

Догмат искупления (Митрополит Антоний)

К основам

I

За последние 30 лет этот основной догмат нашей веры, то есть его формулирование, подвергается постоянной переработке, точнее — попыткам его переработать, и притом с той отрадной противоположностью всяким иным новшествам в нашей, очень скудной со стороны творчества, богословской науке, — что переработка эта направляется не против православия и даже не в сторону от него, а напротив — к истинному православию, с желанием освободить богословскую науку, преподаваемую в богословских школах, а равно и катехизис школьный, от инославных наслоений. Конечно, как в других случаях, так и здесь отрицательная часть переработки, то есть критика принятого в школах истолкования названного догмата, исполнена во много раз обстоятельнее, то есть и подробнее, и убедительнее, нежели положительная сторона дела, то есть замена искаженного учения правильным. Прямого ответа на вопрос, почему для нас спасительны Христово воплощение, страдание и воскресение, ответа, сколько-нибудь ясного, не дано еще никем, если не считать маленькой передовицы в Церковном Вестнике 1890 года и статьи в Богословском Вестнике 1894 года, коих автором был пишущий эти строги. — Да не подумает

читатель, что мы уже навязывает ему свое решение дела как не подлежащее опровержениям: допустим, что оно вовсе неправильно, — но утверждает: на приведенный догматический вопрос это пока единственный прямой и положительный ответ, а прочие авторы либо ограничивались критикой схоластического учения, — правда, критикою нередко высокоценною, как по глубине мыслей, так и по богатству эрудиции; либо предлагали в ответ на поставленный вопрос общую, весьма мало определенную мысль, например: Иисус Христос искупил нас не столько Своими страданиями, сколько самым воплощением Своим, — и только. Впрочем, к этой мысли мы еще возвратимся, а пока остановимся, хотя в общих чертах, на современной критике школьно-катехизического и школьно-богословского учения о сем догмате. В настоящее время в науке достаточно выяснено, что это учение: 1) заимствовано всецело из неправославного латинского учения в его формулировке Ансельмом Кентерберийским, Фомой Аквинатом и Петром Ломбардом; 2) его нет ни в Св. Библии, ни у святых Отцов, ибо ни там, ни там не встречаем термина заслуги и удовлетворения, на каковых юридических понятиях всецело покоится современное школьное учение об Искупителе; 3) доказано, что это учение не может быть согласовано ни с учением о Божественной правде, ни с учением об Его милосердии, хотя оно и претендует на введение сюда и того и другого Божественного свойства. Интересующихся первыми двумя пунктами отсылаем к небольшой, но очень ценной статье профессора протоиерея Светлова “Разбор учения Ансельма “*Cur Deus*

homo” (“Для чего Бог стал человеком”)), затем к магистерской диссертации архиепископа Сергия “Православное учение о спасении” и к кандидатской иеромонаха Тарасия “Московские и Киевские богословы XVI и XVII века” (Миссионерское Обозрение 1902 г.), где показано, как мало похожи творения последних, заимствованные из католических источников, на творения первых, писавших вне влияния западных теологов: здесь разумелись Иосиф Волоколамский, Зиновий Отенский и Максим Грек, а под Киевскими — Лаврентий Зизаний и Петр Могила, но оставлен без внимания (скажем кстати) почти самостоятельный малороссийский богослов Кирилл Транквиллион, напечатавший в 1618 году “Зерцало богословия” в Почаевском монастыре, но к концу жизни, увы, — совершенно отпавший от Церкви и сделавшийся униатом. Обширная диссертация протоиерея Светлова: “Значение Креста в деле Христовом” и другие его сочинения являются тоже обоснованным опровержением школьной теории с различных вышеуказанных точек зрения. Что касается точки зрения нравственной (третьей в нашем перечислении), то наиболее выпукло выразил ее профессор Духовной академии Архимандрит Иларион, который в одной вступительной лекции призывал слушателей к крестовому походу против выражений (и самых идей): искупительные заслуги и удовлетворение правде Божией, как совершенно не церковных, хотя и испещряющих наши учебники. Лекция эта напечатана в осенних номерах Богословского Вестника за 1914 или 1915 год. За точность дат и заглавий я, впрочем, не

ручаюсь, потому что пишу эти строки и страницы на Валаамском острове Ладожского озера, имея при себе только Библию на разных языках, 3 тома своих сочинений, да собственную память. Школьно-катехизическое (я никогда не назову его церковным) учение об искуплении дает повод врагам христианства к грубым, но трудно опровержимым издевательствам. Так Толстой говорит: ваша вера учит, что все грехи за меня сделал Адам, и я почему-то должен за него расплачиваться, но зато все добродетели за меня исполнил Христос, и мне остается только расписаться в той и другой получке. — Японские язычники возражают нашим миссионерам так: вы проповедуете самую неразумную веру, будто Бог прогневался на всех людей за одну глупость Евы, а потом казнил Своего, ни в чем неповинного Сына и успокоился. Когда я впервые выступил против крайностей этого учения об удовлетворении (сатисфакции) в статье, испрошенной у меня редакцией Церковного Вестника для Страстного номера в 1890 году под заглавием “Размышление о спасительной силе Христовых страстей”, то через несколько дней в приемной митрополита Исидора, куда собралась академическая корпорация для поздравления Владыки со Светлым Праздником, покойный Болотов, по своему обыкновению полупшепотом, приветствовал меня за “новые перспективы в догматике”, а, когда я заметил ему в объяснение своей смелости, что теория сатисфакции взята католиками вовсе не из Божественного откровения, а из римского права, то он, опять полупшепотом, сказал: “верно, но, точнее выражаясь, из права феодальных рыцарей”.

И, действительно, наша учебная догматика трактует так: Бог оскорблен Адамом и должен быть удовлетворен чьим-либо карательным страданием, чьею-либо казнью. Принцип, взятый из римских и феодальных нравов и притом проведенный последовательно по всем правилам последних. Оскорбленный рыцарь считался потерявшим свое достоинство (“честь”) до тех пор, пока он не отомстит за себя. При этом месть должна быть вполне определенная. Во-первых, она должна постигнуть такого же дворянина или рыцаря, хотя бы оскорбителем являлся один из слугителей соседнего владельца, а, во-вторых, она должна состояться с пролитием крови, хотя бы и несмертельным. Эти неразумные принципы, недостойные даже той эпохи, когда достоинство людей (в данном случае всё-таки полуразбойников) измерялось не столько их добродетелями, сколько силою и ловкостью в борьбе, — эти нежелательные остатки язычества у католиков средних веков легли в основание принципов дуэли, и к стыду Европы, Америки и, увы, послепетровской России, так глубоко въелись в общественные нравы, что сохраняют свое деспотическое господство над нашими современниками самых противоположных убеждений — каковыми являются дуэлянты тургеневских “Отцов и Детей” нигилист Базаров и старый барин-крепостник дядя Аркадия. — Подобные же дуэли имели несколько раз место между членами российской государственной думы, столь же радикально расходившимися между собой во всем прочем, как те два героя Тургенева. Деспотическая сила этого предрассудка так велика, что на его

практичной обязательности настаивает и недавно введенный (в царствование Александра III) закон, а против нее не осмеливаются протестовать даже такие типы, которые во всем прочем “отреклись от старого мира”, начиная с веры в Бога. Впрочем, гораздо непонятнее то, как могут рабствовать тому же предрассудку верующие и говорить: “я не считаю порядочным человеком того, кто кровью не оплатит за полученную пощечину”. Значит, вы откажетесь сами от вступления в рай, сказал я однажды в ответ на такое заявление: ведь там вам пришлось бы быть “в дурном обществе”; посмотрите на иконостас в церкви: здесь очень мало таких, которые не были биты и по щекам и по всему телу, начиная с Христа Спасителя и Его апостолов, и ни один из них не исполнил того, без чего, по вашему мнению, нельзя считаться порядочным человеком. Мой собеседник растерялся и едва ли когда-либо додумается до того, как можно совмещать предрассудок о дуэлях с верой в христианского Бога и Божественного Искупителя.

Иначе относилось к этому средневековое и позднейшее схоластическое богословие: оно старалось выяснить именно с точки зрения дуэли самое искупление рода человеческого Христовыми страданиями. Высочайшее существо Божие оскорблено непослушанием Адама и недоверием первых людей к Божественным словам о древе познания; оскорбление чрезмерное: оно наказано проклятием не только виновников, но и всего их потомства. Однако страдание последнего и мучительная смерть, постигающая сынов Адама, недостаточны для

смытия ужасного оскорбления: для сего нужно пролитие крови не рабской, а Существа, равноценного оскорбленному Божеству, то есть Сына Божия, Который добровольно и принял на Себя кару за людей, и тем исходатайствовал им прощение от разгневанного Творца, получившего удовлетворение в пролитой Сыном Божиим крови и Его смерти. Господь здесь показал и Свое милосердие и Свою справедливость. — Мудрено возразить скептикам, утверждающим, что, если бы это толкование соответствовало откровению, то в последнем сказалось бы, наоборот, немилосердие и несправедливость.

Богословы-схоластики пытаются всё-таки возразить на это ссылкой на добровольность Христовых страданий и убедить читателей, что любовь проявил не только Божественный Сын, пойдя на распятие, но и Отец, подвергший Его последнему. “Любовь Сына распинаемая, любовь Отца распинающая”. — Но ведь это самый неубедительный софизм, игра словами, и только. Что же за любовь, которая распинает? и кому это нужно? — Мы ни на минуту не сомневаемся в том, что людям было бы невозможно спастись, если бы Господь не пострадал и не воскрес, но связь между Его страстью и нашим спасением совсем иная. Насколько это юридическое учение об искуплении расходится с церковным отношением к последнему, видно из того, что последователям первого некуда приткнуться к делу нашего спасения того события жизни Искупителя, которое в православном церковном сознании считается наиболее спасительным для рода человеческого и составляет предмет праздника

праздников и общенародного духовного восторга. Более последовательные поклонники юридической теории, то есть католики, у которых она содержится не только в школьной науке, как у нас, но и в самой церковной жизни, унизили и самый праздник Пасхи и поставили его ниже праздника Рождества Христова. Что касается православной русской школы и науки, то спасительное значение Воскресения Христова столь глубоко усвоенное общецерковным чувством, богослужебной поэзией, впервые выяснено научно профессором Несмеловым, за что ему честь и слава. Честь со времени первого прочтения им лекции о воскресении (около 1898 года), а слава, по-видимому, только в будущем периоде нашей богословской науки, которая за последние полвека с изумительным безучастием относилась ко всякой творческой мысли, а лишь топчется на обработке ученых материалов (конечно, это дело тоже полезное) и на компилировании бездарных немецких монографий (а это дело почти бесполезное). Но, позвольте, скажут мне читатели: какое право вы имеете утверждать, будто юридическая теория чужда Св. Писанию и Св. Преданию? Разве Господь Спаситель не именуется там жертвою, очистилищем, Его кровь — искупительною, мы — купленными Его кровью, выкупленными Его жертвой, при чем одни из отцов утверждали, что жертва эта принесена им Отцу, а другие — что диаволу, овладевшему нами? разве не говорил апостол, что грехи наши пригвождены (следовательно, уничтожены) ко кресту Христову, что Отец Небесный не пощадил для нашего спасения Своего Единородного Сына и прочее, и прочее? Правда, скажут нам наиболее

осведомленные в Откровении читатели: там нет выражений “удовлетворение правде Божией” и “искупительные заслуги Сына Божия”, но создавшие их схоластики не подвели ли только итог тем мыслям об искуплении, которые имеются в Библии и у отцов?

