жизни других: он даже может желать разбо­гатеть, дабы обогатить других — бедных. В чем же его самоотвержение? В свободе сердца от вещей: христианин должен быть готовым — и вла­деть вещами, и лишаться их. «Во всем и во всех навыкох», — говорит апостол (Флп. 4; 12),— «и насыщатися и алкати, и избыточествовати и лишатися» (Флп. 4, 12). В чем воздержание? Плоть требует у всех попечения, а у некото­рых и более того. Самые строгие отшельники грели тело, старались оздоровить его (Еф. 5; 29). Даже позволено некоторое услаждение плоти (1 Тим. 5; 23). Так, Макарий Египетский строго постился, но когда приходил к нему гость, — он потчевал его, и сам с ним пил, за что после и вымещал на себе. В чем состоит угождение плоти? Самое слово «угождать» показывает это; ибо мы угождаем, когда предупреждаем желания чьи-либо, исполняем их без рассуж­дения, заботимся о ком до усталости: плоти мы угождаем, когда слишком уже заботимся о ней, — когда чрево становится как бы нашим богом.

 Трудна добродетель самоотвержения в настоящем положении нашего серд­ца; но это потому, что мы не занимаемся ею. А если бы мы с детства занима­лись ею, то труднее было бы не исполнять ее. Подвижнику свою волю испол­нять труднее, нежели волю Божию. Но у человека естественного самоотвер­жение много страждет от самолюбия. Поскольку самый мир требует от человека опытов самоотвержения, то кто идет путем природы, для того и страдания самоотвержения легки. Как камень обделываемый, полируемый посредством машины, хотя кое-что теряет, но зато приобретает в блеске, так и человек са­моотвергающийся. Но что бывает с камнем, ежели он выскочит из своего ме­ста? Машина его разможжит... Против самоотвержения есть у людей предрас­судки. Так, люди согласны, что нужно быть терпеливым, но не всегда, — ина­че, говорят, это будет терпение скотское. Что же? Если бы человек терпел, как скот, то разве это было бы худо? Не посылается ли в самом Священном Писа­нии человек к муравью, к пчеле и прочим для научения? Говорят, что человек в излишнем самоотвержении теряет чувство. Но разве это унижение для чело­века, если он переступает за черту природы? Но совместно ли это с достоин­ством человека? Без сомнения, совместно: в том и достоинство человека, что­бы быть выше всего, не стесняться ничем: здесь-то именно чувство величия и благородства (Мардохей не кланялся Аману один, тогда как все кланялись).

 Сословие крестьян ближе всех к самоотвержению: самое название их по­казывает, что они близки к Кресту, если не всегда под ним. Впрочем, самоот­вержение их более внешнее; пастырь Церкви должен стараться о возделыва­нии в них и самоотвержения внутреннего. Но и все сословия и состояния бо­лее или менее несут крест самоотвержения. "Ибо, — говорит Фенелон, — Бог делает для людей кресты из железа, соломы, золота, которые равно для всякого тягостны. Каким нищему кажется крест свинцовый, таким золотой или со­ломенный кажется богачу. Нищий надеется облегчить свой крест сострадани­ем других, а вельможа должен страшиться и самого утешения. Тогда как мир рукоплещет богатым, Бог распинает их самих существенным образом. Как на­чинается самоотвержение? Сначала люди как бы разоблачают человека, ли­шают его имений, почестей и удовольствий; а потом уже Сам Бог посылает опыты самоотвержения внутреннего. Здесь уже терпит наше я: стрелы летят в самый центр души нашей. Здесь-то душа не сознает ничего своего, здесь-то она находится в таком состоянии, в каком находилась душа Иисуса Христа, «прискорбная до смерти». Последняя рубашка здесь снимается с человека, и все прежние богатства не так дорого стоили для человека, как сия рубашка. Здесь-то открывается вся глубина души, обнажается вся мерзость грехов, доселе сокрытая под цветами самолюбия. Господь не оставляет души, доколе не сде­лает ее гибкою. Она должна молчать, когда бы одно слово могло оправдать ее,— говорить, когда ей казалось бы ненужным; стоять на высоте и падать вниз, казаться глупой, когда бы хотелось показаться умной".

 Какой лучший способ самоотвержения? Один — мысленный, состоящий в том, когда человек убедится, что рано или поздно, а все нужно иметь самоот­вержение. Как же это произвести? — Подумать, можно ли вечно прожить сво­ей волей. Если нет, то значит нужно ее согласить с волей всеобщей — Божией. Один диавол старался сделать волю свою средоточием всего мира. Другой спо­соб — практический. Самое твердое убеждение в необходимости самоотвер­жения остается пустым, если не будет осуществлено на опыте. Хочется есть — откажи себе; хочется читать вредную книгу — откажи; хочется пить — повре­мени полчаса, — и тогда воля усмирится и сделается более послушной. Есть хорошие образцы для сего в Прологе.

 От наследия Адамова обратимся к наследию Иисуса Христа — к любви.

 Любовь для христианина необходима. Но касательно ее есть предрассу­док, вреднейший для жизни. Что такое любовь? Мы любим видимое и неви­димое, например, людей, вещи, истину и добродетель. Все это идет ли к Богу? Он выше всего этого. Следовательно и любовь к Нему должна быть выше все­го. Следовательно, у нас, как говорит Кант, и быть не может любви к Богу. Но Его ли нам не любить? Отчего же мы менее всего любим Его? Дабы любить, нужно видеть, а Бога мы не видим. Отсюда выходит подлог. Вместо Бога лю­бят окружающее Его — раздробленные черты образа Его, а не Его Самого, как Он есть, между тем как нужно любить Его в целости, как Он является в целом мире. И это-то есть та любовь, которой ищет эстетика, любовь бескорыстная, невольно поражающая.

 Как от любви к миру перейти к любви к Богу? Человек и в естествен­ном состоянии любит Бога в различных предметах мира, но любит только раздробленные черты Его; и потому в самом деле у него не любовь, а нена­висть к Богу. Он в таком случае самолюбив, и все, что противно его самолю­бию, он ненавидит. Что же это, противное самолюбию? Бог и все доброе. Пе­реход от сей любви или, правильнее, нелюбви к любви истинной постепенен. Середина его состоит в том, когда человек и работает Богу и несколько уго­ждает себе, или работает Богу из страха и необходимости. Когда начинается любовь к Богу? Когда человек увидит совершенство Божие — ignoti nulla cupido. Но не наука здесь помогает; любовь сама рождается, без науки. Как же человек увидит образ Божий, когда у него нет образа? Раздробленные части образа Божия в мире должны быть обращаемы воедино, в целую картину По­сему целый мир и все прекрасное в нем должно стать между Богом и челове­ком. И если науки могли бы чем оказать человеку пользу; то именно тем, если бы они раскрыли ему весь мир со стороны его совершенств, и показали, что все эти совершенства мира составляют только каплю в океане величия Боже­ственного естества. Тогда человек не любил бы уже ничего, кроме Бога, по­добно тому, как видевший картины Рафаэля уже не пленяется другими. Итак, мир есть первое средство к приобретению любви к Богу. Другое средство есть христианство. Здесь Бог открыл еще более Своих совершенств, могущих воз­будить любовь к Нему. В Иисусе Христе заключаются все совершенства, мо­гущие уязвить любовью сердце человека. Сердце наше любит себе подобное. Мы Бога не видим, но Иисус Христос является нам в виде человека. Но и эта любовь проходит много степеней, пока дойдет до той высоты, где человек до­ходит уже до самозабвения, любит для того только, чтобы любить. Признаки любви к Богу могут быть сняты с любви земной. Любящий любит вещи, напо­минающие ему о любимой особе. По отношению любви к Богу такие вещи — мир, люди и Священное Писание. С каким удовольствием, жаждой, перечиты­вают взаимные письма супруги, друзья, родители от детей или наоборот; с таким же удовольствием и любящий Бога перечитывает слово Божие, как пись­мо от Его Отца Небесного. Мысль о присутствии Божием также есть любимая для любящих Бога: сын не тяготится думать о любимом отце. Человек, любя­щий Бога, готов все терпеть за Него, ненавидеть врагов Его и дружить с любя­щими Его, подобно тому, как и человек, любящий человека, готов для него на все это. Нужно, наконец, возбуждать любовь к Богу лучшими и простейшими понятиями о Нем. Часто говорят, что Бог есть Дух чистейший, премудрейший, бесконечный и тому подобное. Но могут ли такие понятия возбудить любовь к Богу? Апостол Иоанн дает лучшее понятие о Боге, когда говорит, что «Бог любы есть», и любовь к Нему заключает в любви к ближнему (1 Ин. 4; 16, 20). Ибо после Бога нет ничего выше и лучше человека. Даже любовь к низшим тварям не грешна, ибо и в них отпечатлен образ Божий, и следовательно, восставать против сей любви значит восставать против Бога. Только нужно давать сей любви хорошее направление.

 При обновлении человека спадают узы плоти, мира и диавола. Эту-то сво­боду обещал Иисус Христос Иудеям (Ин. 8; 34-42). Стяжав ее, христианин боится одного Бога и никого больше. Он как бы независим в мире.

 Обновленная воля человека имеет силу осуществлять свои желания и на­мерения. Воля естественная желает все захватить себе, никогда не скажет: до­вольно; но она слаба и не всегда может достигать того, к чему стремится. Воля обновленная мало желает, но если чего желает, то может и достигнуть. Она желает служить ближним, и служит; желает иметь чистую совесть, и имеет; словом, она желает всего необходимого, полезного и удободостижимого. Сила воли возрожденного человека видна из многих мест Писания (2Кор. 10; 5. Мф.17; 20. Иак.5; 17. Еф.6; 12. Нав.10; 12. Ин.14; 12). Она проявилась, по преимуществу, в чудесах, которые святые творили с молитвою, а иногда и без нее, даже без сознания и намерения. Сила сия некоторым образом естественна душе человека возрожденного: всякий верный, как сын Божий, есть как бы по природе чудотворец.

 Последний плод обновления есть — соединение с Богом. Это такой пред­мет, о котором и говорить страшно не испытав. Где основание сего едине­ния, — в природе, или в благодати? К восстановлению единства служит бла­годать, а к самому единству — природа. Человек по природе должен быть одно с Богом: в мире должен быть один ум, одна воля, одно сознание. И теперь человек те минуты считает блаженными, в которые он забывается, утопает в Боге. Но это единство расторглось через падение. Человек поставил себя цен­тром всего. Здесь произошло то же, что с купиною: и огонь и купина были одно; но огонь исчез, а купина осталась. Посему Иисус Христос явил то, что было в Адаме, и еще более того, ибо Адам был бы совершен после опыта, который ему задан был, но которого он не выдержал; а Иисус Христос показал все совершенное, что человек должен развивать во всю вечность. Его соеди­нение с нами — и нравственное и физическое, совершающееся через Евхари­стию. Пропорция разъединения с Богом в Адаме и соединения с Ним во Иису­се Христе — верна. Сначала соединяется Бог с духом человека (1Кор. 6; 17), потом и с телом (1Кор. 6; 19). Со стороны Бога соединяется с человеком Иисус Христос (Ин. 14; 20) — Своей природой Божескою (Кол. 3; 3) и человечество (Еф. 6; 23). Ибо как человечество Адама роздано всем; так человечество Иису­са Христа дано всем же — через Евхаристию. А через Иисуса Христа соеди­няются с человеком Бог Отец и Дух Святый (Ин. 14; 23).

 Таким образом, грех вызвал избыточествующую благодать, сделал чело­веку больше, нежели сколько дано было ему в лице Адама. Соединение с Богом совершается через Крещение и восполняется через святую жизнь человека. Средства к сему единению — самоотвержение, любовь к Богу и вообще все, что угодно Богу. Предмет сей и на языке апостола есть тайна (Еф. 5; 32), рав­ная творению человека и обновлению его. Священное Писание объясняет это дело сравнениями, во-первых, ветви с древом: сухая ветвь связывается с ло­зою законом сцепления; во-вторых, главы с телом (Еф. 1; 22-23). Церковь есть Тело Иисуса Христа и даже все человечество есть Тело Его, ибо Церковь дол­жна обнять все человечество: у них должно быть общее движение и чувство. В естественном состоянии людей чувства разъединены, так что когда один мучится, то другой радуется; а должно бы быть так, чтобы, когда один мучится, мучился с ним и другой, и наоборот — когда один радуется, радовался бы и другой. Возможно ли это? Очень. И теперь часто мысль одной души повто­ряется в другой. В душах святых часто проявлялось это единение, ибо они часто знали и мысли и чувства других. Даже и обыкновенные люди имеют это единение: смерть друга или близкого родственника иногда наводит тугу и пе­чаль на душу самого отдаленного по месту другого друга или родственника. Если бы личность наша в этом единении уничтожалась, то мы были бы подоб­ны зеркалам, из коих одно передает предмет тысячи других зеркал без переме­ны существа его. Иисус Христос есть средоточие этого единства. Теперешнее наше состояние, называемое естественным, есть самое неестественное. Рас­кол с Богом и друг с другом висит на дереве, как сухая ветвь, не вытягивая соков из него. Не только нет у человека чувства единения с Богом, но ему даже нужно доказывать бытие Божие; до времени это действие терпится, но будет время, когда эти ветви отпадут сами собою. Как в теле отпадают гнилые чле­ны, когда все тело укрепляется, так и в Церкви гнилые члены только до време­ни держатся (чувство боли, скорби Самого Иисуса Христа еще держит их), но когда Церковь сделается здоровым телом, они отпадут.

 В чем сущность единения христианина с Богом? В погружении нашего сознания в Боге, в распадении круга нашего я, в забвении себя. Теперь чело­век говорит: "Я подумаю", "Я пересмотрю", "Я сделаю". А тогда будет гово­рить наоборот: "Все сделает Бог", — а о себе он и не помыслит.

 Действия этого единства должны быть велики. Это единство возрастет в вечности до всех тех совершенств, которые были и в Иисусе Христе, за ис­ключением разве некоторых особых Его отношений, например, Спасителя, Хо­датая и прочее. Это будет, говорим, в вечности. Но и здесь, на земле, были люди, которым Церковь усвоила имя богоносных. Это и есть то единство, о котором поет Церковь и при котором действует все Троичное Единство священнотайне.

 Плоды этого единства, по Священному Писанию, — радость неизречен­ная, мир Божий, или покой, превосходящий всяк ум; ибо в Боге только душа находит покой свой. Вот сущность человека и всей твари, вот едино на потребу! Но думают ли об этом даже добрые люди? Большей частью люди ограни­чиваются только исполнением некоторых добродетелей и не простираются дальше. Единство с Богом так высоко, так страшно, а человек так низок, мал и скуден, что людям как бы совестно и думать и говорить о нем. Но у Апостола ведь были же такие, может быть, недостойные ученики, однако ж он смело называет их тем, чем им быть должно (Еф. 3; 6).

 Как обновляется воображение? Оно представляет и живет в невидимом и вечном; употребляет сравнения чистые, несоблазнительные; отличается про­стотой. Итак, оно обновляется и в представлении, и в образе представления. Прежде мы заметили, как важно воображение в составе духа человеческого; но особенно важность его видна в людях святых, которые живут жизнью вну­тренней. Работа над воображением и есть именно то, что называется умным деланием. Какие средства для сей работы? Во-первых, Представление смерти и Креста Иисуса Христа. Отпечатлеваясь в воображении, Крест Христов изго­няет оттуда нечистые образы. Только нужно, чтобы он сильно врезался в душу. Во-вторых, образ смерти каждого человека также охлаждает воображение. Всякий испытал, что при гробе он делается нравственно лучшим. В-третьих, молитва помогает обновлению воображения, ибо очищает вообще душу. Об­новление воображения весьма нужно, ибо связь души с миром видимым не­когда прервется: что же тогда будет питать душу, как не воображение? Если оно будет нечисто, то и душа будет нечиста.

 Память обновленная забывает все доброе свое, а помнит одни свои поро­ки: «грех мой предо мною есть выну», — говорит Давид (Пс. 50; 5).

 Чувственные пожелания также обновляются. Тело обыкновенно спо­рит с духом. Но когда дух победит, тогда и тело стремится к Богу. «Возжада Тебе душа моя, коль множащею Тебе, плоть моя», —говорит Давид (Пс. 62; 2). Через частое повторение молитв духа и тело получает навык к молитве; и если бы даже дух забыл о молитве, то тело напомнит ему навыком к поклонам. Отсюда тело переносит такие пощения, такие нужды, что подвижники стано­вились выше Ангелов. Даже люди, в роскоши живущие, но обновленные, де­лают плоть свою умереннее, менее делают издержек на тело и прочее. Напри­мер, великие полководцы, министры, цари иногда забывали тело за нуждами души. Самые грубые нужды тела у таких людей освящаются; ибо едят ли, пьют ли они, — всегда с Богом, как бы из Его рук получают пищу и питие. Посему, когда другие при этом удаляются от Бога, они приближаются к Нему. Но здесь бывает даже нечто чудесное. Люди избалованные, роскошные любят и пищу, начинающую портиться. Калигула любил хохлы петухов, а это не вы­веска ли гордости и величавости? Некоторые любят есть только известные органы животных, и это показывает нравственное состояние души их. Но свя­тые едят молоко, выражающее невинность, плоды, выражающие что-нибудь нравственное и тому подобное. Посему только одна краткость жизни не уни­чтожала у них аппетит; а если бы они прожили жизнь Адама, то, может быть, дошли бы и до неядения (есть и теперь примеры, что люди несколько дней могут не есть; самый воздух имеет питательные частицы и питает их).

 Чувства также обновляются; ибо живот их для греха уничтожается. Око человека обновленного не видит зла; ухо не слышит ничего гнилого. Взамен сего у святых открывались очи и уши внутренние, которые у нас подавлены плотью. Этими-то очами Стефан видел Иисуса Христа, Петр — плащаницу, Геэзий, раб Елисея, — воинство. Тело получает новые темпераменты, кото­рые удивительно выражают члены тела Христова, еже есть Церковь.

 Пол уничтожается в обновлении только с худой своей стороны, а на небе и вовсе уничтожится.

 Состояния и отношения также обновляются, ибо везде всякий созидает другого любовью. Самое отношение господина и раба, явно неестественное, благодать уравнивает, так что раб делается иногда наставником господину. Так, Павел нарочито послал беглого раба Онисима к его господину Филимону, и не только не почитает его рабом, но братом возлюбленным, старшим самого Фи­лимона (Флм. 1; 16), поскольку он уже опытнее в христианстве.

 Наконец, христианство обновляет все окружающее христианина. Отно­шение например, христианина к животным уже совсем другое, чем отноше­ние человека естественного. Правда, и философия предписала закон касатель­но отношения к животным; но она не дала побуждений к исполнению своего закона. А у христиан это очень ясно. Так, Макарий Александрийский исцелил щенка гиены, и когда она в благодарность принесла ему кожу зверя, то он запретил ей нападать на животных. Самые бездушные вещи, окружающие хри­стианина, получают другой вид. Отсюда самые платки Павловы имели силу исцеления. Мы верим, что вещь больного заражает нас; почему же вещь чи­стая — человека святого — не освятит нас? Почему зло будет сильнее добра?

 У возрожденных, как и у грешников, можно замечать различные состоя­ния. Эти состояния большей частью противоположны известным уже нам со­стояниям греховным. Так, состояние неведения заменяется у возрожденных ведением и темною верою (ибо одни ведутся светлой дорогой, а другие сле­пой верою). Беспечность уступает место духовному бодрствованию. Лицеме­рию противополагается здесь юродство; самопрельщению — смирение или плач о грехах; отчаянию — упование; ожесточению — мягкость, или какая-то нежность. Еще можно разделить нравственные состояния возрожденных по силам души. Есть люди, в коих через всю жизнь выражается преимуществен­но чувство. Признак сих людей тот же, как и обыкновенных людей с чувством: любвеобилие, простота, нежность, общительность и прочее.

 Другие по преимуществу обладают умом светлым, учительным. Некото­рые святые небогаты чувством и умом; зато делают много, — подвизаются, трудятся. Это положительная сторона души возрожденной; но были святые, которые являлись провозвестниками страшных судов Божиих, в которых усовершена была яростная сторона природы человеческой. Так, Илия всю жизнь вел войну с злом, а потому и взят живой на небо в огненной колеснице. Афана­сий Великий, названный млатом, всю жизнь боролся с безверием. Это — от­рицательная сторона души возрожденной; здесь любовь как бы скрывается, а является один гнев и ярость.

<br>

 Иногда христианин чувствует свое совершенство в духе, но вместе с тем чувствует и действия плоти; чувствует совершенство своих намерений, но и — слабость в исполнении их, и таким образом остается несовершенным до кон­ца жизни. Отсюда брань его со врагами.

 Первый враг есть плоть; но сильнее враг есть дух, ибо иногда плоть бе­жит с поля сражения, а дух остается. Второй враг есть диавол, действующий посредственно и непосредственно. В первом случае он употребляет все внеш­нее; а в последнем сам действует внутренно. Так он нападает по преимуще­ству на опытных в духовной жизни, как на Макария, Антония и прочих; допу­стить же такого врага нападать непосредственно на младенцев в вере было бы ужасно. Как он действует на мысли? Макарий видел однажды в церкви, как диавол искушал братию различными представлениями; и когда он после спро­сил братию, о чем, они думали, то оказалось, что они думали именно о тех предметах, которыми диавол соблазнял их, и которые как бы изображал перед их глазами. Для чего диавол нападает на человека? Для удовлетворения своего самолюбия. А это для чего? Дабы, возобладав человеком, употребить его, как средство, к овладению всем миром. Диавол явно противоположен Иисусу Хри­сту, и — как Сей вселяется в человека физически и нравственно; так и тот обладает человеком не только нравственно, но и физически. Смотря с этой точки, человек для него есть важная добыча, ибо он останется его добычей на всю вечность.

 Вождь человека в брани духовной есть Иисус Христос, а после Него — Ангел Хранитель, коего мы очень часто забываем; наконец, святые помога­ют нам в брани и своим примером, и своими наставлениями, и своими мо­литвами.

 Оружие брани духовной подробно описано апостолом Павлом в Посла­нии к Ефесянам (Еф. 6; 11-17). Прежде всего употребляется «истина»; ибо диа­вол есть отец лжи. Правда есть та же истина, только в действии. Самый мир признает это оружие, ибо никакие враги не приступят к сей броне. Диавол сеет везде ложь и вражду; а христиане должны сеять везде мир и согласие. Свойство щита— отражать удары; и «вера» имеет то же свойство, ибо она смотрит вдаль — в будущее, а маловерие само падает под стрелу. «Шлем спа­сения» есть мысль о спасении. У кого мысль эта постоянна, у того глава как бы покрыта шлемом. Меч духовный есть «слово Божие»; сей меч употребил Сам Спаситель, когда поражал диавола, искушавшего Его в пустыне. Но все это есть только «снаряжение» к войне, а самый способ вести войну состоит, во-первых, в бдительности над собою (1 Пет. 5; 8). Диавол никогда не спит, и человек должен не спать. Во-вторых, в том, чтобы не презирать врага, как бы мал он ни был. В-третьих, в избежании опасных случаев, где можно поте­рять что-нибудь. В-четвертых, в сношении с Иисусом Христом через молит­ву и слово Божие.

 Какова должна быть война — оборонительная или наступательная? Можно ли идти на врага и тогда, когда бы он и не хотел сражаться? Вопрос трудный. Священное Писание вообще велит сражаться, а жизнь подвижников показы­вает, что они вели войну и наступательную. Так, Макарий Александрийский ходил нарочно в известные места для сражения с духами и побеждал их. Но такую войну можно вести только людям опытным; иначе вдруг может родить­ся гордость, которая есть смерть для христианина.

