



ВВЕДЕНИЕ*

Кто не слышал, если и сам не произносил таких или подобных слов: “Какая разница — веровать так или иначе, лишь бы быть хорошим человеком”? На такие вопросы далеко не все могут дать правильный ответ: “Невозможно быть хорошим человеком без христианской веры, если, конечно, не довольствоваться в своих нравственных требованиях одной лишь гражданской честностью и человечностью, но стремиться к совершенной добродетели через подавление страстей и гордости, через возвращение любви ко всем и совершенного целомудрия”.

Но и на такой ответ находится у совопросников возражение: “Признаю нравственную ценность Евангельских повествований и Посланий апостольских, но какая будет польза для моей души от веры в Троицу, от признания Иисуса Христа Богом, Богочеловеком?” Давно звучит этот вопрос в образованных кругах русского общества. В последние годы в нем все яснее и яснее слышатся оттенки глухого ропота, разразившегося, на-

* Речь была произнесена епископом Антонием (Храповицким) в 1892 г., когда он состоял в каноническом общении с Русской Православной Церковью. Поэтому мы сочли возможным ее опубликовать. Взгляды митрополита Антония (Храповицкого), которых он придерживался будучи главой русской православной церкви за границей, мы не разделяем. Ред.

конец, жестокими богохульствами в общеизвестной заграничной “Критике догматического богословия” и плохо скрываемыми насмешками в религиозно-народных брошюрах (!), где добродетель человеколюбия некоторых древних христиан противопоставляется будто бы праздному, богословствованию вселенских учителей, пытавшихся “согласить то, что несогласимо” и ради этого пренебрегавших обязанностями христианина. Проповедники штундизма* издеваются над Православием, будто бы забывшим евангельские заповеди ради догматических тонкостей, и изображают из себя восстановителей истинного христианства после многовекового его затемнения отвлеченным и ложным догматизмом.

Противопоставление добродетели догматам и мнимая безотносительность к нравственности последних становится не только темой для писателей, но и предметом постоянных разговоров в обществе среди учащегося юношества и даже среди женщин, притом не в виде робкого недоумения, как прежде, а в виде дерзкого и настойчивого вопроса**.

С этой же недоброй мыслью стали читать Св. Писание и образованные, и простолюдины. Заимствуя распространённые штундистами выводы Тюбингенской школы*** — Штрауса**** и Ренана*****, следуя известной

* Штундисты — сектанты в южных областях России. Отвергают Церковь, таинства, посты и почитание икон.

** Дописывая эти строки, мы получили с почты новую июльскую книжку “Душеполезного Чтения” за 1892 год и нашли в ней ответ старца Амвросия сомневающимся в православных догматах. Сомневающийся пишет: “Евангелистам принадлежат очень немногие догматы. Они были выработаны Вселенскими Соборами. От догматов до духа христианского, как до звезды небесной, далеко”. Эта мысль была высказана в 1875 году. Тогда они были сомневающиеся, теперь они уже отрицатели.

*** Тюбингенская школа — направление в немецком протестантском богословии. Основана в 1830 г. Бауэром. Занималась критикой текста Библии. Наиболее ярким представителем этой школы был Ф. Штраус.

**** Штраус Ф. Давид (1808–1874) — немецкий философ. В своем сочинении “Жизнь Иисуса” отрицал достоверность Евангелия.

**** * Ренан Ж. Эрнест (1823-1892) — французский писатель и философ. Призна-

рукописи на русском языке, наши “мыслители” и “немыслители” утверждают, что в Св. Писании, и особенно в Евангелии, нет учения о Пресвятой Троице и о богочеловечестве Господа Иисуса Христа; во всей Библии будто бы отсутствует точное выражение этих основных догматов христианства. Они уверяют, что Библия чужда им по духу своему, что она учит нас спасаться делами любви, предпочитая кающегося невежду мытаря многознающему в догматах фарисею и возбраняя нам заниматься бесплодными “состязаниями и распрями о законе, ибо они суетны” и рождают ссоры (Тит. 3, 9).

Враги св. догматов особенно любят ссылаться на слова Христовы: *Если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди* (Мф. 19, 17), а также на слова ап. Иакова: *Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцем есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях, и хранить себя неоскверненным от мира* (Иак. 1, 27). Они говорят: “Покажите мне, буду ли я усерднее исполнять заповеди и охранять себя от скверн мира: веруя в исхождение Св. Духа от Отца и в две воли в Иисусе Христе, или отвергая тот или другой догмат”. Тщетно миссионеры стараются убедить таких совопросников, доказывая, что кроме исполнения заповедей, нужно соблюдение догматов и установлений Церкви. “Довольно для меня, если я буду иметь чистое и непорочное благочестие, по Апостолу, и открою себе вход в жизнь по словам Спасителя”, — так отвечают совопросники и не слушают миссионерских увещаний.

Поэтому нам кажется несомненным, что пока мы не покажем им теснейшей связи между всеми догматическими истинами православной веры и добродетельной жизнью, пока не раскроем влияния церковных установ-

вал Иисуса Христа как историческую личность, но отвергал Его как Бога. Отрицал все сверхъестественное в Новом Завете.

лений на совершенствование нашего сердца, до тех пор никакими мерами нам не удержать и не возвратить в Церковь рассеивающихся чад ее.

Но где же можно найти указания для установления этой связи между догматами и добродетелью, если этой теме так мало уделено внимания в наших современных богословских сочинениях? Литература заграничная нам не поможет: она сама озадачена этим вопросом и ищет его разъяснения в наших же источниках. Правда, она предлагает некий путь его разрешения, мельком встретившийся нам у основателей протестантства, ныне развиваемый Ричлем*, но такое разрешение вопроса неудовлетворительно. Оно сводит цель откровения догматических тайн к послушанию, вменяя верующему в добродетель то принуждение ума, которое он должен сделать для принятия таинственных и непонятных истин Троичности и Богочеловечества.