Такие вопросы предлагались мне на одном из собраний Харьковских законоучителей, когда я изложил свою беседу о догмате искупления, которая была принята с большим сочувствием, но которой мысли поразили своей неожиданностью некоторых просвещенных и убежденных законоучителей настолько, что они говорили: приходится расставаться с тем, что нам вкладывали в голову в продолжение 14 лет обучения в духовном училище, семинарии и академии. Но тут речь шла о заслуге, а что касается до выражений Св. Писания и отеческих, сейчас нами приведенных, то Боже сохрани, чтобы мы дерзнули ослаблять их значение? напротив, мы постараемся дальнейшее истолкование догмата не только привести в полное с ними согласие, но и устранить кажущиеся противоречия между Отцами Церкви (жертва Отцу или жертва диаволу), столь злорадно подчеркиваемые протестантами и их русскими почитателями. Но это дело дальнейших страниц нашей работы, а теперь перейдем к положительному изъяснению догмата.

II

Нелегкое это дело, да притом в особенности для читателей богословов; нелегкое не потому, что изложение его

требовало каких-либо крайне отвлеченных построений, а потому, что сознание читателей или слушателей, богословски образованных, настолько пропитано юридической теорией, что освободиться от нее не могли и самые ее оппоненты, например, профессор Светлов, профессор Несмелов. Это выразилось в том, что последний, опровергая принцип удовлетворения Бога Отца жертвою Христовою, сохраняет за ней значение, как удовлетворения человеческой совести самих искупаемых, которые-де не могут воспринять идеи примирения с Богом без посредства факта отмщения. Профессор о. Светлов почти совсем обходит вопрос: почему для нас спасительны Христовы страдания, и говорит о преимущественном значении для нашего спасения не столько Христовых страданий, сколько Его воплощения, о значении которого много учил св. Афанасий Великий¹.

Те же мысли развивает и архимандрит Иларион, но прямого ответа на приведенный вопрос у них нет, и, когда на диспуте о. Светлова (1892 или 1893 г.), я, в качестве оппонента, указал на то, что в диссертации не отмечена связь между Христовыми страданиями и самим спасением, то он отвечал приблизительно так, что связь эта не поддается научным определениям, а только живому чувству. — Не доводят до определенного ответа на сей вопрос свои исследования и такие уважаемые профессора, как П. П. Пономарев и прот. Н. В. Петров.

Весьма убежденный и работающий профессор Киевской духовной Академии Скабалланович на лекции по догматическому богословию (1908 года), которую я слушал в качестве ревизора академии, оказался так глубоко убежденным в логической неуловимости этой связи, что подтверждал свое убеждение отрицательной ссылкой на Отцов Церкви. Именно, он указывал на то, что Отцы, не отказывавшиеся приводить разумные доводы в пояснение самых возвышенных догматов — Троицы и Богочеловечества, — не пытались, однако, объяснить, почему для нас спасительны Христовы страсти. Он очень удивлялся, когда я, после лекций, в коридоре, выразил ему обратную мысль, именно ту, что современники Отцов так ясно разумели искупительную благодать, что она для них не нуждалась в объяснении, как например, теперь совершенно нет нужды объяснять сельским прихожанам, что такое смирение, умиление, покаяние, а интеллигенция весьма нуждается в изъяснении этих добродетелей, с некоторого времени ей совершенно чуждых. Подобно этому образованные христиане, со времен средних веков застрявшие в религиозно-юридических понятиях, лишились того непосредственного сознания или духовного ощущения своего единства с страдающим нам в нашей борьбе Христом, которое так живо хранилось в сердцах древних христиан, что истолкователям догматов и слов Нового Завета и в голову не приходило о необходимости изъяснять то, что все и так чувствуют. А насколько это необходимо и трудно теперь, в этом я убедился года четыре тому назад, когда в продолжительной беседе с одним симпатичным

кандидатом богословия ортодоксального семинарского направления довольно подробно изложил всё то, о чем читатель прочитает дольше, и затем увидел, что мой собеседник всё-таки не понял дела, — хотя последнее вполне сознательно усваивали старшие гимназисты, менее пропитанные юридической теорией, когда я, посещая классы гимназии, предлагал беседу о том же предмете.

И добро бы та юридическая теория имела за себя, хотя бы кажущуюся, логичность, а то обличать ее внутреннее противоречие теперь уже становится “общим местом”, и ее недавний защитник (Левитов в “Вера и Разум”, 1916 г.) сам же ее опровергает, как бы “устраняя ее крайности”, за устранением которых от той теории ничего не остается.

Мы заявили свою неудовлетворенность той точкой зрения, по которой сила нашего искупления переносится с события Христовых страданий на событие его воплощения. Хорошо однако то, что авторы подобного направления расширили представление искупительного подвига Господа на всю Его земную жизнь, как это и выражено в тайносовершительной молитве св. Василия Великого: но сущности своей мысли они всё-таки не объясняют. Господь принял наше естество, уподобился нам: но почему Его святость на нас переходит? по удобству подражать подобному нам Совершенному Человеку? Отчасти, конечно, так, но таким, только социнианским, объяснением не удовлетворялись и названные православные ученые.

В каком же именно условии Христова воплощения — и, прибавим, страданий — заключается самая причина, самая действующая сила (*causa efficiens*) того, что мы становимся, при собственном старании лучшими? Почитать спасительным самое вочеловечение Христа потому только, что Он явил в человеке вид совершенства? но ведь это спасительно, то есть славно для Него самого, а почему для нас? “В Нем освятилось человеческое естество!” Несомненно так, но пока выходит, что — лишь постольку, поскольку оно выразилось в Его личности, а мы почему отсюда получим освящение и исправление? Ведь, если какой-либо человеколюбивый царь, утаившись, пойдет жить в тюрьму с арестантами и перенесет все их труды и лишения, то это будет только его личный подвиг, а не всех арестантов. Конечно, он повлияет и на последних своим примером и словами увещания, но ведь мы же согласились отнюдь не сводить таинства искупления только к примеру святой жизни Спасителя и возрождающей силе Его учения. Говорят: “Он воспринял нас в свое естество”, — но чем же именно? На какое понятие, действие или чувство Христово должно указать в ответ на такой вопрос — в творительном падеже, *ablativus instrumenti*? Ответа на это мы не нашли у названных авторов; не нашли его и в прекрасной диссертации архиепископа Сергия, хотя его темой такой вопрос, пожалуй, и не ставится (“Православное учение о спасении”; теперь вышло уже четвертое издание).

Мы указали на эту книгу в виду той огромной косвенной услуги, которую она оказала для правильного истолкования связи между Христовым подвигом и нашим спасением. Именно он, опираясь всецело на Отцов Церкви, коих изречения в огромном количестве приводятся автором, устанавливает ту простую, но утерянную схоластическим богословием Запада истину, что спасение наша есть не иное что, как наше духовное усовершенствование, подавление похотей, постепенное освобождение от страстей и общение с Божеством. Иными словами — диссертация архиепископа Сергия совершенно освобождает понятие о нашем спасении от тех неморальных, юридических условностей, коими латиняне и протестанты (хотя в различных направлениях) глубоко понизили самую цель христианства, выраженную в словах апостола: “сия есть воля Божия — святость ваша” (1 Фес. 4, 3)2.

Насколько глубоко такое отступление от высшего начала Евангелия, которое мы бы назвали нравственным монизмом, вкоренилось в наше школьное сознание, видно из того, что тому же преосв. Сергию покойный профессор Муретов дружески, но горячо возражал на диспуте, будто понятие спасения гораздо сложнее, чем понятие о личной (субъективной) святости и богообщении, ибо сюда же надо присоединить понятие оправдания, то есть состояние оправданности — от положенного Адаму карательного приговора, без чего, значит, и личная святость не могла бы достигнуть царства небесного. Помню, тут и я вступил в беседу и заявил, что в Новом

Завете, и в частности у ап. Павла, понятие оправдания вовсе не имеет такого исключительного значения, но равнозначно понятию праведность, то есть беспорочность, бесстрашие, добродетель, что и выражается греческим словом *dikaiosyne*, которое однозначуще с *agiosyne*, *arete* и тому подобное; последнее подтвердил талантливый и просвещенный, но вообще обычно не богословствовавший профессор Ключевский (историк), заявив, что он изучил много древнегреческих юридических актов и документов и может заявить, что понятие *dikaiosyne* везде имеет только нравственный смысл и никогда не юридический, каковой выражается по-гречески словом *dike* 3.

Беседа нас четырех о праведности и оправдании, то есть об этическом (нравственном) и юридическом понимании искупления, явилась неожиданною для самых оппонентов (то есть М. Д. Муретова); но впоследствии я досмотрел, что на нашей стороне были несравненно сильнейшие резоны, чем простое истолкование изречений по контексту речи. Дело в том, что даже русский текст Библии, носящий на себе вообще оттенки протестантского влияния (что можете усмотреть во всех почти курсивах Нового Завета, то есть домислах переводчиков, и в предпочтении еврейского текста в Ветхом Завете греческому), только 7 раз влагает в уста ап. Павла слово “оправдание”, правда (то есть праведность) у него повторяется 61 раз. Мало того, из семи случаев “оправдание” привнесено в русский текст три раза ошибочно вместо правды⁴, как это в греческом и славянском. Последний ни разу не передает греческого слова *dikaiosyne* как “оправдание”, а всегда, как “правда”

(праведность), словом же “оправдание” славянские переводчики переводили греческое *dikaion*, *dikaiosis* — понятие, противоположное осуждению, обвинению, и приводимое апостолом именно в таком контрасте с этими понятиями (то есть осуждением) — Рим. 4, 25; 5, 16, 18 и 8, 4; сверх того, и славянские переводчики неправильно переводят через оправдание то же греческое слово, *dikaiosis*, *dikaion*, когда оно имеет значение “закон”, “устав” (Рим. 1, 32; 2, 26; Евр. 9, 1 и 10; также Лук. 1, 6; Откр. 15, 4). Из всего этого ясно, что Павлова “правда” (*dikaiosyne*), получила у наших академических богословов юридический характер вовсе не непосредственно из Св. Писания, а через лютеранское богословие, которое за 400 лет своего существования всю энергию направляло к тому, чтобы ослабить нравственный, подвижнический смысл христианства и заменить его учением о беззаботном успокоении своего сердца в Искупителе и о совершенной ненужности подвига и борьбы со злом в своей душе и в своей жизни.