 Поражение врагов возможно для христианина, но он не должен печалить­ся и смущаться, если не поражает их, ибо этой печалью он может подать но­вую пищу диаволу. На войне сей требуется также усилие, ибо без усилия и опытные падают. Так, Макарий смущался однажды помыслом, побуждавшим его идти в Рим для изгнания бесов; заметив, что этот помысл от лукавого, он лег половиной тела своего в келье, а половиной — вне ее и говорит духам: "Влеките меня, если хотите, а я не пойду".

 Большей частью враги (с которыми сражаются, как правило, воины опыт­ные) проявляют себя в помыслах; и враги эти в страшные минуты, например при освящении Тайн на литургии, богохульствуют. Впрочем, христианину не вменяется это, если сии помыслы приходят против его воли (см. у Иоанна Лествичника о неизъяснимых помыслах).

 Какое средство к совершенной победе? Самоотвержение во всех ви­дах или искоренение самолюбия в душе. Можно сражаться и частно (побеж­дая всякую мысль худую), и вообще (искореняя самолюбие). В самые труд­ные минуты брани надобно обращаться к Богу с молитвою Петра: спаси — погибаю!

 Следствием брани должно быть возрастание в духовной жизни. Священ­ное Писание делит возрасты эти на три вида: младенческий, юношеский и мужеский. За возможность их ручается рост самого тела. Но нет ли еще более возрастов? Должны быть; и если не здесь, то в будущей жизни.

 Свойства возрастов, а) Младенцы духовные имеют охоту спорить (1 Кор. 1; 10), подвержены слабости влаяться (увлекаться) «всяким ветром учения» (Еф. 4; 14). Они любят читать слово Божие, присутствовать в церкви, в об­ществе с людьми опытными в духовной жизни, словом — они подобно де­тям любят всегда держать молоко во рту, и водиться более чувством, нежели умом. Посему они ныне держатся сего учения, а завтра другого, и готовы ко всему, даже вредному, протягивать руки. Правда, они не забывают вовсе Иисуса Христа, как дети матери; но все же худо, если они протягивают руку ко всякому человеку или предмету, чем-нибудь льстящему им. Апостол Па­вел называет их плотскими, ибо чувство близко к плоти; да и в жизни они плотяны; любят роскошь.

 б) Юношескому возрасту усвояется сила и смысл. Юноши уже знают свои отношения к Богу и другим, и чувствуют силу — исполнять свои обязанности и преодолевать препятствия на этом пути. Им более всего нужно бывает сра­жаться и падать. Дитя не падает, ибо его носят, муж не падает, ибо искусился уже долгим учением; а юноша беспрестанно подвержен падению.

 в) Мужескому возрасту прилична твердая пища и ведение различать до­бро от зла (Евр. 5, 12).

 Предел жизни духовной есть мера возраста Иисуса Христа, — мера, ко­торой и мереть нечем. Так, сей предел в уподоблении Иисуса Христа; но в чем это уподобление? «Да будут едино, якоже и Мы», — говорит Иисус Христос (Ин. 17; 22). В чем же это единство? Предел сей состоит в том,— говорит Лествичник, — если христианин от всего воздержится до глада, будет жертво­вать за Иисуса Христа жизнью, не будет думать о себе ничего, но примечать за лукавым и его уловками; ибо не составляется царская диадема из одного камня.

 Можно еще разделить возрасты, во-первых, на очищение, ибо грешник, обращающийся к Богу, не чист; во-вторых, освящение и, в-третьих, соедине­ние с Богом (см. Ист. Фил. о част, храма). Можно еще составить деление воз­растов на том основании, что любовь души устремлена на мир. Посему ей нужно: а) возвращение в себя; б) пребывание в себе, соединенное с деятель­ным очищением себя; в) соединение с Богом.

**Лекция седьмая. Воскресение Лазаря**

 *(из* *богословских чтений архиепископа Иннокентия)*

Вольнодумцы предполагают, что «Лазарь действительно не умер, а находился только в состоянии обморока. Он был болен - сначала легко, но потом случился с ним сильный припадок, так что он лежал совершенно без чувств, без дыхания. Две се­стры его (Марфа и Мария) почли его умершим и - схоронили. Иисус Христос по первому известию о болезни Лазаря заклю­чил, что она не опасна; потому и промедлил на одном месте.

Потом, от другого вестника Он узнал, что Лазарь умер. Эта неожиданность поразила Его. Сообразив обстоятельства бо­лезни, которую Ему представляли так неопасною, Он возымел ту мысль, что это едва ли не есть сильный обморок. В такой надежде Он поспешил к Вифанию. Здесь, по Его приказанию, открывают гроб. Свежий воздух, проникнувший в пещеру, за­ставляет пробудиться Лазаря. Иисус Христос первый замечает в нем знаки жизни, и - благодарит Бога». Вот сущность изъяс­нения вольнодумцев.

Какие же доказательства на то, что это так было? - Доказа­тельства, говорят, в самой евангельской истории.

Иоан. 11, 1-4: Бе некто боля Лазарь от Вифании, от веси Мариины сестры ея. Бе же Мария помазавшая Господа миром, и отершая нозе Его власы своими, еяже брат Лазарь боляше. Посласте убо сестре к Нему, глаголюще: Господи! се, егоже любиши, болит. Слыша же Иисус, рече: сия болезнь несть к смерти, но о слове Божий, да прославится Сын Божий ея ради.

«Когда сестры Лазаревы послали к Иисусу с известием о болезни брата своего, Иисус, услыша это, сказал: сия болезнь несть к смерти, то есть, несмертсльная. Таким образом Он во­все не думал, что Лазарь умрет; а показал, что при пособии врачебного искусства сделается здоров. Слова: сия болезнь не к смерти, но о слав Божий, да прославится Сын Божий ея ради - не заключают ничего противного предыдущей мысли: просла­вится (говорят) не тем, что возбудит Лазаря от смерти, но - со­ветами, какие подаст, и решительным отгаданием болезни. А может быть слова: о славе Божией и проч. прибавлены самим Евангелистом, как это он часто делает».

Что сказать на это? - Если бы действительно Иисус Хри­стос утверждал, что болезнь Лазаря не смертельная, то такой тон Ему был бы вовсе неприличен: а) откуда Он знал, что эта болезнь - не к смерти? б) как можно было решительно сказать, что Лазарь не умрет? А если бы умер (как действительно слу­чилось), то не пострадала ли бы от того честь Иисуса Христа? таким образом могло б быть обмануто все семейство Лазарево. Притом в) слова: да прославится Сын Божий ея ради - явно показывают, что Иисус Христос имел в виду воскресение Ла­заря: ибо что за прославление в двух-трех советах, поданных больному? Если же Он разумел только это прославление: то надобно было бы допустить, что Его язык был слишком высо­комерен, какой приличен только какому-нибудь хвастливому раввину.

. Ст. 6: Егда же услыша, яко болит, тогда пребысть на немже те месте два дни. Услышав о болезни Лазаря, Иисус Христос мед­лит. Опять нерешительность - недостойная Иисуса, если не изъяс­нять ее.из внутренней уверенности Иисуса Христа, что Он во вся­ком случае, даже если бы и умер Лазарь, может спасти его: иначе такая медлительность показала бы недостаток Его любви к чело­вечеству, и еще более - пренебрежение к лицам, Его любящим. -Скажут: припадок был не смертельный. Все однако ж медление было бы безрассудно: Он мог себе представить, что сестры, не поняв состояния больного, легко могут схоронить его (как это дей­ствительно и случилось).

Ст. 11: Лазарь друг наш успе: но иду, да возбужу его. «Новое доказательство, что Иисус Христос не считал Лаза­ря умершим, но - только в сильном обмороке».

Но как же Он узнал, что с Лазарем случился обморок? «К нему приходил другой посол, который известил Его об этом».

А по какому праву предполагается другой посол? для по­полнения пустоты? Притом ученики действительно думали, что Он говорит о сне не смертельном: реша убо ученицы Его; Господи! аще успе, спасен будет. Рече же Иисус о смерти его: они же мнеша, яко о успении сна глаголет (ст. 12. 13). Он ска­зал им прямо: Лазарь умре (ст. 14).

Ст. 15: И радуюся вас ради, да веруете, яко не бех тамо: но идем к нему.

«Радуйтесь, что Я не был там: иначе ваша вера пала бы. Но теперь пойдем, попробуем средств, спасти его. Если средства спусти его будут иметь успех - хорошо; а если нет, то на нас вины не будет: мы не были там».

Опять принужденный образ толкования! Радуюся вас ради: Иисус Христос радуется за учеников своих, что не находился при Лазаре во время болезни его; ибо если находился там, то освободил бы его от болезни и не допустил бы умереть, - чем отнял бы у себя случай произвести самое замечательнейшее чу­до, которое было весьма необходимо для подкрепления духа веры: радуюся вас ради, да веруете. - Скажут: «Он мог бы при Лазаре и допустить умереть ему, чтобы после воскресить его». Но этот поступок был бы жесток в отношении к Лазарю и не свойственен в отношении к Нему самому.

Ст. 20-24: Марфа убо егда услышала, яко Иисус грядет, срете Его; Мария же дома сидяше. Рече же Марфа к Иисусу: Гос­поди! аще бы еси зде был, не бы брат мой умер. Но и ныне вем, яко елика аще просиши от Бога, даст тебе Бог. Глагола ей Иисус: воскреснет брат твой. Глагола Ему Марфа: вем, яко воскреснет в Воскресение, в последний день.

«Иисус Христос не обещает явно Воскресения, но говорит языком сомнения: - может быть и удастся освободить от смер­ти Лазаря, а может быть и нет; или слова Иисуса Христа отно­сятся более к будущему воскресению, как и поняла их Марфа».

Некоторая темнота в словах Иисуса Христа действительно есть; но она совсем не от того происходит, чтобы Он не был уверен в возможности спасти Лазаря: ибо после на недоумение Марфы: Господи, уже смердит - Он говорит решительно: не рех ли ти, яко аще веруеши, узриши славу Божию (ст. 39. 40)? Прикровенность в начале разговора более проистекала из при­личного Ему благоразумия - возбуждать малыми намеками веру великую, дабы таким образом дать более места заслуге нравственной... но как же могла ошибиться Марфа, которая имела веру и ожидала чуда (ст. 22), и вдруг оставила эту веру и обратилась к будущему воскресению? - Такая колеблемость в языке Марфы была весьма естественна: она ожидала, что все, чего Он ни попросит у Бога, даст Ему Бог; но вдруг вспомни­ла, что ее брат - уже четыре дня мертвец! Эта мысль затмила всю ее веру. Знала она, что Иисус Христос творит чудеса; но Он никогда еще не совершал подобного; смелости же просить, чтобы Иисус Христос произвел для нее величайшее из чудес, недостало.

Ст. 33-35. Иисус убо, яко виде ю плачущуся и пришедшыя с нею иудеи плачущя, запрети духу, и возмутися сам. И рече: где положисте его? Глаголаша Ему: Господи! прииди и виждь. Прослезися Иисус.

«Печаль и слезы неуместны, если бы надежда Его на Вос­кресение Лазаря не была слаба».

Эта причина - одна из благовидных, но она не сильна. Слово греческое ενεβρψητατο означает возмущение как от пе­чали, так ровно и от неудовольствия. В Иисусе Христе могло родиться много печальных и неприятных чувствований, хотя Он и был уверен в своем могуществе. Печальных, ибо друг Его был мертв; сестры его рыдают неутешно; иудеи, сопровож­дающие их, также плачут; при таком зрелище чувствительному человеку нельзя не прослезиться: слезы в таком случае текут невольно, по естественной симпатии. Неприятных, ибо среди людей, кои должны были верить ему несомненно, Он находит верующих, кои плачут неутешно. Даже тайная радость в Иисусе Христе, что он скоро отрет слезы печальных сестер, в сме­шении с печальными чувствами могла произвести слезы (см. Быт. 41, 1. 2).

Ст. 39: Глагола ему (Иисусу) сестра умершаго Марфа: Гос­поди! Уже смердит четверодневен бо есть.

Это восклицание Марфы сильно стоит за подлинность Воскресения Лазарева. В опровержение говорят, что «Марфа сказала это не по опыту, но - по предложению, что поелику мертвецу уже четыре дня, то непременно должен быть от него запах».

Напротив - Марфа часто посещала гроб, следовательно говорит по опыту; и если сестра, нежно любящая своего брата, говорит, что труп его смердит: то можно ли еще оставаться ка­кому-нибудь поводу к сомнению? - Четверодневен бо есть.

«В медицинских летописях находят, что люди находились в обмороке не менее четырех дней».

Но медики же замечают, что обморок долговременный не может быть сильным до того, чтобы его нельзя было почесть за смерть. Для такого обморока требуется, чтобы все жизнен­ные отправления прекратились: но такое прекращение жизнен­ных отправлений, - если оно долговременно, - уже само по се­бе кончилось бы смертью.

Ст. 41-42: взяша убо камень, идеже бе умерый лежа; Иисус же возвед очи горе, и рече: Отче! Хвалу Тебе воздаю, яко ус­лыша еси Мя. Аз же ведех, яко всегда мя послушаеши: но на­рода ради стоящаго окрест рех, да веру имут, яко Ты Мя по­слал еси.

«Теперь, когда открыли гроб, Иисус Христос, все еще не терял надежды, наклонился туда, и первый увидел, что в Лаза­ре есть признаки жизни. Тут Он возводит благодарные очи к небу, и говорит: Отче! Хвалу Тебе воздаю, яко услышал еси Мя, Услышал - благодарит за прошедшее, между тем как Ла­заря еще не воскресил; значит, Он благодарит Бога за то, что Лазарь жив, что Его ожидания сбылись: иначе Он не сказал бы: услышал».

Но для Иисуса Христа, твердо уверенного в имеющем со­вершиться чуде, без сомнения, можно было выразиться и о будущем в прошедшем. Притом аорист греческий ηκονσξ по свойству языка, может означать не одно прошедшее; но и на­стоящее и будущее время.

Ст. 43: Гласом великим воззва: Лазаре! гряди вон.

«Зачем великим гласом, если Лазарь был мертв? для мерт­веца все равно, как ни взывай; ибо сила - не в гласе, а в могу­ществе. Но естественно, надобно было употребить громкий го­лос, чтобы пробудить человека, находящегося в сильном об­мороке и заставить его выйти вон».

Как может определить, как надобно выразиться, вызывая мертвого из другого мира? Неужели бы говорить так, чтобы никто не слыхал? Скажи Иисус Христос шепотом, сказал бы, что Он якобы ворожит; этим подал бы Он случай противникам утверждать, что нечистые силы пособляют ему творить чудеса.

Вот изъяснение чуда самого большого и изъяснение самое большое. Оно составлено троими; один выдал его в своем тол­ковании на Евангелие; другой дополнил к нему нечто в журна­ле, третий также в периодическом издании выдал его с новым прибавлением и прикрасами. О силе доказательств можете су­дить сами.

Вообще надобно сказать о таких изъяснениях, что они при выходе своем в свете читаются больше по новости, по духу за­ключающейся в них иррелигиозности, с коим дух времени в сродстве, также по прикрасам, коими искусное перо наделясг их щедро. Теперь все они пересмотрены и начали терять свою цену. Большая часть ученейших богословов обратилась к про­стому способу, именно - к исторической вере. Весьма хорошо один опровергатель сих теорий заметил странность нынешнего века, что ныне вместо чудес Иисуса Христа и апостола Павла верят в чудеса какого-нибудь другого Павла и что вместе с не­верием ныне господствует величайшее легковерие: неверие - в еванегльския, а легковерие - в естественные чудеса.

**Лекция восьмая. Сошествие Святого Духа не апостолов в день Пятидесятницы**

 Чтобы Апостолы могли сделаться совершенно способными к отправле­нию своего апостольского служения, надлежало совершиться такому чуду, ка­ково было Сошествие Святаго Духа. Нужда этого чуда очевидна. Апостолы все были из простого народа, люди без всякого просвещения. В три с неболь­шим года можно ли было сделать из них людей, способных проповедовать всему миру? Очевидно — невозможно. Посему Иисус Христос обещал Своим ученикам Святаго Духа (Ин. 14; 16-17), Который должен всему научить их, занять в отношении к ним Его место (Ин. 14; 26. 16; 13-14), припомнить им все, что Он говорил им (Ин. 14; 26), — Который, если потребуется дар проро­чества, и его сообщить им (Ин. 16; 13), словом: наставить их «на всяку истину», оберегать от лжи и соделать их в деле религии непогрешительными. Вот сущ­ность обетования!

 Как оно исполнилось? Оно исполнилось, спустя десять дней по вознесе­нии Иисуса Христа, согласно с Его обещанием (Деян. 1; 5). Исполнение было самое торжественное и всенародное: оно не оставило никакого сомнения, что вознесшийся Иисус действительно получил на небе Божественную силу и власть, которую мог употребить в пользу Своих учеников.

 Временем Сошествия Святаго Духа избран был праздник Пятидесятницы (Деян. 2; 1), в который стечение народа из всех стран было чрезвычайное; местом — дом в Иерусалиме близ храма, и едва ли не в одном из притворов храма. Известно, что притвор храма имел множество отделений, и в каждом из них помещалась особенная толпа богомольцев, приходивших на праздник; поэтому весьма вероятно, что апостолы находились тут же и, думать надобно, помещались в том отделении, которое занято было галилеянами (см. Деян.2;7) (В книге Деяний (1; 12-14. 2; 1) сказано, что по вознесении Иисуса Христа Апостолы «возвратишася во Иерусалим... И егда внидоша, взыдоша на горницу (εις το υπερωον), идеже бяху пребывающе... в молитве и молении... И егда скончавашася дние Пятьдесятницы, беша вси... единодушно вкупе». «Горница» есть верхняя часть дома, верхняя комната, которая обыкновенно избиралась и для молитвы, и для других благочестивых занятий (Дан. 6; 10. Лк. 22; 12. Деян. 10; 9). Но где была эта горница? Мнения об этом различны: Никифор и Кедрин думают, что она была в доме евангелиста Иоанна; Феофилакт — в доме Симона прокаженного; Бароний — в доме Марии, матери Иоанна, прозванного Марком; М.И.Богословский называет ее "горницею храма Иерусалимского", или "гор­ницею при храме". Во всяком случае, из книги Деяний можно видеть, что место пре­бывания Апостолов в день Пятидесятницы было недалеко от храма).

 В третий час дня, когда все занимались богомыслием, вдруг находит буря, и над самым храмом слышится необычайный шум: «бысть внезапу с небе­се шум яко носиму дыханию бурну, и исполни весь дом, идеже бяху седяще» (Деян. 2; 2). Все замечают, что этот шум имел направление от того отделения, где находились Апостолы. Вместе с тем, Апостолы видят сходящие с высоты подобия огненных языков, которые опускались на них и держались над гла­вою каждого: «и явишася им разделени языцы яко огненны, седе же на едином коемждо их» (Деян. 2; 3): вот видимый образ явления Святаго Духа! Что тогда происходило в сердце и уме Апостолов, то им только было известно. В то же время рождается в них множество чувствований, совершенно новых, радост­ных; и они от полноты души начинают говорить разными языками и славить величие Божие: «И исполнишася вси Духа Свята и начаша глаголати иными языки... Дух даяше им провещавати... величия Божия» (Деян. 2; 4, 11). Сии движения были невольные. Будучи привлечен необыкновенным шумом, на­род стекается на сие зрелище. Видят... галилеяне говорят всеми языками; все поражены изумлением: «дивляхуся же вси и чудяхуся, глаголюще друг ко другу: не се ли, вси сии суть глаголющий галилеане; и како мы слышим кийждо... язык наш, в немже родихомся?.. Ужасахуся же вси и недоумевахуся, друг ко другу глаголюще: что убо хощет сие быти!» (Деян. 2; 7-9, 12).

 Некоторые только — развращенные, самые предубежденные и, думать надобно, молодые люди, — вздумали поострить на этот случай; они с насмеш­кою говорили, что удивляться тут нечему: все «они напились сладкого вина» (Деян.2; 13: «вином исполнени суть». Γλευχος (от γλυχνς, сладкий) - сладкое, небродившее, молодое вино. Но так как, по замечанию Златоуста, "тогда было вовсе не время для молодого вина, потому что (это было в мае) была Пятидесятница", то говорившие: «вином исполнени суть» заботились лишь о том, чтобы что-нибудь ска­зать; заботились не о том, чтобы сказать что-нибудь разумное, а — лишь бы что-ни­будь сказать... Чтобы ввести в заблуждение слушателей и показать, что апостолы дей­ствительно пьяны, все приписывают свойству такого вина, которого еще не могло быть (Беседа 4 на Деяния, § 2. 3)). Почему вздумали Апостолам навязать вид пьяных? Потому, без сомнения, что движения их были необыкновенны, неумеренны; они говорили быстро — не друг с другом, но каждый на своем месте, Богу. Сия-то быстрота движения и, вероятно, необыкновенный вид и послужили для людей своевольных поводом сказать: "они пьяны".

 Когда, таким образом, одни изумлялись случившемуся чуду; другие, на­против, ругались: апостол Петр, став перед народом, начинает речь: "Некото­рые из вас называют нас пьяными. Но возможно ли это в такой праздник в третий час дня, и еще в храме? Нет! все, что с нами случилось, сбылось по пророчеству Иоиля, который сказал, что в последние дни Бог излиет от Духа Своего на рабов Своих, и на рабынь Своих, и будут пророчествовать. Отчего же, — спросите вы, — предпочтительно перед всеми Израильтянами мы одни удостоились сей благодати? Это случилось так вследствие распоряжений Того Иисуса, Которого вы распяли, но Которого Бог воскресил, чему все мы сви­детели".

 Таким образом, всю славу сего чуда Апостол отнес к Иисусу Христу. Сло­ва его, сопровождаемые необыкновенными действиями, для многих из слу­шателей так были убедительны, что они без всякого спора признали Иисуса за Мессию. Они спрашивают апостолов: "Что нам нужно делать?" Петр говорит им: "Покайтесь, и пусть каждый из вас крестится во имя Иисуса Мессии". Вследствие этого около трех тысяч душ присоединились к Апостольской Церк­ви (Деян. 2; 14-41).

 Вот событие — самое торжественное, самое разительное, которое откры­лось над апостолами сообщением Божественных даров, над свидетелями — обращением нескольких тысяч! Если бы в сем событии не было ничего невоз­можного, необыкновенного: то возможно ли, чтобы три тысячи человек при­знали за Мессию Того, Которого они за пятьдесят дней распяли на Голгофе? Что действительно несколько тысяч обратилось при сем случае и пять тысяч впоследствии (Деян. 4; 4) — этого отрицать никак нельзя: история ясно свиде­тельствует, что на другой год после вознесения Иисуса Христа, когда произошло великое гонение на Церковь (Деян. 8; 1 и далее), верующих в Иерусалиме было чрезвычайно много. Если бы не было сего и подобных сему чудес, чем бы апостолы утвердили истину воскресения Христова? А без этого нельзя было ожидать и обращения.

 Нравственная нужда сего чуда видна сама собою. Сделать апостолов Апо­столами в столь короткое время способами естественными было невозможно: для этого требовались не три или четыре года, а десятилетия. Других набрать в должности апостолов было еще труднее, —да и некого. Взять ли фарисеев и саддукеев с их гордым и развратным сердцем, взять ли ученых еллинов с их ложными системами, или простых язычников с их баснословием: как много надлежало употребить труда, чтобы образовать из них людей, способных про­ходить апостольское служение! Итак, нравственная нужда сего чуда видна; кратко сказать: если когда Промыслу надлежало совершить чудо, то именно в это время — в день Пятидесятницы.