Конечно, послушание есть необходимый спутник всякого обучения: даже геометрическую теорему можно понять не иначе, как исполнив указание — начертив те фигуры, которые для нее требуются. Естественно поэтому, что и полноту христианских истин новопросвещенный принимает первоначально не иначе, как по сознательному и разумному доверию или к Св. Писанию (если он обратился к вере через чтение его, уразумев безусловную правоту некоторых его свидетельств и заповедей), или — к живому проповеднику религии, убедившись в его искренности и одухотворенности (как, например, слушатели ап. Петра в Пятидесятницу и исцеленный слепец, встретивший вторично Господа). Но ведь Господь и обещает за послушание вознаградить разумением: *Если пребудете в слове Моем, то вы ис-*

* Ричль — последователь Тюбингенской школы.

тинно Мои ученики. И познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8, 31–32). Отсюда понятно, что, требуя от нас “пленения ума в послушание веры” (2 Кор. 10, 5), Господь открывает нам лишь такие свойства Своего бытия, лишь те Свой совершенства, которые могут служить нам к назиданию, ибо именно так говорит ап. Павел обо всем содержании даже ветхозаветных книг (Рим. 15, 4).

Иначе какой смысл сохраняли бы слова Христовы: *Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю* (Ин. 7, 17)? Из этого изречения следует, что нравственный опыт может служить проверкой и подтверждением истин христианской веры: следовательно, ясно, что само содержание этих именно богооткровенных истин, по существу своему, тесно связано с добродетелью. Поэтому нас не могут удовлетворить западные богословы, утверждающие, будто цель догматических откровений сводится к упражнению христиан в добродетели послушания.

Гораздо лучше сделаем мы, если обратимся за разъяснением нравственных идей, лежащих в основании св. догматов, к Отцам Церкви, исполнявшим правило: “Я доверяю, чтобы понимать”. Из самой истории Церкви и золотого века ее богословской учености хорошо известно, что лучшие богословы — вселенские учителя — были прежде всего и по преимуществу ревнителями христианской добродетели, так что только пристрастие и невежество может противопоставлять ревнителей добродетели ревнителям веры, как это делается в современных брошюрках, притязательно выдающих себя за “повествования из церковного пролога”.

Кто решится отрицать нравственную чистоту, отрешенность от всего мирского и широкое человеколюбие

духа Василия Великого? И, однако, этот дух готов был разлучиться со своим телом буквально за одну йоту в определении существа Христова. Очевидно, эта йота, которою определилось единосущие Сына с Отцом в противовес подобосущию (греч. омоусиос, а не омиусиос) — эта йота была не безразлична для добродетельной жизни христиан.

Далее, всем известно, что св. Григорий Богослов был прежде всего человек любвеобильнейшего сердца, аскет и религиозный поэт. Все внимание своего разума он устремлял на очищение совести от малейшего потемнения грехом и всякое изъясняемое слово Писания старался использовать с целью разъяснения пути совершенствования и побуждения восходить по нему. Душа человека, требующая попечения духовного врача, — вот что составляло его единственную заботу как пастыря и как богослова, и именно в этом смысле Церковь противопоставляет его творения схоластическому рационализму еретиков, когда воспевает ему тропарь: “Пастырская свирель богословия твоего риторов победы трубы”^{*}.

Между тем кто, как не он, наиболее точно и настойчиво проповедовал догматы, утверждая, что малейшее сознательное искажение истины о Св. Троице отлучает человека от спасения? Не он ли также, прощаясь в исполненных отеческой нежности словах со столичной папствой, с такой любовью прощается с проповедью Троицкого догмата, как бы с живым человеком. Не отлучаясь нигде от Пресвятой Троицы, он оплакивает прекращение своего богословствования: “Прости, Троица, — говорит он, — мое помышление и украшение! Да сохранишься Ты у сего народа моего и да сохра-

* См. “Слово о соблюдении доброго порядка и пр.”, ч. I, с. 155 и 185.

нишь его; да возвещается мне, что Ты всегда возвышаема и прославляема у него и словами, и жизнью”*.

Еще более известен Иоанн Златоуст, как проповедник милосердия, любви и чистоты девства, грозный обличитель вельмож и богачей. Он не стал бы ради одного охранения церковных обычаев настаивать на вещах безразличных, и не робея осуждал украшение храма, если оно делалось в ущерб нищелюбию. Однако и он, пламенный защитник и проповедник истинных догматов и обличитель ариан**, ныне вновь наводнивших Европу и Россию, утверждая, что одно принятие догматов без соответствующей добродетели не дарует человеку спасения, не признает возможной истинную добродетель без принятия “догматов благочестия” как необходимого ее основания: только внешние дела милосердия может исполнять неверующий или еретик, но таковой не может совершенствовать свою душу.

Правда, и у самих Отцов нечасто встречаем мы нарочитое указание нравственного значения каждого догмата веры, ибо они излагали их полемически, с одной стороны защищая Св. Писание от притязаний ариан и монофизитов***, истолковывавших его в своем смысле, а с другой — показывая, что православное учение о Троице не противоречит самому себе. Вот почему отеческие богословствования нечасто входят в рассмотрение самого содержания догматов, но обращаются в область доказательств и опровержений.

Живая, исполненная благоговейной любви религиозность древних христиан сама по себе оказалась достаточно чуткой, чтобы соединить с каждым догматом веры

* Слово к ста пятидесяти епископам.

** Ариане — еретики; унижали достоинство Сына Божия, называя Его “высшей тварью, через которую Бог сотворил весь мир”.

*** Монофизиты — еретики; отвергающие человеческое естество в Иисусе Христе.

горячее чувство и молитвенное прославление. Это видно из бесчисленных священных песнопений и молитв в честь Троицы и воплощения Сына Божия, столь дорогих и возвышенно-умилительных для всякого христианского сердца.

