

Сергий [Страгородский], архим. Вечная жизнь как высшее благо // Богословский вестник 1895. Т. 1. № 1. С. 1–30
(2–я пагин.). (Начало.)

ВѢЧНАЯ ЖИЗНЬ КАКЪ ВЫСШЕЕ БЛАГО.

Человѣкъ въ его настоящей дѣятельности буквально исполняетъ надъ собой приговоръ Божій за его грѣхопаденіе. „*Ты земля и въ землю возвратишься*“. Если мы начнемъ оцѣнивать его завѣтныя мечты, всѣ высшія цѣли его жизни, то, чѣмъ онъ живетъ и хочетъ жить, если мы захотимъ узнать тотъ „свѣтъ“, который освѣщаетъ его жизненный путь, и то внутреннее „око“, которое просвѣщаетъ все его существо, то увидимъ, что это „око само теперь темно“, что свѣтъ есть блуждающій огонь, лишь призракъ свѣта, и что идеалы всѣ проникнутые землей, настоящей жизнью, „въ землю обратились“. Справедливость этого подтвердить каждому его собственное сознаніе, его внутренній и внѣшній опытъ. Этому же учить и исторія.

Идеаломъ, къ которому стремилось естественное человѣчество и обыкновенный человѣкъ, было лишь земное счастіе, лишь настоящее удовольствіе. Разница между ученіемъ была лишь въ способахъ, а не въ принципѣ. Разнудданное эпікурейство въ сущности преслѣдовало ту же самую цѣль: удовольствіе минуты, настоящее удовлетвореніе, что и су-

¹⁾ Задача христіанского нравоученія должна состоять не столько въ томъ, чтобы дать человѣку подробное описание его обязанностей, описание его *дѣланія*, сколько въ томъ, чтобы выяснить ему прежде всего понятіе о немъ самомъ, показать самую суть его жизни, чтобы т. о. дать ему такое руководящее начало, такую норму, которая сама собою бы опредѣляла его во всѣхъ случаяхъ его жизни,—выяснить человѣку его назначеніе, цѣль жизни,—его *summum bonum*, къ которому онъ естественно долженъ стремиться и не можетъ не стремиться, если хочетъ жить нормально и если бы существующая ненормальность его природы не вводила его въ заблужденіе.

ровый, повидимому діаметрально сму противоположный, стоицизмъ. Разница вся въ томъ, что первый былъ близорукъ и оптимистически мечталъ достигнуть полного удовольствія удовлетвореніемъ всѣхъ потребностей человѣка или воспитаніемъ въ немъ потребностей наиболѣе способствующихъ его благополучію,—тогда какъ второй, болѣе глубокій и болѣе опытный, пессимистически отвергалъ возможность такой полной положительной удовлетворенности и потому хотѣлъ найти убѣжище въ довольствіи отрицательномъ, въ отсутствіи всякихъ потребностей, въ атараксіи или-же въ такъ называемомъ равновѣсіи духа. О томъ, къ чему все это приведеть, эмпиріческій человѣкъ мало спрашиваетъ и даже какъ бы считаетъ безцѣльнымъ и неразумнымъ вопросъ объ этомъ, когда предъ человѣкомъ есть предметы, настоятельно требующіе его вниманія и какъ бы болѣе важные. Говоря это, мы имѣемъ въ виду Конфуція со всей его китайской культурой и философіей, которая сознательно закрывала глаза на будущее, признавая болѣе важнымъ опредѣлить свои отношенія къ настоящему ¹⁾). Правда, въ языческомъ мірѣ есть и попытки проникнуть болѣе настоящаго и указать человѣку цѣль выше міра и земли. Но эти попытки были лишь смутнымъ предчувствіемъ истиннаго назначенія человѣка, сводились сперва къ отрицательному опыту, къ тому, что смыслъ человѣческой жизни не здѣсь, не въ земной жизни, чѣмъ къ положительному решенію, что же будетъ съ человѣкомъ по выходѣ изъ этой жизни. Возьмемъ Платона, философія котораго, по выражению Мартенсена, „характеризуется всецѣло проникающей сверхъестественной тенденціей“ и которая „занимаетъ въ древнемъ мірѣ исключительное положеніе въ этомъ отношеніи“, онъ пришелъ тоже болѣе къ отрицанію настоящаго, чѣмъ къ утвержденію будущаго. Правда, онъ говоритъ о вступленіи въ высшую сферу бытія, о Богоподобіи и пр., но центръ тяжести его нравоученія лежитъ лишь въ томъ, что идеальный міръ, составляющій прототипъ здѣшняго, служить въ то же время и отрицаніемъ всей сущности по-

¹⁾ На вопросъ учениковъ о томъ, что такое Богъ и есть ли безсмертіе, какъ живутъ предки за гробомъ,—Конфуцій отвѣчалъ или молчаніемъ или же прямо говорилъ, что болѣе важно для человѣка думать о своемъ повѣденіи, чѣмъ о жизни загробной.

слѣдняго. Входя въ этотъ идеальный міръ, человѣкъ становится свободнымъ не только отъ скорбей жизни, но и отъ всѣхъ ея радостей, потому что тамъ онъ уже перестаетъ ихъ желать,—поэтому и „всякая истинная философія состоитъ, по нему, въ постоянномъ умиранию для міра сего, тѣлесная смерть есть лишь освобожденіе отъ той обманчивой видимости, въ которой находится теперь“¹⁾. Потусторонній міръ лишь противоположный этому, но не болѣе.

То же самое, только еще въ болѣе опредѣленной и заключенной формѣ, сказалъ на востокѣ буддизмъ. Настоящая жизнь, по нему, совершенная суета, мечта,—начиная отъ радостей и скорбей, отъ окружающаго человѣка материальнаго міра и кончая тѣмъ самымъ „я“, которое воспринимается отъ этого міра впечатлѣнія и терпитъ всѣ эти скорби и радости. Все это не реально ¹⁾). Задача человѣка, поэтому, въ отрицаніи всей этой суеты и въ переходѣ въ нирвану. Что это за нирвана, трудно сказать. Во всякомъ случаѣ это не однозначное, не чистое небытіе. Это скопье бытіе, но только подчиненное инымъ, особымъ категоріямъ, чѣмъ какія имѣемъ въ распоряженіи мы. Нирвана во всякомъ случаѣ блаженство,—только какое? вотъ вопросъ, остающейся для человѣка совершенно открытымъ. Ясно одно, что блаженство человѣка не въ здѣшней жизни и даже не при его настоящихъ опредѣленіяхъ, совершенно иныхъ, даже и не представимыхъ въ настоящей жизни, но въ чёмъ оно, этого узнать нельзя. Далѣе этого эмпирическій человѣкъ и идти не можетъ. Здравый разумъ подсказываетъ ему только тщету здѣшней жизни, но не болѣе.—Собственно говоря, въ ветхомъ завѣтѣ идея бессмертія была скорѣе лишь выводомъ изъ настроения ветхозавѣтныхъ праведниковъ, лишь необходимо предполагалась этимъ ихъ настроениемъ, чѣмъ была ясно сознаннымъ фактъ. Мотивомъ дѣятельности, благомъ продолжало служить земное довольство и счастіе. Чаянія ветхозавѣтнаго человѣка, если безсознательно и выходили за область настоящаго, то сознательно продолжали привязываться, если не къ личному или семейному, родовому благополучію, то много-много къ Іерусалиму и процвѣтанію іудейскаго царства и народа. Только

¹⁾ Особенно это въ Магаяна (большая колесница), той фракціи буддійскаго богословія, гдѣ буддизмъ стремится стать метафизической системой.

съ воскресеніемъ И. Христа мы поняли свое достоинство и конечное призваніе, потому что только теперь вѣчная жизнь стала близка и понятна намъ, только теперь „небесное царствіе, дѣйствительно, приближися“, стало вполнѣ яснымъ, сознаннымъ предметомъ нашихъ стремлений, мотивомъ нашей дѣятельности („оно теперь нудится и нуждницы восхищаютъ е“),—что счастіе, временное довольство не можетъ удовлетворить человѣка и потому,—что цѣлью можетъ быть только блаженство и только безконечное,—а съ другой стороны, конкретно показано человѣку и самое содержаніе этого блажества. Идеаль, прежде бывшій въ отвлеченіи и впереди человѣка, теперь оказался позади, сталъ объективно существующимъ предположеніемъ его тварного бытія. Та жизнь, которая составляетъ свѣтъ человѣковъ, существуетъ уже изъ начала, въ Богѣ, Который и является, такимъ образомъ, реальнымъ воплощеніемъ человѣческаго идеала, и вся нравственная жизнь поэтому получаетъ характеръ и значеніе жизни религіозной. Понятно отсюда, почему этотъ идеаль и не можетъ быть постигнутъ эмпириическимъ человѣкомъ: о небесномъ знаетъ только „*сшедый съ небес Сынъ Человѣческій, сый на небеси*“,—т. е. истинное пониманіе жизни возможно только при откровеніи.

Итакъ, цѣль пришествія въ міръ Сына Божія и всего домостроительства Божественного состоитъ въ томъ, чтобы всякий „*впрующій въ Него не погибъ, но имъль жизнь вѣчную*“ (Іоан. 3, 15). Проповѣдь объ этой вѣчной жизни или о спасеніи или вѣчной гибели и составляетъ главную задачу апостольской и церковной проповѣди. „*Сія же вся писана быша, да впруете яко Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій и да впрующе живота имате во имя Его*“ (Іо. 20, 31). Эта вѣчная жизнь составляетъ конечную цѣль стремлений и всякаго истиннаго христіанина, всякаго христіанскаго подвижника,—который поднимаетъ всѣ свои труды и подвиги именно потому, что знаетъ ихъ конечный результатъ вѣчную жизнь. Въ чемъ же состоитъ эта вѣчная жизнь?