 Но, может быть, кому-нибудь придет на мысль, что такое мгновенное пре­образование ума апостолов свыше не предполагает ли насилия в нравствен­ной природе человека? — Для устранения сего недоумения следует заметить: не надобно представлять слишком в увеличенном виде это преобразование. Не вдруг, как сошел на апостолов Святый Дух, все их мысли переменились. В эту минуту они ощутили в себе только присутствие высшей силы, а образ мыслей оставался в них отчасти тот же. Он переменялся исподволь, только вследствие внутреннего непостижимого наставления от Святаго Духа гораз­до, скорее, нежели как бы это могло быть способом естественным. Доказа­тельства тому, что в апостолах вскоре по Сошествии Святаго Духа образ мыс­лей оставался частью прежний, есть в самой истории апостольской; напри­мер, какая истина могла быть важнее для первых распространителей веры, как не та, что не одни Иудеи, но и язычники должны войти в царство Мессии? И однако ж первый из апостолов сомневается крестить Корнилия. Этот при­мер достаточно показывает, что научение Святаго Духа происходит не вдруг, не насильственным образом, но приспособляясь к нравственной природе че­ловека, так, чтобы не нарушить его свободы...

 Следствия просвещения апостолов от Святаго Духа выразились в Посла­ниях апостольских. Первое, что можем приметить в этом отношении, есть то, что апостолы представляются действующими и пишущими решительно от имени Бога, или в качестве Божественных посланников, — так, как бы каж­дый из них заступал место Самого Иисуса Христа. Этот решительный тон мог быть следствием только внутренней уверенности, что они действуют под ру­ководством Духа Божия, сего Учителя истины. Впрочем, при всей такого рода уверенности, они действуют не как энтузиасты, кои все свои внутренние по­мыслы выдают за внушения Божественные: Апостолы ясно отличают, что в них говорит Бог, и что есть плод их собственного размышления (см., напри­мер: 1 Кор. 7; 12, 25). Стало быть, в их уме было постоянное ощущение разли­чия собственных мыслей от внушений Божественных.

 Далее, просвещение апостолов от Духа Святаго имело в них границы, чего они, по примеру Учителя своего (см.: Мк. 13; 32), и не скрывали. Такого рода признание видно, например, когда они говорят о будущем пришествии Иисуса Христа. Этот предмет, как известно, принадлежит к числу самых лю­бопытнейших; но по намерению Божию, для пользы самих людей потребно, чтобы люди не знали его обстоятельно; по сей причине и апостолам он не был открыт во всей подробности. Таким образом, поскольку просвещение от Свя­таго Духа с этой стороны имело в них границы, то они предлагали свои соб­ственные соображения. Но что нужно было знать, чего требовала нужда рели­гии и Церкви, — круг всего этого был озарен для них яснейшим светом. Так, апостол Павел в этом отношении решительно говорит: «не обинухся бо сказати вам» (ефесским пресвитерам) «всю волю Божию» (Деян. 20; 27).

 Небесполезно упомянуть здесь и о том, как чудесное Сошествие Святаго Духа на апостолов стараются изъяснить естественным образом. Здесь мы уви­дим, сколь все такого рода изъяснения бедны и, так сказать, неестественны.

 а) Апостолы получили дар говорить другими языками. Будто это значит, что они "стали говорить странно, то есть, произносить несвязно звуки, кото­рых и сами не понимали". Изъяснение самое странное! Отчего же они начали говорить таким образом? — "Оттого, что пришли в сильное волнение, приняв явление бури, которое, впрочем, было естественное, за исполнение обетова­ния". Предположение нелепое, которое совершенно опровергается историей! Если бы это было так, то пришельцы из всякого под небесами народа не отли­чали бы в звуках, произносимых апостолами, своего народного наречия. Апо­стол Павел не благодарил бы Бога, что он более всех коринфян говорит языка­ми (1 Кор. 14; 18), то есть (как выходит из объяснения вольнодумцев) более всех их произносит непонятные и для него самого звуки!!!

 б) Другой образ изъяснения: "Говорить иными языками значит говорить не тем, каким должно. Молиться надлежало на древнем еврейском, который, впрочем, знали уже немногие. Но апостолы в сильном движении чувств, что­бы свободнее изъяснять оные, начали говорить туземным языком. Это обрати­ло на них внимание предстоявших, — и почли, что они говорят иными языка­ми". Опять и это предположение опровергается историей. В Деяниях апостоль­ских прямо говорится: «не се ли, вси сии суть глаголющий галилеане; и како мы слышим кийждо свой язык наш», и прибавляется: «в немже родихомся!» (Деян. 2; 7-8). Выражение усиленное: священный дееписатель будто предви­дел, что найдутся такие, кои опровергать будут сие событие неправильными изъяснениями. Итак, если апостолы говорили туземным галилейским наречи­ем, то как же бы пришельцы со всех сторон могли отличать в их многословии каждый свой язык? Пусть, живя в Галилее, апостолы могли ознакомиться со всеми иноземными языками (что, впрочем, недостоверно): все, однако ж, изъяс­няться на сих языках свободным образом они не были в состоянии.

 Сделаем, наконец, одно замечание и покроем оным все сомнения насчет сего чуда. Кажется, если бы в Деяниях апостольских и не было сказано, что апостолы получили свыше дар языков, то надлежало бы предположить нечто подобное, зная историю их служения. Известно, что они рассеялись по всему свету для проповеди; например, Варфоломей проповедовал в Индии; Фома был со своей проповедью в Персии, Парфии, и проходил почти до нынешнего Тибета. Без сомнения, греческий и римский языки были не столь всеобщи, чтобы могли иметь и в этих странах большое или, может быть, даже и какое-нибудь употребление. Поэтому апостолы знали туземные языки этих стран, когда они тут проповедовали и основали Церкви. Спрашивается: где же они получили это знание? Иначе сего нельзя объяснить, как тем, что они получили оное чудесным образом.

**Лекция девятая. О святом апостоле Павле**

 В исследовании о Божественности христианской религии заслуживает особенное внимание и особенно рассматривается лицо апостола Павла, пото­му что он не был в числе двенадцати учеников Иисуса Христа, не находился при Нем во время земной Его жизни, присоединился к христианству после, и однако ж, не слышав Иисуса Христа во время земной Его жизни, не прияв Святаго Духа в день Пятидесятницы вместе с прочими апостолами, сделал для христианской религии более, нежели все они вместе (Так, сам Павел с полной уверенностью говорит о себе не только «непщую бо ничимже лишитися предних (или первейших) Апостолов» (2Кор. 11; 5. 12; 11), каковы «Иаков и Кифа и Иоанн» (Гал. 2; 9); но и «благодатию же Божиею есмь, еже есмъ: и благодать Его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их потрудихся» (1Кор. 15: 10), как верный служитель Божий, «в словеси истины, в силе Божией», с оружиями правды в правой и левой руке (2Кор. 6; 4, 7)). И если о прочих апостолах спрашивают — поняли ли они учение Иисуса Христа, то это тем более можно спросить об апостоле Павле.

 Апостол Павел сделал для христианства более всех апостолов:

 1. Как распространитель христианства. Поприще, которое протек апо­стол Павел с проповедью евангельскою, пространнее поприща Александра Македонского; завоевания его важнее завоеваний всех героев земли, и исто­рик-философ — первый век христианства с большей справедливостью может назвать веком Павловым, нежели веком Августовым; ибо Август не мог пере­дать своего духа даже друзьям своим, а Павел одушевил собою целые народы, так что дух его и доселе живет в многолюднейших обществах христианства. Если бы эту одну услугу Павел оказал христианству, то есть, что значительно распространил его и основал многие Церкви, то и тогда был бы он замечатель­нейшее лицо в истории, как Церковной, так и Всемирной.

 Но кроме сей услуги, некоторым образом общей ему с прочими апостола­ми, он оказал еще две другие, ему одному свойственные, кои гораздо более возвышают его достоинство перед прочими. Услуги сии состоят в том, что он защитил христианство от опасности, ему угрожавшей, и — раскрыл вероуче­ние христианское.

 2. Павел как защитник христианства. Кто знаком с историей первых веков христианства, тот знает — какая опасность угрожала христианству со стороны иудейства. Целые полвека иудейство боролось с христианством и хо­тело сделать из него, по крайней мере, не более, как свою секту. Иудействующие христиане требовали, чтобы весь закон обрядов уцелел. Но если бы сие требование было выполнено, то христианство не имело бы особенной формы и должно было потерять свою самостоятельность. Спрашивается: кто решил эту борьбу в пользу христианства и заставил отвергнуть обряды иудейские? Это сделал Павел. Мы видим из истории, что даже апостол Петр в известном случае не решился обнаружить перед Иерусалимскими Иудеями свободы хри­стианской, и примером своим увлек даже Варнаву, который дотоле был ревно­стным защитником христианской свободы (Гал. 2; 11-15). "Преемникам апо­столов, — замечает один из учителей Церкви, — оставалось погребсти сина­гогу с честью". Кто же заставил ее лечь во гроб? Павел.

 3. Павел как преимущественный изъяснитель вероучения христи­анского. Евангелие сохранило нам беседы Иисуса Христа, впрочем в отрыв­ках. В них заключается все учение христианства, но только в общих чертах; все истины содержатся еще как бы в зародыше. Раскрытие сих истин, по­дробнейшее очертание их должно было выйти из рук апостолов. Некоторые из них отчасти и сделали это в своих Посланиях. Хотя и многое содержится в сих Посланиях, впрочем, можно сказать, что идея христианства ни в одном из них вполне не развита: эта честь предоставлена апостолу Павлу; во всей своей полноте христианская религия явилась в его Посланиях. Златоуст не усомнился: сказать (мысль, по-видимому, чрезвычайно смелая!), что через уста Павловы Христос провещал более, нежели через Свои собственные (Беседа 32 на послание к Римлянам). И в самом деле так, если судить по сравнению учения апостольского с Еван­гельским. Присовокупите к этим обстоятельствам чудесный переход Павла к христианству; припомните, что он сделался христианином из величайшего врага христианской религии, из ревностнейшего фарисея — ревностнейшим защитником веры новой; сообразите, говорю, все это: тогда его учение пред­ставится чрезвычайно важным.

 Чем доказал апостол Павел, что он апостол, и удовлетворительно ли до­казал? Скорее можно спросить наоборот: чем он не доказал своего апостоль­ства? Златоуст справедливо заметил, что "как при имени Крестителя тотчас представляется Иоанн (Предтеча), так при имени апостола тотчас разумеет­ся Павел" (Беседа 55 на Деяния апостольские). Так выдержана идея апостола в деяниях Павла! Павел не был в числе апостолов, сопутствовавших Иисусу Христу, не слышал Его учения, не видал Его во время земной жизни: зато Сам Иисус Христос непосред­ственно явился ему с громом и молнией. Так важно было лицо Павлово! Способ обращения апостола Павла известен из Деяний апостольских (9, 1-18; сн.: 22, 4-16). Что действительно оно случилось так, как писано, сомневать­ся нет ни малейшей причины: ибо кому и верить в этом отношении, если не такому человеку, как Павел? Если бы даже и не было сказано в Деяниях апо­стольских о необыкновенном способе обращения апостола Павла, то не­обходимо было бы предположить нечто чудесное в его обращении. Он идет в Дамаск, дыша угрозами и убийством на учеников Господних (Деян. 9; 1); но приходит туда для того только — чтобы принять крещение, после коего всю жизнь свою решается посвятить на защиту той религии, которую гнал. Отчего такая перемена? Выгод, почестей ожидать было невозможно. Не имей он чудесного призвания свыше, его перемена осталась бы неизъяснимой. Мел­кие сомнения, различные толки касательно сего события так неважны, что не считаю нужным и пересказывать их.

 Павел, избранный в апостола Иисусом Христом, посвященный Духом Свя­тым в сие высокое звание, сам постарался быть верным своей должности, то есть, чтобы передавать другим учение Иисуса Христа во всей его чистоте и истине. Ему ли бы, имевшему столько доказательств на свое апостольство, сомневаться о том — верно ли он учит? Однако он сомневается; нарочно идет в Иерусалим, чтобы узнать — не напрасно ли он подвизается (Гал. 2; 2); сравни­вает свое учение с учением первейших апостолов; уверяется, что оно согласно с их учением, и — паки идет на проповедь. Петр всенародно свидетель­ствовал о чистоте его учения (1 Пет. 3; 15). Без сомнения, то же о нем свиде­тельствовали и прочие апостолы (см.: Гал. 2; 7-9). Кроме того, он постоянно испытывал в себе свидетельство Духа Божия, Который руками его совершал великие чудеса: их было столько, и они были так известны, что он неодно­кратно ссылается на них, и ссылается для того, чтобы пристыдить тем своих противников — иудействующих учителей \*, которые помрачали славу его кле­ветой, будто он преподает нечистое учение (см.: 2Кор. 13; 12. Гал.3; 5).

 Но, может быть, кому-нибудь придет на мысль: действительно ли все это было так, как написано? Достоверность истории евангельской с этой стороны менее всего подлежит сомнению: за подлинность ее стоят все Церкви, насаж­денные руками апостола Павла, их вид, преподаваемый в них образ учения, их существование, словом — все христианство, распространенное Павлом. Та­ким образом, эта часть христианской истории, именно история Павла, менее всего может подлежать сомнению. Златоуст прекрасно назвал следы его сле­дами молнии, которую можно видеть всюду. Самые иудейские историки, тал­мудисты, упоминают о Павле, хотя переход его к христианству изъясняют иным, впрочем, самым нелепым, чудовищным образом.

 Сравнение учения апостола Павла\*\* с учением Иисуса Христа и прочих апостолов дает самый верный результат, что у него — одинаковые с Ним исти­ны, только представлены с большей полнотой и ясностью. Таковы истины: о первородном грехе, или о порче рода человеческого; о виновности всех людей; о том, что весь Ветхий Завет служил для приуготовления христиан­ства; учение о Иисусе Христе, как Искупителе, и Его примирительной смерти; учение о благодати, то есть, о том, как усвоять себе оные; наконец о будущем славном пришествии Иисуса Христа и кончине мира.

<br>

 \* Кроме иудействующих учителей, много и других врагов имел апостол Павел; многообразны были и средства, которые употребляли они, чтобы унизить его апо­стольское достоинство. Поэтому он принужден был (см.: 2Кор. 12; 11) напоминать, что он не простой, не обыкновенный учитель (каких было много и к числу коих хоте­ли отнести Павла некоторые недоброжелатели его), и даже не ученик апостольский, но— «волею Божиею зван Апостол, избран во благовестив Божие» (Рим. 1; 1, сн.: 1 Кор. 1; 1), и притом «ни от человек, ни человеком, но» Самим «Иисусом Христом и Богом Отцом, воскресившим Его из мертвых» (Гал. 1; 1. Еф. 1; 1 и др.), — Апостол в собственном значении сего слова, имеющий все права на это достоинство. И дейст­вительно, Апостолы были самовидцы Иисуса Христа: и он также (1 Кор. 9; 1. 15; 8; сн.: Деян. 9; 3-18. 22; 6-10, 18). Апостолы проповедуемое ими учение приняли от Самого Иисуса Христа; и он также (Гал. 1; 11-12. 1 Кор. 11; 23). Апостолы получи­ли Духа Святаго: и он также (1 Кор. 2; 12). Апостолам дано было повеление пропо­ведовать Евангелие всей твари: и Павел призван пронести имя Христово между иудеями и язычниками, и варварами, мудрецами и неразумными (Деян. 9; 15. Рим. 1; 14-15). Апостолы облечены были чудодейственной силой: Павел вооружен был знамениями, чудесами и силами (2 Кор. 12; 12. Рим. 15; 19). Апостолы низво­дили на верующих Духа Святаго; Павел делал то же (Гал. 3; 5). Итак, святой апо­стол Павел, «мний Апостолов» по времени обращения (1 Кор. 15; 9), «ничем не менее их» по благодати (2 Кор. 11; 5. 1 Кор. 15; 10).

 \*\* Сущность всех Посланий и речей апостола Павла можно представить в сле­дующем виде: "Бог от вечности положил послать в мир Сына Своего для восста­новления падшего рода человеческого. Первый человек имел назначение исполнять волю Божию, которая есть высочайший закон и начало жизни. Но Адам оказался непокорен воле Божией и сделался преступником против Бога. Это преступление, или первородный грех — соделался началом смерти. Повреждение человеческой при­роды от Адама перешло ко всем последующим поколениям, а с повреждением — и смерть. Люди глубже и глубже погрязали в бездне неведения, греховности и бедствий. Но как они, отпав от Бога, до того ослепились своими порочными наклонностями, что не могли придти к сознанию своих грехов, к чувству раскаяния и намерению исправиться, то Бог поставил им на вид зерцало, в котором верно и живо отражался их образ. Это зерцало — закон. В многочисленных его повелениях и запрещениях люди познали свои многочисленные преступления и увидели полную меру своих гре­хов. С сознанием греховности обнаружилась сильная распря духа с плотию. Дух хо­тел закона; но — плоть превозмогла, и человек, стремясь к добру, невольно раболеп­ствовал злу. И как закон, который сам в себе добр, делает таким образом только греш­ников, то есть, всегда уличает людей в грехе и определяет осуждение за отступление от своих предписаний, а между тем не дает сил к добру: то им никто не оправдывает­ся пред Богом. Итак, существенная цель закона — предуготовить людей к принятию Искупителя. Следовательно, время подзаконное есть время томления и ожидания. Сие ожидание удовлетворено во времена благодати: потому что Христос совершил примирение между Богом и людьми, а через то открыл способ к оправданию и жиз­ни. Через веру во Христа человек приобщается Его благодати; вера ведет человека к духовному возрождению; и кто возрожден, тот получает дух усыновления Богу. Жизнь Иисуса должна сделаться нашею жизнью; и этого мы достигаем, если делаемся новой тварью во Христе и преобразуемся в Его образ. Оправданные через Христа вступают в новое духовное общество, или Церковь, и имеют в ней общение Святаго Духа. Все члены этой Церкви суть члены единого тела. Церковь имеет основанием и главой Христа. Таким образом, новое бытие и новая жизнь должна обнять всех людей и соединить их в единой Церкви Иисуса Христа. Но это должно осуществляться ма­ло-помалу и при бесчисленных препятствиях зла. Наконец, по исполнении времени, предопределенного для освящения людей, приидет Христос, последует всеобщее воскресение, и верные наследуют жизнь вечную, а неверные и упорные грешни­ки — муку вечную. Тогда время окончится, и останется только вечность".

 Таким образом, учение апостола Павла объемлет собою историю всего мира. Апостол повсюду видит Христа и приводит к Нему, как к средоточию, весь ход чело­вечества и все судьбы прошедшего и будущего мира. Возьмите основное понятие — веру в Искупителя, и обозрите, что впереди и что назади: вы стоите среди царства истины, в котором все оживлено одной мыслью — приготовлением, исполнением и окончанием всеобщего чаяния людей. Вы видите, как все постепенно развивающееся бытие получает свое истинное значение и последнюю цель в Иисусе Христе, как все в мире стремится к Нему и в Нем составляет одно полное царство. Христианство становится основанием мира. Мир живет для Христа; Христос есть вечная жизнь мира — вот высочайшая мысль апостола Павла и, вместе, всего христианства!

**Лекция десятая. Что чудесного сделал Промысл в пользу христианства**

 Обозрение наше мы разделим на три части: сначала покажем, что чудес­ного сделано Промыслом для христианства прежде его появления; затем — что сделано при его появлении; наконец — что после его появления.

 1.

 Прежде нежели родился Иисус Христос, Промысл уже делал чудеса в пользу христианства — чудеса разительные: я разумею чудеса народа Иудей­ского и его священных книг, в которых содержатся пророчества, прямо отно­сящиеся к христианской религии. Не будем касаться пророчеств порознь, ибо каждое из них может быть подвержено бесчисленным спорам. Положим в основание то, чего никто опровергнуть не может. Бесспорно, что за пятьсот лет до Рождества Христова книги еврейские существовали; для нашей цели этого основания уже и довольно. Значит, за пятьсот лет до Рождества Христо­ва было в народе Иудейском ожидание необыкновенного человека, который должен будет произвести значительные перемены в целой нации. Спрашива­ется: кто мог дать такое предсказание? Оно состояло не в общих только выра­жениях, дающих разуметь, что придет Мессия, но в определении некоторых частных подробностей, относящихся к лицу ожидаемого Мессии. Таким об­разом, — смотря с этой точки зрения на все собрание священных книг еврейских, то есть, находя в них предсказания о пришествии Мессии, и из истории Иудейского народа видя, что он постоянно верил сему предсказанию, — нельзя не прийти к той мысли, что его приготовление, весьма полезное для христиан­ской религии, могло быть сделано только Богом. И в этом общем виде доказа­тельство Божественности христианской религии, заимствуемое из пророчеств древних, всегда удержит свою силу.

 2.

 Что сделал Промысл в пользу христианства при его явлении? — Обра­тимся к делам Иисуса Христа и апостолов.

 Иисусу Христу усвояются в Евангелии многие чудеса и пророчества. Нач­нем с последних.

 1) Важнейшее пророчество Иисуса Христа состоит в предсказании о судьбе Своей Церкви. Во время земной Своей жизни Иисус Христос был беден, терпел отовсюду гонения, и, однако ж, предсказал, что Церковь, Им устроенная, рас­пространится по всему миру и будет продолжать свое существование до кон­ца мира. Не сбудься сие пророчество, Его почли бы необдуманным самохва­лом. Но с одной стороны опыт, постоянно оправдывающий сие пророчество, с другой — характер Иисуса Христа заставляют признать в нем такое предска­зание, которое проистекло из полной уверенности, что оно сбудется. Откуда же эта уверенность? Кто открыл Иисусу Христу, что религия, Им преподан­ная, и Церковь, Им основанная, — в начале своем не более, как горчичное семя, — возрастет впоследствии в многоветвистое древо и покроет всю зем­лю сенью своею? (Мф.13; 31-32). Если поставить себя мысленно в те обстоя­тельства, когда Иисус Христос говорил сие ученикам Своим, то иначе нельзя изъяснить такого предсказания, как из Дара Божественного предведения.

 2) Второе предсказание Иисуса Христа, которое также нельзя изъяснить иначе, как из Дара Божественного предведения, есть предсказание Его о судь­бе народа Иудейского и Иерусалима. Оно содержится в главе 24 Евангелия от Матфея. Это предсказание смешано и как бы переплетено с другими: с пред­сказанием о кончине мира, о будущем, Втором пришествии Иисуса Христа. Чтобы лучше понять оное, надобно вспомнить повод, по которому оно было произнесено.