Не будучи ни философом, ни богословом; не умея выразить в форме точных понятий почерпнутое из догматов назидание, всякий сознательно молящийся христианин не остается без духовного плода от догматических истин, каждая из которых соединяется в его уме с прославлением или прощением и таким путем приближает его мысль к Всевысшему Существу и тем придает особенную живость религиозному чувству. “Не было бы, братие, ничего несправедливее нашей веры, если б она была уделом одних мудрых и избыточествующих в слове и в умственных доводах, а простому народу надлежало бы так же оставаться без приобретения веры, как без золота”*. Вот почему для доброго христианина даже краткий и сжато выраженный Символ веры всегда будет не только перечнем догматических положений и дорогим знаменем церковно-христианского единства, но и прославляющей Св. Троицу молитвой, источником нравственного подъема.

Если же в настоящее время возникает сомнение в спасительности догматов, то первоначальной причиной тому является не развитие критических запросов, а внутреннее отчуждение душ от Церкви, от общей дружной молитвы, нравственная замкнутость и холодность сердца (см. 2 Петр. 2—3 и Иуд. 1—20). В секты или в рационализм впадают именно такие люди, которые отпадают не от Православия, но от безверия или практического язычества; истинные же сыны Церкви всегда

* Слова св. Григория. Т. III.

будут любить ее догматы. Тем не менее, любви этой еще недостаточно для полного совершенства в вере: дерзкие запросы непокорных сердец требуют раскрытия самого нравственного содержания догматов, это необходимо для их воссоединения с Церковью.

Впрочем, не только ради них, но и ради самой истины святых и Божественных Откровений достойнейшим делом христианского любомудрия будет исследование о том, какая именно нравственная идея содержится в каждом догмате. Это не то, что в наших богословских курсах подразумевается под нравственным приложением догматов: в последних речь идет по преимуществу об утверждении воли к исполнению уже данных и ясно определенных заповедей в смысле правил христианской деятельности. Когда же говорят о нравственной идее догмата, то разумеют такую нравственную истину, которая по самому существу своему содержится в том или ином догмате и без него потеряла бы свою значимость, как, например, без положения о свободе воли теряется всякое значение нравственной ответственности. Так понимали спасительность догмата Отцы Церкви.

Удерживая христиан от попытки подводить догматические истины под логические и метафизические рубрики и шаблоны той или другой философской школы и возбраняя измышления новых, неоткрытых в Священном Писании, свойств Божиих и вообще проповедуя о непостижимости Божественного естества, они всегда прибавляли*, что Господь открыл нам о Себе лишь столько, сколько необходимо для нашего спасения и христианского совершенства. Например, св. Иоанн Дамаскин в I главе “Точного изложения православной

* См. также: св. Григорий Богослов, Слово 32, 1844 г., особенно со стр. 151.

веры” говорит: “Бог, яко всеведущий и промышляющий о пользе каждого, открыл все, что знать нам полезно и умолчал о том, чего не можем вместить”*. И если, как мы видим, слово Божие учит нас, что познание богооткровенных истин доставляет нам нравственную свободу и может быть проверено опытом нравственной жизни, то благодаря той же Св. Библии можно убедиться, что отсутствие добродетелей христианских в человеке, если он не есть сознательный враг истины, может служить доказательством того, что он не знает Бога: *Кто не любит, тот не познал Бога* (1 Ин. 4, 8; ср. Ин. 8, 35 и 14, 17). Итак, добродетель и познание свойств Божиих неразрывно связаны между собою и, следовательно, те существеннейшие, важнейшие Божеские свойства, которые излагаются в учении о Св. Троице, должны содержать в себе особенно важную нравственную идею. В чем же именно она заключается?

НЕПОСТИЖИМОСТЬ УЧЕНИЯ О СВ. ТРОИЦЕ

Может быть, читатель уже предубежден против дальнейших исследований мысли: возможно ли говорить о назидательности учения, представляющего собою непостижимую тайну, которая, если не прямо противоречит законам человеческой логики, то во всяком случае никак не может быть подведена под категории нашего мышления? С этого недоумения мы и начнем свое разъяснение: рассмотрим прежде, в чем заключается несродность этой истины нашему разуму. Конечно, не в том, что Господь представляется единым с одной точки зрения и троичным с другой: таковы ведь и многие пред-

* Прп. Иоанн Дамаскин. “Точное изложение православной веры”. Гл. 1, М. 1844.

меты вещественные; троична и в то же время едина жизнь нашего сознания.

Известны из древности и еще два подобия — солнца, светящего и греющего, и источника, нераздельно соединенного с рекой. В дополнение к этим подобиям можно подобрать еще великое множество других примеров, и для разъяснения триединства Божия, выраженного в столь общем виде, они были бы вполне достаточны.

Но они становятся весьма мало убедительны, когда мы излагаем учение Троичности точнее, когда говорим, что именно три Лица составляют одно Существо, когда, перечисляя три Божеские Лица, воспрещаем говорить, что у нас три бога, но утверждаем, что Бог един. Легко было бы усвоить догмат о единстве Божиим, если бы говорилось, что существуют три божеские силы, или три действия, или три проявления, или даже три жизни, но как приблизить к разуму и чувству догмат о том, что единый по существу Бог троичен в Лицах?

Лицо в нашем непосредственном сознании есть нечто безусловно отдельное от всякого другого лица. Мало того, само понятие противоречия, само различие предметов вообще мы черпаем в своем духе не иначе, как из непосредственного, интуитивного сознания противоположности между мной и другим человеком или предметом — между “я” и “не я”^{*}.

Мне не трудно представить себя членом какого-либо собирательного понятия: толпа, общество, академия, монастырь; но представить, чтобы моя самосознающая личность вместе с несколькими другими составила единое существо так, чтобы нельзя было сказать “несколь-

^{*} Эта интуиция есть первоначальный источник логического закона противоречия и исключения третьего.

ко существ”, но — “одно существо” — приведенные здесь подоби́я помочь мне в этом бессильны.

Справедлива, конечно, сама по себе, мысль, что учение, совершенно не приближенное к нашему разуму, не может давать назидания; и от истинного учения о Троице едином Боге наш разум действительно весьма далек. Итак, возможно ли искать нравственную идею в догмате Троицы?