Мы остановились на положениях, выяснившихся на описанном диспуте для того, чтобы облегчить свое дальнейшее разъяснение следующим выводом из вышесказанного: ответить на вопрос “почему для нас спасительны Христово воплощение, страдания и воскресение?” значит указать на связь этих священных событий с нашим стремлением к совершенству, с нашей внутренней борьбой между добром и злом; значит ответить, чем помогает нам Христова страсть в этом деле, почему без нее мы не могли бы достигать святости и

общения с Богом, подаваемого нам, как известно, по мере достижения человеком бесстрастия и святости.

Итак, мы заявляем, что наличность трудов прот. Светлова, архиепископа Сергия и других авторов освобождают нас от обязанности доказывать, 1) что юридическое учение об искуплении перешло к нам от латинян, а не от св. Отцов и 2) что искупление есть не иное что, как дарование нам благодатной способности совершать свое спасение, а спасение есть духовное совершенствование через нравственную борьбу и богообщение.

О прочих выражениях и изречениях Св. Писания, дающих мнимое основание для юридической теории мы скажем ниже, а теперь уже пора перейти к главной мысли нашей работы.

III

Нижеследующие мысли и толкования были изложены нами вкратце, как сказано, в статье Церковного Вестника и вошли затем в оба издания Полного Собрания Сочинений (1900 и 1911). Перечитав теперь эту статью, мы видим, что она, как большинство научных сочинений молодых авторов, рассчитана на читателей равного им развития, и потому недостаточно проста и популярна. Гораздо полнее и всестороннее те же идеи изложены были нами в статье Богословского Вестника (1894 г.): “Нравственное обоснование важнейшего догмата”, но эта статья, написанная в опровержение Канта, находившего в догмате

искупления (конечно, в протестантском его толковании) нравственный этерономизм, тоже не для всех русских читателей интересна. Более могла бы привлечь их внимание наша третья статья: “Какое значение для нравственной жизни имеет вера в Иисуса Христа, как Бога?” (Православный Собеседник, 1896 г.), но и она, содержа в себе изложение идеи искупления, направлена, главным образом, против Толстого, отрицавшего Божество Иисуса Христа, и, соответственно своему заглавию, изъясняет истину искупления, как привходящую, а не главную мысль своего содержания.

Две из этих статей переведены на языки немецкий, французский и, кажется, английский (в Америке), но для полноты православного истолкования догмата необходимо предложить интересующемуся богословием обществу такую посильную работу, в которой истолкование сего догмата было бы центральной идеей. Мы и изложим ее в том порядке, как неоднократно излагали в публичных лекциях и классных беседах — публике, семинаристам и гимназистам, именно — через наблюдение прежде всего над тем, что постоянно происходит в жизни перед нашими глазами.

Усвоение верующим искупления — это то же, что и возрождение, вопреки богословской схоластике, которая разделяет одно от другого. А случаи, то есть события духовного возрождения, внимательный наблюдатель жизни, наверно, видел, и не однажды, а то и пережил сознательно в себе самом, если его благочестие не было

изначальным, а началось после временного отступления от Бога и Его заповедей. Лютеранские, да и русские, богословы любят излагать возрождение по притче о блудном сыне, но там показано нам только первая ступень такового — покаяние (ведь, у лютеран-богословов этим и дело кончается), а более полно оно совершилось пред глазами апостолов Христовых в лице Закхея, который не только принес покаяние, но и воспринял подвиг решительного изменения своей жизни, почему Господь и сказал: “ныне спасение дому сему бысть”. Кроме того, сей пример для нас полезнее и потому, что здесь возрождение произошло под непосредственным влиянием нашего Искупителя.

Читатель, особенно если он священник, наверно, был свидетелем подобным благодатных событий в жизни людей. Но, вероятно, события эти не происходили так быстро, а завершали собою продолжительную борьбу и неоднократные падения человека. Под какими же сознательными влияниями они обычно совершаются? Под сознательными я разумею чье-либо нарочитое желание и старание образумить падшего или отступника и провести его на путь правды. Влияния эти трех родов: вразумление, пример и еще нечто большее, о чем скажем далее.

Человек, не глубоко испорченный, верующий и молящийся, но сбившийся с пути, иногда вразумляется просто увещанием и добрым примером, но то и другое средство может помочь лишь такому грешнику, который

не потерял еще благодати Божией и может еще сам за себя постоять. Если же указанные средства очень глубоко потрясли чью-либо душу (как молитва странников, которую слушала через стеку блудница Евдокия, ставшая потом преподобномученицей), то не сами по себе, а по той силе, которая была в них вложена. Вот эта-то сила и есть возрождающая, ею-то и искупил нас Христос.

Что? воскликнет читатель: вы усваиваете искупительную силу и людям? разве не единый наш Искупитель? Конечно, единый, но некую часть этой силы Он уделяет своим рабам, а наипаче священникам. Не осмелитесь же вы укорить ап. Павла, когда он говорит: “мы соратники у Бога, а вы Божия нива. Божие строение” (1 Кор. 3, 9). А кто не помнит таких его слов: “аще и многи пестуны имате о Христе, но не многи отцы, о Христе бо Иисусе благовествованием аз вы родих” (1 Кор. 4, 15). Итак, апостол называет себя совершителем, то есть точнее — участником возрождения верующих, не только возрождения, но и спасения их: “всем бых вся, ба всяко некия спасу” (1 Кор. 9, 22).

Нам теперь должно дознать, какой внутренней силой пастыря совершается, то есть опосредствуется (ибо совершается оно Христом и Святым Духом) возрождение верующего, дабы затем найти ответ на главный вопрос нашего исследования: чем именно искупляет и возрождает нас Господь? А чтобы понять первое, обратимся вновь к наличной жизни, ибо искать подобия подобострастных нам людей с апостолом не так страшно,

как их подобия со Христом: ведь, и к современным служителям Божиим относится слово Павлово: “молю же вас, подобни мне бывайте, якоже и аз Христу” (1 Кор. 11, 1), и не перевелись ревнители благочестия, поступающие по сему глаголу, относящемуся именно к нравственному воздействию на ближних (ср. 1 Кор. 10, 33).

Доброе дело — слово научения; еще лучшее — назидательный пример, но что несравненно выше того и другого? как назовете вы ту третью силу, пред определением которой мы остановились на время? Отвечаем: эта сила есть сострадающая любовь, эта сила есть страдание за другого, дающее ему начаток возрождения⁵. И это таинство не столь далеко от нас: оно совершается часто перед нашими глазами, а иногда и самими нами, хотя и сами-то мы не всегда уразумеваем это. Между тем, о ней, как силе возрождающей, говорят постоянно не только жития святых и жизнеописания праведных пастырей, но и мирские повести, и иногда чрезвычайно глубоко и правдиво; те и другие именно говорят о действительной, потрясающей, иногда почти непреодолимой силе сострадающей любви, хотя первые не поясняют, в чем ее связь с искуплением Христовым, а вторые, конечно, этого и не понимают. “Слова учат, примеры привлекают”, говорит латинская пословица, а сострадающая любовь вливает в сердце грешника новые животворные силы, — если, конечно, он нарочно не отталкивает их, — и вот, подчиняя свою волю сострадательной любви, например, своей матери — как блаж. Августин, — своего друга, своей добродетельной

жены, далее доброго пастыря, наконец — Самого Пастыреначальника (1 Пет. 5, 4), как Закхей, грешник вдруг обретает в своей душе уже не прежнее безнадежное бессилие и несокрушимость укоренившихся страстей, с которыми, может быть, неоднократно, но тщетно, вступал в борьбу, — а прилив новых сил, нового восторженного одушевления или, напротив, священного негодования: то, что прежде казалось ему привлекательным, становится мерзким, а казавшееся прежде тягостным и скучным теперь представляется прекрасным и сладостным и бывший корыстолюбец и грабитель восклицает: “Господи! се пол имения моего раздам нищим и, аще кого чим обидех, воздам четверицею”.

Мы пока указываем на факт, а объяснение сему предложим далее, но факт, точнее закон психического взаимодействия, перед нами на лицо. Сострадающая любовь, принимающая падения ближнего с такой скорбью, будто грешит сам любящий, эта сострадательная любовь есть, несомненно, возрождающая сила. Она выражается иногда в увещаниях, иногда в слезах, особенно у женщин, иногда в горячей молитве, иногда в мольбах к падшему; но во всех этих обнаружениях сила воздействия измеряется силою страдающей любви (*causa efficiens*). Это можно всегда проверить на опыте. Вот, вы делаете выговор распущенному мальчику или юноше, вашему ученику или сыну; он стоит и хлопает глазами, имея в уме одно: “я должен слушать нотацию”. Вы начинаете ему грозить; он или не доверяет угрозе, или сердится. Замечая бесплодность разумных доводов и угроз

для пошатнувшейся воли, вы либо сами рассердились, — и тогда дело ваше потеряно, — или вам сделалось жаль юношу, ставшего на путь развращения; в мысленно себя поставили на его место и ужаснулись при мысли о том, что бы вас тогда ожидало — изгнание из школы, сифилис, наконец, тюрьма, общественное презрение и даже возможность самоубийства. Ваше сердце наполнилось состраданием и горестью. Помолчав, вы заговорили другим голосом; рассказали ему о собственных колебаниях в прежнее время, о том, каким тяжелым подвигом борьбы пришлось искупать свои ошибки, как теперь вы краснеете, вспоминая грубые слова, которыми в молодости оскорбляли своих родителей пр. Тогда ваш слушатель тоже изменяется в лице: и стыд, и умиление, и слезы, и добрые слова раскаяния, и добрые обещания являются с его стороны наградой за ваш добрый порыв. Затем, если вы сохраните способность всегда обращаться к нему с таким настроением безгневной страдающей любви, совершенно изгоняя из своей души самолюбие, то Господь скажет о вас: “приобрел еси брата твоего”. Именно, ваш воспитанник постепенно совершенно переродится; знакомые будут удивляться и говорить, будто имеют дело с совершенно другим человеком, чем был тот, кого они знали непослушным, лентяем, лгуном и кутилой.