 Иисус Христос в последний раз беседовал во храме и беседу Свою окон­чил обличением фарисеев и книжников в лицемерии, что они, украшая гроб­ницы пророков древних, теперь сами готовятся пролить кровь Его; Он угро­жал им за сие наказанием, предсказывая, что самый храм их запустеет, и нако­нец заключил: вы «не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благосло­вен Грядый во имя Господне» (Мф.23; 39), то есть, пока не признаете Меня Мессиею"... Беседа сия на учеников сильно подействовала. Когда они выходи­ли из храма, то обратились посмотреть на него; его великолепие и прочность, позолота, столпы поразили их взоры; им жаль стало храма. Вот один из них подходит к Иисусу и говорит: «Учитель! посмотри, какие камни и какие зда­ния». (Мк. 13; 1). Ты — Мессия; ужели попустишь, чтобы все это было истреб­лено?" Иисус Сам посмотрел на предметы, которым особенно удивлялись уче­ники Его, и сказал: «Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне» (Мф.24; 2; сн.: Мк.13; 2. Лк.21; 6). Пророчество решительное! Оно должно было крайне обеспокоить учеников. Все верили, что перед пришествием Мес­сии будут самые тяжелые времена; возникнут войны; будут жестокие крово­пролития, и что Мессия явится, как спаситель. Но чтобы разрушен был храм — об этом никто и не думал. Пройдя несколько, Иисус Христос сел отдохнуть на Масличной горе, с которой открывался прекрасный вид на Иерусалим. Здесь четыре ученика (Мк. 13; 3) приступили к Нему наедине и спросили: «когда» же «это будет», что Ты сказал нам о храме, и какое знамение «Твоего пришествия и кончины века!» (Мф.24; 3). Все сии происшествия Иудеи не разделяли по вре­мени. Иисус Христос, отвечает на эти вопросы: когда будет разрушен храм, — определенно и решительно; на два последние, когда придет Мессия и когда будет кончина века, — неопределенно. Одно только сказал Он на последние вопросы определенно, что Его Второе пришествие не будет вместе с разруше­нием Иерусалима, но долго спустя, и присовокупил к тому наставление, что поскольку вы, так же, как и Я теперь, не знаете того дня, то всегда должны быть бдительны.

 Посмотрим на первое пророчество — о разрушении Иерусалима: мы уви­дим здесь определенность и точность удивительную. Снося Иосифа Флавия, который может служить самым лучшим к сему месту комментарием, мы не можем не поразиться сходством самых событий с предсказанием1.

 Мф. 24; 4: «И отвещав Иисус, рече им: блюдите, да никтоже вас прельстит». Первая опасность, которой могли подвергнуться ученики, состоя­ла в появлении лжехристов, которые могли совратить христиан. Иисус Хри­стос говорит: "берегитесь их".

 Мф. 24: 5: «...многи прельстят». Так и было: многие тогда выдавали себя за спасителя отечества.

 Мф. 24; 6: «Услышати же имате брани и слышания бранем. Зрите, не ужасайтеся, подобает бо всем (сим) быти: но не тогда есть кончина». Иудеи верили, что перед пришествием Мессии будет много браней. Иисус Христос говорит ученикам, что хотя вы услышите о войнах и военных слухах, впрочем это не будет решительным признаком конечной погибели Иерусалима (значит, тогда еще не нужно бежать из Палестины).

 Мф. 24; 7: «Востанет бо язык на язык, и царство на царство: и будут глади и пагубы и труси по местом». Надобно заметить, что Иисус Христос в этом пророчестве употребляет язык более или менее возвышенный, так что иногда события точь-в-точь и не соответствуют оному; например, здесь гово­рится: «востанет язык на язык». В событии это не что иное, как междоусобия между Иудеями и язычниками, жившими с ними в одних городах; именно та­кие междоусобия происходили в Кесарии, Скифополе, Аскалоне, Птолемаиде и Тире, также в Александрии и в Дамаске.

 Мф. 24; 9: «Тогда предадят вы в скорби иубиют вы: и будете ненавидими всеми языки имене Моего ради». Тогда вам особенно надобно обратить внима­ние на свое положение: будут большие междоусобия и раздоры, но все будут согласны в том, чтобы гнать вас.

 Мф. 24; 14: «И проповестся сие Евангелие Царствия по всей вселенней, во свидетельство всем языком». "Несмотря на все это, Мое Евангелие будет рас­пространяться успешным образом". И действительно, апостолы, особенно Павел, пронесли Евангельское учение почти до концов тогда известного мира.

 Мф. 24; 15-17: «Егда убо узрите мерзость запустения, реченную Дани­илом пророком, стоящу на месте святе: иже чтет, да разумеет: тогда сущий во Иудеи да бежат на горы: (и) иже на крове, да не сходит взяти яже в дому его». "Всех войн не опасайтесь; но когда увидите мерзость запустения на свя­том месте, тогда бегите из Иерусалима". Что значит «мерзость запустения»? Иудеи вообще считали мерзостью язычников и их идолов. Когда римские вой­ска стали на полях святых, окружающих Иерусалим, и водрузили там орлов своих, тогда всякий иерусалимлянин, смотря на все это, мог сказать: вот стоит мерзость запустения на святом месте!

 Мф. 24; 23: «Тогда аще кто речет вам: се, зде Христос, или оиде: не имите веры». Так действительно сикарии беспрестанно и твердили.

 Мф. 24; 27: «Якоже бо молния исходит от восток и является до запад, тако будет и пришествие Сына Человеческого». "Мое пришествие подобно будет молнии — везде и нигде, видимо и невидимо; будет для всех ощутитель­но некоторым особенным образом".

 Мф. 24; 28: «Идеже бо аще будет труп, тамо соберутся орлы». Но где оно выразится? Выразится там, где нужно. Иерусалим созрел для погибели; туда и слетятся орлы римские, чтобы терзать его.

 Мф. 24; 29-31. «Абие же, по скорби дний тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с небесе, и силы небесныя подвигнутся: и тогда явится знамение Сына Человеческого на небеси: и тогда восплачутся вся колена земная и узрят Сына Человеческого грядуща на облацех небесных с силою и славою многою: и послет Ангелы Своя с трубным гласом велиим, и соберут избранныя Его от четырех ветр, от конец небес до конец их». В сих стихах говорится о Втором, славном пришествии Иисуса Христа и кончине мира. Неудивительно, что здесь как бы переплетены оба происшествия. Бесе­да, без сомнения, была прерываема вопросами учеников и направляема то в ту, то в другую сторону. Вопросы сии у Евангелиста опущены и оставлены одни ответы. Посему, «абие же по скорби дний тех», нет никакой нужды соеди­нять с предыдущими происшествиями, как это делают некоторые новейшие толкователи, которые всю главу 24 хотят изъяснить о конечном разрушении Иерусалима, и потому в стихах 29-31 видят не более, как поэтическое описа­ние этого разрушения'. Но перед стихом 29 надобно дать место событиям, означенным у евангелиста Луки (Лк. 21; 21-24; сн.: Рим. 11; 25-32.). Далее опять говорится о разрушении Иерусалима.

 Мф. 24; 34: «Аминь глаголю вам, не мимоидет род сей, дондеже вся сия будут», то есть, "поколение настоящее не окончится, как все сказанное Мною о разрушении Иерусалима сбудется".

 Назначается время события. Поскольку некоторые проживают до семи­десяти и восьмидесяти лет, а другие умирают на первом и втором году, то вре­мя, определяемое продолжением поколения, составит с лишком тридцать лет. И действительно, в это время был разрушен Иерусалим. Многие, как Иоанн, дожили до сего события.

 Далее, от стиха 36, следует пророчество о кончине мира.

 Итак, вот пророчество о падении Иерусалима! Спрашивается: как можно было дать такое предсказание? Немудрено было предвидеть, что Иудейский народ не удержит своей национальности; но предсказать решительно, что че­рез тридцать лет с небольшим Иерусалим будет разрушен, что от храма не останется камня на камне, — без дара Божественного предведения, по одним человеческим соображениям, невозможно.

 Не могу не заметить в этих предсказаниях Иисуса Христа особен­но резкой черты. Ученики почитали Иисуса Христа Мессиею, чем-то выше человека.

 Вследствие такого высокого понятия, они ожидали, что Он непременно должен знать время Своего Второго пришествия. Но после решительного на­значения времени для разрушения Иерусалима (Мф. 24; 34), вдруг следует скромное признание (Мф. 24; 36): «о дни же том и часе», то есть, о времени Его Второго пришествия, «никтоже весть, ни Ангели небеснии, ни Сын» (Мк. 13; 32), «токмо Отец Мой един». Какая неожиданность! И если бы не водила Его языком одна истина, мог ли Он сказать о Себе так скромно? В это время дей­ствительно Ему, по человечеству Его, не был еще открыт день кончины мира. По воскресении, когда так же ученики спрашивали Его о Втором пришествии, Он отвечает им уже иначе: «несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи во Своей власти» (Деян.1; 7); тогда уже знал, ибо Ему последовало откровение (Откр.1; 1).

 Подобные предсказания, касающиеся событий частных, суть:

 3) Предсказание о Своей судьбе, в котором Он определил и род смерти, имеющей Его постигнуть (Мк. 10; 33-34. Мф. 20; 18-19).

 4) Предсказание об отречении Петра, именно: что он отречется три раза, и притом до пения петухов (Мф. 26; 34. Мк. 14; 30. Лк. 22; 34).

 5) Предсказание о предательстве Иуды. В частности оно также удиви­тельно. По окончании Тайной вечери, за которой находился Иуда, Иисус ска­зал ему: «еже твориши, сотвори скоро» (Ин. 13; 27). Как бы так сказал: "Испол­няй свой адский замысел без отлагательства, иначе не будешь иметь времени". Откуда знал Иисус Христос, что Иуда сговорился с Иудеями продать Его в Пасхальный вечер? Ученикам Иуда открыть этого не мог, тем менее Самому Иисусу Христу.

 6) Предсказание о Сошествии Святаго Духа «не по мнозех... днех» (Деян. 1; 5).

 Итак, вот некоторые опыты предведения Иисуса Христа! Слух о этих пред­сказаниях дошел и до нехристиан, особенно о предсказаниях касательно судь­бы Иерусалима. Иосиф Флавий, описывая падение сего города, предваритель­но замечает, что секта сикариев, ожидая помощи от Бога и не получая ее, сде­лалась богохульной и однажды в самом храме произвела кровопролитие. Иудеи, — прибавляет он, — сделались хуже самых язычников, и явно, что при­шло время исполниться над ними пророчеству, давно носившемуся в народе, что тогда падет Иерусалим и храм, когда сей последний будет осквернен са­мими Иудеями. Может быть, в народе так протолкована была «мерзость запу­стения, стоящая на месте святее».

 Мы рассматривали в лице Иисуса Христа пророка, который мог предви­деть будущую судьбу как Свою собственную, так и учеников Своих, судьбу народа Иудейского и Иерусалима, судьбу Своей Церкви и конца мира. Теперь посмотрим на Иисуса Христа, как на чудотворца. Он не любил и не одобрял в Своих современниках чрезмерного пристрастия к чудесам (ибо и действи­тельно оно худо) и не раз упрекал Иудеев, что они, ходят за Ним не для того, чтобы слушать Его учение, но чтобы выманить у Него какое-либо чудесное событие и полюбопытствовать (Мф. 12; 39. Ин. 6; 26). Однако ж заключать из этого, что Иисус Христос не хотел употреблять и действительно не употреб­лял чудес в доказательство Своего Божественного посольства, противно бу­дет и Евангельской истории (Мф. 9; 6-7. Ин. 11,41 -44) и ясным по сему пред­мету словам Самого Иисуса Христа (Ин. 5; 36. 10; 25). Чудеса и по намере­нию Иисуса Христа должны были служить доказательством Его Божественного посольства, тем более, что Он не мог и явиться без них в качестве Мессии. Потому не мог, что Он был незнатного состояния, а между тем, все Свое дело должен был совершить не более, как в три года с половиной, в такое короткое время без чудес Он не успел бы обратить на Себя и должного внимания. Кро­ме того, понять внутреннее превосходство преподаваемого Им учения совре­менники Его были неспособны. Далее, у Иудеев была вера не напрасная, но вера, основанная на пророчествах, что Мессия будет творить чудеса. Не сде­лай же Иисус Христос чудес, Иудеи имели бы полное право не признать Его Мессией. Еще, Он пришел для преобразования религии Иудейской, пришел заменить частное законоположение Моисеево законоположением общим, объемлющим все племена и народы. Законоположение Моисеево введено по­средством чудес: теперь заменить оное новой религией можно было не иначе, как с помощью чудес же. Таким образом, без чудес нельзя было действовать Основателю христианства в пользу Своей религии; и чудеса должны быть почитаемы по всей справедливости за доказательства Его Божественного по­сольства. Обратимся к подробностям.

 Все чудесное в жизни Иисуса Христа сводится к двум главным видам: а) к чудесному, совершенному Промыслом для Него; б) к чудесному, совер­шенному через Него.

 А. Некоторые чудеса совершены для Него. Это, во-первых, все чудеса, коими ознаменовано было Его рождение, и из коих особенно замечательны — славословие Ангелов, свидетелями явления коих были пастыри, и явление чу­десной звезды. И, во-вторых, если обратим внимание на Его общественное служение, то здесь увидим, что для Него совершены четыре чуда:

 а) то, коим начинается Его общественное служение — Крещение;

 б) то, коим служение Его как бы пресекается — Преображение;

 в) чудо Воскресения;

 г) то, коим оканчивается земное Его служение роду человеческому — Вознесение.

 Эти чудеса соответствуют ли своей цели? Столько ли они важны, чтобы, на основании их. Лицо, для Которого они совершены, должно быть признано за Божественное? — Действительно, они таковы.

 Возьмем Крещение. Оно было не что иное, как посвящение Иисуса Хри­ста на великое служение искупления. Здесь явилась вся Троица: глас Бога Отца свидетельствовал и явление Духа Святаго показало, что Крещаемый есть Сын Божий. Могло ли что быть величественнее и поучительнее сего явления? Представьте живо это действие: среди великой пустыни, на берегу Иордана, под скалой стоят два человека, Иоанн и Иисус — люди, коих более не было на земле. Но физического величия вовсе не видно в них; их возвы­шало пред Богом одно глубокое смирение и чистейшая любовь к человеку. Вдруг отверзается над ними небо, нисходит глас, является голубь в необык­новенном сиянии. Явление необыкновенное! Достаточно ли оно было (упо­требим это выражение) для убеждения Иисуса Христа в том, что настает час идти Ему на служение искупления? Очевидно, достаточно. Достаточно ли для Иоанна? Совершенно достаточно и для него, ибо ему заранее еще было предсказано, что над Мессией он увидит Духа сходящего (Ин. 1; 33) так, как здесь случилось.

 Другое чудо, совершенное посреди великого поприща Иисуса Христа, для подкрепления Его в чрезвычайном служении роду человеческому и для увере­ния в Его Божественности некоторых апостолов, было Преображение. Опять чрезвычайно величественное зрелище (даже в эстетическом отношении)! Пред­ставьте высокую гору, ночной мрак; ученики спят; Иисус Христос удаляется на самый верх горы; и вдруг на сей высоте, среди глубочайшего мрака, лицо Его делается светло, как солнце, и одежды белы, как снег, опять слышен тот же глас из облака, который свидетельствовал о.Нем на Иордане; и два человека, замечательнейшие во всей истории Иудейской, беседуют с Ним о предстоя­щей Ему смерти. Если бы кто увидел такое зрелище, могло ли бы в том оста­ваться какое-либо сомнение в Божественном посольстве Преображаемого? Я сказал, что это чудо совершилось с Иисусом Христом для Его подкрепления на великом поприще всемирного служения, и для уверения нас, что Он принял «страдание вольное», и что Он есть «воистинну Отчее сияние» (могли быть и дру­гие, нам неизвестные, цели Преображения; но, кажется, показанные нами — главнейшие). В самом деле, труднее сего поприща не было: позади одни огор­чения, впереди Голгофа с Крестом! Надлежало, чтобы два мужа из другого мира ободрили и укрепили Его.

 Важнейшее чудо, и вместе пророчество, есть Воскресение Иисуса Хри­ста. Обстоятельства его известны. Силу его относительно к доказательству Божественности христианской религии может чувствовать каждый. Апостол Павел недаром заметил, что Иисус Христос через Воскресение из мертвых во всей силе открылся Сыном Божиим (Рим. 1; 4): это значит, что Воскресение Иисуса Христа положило печать Божественности на Его религию. Что Иисус Христос воскрес действительно, на это Сам Он дал много доказательств, яв­ляясь женам, неоднократно Своим апостолам, однажды пятистам братиям, и напоследок апостолу Павлу.

 Спрашивают: почему Иисус Христос не явился по Воскресении врагам Своим — Иудеям? Этот вопрос задают некоторые Иудейские писатели. "И мы бы признали Иисуса Христа за Бога", — говорят они; — но почему Он не явился нашим отцам? Они Его распяли; но ежели бы Он явился им по смерти, дело приняло бы другой оборот: они бы покаялись и уверовали. Почему же Он, воскресши, устранялся от них?" На это можно отвечать таким образом.

 а) Нельзя отрицать, что явление Иисуса Христа Иудеям по Воскресении могло бы произвести сильное действие в Иерусалиме; но всего менее — в от­ношении к первосвященникам и фарисеям. Услышав весть о Воскресении Иисуса Христа, что они делают? Они распускают слух, что Он украден учени­ками, подкупившими стражу. Следовательно, и теперь они могли бы сказать, например, что Он не умирал совершенно, а очнулся от сильного обморока. Ведь нынешние изъяснители предполагают же это!!!

 б) С другой стороны, для уверения их в действительности Воскресения нужны были чудеса. Но чудеса производимы были и прежде; они им не вери­ли. Почему же бы они теперь им поверили?

 в) Кроме того, Он явился врагу — Павлу: это лицо могло представлять всех, ибо питало непримиримейшую ненависть к христианской религии. Па­вел испрашивает позволения у синедриона идти в Дамаск для изыскания и истребления учеников Иисуса: идет и — после, возвратившись в Иерусалим, свидетельствует всем, что он видел Иисуса Христа. Однако же ему не повери­ли. — "Почему же Иисус Христос не явился и всем прочим, как явился Пав­лу?" Различие большое! Павел должен был соделаться «сосудом Богу избран­ным», ибо имел чистое сердце! Он по неведению ревновал о вере отцов своих, а те по злобной зависти — о своей собственной славе.

 г) Притом, со смертью Иисуса Христа кончилось Его отношение к Иуде­ям: по воскресении Он не был более Иудейским Мессией, но соделался Мес­сией всемирным.

 д) По воскресении Он являлся и Сам ученикам Своим больше по необхо­димости, чтобы вразумить их тайнам Царствия Небесного, ибо надлежало Ему действовать в кругу высшем, в мире другом.

 е) Пожалуй, можно еще представить чудесное Его явление в Иерусалиме, похожее на то, когда Он придет судить живых и мертвых, на облаках, окру­женный великой славою. Но враги и этому бы не поверили; а сказали бы, что это — очарование, особенно если бы явление было продолжительно. Да оно и неуместно: это значило бы веру брать силой.

 Важнейшее и неоспоримое доказательство Воскресения Иисуса Христа суть сами апостолы; его одного достаточно. До Воскресения мы видели в апо­столах людей самых робких, кои все рассеялись при Его смерти. Если б Он не воскрес и не явился им, они, конечно, не решились бы сами по себе продол­жать дело Его. Ожидать, чтобы они собрались и решились кончить дело, нача­тое их Учителем и так несчастно для Него Самого кончившееся, совершенно нельзя. Но, с другой стороны, после праздника Пятидесятницы мы видим их совсем иными: они оказали себя людьми твердыми, решившимися отказаться от всего мирского для блага проповедуемой ими религии. Воодушевить их таким образом могло одно Воскресение...

 Вот чудеса, совершенные Промыслом для Иисуса Христа! Правда, в не­котором отношении и все было для Него; но эти чудеса непосредственно име­ли целью прославление Божественного Его Лица.

 Б. Чудеса, совершенные через Иисуса Христа, можно разделить на три вида: Его власть и могущество простирались на здешний мир вообще и, в частности, на природу физическую неодушевленную и на людей. Притом некоторые чудеса показали, что Его могущество не ограничивалось здешним миром, но покоряло себе и другой, духовный мир.

 Чудеса Иисуса Христа над природой неодушевленной: укрощение бури, превращение воды в вино, хождение по водам и многие другие (Ин. 21; 25).

 Чудеса над людьми — исцеление различных болезней. Некоторые из них особенно примечательны по свойствам исцеленных болезней, и по тому, что подвергались от врагов Иисуса Христа строжайшему исследованию (чудо над слепорожденным, Ин. 9; 1-41).

 Под чудесами, коих действия простираются на другой мир, я разумею воскрешение мертвых. Сии чудеса суть уже верх могущества. Коснемся подробностей.

 С какой целью Иисус Христос совершал чудеса? Цель Его чудес была высокая и благотворная, именно: доставить людям блага физические и по­средством сего, или через оказание им временного благодеяния, расположить их к принятию благодеяния вечного, то есть, к принятию Его учения. Эта цель постоянно видна в каждом чуде.

 Каким образом совершаемы были чудеса? Со всем приличием, достой­ным посланника, или еще более — Сына Божия. И прежде всего, нет места подозрению, что Он употреблял какие-нибудь тайные средства к произведе­нию чудесных действий. Приготовлений вовсе не видим; является больной, и Иисус Христос или возлагает на него руку, или только произносит слово, и — больной исцеляется. Раз употреблено Им некоторое постороннее средство над слепорожденным; но средство такое, которое употребляйте сто раз, и — оно не окажет такого действия, именно: Он помазал брением очи слепорожденно­му и приказал умыться в купели Силоамской (Ин. 9; 6-7). Для чего же было Им употреблено это средство, причины решительной сказать нельзя; конеч­но, она заключалась в Его мудрой прозорливости, с коей Он самые маловаж­ные обстоятельства употреблял для важнейших целей. Так, говорю, приготов­лений нигде не видим. Не видим ни двусмысленности, ни решительности, про­исходящей обыкновенно от каких-нибудь расчетов. Как Он действует? В совершенном убеждении, что Он ни захочет, может сделать. Из такого-то убеж­дения и проистекала в некоторых случаях медленность Его в действовании, чтобы опасность дошла до крайней степени (Ин. 11; 6). Самый образ соверше­ния чудес употребляем был такой, какого лучше желать нельзя от чудотворца. Он творит их, как бы они ничего для Него не значили, и притом вовсе не выка­зывает расположенности выставлять свои дела более, нежели каковы они в самом деле. Вследствие совершенного чуда не слышим от Него никакого особенного требования; большая часть чудес оканчивается советом — не гре­шить. Такое самоотвержение могло происходить только из чувства, что сила чудотворения есть для Него как бы сила естественная. Не видим также ника­кого намерения искать для чудес Своих собственного круга зрителей. Лю­дям, обладающим какими-нибудь тайными познаниями, свойственно искать для своих редкостей круга блистательнейшего; в Иисусе Христе этого со­всем нет — Он готов совершать чудеса и в пустыне. С другой стороны, не видим в Нем и уклонения от множества свидетелей, и расположенности со­вершать чудеса втайне. Словом, совершение чудес вовсе не зависело у Него от обстоятельств: где Он хотел, когда и как хотел, так Он и поступал.-Одно только полагало препятствие Его чудотворной силе — это неверие: «и не можаше», — говорят о Нем евангелисты, — «ту» (то есть, в отечественном горо­де своем) «ни едины силы сотворити, за неверство их» (Мк. 6; 5. Мф. 13; 58). Признание евангелистов показывает, что они писали справедливо; между тем, причина, приведенная в пояснение того, почему иногда Иисус Христос не мог творить чудес, показана не физическая, но нравственная, и судя по свой­ству и цели чудес — производить посредством их веру, самая достаточная со стороны чудотворца. В Иисусе Христе выразилось именно то, как соединя­ется в Нем могущество с любовью.

 Какие цели достигнуты чудесами? Цели достигнуты самые высокие, так что каждый согласится, что Божество в этот краткий период времени не на­прасно сделало как бы уклонение от обыкновенных законов природы, ибо чудеса произвели веру во многих, особенно в апостолах; следовательно, они главным образом содействовали тому, чтобы христианство вошло в мир; зна­чит и все блага, кои христианство принесло в мир, первоначально зависели от чудес.