“Все это я обработал, выразил с большей тщательностью, раскрывая возражения противников, чтобы большую твердость приобрел у нас догмат, одержав верх над труднейшими возражениями”. Такими словами св. Григория Нисского* закончим мы исповедь бессилия нашего естественного разума и обратимся за разъяснениями из жизни благодатной, раскрытой во Св. Евангелии.

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПОДОБИЕ БОЖЕСКОГО ТРИЕДИНСТВА

Здесь мы найдем уподобление триединства — и точное, и близкое нашему уму и сердцу, хотя, к сожалению, незамечаемое или пренебрегаемое современной наукой. Именно прочитав 17-ю главу Евангелия от Иоанна, мы можем убедиться в том, что познающий дух наш, отделяющий личность от личности до безусловной противоположности, есть дух заблуждающийся; что для истинных учеников Христа Спасителя в их собственной жизни является некое подобие Божественного единства во множественности и таким образом ум их освобождается от крайнего противопоставления между своей собственной личностью и личностями близких. *Отче*

* Творения. Ч. IV.

святой! Соблюди их во имя Твое: тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы.

Да будут все едино: как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино; да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино (Ин. 17, 11, 21–23). Из этих слов Господа видно, что Его последователи через взаимную любовь при особенном воздействии Божественной благодати и “освящении истинного” боговедения (ст. 19) проникнутся таким тесным внутренним единством, в каком находятся Отец и Сын по отношению друг к другу.

Конечно, первосвященническая молитва Господа не дает нам оснований почитать это единство христиан совершенно тождественным по степени и силе с единством Отца и Сына, но во всяком случае ясно, что в первом единстве должно открываться высокое подобие второго, а также и глубокая противоположность между единством Церкви и внутренней разрозненностью мира, лишившей людей разумения Божественного триединства. Только просвещенные воскресением Христовым и стяжавшие дар благодати Св. Духа ученики Слова поймут значение этой великой тайны. “В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем и вы во Мне, и Я в вас (Ин. 14, 20).

Постараемся же теперь вникнуть, в каких именно проявлениях христианской жизни, общецерковных и личных, тайна Троицы находит себе некоторое подобие и, следовательно, служит незыблемой их опорой как вечная истина Откровения. Сделав это, мы постараемся дополнить оценку нравственной идеи Троичности с точки зрения задач современной этики, а впоследствии показать, что сделанные нами выводы из смысла св догмата

и слов Св. Писания не представляют собою чего-либо совершенно нового, но имеют теснейшее сродство со святоотеческими рассуждениями о Троице и в частности с мыслями Святых Отцов о естестве и лице, сущности и ипостаси.

Мы видели, что главным препятствием к проникновению в тайну догмата Троицы является непосредственное самосознание естественного человека, отделяющее личность от личности до безусловной, по-видимому, противоположности. Если, согласно Христовой молитве, возрожденное благодатью общество христиан будет “едино, как и Мы”, то, конечно, в его членах нельзя уже предполагать такого обособленного самосознания, какое наблюдается в невозрожденном человеке, т. е. в человеке, еще не проникшемся благодатью возрождения.

Таким образом, выходит, что христианин по мере своего духовного совершенствования должен освобождаться от непосредственного противопоставления “я” и “не я”, получать ощущение или сознание своего внутреннего единства со Христом, отцом и братьями по вере (см. Ин. 17, 23; 14, 20). Так будут существенно видоизменяться, по-видимому, основные свойства человеческого самосознания, ибо иначе для христианина нет возможности представить учение Троичности даже в мыслях, а тем более уподобиться Божественному Триединству по существу, о чем молился наш Господь.

Здесь с особенной ясностью можно применить учение Ап. Павла о непостижимости Божества для духа невозрожденного и о некоторой постижимости его для возрожденных благодатью. *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовно*

ный судит о всем (1 Кор. 2, 14–15). Несколько выше Апостол говорит, что как “человеческого никто не знает, только дух человека, живущий в нем”, так и Божия никто не знает, кроме Духа Божия, проникающего все и глубины Божия. Этого то Духа от Бога, а не духа мира сего приняли мы, дабы знать дарованное нам от Бога (см. 1 Кор. 2, 10–12); притом проповедь этих тайн передается по Апостолу не младенцам, а только совершенным в вере (см. ст. 6). Из этих слов Апостола вполне ясно то, что истина Божия постигается, конечно, только отчасти, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно (1 Кор. 13, 12) не иначе, как посредством постепенного возрастания в вере и добродетели и, следовательно, это познание по существу связано с нашим внутренним перерождением; “с совлечением ветхого человека и облечением в нового” (Кол. 3, 9–10). Поэтому нет ничего удивительного в том, что для требуемого нашего уподобления единству Отца с Сыном мы должны видоизменить наше самосознание.

Быть может, условие это покажется странным, представится как отречение от разума и священное безумие, но если мы всмотримся в дело, то, напротив, увидим, что здесь-то и раскрывается истинный человеческий разум, дотоле омраченный греховностью нашего падшего естества. Испрошенное в первосвященнической молитве таинственное единство христиан не будет отвлеченной непостижимой загадкой; напротив, Господь совершенно ясно раскрыл сущность этого единства: оно будет выражаться во взаимной любви верующих. *Да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них* (Ин. 17, 26).

Эта-то любовь, доходящая до полного общения жизни и готовности пожертвования ею (см. Ин. 15, 13), и есть та заповедь, исполнением которой обуславливается

наше единство со Христом (15, 9–15), наше пребывание в Нем (15, 1–8) и явление нам Христа (14, 19), и устроение в нашем духе обители Отца и Сына (14, 23). Полное проникновение благодатной любовью и есть признак, определяющий переход человека из естественного состояния в возроденное, отличающий учеников Христовых от мира (13, 35). За это-то отличие мир и начинает ненавидеть принявших слово Господне (17, 14), любящих друг друга (15, 17–20).