Хронологическая безпредѣльность несомнѣнно составляетъ одну изъ характеристическихъ чертъ вѣчной жизни, но не въ этомъ сила. Вѣчная жизнь противополагается не только смерти, не только скоропреходящей жизни этого міра, но

прежде всего и главнымъ образомъ тѣмъ вѣчнымъ мученіямъ, которыя ожидаютъ въ будущемъ вѣкѣ грѣшниковъ. Вѣчнаѧ жизнь, слѣдовательно, не только есть нескончаемое бытіе, но и бытіе блаженное, безконечное не хронологическое только, но по своей качественной полнотѣ, по своему внутреннему богатству. Нескончаемость этой жизни говоритъ за то, что она есть жизнь въ собственномъ смыслѣ, вполнѣ отвѣчаетъ понятію жизни,—есть жизнь нормальная, истинная: какъ такая, вѣчнаѧ жизнь предносится сознанію человѣка въ качествѣ императива, обязывающаго человѣка стремиться къ усвоенію этой жизни въ силу ея обязательности, должности. Съ другой стороны, полнота блаженства, которымъ надѣлена эта жизнь, дѣлаетъ ее вождѣллной и для самого человѣка, который уже не въ силу обязательства только, но и въ силу естественного стремленія къ блаженству предпочитаетъ эту вѣчную жизнь всѣмъ благамъ, какія только можетъ представить ему этотъ міръ. „Хотя бы онъ пріобрѣль и весь міръ“, и въ этомъ случаѣ онъ ничѣмъ не вознаградить потерю вѣчной жизни, погибель своей души. Пусть онъ лишится какого либо временнаго блага, только бы ему не потерять вѣчнаго. „Лучше тебѣ, говорятъ Христосъ, „войти въ жизнь безъ руки или безъ ноги нежели съ двумя руками или съ двумя ногами быть свержену въ огонь вѣчный“ (Мате. 18, 8).

Второй признакъ „вѣчной жизни“, который постоянно ей приписывается въ св. писаніи и св. преданіи, это трансцендентность этой жизни нашему настоящему состоянію и этому земному міру. „Жизнь праведныхъ, по выраженію св. Ефрема Сиріна, начнется только по кончинѣ ихъ“, т. е. когда они выдуть изъ ихъ настоящей опредѣленности и изъ ихъ посюстороннихъ условій бытія. Въ вѣкѣ будущій, „въ воскресеніи ни женятся, ни посыгаютъ, но яко Ангели Божіи на небеси суть“ (Мате. 22, 30). Въ царствѣ небесномъ человѣкъ будетъ „видѣть и слышать вещи, которыя не передаваемы на человѣческомъ языкѣ“. Вообще вѣчнаѧ жизнь совершенно не сводима и не сравнима съ настоящею и можетъ раскрыться только по окончательномъ прекращеніи настоящей. „Несообразно было бы жизнь блаженную имѣть на землѣ проклятій и жизнь вѣчную обрѣсти въ мірѣ преходящемъ“, говорить св. Ефремъ Сиринъ. Та-

кимъ образомъ цѣлію человѣческихъ стремленій является состояніе трансцендентное его теперешнему бытію. Эта трансцендентность вѣчной жизни, какъ цѣли человѣческихъ подвиговъ и трудовъ, съ одной стороны, послужила самой удобной почвой для того юридического пониманія христіанского учнія, какое существуетъ принципіально въ церкви западной, а практически нерѣдко и у насть,—а съ другой эта трансцендентности, когда ее доводятъ до крайности, до полной несводимости, придаетъ нравственному мировозрѣнію далеко не высокій наемническій характеръ, лишающей добродѣтель нравственного значенія. Для человѣка въ такомъ состояніи, добродѣтели не существуетъ, а существуютъ только извѣстныя дѣйствія, за которые ему полагаются награды, при чмъ о достоинствѣ этихъ дѣйствій не спрашивается. Не нужно теперь много распространяться о томъ, что подобное, наемническое, рабское отношеніе къ добродѣланію вполнѣ чуждо истинно христіанскому нравственному пониманію жизни. Укажемъ только здѣсь на два три святооческихъ примѣра. Такъ, по словамъ Григорія Богослова, „добродѣтель должна быть безкорыстна, если хочетъ быть такою добродѣтелю, у которой въ виду одно добро“. „Если ты рабъ,—бойся побоевъ, если наемникъ,—одно имѣй въ виду: получить“. „Совершенство, говоритъ св. Григорій Нисскій, не работѣно, не по страху наказанія удаляется отъ порочной жизни и не по надеждѣ наградъ дѣлаетъ добро—съ какими нибудь условіями и договорами торгуя добродѣтельнымъ житіемъ,—но (дѣлаетъ добро) теряя изъ вида все, даже что по обѣтованію соблюдается наградъ“. Вотъ почему христіанскіе подвижники, которыхъ многіе склонны считать эгоистами, только перенесшими будто бы цѣль своихъ эгоистическихъ стремленій изъ здѣшней жизни въ загробную,—эти подвижники и себѣ и другимъ внушали, что цѣль добродѣланія не въ наградѣ, хоть бы и загробной, „Если возможно для тебя, дѣлай добро и не ради будущаго воздаянія“, говоритъ Св. Исаакъ Сиринъ. Слѣд. корыстность является мотивомъ христіанской добродѣтели въ самой крайней аскетической формѣ послѣдней (которая наиболѣе соблазняетъ новѣйшихъ любителей альтруизма), является мотивомъ лишь только для поверхности наблюдателя. Существо же дѣла совершенно недопу-

стить такого пониманія и это ясно будетъ намъ, если мы внимательно разсудимъ, въ чемъ состоить вѣчная жизнь по ученію Св. Писанія и преданія. „*Се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе Единаго Истиннаго Бога и Его жепославлъ Еси—I. Христа*“, (Іоан. 17, 3),—вотъ въ чемъ сущность и содержаніе загробнаго блаженства. „Ничѣмъ инымъ братія, говорить Св. Василій В., почитайте небесное царство, какъ истиннымъ разумѣніемъ Сущаго, которое (т. е. разумѣніе) въ Свящ. Писаніи называется жизнью и блаженствомъ“. „Главнымъ началомъ существованія души (за гробомъ) служитъ, по словамъ Св. Григорія Нисскаго, не усвоеніе чего-либо сухаго, влажнаго (т. е. не пользованье тѣми эгоистическими благами, которая не просвѣщенный умъ связываетъ съ представлениемъ вѣчной жизни), но разумѣніе Божественнаго естества“. Какое же познаніе имѣется здѣсь въ виду? Конечно не теоретическое, объективирующее познаніе, которое никогда не въ состояніи проникнуть въ сущность предмета потому особенно, что предметъ этотъ не простая абстракція, свободно умѣщающаяся въ рамки формального опредѣленія, а живой полно-жизненный субъектъ, личность. Поэтому, и познаніе Бога, чтобы отвѣтить своему понятію д. б. переживаніемъ въ себѣ присутствія Божія, которое даетъ человѣку возможность непосредственно ощутить Божественную жизнь и, такимъ образомъ, приведетъ къ реальному, опытному постиженію Божественнаго Существа. Человѣкъ тогда дѣйствительно, а не призрачно познаетъ Бога, когда онъ ощутитъ Его непосредственно, когда Богъ будетъ для него не бесконечнымъ лишь величиемъ, поглощающимъ частное ограниченное сознаніе, какъ океанъ поглощаетъ ничтожную каплю воды,—будетъ не первопричиной всѣхъ причинъ, не первой посылкой всякой метафизики, а перейдетъ внутрь человѣка, станетъ началомъ одушевляющимъ человѣка и построющимъ его по себѣ. Такое познаніе, очевидно, вполнѣ можетъ быть названо жизнью, поскольку оно не работа только разсудка, а именно переживаніе, ощущеніе жизни Божественной въ себѣ самомъ. „Въ человѣческой тѣлесной жизни, говоритъ Св. Григорій Нисский, здоровье есть нѣкое благо, но блаженство не то, чтобы знать только, что такое здоровье, но чтобы жить въ здравіи. Ибо, если кто, слагая

похвалу здоровью, приметъ въ себя доставляющую худые соки и вредную для здоровья пищу, то угнетаемый недугами, какую пользу получить отъ похвалы здоровью? Посему, такъ будемъ разумѣть и предложенное слово, а именно, что Господь, не знать что-либо о Богѣ, но имѣть *въ себѣ* Бога называетъ *блаженствомъ*, ибо „блаженни чистіи сердцемъ, яко тіи Бога узрятъ“. Но, кажется мнѣ, Богъ не предлагается предъ лице очистившаго сердце, какъ какое нибудь зрелище; напротивъ, высота сего изреченія, м. б., представляеть намъ тоже, что открытыe изложило Слово, сказавъ другимъ: „*царствіе Божіе вънутрь васъ есть*“ (Лук. 17, 12), чтобы научились мы изъ сего, что очистившій сердце свое отъ всякой твари и отъ страстнаго расположенія, *въ собственной своей липотѣ* усматриваетъ *образъ* Божія существа“. Такимъ образомъ познаніе Бога есть зреціе жизни Божіей въ себѣ самомъ, изъ расположенія собственной своей души праведникъ узнаетъ, въ чемъ состоить и какова по своему существу жизнь Божественная,—узнаетъ, такъ сказать, изъ опыта,—или, другими словами, познаніе Бога, составляюще сущность вѣчнаго блаженства, обратной своей стороной имѣетъ уподобленіе Богу, достижение возможно полнаго воспроизведенія въ себѣ образа Божія. Василій В. и говоритъ, дѣйствительно, что „уподобленіе Богу даруетъ намъ непрестающую жизнь“. Сдѣлавшись подобнымъ Богу по расположеніямъ своей природы, человѣкъ достигаетъ чрезъ это и неотъемлемаго свойства Божественной природы—бессмертія, жизни нескончаемой, т. е. такой, которая единственно м. б. названа жизнью.