 В образе действования Иисуса Христа и апостолов Промысл на краткое время показал, как бы миру надлежало быть во всякое время. По идее разума, мир физический должен быть подчинен миру нравственному; но на опыте ви­дим наоборот: по большей части мир духовный подчинен физическому, — и отселе всякое зло физическое. Однако же разум верит, что когда-нибудь вос­последует гармония между обоими мирами; и сей-то период времени показал, что такое ожидание разума не напрасно.

 Таким образом, посредством чудес и пророчеств Иисус Христос совер­шенно доказал Божественность Своего посольства для Своих современников. Имеет ли силу это доказательство для нас? Имеет, по той же самой причине, по коей имело и для современников; только действует иначе. На современни­ков чудеса действовали чувственно и через сие самое могли производить на них сильное действие в ту же минуту: ныне нужно еще предварительно убе­диться в исторической их достоверности, в чем тогда не было никакой нужды. Но зато доказательство, делаясь тоньше, бывает сильнее. Каким же это обра­зом? Современники иногда принуждены были ограничиться одним каким-либо чудом: мы ныне видим все чудеса вместе; притом видим их цели, образ совер­шения и все, чего современники не видели; следовательно, ныне сила доказа­тельств от чудес становится гораздо убедительнее.

 Обратимся теперь к ученикам Иисуса Христа; взглянем, на чем утвержда­ется Божественность их посланничества. Взгляд этот делают необходимым особенно нынешние времена, когда так сильно стараются подрыть основания, на которых утверждается Божественность христианской религии. Еще у неко­торых возникло и то мнение, будто апостолы не поняли Иисуса Христа и пере­дали религию не с той точностью, с какой получили ее. Что апостолы не по­грешили, передавая религию Своего Учителя, доказать это нетрудно; по мое­му мнению, достаточно и одного доказательства — веры, что Иисус Христос пришел от Бога. Если Он от Бога, то Промысл должен был ближайшим обра­зом содействовать и тем, кого Он избрал участниками Своей проповеди; иначе Промысл не достиг бы Своей цели.

 В частности, чтобы увериться, что апостолы поняли Иисуса Христа, на­добно обратиться: а) к наставлению, какое они получили от Иисуса Христа; б) к просвещению их свыше — от Духа Божия; в) наконец, к чудесам, какие они производили в доказательство Божественности своего учения.

 А. Наставление апостолов от Иисуса Христа было двоякое: одно — пре­жде, другое — после Его Воскресения. Если бы Он заметил, что наставление, данное Им ученикам Своим, недостаточно, то Он не преминул бы восполнить оное, отложив Свое Вознесение, или другим каким-либо образом, например, ниспосланием на них Духа Божия (как это действительно и сделал). Иисус Христос много занимался выбором учеников Своих, ибо считал это крайне важным делом. Всю ту ночь, которая предшествовала избранию двенадцати апостолов, Он провел в молитве (Лк. 6; 12). Естественно, сия молитва должна произвести великие действия. Мог ли Промысл не услышать такой молитвы? Самая цель избрания апостолов — быть всегдашними свидетелями Его жиз­ни, проповедниками Его учения, особенными чудотворцами (Мк. 3; 14-15) — показывает, что это было сделано с крайним благоразумием. Какой умный философ захочет передать свою систему людям вовсе к тому не способным?

 Из Евангельской истории мы знаем, что Иисус Христос наставлял Своих учеников с великим рачением: Он учил при них народ; чего они не понимали, то изъяснял им особо. Мы имеем немного отрывков бесед Его с учениками; впрочем, и из тех образцов, какие сохранили нам Матфей и Марк, видно, что Он об одном и том же предмете говорил несколько раз (например, Мф. 24; 36. 25; 13), чтобы только тверже напечатлеть его в умах Своих учеников. Кроме того, когда Он наставил их уже довольно, то послал сделать опыт проповеди (Мф.10; 5. Лк. 9; 2. Мк.6; 7). Данное в этом случае особенное наставление ученикам показывает, как Он дорожил этим делом и как хотел образовать их. Он сказывает им, как поступать и как вести себя во время проповеди, и нисхо­дит даже до малейших подробностей (Мф. 10; 5-16). Еще до Воскресения Иису­са Христа апостолы были уже наставлены в своей должности довольно ус­пешно. Это показывает известная Его молитва, в коей Он благодарил Отца, что избранные Им апостолы оправдали Его ожидание (Лк. 10; 21). По Воскре­сении Своем Он опять наставлял их в тайнах Царствия, ввел их в разумение тайн пророческих, кои изъяснял с величайшей подробностью, именно: «начен от Моисеа и от всех пророк, сказаше има от всех писаний, яже о Нем» (Лк. 24; 45, 27). Может быть, Он открыл им тайны чрезвычайные, какие нужно было знать им, но которых они нам не передали: недаром апостол Павел намекал, что он много знает, но не может говорить (2 Кор. 12; 14).

 Коснемся теперь некоторых возражений касательно чудес и способов изъяснения оных, придуманных вольнодумцами.

 Спрашивают: если было столько чудес, то почему Иудеи не уверовали в Иисуса Христа? На сей вопрос ответим также вопросом: но если не было чу­дес, то почему же многие из них уверовали в Него? Кто не верил? "Люди, — как ответил Флавий в истории соотечественников своих, — худые, разврат­ные; а веровали люди нравственные, добрые". Теперь сравним сторону веру­ющих со стороною неверующих; верно, перевес останется на последней. Но обратимся к вопросу: почему Иудеи не верили? История представляет доволь­но причин к изъяснению сего печального явления.

 а) Иисус Христос по Своему состоянию, так мало согласовавшемуся с гордыми ожиданиями угнетенного народа, противен был Иудеям. Время, в которое они ожидали Мессию, наступило; уже они не имели в руках своих ни обладания, ни власти, ни правительства; римляне присвоили себе над ними право живота и смерти. Утесненный и недовольный народ имел надежду только на Мессию, Которого ожидали с часу на час: он был уверен, что Мес­сия возвратит ему прежнее могущество, низложит Рим и на развалинах оно­го обоснует всемирную монархию, в коей последний из Иудеев будет благо­денствовать лучше всякого языческого царя. На этом Иудеи основывали все свои надежды; к этому клонили и самые пророчества, толкуя их по чувствам и нуждам своим, а не по истинному их смыслу. Иисус Христос является на земле, но совсем в противоположном виде: Он — сын незнатных родителей, человек без состояния; Он не обещает и последователям Своим ни знатно­сти, ни богатства; Его учение свято и Божественно, но оно строго и тягостно; Его деяния превосходны, но не сопровождаются никакой славой, громом; Его обещания велики, но отлагаются до будущей жизни. Для гордого и грубого народа ничего более и не нужно было к тому, чтобы отвергнуть Его учение и — Его Самого.

 б) После того распространилось мрачное мнение, что чудеса Иисуса Хри­ста совершаются не Божественными, но темными силами; и если фарисеи могли иметь эту мысль (а некоторые из них вправду так думали — Мф. 9; 34. 12; 24. Лк. 11; 15, то кольми паче простой, грубый и суеверный народ. В подкрепле­ние сей мысли шло, что Иисус Христос выставляем был противником закона Моисеева. Без сомнения, очень немногие могли думать, что Мессия будет иметь право преобразовать закон Моисеев так, что может отменить всю обрядовую часть оного. Объясним времена временами: пусть в наше время явится какой-либо чудотворец, который преподавал бы учение само в себе благотворное, и между тем не соблюдал бы некоторых церковных обрядов, — простой народ поверит ли ему?

 Также спрашивают: почему ныне чудес нет? Этот вопрос еще бессильнее предыдущего. Чудеса совершаются для целей высших, коих ныне нет. Впро­чем, и ныне есть чудеса, хотя не в таком обилии, как при начале христианства, которых не видят только невнимательность и неверие.

 Не должно скрывать, что дух вольнодумства придумал несколько спосо­бов изъяснения чудес Иисусовых. Перечислим их.

 1) Образ изъяснения чудес нравственный, аллегорический. Один из англичан, именно Вестон, вздумал утверждать, что "Евангельские сказания о чудесах Иисуса Христа напрасно считают сказаниями историческими; они суть не что иное, как аллегория". Гипотеза странная! Еще страннее, что Вестон выдумал ее, как ему казалось, к чести религии, дабы защитить Евангельские чудеса от нарекания вольнодумцев, и, кроме того, уверял, что следует в том святым отцам. Но он принял некоторые приноровления святых отцов за изъяс­нения; например, для получения назидания из сказания о чудесном воскресе­нии Лазаря, некоторые отцы сравнивали со смердящим трупом Лазаря душу, исполненную грехов, и тому подобное. Эта гипотеза при первом появлении своем была оставлена.

 2) Образ изъяснения чудес естественный, выдуманный также будто бы к чести религии. "Вольнодумцы, — говорят защитники оного, — соблазняют­ся чудесами; но напрасно. Чудеса Библейские суть не что иное, как случаи необыкновенные; и поскольку они необыкновенны, то и почтены чудесами. Например, Иисус Христос укрощает бурю (Мк. 4; 36-41): это событие было естественное. Озеро Геннисаретское невелико, пересечено крутыми, утеси­стыми берегами; на таких озерах всего чаще встречаются штормы, то есть та­кие порывы бури, которые сами собою скоро утихают. Так здесь и было: Иисус Христос видел, что это не более, будто бы, как мгновенный напор вихря; ска­зал буре: «молчи, престани!» — она и действительно умолкла, но только сама собою. Еще примеры — воскресение мертвых. Воскрешенные Иисусом Хри­стом были такие люди, кои не умирали совершенно, только их почитали мерт­выми; в них еще оставалась искра жизни. Иисус Христос видел это и делал не более, как возбуждал их от сильного обморока". Естественно ли такое изъяс­нение? Если бы стечением обстоятельств объяснить одно, два, три чуда: это было бы еще вероятно. Но такие необыкновенные обстоятельства встречают­ся беспрестанно в жизни Иисуса Христа, а) Если изъяснить так все чудеса Его: то сие самое стечение обстоятельств надлежало бы почтить непостижи­мым чудом, б) Если бы чудеса Иисуса Христа всегда зависели от обстоятельств, то Он наверное никогда не мог бы обещать чуда. Пользоваться обстоятель­ствами можно, но предвидеть оные так, чтобы на основании их сделать реши­тельные обращения, — не всегда, в) К тому же Иисус Христос, как Лицо са­мое нравственное (чего никто не отрицает), никак не стал бы выдавать собы­тия естественные за сверхъестественные. И сия гипотеза брошена.

 3) Третий образ изъяснения чудес психологический. "Требовалась, — говорят, — прежде, например, чудесного исцеления, — вера; но вера сильная и живая иногда может производить чудесные, необыкновенные действия: так для чего искать трудного источника для изъяснения чудес вне духовной силы? В помощь же этой духовной силе присовокупляют мнение, что болезни боль­шей частью происходят от обладания демонами. Демонов будто бы вовсе не было; а больные думали, что есть; притом верили, что Мессия должен иметь власть над ними. Иисус Христос, пользуясь такими мнениями, обыкновенно приказывал выйти, будто, обитавшим в них демонам — и больные, мнимобеснующиеся, исцелялись". Эта гипотеза еще беднее предыдущей и к некоторым случаям вовсе не идет; например, море Геннисаретское, без сомнения, не име­ло веры, когда Иисус Христос утишил его волнение. Притом Иисус Христос производил чудеса над больными и в отдалении; показывал следы могуще­ства над мертвыми и над такими больными, которые находились без чувств. Какая же тут могла быть вера? Притом же и этот образ изъяснения чудес Еван­гельских унижает нравственный характер Иисуса Христа, представляя, будто Он пользовался невежеством и суеверием народа для возбуждения к Себе веры. По сим причинам и эта гипотеза оставлена.

 4) Последний образ изъяснения чудес Евангельских физический — по­средством животного магнетизма. Недавно некто Кизер написал теорию о маг­нетизме. Теория сия довольно пространна и в подробностях своих ни хуже, ни лучше баснословия древних гностиков (еретиков). Сущность оной, в отноше­нии к чудесам Иисуса Христа, состоит в том, что некоторые из них (Кизер не берется всех изъяснять) сходны с явлениями магнетизма. В чем же сходство? В следующем, а) Требовалась от больных вера, в чем обнаруживалось дей­ствие симпатии нравственной; б) Иисус Христос совершал исцеления через возложение рук; в) неверие, безнравственная жизнь полагали препятствие Его чудесам. Но таковы ли эти пункты, чтобы на основании их, чудеса Иисуса Христа и действия магнетизма принять за явления совершенно одинаковые? Очевидно, сходство самое незначительное. Иисус Христос совершал исцеле­ния и без возложения рук; притом Его могущество не ограничивалось миром нравственным, но простиралось и на природу физическую; наконец, все явле­ния магнетизма, взятые вместе, не могут равняться и одному чуду Евангельско­му, например, воскрешению Лазаря. Не говорим уже о том, что таковой спо­соб изъяснения чудес противоречит нравственному характеру Иисуса Христа.

 Вот все материальные способы изъяснения чудес! Видя их неоснователь­ность, некоторые из вольнодумцев обратились к способам герменевтическим. Эти способы также различны:

 5) Способ филологический. Защитники его говорят, что "многие места Евангельской истории разумеют о чудесах, не понимая хорошо смысла оных; например (Мф. 14; 25): «в четвертую же стражу нощи иде к ним Иисус, ходя по морю» (επι της υαλασσην). Но επι значит и при; почему надобно перево­дить: "в четвертую же стражу ночи шел к ним Иисус подле моря", то есть по берегу моря. Другой пример (Мф. 17; 27): собиратели подаяний на храм про­сили через Петра у Иисуса Христа дидрахмы. Иисус Христос говорит Петру: «шед на море, верзи удицу, и, юже прежде имеши рыбу, возми: и отверз уста ей» (ανοιξας το στομα αυτου), обрящеши статир: той взем даждъ им за Мя и за ся. Обыкновенно полагают так, что Петр должен найти статир в устах рыбы; но а) ιχθυς можно (?) принимать собирательно; б) ανοιξας у некоторых грече­ских писателей встречается (будто бы?) в значении выпотрошить. Поэтому слова Иисуса Христа надобно разуметь так: "поди на море с удою, налови рыбы, выпотроши ее, (разумеется) продай, и добудешь статир; взяв его, отдай за Меня и за себя". Что ж, — скажете, — заставлять умных людей прибегать к таким странным толкованиям? Не иное что, как предрассудки. Бакон остроум­но сравнивает их с божками, которым и умные и невежды кланяются. Обык­новенно полагают какую-нибудь теорию; доколе эта теория в голове, она бла­говидна; некоторые даже Библейские места изъясняются по ней нехудо, но ослепленный ею какой-нибудь полубогослов начинает и к делу и не к делу прилагать ее во всех случаях, — и выходит нелепость.

 б) Способ мифоисторический, направленный ближайшим образом про­тив авторитета священных писателей. Он состоит в следующем: а) историче­ская сторона: "было какое-нибудь происшествие удивительное, впрочем, ни­сколько не удаляющееся от природы вещей; между тем, когда оное описывали, то под пером историков оно получило уже вид необыкновенный, неестествен­ный, например насыщение пяти тысяч пятью хлебами (Мф. 14; 15-21. Мк. 6; 35-44). Случай в самом деле был разительный. За Иисусом Христом следует несколько тысяч человек в пустыню. День вечереет; приходит время есть пищу, но ее нет; ученики подходят к Иисусу Христу и просят отпустить народ, дабы он мог идти в селения и купить пищи; Иисус Христос не соглашается. Он хочет напитать народ; как же? видел Он, что многие из богатых, которые за Ним следовали, имели с собою довольно хлеба. Вот Он спрашивает Своих учеников: сколько у них хлебов? Они отвечают: пять, и две рыбы. Тогда Он велел рассадить всех по местам на траве; взял пять хлебов и две рыбы, и начал раздавать народу. Богатые, тронутые тем, что Он и последнего Своего запаса не жалел для бедных, начали, по Его примеру, раздавать, что принесли с со­бою. Таким образом, ели все и насытились". Разумеется, такие образы изъяс­нения возможны; но что поручится за них? Изъяснять таким образом, значит подделывать (как это и делают в так называемых исторических романах): но разум не позволяет такого насилия, особенно в вещах важных, б) Мифическая сторона: "носились, — говорят, — некоторые сказания между Иудеями, на ос­новании пророчеств, или, лучше, народной веры, что то и то должно быть с Мессией. Эти сказания, поскольку основывались на неправильном разумении пророчеств, не осуществлялись; но поскольку народ верил, что они осуще­ствятся, то священные историки так и писали, сообразуясь с этой верою". Та­ким образом силятся изъяснить большую часть событий первых и последних дней Иисуса Христа; но такой образ изъяснения не имеет никакого основания, кроме основания — не хочется видеть чуда.

 Наконец, для изъяснения чудес Евангельских употребляются все спосо­бы вместе, с такой стороны, с какой удобнее приходится. Чтобы показать при­мер этого, обратим внимание на историю воскресения Лазарева, которое объяс­няют таким образом. Изъяснение это есть верх совершенства, до коего могли довести свою теорию неологи; но увидим, как оно слабо...

 Мы видели, что Иисус Христос прилагал, говоря человечески, все стара­ние, чтобы ученики Его вошли надлежащим образом в дух Его учения и верно могли передать оное роду человеческому. Но то же Евангелие представляет ясные доказательства, что ученики и по Воскресении Его вдруг всего, что нужно было им знать, еще не разумели и требовали просвещения. Вследствие этого Иисус Христос, при прощании с ними, заповедал им от Иерусалима не отлу­чаться, проповедью не заниматься, но ждать, пока исполнится над ними обе­тование Отца о просвещении свыше (Деян. 1; 4). Из этого даже признания священных дееписателей видно, как вся Евангельская история беспристрастна: ученики представляются до самого сошествия на них Святаго Духа не по­нимающими, так сказать, своего Учителя. С первого взгляда это может пока­заться уничижительным и для них самих, и еще более для их Учителя; но так было и так нам передано.

 Б. Чтобы апостолы могли сделаться совершенно способными к отправле­нию Своего апостольского служения, надлежало совершиться такому чуду, каково было Сошествие Святаго Духа...

 В. Чудеса, которые производили апостолы, полагают видимую печать Бо­жественности на их учение. Нельзя думать, чтобы Бог стал способствовать распространению заблуждений. Притом, Иисус Христос на том условии и обе­щал Своим апостолам дар чудотворения, чтобы они обращали оный к Его сла­ве; и этого не могло бы быть, если бы они проповедывали учение ложное. Какие же совершены ими чудеса? Все, какие совершал и Сам Иисус Христос. Они так же, как Он, исцеляли больных, воскрешали мертвых и тому подобное. Надобно даже предположить, что они совершали и еще важнейшие чудеса, нежели их Учитель. Он сказал в последней Своей беседе: «аминь, аминь глаго­лю вам: веруяй в Мя, дела, яже Аз творю, и той сотворит и болша сих сотво­Рит» (Ин. 14; 12). Если над кем должно было исполниться сие предсказание, то, без сомнения, прежде всего над апостолами. И в самом деле, апостолы совершали чрезвычайные чудеса; например, даже тень апостола Петра исце­ляла больных (Деян. 5; 15).

 Таким образом, в апостолах всякий христианин должен признавать учи­телей непогрешимых. Иисус Христос заповедал слушать их так же, как и Его Самого (Лк. 10; 16). Значит, для нас их учение должно составлять то же, что и учение Самого Иисуса Христа; и мысль, что они не поняли своего Учителя, — совершенно неосновательна.

 Впрочем, к этому же убеждению мы можем дойти и другим путем, имен­но: сличением Посланий апостольских с Евангелием, предположив, как и дол­жно, что в Евангелии сохранены слова Иисуса Христа. Если извлечь догмати­ческие места из Евангелия и Посланий апостольских, то мы не найдем между ними никакого различия, кроме того, что в Евангелии догматы изложены с меньшей полнотой и подробностью, нежели в Посланиях. Коснемся, напри­мер, этого свода с тех сторон, с коих представляют его наименее согласным.

 1) Говорят, апостолы в своих Посланиях представили Иисуса Христа Бо­гом, между тем как в Евангелии Иисус Христос не называет Себя Богом. Правда, учение о Божестве Иисуса Христа яснее раскрыто в Посланиях апостольских, нежели в Евангелии: впрочем, слова, кои во многих местах евангелист Иоанн влагает в уста своему Учителю, довольно ясно дают разуметь, что Он — Бог (см.: Ин. 5; 17,23. 11; 25-26. 14; 10 и другие).

 2) Апостолы представили смерть Иисуса Христа в виде искупления рода человеческого: эту же мысль имел и Спаситель, когда на Вечери сказал: «сия есть Кровь Моя Нового Завета, за многи изливаема» (Мк.14; 24. Мф.26; 28).

 3) Апостолы представляют род человеческий в состоянии повреждения, бывшего следствием падения наших прародителей: то же дает разуметь и Иисус Христос в беседе с Никодимом, когда говорит: «рожденное от плоти есть плоть» (Ин. 3; 6).

 4) Апостолы учили, что настоящий мир прейдет: этому же учил Иисус Христос в беседе, которую Он имел с учениками на горе Масличной (см.: Мф.24. Мк.13).

 3.

 Теперь посмотрим на то, что Промысл сделал в пользу христианства по­сле его появления. Он продолжал изливать на него особенные благодеяния. История христианства представляет множество следов особенным образом бдящего над ним Промысла даже до наших времен. Заметим из них важней­шие и ближайшие.

 В первых веках христианства Промысл победоносным образом явил себя на его стороне двумя способами: а) в победе христианства над иудей­ством; б) и в победе его над язычеством.

 А. Торжество Евангелия над иудейством представляется с двух сторон: политической и нравственной.

 а) С политической. Здесь разумеется падение Иудейского государства, взятие Иерусалима, разрушение Иерусалимского храма. Промысл обнаружил себя в этом деле так ясно, что Иудеи и язычники признали здесь мстительный перст Божий. Прочтите Иудейскую историю Иосифа Флавия; описывая Иудей­скую войну, он несколько раз кладет свое перо и удивляется — почему сия война прекратилась. Так много было причин к ее прекращению! Всякий раз он обращается к Богу и все изъясняет себе предопределением свыше.

 Кто за сорок лет открыл Иисусу Христу о падении Иудеи? Он предска­зал оное.

 С разрушением храма Иерусалимского Иудеи все потеряли в Палестине; потеряли силу вредить христианству, которое теперь решительно отделилось от иудейства и приобрело много силы.

 Признали в сем событии руку Промысла и язычники, и, во-первых, завое­ватель Тит: когда увидел он близость падения Иерусалима, то созвал на совет все воинские чины и строжайшим образом приказал беречь храм. Когда во­круг храма все пылало, один воин берет головню с пожара и, несмотря на предварительные угрозы, бросает ее в окно храма; храм объяло пламенем; осаждающие воины, оставив ставку, бросаются тушить огонь; он превозмог их усилия — и это огромнейшее здание превратилось в груду пепла. Видите, какая близкая опасность угрожала пророчеству Иисуса Христа касательно раз­рушения храма Иерусалимского; но однако же оно исполнилось. Тит на дру­гой день, пришедши на дымящиеся развалины, поражен был изумлением и воскликнул: "Нет! Не я, Сам Бог наказал так Иудею!" Таким образом, это со­бытие всеми признано было за особенное действие Промысла. Это — види­мая победа христианства над иудейством.

 б) С нравственной. Другая, невидимая, нравственная победа совершена над законом обрядов. Для нее нужен был Павел — и Промысл чудесным обра­зом воздвиг сего мужа.