“Позвольте, но при чем тут благодать, и возрождение, и искупление? Вы говорите нам о том, что бывает даже в светской жизни”, возразят нам читатели. Нет, ответим мы: бывает это иногда и в жизни людей светских, то есть

мирского чина, но в светской жизни встречаются лишь первые проблески такого обнаружения Божией благодати, а более или менее продолжительное и глубокое ее воздействие совершается, правда, иногда и через мирян, но только тех, которые постоянно молятся Богу и при своих воздействиях на детей, или учеников, или других ближних, призывают Его всеильную благодать, мысленно уничтожая себя пред Богом и отгоняя от своего сердца всякую похвальбу и всякие вообще земные цели.

Все это очень трудно совместить с обычными условиями светской жизни, и поэтому тот великий писатель земли русской, который во все свои произведения вводит картины духовного возрождения грешников как главную идею всех своих повестей, он предъявлял нам образ таких любящих и страдающих всем людям не из среды светской, хотя иногда и в светском звании, как например, князя Мышкина, или отца Подростка; в полноте же благодатных свойств он дал нам образ великосхимника-старца, а в зачатке — самоотверженного юноши-послушника. Впрочем, он долго довоспитывал своих читателей до способности непредубежденно отнестись к жителям монастыря, а в прежних своих произведениях останавливал их внимание не на служителях таинства возрождения, а на тех, кто переживал последнее на себе, по большей части, под непосредственным воздействием Промысла, то есть разочарований, страданий, болезней, приближающейся смерти и так далее.

Зато в своем последнем произведении он начертал характеры двух таких братолюбцев (юноши и старца), что всякое приближение к ним людей сопровождалось в их душе, если не прямым переворотом, то глубоким волнением. И это не почему-либо иному, а потому, что каждый чувствовал, что он дорог старцу Зосиме, что тот как бы вступает внутрь его души и пытается всё злое оттуда изгнать, а доброе вызвать к жизни.

Если так, спросит читатель: то где же свободная воля у людей? Увы, она здесь во всей силе. Именно, начавшееся внутреннее волнение только манит душу на лучшую жизнь, вселяя в нее и надежду на возможность возрождения, но принять призыв или злобно его отвергнуть, это зависит от свободной воли.

Необходимость или неизбежность воздействия сострадающей благодатной любви заключается лишь в том, что оно выводит души из состояния нравственного безразличия к определенному решению: к Богу или — против Бога; выводит ее из состояния рассеяния и недомыслия. Так и предсказал праведный Симеон об Искупителе в сороковой день Его земной жизни: “Сей лежит на падение и восстание многих во Израили... да откроются сердце помышления”. Тот же смысл имеют слова Христовы к Никодиму: “суд же состоит в том, что свет пришел в мир и возлюбили люди больше тьму, чем свет и пр. Особенно же знаменательны сии слова: аще не бых пришел и глаголал к ним, греха не быша имели, ныне же и сидеша, и возненавидеша Мене и Отца Моего” (ст. 24).

Итак, прикосновение возрождающей благодати не уничтожает человеческой свободы, но привлекает человека к решительному самоопределению в сторону добра или зла, и, следовательно, к оправданию или к осуждению его самого (Ср. 1 Пет. 2, 7 и 2 Кор. 2, 15). Иоанн Креститель, горевший ревностью о спасении людей, вызывал многих на быструю решимость изменить свою жизнь (“что нам делать, чтобы спастись?”), также и ап. Петр своим поучением в день Пятидесятницы; другие слушатели, напротив, исполнялись ненавистью к пустынноiku и, восстановив против него Иродиаду, довели его до неповинной казни, как о том засвидетельствовал Сам Спаситель (Мф. 17, 12).

На Афоне, лет 30 тому назад, жил великий духом старец Иероним, собравший в дотоле малолюдный монастырь св. Пантелеимона до 2000 монахов. Он отличался бесконечною кротостью и снисхождением к человеческим немощам, но все согрешавшие, или собиравшиеся согрешить, чувствовали, что дух старца как бы стоит им на дороге и, вспоминая о нем, каялись и шли к нему на исповедь. Но не всегда было так, случалось и вот что. Сидит старец спокойно около врат обители, вдруг подбегает к нему разъяренный монах, рвет его бороду и наносит удары. “Что с тобой?” — добродушно спрашивает старец. “Ты мне жить не даешь!” — восклицает несчастный, боровшийся с тайными искушениями. “Да я тебя и в лицо даже не помню”. Но тот уже в слезах раскаяния лежит у ног блаженного.

Подобное же действие сострадательной любви, разделяющей людей на возрождаемых и осуждаемых, мастерски нарисовал упомянутый нами великий писатель Достоевский в лице неверующих посетителей старца Зосимы, который так взволновал его вид и кроткие слова, что одни исполнились раскаяния, а другие такой злобы, что ни с того, ни с сего стали нарушать всякие приличия.

Пусть никто не соблазняется тем, что для изъяснения святого догмата мы наряду со словами Священного Писания пользуемся примерами из писаний мирских, одно упоминание о которых производит отталкивающее впечатление на многих духовных читателей; но что делать, когда есть и такие читатели, которые только с великим принуждением могут читать и слушать выписки из книг священных? Ведь, и Христос Спаситель пояснял Свои заповеди притчами, коих содержание бралось из жизни мирской, а святитель Тихон Задонский написал целую книгу, под заглавием: “Сокровище духовное, от мира собираемое”.

Итак, мы устанавливаем ту истину, раскрытую в Божественном откровении и подтверждаемую наблюдениями и опытом, что нравственно возрождающее начало или сила — есть сила сострадающей любви. В некоторой степени она уделена природе даже невозрожденного человека, например, любви материнской, а глубокому и решительному возрождению любимого ближнего может послужить тот, кто сам живет

Христом и Его силою старается возродить ближнего, как мать блаженного Августина своего долго не обращавшегося ко спасению сына.

Такое настроение сострадающей любви есть благодатный плод благочестивой жизни и природы (любовь матери-христианки): он доступен и для мирян, живущих в Боге, но, обыкновенно, в отношении лишь у некоторым ближним родственникам, ученикам, порученным благочестивому учителю, сотоварищам по деятельности или по участи (у Некрасова пример из жизни на каторге), но в отношении ко всем задатки этого дара подаются в таинстве священства, чего не досмотрела наша богословская схоластика, но о чем ясно высказался святой Иоанн Златоуст, драгоценные слова которого меня окончательно утвердили в том, что мои “новаторские” идеи как профессора пастырского богословия (1893–1900) совпадают с учением Церкви, и что я подвизался в своей науке не “яко воздух бияй” (1 Кор. 9, 26). Вот эти слова: “духовную любовь не рождает что-либо земное: она исходит свыше с неба и дается в таинстве священства, но усвоение и поддержание сего дара зависит и от стремления человеческого духа” (на Колосс. 11).

Согласно с Златоустом, позднейший отец Церкви св. Симеон Новый Богослов почитает преимущественно достойным священства того, “кто имеет такую любовь к Богу, что от одного слышания имени Христова тотчас возгорается любовью и источает слезы, а кроме сего плачет о ближних своих и чужие согрешения вменяет как

свои, а себя от души считает грешнее всех — и зная немощь человеческого естества, уповает на благодать и на укрепление от нее, и будучи побуждаем горячестью оной, от усердия решается на сие дело (то есть принятие священного сана), отвергая всякий человеческий помысл, и с готовностью рад положить самую душу свою ради единой заповеди Божией и любви к ближним” (XII слово, изд. 1869).

IV

До сих пор мы говорили о действии сострадающей любви, а теперь устремим свое внимание на ее носителей в каком же ощущении, в каком переживании она сказывается? Ясно, что во внутреннем страдании за других, в сострадании. Вот мы дошли до понятия об искупительном страдании. Теперь пред нами открыта дверь к посильному разумению искупительной силы Христовых страданий.

О том, что благодать возрождения дается от сострадающей любви Христа Спасителя каждому из нас, об этом Церковь ясно учит причастников Христовых Тайн следующими словами преп. Симеона Нового Богослова, в 7-й молитве ко святому причащению: “Ни грехов моих множество превосходит Бога моего долготерпение и человеколюбие крайнее, но милостию сострастия (состраданий) тепле кающихся и чистиши, и светлиши, и света твориши причастники, общники Божества Твоего соделоваяй независтно”. Это — тоже драгоценные слова, поясняющие тайну искупления и представляющие собой

распространенный смысл слов Павловых (Евр. 4, 15): “мы имеем не такого Первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших”.

Говоря о себе самом, как слугителе возрождения, апостол Павел совершенно ясно выражает ту истину, что исполненное любви и ревности сострадание пастве есть возрождающая сила, вносящая постепенно духовную жизнь в те сердца, где ее еще не было, подобно тому, как в мучениях родильницы подается жизнь рождаемому младенцу: “Дети мои, для которых я снова в муках рождения, пока не изобразится в вас Христос” (Гал. 4, 19; ср. Ин. 16, 21–22). В другом месте апостол пишет, что духовная жизнь паствы возрастает по мере того, как умирает телесно в пастырских страданиях их учитель: “так что смерть действует в нас, а жизнь в вас” (2 Кор. 4, 12, ср. 1 Кор. 4, 10–16).

В тайносовершительной молитве над преемниками апостольского служения, то есть епископами, возрождающая сила их служения изображается тоже, как страдание (то есть сострадание грешной пастве), при чем архиерей замещает людям истинного Учителя и Искупителя Христа: “понеже невозможно человеческому естеству Божественного понести существа... подобострастны нам учителя поставил еси Твой содержащая престол... и сего явленного строителя архиереския благодати сотвори быти подражателя Тебе, истинного Пастыря, положившего душу за овцы Твоя... — да предстанет престолу Твоему непостыдно и великую

мзду примет, уже уготовал еси пострадавшим за проповедь Евангелия Твоего”.

Сострадающая любовь матери, друга, пастыря, апостола, действена тогда, когда она привлекает истинного Пастыря-Христа, а если она действует в сфере только человеческих отношений, то может вызвать, правда, добрые настроения, покаянные чувства, но не радикальное перерождение человека. Последнее так трудно для нашей испорченной природы, что не напрасно собеседник Христов Никодим уподобил эту трудность тому, если б взрослому человеку предложили вновь войти в утробу матери и родиться вторично. Господь ему отвечает, что невозможное в пределах естественной жизни возможно для жизни благодатной, в которой действует Святой Дух, сходящий с неба, и для дарования которой ему — Христу — должно распяться, как вознес Моисей змию в пустыне, дабы всякий, верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3, 3–15). Итак, то, что благодатные люди могут делать отчасти и для некоторых, то в высшей степени и для всех может сотворить и творит наш небесный Искупитель. Исполненный в продолжение всего своего земного странствия глубокого сострадания греховному человечеству и неоднократно восклицавший: “О, род неверный доколе буду с вами, доколе терплю вас!”. Он был подавлен величайшей скорбью в ту ночь, когда совершилось величайшее в истории человечества злодеяние, когда служители Божии, в соучастии с учеником Христовым, одни по зависти, другой по корыстолюбию, решили умертвить Божественного Сына.