Итак, если таинственное благодатное единство раскрывается верующим во взаимной любви и в любви ко Христу и Богу, отличающей их от естественного мира, то понятно, что и те свойства естественного разума или душевного человека, которые препятствуют осознанию единства Троического бытия, должны обуславливаться потерей любви, иначе говоря — нашим естественным себялюбием. Свойства эти, как мы видели, заключаются в законах нашего самосознания. Отсюда следует, что раскрытый выше закон нашей личной обособленности есть закон не безусловный, не первоначальный, но закон падшего сознания — как говорят, привитый или благоприобретенный, упраздняемый через благодатное возрождение в христианской любви.

Таков неизбежный, по-видимому, вывод из слова Божия, но подтверждается ли он научным опытом? Можем ли мы себе представить жизнь и деятельность нашего сознания без этого свойства, исключаяющего возможность нашего уподобления единству Отца и Сына? Можем ли мы допустить в человеческом здравом сознании хотя некоторое ослабление этой, по-видимому, безусловной противоположности между “я” и “не я”, которой проникнуты все сферы нашего внутреннего мира?

ОБЪЯСНЕНИЕ СЛОВ ХРИСТОВЫХ ПРИМЕРАМИ ИЗ ЖИЗНИ

Ответ на это нужно искать в той области, где раскрывается благодатное единство христиан в любви. Естественному уму неизвестно высшее совершенство любви христианской, но эта добродетель, как и прочие, имеет некоторый зачаток и в естественной жизни; к этому-то зачатку сначала и обратимся за ответом. Действительно, даже в естественной жизни встречаются такие явления, при которых видоизменяется исключительность самосознания, отступая перед силой соединяющей любви.

Таково отношение матери к своим детям, которому не гнушался уподоблять свою любовь ни апостол языков (см. Гал. 4, 19), ни даже Господь Спаситель, ссылаясь при этом на материнские чувства не только в человеческой жизни, но и в жизни животных, например, чадолюбивой наседки (см. Мф. 23, 37). У любящей матери — даже в мире животных — часть жизни отдается детям — не только часть жизни чисто телесной, что выражается, например, в млекопитании, но и часть высших жизненных инстинктов.

Посмотрите на высидевшую в гнезде птенцов исхудалую наседку, собравшую своих цыплят около корма, но не прикасающуюся к последнему. В ней нет даже борьбы с инстинктом голода: радость о насыщении птенцов насыщает ее тело взамен действительной пищи. В случае нападения врагов она с опасностью потерять или даже с действительной потерей жизни защищает их жизнь. И самое главное, она делает все это совершенно непосредственно — точно так же, как прежде защищала бы свое собственное благополучие. Отсюда следует,

что предмет или объект инстинктов изменился, перейдя с особи на семью.

То же самое, но с признаками сознательности и свободы, хотя и с сохранением той же непосредственности в самих влечениях и порывах, вы увидите в матери человека. Когда она трудится, голодает, не спит ночей и вообще переносит скорби за ребенка, за детей, она почти никогда не чувствует в себе борьбы, не ощущает подвига, как не чувствовала подвига в девичьей жизни, заботясь о себе самой. В этом смысле предмет, т. е. объект ее самосознания, из “я” перешел на “мы”.

Даже в самом теоретическом акте самосознания ей гораздо понятнее противоположность между этим “мы” и прочим миром, нежели между ее собственным “я” и ребенком или детьми.

Эта внутренняя связь с детьми идет гораздо дальше сознательной области ее душевной жизни в период кормления дитяти грудью, простираясь даже на жизнь телесную, а в дальнейшие годы — перерастая в способность предугадывать внутренние движения сыновней жизни по самым общим, случайным и условным выражениям, так что пословица: “Материнское сердце — вещун”, — имеет глубокий смысл.

С момента сосредоточения жизненного интереса на ребенке, женщина в значительной степени, а иногда и вовсе утрачивает желание заботиться о себе самой, так что в ее мыслях, чувствах и намерениях происходит такое коренное видоизменение, что обычные психические и логические положения о свойствах человеческого самосознания и личности встречаются здесь существенные возражения и ограничения, а догматы Божественной веры — надежду на свободное усвоение человеческим духом.

От жизни человека естественного обратимся к благодатной любви христианской. Если душевное и отчасти телесное естество матери, сохраняя личность и свободу, отождествляется отчасти с естеством детей, то о духовном отце, или обручнике Церкви еще с большим правом можно сказать: *“и будут двое — священник и Церковь — одна плоть (Ефес. 5, 31), не двое, но одна плоть (Матф. 19, 6).* Теснейшее единство в любви духовной обуславливается большей простотой и единством жизненного содержания, которое так сложно в области естественного существования, так как простирается на все области телесных, душевных и общественных потребностей.

Напротив, в жизни духовной все стремится к одному: *Ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого (1 Кор. 2, 2).* Любить духовно — значит любить во Христе (Ин. 17, 26 и мн. др.), находить свое единство с ближними во Христе как общем средоточии жизни каждого из нас. Христианин есть едино со Христом: не он сам живет, но *живет* в нем Христос (Гал. 2, 20); во Христе, в Его любви он пребывает, как ветвь на лозе (Ин. 15, 5, 9); в нем Христова обитель (Ин. 14, 23). *Для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение (Фил. 1, 21),* — так христианин исповедует перенесение во Христа всех своих жизненных целей и чувств и вместе с тем полное освобождение от природного себялюбия: он сделался в буквальном смысле причастником Божеского (Христового) естества (2 Петр. 1, 4). Другой апостол о единстве благодатного естества Христовой Церкви говорит: *Он есть мир наш, соделавший из обоих одно, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом (Ефес. 2, 14–17).*

Когда Господь в прощальной молитве уподоблял будущее единство христиан единству Отца и Сына, то разумел, конечно, не единство личности, как пантеисты*, а единство многих личностей по естеству. Естественное единство предполагает не только взаимное подобие деятельности многих лиц (ибо тогда догмат Троицы означал бы троебожие), но и единство или тождество жизненного содержания многих лиц, единство воли, единство как известную реальную силу, действующую в каждой личности**. Именно нечто подобное мы и видим в приведенных примерах из жизни природной и жизни нравственной. Жизнь матери и дитяты есть одна жизнь, у них едино естество; жизнь апостола Павла — Христос, ибо в нем другой жизни нет.