 Б. Промысл оказал свою особенную помощь христианству в победе над язычеством. Воображение изумляется, когда представишь себе сию победу. Представьте себе Римскую империю с ее могуществом, богатством, учено­стью; а с другой стороны — несколько бедных, незнатных, слабых! И эта сла­бейшая сторона вознамерилась сразиться смертельной битвой с той необык­новенно сильной стороной. Победа слабейшей стороны над сильной должна состоять в том, чтобы передать роду человеческому новую религию и заста­вить весь мир признать Богом Того Иудеянина, Которого Римский прокура­тор, по доносу самих Иудеев, осудил на смерть, как злодея, и распял на Кре­сте... И однако ж не пришло и одного века, как христианство распространи­лось уже по всей Римской империи. Это уже одно неравенство борьбы, как скоро она кончилась в пользу слабейшей стороны, заставляет предполагать особенное действие Промысла на стороне христианской религии. Оно было и выражалось во всем, но в некоторых событиях — особенно, так что весь мир мог видеть поборающую десницу Всевышнего. Какие же это события?

 а) Во втором веке — событие с громоносным легионом. Во время похода Марка Аврелия против квадов, вандалов, сарматов и германцев, когда Рим­ское войско, будучи окружено неприятелями, пять дней томилось жаждой, вдруг явилось громовое облако, которое освежило Римлян дождем, а неприятелей рассеяло громом. Это рассказывают языческие историки: Дион Кассий, Юлий Капитолии, Лампридий и Клавдиан. Христианские писатели: Тертуллиан, Евсевий, Иероним в дополнение говорят, что это случилось вследствие молитв некоторого отделения воинов, кои были христиане. Сомневаться в этом нет никакой причины. Тертуллиан через тридцать лет после сего случая, в своей апологии, говорит о сем вслух всему свету и самим врагам христианства. И поступки Марка Аврелия доказывают, что христиане оказали ему в чем-то важную услугу, ибо вскоре он издал указ, которым за донос в христианстве назначена была казнь сожжения. — Языческие писатели изъясняют появле­ние облака несколько иначе: они приписывают оное благости своих богов, пре­клоненных на милость благочестием императора и молитвами всего войска. Правда, нельзя отрицать, что молились все в такой крайности — и языческие воины; но сущность в том — чьи молитвы были услышаны?

 б) В четвертом веке — обращение императора Константина. Решитель­ным побуждением к принятию Константином христианства почитают явле­ние сверхъестественных знамений, и особенно видение Креста на небе, спа­сение из цирка и прибытие к одру умирающего отца, где получил правб на престол. Как ни стараются скептики исторические избегнуть здесь чудес, но они — неизбежны; и, не отступая от правил исторической критики, нельзя не предполагать их.

 в) В том же веке — покушение Юлиана восстановить Иерусалимский храм. Событие самое замечательное: кесарь, враг христианства, в посрамление, как он говорил, Бога-Назорея решил восстановить храм иерусалимский. Вообра­жая, что ничто не может воспротивиться его воле, он уговаривает Иудеев во­зобновить храм их, обещая им со своей стороны вспомоществовать всеми си­лами. Иудеи, ободрены будучи таковым сильным покровительством, стекают­ся со всех сторон в Иерусалим, не щадят ни иждивения, ни приготовлений, и начинают вырывать старый фундамент, чтобы заложить новый. Но едва лишь они положили первые каменья, как земля извергает их из своих недр и рассе­ивает работников. Алипий, епарх Иерусалимский, приняв смотрение над вос­становителями, поощряет их с новой ревностью приступить к предприятию. Иудеи опять стекаются; начинают готовить ров для основания камней; энту­зиазм их доходит до того, что женщины принимаются копать землю своими руками; вдруг шары огненные вырываются из земли и начинают жечь работ­ников, истреблять инструменты и материалы. Дело остановилось. Кто дерзал возвращаться к работе, тот столько же раз был опаляем и подвергался опасно­сти от извергавшихся камней, сколько раз приближался к месту основания. Маркеллин, языческий писатель, очевидный свидетель сего человеческого без-силия и силы Божией уверяет, что пламя, горящий песок и камни сделали ме­сто сие неприступным1. Итак, в истине сего события не может быть никакого сомнения. Не явно ли здесь открылась победоносная сила Божия? И сие чу­десное содействие Промысла было необходимо: Юлиан был умный и хитрый государь; он мог бы соблазнить многих, если бы успел в предприятии.

 Других чудесных событий я не касаюсь. Таковы чудеса, совершенные не­которыми из благочестивых христиан, о которых упоминают Тертуллиан, Ориген, Киприан Карфагенский, Августин и другие, в продолжение первых четы­рех веков. Не говорю о многих чудесных событиях, коими нередко сопрово­ждались мученичества христиан; например, они угашали огонь, на них не действовали орудия мучений и тому подобное. Не касаюсь смерти гонителей, кои на смертном одре, в жесточайших муках, признавались, что терпят это за гонение христиан; так, например, умерли: Галерий, Максимин. Вообще в пер­вых веках Промысл решительно показал, что христианство возрастает под Его чудесным содействием.

 В средних веках Промысл явил самое великое чудо в пользу христиан­ства в том, что через эту религию укротил и образовал беспорядочные толпы грубых варваров, кои из недр Азии вторглись в пределы Европы, и сделал из них людей, способных к общественной жизни. Действительно, если будем сле­дить до первых причин нынешнего цветущего состояния Европы, то увидим, что без христианства не было бы тех прекрасных форм, в коих выказывалась нравственная жизнь ее обитателей. Естественно, начало преобразования, про­изведенного христианской религией, не могло быть без чудесных событий. Историки прежних веков много передают нам оных. Правда, есть между их сказаниями и ложные, но, по всей вероятности, многое, что они передают нам, и истинно. Особенно истиннейшей частью я почитаю сказания об обстоятель­ствах, сопутствовавших введению христианства у каждого из диких народов. Тут должны были повторяться первые века христианства: без чудес и делать было нечего с грубыми народами.

 Наконец, и новейшие времена для наблюдателя, напитанного духом бла­гочестия, представляют разительные чудеса в пользу христианства — только гораздо тончайшие, какие и идут к нашему веку. Укажем на одно, почти нам современное, — на волнение, произведенное французской революцией, на весь ряд событий, начиная с 1789 года почти до наших времен. Революция шла против престолов царей и, вместе, против христианства. Первым определени­ем французского национального конвента было уничтожение всякой рели­гии. Наполеон, между прочими честолюбивыми замыслами, имел в виду и эту мысль. Таковой антихристианский дух одушевлял почти всю Европу до 1812 года и производил самые пагубные возмущения. Но все это волнение кончилось, наконец, к славе христианской религии. Победа христианства об­народована везде и самыми царями, кои торжественно перед целым светом обязались полагать в основание своей политики закон Иисуса Христа. Теперь припомните объяснение этих обстоятельств, как все события с самого начала направляемы были против христианства, и как все кончилось к его славе: на­добно быть слепым, чтобы здесь не видеть следов Промысла, поборающего по религии Иисуса Христа. Кроме этого великого чуда, можно указать и на другие, меньшие. Таковы обращения некоторых неверующих к христианству; например, обращение Лагарпа, и в наше время — некоторых германских бо­гословов. Укажем на одного Эвальда; он пишет о себе в одном сочинении: "Я прежде сомневался в Божественности христианской религии и писал много против оной; наконец Бог вразумил меня, я оставил преследовать ее. Теперь мои простые проповеди, которые писаны по духу религии Иисуса Христа, производят такие чудеса, каких я не ожидал".

 Теперь остается каждому увериться собственным опытом в Божествен­ности христианской религии. Сей опыт есть, вместе, и наша обязанность. Хри­стианская религия не посрамит себя — докажет сердцу, что она Божественна. Кто хоть раз испытал ее благотворное действие на душу, расположенную к доброму и святому, тот не может более сомневаться о ее происхождении свы­ше. И сего-то опыта мы должны желать друг другу.

**Лекция одиннадцатая. Воскресение Господа нашего Иисуса Христа**

**I. Явление воскресшего Господа в Иерусалиме и его окрестностях**

 Когда именно и каким образом последовало преславное Воскресение Гос­пода нашего, — известно только Воскресшему и Тому, Кто воскресил Его Ду­хом Своим. — Мы, подобно оным старцам израилевым, можем только покло­няться следам славы Божией, явившейся над гробом начальника и совершите­ля спасения нашего.

 Солнце мира духовного взошло из Своего гроба прежде солнца мира ве­щественного, ибо жены, шедшие ко гробу, «утру глубоку» как уже не нашли при нем стражей. Восход сего Солнца равно как прежде захождение Его на Крест, сопровождалось, по сказанию святого Матфея, сотрясением земли. Это были необходимые болезни великого рождения, ибо из утробы земли восходил пер­венец из мертвых, — выходил не по обыкновенным законам рождения в жизнь вечную, как некогда восстанут все почивающие во гробах, а по ускоренному действию всемогущества, разрушившему узы ада и смерти.

 Землетрясение сие, при всей важности его, чувствуемо было во всей силе своей, однако же, по-видимому, только в вертограде и его окрестно­стях, ибо жены спокойно совершали путь свой, не думая о страшных явле­ниях природы.

 Кроме трепетной работы земных стихий великому чуду Воскресения Гос­пода удостоились послужить и силы горние. И, во-первых, один из Ангелов, «сошед с неба» (Мф. 28; 2), выражение, употребляемое в описании при самых важных случаях, — отвалил камень, заграждавший вход в пещеру. Действие сие, совершенно не нужное для Воскресшего, Которого пречистое тело, как увидим, проходило сквозь заключенные двери, нужно было для последовате­лей Его, дабы они, пришед на гроб, скорее могли узнать, что в нем нет уже Погребенного. Притом явление Ангела и отваление камня могло послужить для стражи вместо объявления о Воскресении Иисуса, ибо Воскресший ка­жется не благоволил явить стражам (может быть, дабы не потребить их от земли живых) собственного лица Своего.

 Вид Ангела, отвалившего камень, был, по словам святого Матфея, как молния, а одеяние его было, как снег. Обыкновенная форма явлений в нашем мире существ мира горнего, которую более или менее принимают на себя и тела человеческие в минуту их приближения к миру невидимому, как то по­следовало со Спасителем на Фаворе, с Моисеем на Синае.

 При виде молниеносного Ангела, стражи «стали как мертвые» (Мф. 28; 4). Вся неустрашимость римского воина обратилась в ничто от одного присут­ствия силы высшей, ибо нисколько не видно, чтобы небесный вестник гово­рил что-либо стражам. Самое явление его уже достаточно показывало, что чего боялись с одной стороны приставлявшие их, то самое сбылось на самом деле; совсем другое, противное, — что Иисус не похищен кем-либо, а как Сам пред­сказывал, со славою воскрес из гроба.

 Посему воины, сколько позволяли возвращающееся сознание и силы, немедленно удалились от гроба с вестью, самой ужасной для врагов Иисуса.

 Воскресший Спаситель первые минуты по Своем восстании провел, ка­жется, на земле, и притом близ места Своего погребения, как то показывают два первые явления Его, из коих одно (второе) последовало в самом погре­бальном вертограде; а другое (первое) по крайней мере невдалеке от оного.

 Ряд самых явлений его начался таким образом.

 Некоторые из благочестивых жен, присутствовавших при погребении тела Иисусова, возымели, как мы видели, желание по прошествии субботы прийти снова на гроб и помазать тело мастями с соблюдением всех обычаев погре­бальных, коих в навечерии субботы (когда совершено погребение) невозмож­но было выполнить по краткости времени. Вследствие такого намерения, запасшись благовониями и мастями, жены сии, именно Мария Магдалина и другая Мария, мать Иаковлева, и Саломия (Мф. 28; 1. Мк. 16; 1. Лк. 24; 1. Ин. 20; 1), и некоторые другие, в первый день недели «зело заутра» (Мк. 16; 2), когда еще было темно, отправились ко гробу. Безмолвие утра, кроме усер­дия отдать как можно скорее последний долг возлюбленному Учителю, избра­но и потому, чтобы среди сего святого дела быть свободнее от свидетелей и безопаснее от врагов Иисусовых, кои на все знаки уважения к Нему взирали, как на презрение к себе и своей власти. О печати, положенной на гроб и стра­же при нем женам вовсе не было известно. Одна мысль, по замечанию Иоан­на, смущала их на пути: «кто отвалит» им «камень», который, по словам еванге­листа Марка (Мк. 16; 4), «бе велий зело?» Прежде того пламенному усердию казалось все возможным; или, точнее сказать, прежде они вовсе не думали о препятствиях, помышляя единственно о Иисусе.

 Каково же было сердцу, и без того теряющемуся в смешении разных чув­ствований, когда, подходя к пещере, в коей положено было тело Иисусово, жены увидели, что камень — предмет смущения их — отвален от гроба! По нашим обычаям это составило бы неважное обстоятельство, но у Иудеев, как мы имели случай заметить, гробовой камень почитался неприкосновенным и отваление его происходило только в чрезвычайных каких-либо обстоятель­ствах. Видя его отваленным, надлежало посему предположить, что с телом Иисусовым произошло что-либо особенное. Что именно? Отрадной мысли о Воскресении Иисуса всего скорее надлежало бы при сем наполнить сердца скорбные. Но сия мысль по разным причинам была далека от последователей Иисусовых. Надлежало невольно предаться другой, печальнейшей мысли, что тело Иисусово взято кем-либо и положено в другом месте. Кем? — Другом или врагом? Для чего? И где положено? — Каждый из этих вопросов прихо­дил сам собою и умножал недоумение.

 В этих мыслях жены (кроме Магдалины, которая обратилась назад) при­близились к пещере и, войдя в нее, не нашли тела Иисусова. Опять мысль за мыслью пробуждались в душе, чувство за чувством возникало в сердце. Анге­ла, сидевшего на камени, уже не было. Явились другие вразумители... «се, мужа два стаста пред ними в ризах блещащихся» (Лк. 24; 4).

 Вид сих вторых провозвестников Воскресения, по-видимому, более под­ходил к обыкновенному человеческому (посему они и названы «мужами», и у Марка (Мк. 16; 5) один из них — юношею; но внезапность, время и место по­явления их, самое свойство их неземного существа, само собой вселяли благо­говение и трепет. С потупленными от страха глазами благочестивые Мироно­сицы ожидали услышать свой собственный приговор. О, как он был радостен для сердец, отягченных печалью и недоумением!

 "Не ужасайтеся! — сказал один из Ангелов. — Вы ищете Иисуса Наза­рянина распятаго? Напрасно. Зачем искать живого с мертвыми? Его нет здесь. Вспомните, как Он говорил вам, еще будучи в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешных, и быть распяту и в третий день воскреснуть (Лк. 24; 6-7). Итак, Он воскрес, как сказал, вот место, где Он положен был. Смотрите. Идите же, — продолжал Ангел, — и скажите ученикам Его и Петру (хотя он отрекся от Учителя), что Он, Иисус, встретит их в Галилее. Там Его увидите, как Он сказал вам пре­жде" (Мк. 16; 6-7).

 Скоро шли жены отдать последний долг любви Умершему; еще скорее текли объявить весть о Воскресшем. На пути своем, однако же, от чрезвычай­ной полноты и смешения чувств они никому о сем не могли сказать ни слова (Мф. 28; 8). По замечанию евангелистов, их обнимал ужас и радость великая. Радовались от всего сердца воскресению Возлюбленного, —тому, что Его уни­жение, их печаль так внезапно и так славно пременены на славу и радость. Ужасались и трепетали от силы внезапности и величия чуда, удостоившись видеть существа небесные, чувствовали, что перед ними разверзся мир Боже­ственный, среди явлений мира горнего, как бы они ни были кротки и благо­творны; по самой необходимости бывает то, что заповедовал некогда Давид: «радуйтеся... со трепетом» (Пс. 2; 11).

 На пути ожидала благочестивых жен еще большая радость. «Егда же идясте возвестити учеником Его, и се, Иисус срете я, глаголя: радуйтеся!» (Мф. 28; 9). Большего блаженства на земле не могло быть для сердец любя­щих. В забвении всего земного и самих себя, жены пали к ногам Иисуса и ухватились за них (стих 9). Казалось, их любовь хотела или Его удержать при себе на земле, или с Ним вознестись на небо.

 Но чувство трепета все еще слишком заметно было среди святой радости. "Не бойтеся, — сказал Иисус, — идите, возвестите братии моей, да идут в Галилею, и ту Мя видят" (Мф. 28; 10).

 Более ничего не последовало при явлении Господа. Казалось, все горние силы и Он Сам заняты теперь единственно тем, чтобы как можно скорее приоб­щить всех учеников живоносной радости Воскресения.

 И действительно, каждый лишний час в сем отношении дорого стоил и для учеников, кои все время смерти и погребения Учителя проводили в слезах и рыдании (Мк. 16; 10), и для воскресшего Господа, Который, по Своей любви к ученикам, не мог переносить их слез тогда, когда Сам сиял славою новой жизни и блаженства.

 Некоторые из учеников, однако же, слышали уже неопределенную, и по­тому не произведшую плода весть о чрезвычайном событии с телом Иисуса.

 Первой вестницей о сем была Магдалина. При виде отваленного камня, когда прочие жены продолжали идти ко гробу, она, на которую, по особенному состоянию ее телесного состава, все впечатления действовали гораздо силь­нее, устремилась назад, к Петру и другому ученику, «которого любил Иисус», с вестью о сем неожиданном событии. "Взяли Господа моего, — говорила рас­терзанная скорбью жена, — и не знаю, где положили Его".

 Но Петр и Иоанн — ибо они как в других местах, так и здесь сокрывается под именем любимого ученика — столь же мало знали о событии с телом Учи­теля, как и Магдалина. Время их, несмотря на светлость праздничных дней, проходило в одних слезах и рыданиях. Вместо ответа и догадок оба ученика немедленно устремились ко гробу, дабы видеть самим, что там произошло необыкновенного.

 Тот и другой «бежали» (Ин. 20; 4) от одной думы и любви к Учителю. Но Иоанн, по замечанию его самого, весьма нужному для последующих обстоя­тельств, бежал скорее Петра (Ин. 20; 4) и потому пришел прежде его ко гробу. Но в гроб не осмелился войти, — из страха или по другой какой-либо причи­не. Когда он наклонился посмотреть в пещеру, то увидел там одни погребаль­ные пелены, а тела не было. Ангелов, виденных женами, также не было, или они не были видимы для Иоанна, равно как после и для Петра. Последнее вероятнее, потому что Магдалина увидит их в том же самом положении, в каком видели прочие жены. Видение или невидение существ небесных зави­сит от свойств видящих, и условие сие, как показывает между прочим и насто­ящий случай, может состоять не в одних свойствах духа, но и тела.

 Вскоре пришел и Петр, и как бы в замену своей медленности — вошел уже в самый гроб и нашел там гораздо более того, что видел Иоанн. Кроме погребальных пелен, лежащих в своем месте, лежал и сударь, который был на главе Погребенного, но не с пеленами, а особо, на другом месте, и притом свитый надлежащим образом. Особенность сия в настоящем случае была весьма важна, ибо показывала решительно, что тело Иисусово не было по­хищено кем-либо, потому что похитившим не было бы ни нужды, ни време­ни разоблачать мертвое тело. Разоблачение сие с одной стороны не нужное для всякого, кто хотел только перенести тело в другое место, а с другой крайне трудное, потому что пелены погребальные, намащенные редкими благо­вониями, сильно приставали к телу, невольно вело к мысли, что все сие со­вершилось не человеческой силой, а посредством чуда — всего ближе чуда Воскресения.

 Петр, вероятно, не замедлил сообщить о найденной им особенности Иоан­ну, продолжавшему стоять вне пещеры. Вследствие сего и последний вошел во гроб, и, как сам говорит о себе, «увидел и уверовал» (Ин. 20; 8).

 Чему? Не только словам Магдалины, говорившей, что тела Иисусова нет во гробе, — как изъяснили сию веру некоторые1, ибо этому Он не мог не ве­рить и прежде, без входа в пещеру — видя, что тела нет в ней, — а самому Воскресению Учителя, то есть особенное положение одежд погребальных на него так сильно подействовало, что пробудило сильную мысль о Воскресе­нии. Говорим «мысль», ибо твердой веры еще не было: потому впоследствии и будет сказано не раз Евангелистами о всех учениках, что они сомневались о Воскресении, доколе не были убеждены явлениями Воскресшего.

 В Петре, хотя он первый увидел особенность погребальных одежд и при­вел через это Иоанна к вере (начинательной), — сия причина не произвела, по-видимому, подобного действия. Он, по свидетельству евангелиста Луки, «отъиде, в себе дивяся бывшему» (Лк. 24; 12).

 Каждый шел своим путем убеждения, медленнее, скорее, тверже, зыб­че, — смотря по качествам своего духа и своего предназначения.

 Не видя более ничего ни во гробе, ни вокруг его и надеясь, может быть, услышать что-либо более от жен, кои прежде их были у гроба, ученики воз­вратились домой.

 Но чувствительная, глубоко признательная Магдалина (пришедшая по­сле учеников) осталась у гроба. Всякое другое место было теперь не по сердцу ее. Несколько лучей надежды, озарившей вполне Иоанна, могло упасть и на ее душу, но слабый свет, побеждаемый мраком сомнений, располагал еще к боль­шей печали. Среди слез — обыкновенной отрады душ нежных в печали — Магдалина наклонилась еще раз взглянуть в пещеру, — и вот два юноши (сло­ва Иоанна), в белом одеянии, сидят один в головах, а другой в ногах, где лежа­ло тело Иисусово (Ин. 20; 12). Неожиданное появление двух существ тотчас долженствовало бы возбудить мысль о их ангельском достоинстве; но Марии, коей душа вся занята была драгоценной потерей, все казалось естественным, и вид двух Ангелов не произвел в ней даже обыкновенного страха. На вопрос их: «что плачешися», кого ищешь? — отвечала то же самое, что говорила апо­столам: «унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его» (Ин. 20; 13-14).

 Сказав сие, Мария, возбужденная благоговейным движением Ангелов, или Самого Иисуса, обратилась назад и увидела стоящего Иисуса: но не узнала, что это Иисус. Беглый взгляд, брошенный сквозь слезы, в состоянии волнения душевного, не мог вдруг открыть возлюбленного Учителя, находящегося сре­ди сеней древесных. Думая, что это вертоградарь, Мария продолжала смот­реть в пещеру, где присутствие двух лиц обещало более удовлетворения ее сердечной потребности. Даже когда Сам Иисус спросил ее: что она плачет? — Мария, не обращаясь к Нему, сказала только: "Господин! если ты взял Его (занятый чем-либо сильно — думает, что и все равно заняты тем же, и знают то без названия), то скажи мне, где положил Его, и я возьму Его.

 «Марие», — сказал Иисус тем гласом, от коего некогда вышли семь злых духов, обитавших в бедной Магдалине.

 «Раввуни», — отвечала Магдалина, обратившись на знакомый глас, и хотела броситься на землю и обнять ноги Иисусовы. Но Господь удержал ее. «Не при­касайся Мне, — сказал Он, и в изъяснение сего, присовокупил: — не у бо взыдох ко Отцу Моему: иди же ко братии Моей и рцы им: восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20; 17).

 Обрадованная Магдалина спешила к апостолам возвестить о виденном и слышанном. Но сия весть столь же мало нашла себе веры, как и весть прочих жен, предваривших ее в благовестии. Евангелист Лука говорит не обинуясь, что «явишася пред ними яко лжа глаголы их, и не вероваху им» (Лк. 24; 11).

 Из сего неверия (которое могло иметь разные степени и вообще было неверие ума, а не сердца) должно исключить, как мы видели, Иоанна, имевше­го уже веру, по крайней мере начинательную.