Вторично эта подавляющая скорбь объяла Его пречистую душу на кресте, когда уже весь жестокий народ не только не смягчался его страшными телесными мучениями (душевных они, конечно, и понять не могли), но злобно издевался над Страдальцем. Должно думать, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовною скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше искупление. Вот почему Искупителем мог быть только Бог, Богочеловек, а не ангел и не человек, — а вовсе не потому, что нужна была для удовлетворения гнева Божия наиболее ценная жертва. Со времени этой Гефсиманской ночи и Голгофского дня всякий верующий, даже всякий начинающий веровать, сознает свою внутреннюю связь со Христом и обращается к Нему в молитве, как к неистощаемому источнику нравственной возрождающей силы. Немногие сумеют выяснить, почему именно так просто усвоили они веру в возможность почерпать от обращения ко Христу новую нравственную энергию и освящение, но никто из верующих в этом не сомневается, даже еретики.

Перестрадав в Своей любящей душе наше несовершенство, нашу порочную волю, Господь влил в нашу природу источник живительных новых сил — всем, кто того пожелает и пожелал, начиная с благоразумного разбойника.

“Как же это происходит? Чем обуславливается причинная связь страданий и возрождения, если последнее не есть внешний дар Бога одним в награду за заслуги Другого? Как объяснить это перелитие нравственной энергии из любящего сердца в сердца любимых, от страдающего к тем, кому Он сострадал? Вы представили нам и фактические доказательства тому, что так бывает, подтвердили это словами церковных молитв и изречений святоотеческих и библейских; наконец, желаете с этой точки зрения пояснить предсмертные страдания Спасителя, очевидно, усваивая только второстепенное значение Его телесным страданиям, пролитию крови и смерти: но всё же желательно знать, по какому закону бытия происходит это общение Искупителя с искупаемыми, да и наблюдаемое нами влияние сострадающей воли одного человека на другого? Есть ли это только сознательное подчинение воли любимого воле любящего, или здесь происходит нечто более глубокое, объективное, в самой природе душ наших?” Конечно, последнее, ответим мы, и я всегда был очень недоволен, когда собеседник на мои объяснения искупительной благодати заявлял, держась схоластически богословской точки зрения, так: вы излагаете субъективную, нравственную сторону догмата, а не затрагиваете объективную, метафизическую (понимай — юридическую). Нет, отвечал я: в переходе сострадающей исполненной любви энергии Искупителя в духовную природу верующего и призывающего Его помощь человека обнаруживается чисто объективный закон

нашей духовной природы, открытый в наших догматах, но не замеченный в догматической науке.

Однако прежде, чем обратиться к изъяснению сего закона, должно опровергнуть ходячее представление о Гефсиманской молитве Христовой как будто бы внушенной Ему страхом предстоящих телесных страданий и смерти. Это было бы крайне недостойно Господа, Которого рабы потом (да и раньше — Маккавеи) шли на мучения, радуясь и ликуя среди терзаний их телес, а смерти за Христа жаждали, как величайшего блага. Спаситель же знал, что Дух Его разлучится с телом менее, чем на двое суток, и уже поэтому не мог Он взирать на телесную смерть, как на что-то ужасное.

Мы уверены, что тяжкие муки Спасителя в Гефсимании происходили от созерцания греховной жизни и греховной настроенности всех человеческих поколений, начиная с Его тогдашних врагов и предателей, и что слова Господни “да мимо идет от Меня чаша сия” относятся не к предстоящему Ему распятию и смерти, а именно к этому, совершенно было подавившему Его настроению глубокой скорби за столь любимый Им грешный человеческий род. Правильность нашего толкования подтверждает ап. Павел, выразившийся о Гефсиманской молитве так — именно в связи с нравственно возрождающим воздействием Христа на людей как их общего Первосвященника: Христос не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником, но Тот, кто сказал Ему и проч. Он во дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принес молитву и моление к

Могущему спасти Его от смерти и услышан был за Свое благоговение. Видите, значит, Господь молится не об избавлении от распятия и смерти, ибо тогда нельзя было бы сказать, что Он был услышан, так как распятие и смерть Он всё же претерпел. Но как же Он был услышан при нашем толковании события? К нему явился Ангел и подкреплял Его, Небесный Отец услышал Своего страждущего Сына, подавленного раскрывшеюся Ему картиной греховного мира человеческого, и послал Ему свидетеля другого мира — мира святых Ангелов, которые не отступили от Его воли, от Его любви. Вид Ангела успокоил Христа, и Он бодрый выходит навстречу врагам и предателю. Вот в каком смысле Он был услышан, и дальнейшие слова апостола подтверждают наше истолкование Гефсиманской молитвы как первосвященнической: “Хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию и совершившись сделался для всех, послушных Ему, виновником спасения вечного, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мельхиседека” (Евр. 5, 5–10). Слова эти буквально подтверждают то, что мы писали выше: именно, страдающая любовь Христова является в сердцах наших силою освящающею, и в этом смысле Он наш священник.

Теперь пора возвратиться к вопросу: по какому закону бытия это возможно? Мы видели, что это действительно, значит, оно и возможно по логике, но как? Вот здесь-то и ценно учение о воплощении Христовом. Пояснено было, что возлюбить всякого человека в отдельности, восскорбеть мог только всеведущий, всеобъемлющий Бог?

теперь увидим, что передать, перелить свою святость в сердца людей мог только человек, короче говоря? наш Искупитель может быть только Богочеловеком, каким Он и явился.

V

“Сын Божий воспринял наше естество”, — так говорили апостолы, так говорили Отцы Церкви, так говорят и современные богословы, протестующие против юридической теории искупления, но последние, желая что-то более глубокое выразить этими словами, пока не сумели выяснить своей мысли, если только имели таковую. Чтобы ее выразить, надо выяснить, что такое естество.

В догматических курсах при истолковании догмата Троицы и Богочеловечества совершенно правильно выясняется, что Лицо или Ипостась, это индивидуальное начало, каковых Три во Св. Троице, но Одно в Богочеловеке, а естество или [fusus] — это самая природа, сумма свойств той или иной природы — Божеской, ангельской, человеческой. Такое естество в Троице одно, а в Богочеловеке — два. Мы под природой, особенно под природой человеческой, привыкли разуметь только отвлечение и суммирование свойств, присущих каждому человеку в отдельности и, следовательно, составляющее общее отвлеченное понятие, — и только.

Иначе учит о естестве Божественное откровение и наша церковная догматика. Едино естество Трех Лиц Пресвятой Троицы, и мы не говорим, что у нас три бога, но единый Бог; у Него единая воля, единая мысль, единое блаженство. Отсюда видно, что естество, или природа, не есть отвлечение нашим умом общих признаков от различных предметов или лиц, а некая реальная сущность, реальная воля, реальная сила, действующая в отдельных Лицах. Хорошо, ответить возражатель, но это так лишь в высочайшем Естестве Божиим? о триединстве мы знаем только в Нем, а в отношении к ограниченным существам, начиная с людей и продолжая животными, растениями и камнями, разве не правильно общепринятое воззрение на естество как на отвлеченное понятие, содержащее в себе общие каждой особи свойства ее жизни? Разве вы решитесь утверждать, что у всех людей одна воля и что Иван, Петр и Павел, хотя и три лица, но один человек?

Представьте себе, на последний вопрос св. Григорий Нисский отвечает именно утвердительно. Мы не раз ссылались в печати на его послание “к Авлавию о том, что не три бога”. В этом послании св. Григорий отвечает Авлавию, что такое выражение, как “три человека”, неправильно, потому что человек один, а существуют различные человеческие личности. Но что же между ними общего, если они друг друга терпеть не могут? — спросит читатель.

Здесь ответ в самом вопросе. Бог не для ненависти и не для себялюбия создал человека, и сознание своей резкой

отдельности от других, присущее каждому из нас, есть сознание ненормальное, порожденное грехом. От него люди освобождаются по мере того, как освобождаются от себялюбия, и тогда в их самосознании бледнеет самолюбивое и самоустойчивое “я” и заменяется исполненным любви и сострадания иным существом — “мы”. Так бывает у матери в отношении к детям, у любящих и единомысленных супругов, у доброго пастыря, у ап. Павла, бывшего в муках духовного рождения; так было всегда в сердце Христа Спасителя, и в этом сила его сострадательного переживания наших немощей, о чем писал Павел к Евреям (4, 15).

Впрочем, при всей нашей человеческой разрозненности, мы не можем не замечать в себе проявлений общечеловеческой коллективной воли, которая не от меня, но во мне, от которой не могу отказаться вполне, а лишь отчасти и то с трудом и борьбой. Воля эта дана мне извне, но она и моя в то же время. Это и есть общечеловеческое естество по преимуществу. Сюда относится прежде всего данная нам совесть, которую одолеть почти никто не может; затем непосредственное участие и сострадание к ближним; затем чувства родительские, сыновнии и многое другое. Есть среди этих свойств и недобрые, тоже как бы извне навязанные каждому из нас хотения: самолюбие, мстительность, похоть и пр. Это обнаружение падшей природы нашей, с которой каждая человеческая личность принуждена считаться, в какую бы сторону ни обратилась ее личная свободная воля — в добрую или в злую. Сюда же

относится и тот закон бытия, что люди рождаются на свет не иначе, как от соединения отца и матери.

Но опять же мне скажут, пожалуй: я вижу здесь только сходство моей природной воли с другими, но не вижу ее реального единства: не чувствую своего единства с ближними, а сострадание к ним иногда сменяется во мне злорадством, и сострадание я чувствую нередко и в отношении к животным и птицам, которые принадлежат иному естеству. Да, ответим, теперь это, к сожалению, так, но не так было изначально, не так будет в грядущем животе, и не так бывает и теперь там, где люди живут по Богу. Ты не можешь себе представить, что у тебя одна душа с другими, а читай в книге Деяний: “У всех верующих было одно сердце и одна душа”. Или вот другая картина жизни, написанная св. Василием Великим с натуры. Описывая полное единодушие и победу над себялюбием современных ему монахов, св. Василий продолжает так: “Общежителиники изглаждают в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту; потому что у людей не было бы разделения, ни раздоров, ни войны, если б грех не рассек естество. Они-то суть точные подражатели Спасителю и Его житию во плоти. Ибо как Спаситель, составив лик учеников, даже и Себя сделал общим для апостолов, так и сии... Они-то соревнуют жизни ангелов, подобно им во всей строгости соблюдая общность. Они-то предвосхищают блага обетованного царствия, в доброхотном житии и общении, представляя точное подражание тамошнему жительству и состоянию. Они-то ясно показали жизни человеческой, сколько благ

доставило им спасителево вочеловечение, потому что расторгнутое и на тысячу частей рассеченное (единое) естество человеческое по мере сил своих снова приводят в единение и с самим собою и с Богом. Ибо это главное в спасительном домостроительстве во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому, как наилучший врач целительными средствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части” (гл. 18 подвижнических уставов).