Но и это не все. Какъ бы ни былъ человѣкъ близокъ къ Богу, по подобію своей природы, какъ бы ни ясно воспроизводилъ въ себѣ образъ Божій, жизнь его, даже и бесконечная по времени и качеству, не будетъ тѣмъ высшимъ, всепокрывающимъ благомъ, къ которому стремится человѣкъ. Какъ бытіе конечное, несамобытное, которое (говоря словами преп. Макарія Египетскаго) „не имѣть въ себѣ Божыаго свѣта“, человѣкъ не можетъ въ себѣ самомъ, въ самозаключенной жизни найти и вѣчнаго блаженства: какъ только подобіе, отобразъ, онъ всегда будетъ стремиться къ своему первообразу, и всегда будетъ чувствовать его лишеніе; такъ что по мѣрѣ того, какъ человѣкъ уподобо-

бится Богу, онъ все сильнѣе и сильнѣе будетъ чувствовать недостаточность своей жизни, и, слѣд., не будетъ имѣть и полной удовлетворенности. „Богъ-жизнь, говорить Св. Василій В., отчужденіе и удаленіе отъ Бога есть зло несноснѣйшее даже будущихъ геенскихъ мученій,—зло самое тяжкое для человѣка, какъ для глаза лишеніе свѣта и для животнаго отнятіе жизни“. Съ другой стороны, Богоподобіе и немыслимо для человѣка, если онъ останется только одинъ, т. е., если онъ будетъ идти къ этому Богоподобію путемъ только субъективнаго совершенствованія, независимо отъ Бога. Самъ по себѣ и изъ себя человѣкъ не можетъ воспроизвести образа Божія, хотя онъ и заложенъ въ его природу. Уподобиться Богу онъ можетъ только тогда, когда Богъ будетъ съ нимъ, когда это уподобленіе будетъ постепеннымъ сближеніемъ Бога и человѣка, живымъ союзомъ и самымъ тѣснѣйшимъ взаимообщеніемъ и взаимодѣйствіемъ между ними. „Для человѣка, говоритъ преп. Макарій Егип., нужно, чтобы не только самъ онъ былъ въ Богѣ (т. е. не только субъективно переживалъ въ себѣ Бога, не только былъ подобенъ Ему по расположenіямъ своей души), но и Богъ былъ въ немъ“, т. е. чтобы это субъективное переживаніе имѣло свою опору въ объективномъ общеніи съ нимъ Бога. Богъ, т. о. для христіанина является не только принципомъ дѣятельности, не только идеаломъ для подражанія, но и цѣлью стремленій, является живымъ существомъ для живаго, личнаго общенія. И св. Григорій Богословъ опредѣляетъ человѣка, какъ „живое существо, чрезъ стремленіе къ Богу, достигающее обоженія“. Обоженіе, т. о., субъективное Богоподобіе, устроеніе себя по Богу, мыслимо только подъ условіемъ *стремленія къ Богу*, т. е. стремленія къ тому фактическому общенію съ нимъ, стремленія быть не только однороднымъ, но и единымъ съ Богомъ. Поэтому и И. Христосъ, изображая состояніе человѣка совершенного, говоритъ: „Мы (т. е. Пресв. Троица) *приидемъ и обитѣль у него сотваримъ*“ (Іоан. 14, 23). Богоподобіе не есть законченное состояніе само по себѣ,—законченнымъ оно будетъ тогда, когда превратится въ Богообщеніе. Поэтому и блаженство раба состоить не только въ томъ, что его надъ многими поставятъ (въ чемъ можно видѣть указаніе на субъективную сторону его блаженства),

но и въ томъ, что онъ внидетъ въ радость Господа своего. Поэтому, если слово Божіе учитъ насъ, что вѣчная жизнь есть Богоизнаніе, что вѣчное блаженство состоить въ Богоподобіи то мы должны понимать, что это субъективное переживаніе въ себѣ Бога необходимо предполагаетъ и объективное общеніе съ Богомъ или лучше сказать, неизбѣжно идеть параллельно съ этимъ послѣднимъ. „Сотворшіе благая, по словамъ Св. Григорія Богослова, наслѣдуютъ неизрѣченный свѣтъ и созерцаніе святой и царственной Троицы, которая будетъ тогда озарять яснѣ и чище и *всесцѣлько соединится* со всесцѣльмъ умомъ, въ чемъ единомъ (т. е., только въ этомъ всесцѣломъ соединеніи души съ царственной Троицей) и поставляю особенно царство небесное“. Было бы большой ошибкой представлять этотъ результатъ достижимымъ разъ на всегда и самую жизнь—состояніемъ застывшей неподвижности. Такое представленіе свойственно только бездушному пантезизму, гдѣ совершенство граничитъ съ уничтоженіемъ, блаженство съ небытиемъ. Живой Богъ не есть Богъ мертвыхъ, по Богъ живыхъ, поэтому и вѣчное общеніе съ нимъ можетъ быть только жизнью, и какъ такое, необходимо будетъ сопровождаться неутомимымъ дѣланьемъ (которымъ оно сопровождалось и въ первозданномъ раю¹⁾) и никогда не прекратимъ развитіемъ. Это и понятно. Достигнуть полнаго и совершенного Богоподобія человѣкъ никогда не можетъ, п. ч. совершенство Божіе безконечно. Человѣкъ, поэтому, будетъ безконечно стремиться къ Богоподобію и безконечно прогрессировать въ своемъ нравственномъ совершенствѣ. „Возлюбленные, говоритъ Св. Іоаннъ Богословъ (І Іоан. 3,2), мы теперь *дѣти Божіи, но еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что будемъ подобны Ему, п. ч. увидимъ Его, какъ Онъ есть*“. Находясь въ общеніи съ Богомъ, созерцая Его красоту, человѣкъ не можетъ не стремиться къ все большему и большему уподобленію Ей. „Кто, говоритъ Св. Василій В., внимательно устремляется взоръ на сіяніе и изящество сей красоты (Божественного и блаженнааго Существа), тотъ заимствуетъ отъ Нея иѣчто, какъ бы отъ красильного раствора на собственное лицо наводя какіе то цвѣтные лучи“

¹⁾ Взя Господь человѣка, *его же созда и введе въ рай сладости, дѣлами его и хранити* (Быт. II-я, 5).

(I. 25, 7). Божественная красота всегда будет привлекать человѣка и всегда въ Ней будутъ открываться человѣку все новыя и новыя стороны, еще не усвоенныя и не воспроизведенныя въ собственной его жизни. Созерцая эту самосущую Красоту, человѣкъ постепенно будетъ открывать себѣ новыя задачи, а въ себѣ новыя и новыя потребности, безконечнымъ, никогда неоскудѣваемымъ восполненіемъ которыхъ будетъ для него также созерцаемая имъ Красота. Это безконечное стремленіе все впередъ и впередъ не будетъ, однако, сопровождаться чувствомъ неудовлетворенности, п. ч. оно будетъ скорѣе постепеннымъ полученіемъ все новыхъ и новыхъ благъ, чѣмъ исканіемъ ихъ, погоней за ними, какъ за несуществующими: и это потому, что Богъ, къ которому стремится человѣкъ, будетъ всегда съ нимъ и будетъ неоскудѣваемо восполнять „оскудѣвающее“ человѣка.

Послѣ всего сказанного для насть становится понятнымъ *Добродѣлъ и вѣчноть ная жизнь.* отношеніе между добродѣтелью и вѣчной жизнью. По обыкновенному представлению (которое виолѣтъ естественно для насть въ нашемъ теперешнемъ состояніи), добродѣтель и вѣчная жизнь относятся между собою, какъ подвигъ и награда за него. За то, что человѣкъ въ здѣшней жизни трудился, исполняль заповѣди Божіи, въ загробной жизни Богъ воздаетъ ему сторицею, дѣлаетъ его участниковъ нескончаемаго и непредставимаго съ здѣшней земной точки зреія блаженства. Чѣмъ объяснить такое соотношеніе? Эмпиріческій человѣкъ склоненъ объяснить это окказіоналистически: какъ хочетъ этого Богъ; — внутренней сообразности между этими двумя явленіями не замѣчается. Нужно сказать, что эта окказіоналистическая теорія можетъ находить себѣ кажущееся подтвержденіе и въ Св. Писаніи и въ Свящ. Преданіи, гдѣ тоже сильно оттѣняется мысль о будущемъ блаженствѣ, какъ наградѣ за добродѣтели. Но уже изъ представленного выше понятія о вѣчной жизни очевидно, что юридическое пониманіе допустимо только развѣ въ видѣ аналогіи, только *ad hominem*, і не можетъ имѣть безусловнаго, рѣшающаго значенія. „Добродѣтель не виѣ Божества“, говоритъ св. Григорій Нисскій, — „поэтому идущій путемъ истинной добродѣтели не иного чего причастенъ, „какъ Самого Бога; п. ч. Онъ есть всесовершен-