<br>

 Прежде нежели последуем за прочими явлениями воскресшего Господа, обратимся в благовестии к Его собственному лицу.

 Из слов Его к Магдалине видно, что Ему предстояло теперь какое-то вос­хождение к Отцу Его, и нашему. Какое?

 Обыкновенно разумеют под сим имевшее последовать спустя четыредесять дней восхождения Его на небо. Но отдаленность сего события делает та­кое толкование отдаленным от первого. Первая мысль, представляющаяся при чтении их сама собою, та, что сие восхождение долженствовало последо­вать теперь же, немедленно по явлении Магдалине. "Какой же это восход, — спросят, — куда и для чего?" — "К Отцу и Богу", — отвечает Сам Спаситель. Победителю ада и смерти прилично было с воскресшим телом явиться на небе, — среди мира ангельского, — для отдания отчета в великом деле, Им совершенном, для показания небесным духам славы. И апостол Павел в од­ном месте замечает, что Иисус «показася Ангелом» (1 Тим. 3; 16). Сие славное показание, поскольку Он упоминает о нем до Вознесения, всего приличнее относить к настоящему восхождению на небо. Почему оно последовало не прямо из гроба? На это вполне нельзя отвечать, не зная состояния, какое долж­но было проходить тело воскресшего Иисуса. Можем сказать только, что пер­выми явлениями Его ускорена весть о Его восстании.

 К концу первого дня Господь опять является на земле и, сообразно обе­щанию Своему, является ученикам в Галилее — является на пути в Галилею. Чудное по многим отношениям явление сие так просто и сердечно описано евангелистом Лукою, что для выразумления духа его, а вместе с тем и чтобы иметь в виду образец сказаний Евангельских о жизни и деяниях Богочеловека, полезно будет выслушать его из уст самого евангелиста...

<br>

 Когда горе совершалось Божественное восхождение ко Отцу истины и блаженства, — долу продолжалось нисхождение ко отцу лжи и смерти. Радо­стная для всего мира весть о Воскресении Иисуса долженствовала быть гро­мовым ударом для врагов Его. Но и сей удар не мог пробудить сердец, одержи­мых духом нечувствия. Неизвестно, каким образом они изъясняли себе сие чудесное событие: естественным ли похищением тела учениками Иисусовы­ми, или сверхъестественным содействием темных сил, как изъясняли прежние чудеса Иисусовы (некоторые могли расположиться даже к вере в Иисуса вос­кресшего). Но первое, на что они решились, получив донесение стражи, было несчастное покушение затмить истину Воскресения ложью. «Рцыте, яко уче­ницы Его, нощию пришедше, украдоша Его, нам спящим». (Мф. 28; 13). Ложь сия со всех сторон обличала сама себя. Римский воин слишком хорошо знал строгость своих законов воинских, чтобы позволить себе сон во время стра­жи. Притом, если спали, то как могли знать, что тело похищено, а не вос­кресло? Всего же страннее было воину ссылаться в извинение своей неис­правности на сон. Но лучшей лжи сплести было невозможно, ухватились за то, что находилось под руками. Разборчивостью и судом о сем деле народа, «иже не весть закона», не много дорожили. Страшнее для выдумщиков лжи, особенно для воинов, был Пилат, которому событие с телом Иисусовым мог­ло дать случай наделать множество неприятностей первосвященникам в от­мщение за их прежнюю настойчивость. Однако же последние в успокоение воинов взялись преклонить и его на милость: «аще... услышано будет у игемона, мы утолим его и вас беспечалъны сотворим» (Мф. 28; 14). А между тем, большая часть печали отнята была уже тем, что каждый из воинов полу­чил значительное число сребреников — искушение, коему в Риме в сие вре­мя могли противиться уже весьма не многие. Остаток, если какой был после сего, страха наказания от игемона, мог уменьшаться мыслию, что в случае крайности обнаружение перед Пилатом полной истины может служить вме­сто извинения в своем проступке.

 Таким образом, божественная истина при первом появлении своем со­крыта уже в неправде теми самыми, кои первые были ее зрителями или слышателями.

 Ужасный пример нравственного ожесточения, который, однако же, к со­жалению, не единственный в истории бедного рода человеческого!

<br>

 К концу дня воскресший Господь опять является на земле.

 Первый из апостолов, удостоившийся Его лицезрения, был Симон. Но о явлении сем, кроме времени и места (в Иерусалиме), ничего не известно. Петр сам вовсе не упоминает о нем. Марк, спутник его, также. Едва ли оно не со­стояло в одном кратком видении Спасителя. По крайней мере, беседа его с Петром при одном из последующих Его явлений не заставляет предполагать долгого собеседования при настоящем.

 Совершенно противоположно в сем отношении — явление Иисуса двум ученикам, шедшим в Еммаус. Описание его, сделанное святым евангелистом Лукой, так полно и отличается таким неподражаемым сочетанием естествен­ного со сверхъестественным, что всего лучше будет выслушать его, как оно вышло из-под пера Богодухновенного писателя...

 В дополнение к сему сказанию заметим, что, во-первых, ученики, шед­шие в Еммаус, по всей вероятности, принадлежали к числу семидесяти учени­ков Иисусовых, но таких, кои менее других обращались с Ним. Клеопа, здесь упоминаемый, должен быть отличен от другого Клеопы (Ин. 19; 25), или Ал­фея, сродника Иисусова по матери, отца Иакова и Иосии. Во-вторых, неузна-ние Иисуса собственными Его учениками, изъясняемое уже отчасти их край­не печальным положением, не позволявшим быть любопытными, и положе­нием идущего Спутника (Он мог идти сзади их), совершенно делается ясным от замечания евангелиста Марка, который говорит, что Иисус явился иным образом — в другом виде. Выражение, заставляющее предпо­лагать не только другую, что много уже значило в настоящем случае, — одеж­ду на Явившемся (прежняя была разделена распинателями), но и некоторым образом другой вид. В таком случае и не Клеопа мог гореть сердцем и, однако же, не узнать Иисуса. Преображение сие было преображением любви, хотев­шей доставить ученикам еммаусским драгоценный опыт упражнения внут­реннего чувства и возвести их постепенно к познанию себя. В-третьих, позна­ние в преломлении хлеба долженствовало произойти по многим причинам. За трапезой гораздо ближе могли видеть друг друга. Благословение, соединен­ное с преломлением, которое у Иисуса, без сомнения, было духом и жизнью, также обличало странника. Но всего более изменяли небесному Гостю соб­ственные Его пречистые руки, на коих оставались глубокие следы язв.

 Исполненные радости ученики еммаусские немедленно поспешили об­ратно в Иерусалим, дабы разделить сию радость с прочими учениками, коих предполагали в состоянии духа не лучшем того, в каком до явлении Иисусо­ва были сами. Но облако печали, носившееся над малым стадом, уже рассея­лось. Радость встречалась с радостью. «Воистинну воста Господь и явися Симону» (Лк. 24; 34), — были первые слова, коими приветствовали их апо­столы, собранные воедино радостной вестью. Путники, со своей стороны, не замедлили увеличить общую радость повествованием о чудесном явле­нии им Господа, со всеми его подробностями. Среди этих собеседований, когда никто не ожидал нового явления, и двери были заключены, страха ради иудейска, вдруг Сам Иисус стал посреди их, с обыкновенным приветствием Своим: «мир вам» (Лк. 24; 36).

 Но мир этот, при всей любви учеников к Учителю, не мог вдруг вместить­ся в их сердце. Не приготовленное к подобным явлениям воображение тотчас устремилось в область привидения, для изъяснения того, что было перед оча­ми. «Убоявшеся же и пристрашни бывше, мняху дух видети» (Лк. 24; 37), то есть сообразно народному понятию, что души умерших принимают иногда телесный вид, —думали, что дух Иисусов явился теперь таким же образом из другого мира. Но подобные явления всегда были (и будут) предметом страха человеческого.

 «Что смущены есте? И почто (такие) помышления входят в сердца ваша?» — сказал Господь в успокоение учеников; — «видите руце Мои и нозе Мои, яко Сам Аз есмь: осяжите Мя и видите, яко дух плоти и кости не иматъ, якоже Мене видите имуща» (Лк. 24; 38-39).

 Сказав сие, Иисус показал ученикам руки и ноги Свои, — с их язвами.

 Такое доказательство было превыше всех сомнений. Но сердце челове­ческое следует другим законам, нежели рассудок, часто предупреждает его, но нередко и отстает от него, волнуясь подобно морю и тогда, когда уже нет ветра сомнений. Так было и с учениками. Прежде от печали, а теперь от радости, — они «дивились и еще не верили». Состояние души их подобно было состоянию человека, осужденного на смерть, коему в минуту казни дарова­но прощение.

 «Имате ли что снедно зде?» — спросил Господь, желая подать новый при­знак, что тело Его есть не воздушное, а то самое, какое они видели прежде и с коим Он был на Кресте и во гробе. Некоторые из учеников подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда.

 Господь вкусил того и другого.

 Между тем, ученики успели собрать рассеянные мысли свои, дабы более рассмотреть своего возлюбленного Учителя, отогнать от себя страх привиде­ний, и таким образом всецело предаться радости.

 За трапезой чувственной, устроенной сомнением, началась трапеза ду­ховная — для веры и любви.

 Господь напомнил ученикам, что настоящее событие (Воскресение), столько приводящее их в недоумение, не долженствовало быть для них чем-либо новым и неожидаенным, ибо совершилось не более того, как и что имен­но не раз предсказано им было прежде: «подобает скончатися» (прийти в исполнение) «всем написанным в законе Моисееве и пророцех и псалмех о Мне» (Лк. 24; 44).

 Но ученики еще мало способны были понимать Писание: одна ссылка на него не могла произвести в уме ясных понятий и точного убеждения. Над­лежало разверсть перед ними не Писание только, но самый ум их для разу­мения Писания.

 Господь знал сию потребность, и повторил опыт изъяснения пророков, сделанный Им на пути в Еммаус для двух путников. Всякий чувствует, как ясны и поучительны долженствовали быть теперь пророчества, после своего недавнего исполнения, — выходя из уст Того, к Кому они все непосредствен­но относились. Такая беседа одна вводила более в дух всего Ветхого Завета, нежели долголетние занятия буквою оного. С отверстым умом ученики сами увидели теперь, что так — именно так — надлежало пострадать Христу и вос­креснуть из мертвых в третий день и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная от Иерусалима (Лк. 24; 46).

 "Вы должны быть, — сказал Господь в заключение беседы, — свидетеля­ми всех сих событий, ибо как Меня послал Отец, так Я посылаю вас".

 Прощаясь с учениками, Господь к Своему Божественному: Мир вам, — присовокупил новое таинственное действие: «дуну и глагола им: приимите Дух Свят: имже отпустите грехи, отпустятся им: и имже держите, держат­ся» (Ин. 20, 22). Через Божественное дуновение преподана та самая духовная власть, которая некогда в лице Петра обещана была апостолам за исповедание Иисуса Сыном Божиим.

 В апостолах и прежде пребывал уже Дух Святый, и после сойдет на них торжественно в день Пятидесятницы. Тем не менее нужно было и сие Боже­ственное дуновение. Это была новая, средняя степень восхождения на высоту апостольства, начинательное Крещение Духом Святым. Подобный образ со­общения Духа Святаго (самый приличнейший, по-видимому, природе челове­ческой) находим и в истории святых мужей.

<br>

 Слова и действия, коими заключалось настоящее явление Господа, были таковы, что сие можно почитать за последнее свидание с учениками. Долж­ность указана, даже и силы приняты: оставалось, по-видимому, только дей­ствовать. Между тем, еще предстояли явления, еще ожидали учеников беседы о Царствии Божием, еще имело последовать облечение силою свыше. Такая неопределенность, кажется, допущена с особенным намерением, чтобы об­щая жизнь учеников в духе Учителя развилась как можно скорее в частный образ жизни, смотря по характеру каждого, и у всех образовался дух личной твердости и самостоятельности, необходимой для вселенских учителей. При Учителе своем — даже при одной мысли о Его присутствии, они целые века оставались бы как младенцы на персях матери.

<br>

 Когда ученикам от радости о Воскресении Учителя самая ночь казалась ясной как день, для одного из них, Фомы самые дни последующие обрати­лись в темную ночь. Причиной сего несчастия (ибо неуверенность и сомне­ния, в кои он впал, составляют величайшее несчастие) было то, что он во время описанного нами явления Иисусова не был вместе с прочими. Неиз­вестно, от чего зависело сие отсутствие, в такое время и в таких обстоятель­ствах, когда все соединяло снова рассеянных учеников Иисусовых. Недоста­ток усердия всего менее может быть предполагаем: но могла быть неосмот­рительность любви, пропустившая драгоценный случай, а потому претерпевшая осмидневное наказание лишения. Впрочем, поскольку посту­пок, или проступок, Фомы во всяком случае обратился к славе Воскресшего и к торжеству веры христианской, то Церковь издавна и весьма справедли­во учит видеть в сем событии действие Промысла, благоволившего через сомнение святого Фомы показать всем будущим родам непререкаемую под­линность Воскресения Христова.

 На другого человека, со спокойным и тихим сердцем, — неприсутствие с прочими соучастниками при явлении Господа, не произвело бы особенного действия, тем менее чувство сомнения и упорства. Но Фома был противного свойства. Два случая (кроме настоящего), при коих он является действующим в истории евангельской, — ив обоих мы видим человека с чувством стреми­тельным, с рассудком взыскательным. Когда Иисус, уведомив учеников о смерти Лазаря, предлагал им идти в Иудею, и ученики изъявляли опасение: тогда Фома в порыве дружеского самоотвержения — решительно отвечал за всех: «идем и мы, да умрем с Ним» (Ин. 11; 16), явный голос сердца, способного ко всем жертвам любви!

 В другой раз, когда Учитель спрашивал учеников, знают ли они путь, в который Он идет и о коем Он говорил им: Фома, несмотря на предшеству­ющие слова Учителя о сем самом пути, отвечает — опять за всех — «не вемы, камо идеши: и како можем путь ведети» (Ин. 14; 5), — явный голос рассуд­ка взыскательного, который не удовлетворяется знанием дела неясным, не терпит никакой неполноты, считает себя ничего не видевшим, доколе не увидел всего. Присоединив к сим двум, весьма характеристическим чертам, настоящий образ действований Фомы, без труда можно видеть, что характер его состоял в пламенной стремительности чувства, соединенной со взыска­тельностью рассудка. Такие люди не удовлетворяются малым, даже многим, все готовы отдать, но и всего могут потребовать. Не видев еще Иисуса, они смело будут говорить (язык у них дерзновеннее сердца): «аще не вижу на руку Его язвы гвоздинныя, и вложу перста моего в язвы гвоздинныя, и вложу руку мою в ребра Его, не иму веры» (Ин. 20; 26), и увидев, — без осязания восклик­нут: «Господь мой и Бог мой!» — Сие самое увидим в Фоме.

 Судя по стремительности чувства и силе первых впечатлений, уже то самое, что он не успел быть с апостолами, — насладиться радостью Воскре­сения, слышать мир Божественный, приять дуновение небесное и власть вязать и решить, — отстал, так сказать, от прочих — уже сие самое распола­гало его тотчас к недовольству на себя, к тайному желанию, чтобы бывшего, если возможно, не было. На такой почве всего скорее могло возникнуть со­мнение, — и семя для него содержалось в самом рассказе учеников. Они сами подумали сначала, что это призрак, — Фома думает, точно Он, по край­ней мере не известно заподлинно, что не Он. Учитель, — сказывают, — пред­лагал нам осязать Себя, показывал язвы на руках, ногах и в боку. Это, — отвечает Фома, — и надобно было непременно сделать, поскольку же вы не сделали, то и истина останется под сомнением. У меня другое правило дей­ствия: я доколе не увижу...

 Бедное сердце, страдающее от опущения драгоценного случая, думало такой самостоятельностью вознаградить сию потерю, поставить себя выше соучеников, а между тем неприметно упадало еще ниже, лишало себя и части той радости, которую могло занять от других. Так почти всегда бывает с неве­рием: оно носит наказание лишения в самом себе. Думают быть выше других, вернее рассудку, истине: и добровольно ниспадают из состояния мира и благо­словенной уверенности, в коей блаженствуют души верующие.

 Последующие дни долженствовали быть для Фомы днями ужасного ду­шевного волнения и мучений. Сомнение боролось с любовью к Учителю, вли­ваясь глубже и глубже в душу от самого противоборства, вид радующихся со­братий еще более усиливал расположение и без того мрачное. Протекал уже восьмой день, а Иисуса не было.

 Казалось, само время начинало оправдывать сомневающегося, хотя сие оправдание было для него тяжелее самой неправды. Божественный Учитель знал о состоянии ученика и намеренно медлил явлением, давая время сомне­нию обнаружить всю свою мучительную силу.

 По прошествии восьми дней, когда все ученики опять были вместе, явил­ся Иисус, «Зверем затворенным», и стал посреди с обыкновенным Своим при­ветствием: «мир вам!» Уже самое явление сие долженствовало вывесть Фому вне себя. Сомнение дерзновенно на словах, и всего слабее на деле. Явившийся тотчас дал знать, что Ему, как сердцевидцу, совершенно известно состояние души Фомы, и что Он, хотя и не явился доселе для его уверения, но тем не менее имел его в виду. «Принеси перст твой семо», — сказал Он Фоме, не обра­щая внимания на прочих учеников, — «и виждь руце Мои, и принеси руку твою и вложи в ребра Моя» (Господь с намерением употребляет те же самые слова, коими выражал свое сомнение Фома), «и не буди неверен, но верен» (Ин. 20; 27). Любвеобильнее сего приглашения, хотя оно отзывалось Божественным до­стоинством Приглашающего, не могло быть.

 Но приглашаемый не имел уже нужды ни в каком осязании. Огнь веры, на время скрывшийся в пепле размышлений, от взора Иисусова мгновенно обра­тился паки в пламень. Ему казалось, что пред ним стоит не Иисус воскрес­ший, а само вечное Слово, ставшее плотью. Он мог сказать только: «Господь мой и Бог мой!»

 Восклицание сие полнотою исповедания, в нем заключающегося, возна­граждало прежний недостаток, и совершенно показало, что свойство души сомневающегося, как мы заметили, было — как требовать всего, так и отда­вать все. Доселе Фома не верил, во что другие веровали, — в воскресение Учителя; теперь исповедует то, чего другие еще не разумели совершенно, — Божество Воскресшего.

 Но, Господь всегда судит о лицах не по словам, а по делам. Личное уваже­ние к Нему и признание Его высокого достоинства имели цену в очах Его не более того, как сколько служило к подтверждению веры и спасению душ чело­веческих. Поступок Фомы оценен без отношения к его исповеданию: «яко ви­дев Мя веровал еси», — сказал Господь Фоме, — «блажени (блаженнее) не ви­девшии и» веровавший (Ин. 20; 29).

 Не удивительно, как бы так сказал Господь, что ты предаешься теперь такой полноте веры, даешь много, ибо получил все, чего желал: «видев Мя, веровал еси». Не отнимаю цены у твоего исповедания, не осуждаю взыскатель­ности твоего рассудка; у Меня доказательств всегда более, нежели сколько ты и все сомневающиеся могут представить требований; не огорчаюсь испыта­нием, но приемля низший образ уверенности посредством чувств — видения, не могу не указать (для желающего) на высший, посредством одного ума и сердца: «блажени не видевшии и» веровавший.

 Почему блаженнее? Потому, что у верующего после и вследствие виде­ния, вера основывается на чувствах — основа, хотя терпимая, но не совсем достойная веры, которая происходит от духа, живет в невидимом. Напротив, кто верует без свидетельства внешних чувств, у того вера основывается на внутренней потребности ума и сердца — природном ее основании. В послед­нем случае предполагается расширение внутреннего чувства веры, полное действие ума и сердца, требующих предметов веры, а такое состояние души есть само уже состояние блаженства, которого такой человек не променяет ни на какие земные блага.

 Кроме изложенной нами беседы Иисуса с Фомою, святой Иоанн ничего не сообщает из настоящего явления Господа, потому, без сомнения, что если и было что говорено или делано при сем случае, то все убеждение Фомы состав­ляет, так сказать, сущность сего явления. И действительно, событие с этим апостолом по своему духу стоило того, чтобы занять особое место в ряду со­бытий Евангельских. Поучительное само по себе (в судьбе неверующего Фомы предъизображена судьба всякого незлонамеренного сомнения о вере), оно имеет важное отношение к вере христианской вообще, служа торжественным под­тверждением ее истинности.

 Что касается поступка святого Фомы, то в отношении к нему должно из­бегать двух крайностей: преумаления и преувеличения. Несообразное с ис­торией преумаление было бы думать, что апостол, имея в виду прочнейшее утверждение веры христианской, намеренно принял на себя вид сомневающе­гося в воскресении Спасителя. Все показывает, что святой близнец сомневал­ся за самого себя, а не за других. Преумалением отзывается и то мнение, по коему сомнение Фомы представляется стоющим не только извинения, но и похвалы, даже подражания, как справедливое требование рассудка. Спаситель Сам указал, чему в сем отношении подражать должно: «блажени не видевшии и» веровавшие. Святому Фоме по причине отсутствия его при первом явлении Господа ученикам, предоставлялось именно сие блаженство, — преимущество верить, не видя. Он пожелал идти другим путем, променял произвольно сие преимущество на другое (отзывающееся недостатком братской любви и дове­рия) преимущество — сомневаться тогда, когда все другие верят и приглаша­ют к вере, — посему и ниспал ниже других, хотя продолжал оставаться в том же круге святой любви к Учителю.

 С другой стороны, тот преувеличивает неверие Фомы, кто представляет его подобным неверию какого-либо скептика времен новейших. Фома готов был отдать душу (как отдал потом жизнь) за воскресение своего Учителя и Господа: между тем как многие из неверующих пожалели бы для приобрете­ния уверенности лишиться какой-либо малости. У них недостаток веры про­исходит главным образом от недостатка любви: у него, можно сказать, он про­изошел от избытка любви. Чего сильно желают и что кажется трудным, тому не вдруг верят: также как долго остаются в неверии те, кои не желают, внутренно, чтобы веруемое было истинно. Любовь и кощунность в сем случае вы­ражаются одинаково. Преувеличил бы сомнение святого Фомы и тот, кто по­думал, что он не верил явлению Господа прочим апостолам. У святого Фомы не было и не могло быть столько предубеждения к себе, чтобы не верить сви­детельству десяти собратов, коих истинность не подлежала никакому сомне­нию. Нет, Фома продолжал держаться той же мысли, какая сначала явилась было в уме апостолов, то есть что явившийся был не тот самый Иисус, кото­рый жил с ними прежде, с телом совершенно человеческим, а какой-либо его призрак, или дух бесплотный. Святой Фома, конечно верил воскресению Учи­теля, засвидетельствованному столькими свидетелями, но думал, сообразно всеобщему образу мыслей, что Он теперь совершенно с другим духовным те­лом, у коего нет ни плоти, ни костей. Посему, когда все утверждали против­ное, он для убеждения в чувственной истине требует чувственного доказа­тельства: «аще не вложу перста моего».

 Не надобно притом забывать, что уста в подобных случаях бывают взы­скательнее ума и сердца: требуют (на словах) более, нежели сколько в самом деле желают иметь.