Кажется, мы раньше ничего от себя не сказали сверх того, что написал в этих строках св. Василий. Читатель может видеть, что мы предлагали его вниманию не свои фантазии или искусственные выводы, но предание Церкви, церковное учение, забытое (в этой своей части) в нашей богословской школе, которая со времени самого возникновения своего в XVII веке, черпала себе вдохновение не столько из церковных, сколько из латинских и лютеранских источников. А если читатель пожелает иметь авторизацию и Васильевых слов в словах Христовых и апостольских, то это не трудно исполнить. О соединении всех спасенных в грядущем веке, не в смысле единодушия только, а в смысле существенного, реального единства, подобно единству Лиц Пресвятой Троицы, читайте слова Единого от Троицы: “Отче Святыи! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их. Да будут все едино, как Ты,

Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них и Ты во Мне, да будут совершены во едино” (Ин. 17, 11–23).

Апостол Павел прямо подтверждает слова Григория о том, что человек должен быть один, хотя много человеческих личностей. Вот его изречение: Христос “есть мир наш... дабы из двух (иудеев и язычников) создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем” (Еф. 2, 14–16).

Единое тело Христово, здесь упоминаемое, есть Церковь, которой глава Христос. Иногда Церковь возрожденных именуется просто “Христом” (ибо Он ее глава и ее жизнь), а сыны Церкви — Его членами (1 Кор. 12, 12–13; Еф. 4, 13–16). Сам Господь тоже учит о некоем Существо, в коем Он объединится и уже объединяется с верующими, как дерево, пребывающее единым растением, во всех своих ветвях (Ин. 15, 1–9). Итак, единство человеческого естества, поколебленное грехом Адама и его потомков, должно через Христа и Его искупающую любовь постепенно восстанавливаться с такой силой, что в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем множественность человеческих личностей, и Христос, объединенный в одно Существо со всеми нами, назовется уже единым Новым Человеком или единою Церковью, будучи, в частности, ее главою.

Думается, что мы расчистили путь для посильного уразумения тайны искупления, ее именно существенной, объективной стороны. Спасение, принесенное человечеству Христом, заключается не только в сознательном усвоении первых Христовых истин и Его любви, но и в том, что Своею сострадающей любовью Христос рассекает установленную грехом преграду между людьми и восстанавливает первобытное единство естества, получает доступ непосредственно в духовные недра человеческой природы, так что подчинившийся Его воздействию человек, не только в своих мыслях, но и в самом характере своем обретает уже новые, не им самим созданные, но полученные от соединившегося с ним Христа расположения, чувства, стремления, а теперь от его свободной воли зависит или вызвать их к жизни, или злобно отвергнуть. В этом вхождении в самую природу ([fusus]) в самую душу человека заключается (хотя в слабой степени) и влияние сострадающей любви матери, друга, пастыря. Колеблющийся между добром и злом слушатель разумного, но безучастного увещателя соотносит усвоенные справедливые мысли со своею испорченной натурой, а колеблющийся сын сострадающей ему матери или скорбящего и любящего духовного отца уже в своей душе обретает новые благие расположения, которые его зовут к себе и сами стараются вытеснить противоположные расположения, нажитые им порочной жизнью. Борьба в нем начинается уже помимо его воли, а от нее зависит направлять и решить ее в ту или иную сторону. Вступление непосредственно в нашу природу природы Христовой, Его благих хотений именуется

благодатью, которая невидимо вливается в нас в различных настроениях и случаях нашей жизни, а с особенной силой в святых таинствах достойно воспринимаемых, то есть, когда наша личная сознательная воля свободно подчиняется тому таинственному притоку благодатных расположений, которые вселяются в нашу душу Христом, через установленные Им особые способы общения. Вспомните слова апостола: “Живу ктому не аз, но живет во мне Христос” — и многие другие подобные сему его изречения. Таково объяснение факта нравственного возрождения людей через сострадающую любовь Христову, подаваемую непосредственно ищущим ее, а иногда через “сорботников” Христа, разделяющих Его сострадательную любовь. Субъективное чувство сострадательной любви становится объективной силой, восстанавливающей из одной души в другие.

VI

Нам остается выяснить те недоумения, которые останутся после такого, по нашему убеждению, строго церковного, забытого нашей школой, толкования.

Недоумения эти следующие: 1) для чего тогда было распятие Господне на кресте и Его смерть? 2) почему Он именуется жертвою за наши грехи и умилованием о нас Отца Небесного? и что значат слова апостольские о том, что Его кровь очищает нас от грехов? 3) Почему сказано, что мы стали грешными и осужденными через

непослушание Адама, если нужно всё домостроительство выяснять в пределах только нравственных ценностей и от них ставить в зависимость даже метафизические понятия, например, естества?

Это обращение всего богословия в нравственный монизм, прибавят, пожалуй, русские читатели, конечно, очень симпатично и явится наилучшим опровержением критики Толстого, находившего таковой монизм в учении Иисуса Христа, но совершенно отрицавшего его в посланиях апостолов и в Символе Веры, и признававшего те и другой полным искажением учения Христова. всё это так, скажут (и неоднократно мне говорили) русские читатели и слушатели, но как вы обойдете или перейдете выставленные вам сейчас три преграды, в коих сказывается отнюдь не одно влияние феодального права, но изречения апостолов, особенно же в послании к Евреям?

Мы сказали, что действие искупления заключается только в возрождении человека, а возрождение в его исправлении. Значит, если б падший человек мог исправиться через одно раскаяние и борьбу с собой под руководством Божиих заповедей и добрых примеров праведных посланников Божиих, то не нужно было бы искупления? Этот вопрос и прямой положительный ответ я читал у Златоуста; он выражается приблизительно так: если б покаяние людей могло возводить их к победе над пороком, то не нужно было бы воплощения.

Теперь спросим: от кого зависело так устроить природу человека, что доброе желание и раскаяние всё-таки бессильно возродить человека в действительности и он бессильно падает под гнетом своих страстей, если не имеет вспомоществующей благодати? от Бога-Творца, конечно. Далее, почему Творец не мог сделать людей добрыми насильно? По своей всеправедности, по которой добрым признается только свободное решение свободных существ. Почему же Господь не устроил природу человека такой, что раскаяние сразу бы его делало вновь безгрешным, каким был Адам до падения? Ответ: по той же Божественной праведности, для которой зло настолько ненавистно, что свободное возвращение от него к добру разделено длинным путем борьбы и страданий, и при том так, что однажды падшая человеческая природа лишается терпения и сил бороться с грехом победоносно, и только в отдельных случаях достигает торжества над ним, для окончательной же победы нуждается в посторонней помощи, и при том в помощи святого, сострадающего ей, то есть страдальца и при том Страдальца Божественного, как мы выше пояснили.

Итак, от кого же зависело, что для возрождения и спасения людей невозможно найти иных средств, кроме воплощения Сына Божия и тяжких страданий его сострадающей любви к нам? От Творца, давшего природе нашей такие законы, что она настолько ослабела в своих силах, отступив от послушания Творцу.

Вот в каком смысле можно и должно утверждать, что Иисус Христос явился жертвой за нашу греховную жизнь, за грех Адама как первого человека и праотца грешников. Если угодно, в таком смысле можно даже допустить выражение “удовлетворение правде Божией”, ибо, если бы Господь был только милостив, а не праведен, только сожалеющий, но неправосудный, Он мог бы без сострадающей, мучительной любви Своего воплотившегося Сына переделать человеческую природу так, чтобы всякий кающийся и стремящийся к совершенству грешник мог бы сам достигать духовного совершенства, а с ним и вечного спасения. Господь сказал Иоанну: “Подобает нам исполнить всякую правду”. Посему и дело искупления — подвиг сострадающей любви, вливающий святую волю Христову в души верующих, будучи делом любви, не должно быть нарушением и других законов жизни, то есть справедливости. И вот его рассматривали нередко с этой, второстепенной, не существенной и привходящей точки зрения, но для сынов римской правовой культуры, а равно и для иудеев, почитавшейся за нечто весьма важное. Такое рассмотрение побочной стороны событий несколько не затемняет ее действительного смысла, как дела сострадающей любви. Ведь, например, и подвиги благочестия праведников, мучеников и преподобных, хотя были подвиги бескорыстные, но рассматриваемые с точки зрения права судебного, или даже торгового, они являлись так же поступками целесообразными. “О блаженныя ваша купли, святии! — восклицает Церковь. — Заплатив временными вещами, вы купили себе вечные блага,

отдали свою кровь, а приобрели рай...” (ср. притчу о купце, купившем поле с кладом). Точно также и Христову жертву, если рассматривать с точки зрения уголовного права, военного права, торгового права, она всюду получает определенный смысл, хотя совершена вовсе не в сфере этих отношений. Уголовное право требует казни за преступление: Спаситель принял на Себя казнь, при чем мы разумеем не телесную Его смерть только, о чем речь будет дальше, а муки сострадающей любви, и, следовательно, явился жертвой правосудия, при чем некоторые богословы принимают здесь последнее, как отвлеченную идею (*fiat justitia*), а другие имеют в виде носителя правосудия, то есть Бога Отца. С точки зрения права войны или, если угодно, международного, грешники стали собственностью врага Божия, то есть дьявола, которому подчинилась Ева и ее потомки, так что дьявол без жертвы не хотел отдавать спасающихся Богу, значит, жертва была принесена дьяволу. Далее, с точки зрения торгового права продавшийся раб подлежит возвращению прежнему господину только за плату, и в этом смысле ап. Павел пишет к Коринфянам: “Вы куплены дорогою ценою” (1 Кор. 6, 20). Все эти толкования нисколько не противоречат друг другу, ни тому толкованию по существу дела, которое составило собою содержание настоящей статьи, но и они очень мало общего имеют с толкованием Ансельма, Аквината и дальнейшей схоластической догматики, которая вносит сюда идею дуэли.