ная добродѣтельъ". Богъ предносится нравственному сознанію христіанина не только въ качествѣ безусловнаго Владыки, имѣющаго силу и право распоряжаться своимъ твореніемъ, какъ Ему угодно и предписывать ему все, что найдетъ нужнымъ. Воля Божія прежде всего—воля *святая*, которая сама хочетъ того и исполняетъ то, чего требуетъ отъ людей. „Святы будите, говорить Господь, но не потому, что такова воля Моя, а потому, что Азъ Святъ есть, п. ч. святость сообразна существу Божію, п. ч. святъ Богъ, Котораго вы считаете единымъ источникомъ истины и жизни". Этимъ само собою рѣшается пресловутый вопросъ о томъ, почему добро есть добро;—потому ли, что Его хочетъ Богъ, или, наоборотъ, потому его хочетъ Богъ, что оно само по себѣ есть добро? Самая постановка вопроса говоритъ уже о томъ, что истинное христіанское представлениe о Богѣ удалилось отъ сознанія ученыхъ схоластиковъ, которые задавались такимъ вопросомъ. Христіанское понятіе о Богѣ есть прежде всего понятіе нравственное;—Богъ для него не метафизическое основаніе міра и не Владыка человѣка, а прежде всего и главнымъ образомъ, Основаніе и Носитель нравственного міропорядка, есть безусловное добро, идеалъ всякаго совершенства. Немыслимо, чтобы „Единый Благій" могъ хотѣть чего нибудь, кромѣ совершенного добра, и это не поэтому, чтобы Онъ подчинялся идеалу, какъ чему то высшему, стоящему выше его, а потому, что добро составляетъ Его природу, Онъ не можетъ не хотѣть его: иначе Онъ вступилъ бы въ противорѣчіе съ Самимъ Собою, пришелъ бы къ самоотрицанію, другими словами, пересталъ бы быть жизнью самосущей, которая не допускаетъ въ себѣ ни малѣйшей возможности смерти. Итакъ, повторяемъ опять, добродѣтель не виѣ Божества, а въ немъ и стремящіеся къ добродѣтели стремятся въ существѣ дѣла къ Богоподобію. Вотъ почему понятіе Богоподобія и добродѣтели всегда въ Свящ., Писаніи и Преданіи ставятся одно на мѣсто другаго или выводятся одно изъ другаго. Очистить себя отъ грѣховной скверны, достигнуть сердечной чистоты значитъ открыть въ себѣ образъ Божій, приготовить себя къ Богоподобію и Богознанію. „Чѣмъ болѣе, говорить Св. Тихонъ Задонскій, человѣкъ совлекаться будетъ ветхаго человѣка съ дѣяніями его, тѣмъ болѣе „облекаться въ но-

ваго“ (Кол. 3, 9, 10), чѣмъ больше будетъ облекаться въ новаго, тѣмъ чистѣйшая будетъ душа его; чѣмъ чистѣйшая будетъ душа, тѣмъ большая въ ней доброта и красота образа Божія явится; якоже чѣмъ чистѣйшая вода, тѣмъ яснѣе въ ней изображается видъ солнца; или чѣмъ чистѣйшее зеркало, тѣмъ живѣе въ немъ изображается подобіе лица, смотрящаго въ него“. „Чистый сердцемъ, по словамъ Св. Григорія Нисскаго, не увидитъ въ себѣ ничего, кромѣ Бога“, поэтому, „чуждаться сколько возможно порока словомъ, дѣломъ и помышленіемъ, очищая себя отъ скверны, — это и есть подражаніе божественному совершенству, окружающему небеснаго Бога“. Слѣд., если спрашивать о вѣчной жизни, стоя исключительно на человѣческой нравственной точкѣ зрѣнія, то сущность ся, источникъ вѣчнаго блаженства, будетъ заключаться въ святости. Человѣкъ потому будетъ безконечно блаженствовать въ загробномъ мірѣ, что онъ будетъ святымъ и въ общеніи со всесвятымъ Богомъ. „Царство Божіе, говоритъ Св. Ап. Павель, не пища и питаніе, а праведность и міръ и радость о Духѣ Святомъ“. (Римл. 14, 17) т. е. (если отрѣшиться отъ частнаго повода, по которому сказаны эти слова) блаженство и радость Царствія Божія будутъ пристекать не изъ удовлетворительности на землѣ мыслимыхъ, эгоистическихъ стремленій и запросовъ человѣка,—радость будетъ о Духѣ Святомъ, Который необходимо соединяется съ праведностью и міромъ;—человѣкъ, поступая въ царство небесное, поступаетъ не для того, чтобы блаженствовать (если блаженство нужно и можно отдѣлить отъ добродѣтели), а для того, чтобы быть святымъ. Блаженство и святость праведниковъ, т. о., съ истинно-христіанской точки зрѣнія—понятія совершенно неотдѣлимые одно отъ другого. Для христіанина торжество есть только въ святости, добродѣтели и нигдѣ болѣе; для него нѣть блага выше святости;—если же есть святость, тогда теряютъ для него всякий смыслъ всѣ прочія блага, всякия награды,—онъ становятся какими то ничего не значущими и незаключающими привѣсками къ главному благу, которое одно наполняетъ душу человѣка и поглощаетъ все его вниманіе. „Праведность, говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, несравненно больше награды, п. ч. она сама есть воздаяніе, заключающее въ себѣ

много наградъ“. Если же такъ, если сама сущность вѣчнаго блаженства есть та добродѣтель, къ исполненію которой мы привлекаемся словомъ Божіимъ,—то почему эта блаженность вещи представляется *наградой* за добродѣланіе, т. е. чѣмъ то сверхъ добродѣланія, чѣмъ то особымъ, существующимъ самостоятельно и помимо него? Причина этой разобщенности блаженства и добродѣтели, а отсюда и кажущейся трансцендентности вѣчной жизни земному состоянію человѣка не въ существѣ всѣхъ этихъ понятій, а въ томъ, что, по выраженію св. Ефрема Сирина, „мысленные наши очи слишкомъ темны для того, чтобы прозрѣть въ обитель радостей“,—причина только въ ненормальномъ состояніи самого человѣка, служащаго субъектомъ для нихъ. Человѣкъ теперь проникнуть грѣхомъ и лишь въ эгоизмѣ, въ удовлетвореніи своихъ эгоистическихъ потребностей находить то, что онъ ошибочно называетъ довольствомъ, блаженствомъ. Добродѣтельная жизнь для такого человѣка—подвигъ, требующій страшнаго душевнаго напряженія,—она для него результатъ, достижимый лишь подъ условиемъ отреченія отъ всей своей настоящей опредѣленности, подъ условиемъ, слѣд., усилій надъ собой, пожертвованій, кажущихся потерпѣній, мученій. Поэтому, эмпирическій человѣкъ не только не можетъ отождествить добродѣтели и счастія, но съ трудомъ удерживается отъ того, чтобы не считать добродѣтель тяжелымъ ярмомъ, гнетущимъ его и отнимающимъ у него всѣ доступныя ему радости жизни. Можетъ ли такой человѣкъ понять, что вѣчная жизнь, съ которою у него соединяется представленіе о безусловномъ блаженствѣ, есть также добродѣтель, съ которою у него, наоборотъ, соединено представленіе о всякомъ мученіи, ограниченіи себя и пр.? Пойметъ ли онъ, что вѣчная жизнь есть идеалъ, *отвѣтъ* на его стремленіе къ добру, а не *награда* за это стремленіе,—что оно есть прямой выводъ изъ его доброго настроенія здѣсь на землѣ, а не нѣчто привходящее къ нему совершенно со внѣ, нѣчто вопреки ему и, ужъ во всякомъ случаѣ, не въ качествѣ вывода? Для эмпирическаго человѣка всѣ эти понятія, т. е. съ одной стороны—блаженство и вѣчная жизнь, съ другой—добродѣтель являются совершенно разрозненными, не сведенными одно на другое. Понятно отсюда, почему Св. Писаніе и Св. Преданіе, когда

говорять о вѣчной жизни и о вѣчномъ блаженствѣ, повидимому, по крайней мѣрѣ по буквѣ, довольно настоятельно (если не сказать: всегда) подчеркиваютъ ихъ трансцендентность. Вѣдь, основная мысль всего Св. Писанія и всей церковной жизни и ученія есть та, что „не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные“, что Иисусъ Христосъ „пришель призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію“, т. е. слушателями ученія Христова, предметомъ поученія церкви были и остаются все тѣ же грѣшники, не имѣющіе въ себѣ вѣчной жизни, и въ своей грѣховной опредѣленности не понимающіе блаженства святости. Вотъ почему Св. Писаніе и говорить часто о вѣчной жизни, какъ о явленіи безусловно потустороннемъ, о вѣчномъ блаженствѣ, какъ о наградѣ за подвѣтые труды въ добродѣтельной жизни. Но этотъ способъ выраженія нельзя считать окончательнымъ, нельзя понимать его буквально: вѣчная жизнь не *награда*, а именно, выводъ изъ добродѣланія въ здѣшней земной жизни. Эта мысль есть безусловно библейская и святооческая. Не говоря о ея полномъ согласіи и даже необходимости въ составѣ христіанского ученія, мы можемъ привести множество прямо буквальныхъ подтвержденій изъ святоотеческой литературы. Оставляя въ сторонѣ всѣхъ другихъ учителей церкви, обратимся къ Св. Григорію Нисскому, какъ наиболѣе ясно и послѣдовательно проводившему эту мысль. Особенно характерны въ этомъ отношеніи его разговоры съ Макриной „о Душѣ и воскресеніи“, и его сочиненіе „о Младенцахъ, умирающихъ до крещенія“, которые (разговоры и сочиненія) всѣ построются на этой мысли. Но не чужды ея и остальные его сочиненія. Такъ, во „второмъ словѣ о Молитвѣ“ Св. Григорій говоритъ: „Господь, научая призывать Отца „Иже на небесѣхъ“, дѣлаетъ тебѣ напоминаніе о благомъ отечествѣ, чтобы, возбудивъ сильнѣйшее пожеланіе прекраснаго, поставить тебя на путь, снова ведущій въ отчество.— Путь же возводящій человѣческое естество на небо не иное что, какъ отступленіе и бѣгство отъ земныхъ золъ; а средствомъ къ избѣжанію золъ не иначе что, думаю, служить, какъ уподобленіе Богу; и уподобиться Богу значитъ сдѣлаться праведнымъ, святымъ, благимъ и всѣмъ и сему подобнымъ. Если кто, сколько возможно, ясно напечатлѣть