**II. Явления в Галилее**

 1) Все описанные нами явления воскресшего Господа произошли в Иеру­салиме и его окрестностях. Между тем, мы видели, что намерение Господа как перед страданием, так и по воскресении было сделать Галилею главным местом явления Своего ученикам и окончательного наставления последних в тайных Царствия Божия. Намерение сие не переменилось и теперь: несмотря на иерусалимские явления, в Евангелии Иоанна находим большую часть апо­столов вскоре удалившимися в Галилею, в места своей родины, без сомнения не произвольно, а по повелению Учителя. Настоящее положение их было са­мое неопределенное извне и внутри. Они уже назначены апостолами воскрес­шего Мессии, преемниками Его в великом деле всемирного учительства, уже прияли залог Духа и власть вязать и решать все, что на земле, но им недостава­ло одного того, что составляло все: они не были облечены силою свыше, кре­щены Духом Святым. Это были орлы, смотрящие на небо, готовые лететь к облакам, но у коих еще не распустились крылья. И внешнее состояние их име­ло свою нерешительность. В обществе Иисуса они жили общим подаянием; теперь надлежало обратиться к домашним средствам, у кого они были, или даже к труду собственных рук. Труд телесный долженствовал навсегда оста­ваться спутником их трудов духовных, и Промысл хотел, чтобы они с сей стороны представили в себе образ того, как учитель веры может, а нередко и должен, соединять великое дело спасения своего и других с малыми делами нужд житейских.

 При таком положении дела не удивительно, что некоторые из учеников в ожидании дальнейшего развития своей судьбы свыше, — обращались по вре­менам к прежним своим занятиям, особенно к ловле рыб, которая по местопо­ложению их родины составляет главный промысел. Занятие сие и после того, как Учитель указал на чувственную ловлю, как на образец будущего духовно­го уловления людей к вере, могло доставлять пищу не только телесную, но и духовную, напоминая о правилах благоразумия, осторожности и искусства, необходимых при том и другом ловлении. Среди одной из таковых, простых по внешнему составу, но богатых по духу ловли, последовало явление Иисуса, последовало так же просто, каково было место явления. Чтобы не повредить сей трогательной простоте, послушаем самого евангелиста.

 «Бяху вкупе Симон Петр, и Фома порицаемый Близнец, и Нафанаил, иже (бе) от Каны Галилейския» и сыны Зеведеовы (Иоанн и Иаков), «и ины от уче­ник Его» (двенадцати или 70, неизвестно) «два. Глагола им Симон Петр: иду рыбы ловити. Глаголаша ему: идем и мы с тобою. Изыдоша и вседоша абие в корабль (большую лодку), и в ту нощь неяша ничесоже. Утру же бывшу, ста Иисус при брезе: не познаша же ученицы (за отдалением и темнотою), яко Иисус есть. Глагола же Иисус: дети, еда что снедно имате? Отвещаша Ему: ни. Он же рече им: вверзитемрежу одесную страну корабля и обрящете» (Ин. 21; 2-5).

 Ученики, вероятно, думали при сем, что это совет человека опытного в подобных делах и знающего все места в озере. Посему: «Ввергоша (мрежи) и ктому не можаху привлещи ея от множества рыб» (Ин. 21; 6).

 Такой внезапный, чрезвычайный успех напоминал подобную ловлю Иисусову. В сердце чувствительного Иоанна тотчас отозвались сии напоминания.

 «Глагола же ученик той, егоже любляше Иисус, Петрови (чувствитель­ный — пламенному): Господь есть! Симон же Петр, слышав, яко Господь есть, епендитом (верхняя одежда) препоясася, бе бо наг, ввержеся в море» (Ин. 21; 7 — так мало занимал его успех ловли, и самая ловля, и так много — Иисус!). «А друзии ученицы кораблецем приидоша, не беша бо далече от земли, но яко две сте локтей, влекуще мрежу рыб. Егда убо излезоша на землю, видеша огнь лежащь, и рыбу на нем лежащу и хлеб» (Ин. 21; 8-9 — любовь Учителя приготовила им подкрепление после всенощных трудов, Иисус любил соеди­нять духовное с чувственным). «Глагола им Иисус: принесите от рыб, яже ясте ныне» (в добавок к рыбе лежащей, — и чтобы видеть необыкновенную доброту чудесно пойманных рыб). «Влез (же) Симон Петр» (везде первый и в духовном и в чувственном) и «извлече мрежу на землю, полну великих рыб, сто (и) пятдесят (и) три: и толико сущым, не проторжеся мрежа» (малые по­дробности чуда иногда действуют на воображение сильнее самого чуда). «Глаго­ла им Иисус: приидите, обедуйте (завтракайте). Ни един же от ученик (заме­чает евангелист) смеяше истязати Его, Ты кто еси; ведяще, яко Господь есть. Прииде же Иисус, и прият хлеб и даде им, и рыбу такожде» (Ин. 21; 10-13).

 С такой внезапностью устроенная трапеза долженствовала быть для уче­ников истинной вечерию любви, обедом в Царствии Божием. Евангелист не сказывает, разделял ли Иисус сию трапезу с учениками; но ничто не препят­ствует думать, что разделял.

 После чувственной пищи, по обыкновению, началось духовное питание, для преподания коего последовало самое явление. Личным предметом его были два ученика, но по духу оно служило для всех.

 «Егда же обедоваше, глагола Симону Петру Иисус: Симоне Ионин» (так назван был Петр и тогда, когда в знамение твердости своего исповеда­ния получил от Него название Кифы, или Петра), «любиши ли Мя паче сих!» (Ин. 21; 15).

 Происхождение и цель сего вопроса сама собою представлялась совести Петра, еще страдавшей от сознания своего отречения.

 «Ей, Господи» — отвечал он, не смея уже положиться на твердость своего сердца, — «Ты веси, яко люблю Тя» (Ин. 21; 15). «Глагола ему: паси агнцы Моя» (последователей Моих). «Глагола ему паки второе: Симоне Ионин, любиши ли Мя» (хотя не паче сих)? (Ин. 21; 16). Повторение вопроса еще более долженствовало ввести вопрошаемого в себя самого, во глубину смирения. «Ей, Господи», — отвечал он опять с тем же чувством преданности, — «Ты веси, яко люблю Тя» (хотя по слабости плоти и не мог доказать сей любви на деле). «Глагола ему: паси овцы Моя» (последователей Моих). «Глагола ему третие: Симоне Ионин, любиши ли Мя?» Троекратное повторение одного и того же вопроса уже явно показывало Свое отношение к троекратному отречению. Душа Симона и без того страда­ла от воспоминания о сем, как от язвы. Новое прикосновение огня — неволь­но заставило ее вздрогнуть. «Оскорбе (же) Петр, яко рече ему третие: любиши ли Мя; и глагола Ему: Господи, Ты вся веси: Ты веси, яко люблю Тя» (знаешь, от чего последовало мое падение, что я не переставал Тебя любить и не перестану). «Глагола ему Иисус: паси овцы Моя» (Ин. 21; 17). «Аминь, аминь глаголю тебе, — продолжал Господь, — егда был еси юн, поясался... сам и ходил... аможе хотел еси: егда же состареешися, воздеже-ши руце твои, и ин тя пояшет, и ведет, аможе не хощеши» (Ин. 21; 18). «Сие же рече, — замечает Иоанн, — назнаменуя, коею смертию просла­вит Бога» (Ин. 21; 19).

 Таким образом, после восстановления в достоинство апостола, Петру тот­час предсказаны узы и смерть. Господь восхотел сей же час доказать ему и всем, что Он не напрасно сказал: «Ты вся веси», что пред Ним открыто и буду­щее, как настоящее. Образ предсказаний не совсем ясный для нас, по неупо­требительности выражения, его составляющего, в том смысле, в каком они употреблялись на востоке. Пояс там служил символом уз и заключения. Сим­вол сей в соединении с выражениями «ин тя пояшет и ведет, аможе не хоще­ши», явно указывал на страдания. Какие? Петр умер на кресте; будучи распят стремглав. И выражение: «воздежеши руце» весьма идет ко кресту. Но сего на­мека мало было для Петра, чтобы составить полное понятие о роде своей смер­ти. Спаситель с намерением показал только, так сказать, тень казни. Любовь ученика сама уже должна была довершить себе образ, который, среди трудов апостольских представляясь постоянно воображению, долженствовал состав­лять цель жизни первого из апостолов.

 По предсказании о будущей участи Петра, у евангелиста следует рассказ о словах Иисуса, сказанных касательно его самого. Но, по краткости, смысл слов сих не без труда может быть определен теперь. Взирая на дело с простой точки местных обстоятельств, — видим как будто не более простого местного действия. Но те же самые простые слова, как будто растут, наполняются ду­хом пророчества, обращаются в картину, как скоро взираем на них, так ска­зать, из-за Иисуса.

 Не имея возможности решить дела, почитаем за лучшее предложить оба мнения; но прежде выслушаем евангелиста.

 «Сия рек» (об участи Петра), — продолжает Иоанн, —«глагола... иди по Мне» (Ин. 21; 19). «Обращъся же Петр виде ученика, егоже любляше Иисус, вслед идуща, иже и возлеже на вечери, на перси Его, и рече: Господи, кто есть предали Тя? Сего видев Петр, глагола Иисусови: Господи, сей же что? Глагола ему Иисус: аще хощу, да той пребывает, дондеже прииду, что к тебе? Ты по Мне гряди» (Ин. 21; 20, 21-22).

 За сим евангелист присовокупляет одно обстоятельство, бывшее поводом упомянуть о том, что сказано Иисусом о Иоанне. Это — недоразумение, кое­му подверглись сии слова Иисусовы, и у некоторых из тогдашних христиан произвело неправильное понятие, что Иоанну предсказано продолжение жиз­ни до самого пришествия Иисусова.

 «Изыде же слово сне в братию, яко ученик той не умрет. Но (исправляет Иоанн) не рече ему Иисус, яко неумрет: но (только), ащехощу, да той пребы­вает, дондеже прииду, что к тебе?»

 Примечательно, что Иоанн, несмотря на нужду устранить превратное ра­зумение слов Иисуса (а оно скорее и вернее всего устранилось бы изъяснени­ем смысла оных), не изъясняет, что именно под ними разумелось. Не ожидал ли он сам разрешения их от Промысла — посредством самых событий?

 Между тем, сия часть сказаний евангельских, будучи изъяснена, разлила бы от себя свет и на предшествующие части, понятно было бы, что значил вопрос Петров о Иоанне: «сей же что?» Теперь же, предоставленные самим себе, при краткости выражений евангельских мы по необходимости должны довольствоваться мнениями, коих, как мы заметили, два — одно изъясня­ющее вещь просто, из местных обстоятельств.

 Господь, оставляя учеников, приглашает Петра следовать за Собою, дабы наедине сообщить ему нечто, касательно будущей судьбы его и Церкви. В то же время Иоанн (незаметно от Петра) получает повеление идти в известное место, и там ждать, доколе возвратится Учитель от собеседования с Петром. Петр, следуя за Иисусом, обратившись, видит идущего Иоанна. Думая, что он произвольно идет и может препятствовать уединенной беседе, но не смея сам остановить его, обращается к Учителю с недоумением: «сей же что?» Ты хочешь быть наедине, а вот еще человек. Иисус, в успокоение Петра, гово­рит, чтобы он, не заботясь ни о чем, следовал за Ним, что Иоанн не будет препятствием, что он подождет Его в известном месте для подобного собе­седования.

 За сие изъяснение в глазах тех, кои уже стали на низшую точку зрения, ручается самая простота его и естественность, можно сказать, самая физиче­ская. Притом о Петре говорится, что он увидел Иоанна «вослед идуща»; следова­тельно, по крайней мере половина слов Иисусовых («гряди по Мне, доколе при­иду») должна быть изъяснена о чувственном шествии.

 Тем, кои начнут взирать на дело с высшей точки зрения, самая простота предшествующего изъяснения покажется недостойной места в настоящем рас­сказе Евангельском. Древность ошибалась, изъясняя слова Иисусовы о Иоан­не, о мнимом бессмертии последнего, но она справедливо давала им смысл высший, пророческий. Петру, после того, как его будущая судьба предсказана, естественно было спросить Учителя о судьбе Иоанна, как близкого к нему (во многих случаях находим их двух вместе) и Иисусу: «сей же что?» Какая ожидает его судьба?

 Вопрос сей и ответ точно последовали между шествием, но тем не менее содержат мысли, вовсе отличные от тех, кои в них вносят. И вопрос Петра содержит в себе какую-то внутреннюю важность. Тем более отзывается воз­вышенным тоном ответ Господа. Это каждый чувствует без доказательств. Иоанн сам не оставил бы заметить, что дело шло только об ожидании Учителя в известном месте, если бы в самой вещи, в словах Его содержалось не более. Если он не изъясняет слов Иисусовых, то, всего вероятнее, по их таинственно­сти. Из отцов Церкви и древних учителей, кои так знакомы были с духом биб­лейских сказаний, ни один не пришел в смысл о том, что в словах Иисусовых о Иоанне не содержится пророчественного указания на его судьбу.

 По всем сим и многим другим признакам, изъясняемому нами сказанию Иоаннову издревле дают такой смысл: Петр, получив предсказание о мучениях, его ожидающих, видя Иоанна, также идущего вслед за Иисусом, и предполагая, может быть, что ему хочется узнать о своей будущей судьбе, — спрашивает Учителя: что будет с ним? Иисус отвечает Петру вразумлением, чтобы он занимался собою, а не другими, но в то же время косвенно, в удовлетворение не столько его любопытства, сколько святой потребности Иоанна, свойственным Себе языком пророческим указы­вает и на судьбу последнего. Любимый ученик должен иметь ту, в сравнении с другими, особенность, что имел оставаться невредимым дотоле, пока придет за ним Учитель; то есть имел умереть естественной смертью. Ибо Иисус, про­щаясь с учениками, говорил: «паки прииду и пойму вы с Собою», что последова­ло во время смерти каждого.

 Под пришествием Иисусовым, которое здесь полагается пределом жизни Иоанновой, можно также разуметь его невидимое пришествие для суда над Иерусалимом, о котором Иисус Христос выразился некогда следующим обра­зом: «суть нецыи от зде стоящих, иже не имут вкусити смерти, дондеже видят Сына Человеческого, грядущаго во Царствии Своем» (Мф. 16; 28). Иоанн пережил сие славное пришествие тринадцатью годами.

 Что последний смысл во всяком отношении духовнее и поучительнее пер­вого, это тотчас видно само собою. Только краткость и усеченность выраже­ний подлинника не позволяет принять его за единственно верный.

 Из повеления Господа Петру следовать за Ним, явствует, что с последним ведена была особенная беседа. О чем и как?— Неизвестно! — Апостолам, как учителям вселенной, посланникам Божиим к роду человеческому, надле­жало знать много таких тайн, коих мы не можем понять.

 В заключение описания настоящего явления Иисусова заметим, что оно описано одним Иоанном, и описано, сколько можно судить, после того, как уже было окончено его Евангелие. Причина, побудившая его сделать сие до­полнение, явно скрывается в самом смысле рассказываемых событий с Пет­ром и им самим. В отношении к Петру последующим родам и, может быть, современным нужно было знать, что его троекратное отречение вознагражде­но троекратным же торжественным возведением в достоинство апостола. В отношении к себе самому Иоанн находил нужным стать против распростра­нявшегося мнения, яко бы ему предсказано бессмертие. Такое мнение, не бу­дучи оговорено, при исполнении своем на самом деле, по необходимости по­влекло бы за собой соблазн и обратилось бы в предосуждение святым обетованиям Евангельским.

<br>

 2). Описанное нами явление в Галилее, при всей важности его, не имело всеобщности действий для прочих апостолов. Сообразно многократным обе­щаниям явить Себя Своим ученикам и братиям в Галилее, надлежало здесь ожидать нового явления, прямо в духе апостольском. Подобное явление не умедлило последовать. По Матфею, свидетелями его были, по-видимому, толь­ко одиннадцать апостолов (Мф. 28; 16). Но явление более нежели пятистам братиям, упоминаемое апостолом Павлом (Кор. 15; 6), решительно падает на сие же время. И только присутствием новых лиц изъясняется выражение са­мого Матфея; «овии же усумнешася». Ибо одиннадцати ученикам не в чем уже было сомневаться.

 Итак, сие явление, судя по многочисленности свидетелей, на которых с силою мог ссылаться еще апостол Павел в Послании к Коринфянам, было са­мое торжественное. Местом его была гора, предварительно указанная Самим Спасителем, но какая именно, неизвестно. Ожидаемый Спаситель показался сначала вдали. Явление Его было для большей части явлением как бы Самого Божества: они поклонились Ему. Но некоторые усомнились, в том же, без со­мнения, в чем сомневались прежде апостолы: точно ли это Самый Тот Иисус, Коего видели они на Кресте, и с тем же самым телом. Приближение Спасите­ля и Его беседа долженствовали разогнать сие сомнение.

 Первым словом Воскресшего для собора братии Своей была радостная весть, что Ему дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28; 18). Следствием сего долженствовало быть то, что они должны идти и научить все народы, «крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа», и уча соблюдать все, что заповедано Иисусом (Мф. 28; 19-20).

 Подобное повеление уже было получено апостолами. Повторение его здесь требовалось для прочей братии, которая также имела вся без исключения уча­ствовать в великом деле обращения мира к Богу.

 Поприще действий указано здесь с большей ясностью — весь мир, и лица, коим должно проповедовать, означены чертой гораздо раздельнее прежнего — «все языки», вся тварь. Но и эта ясность и раздельность повеления не вдруг усту­пают место предрассудку, что царство Мессии предназначено одним Иудеям или христианам иудействующим.

 Видимым знамением веры должно служить «крещение во имя Отца, и Сына и Святаго Духа». Крещение употреблялось и доселе учениками Иисуса, но бо­лее из подражания Иоанну Крестителю, коего некоторые из них были прежде учениками. Теперь оно усвояется Иисусом Себе и Своей религии, возводится в степень Всемирных Таинств для принятия в Церковь Иисусову, становится христианским. Оно должно совершаться «во имя Отца и Сына и Святаго Духа». При всей краткости, слова сии составляют сокращение новой веры — первый ее Символ.

 После такого распоряжения сделать спасение известным всему миру, — само собой следовало, что для мира оставалось одно из двух: спасение от при­нятия крещения, погибель от отвержения. Спаситель прямо указал на сию участь мира верующего и неверующего: «иже веру имет, и крестится, спасен будет: а иже не имет веры, осужден будет» (Мк. 16; 16).

 Столь важного дела — всемирного спасения — делались теперь свидете­лями все — великие и малые ученики Иисусовы.

 Для такого дела требовались силы более, нежели человеческие. Бого­человек решительно обещал продолжение чудесных действий силы Бо­жией в помощь их проповеди. Кроме того, что Дух будет во всех нужных случаях давать им уста и премудрость, — верующих будут сопровождать знамения. «Именем Моим» (как величественно слово сие в устах Иисуса!) «бесы ижденут; языки возглаголют новы: змия возмут (без вреда): аще и что смертно испиют, не вредит их: на недужиыя руки возложат, и здрави будут» (Мк. 16; 17-18).

 Но важнее всех знамений для провозвестников веры было то, что Господь Сам обещал всегда быть с ними невидимо: «и се Аз с вами... до скончания века» (Мф. 28; 20).

 Сказать ясно, до смерти каждого ученика, значило бы лишить их вдруг утешительной мысли, что они могут дожить до открытия Царствия Небесно­го. Посему употреблено общее выражение: «до скончания века», то есть до кон­чины мира, или, переводя слово на мысль, — всегда.

 Таким образом, в сем явлении сделано было все для учеников Иисусо­вых, чтобы им быть самим учителями. И действительно, для большей части из собранных теперь, оно было последним свиданием с Учителем. Но не послед­ним для апостолов, кои во всех отношениях возвышались перед другими, как столпы будущего великого здания Церкви. Им надлежало еще проводить Свое­го Учителя на небо.

<br>

 Между галилейскими явлениями и вознесением на небо апостол Павел упоминает о явлении Иисуса Христа Иакову О сем явлении, так же как и о явлении Петру, в первый день, история не может сказать ничего. Из соображе­ний обстоятельств видно только, что Иаков, как будущий предстоятель матери Церквей — Церкви Иерусалимской, имел нужду в особенных наставлениях

<br>

 Обозревая одним взором все явления Господа по Воскресении, по необ­ходимости соглашаешься со святым Лукою, что он — «по страдании Своем постави Себе жива во мнозех истинных знамениях» (см.: Деян. 1; 3). Главная цель этих явлений именно была: уверить всех и каждого из Своих последо­вателей в Своем Воскресении, — в том, что Ему дана всякая власть на небе и на земле. — И сия цель не без препобеждения препятствий, достигнута вполне. Какое твердое убеждение касательно истины Воскресения Иисусо­ва господствует во всех Писаниях апостольских! Довольно указать на апо­стола Павла. Еще твердейшее убеждение господствовало во всей их жизни. Большая часть смертью засвидетельствовали, что проповедуемый Христос воста и ктому не умирает.

 Святой Лука, кроме того, замечает, что Воскресший при Своих явлени­ях, беседовал о Царствии Божием. Все беседы или, лучше, вся учительность Иисусова сама собою всегда склонялась к Царствию Божию. По Воскресе­нии, которое само уже было откровение многих тайн для учеников, могли быть открыты и некоторые новые тайны. Впрочем, тот поступил бы вопреки истории Евангельской, кто почел бы время сие временем откровения тайн вышнего научения. Сего научения, как прежде Сам Спаситель сказал ясно, надлежало ожидать от Духа Святаго. Он имел наставить их на всякую исти­ну, воспомянуть все прошедшее и ввести — впрочем тоже не вдруг — в ра­зумение тайн Божиих.

 В беседах и поступках Своих Воскресший представляется Тот же, что и до страданий: «исполнь благодати и истины» (Ин. 1; 14). Как кротко Фома при­глашается к осязанию язв! — Как дружелюбно истязуется любовь Петра! — Как милостиво приемлется поклонение жен, емлющихся за нозе! — Особен­но трогательна простота явления Тивериадского. Тот, Кому дана всякая власть на небе и на земле, — уготовал огнь и хлеб для Своих возлюбленных.

 Но несмотря на прежнюю любвеобильность и близость к ученикам Иису­са непрестанно просвечивает нечто неземное, Божественное. По самому человечеству резкая, непроходимая черта отделяет Его и их. Он «мертв бе и оживе». Каждое явление Его наводит то страх, то сомнение. За самой трапезой любви никто не смеет вопросить: Ты кто еси? Сердце начинает более гореть при Нем, но уста начинают безмолвствовать. Один только Петр не совершен­но забывает прежнего обыкновения, и спрашивает: «сей же что?»

 Сколько можно заключить, все явления Господа были непродолжитель­ны. Невидимое скоро брало верх над видимым.

 Образ явлений явно определяется потребностью лиц, коим является Иисус. Петру и Иакову нужны были особенные явления: первому по его обстоятель­ствам, второму по его предназначению, — и они получены.

 Можно приметить даже как бы некую перемену в плане явлений, при­нятую сообразно обстоятельствам. Сначала обещано явление в Галилее — и вечером Иисус на пути в Галилею, — и творит окончание пути. Но в ту же ночь Он опять в Иерусалиме, через восемь дней опять в Иерусалиме, а по­том уже в Галилее.

 Таковая перемена намерений, — если только можно назвать ее сим име­нем — не служит ли новым опытом снисхождения Иисусова к слабости уче­ников? — Надлежало еще в Иерусалиме ускорить оживление их веры, без чего они не могли следовать и в Галилею. Подобное снисхождение и пожертвова­ние Своими видами находим у Иисуса до Его страданий: почему не предполо­жить и после страданий? — Он любил, где можно, поступать не по Своему всеведению, а по правилам нашего ведения, —дабы дать нам в сем образ люб­веобильных действований.