В частности, что касается сближения Христовой страсти с ветхозаветными жертвами, то общепринятое у католиков и протестантов (даже рационалистов) понятие о последних, а равно и о жертвах языческих, нам всегда казалось совершенно необоснованным. Именно, эти богословы утверждают, будто иудеи и язычники взирали на убиение жертвенного животного, как на казнь невинного существа взамен подлежащего казни грешного человека или народа. Смее уверить, что обосновать этого взгляда на жертву невозможно ни на одном изречении или событии Ветхого Завета, хотя узаконения о жертвах, как известно, наполняют собою чуть не половину книг Моисея, особенно книги Левит и Чисел. Убиваемое животное вовсе не понималось, как казенное, а как угощение, почему к нему прилагалась мука, и елей, и соль. Были жертвы за грех, но здесь заклинание животного было тем же сопровождающим все священнодействия условием, как и при жертве мирной, а были и жертвы совершенно бескровны из различных печений. Жертва в глазах ветхозаветных людей обозначала, следовательно, пожертвование, как и теперь христиане жертвуют в церковь свечи, кутью, яйца; первые для украшения храма, а прочее для вкушения клириками. И как теперь христиане знают, что Богу не нужен свет огня и вкусная кутья, а некоторым подвигом со стороны богомольца является его расход на храм и духовное утешение молящихся при виде ярко освященной церкви, наконец, посильное питание церковного клира: так и сыны Ветхого Завета знали, что Бог не ест мяса волов и не пьет крови козлов (Пс. 49), даже не нуждается в рукотворенных

храмах, когда самое небо Его не вмещает, как говорил Соломон в молитве (3 Цар. 8, 27). Но иудеи приносили жертвы с тою мыслью, что при их пастушеской жизни не было иного способа почтить от всего сердца Высокого посетителя, как закланием в честь Его лучшего из скотов и предложения Ему посильной трапезы; так угощал Авраам явившегося к нему в трех лицах Господа, Гедеон — Ангела, который сжег прикосновением жезла принесенный обед, как жертву (Суд. 6, 21); Маной, отец Самсона, который тоже пытался угостить Ангела (13, 15–20).

Но нигде вы не встретите мысли о том, чтобы жертвенное животное мыслилось как принявшее на себя казнь за людей; даже в установлении о трехлетней рыжей телице нельзя найти этой мысли (вопреки протестантским толкователям); да и Церковь сближает это узаконение не с казнью за грех, а с событием Введения Божией Матерью во храм, то есть с благоговейным даром Богу.

Сомневаюсь, чтобы и в языческом культе жертвы имели значение казни. Если есть в ветхом Завете мысль о животном, как выразителе греха людей, то разве в том козле отпущения (да и то сомнительно), которого, однако, не заколали, а выгоняли их стана вон в пустыню (Леазазел — не вполне выясненное еврейское выражение).

Сближение Христовых страданий и смерти с ветхозаветною жертвою, конечно, многократно повторяется в Новом Завете, но и здесь тем жертвам не дается иного толкования. Подробнее всего это сближение

изложено в послании к Евреям. Какова цель этих сближений? Чтобы ее понять, нам должно прежде всего отрешиться от лютеранского перетолкования евангельских событий применительно к Лютеровой реформе. Лютеранам ужасно хочется представить отношение Христа и христианства к закону Моисея и Ветхому Завету таким же, как отношение Лютера к католичеству. “Народ еврейский задыхался под игом обрядового деспотического закона, и Христос, а потом апостолы освободили его от этого ига”. На самом деле происходило нечто обратное: христиане с великим трудом примирялись, а многие никак не хотели примириться с потерей столь дорогого им ветхозаветного культа (его продолжал выполнять и ап. Павел — Деян. 21, 24), который они любили не меньше, чем, например, русские крестьяне нашу церковную службу, обычаи св. Пасхи, Троицкие березки, Преображенские яблоки и так далее. Они тяжело переносили лишение себя великолепного храма, субботы, величественного первосвященника, торжественных жертвоприношений и всех вообще предметов общенародного восторженного поклонения — ковчега, завесы и так далее.

Цель послания Павлова к Евреям заключалась, главным образом в том, чтобы утешить их в этих внешних лишениях и пояснить, что духовное утешение, подававшееся тем служением, сугубо сохраняется у христиан, но уже не привязанное к вещественному храму и грешному первосвященнику, а к Первосвященнику вечному (4, 15; 5, 10; 7, 22; 8, 6), к нескончаемой радостной

субботе (3, 11–4, 11), к лучшему закону, чем Моисеев (7, 12; 8, 7–18), к лучшей Божественной жертве, к доступу в нерукотворенное небесное святилище, через омовение не тела только, но через таинственное омовение и скверн души в крещении (9, 11–12, 24; 10, 22), при чем вместо храмовой завесы была Его пречистая плоть (10, 22). Те же мысли излагает апостол кратче во второй главе послания к Колоссянам, написанной по тому же поводу (смущение христиан о лишении Моисеева богослужения): здесь также идет речь о духовном обрезании, о рукописании грехов наших, о субботах и других праздниках и о различных запрещениях закона, охранявших иудеев от осквернения.

Замечательно в этих посланиях то, что, говоря о Христовой жертве, даже о Его жертвенной крови, апостол остается при воззрении на то и другое не как на казнь (хотя бы добровольную), а как на дар Богу Отцу, то есть согласно Ветхому Завету (Евр. 8, 3–4; 9, 10), так что кровь Христова, пролитая на кресте, является как бы таким даром Богу, как кровь тельцов, сопровождавшая жертвы иудеев. С особенною отчетливостью эта мысль о Христовой жертве, как даре, высказана в следующих словах апостола: “Всякий первосвященник поставляется для приношения даров и жертв; и потому нужно, чтобы Сей также имел, что принести” (8, 3). Конечно, апостол Павел не исчерпывает значение Христовой жертвы разъяснением той мысли, что она заменяет собою для верующих ветхозаветное священнодействие, о лишении которого они смущались. Он говорит, что Господь принес Себя непорочного Богу и Его кровь очищает совесть нашу

от мертвых дел (9, 14); то же говорит и апостол Иоанн в первом послании (1, 7), но все эти выражения, как и слова тех же святых апостолов о спасающей силе креста Господня, обозначают в этих образах (кровь, крест) ту же общую идею искупления, которая выяснена нами выше (идею возрождения нравственного), ибо сейчас же следуют указания на чисто нравственные последствия этих понятий (очистить совесть от мертвых дел; я распят миру крестом Христа и прочее).

VII

“Позвольте, — возразит читатель, — я готов согласиться, что, если бы в число телесных страданий Христовых не входило прилитие крови, а только удары и смерть телесная, если б Он принял смерть не через распятие, через иную, столь же мучительную и постыдную в глазах людей, казнь, то искупление наше всё-таки состоялось бы; но разве оно могло совершиться без телесных страданий и смерти Искупителя, скажем, только через те душевные скорби и муки, которые Он начал претерпевать с начала Своей земной жизни, а в особенности в Гефсимании в ночь предания? и еще: вы как-то мало придаете значения греху Адама, а более — грехам, вернее греховности всякого человека, но не об Адаме ли выражается апостол так: “в нем же вси согрешиша?””.

Эти вопросы нельзя не признать вполне резонными, и нельзя отказаться дать на них соответствующее объяснение. Прежде всего рассмотрим слова ап. Павла к

Римлянам (5, 12): “Якоже единым человеком грех в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же вси согрешиша”. Если “в нем же” понимать, как “в котором”, то неизвестно, к чему относится этот “который”. К единому человеку? — слишком отдаленное сочетание слов. К миру? — возможно. К смерти? — тоже возможно, ибо по-гречески смерть (thanatos) мужского рода. Беремся за русский перевод, и сразу видим предательский курсив, в коем, как уже сказано, по большей части встречаются католические и лютеранские домыслы: “Потому что в нем все согрешили”. Если б это толкование было правильное, то оно являлось бы главной и, может быть и единственной, базой для юридической теории и усвоения Богу родовой мести. “Как от зараженного источника, — читаем мы в учебнике, — истекает испорченная вода...” и так далее. Но позвольте, одно дело источник и вода, а другое живые и нравственно ответственные люди. Мы не по своему желанию являемся внуками Адама, за что же будем нести вину его преслушания? Ведь, чтобы усвоить искупление Христово, мы должны много подвизаться; неужели же осуждение всех из-за Адама постигло людей помимо вины каждого из них? Ведь апостол здесь говорит, что “дарование богаче излилось, чем осуждение” (Рим. 5, 15), а при юридической толковании получается нечто обратное. Наконец, берем подлинный греческий текст: в нем же переведено с греческого [efo], а это значит: потому что, понеже (латинское tamen, quod). Выражение это с тем же смыслом встречаем в Фил. 4, 10 “понеже печастеся” — потому что вы заботились; русский перевод опять здесь

неточный (в синодальном издании); тот же смысл имеет синонимическое выражение [efoson] понеже (см. Мф. 25, 40, 45; Рим. 11, 13). Значит правильный перевод тех слов ап. Павла такой: “И тако смерть во вся человеки вниде, понеже вси согрешиша” (а не один только Адам). Таково же и толкование блаж. Феодорита на эти словаб. Итак, Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени, грешником, а если б мы не были его сынами, то всё равно согрешили бы. Итак, должно думать, что не потому мы все, даже при добром направлении воли, являемся грешниками, что мы внуки Адама, а потому Всеведущий дает нам жизнь в качестве людей (а не ангелов, например), что Он провидел волю каждого из нас, как подобную воле Адама и Евы, то есть по существу не злую, но непослушную и горделивую и, следовательно, требующую исправительной школы, которою и является наша земная жизнь в теле, постоянно смиряющая наше упрямство, в чем эта школа и достигает успеха в лице почти всех своих воспитанников, которым суждено бывает пройти ее полный курс, то есть дожить до глубокой старости (хотя бы в языческой вере); некоторые же избранники Божии достигают сей мудрости смолоду, именно те, которых Промысл привел к Небесному Учителю или к его “соработникам”.

Теперь о распятии Господнем и тридневной смерти. Оставим на минуту даже наше, то есть православное, но забытое школой, истолкование догмата и станем на юридическую точку зрения. Стоя на ней, утверждают, что для прощения Богом Адама и его потомков нужны самые

тяжкие муки Сына Божия. Пусть будет так, но почему же нужно именно распятие на кресте и смерть, хотя бы на 3 часа? В чем ценность подвига: в телесных ли страданиях, или в душевной муке? Ведь, если б первые имели место без второй, как это было при кончине многих мучеников, веселившихся во время телесных страданий и смерти, то был ли бы столь велик и спасителен, даже с карательной точки зрения, подвиг Богочеловека? Итак, в чем главная ценность Его страданий? Конечно, в муке душевной! Мы понимаем ее, как сострадающую любовь к грешному человечеству; богословы-юристы, как принятие непосредственно на себя гнева Божия; но и те, и другие, думается, не могут иначе ответить на поставленный вопрос. Какое же значение в таком случае сохраняет событие распятия, крест, оскорбления от иудеев и самая смерть Господня? Конечно, очень глубокое, но разъяснить его мы попытаемся предварительно через другой вопрос.