въ себѣ черты сихъ совершенствъ, то какъ бы по естественному порядку, безъ труда изъ земной жизни переселится въ страну небесную, п. ч. не мѣстное какое разстояніе у Божества съ человѣчествомъ, такъ что была бы намъ потребность въ какомъ-нибудь орудіи или примысленіи, чтобы эту тяжелую, обременительную и земную плоть ввести въ образъ жизни небесной и духовной. Но, по разумномъ отлученіи добродѣтели отъ порока, отъ одного человѣческаго произволенія зависитъ—быть человѣку тамъ, куда приклоненъ пожеланіемъ. Посему, такъ какъ никакого нѣтъ припятствія избрать доброе, а за избраніемъ слѣдуетъ и приобрѣтеніе того, что кѣмъ избрано: *то возможно, немедленно быть на небѣ и тебѣ, объясняему умомъ своего Бога*“. Этотъ же Св. отецъ объясняетъ и причину кажущейся удаленности вѣчной жизни. „У возводимыхъ нынѣ въ высшую жизнь, говорить онъ въ своемъ сочиненіи о „Надписаніи Исаиловъ“, душа, какъ неприготовленная опытомъ и не привыкшая къ такому уразумѣнію, не имѣть пока и достаточныхъ силъ усматривать доброе. А, что вовсе не извѣстно, къ тому, хотя оно и всего прекраснѣе, пожеланіе наше остается неподвижнымъ; безъ предшествующаго же пожеланія не будетъ никакого удовольствія отъ такой вещи, къ которой не чувствуютъ пристрастія; п. ч. путемъ къ удовольствію служитъ пристрастіе. Посему для невкусившихъ еще чистаго и божественнаго удовольствія необходимо надобно придумать нѣчто такое, почему были бы приняты и уроки добродѣтели, будучи услаждены чѣмъ-нибудь увлекающимъ чувство. Такъ обычно поступать и врачамъ, когда какой-либо горькій и противный по вкусу цѣлительный составъ дѣлаютъ они непротивнымъ для больныхъ, приправивъ сладостію меда“.

Итакъ, добродѣтель и блаженство для истиннаго христіанина, или, лучше сказать, для человѣка въ его неповрежденномъ состояніи, понятія вполнѣ однородныя и даже однозначущія. Онъ добродѣтеленъ не потому, что за это получить награду, но потому, что въ добродѣтели находить свое окончательное благо. Его умственному взору предносится и та мысль, что этимъ только путемъ онъ можетъ удержать за собой вѣчное, нескончаемое блаженство, прочее же все необходимо приведеть его къ мученію. Но эта

мысль не побужденіе, которое бы заставляло его стремиться къ добродѣтели (онъ уже прежде этой мысли возлюбилъ добродѣтель и нашелъ въ ней свое высшее благо), — эта мысль лишь укрепляетъ его уверенность, что онъ не ошибся въ избраніи этой цѣли жизни, что, именно добродѣтель, святость и есть именно жизнь; проче же все призракъ, заблужденіе и смерть „Потщимся, говоритъ Св. Ефремъ Сиринъ, пойти этимъ путемъ (т. е. скорбнымъ, тѣснымъ путемъ добродѣтели), п. ч. „самый путь есть жизнь“, единственно возможное, единство нормальное устроеніе человѣка.

Сущность вѣчной жизни, или источникъ ея блаженство, ея желательность для человѣка, — есть святость, полное осуществленіе идеала добродѣтели. Это внутреннее (субъективное) содержаніе вѣчной жизни. Но святость, какъ выше сказано, есть Богоподобіе, которое, въ свою очередь, не мыслимо безъ объективнаго Богообщенія. Такимъ образомъ, если будемъ мы рассматривать вѣчную жизнь и со стороны внутренней, и въ этомъ случаѣ мы придемъ къ тому же самому выводу, что и выше; смыслъ вѣчной жизни и причина, почему она вѣчна, т. е. отвѣтствуетъ самому понятію жизни; почему она только одна есть истинная, праведная (нормальная) жизнь, — заключается въ томъ, что эта жизнь есть жизнь Божія, что, живя этой жизнью человѣкъ становится причастникомъ жизни самосущей, самой въ себѣ имѣющей оправданіе и источникъ своего бытія. „Будемъ стремиться, говоритъ Св. Григорій Нисский, чтобы постигнуть. Что же постигаемое? Какая почесть? Какой вѣнецъ? — Что же представишь себѣ изъ уповаляемаго тобою, все это, кажется мнѣ, не иное что есть какъ *Самъ Господь*. Ибо Самъ Онъ и подвигоположникъ подвизающихся, и вѣнецъ побѣждающихъ. Онъ раздѣляетъ жребій; Онъ же и жребій благай. Онъ — благая часть; Онъ же и даруетъ благую часть.... Какъ въ здѣшней жизни мы Богомъ живемъ, и движемся, и есмы, такъ и за гробомъ Онъ же будетъ нашимъ блаженствомъ и нашей жизнью. „И я, Иоаннъ, читаемъ мы въ Апокалипсисѣ (21, 2—4), увидѣлъ Св. городъ Ерусалимъ, новый сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный, какъ невѣста, украшенная для мужа своего. И услышалъ я громкій голосъ съ небесе, говорящій: се скиния Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ

ними; они будутъ Его народомъ и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ“. Не будетъ, такимъ образомъ, нужды ни въ храмѣ, ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ, ни въ свѣтильникѣ, ни въ чёмъ, п. ч. все это замѣнить для праведниковъ Самъ Господь. „Цѣль нашей жизни, говоритъ Феодоръ, еп. Едесскій (у преосв. Феофана въ „Начертаніи“ стр. 34—35) есть блаженство или, что все равно, царство небесное или царство Божіе, которое состоить не только въ томъ, что мы будемъ зресть Царственную, такъ сказать, Троицу, но и въ томъ, что будемъ получать Божественное вліяніе и какъ бы принимать обоженіе и въ семъ вліяніи находить пополненіе и совершеніе всѣхъ недостатковъ и несовершенствъ. Въ семъ то и состоить пища умныхъ силъ (ангеловъ небожителей) т. е. въ воспитаніи недостатковъ посредствомъ Божественнаго оного вліянія“.

Такимъ образомъ, вѣчная жизнь, составляющая предметъ нашихъ чаяній, то высшее благо (*summum bonum*), которое даетъ смыслъ нашему добродѣланію, нашей земной жизни, со стороны содержанія, есть жизнь святая, Богоподобная и, какъ такая, состоить въ дѣйствительномъ непосредственномъ общеніи со всесвятымъ Богомъ. Въ этомъ безграницная ея продолжаемость и неисчерпаемость ея блаженства. „Прилѣшившись къ Богу нетлѣніемъ (т. о. вошедши въ тѣснѣйшее жизнеобщеніе съ Нимъ путемъ Богоподобія, respect. святости), человѣкъ, по словамъ Св. Григорія Нисскаго, воспріялъ въ себѣ все царство добра“. Имѣя въ себѣ и около себя самого Бога, какое благо можетъ представить еще себѣ человѣкъ въ замѣнѣ этого?

Мало того, это вѣчное блаженное Богообщеніе, составляющее наивысшее представимое благо само по себѣ, получаетъ въ частности, для человѣка еще болѣе безусловное значеніе потому, именно, что оно является для него *единственнымъ* благомъ, и даже единственно истинно-существеннымъ (нормальнымъ) его состояніемъ, такъ-что съ лишеніемъ его для человѣка наступаетъ не только состояніе неудовлетворенности, но прямо мученіе, смерть. Это потому, что только въ Богѣ, познаніи Его и общеніи съ Нимъ, человѣкъ находится отвѣтъ на запросы своей природы, Богоподобный по существу. „По самой природѣ своей, по выражению Св. Кирилла Александрійскаго, человѣкъ пред-

назначенъ къ тому, чтобы быть „*подлъ Бога*“,—въ этомъ то *подлъбътии* Христосъ указываетъ конечную цѣль человѣка—блаженство¹⁾.

Итакъ, вѣчная жизнь, въ которой мы христіане видимъ свое высшее благо, есть жизнь святая Богоподобная и, далѣе, есть жизнь въ общеніи съ Богомъ. Раз-добротель суждая по существу, эта жизнь есть главнымъ образомъ *съ Богомъ*. известное *состояніе* души,—или, (лучше сказать), источникъ, исходный пунктъ того или другаго характера этой жизни, заключается въ томъ или другомъ душевномъ состояніи человѣка. Поэтому, въ сущности своей, эта жизнь не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что бы дѣлало невозможнымъ ея открытие здѣсь, на землѣ; удаленность ея обусловливается не ея существомъ, а состояніемъ человѣка (а потомъ) и міра, въ которомъ живеть человѣкъ. Она недоступна на землѣ лишь грѣховному человѣку и грѣховному міру, и при томъ потому, что она есть жизнь святая, составляющая полное отрицаніе грѣха. Первый выводъ отсюда тотъ, что, ставя цѣлью своей жизни вѣчное блаженство и ради него, именно, предпринимая свои труды и подвиги добродѣтели, христіане отнюдь не руководятся какими-нибудь корыстными (этерономическими), чуждыми нравственности побужденіями: добродѣтель есть именно то блаженство, которое они желаютъ; блаженство и состоять въ добродѣтели, въ возможности постепенно дѣлать добро и быть свободнымъ отъ грѣха. Добро само по себѣ дорого для христіанина, а грѣхъ самъ по себѣ, безотносительно къ послѣдствіямъ, есть зло, возбуждающее величайшее отвращеніе. Нравственно несовершенъ не только тотъ, кто дѣлаетъ грѣхъ, но и тотъ, кто любить его, кто не въ состояніи отрѣшиваться отъ мысли о пріятности грѣха, о той или другой его желательности и послѣдній болѣе не совершенъ, чѣмъ первый. „Мы потому особенно и заслуживаемъ геніи, говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, (котораго, кстати сказать, не безъ основаній можно бы, повидимому, считать особенно усерднымъ проводникомъ добродѣланія ради награды),—что боимся ея больше, нежели Христа“. Потому и открывается наша грѣховность, неприготовленность къ

¹⁾ Идѣ же буду азъ, ту и слуга мой будетъ....Хощу да и тіи будутъ идѣже азъ, яко да видять слову Мою..... и т. п.