Чтобы это понять, яснее представим себе еще раз нравственный облик какого-либо святого. Все жизненные заботы, которые обыкновенными людьми разделяются на тысячи разнообразных мелочей, у такого праведника сосредоточились во Христе, в усвоении Его совершенств и распространении их на ближних. Борьба между различными склонностями уже не составляет его жизненного подвига: он выше нее, он даже забыл ее совершенно. Напротив, вся его внутренняя природа так глубоко проникнута единым стремлением, что сама собой побуждает его на дела любви и обновляет в нем благоговейное чувство к Богу, сострадательность и любовь к ближним. Он буквально исполнял слова апостола: *Освободившись от греха, вы стали рабами праведности. Как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые*” (Рим. 6, 18, 19).

* Пантеизм — учение, отождествляющее понятия Бога и природы.

** В стихирах на Пятидесятницу: “Едина сила, едино Божество”.

Если бы люди не пали, но сохранили и возрастили в себе ангельскую непорочность, то подобное единство естества как реальной действующей силы простиралось бы на весь род человеческий при сохранении личности и свободы каждого человека. Падение состояло именно в себялюбивом обособлении — непослушании, а следствием его было искажение природного единства вплоть до неспособности непосредственно сознавать это единство. Содержанием жизни нашей стало себялюбие — гордость и чувственность, — и лишь через вытеснение его христианским подвижничеством человек восстанавливает свое единство с новым Адамом и с ближними.

Как же вы определите ту вторую благодатную природу, ту положительную силу, которая содействует теперь свободной воле праведника, как прежде ей противодействовала природа греховная? Ответ прост и краток: содержание благодатного естества со стороны настроения есть любовь, а сила, дающая ей жизнь, есть Христос, к Которому христианин устремляет все свои мысли и чувства, но Христос не в Его личной обособленности, как у протестантов, а Христос со всем своим многочисленным телом Церкви (1 Кор. 12, 12–27), как многоветвистая виноградная лоза (Ин. 15, 1–6)*. Таким-то образом исполняется на христианах первосвященническая молитва Христова о единстве их по подобию единства Отца и Сына. Понятно отсюда, что и нераздельное существом “неслитное Лицо Троическое едино Божество” является для сынов благодати разумнейшей, святейшей истиной и “великой песнью”. Претворение нашего себялюбивого и разделенного естества в естество церковное — это, так сказать, воссоединение человеческой личности со Христом и ближ-

* См. Архиеп. Антоний, “О Правилах Писаний и пр.” в Твор. Св. Отцов в русском пер., 1891 г.

ними — Церковью во единое естество Церкви — становится одним из оснований для молитвы друг за друга и особенно за умерших, для молитвы за нас святых угодников и для крещения младенцев по вере восприемников. Слова Деяний о том, что у множества уверовавших было одно сердце и одна душа (Деян. 4, 32), весьма созвучны с подобным пониманием.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ НРАВСТВЕННОЙ ИДЕИ ПРАВОСЛАВНОГО ДОГМАТА О ТРОИЦЕ

Достоинo особого внимания, что начало такого единения возрожденных христиан Церковь ставит в связь с явлением Троицы: “Когда Всевышний сойдя смешал языки, то разделил между собою народы, но когда Он раздавал огненные языки, то призвал всех в соединение; поэтому мы согласно славим Всесвятого Духа”. Последнее весьма понятно. Хотя нравственные требования Нового Завета и имеют в нашей природе соответственный им внутренний залог (см. Рим. 1, 20), но столь слабый и при том столь бессильный в борьбе с противоположными греховными влечениями, что сами по себе эти требования не выполнимы одними человеческими силами без тех благодатных Откровений о Христе, будущей жизни, о тленности всего земного, об Утешителе и общем Страшном Суде, посредством которых они только и получают в наших умах и сердцах устойчивость и которые дают надежду на выполнимость этих требований.

Поэтому и требование любить ближнего, как самого себя, будет ли выполнимо для человека, пока ему нечего противопоставить непосредственному голосу своей

природы? А природа говорит ему, что его “я” и всякое другое “не я” — суть существа противоположные; что ближний есть именно “не я”, а потому любить его, как самого себя, он может лишь в отдельных порывах, но никак не в постоянном настроении своего сердца.

Здесь-то его и просвещает догмат Св. Троицы, уверяющий его, что истиннейшее и вечное существо Творца его природы свободно от подобной исключительности, ибо, будучи едино по естеству, Оно троично в Лицах; что разделенное сознание человечества есть ложь, последствие греховного падения, уничтожаемое Сыном, пришедшим от Отца, но не разлучившимся с Ним и призывающим нас в благодатное единство с Собою. Основание этому единству уже дано в действительности через Его воплощение и поэтому всякий может приблизиться к нему сознательно через постепенное превращение своей природы, себялюбивой и гордой, в смиренную и любящую*.

Таким образом, православное учение о Св. Троице является метафизическим обоснованием нравственного долга любви, точно так же, как на учении о загробном воздаянии обосновывается добродетель терпения и т. п.

Церковь именно находит откровение Троицы как начала новой жизни в том событии, когда воцарившаяся над миром безбожная гордыня вавилонского деспота была оплевана тремя провозвестниками истинного богочтения. Троица противопоставляется мировому нечестию как основание истинной святости. “Согласная возшумевшая органская песнь почитати златосотворенный бездушный истукан, Утешителя же светоносная бла-

* Практическую важность великого догмата можно оценить с особой силой, если принять во внимание его значение для нравственности и добродетелей. Об этом говорит Мартенсен в своем “Христианском учении о нравственности” (т. I): “Если бы христианская догматика не развила еще со своей стороны учения о Троице, то этика должна была бы выступить с этим учением в своих собственных интересах”.