Допустим на минуту, что Господь перенес тягчайшие муки только в своей душе, например, во время Своей пачеестественной молитвы (обратите внимание на это выражение Триоди), а потом, расставшись со Своим телом, сошел во ад для проповеди умершим и опять возвратился на землю воскресшим из мертвых. Могли бы тогда (даже богословы) представить себе глубину этих скорбей и понять то внутреннее сочетание Его души со всем человеческим естеством, со всеми людьми, которых Он тогда оплакал в Своей молитве, как мать оплакивает своего нравственно погибающего сына (вспомним соответственную картину Гоголя)?

И, если б один христианин знал только о душевных страданиях Спасителя, а другой, прослушавший страстные Евангелия, представлял бы себе искупительные страдания Богочеловека, только как множество телесных мук и перенесенных оскорблений (то есть как страдали сотни тысяч мучеников — и только); то всё же сей последний наверно с большей благодарностью воспевал бы Его страсти и с большим умилением оплакивал бы ежегодно Его смерть, чем первый.

Почему так? Потому, что наша природа так груба, так поработана телесным ощущением и страху смерти, что проникнуться разумением чисто душевных мук, состоявших у Христа в оплакивании чужой греховности, ей очень трудно, если это не сопряжено с телесными страданиями и оскорблениями от ближних. Редко ли бывает, что человеку взгрустнется, и он начнет изнывать и скорбеть? Ведь не уразумевали страданий Гефсиманской ночи их свидетели — Петр, Иоанн и Иаков, засыпавшие три раза во время Христовой молитвы; так же мало ценили эту пастырскую муку рождения ученики ап. Павла и охотнее преклонялись перед авторитетом таинственности и важности; вспомните сетование Павла: “Чрезвычайно любя вас, я менее любим вами” (2 Кор. 12, 15); “Вы терпите, когда кто вас поработает, когда кто объедает, когда кто обирает, когда кто бьет вас в лицо. К стыду вашему говорю, что на это у нас не хватало сил” (11, 20–21).

Итак, телесные муки и телесная смерть Христова нужны прежде всего для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий, как несравненно сильнейших, нежели те телесные муки Его, которые и сами по себе приводят в трепет читателей и слушателей Евангелия.

И Сам Господь и апостолы от Его имени в этом-то прежде всего указывают значение крестного распятия. Аще Аз вознесен буду от земли, вся привлеку к Себе (Ин. 12, 32); Егда вознесете Сына Человеческого, тогда уразумеете, яко Аз есмь (Ин. 8, 36). Якоже вознесе Моисей змию в пустыни, тако подобает возвестися Сыну Человеческому, да всяк веруяй в он не погибнет, но имать живот вечный (Ин. 3, 14). Хотяше Иисус умереть за люди и не токмо за люди (иудейския), но и да рассеянная чада Божия соберет во едино (через проповедь об Его крестной смерти и воскресении). Наконец, Павел о Христе, из пророчества Исаии: “Весь день воздох (простирая с креста) рuce мои к людем непокоривым и пререкающим” (Рим. 10, 21).

Очистительная кровь, спасительный крест, живоносный гроб, целительные язвы Христовы — всё это выражения и образы, заменяющие собой (в посланиях апостольских и отеческих и в церковных молитвах) общее понятие об искупительной страсти Христовой: здесь берутся наиболее впечатлительные для нас моменты его подвига, Его спасительной скорби и страстей, особенно святой крест; впрочем, также и гвозди, и губа, и трость (октоих). Мы, конечно, далеки от того, чтобы настойчиво утверждать, будто телесные страдания Господа, и, в

частности, его распятие и смерть, имели исключительно лишь то значение, чтобы дать для верующих доступ к уразумению его душевной скорби: вероятно, что по связи души с телом, здесь имеется и более глубокий таинственный смысл, но во всяком случае с точки зрения нравственного монизма Господне распятие и смерть не являются лишенными значения для нашего спасения, ибо, умиляя людей, они открывают им хоть некоторую часть искупительной жертвы, и вводя их в любовь ко Христу, являются для них и для всех нас спасительными.

“Может быть всё сказанное тобой недалеко от истины, но мы ничего подобного прежде не слышали и не дочитывались до раскрываемого тобою смысла евангельских и апостольских изречений, а святоотеческих тобою приведенных, мы, правда, и не читали. Но не слишком ли смело будет дерзать даже на самое прикосновение к таким тайнам: Божия никто же весть, точию Дух Божий; не мудрствуйте паче, еже подобает мудрствовати”.

Прежде, чем ответить по существу на подобное недоумение, считаем долгом заметить, что оно совершенно напрасно опирается на приведенные и всегда приводимые слова ап. Павла. Последнее изречение переводится так: “Не думайте о себе (а не о Боге) более, нежели должно думать” (Рим. 1, 23), а первое, вместо объяснения, продолжим по тексту апостола: “Божия никтоже весть, точию Дух Божий. Мы же не духа мира сего прияхом, но Духа иже от Бога, да вемы, яже от Бога

дарованная нам, яже и глаголем” и далее до конца главы (1 Кор. 2, 10), — словом, смысл здесь прямо противоположный тому, который навязывается этому изречению в учебных курсах; русский перевод Нового Завета тут тоже внес курсив, искажающий смысл текста, “об этом надобно судить духовно”, вместо: “духовно уразумевается, исследуется” — [anakrinetai]. Преп. Иоанн Дамаскин, говоря о непостижимости Божества, заключает: Бог, открыл нам о Себе всё, потребное для нашего спасения, а всё прочее утаил от нас.

Спасение есть наше сознательное усовершенствование и богообщение, а потому и истины откровения, с ним связанные, должны быть связаны с нашим внутренним опытом, а не оставаться вовсе непонятною тайной.

Я убежден в том, что изложенное объяснение истины искупления согласно с учением Церкви, но я еще более твердо убежден в непогрешимости самой Церкви, так что, если б мне доказали, что мое объяснение не совпадает с учением ее, то я сознательно отказался бы от своих воззрений на наш догмат, а поелику мне этого никто не доказал (и, надеюсь, не докажет), то остаюсь при убеждении, что предложенное истолкование вполне согласуется со св. Писанием и церковным Преданием, а его кажущаяся новость заключается только в том, что оно излагает учение Церкви языком точных понятий в согласовании смысла разбираемого догмата с прочими важнейшими истинами веры.

Примечания

Прот. Светлов. "Значение Креста в деле Христовом". Книга очень ценная как критика западных лжеучений о сем предмете и самой юридической теории по существу.

По русскому тексту — “освящение”. Здесь переводчики подчинились протестантской тенденции; неточность перевода явствует из самого контекста: “дабы вы воздерживались от блуда”, а также из 7-го стиха той же главы, где то же греческое слово переведено “святость” (“призвал вас Бог не к нечистоте, а к святости”); так же переведено это слово в Рим. 6, 19 и 22; 1 Фес. 4, 4; 1Тим. 2, 15; Евр. 12, 14.

Позволим себе одно маленькое отступление, небезынтересное для читателей, близких к академической и церковной жизни. Может быть, в приведении этих фактов и эпизодов сказывается уже болтливость начинающего стареть автора, но да будет ему оказано в том снисхождение: ведь еще в детстве мы все переводили латинское предложение из грамматики: “Seneces garulli sunt” — то есть “старики бывают болтливы”.

Недавно я с удовольствием читал характеристику преосв. Сергия в синодальной газете. К перечисленным там достоинствам его должно прибавить полное отсутствие честолюбия и искательства, точнее, усилить значение этого качества, которое там тоже не замолчано. Зато в той характеристике совершенно несправедливо отрицается активное и почти главное участие владыки в составлении уставов духовно-учебных заведений 1911 года. Преосвященный по поводу сего посылал письмо в редакцию, но оно не было напечатано. Что касается до его

енискательности, то она сказала в том обстоятельстве его жизни, что магистром его сделали почти насильно. Именно, когда он прослужил один год и.д. инспектора Московской Академии и, по обнаружении у него прецедентов туберкулеза, был отправлен в теплый климат на временную синекуру, в настоятели посольской церкви в Афинах (напутствуемый любовью профессоров и студентов, поднесших ему архимандричий крест с подписью 1 Фесс. 3, 6 от полу); то друзья его убеждали переработать там на досуге свою кандидатскую работу, о высоких достоинствах которой всем было известно, на магистра. Но о. Сергей в ответ на это махнул рукой и говорил, что никогда не будет домогаться ученых степеней. Тогда его просили по крайней мере помещать свою кандидатскую частями в новом нашем журнале "Богословский Вестник", нуждавшемся в сотрудниках. На это он согласился, и совершенно не знал, что из его статей сохраняются оттиски, переплетаются вместе, и по окончании печатания вносятся в Совет, как диссертация. Совет избирает рецензентов и оппонентов, заслушивает их отзывы, а ко времени приезда автора в каникулярную побывку от него отбирают прошение и назначается диспут. Диспут был настолько интересный (как видел уже читатель, не диалогический, а полилогический), что в конце его профессор Ключевский сказал мне так: "Я буквально наслаждался эти два часа; за 24 года - эпохи академических диспутов - ничего подобного у нас не было". Таким-то контрастом явился чуждый всякого честолюбия талантливый автор многим магистрам и докторам последних лет, когда составление диссертаций

почти перестает быть актом научной лбюознательности, а только служебной карьеры и нередко исполняется наймитами за деньги, что и сказывается в комических эпизодах на диспутах.

То есть вместо "правда", "праведность", как в славянском, соответственно греческому (Рим. 3, 24; Кор. 3, 9 и Гал. 2, 21), где контекст требует не юридического, а нравственного (этического) понятия, как в прочих изречениях ап. Павла, переведенных даже в русском тексте словом "правда".

Как жалки поэтому негодования протестантов (и нашего духовного писателя Неплюева) на наш молитвенный возглас: "Пресвятая Богородице, спаси нас", — если спасать людей берется и ап. Павел! Как нелепы их воспрещения называть отцами духовных пастырей, якобы во исполнение Христова глагола: "И отцами себя не называйте никого на земле" (слова эти обращены были только к двенадцати, ср. Мф. 23, 1), ибо тогда нарушителями Господня повеления явились бы и Павел многократно, и Иоанн (еще чаще), и Стефан, который так называл даже иудейских священников (Деян. 7, 2), не говоря уже об отцах древних (стт. 2–15 и далее; Рим. 4, 16).

Иоанн Златоуст почти не останавливается на этом изречении, но, приближая его смысл к современному пониманию, просказывается: "Чтобы один наказывался по вине другого, это представляется не совсем справедливым" (IX, 594). Преосвященный Феофан держится схоластического толкования, но наш перевод: "Потому что все согрешили" — признает как "точный перевод".