царству Божію, что мы не можемъ до сихъ поръ понять сладость святости и противность грѣха. Необходимо, следовательно, нравственно объединиться съ добромъ и въ немъ, а не въ эгоистическомъ наслажденіи признать свое единственное благо, единственный смыслъ своей жизни, чтобы быть членомъ царства Божія. Разъ человѣкъ такъ настроенъ, тогда для него и Богъ является не Владыкой, Который распоряжается человѣкомъ и Которому послѣдній не можетъ противорѣчить просто потому, что Тотъ Владыка Всемогущій,—для святаго, т. е. любящаго святость Святый Господь является естественнымъ концомъ всѣхъ желаній,—не только идеаломъ для подражанія (который можетъ предноситься сознанію и насильственно) а, именно, отвѣтомъ на запросы природы человѣка, является и союзникомъ, и опорой,—является, однимъ словомъ, всѣмъ, въ общеніи съ чѣмъ человѣкъ находитъ свое блаженство. Понятно, что для такого человѣка Богообщеніе будетъ не непосильнымъ бременемъ, какимъ оно было для ветхозавѣтныхъ людей и какимъ является общеніе съ праведниками для всѣхъ нась;—для святаго Богообщеніе будетъ именно желаннымъ благомъ, цѣлью всѣхъ его стремленій, для котораго онъ пожертвуетъ всѣмъ, что только можетъ представляться дорогимъ съ человѣческой грѣховной точки зрѣнія. „Что ми есть на небеси и отъ Тебе что восхотѣхъ на земли? Исчезе сердце мое и плоть моя, Боже сердца моего и часть моя, Боже, во вѣкъ“. Поэтому-то замѣчательно указаніе одного современнаго учителя благочестія: въ то время, какъ народъ еврейскій только еще вышедшій изъ Египта и еще не позабывшій египетскихъ мяси, изнывалъ отъ страха, стоя у подошвы Синай и ощущая близость Божію,—но Моисей поставлялъ зрѣніе лица Божія краемъ своихъ желаній. „Аще обрѣтохъ благодать предъ Тобою, яви ми Тебе самого, да разумно виджу Тя“ (Исх. 33, 13), молился онъ. „Имже образомъ желаетъ елень на источники водные, описываетъ свое душевное настроеніе святой пророкъ Давидъ—апче желаетъ душа моя къ Тебѣ, Боже (Пс. 41, 2),—желаетъ и скончавается душа моя во дворы Господни (и только тотъ, рядомъ съ Богомъ, находитъ свой покой, какъ птица гнѣздо), мнѣ же прильплился Богови благо есть (Пс. 72, 28). Общность настроеній, подобіе Ему, съ одной стороны,

дѣлаетъ Богообщеніе возможнымъ для человѣка, а съ другой,—дѣлаетъ это Богообщеніе непремѣнной потребностью человѣка, которая постоянно въ сознаніи его, такою потребностью, неудовлетвореніе которой служило бы источникомъ постоянныхъ томленій, духовной жажды, мученія; святой человѣкъ не только жаждетъ общенія съ Богомъ, не только стремится къ Нему, какъ предмету, достойному желаній вообще, но и несчастенъ въ удаленіи отъ Бога, потому что ничто для него не можетъ замѣнить Бога, потому что только въ Немъ Одномъ онъ находитъ истинный покой своей душѣ: виѣ Его не только неудовлетворенность, но прямо страданіе. Это приводитъ настъ ко второму выводу изъ изложенія ученія о вѣчной жизни.

Если таково содержаніе вѣчной жизни, если она недоступна лишь грѣху и грѣховному человѣку, то достижениѳ, достижениѳ Богообщенія нельзѧ представлять себѣ исключительно эсхатологически. Нельзѧ думать, что общеніе съ Богомъ человѣкъ достигаетъ лишь самою концомъ концовъ, послѣ всѣхъ своихъ трудовъ и лишеній,—получить въ качествѣ конечнаго результата, вывода изъ достигнутаго имъ нравственнаго совершенства, до тѣхъ же поръ, пока человѣкъ не приготовился къ этому Богообщенію, онъ его не найдетъ, чуждъ жизни съ Богомъ. Но подобное представленіе свойственно лишь деизму, если не философскому, то практическому, т. е. тому грѣховному, безбожному состоянію въ какомъ находится всякий грѣшникъ. Для такого человѣка не ясна необходимость быть въ общеніи съ Богомъ; и вотъ онъ для этого явленія, объясняющагося чисто практическими причинами, подыскиваетъ теоретическое объясненіе, что Богообщеніе для него и невозможно теперь. Подобно Конфуцію онъ будетъ говорить, что входить въ личныя сношенія съ Богомъ не только человѣкъ не имѣеть нужды, но и какъ бы не имѣеть права, онъ долженъ прежде всего совершенствовать свою природу и служить Богу, такимъ образомъ, дѣлами, а потомъ уже выйдетъ то, что выйдетъ, обѣ этой конечной участіи человѣку заботиться нечего. Это же самое можемъ мы слышать и отъ людей нашего времени и пашихъ странъ. Представляется весьма разумнымъ и въ высшей степени нравственнымъ то воззрѣніе, что человѣку нечего заботиться, какому онъ служить Богу

и къ какой церкви принадлежитъ;—было бы только поведеніе его нравственно. Или еще болѣе практическое положеніе: не нужно молиться Богу, а нужно исполнять Его заповѣди; такимъ путемъ мы ближе подойдемъ къ Нему и, такъ сказать, основательнѣе исполнимъ Его волю. Въ сущности этимъ же объясняется и то увлеченіе свободной моралью, которому поддаются невольно многіе изъ насъ. Всякому, именно, думается, что общеніе съ Богомъ, которое ставить своею задачей религія, не такъ необходимо человѣку, какъ она это представляется,—что оно лишь конецъ всего, этимъ, въ существѣ дѣла, само собой предполагается, что въ настоящей жизни человѣкъ можетъ устроиться и безъ Бога и устроиться даже очень хорошо и не противоравнственno. На подобное деистическое пониманіе жизни христианство отвѣчаетъ ученикомъ объ образѣ Божиемъ въ человѣкѣ. „Если человѣкъ, говоритъ Св. Григорій Нисский, для того и приходитъ въ бытіе, чтобы быть причастникомъ божественныхъ благъ, — то необходимо онъ и созидается такимъ, чтобы быть ему способнымъ къ причастію этихъ благъ. Какъ глазъ, вслѣдствіе естественно присущаго ему луча, находится въ общеніи съ свѣтомъ, привлекая ему сродное, точно также необходимо было вмѣшать въ человѣческую природу что-нибудь сродное Богу, чтобы ей имѣть стремленіе къ сродному. И въ природѣ безсловесныхъ, кому выпала па долю жизнь въ водѣ или въ воздухѣ, тотъ соответственно образу своей жизни и устроется, такъ что каждому, въ силу расположенія тѣла, свойственны и сродны одному воздухъ, а другому вода. Такъ и человѣкъ, получившій бытіе для наслажденія божественными благами, долженъ былъ имѣть въ своей природѣ нѣчто сродное съ тѣмъ, причастіемъ чего онъ сталъ. Въ силу этого онъ украшенъ и жизнью и словомъ (т. е. разумомъ), и мудростью, и всѣми благами приличными божеству, чтобы по каждому изъ нихъ имѣть желаніе, свойственное имъ“. Т. е. другими словами, человѣку не приходится развивать въ себѣ способность къ Богообщенію или получать ее въ качествѣ конечнаго вывода изъ своей независимой жизни, — къ Богообщенію онъ опредѣленъ самой своей природой, потому что, говоря словами преподобнаго Макарія Египетскаго, „нѣть пигдѣ иной такой близости и взаимности, какая есть у души

съ Богомъ и у Бога съ душой“, потому что „Богъ *сотворил* душу человѣка такою, чтобы быть ей невѣстою и сообщницею Его и чтобы Ему быть съ нею единственнымъ растворенiemъ и единственнымъ духомъ“. „Созданный по образу и подобію Божію, человѣкъ, говоритъ преосвященный Феофанъ, по самой природѣ своей есть нѣкоторымъ образомъ Божескаго рода (ср. Деян. 17, 28. 29). Будучи же рода Божія, онъ не можетъ не искать общенія съ Богомъ не только, какъ съ своимъ началомъ и первообразомъ, но и какъ съ верховнымъ благомъ“. Богообщеніе, такимъ образомъ, прежде всего возможно человѣку, прежде всякой самодѣятельности человѣкъ уже Божія рода, и какъ сродный, можетъ входить въ общеніе съ сроднымъ. Какъ образъ и подобіе Божіе, далѣе, человѣкъ только въ Богообщеніи и можетъ жить. Образъ и подобіе въ человѣкѣ состоітъ въ томъ, что человѣкъ надѣленъ богоподобными свойствами и безконечными стремлѣніями. Онъ не удовлетворяется одной видимостію явленій, одной показной стороной жизни, онъ ищетъ ея основаній и, такимъ образомъ, доходитъ до послѣдняго основаія. Онъ не удовлетворяется лишь видимыми служебными отношеніями къ Нему природы и людей, онъ хочетъ сдѣлать эти отношенія вѣчно-значимыми и безусловно-цѣпными и т. п. Но отвѣта на эти безконечные, по истинѣ божественные вопросы своей природы, человѣкъ въ самомъ себѣ найти не можетъ и это потому, что онъ есть только образъ, только конечное отраженіе безконечной, самосущей и самоцѣпной жизни, а не самая эта жизнь. „Душа, говоритъ препод. Макарій Египетскій, не имѣющая въ себѣ Божія свѣта (т. е. жизни самосущей), по сотворенная по Божіему образу (ибо такъ домостроительствовалъ и благоволилъ Богъ, чтобы она имѣла вѣчную жизнь), не изъ собственного своего естества, по отъ Божества Его, отъ собственного духа Его, отъ собственного свѣта Его воспріемлетъ духовную пищу, и духовное питіе, и небесныя одѣянія, что и составляетъ истинную жизнь души“. Поэтому, предоставленный самому себѣ человѣкъ обреченъ на безъисходное противорѣчіе, на вѣчное жажданіе и, при невозможности отвѣта, на вѣчное страданіе. Человѣкъ можетъ, конечно, заглушить эти запрѣты, такъ сказать, усыпить свою природу, забывшись среди другихъ заботъ и дру-