годать почествует еже вопити: Троице Единая, равно-
сильная, безначальная благословенна еси”*.

ДОГМАТ ЦЕРКВИ И СОВРЕМЕННАЯ МОРАЛЬ

Если читателю связь между первыми двумя идеями, о которых шла речь в конце предыдущего параграфа, покажется менее тесной, чем между вторыми, потому что она слишком отвлеченна, чтобы оказывать действительное влияние на волю, то он, надеюсь, оставит свое сомнение, когда вникнет в область теоретической морали в ее современном состоянии.

Мы будем настойчиво утверждать, что православный догмат Св. Троицы и связанное с ним понимание первосвященнической молитвы есть единственно возможное разрешение того противоречия, из которого современная независимая мораль не может выпутаться, колеблясь между ригористическим номизмом Канта** и фаталистическим пантеизмом германских идеалистов и французских и английских эволюционистов. Современное положение науки о нравственности поистине плачевно: отрешившись от христианской основы, эта наука в создаваемых ею системах то сшивает себе Тришкин кафтан или, подобно Лисе из басни, отгрызает собственный хвост, то уподобляется известной вороне, которая, выдернув из грязи увязнувший нос, погружается в нее хвостом, а высвобождая хвост, снова увязает клювом.

Действительно, не ясная ли аксиома, что нравственность невозможна без свободы воли, без самостоятельно-

* Седьмой Ирмос канона Пятидесятницы; ср. восьмой ирмос канона Воздвижения.

** Кант Иммануил (1724–1804) — немецкий философ. Основные направления его учения: непознаваемость Бога; идеи Бога, свободы, бессмертия являются необходимой предпосылкой нравственности.

го значения личности*?) Возможны ли возражения против непосредственного свидетельства нашего сознания, отказывающегося признать нравственную ценность за поступком несвободным? И, конечно, в афоризме Канта о том, что ничего, кроме живой личности, мы не можем назвать добрым или злым, всякий человек, безусловно, признает отклик своего собственного духа.

А между тем, как ни просты, как ни неотразимы эти аксиомы, но современная мораль желает обосноваться не только минуя их, но даже прямо на их отрицании. Спросите: “Что же побуждает ее к такому абсурду, к такому нелепому замыслу?” Вашему удивлению не будет границ, когда вы услышите ответ, что побуждением к тому служит желание сохранить самое содержание и высшую цель нравственной жизни, так называемый нравственный идеал. А именно — ту любовь к ближним, которая и составляет действительное содержание и высшую цель евангельского учения.

Современная мораль утверждает, что эта любовь к ближним будто бы совершенно умалена и почти утрачена в нравственном богословии католиков и старых протестантов именно благодаря их учению о самостоятельном значении личности и ее свободной воли, в силу чего и целью жизни человеческой признается счастье личности, т. е. загробное блаженство и дозволенные житейские наслаждения здесь, на земле. Учение любви не бывает содержанием и целью внутренней жизни в схоластической** морали, но видоизменяется в целую массу внешних законоположений, лишь ограничивающих человеческое себялюбие, так что праведник и грешник, равно преследуя цели жизни личной, будут

* См. Архиеп. Антоний, “Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности”, 1888 г.

** Схоластика — развившаяся на Западе система богословия, основанная на логике или диалектике. Здесь: схоластическая — оторванная от жизни.

различаться только тем, что первый достигает их путями дозволенными, а второй — недозволенными, и таким образом нравственная жизнь возвращается к ветхозаветному закону (номизму) и тем обличает несостоятельность своих основ — личности и свободы.

Нужно сознаться, что эти возражения против свободы воли, будучи несправедливы по существу, не без некоторого права выдвигаются против западной схоластической богословской морали и против морали Канта. Последняя тоже связана с понятием самоценной личности и свободы и, подобно сухой добродетели католиков, возвращается к понятию холодного закона и долга и пренебрегает чувством любви как чем-то чувственным, чуждым свободного духа и самоцельной личности человека, руководящейся чистым сознанием долга*. Итак, нравоучители, исходящие из понятия личности как бытия только безусловно самозамкнутого и свободного, действительно не могут утвердить истинной добродетели, не могут поставить высшим увенчанием ее евангельскую любовь.

Не удивительно поэтому, что их противники — эволюционисты и пантеисты, пытающиеся, хотя и неудачно, основать свою мораль на симпатии и на сострадании, стараются представить и само откровение любви, т. е. Евангелие, чуждым индетерминизма, пантеистическим и фаталистическим учением. Такими именно побуждениями руководится и русский пантеистический толкователь Нового Завета Л. Толстой, вследствие чего его взгляды во многом совершенно совпадают** со взглядами представителей Тюбингенской школы, руководств-

* Суровым схоластиком средних веков не по сердцу был человек любви, а индетерминистический индивидуализм Канта лишил нравственного значения всякое чувство, кроме чувства холодного уважения, приписав всем прочим чувствам характер плотской, свойственный низшим натурам. См. статью Снегирева “О любви” в журн. “Вера и Разум”, 1892 г.

** См. Л. Толстой: “В чем моя вера”, “О жизни” и “Исповедь”.

вующихся теми же фаталистическими и пантеистическими идеями.

Весьма ошибаются те, кто думает, будто в основании критики Штрауса, Ренана, Гартмана, Толстого и т. п. лежит чисто отрицательное противорелигиозное стремление разрушить христианские верования. Непредубежденный читатель легко может убедиться, что все эти лжеучители желали дать положительное разъяснение речей и событий евангельских в смысле пантеизма и фатализма, чем, конечно, уничтожается все сверхъестественное, чудесное. С особенной ясностью это стремление выступает в сочинениях новейших: например, Гартмана и его последователя Л. Толстого, заменяющих в Новом Завете все личное идейным*; или голландца Шольтена, предложившего начертание целой новозаветной экзегетики** и догматики как сплошного отрицания свободной воли — этого якобы вреднейшего для истинной религии “предрассудка”, погружающего, по его словам, человека в безысходное себялюбие и гордость. С этой точки зрения Шольтен с особенной силой старается развить учение о благодати в противовес древнему закону.