гихъ интересовъ, — но это и будетъ только *сонъ*, и чѣмъ дольше и глубже будетъ этотъ *сонъ*, тѣмъ разительнѣе и безотраднѣе будетъ для человѣка пробужденіе. Въ бодрственномъ же состояніи человѣкъ неизбѣжно придется къ сознанію основнаго противорѣчія въ своей природѣ и пришедши въ себя неизбѣжно и безотрадно и беспомощно будетъ страдать и въ уничтоженіи полагать свое высшее благо, — ему ничего и не останется, потому что не въ немъ, а въ Богѣ, отъ Котораго онъ удалился, находится разрешеніе всѣхъ этихъ противорѣчій. „Душа человѣческая, яко духъ отъ Бога созданный, ни въ чёмъ иномъ, говоритъ Св. Тихонъ Задонскій, удовольствія, покоя, мира, утѣшенія и отрады сыскать не можетъ, какъ только въ Бозѣ, отъ котораго по образу Его и по подобію создана; а когда отъ Него отлучится, принуждена искать себѣ удовольствія въ созданіяхъ и страстями различными, какъ рожцами себе питать (св. Тихонъ здѣсь объясняетъ притчу о блудномъ сынѣ), по надлежащаго упокоенія и отрады не обрѣтаетъ; итакъ отъ гладу слѣдуетъ ей умрети. Духу бо духовная пища потребна есть“ (II, 192). Такимъ образомъ, удаленіе отъ Бога или неимѣніе въ себѣ Бога не есть признакъ только несовершенства человѣческаго, — или не составляетъ лишь переходной ступени въ его постепенномъ нравственномъ совершенствованіи, это безбожное состояніе для человѣка прямо есть смерть, зло, тягчайшее самыхъ, по выражению св. Василія Великаго, тяжкихъ мученій. Если такъ, то Богообщеніе не можетъ быть отодвинуто въ загробную область въ качествѣ конечной цѣли человѣческихъ стремленій, оно должно всегда быть присуще человѣку по самой его природѣ. „Коль скоро, говоритъ преосв. Феофанъ, нѣть общенія съ Богомъ, коль скоро оно не ощущается, человѣкъ долженъ сознаться, что онъ стоитъ въ своей цѣли и своего назначенія“. И потому „состояніе, въ которомъ человѣкъ сознаетъ, что Богъ истинный есть *его* Богъ и самъ онъ есть Божій, т. е. говорить въ сердцѣ своемъ Богу: „Господь мой и Богъ мой“ (Іоан. 20, 28), какъ Апостолъ Олома, и къ себѣ самому: „Божій есмъ — Божій есмъ“ (Іс. 44, 5), (т. е., другими словами, когда человѣкъ чувствуетъ себя въ сознательномъ и непосредственномъ общеніи съ Богомъ), — такое состояніе есть *еди-*

ное истинное состояніе человѣка, есть *единий* рѣшительный признакъ присутствія въ немъ начала истицно-нравственной и духовной жизни” (Начертаніе, стр. 36). Такъ что при отсутствіи этого признака мы должны думать не только то, что человѣкъ еще не достигъ совершенства, но и то, что онъ и не начиналъ идти къ нему, и даже болѣе, что онъ совершенно чуждъ своему призванію, что онъ нравственно мертвъ. Поэтому, и св. Давидъ страшится не того, что онъ не достигнетъ общенія съ Богомъ, а того, чтобы не быть ему безъ Бога, чтобы не быть отвергнуту отъ лица Божія и быть лишену Духа Его. „*Удалляющіи себѣ отъ Тебѣ*, говоритъ онъ, *погибнутъ*“. Поэтому, съ другой стороны, и Спаситель не только говорилъ намъ о Богообщеніи, какъ результатъ добродѣланія („*пригдемъ и обитель у него сотворимъ*“), но и о томъ, что Богообщеніе есть условіе самой нравственной плодотворности человѣка („*безъ Мене не можете творитиничесоже*“ (Іо. 15, 5), что, поэтому, вѣрующій (т. е. тотъ человѣкъ, который опредѣлилъ себя къ вѣчной жизни) не только *надѣется* войти въ общеніе съ Богомъ за гробомъ, но и имѣеть это общеніе уже теперь, онъ уже „перешелъ отъ смерти въ животъ“, онъ уже чадо Божіе, а не рабъ, онъ имѣеть Христа своимъ пастыремъ, „знаетъ Его голосъ и знаетъ Его и еще въ большей степени познанъ Имъ“.— Онъ имѣеть Отцомъ своимъ Бога и возлюбленъ Имъ,— однимъ словомъ,—онъ уже теперь находится въ непосредственномъ живомъ общеніи съ Богомъ и Богъ съ нимъ. Богообщеніе, такимъ образомъ, необходимо человѣку не только въ загробной жизни, въ царствѣ славы, въ качествѣ конечнаго результата его добродѣланія, но и во время пути въ это царство, — какъ необходимое предположеніе человѣческой природы,—оно должно быть постоянно окружающей человѣка атмосферой, въ которой единственно возможна его духовно-нравственная жизнь. Отсюда мы естественно приходимъ къ третьему выводу изъ изложенного ученія о вѣчной жизни, именно, къ тому положенію, что вѣчная жизнь въ общеніи съ Богомъ для нормального человѣка принципіально не можетъ быть поставлена, въ собственномъ *нравственномъ* смыслѣ, *цѣлью* стремленій, а должна быть *дана* человѣку *нє* *цѣлою* при самомъ его появлѣніи на свѣтѣ, въ качествѣ той жиз-*до паде*

ненной обстановки, съ которой человѣкъ начинаетъ свою самодѣятельную жизнь.

Христіанское ученіе о высшемъ благѣ, какъ любви къ Богу, стоитъ въ тѣсной связи съ ученіемъ о сотвореніи и первобытномъ состояніи человѣка. Какъ существо конечное, человѣкъ вообще не изъ самого себя созидаетъ окружающій его міръ и не собой начинаетъ міровую жизнь, такъ чтобы ему можно было объяснить все своей природой и изъ себя. Человѣкъ приходитъ въ міръ въ качествѣ лишь отдѣльного, весьма незначительного момента, въ качествѣ лишь составной части и, какъ такой, по необходимости занимаетъ известное уже готовое мѣсто въ мірѣ, становится въ известное отношеніе къ другимъ составнымъ частямъ міроваго цѣлага. Виновникъ же этого есть Богъ, и Богъ личный, Который не только даетъ бытіе, но сохраняетъ его, какъ Промыслитель, всегда присущій своему творенію. Богъ этотъ, далѣе, есть *любовь*, а любовь не только привлекаетъ объектъ свой къ себѣ, но жертвуетъ собою для него и сама идетъ къ нему на встречу. Поэтому, и Богъ, по благости своей создавшій міръ и въ немъ человѣка, въ качествѣ сознательнаго участника въ Божественной жизни и въ благахъ творенія,—не могъ надѣлить человѣка только жаждою Богообщенія, не могъ ограничиться и однимъ откровеніемъ Себя, въ качествѣ святаго идеала, въ качествѣ носителя вѣчной блаженныи жизни, и тѣмъ вѣчно привлекать человѣка къ себѣ: и въ томъ и въ другомъ случаѣ онъ обрекъ бы человѣка на страданія. Какъ Любовь, Богъ необходимо долженъ былъ вступить къ человѣку въ отношенія болѣе близкія, долженъ былъ прямо поставлять человѣка въ живой, личный, реальный союзъ съ собой, такъ чтобы человѣкъ, являясь въ мірѣ, не только получалъ задачи и силы къ ихъ осуществленію, но прежде всего чтобы встрѣчался съ живымъ Богомъ, Который Самъ стремится къ нему и хочетъ обитать въ немъ. Дѣло человѣка, слѣдовательно, должно быть не въ томъ, чтобы развивать свою природу и, такимъ образомъ, дѣлать ее достойною любви Божией и общенія съ Нимъ,—а прежде всего въ томъ, чтобы незаслуженно принять эту любовь, съ которою Богъ устремляется къ человѣку еще прежде появленія этого послѣдняго въ мірѣ, прежде чѣмъ этотъ послѣдній подумалъ