Подобное привлечение учения любви — альтруизма — к пантеизму, отрицающему личность и свободу, так въелось в современную европейскую мысль, что даже отрицатели всякой метафизики — позитивисты*** и новокантианцы — бессознательно обращаются к пантеис-

* Они под Спасителем — Сыном Человеческим почему-то разумеют не личность, но пантеистическую идею, так называемое “Разумное Сознание”; бессмертие принимают в смысле бессмертия идей, сил и т. п.

** Экзегетика — (греч. “разъясняющий”) искусство толкования текста Библии.

*** Позитивизм — направление в философии, исходящее из того, что все подлинное знание есть совокупный результат специальных наук, а наука не нуждается в какой-либо стоящей над ней философии. Главная особенность — наука должна лишь описывать явления.

тическим и детерминистическим понятиям, лишь только начнут говорить о нравственности. Кто не знает их специальных терминов о коллективном “я”, о человечестве как едином истинном субъекте и т. п.? Свобода воли ими прямо отрицается. В противовес холодному и бессильному призыву схоластиков к исполнению извне наложенного на нас нравственного долга позитивисты и пантеисты надеются обеспечить совершенствование человеческой воли, убеждая каждого признать, что его “я”, ради которого он до сих пор нарушал требования добродетели, есть не его отдельная личность, а все человечество, так что благо сего последнего, а не только мое личное, есть конечная цель нашего врожденного и правильно понятого себялюбия.

Итак, последнее, справедливо казавшееся, согласно морали схоластиков, главным врагом добродетели, превратилось в сильнейшее побуждение к ней. К этой-то формуле утилитаризма* или эвдемонизма** сводится нравоучение всех школ, отрицающих свободу и личность, и тем уничтожает себя самого, потому что поступок себялюбивый и несвободный перестает быть нравственным, расширенное себялюбие не может рождать нравственное одушевление в сердце человека и мораль без свободы и личности существует только в книгах, но не в жизни***.

Переходя от древнего номизма к пантеизму для сохранения своего содержания, т. е. “любви”, этика потеряла тот дух, который придает известному поступку нравственный или противонравственный характер. До-

* Утилитаризм — позитивистское направление в этике, считающее пользу основой нравственности и критерием человеческих поступков.

** Эвдемонизм — направление в этике, считающее счастье высшей целью человеческой жизни.

*** См. статью Архиеп. Антония в “Богословском Вестнике” за июнь 1892 г., где разъясняется практическое бессилие современной независимой морали.

бродетель бессильна как при безусловном признании личности в качестве самозамкнутого бытия, так и при отрицании возможности для личности вечной жизни и свободы: пантеизм и безусловный индивидуализм не находят в своих системах бытия достойного места для добродетели.

Здесь-то и является на помощь Св. Троица — то блаженнейшее и истиннейшее бытие, где свобода и вечность Лиц не сокрушает единства естества; где есть место и свободной личности, но где нет безусловной личной самозамкнутости. Учение любви здесь закон внутренний, а не внешний долг, и, однако, любовь лиц друг к другу не есть себялюбие, так что она вполне сохраняет значение любви нравственной. Человеческое естество также едино, хотя каждый человек всегда остается свободной и самосознающей личностью.

Грех себялюбия и множественность жизненных целей — омрачение суетой развили в сознании человека обособленность настолько, что единство естества является в плотском уме пока только отвлеченным понятием, численной суммой, но не действительным, реальным бытием. Но вот пришел Господь, воспринял наше естество, кроме греха, т. е. без этой себялюбивой обособленности и суетности, и поэтому, так сказать, приклонился и проник Собою во внутреннее существо всего человечества — со Своей стороны “стоит у двери” нашего сердца (Апок. 3, 20), выражая это усвоение сострадательной любовью. И потому всякий, кто *отворит* Ему (ст. 20), делается с ним едино, не теряя личности и свободы, по подобию дитяти с матерью (Мф. 23, 37), по подобию Павла и Иоанна со Христом — и тем освобождается от безусловной самозамкнутости бытия, от исключительности самосознания: его “я”, как мы сказали, уступает место лучшему — “мы”.

Таким образом, образуется по подобию Троицы, нераздельной и неслиянной, новое существо — Св. Церковь, единая по естеству, но множественная по лицам, имея главою Иисуса Христа, а членами — Ангелов, пророков, апостолов, мучеников и всех в вере покаявшихся, отрясших тьму себялюбивого ослепления, умерших греху и оживших Христу, Которому слава во веки со Отцем и Духом. Наш Божественный Учитель потому и открыл нам учение о Пресвятой Троице, чтобы мы при *созидании тела Его* (Ефес. 4, 12), как чего-то чудного и в себялюбивом мире невероятного, имели постоянное утверждение в лучшем бытии, вечном и неизменяемом Божестве и взиранием на Св. Троицу побеждали страх перед ненавистной разделенностью мира, отражающейся и в сердце каждого несовершенного еще христианина.

Без веры в Троицу эта борьба с самим собой и с целым миром в его прошлом, настоящем и будущем была бы беспочвенной мечтой. Без этого св. догмата евангельская заповедь о любви была бы бессильна, а потому противопоставлять этот догмат заповеди о любви есть безумие: так делать может только непонимающий или нежелающий понять истину.

В заключении хочется указать и на то, что в нашем истолковании учения о Св. Троице нет ни одного нового понятия по сравнению с тем, что о нем говорили Св. Отцы Церкви — Афанасий, Василий, два Григория, два Иоанна, два Кирилла и Августин, прославившие Триединого Бога, Которому подобает слава, честь и поклонение во веки веков.