вступить въ какія-бы то ни было отношенія къ Богу. „*Будемъ любить Его*, говоритъ Апостолъ (1 Іо. 4, 19), потому—что Онъ *прежде возлюбилъ насъ*“.¹ Какъ благій и источникъ благости, Богъ изливаетъ благость „на безблагодатныя и злыя“, „дождить на праведныя и неправедныя“, именно, потому, что въ этомъ Онъ руководится не достоинствомъ творенія, не тѣмъ, что оно къ Нему приходитъ,—а единственно своею благостію, тѣмъ, что изливать милость и блаженство составляетъ основной законъ самой Божественной жизни. Это и дѣлаетъ Богообщеніе не только возможностью и необходимостью, выводимою изъ природы человѣка, но и дѣйствительностію, совершившимся фактомъ. Какъ благій, Богъ и человѣка не могъ оставить при одномъ желаніи общенія съ Нимъ, но прямо даровалъ ему это общеніе или лучше прямо и сотворилъ его въ этомъ общеніи. „И создалъ, читаемъ мы въ книгѣ Бытія, Господь Богъ человѣка изъ праха земнаго и вдунуль въ лицѣ его дыханіе жизни и сталъ человѣкъ душою живою. *И насадилъ Господь Богъ рай въ Едемъ на востокъ, и помѣстилъ тамъ человѣка, котораго создалъ*“ (Быт. II, 7—8). Вотъ откровенное подтвержденіе только что высказанной мысли: человѣкъ прямо созидастся въ раю. „Нетлѣнnyй Сынъ, приведемъ въ комментарій слова Св. Григорія Богослова, не предоставилъ человѣка его собственной свободѣ, и не свизалъ его совершенно, но вложивъ законъ въ его природу и напечатлѣвъ въ сердцѣ добрыя склонности (т. е. надѣливъ человѣка способностью и естественнымъ стремленіемъ къ святой, т. е. вѣчной жизни) поставилъ его среди вѣчно цвѣтущаго рая, хотя въ такомъ равновѣсіи между добромъ и зломъ, что онъ могъ по собственному выбору склониться къ тому или другому, однако же чистымъ отъ грѣха и чуждымъ всякой двуличности. А рай, по моему разсужденію, прибавляетъ Святой Отецъ, есть небесная жизнь“ (IV, 244). Такимъ образомъ, прежде всякоаго движенія своей воли, человѣкъ сдѣланъ былъ причастникомъ небесной жизни, поставленъ былъ въ рай, т. е. въ такую жизненную обстановку, въ которой все ему говорило о Богѣ и о любви Его къ нему,—и въ которой, что главное, Самъ Богъ, выражаясь словами Іоанна Дамаскина, „былъ домомъ и свѣтлою ризою“ человѣка, т. е.

находился въ самомъ тѣснѣйшемъ общеніи любви съ человѣкомъ. Задача новосозданного человѣка была не такъ грандиозна, какъ бы это хотѣлось любителямъ априоризма, не изъ собственныхъ силъ и нѣдръ человѣка должно было создаться общеніе съ Богомъ, и любовь его не достигла безусловности любви Божией. Человѣкъ долженъ быть только отвѣтить на любовь уже оказанную и незаслуженно дарованную. Но это и естественно для существа конечнаго, пе собой начинающаго міровую жизнь, какъ мы замѣчали объ этомъ выше. Лишь тогда, когда мы превратимъ человѣка въ существо безусловное, въ какой-нибудь безусловный субъектъ или (что ближе похоже на жизнь) когда мы позабудемъ о прошломъ человѣка и окружающемъ его,—возьмемъ только то, что есть онъ и что есть въ немъ, безотносительно къ чему бы то ни было;—только тогда покажется намъ возможнымъ и разумнымъ требовать внутри человѣка начала и объясненія основныхъ фактovъ его нравственной жизни. Но человѣкъ—существо конечное и, какъ такое, имѣеть не только послѣдствія, но и причины, но и предшествующее ему, которое его обусловливаетъ. Нечего, слѣдовательно, и удивляться, если человѣку въ своемъ стремленіи къ безусловному благу,—стремленіи, заложенному Творцомъ въ самую природу человѣка,—приходится не столько привлекать къ себѣ, сколько отвѣтить на любовь Божію. Въ этомъ законѣ человѣческой жизни, вѣчная печать его конечности, условности и вѣчный источникъ смиренія. Но эта же самая непервоначальность человѣческой любви служить (или, по крайней мѣрѣ, должна была въ то первоначальное, райское время служить) ручательствомъ, гарантіей, что и Богообщеніе, къ которому стремится человѣкъ, не фикція, а дѣйствительный фактъ, живой, реальный союзъ съ живой личностью. Когда человѣкъ въ своемъ стремленіи къ благу, къ идеалу и къ Богу выходитъ изъ себя, когда онъ первый начинаетъ это взаимное сближеніе, то онъ никогда его не достигаетъ. И это понятно. Въ этомъ случаѣ человѣкъ стремится не къ живой личности (любви ея онъ, предполагается, еще не испыталъ и потому любить Ея не можетъ; Бога, котораго не видитъ, какъ человѣкъ можетъ любить?), человѣкъ стремится лишь къ идеалу, который въ концѣ концовъ оказывается

лишь отвлеченно обоженной личностью человѣческой, т. е., другими словами, безъ яснаго сознанія и ощущенія Божественной любви, человѣкъ стремится лишь къ горделивому самообожанію, къ себѣ самому. Если же сознаніе человѣка настолько ясно и настолько широко, что онъ видитъ всю фиктивность такой выплетенной изъ себя паутины, если онъ и при этомъ не забываетъ о своей конечности и своей несамобытности, — если онъ ясно видитъ что его вѣчная жизнь въ Богообщеніи, — то и въ этомъ случаѣ это Богообщеніе является лишь отвлеченнымъ понятіемъ и, какъ такое, можетъ давать человѣку мысль лишь о сліяніи съ безличнымъ безконечнымъ, мысль лишь о пантейистическомъ погруженіи въ Браму или о возвращеніи въ безкачественную пустоту абсолютной мыслящей себя идеи, или о темной волѣ, или о чёмъ-нибудь въ этомъ родѣ, но никакъ не дастъ человѣку мысли объ общеніи съ *живой* личностью, любящей человѣка, а тѣмъ болѣе не приведетъ человѣка къ обладанію этимъ Богообщеніемъ. И никогда не выведетъ человѣка за рамки эгоизма, хотя и замаскированного болѣе или менѣе удачно. Только тогда, когда Богъ перестанетъ быть лишь постулатомъ нравственной природы человѣка, а станетъ живой личностю и когда эта личность будетъ любить человѣка и окажеть ему эту свою любовь прежде, чѣмъ ее полюбитъ, только тогда стремленіе человѣка къ Богу, во первыхъ, — потеряетъ характеръ эгоизма, а во вторыхъ, — изъ фикціи превратится въ дѣйствительный фактъ. Если я дохожу до Бога лишь по сознанію необходимости Его для меня, или по сознанію лишь полной нелѣпости, въ моемъ конечномъ бытіи обладать безконечною жизнью и безконечнымъ блаженствомъ, — то я ищу Бога и стремлюсь къ Нему лишь для себя, а не для Него, моя любовь къ Нему не чужда эгоизма, въ смыслѣ ли желаніи себѣ благополучія или въ смыслѣ самообожанія. Если же моя любовь къ Богу возникаетъ въ отвѣтъ на любовь Его ко мнѣ, если сознаніе этой любви возникаетъ во мнѣ прежде, чѣмъ я дошелъ до смысла о *необходимости* для меня Богообщенія или желательности Его для меня, — то моя любовь ближе къ безкорыстной, чистой любви Божественной, а такъ какъ она отвлекаетъ центръ моего вниманія наружу, переноситъ его съ меня самого (гдѣ онъ находится при са-

мостномъ стремлениі къ Богу), на другую личность (т. е. Божію),—то и эта моя любовь заключається въ себѣ полную возможность, при дальнѣйшемъ усовершеніи и углубленіи моего вѣданія и моей нравственной природы, и совершенно уподобиться Божественной любви, насколько это возможно вообще для бытія конечнаго. Такимъ образомъ, Божественное откровеніе, сообщая намъ о блаженной жизни первозданного человѣка въ раю, именно, о томъ, что эта жизнь стала удѣломъ человѣка безъ всякаго повода со стороны послѣдняго, даетъ намъ возможность отчасти представить себѣ уже не формальную сторону той небесной, т. е. вѣчной жизни, къ которой былъ призванъ человѣкъ: эта жизнь была Богообщеніемъ, а это Богообщеніе было живымъ союзомъ любви безконечной и безкорыстной. „Что, спрашивается Св. Василій Великій, было для души преимущественнымъ благомъ? Пребываніе съ Богомъ и единеніе съ нимъ посредствомъ любви“. Какъ Богъ есть Любовь, такъ и призваніе человѣка и содержаніе вѣчной жизни есть тоже любовь. Вотъ почему Св. Апостолъ Павель и говоритъ, что одна любовь пребываетъ вѣчно, тогда какъ и вѣра и надежда прекратятся, потому, именно, что въ этой любви заключается самое существо вѣчной жизни, тогда какъ и вѣра и надежда служатъ лишь путями въ эту вѣчную жизнь, проникаютъ лишь до двери, а внутрь не входятъ. Вотъ почему и Спаситель въ своей прощальной бесѣдѣ съ учениками съ особеною силою указываетъ на заповѣдь о любви какъ наиболѣе характерный признакъ грядущаго царства. „Потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою“. Да и вообще этимъ объясняется тотъ фактъ, что царство Божіе—Христово явилось разрушеніемъ эгоизма и открылось проповѣдью о все-прощающей любви. Отсюда становится понятнымъ и то, какимъ образомъ вѣчная жизнь съ субъективной стороны состоить въ Богообщеніи. Богъ есть любовь и кто въ царствѣ Его, т. е. кто проникся той безкорыстной любовью, къ которой Онъ призываетъ людей,—то этотъ человѣкъ, стало быть подобенъ Ему. Богъ есть любовь и пребывающій въ любви въ Богѣ пребываетъ, и Богъ въ немъ пребываетъ.

Архимандритъ Сергій.

(Окончаніе слѣдуетъ).