

*Антоний (Храповицкий), архим.* Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 149–172 (2-я пагин.).

## Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы <sup>1)</sup>

### § 1. Введение.

Кто неслыхалъ, если и самъ не произносилъ такихъ или подобныхъ словъ: „что пользы вѣровать такъ или иначе? лишь бы быть хорошимъ человѣкомъ?“ На такіе вопросы только нѣкоторые умѣютъ отвѣчать: невозможно быть хорошимъ человѣкомъ безъ христіанскихъ вѣрованій, если только не довольствоваться въ своихъ нравственныхъ требованіяхъ одною лишь гражданскою честностью и человѣчностью, но стремиться къ совершенной добродѣтели чрезъ подавленіе страстей и гордости, чрезъ возвращеніе любви ко всѣмъ и совершеннаго цѣломудрія. Но и на такой отвѣтъ находится у совопросниковъ возраженіе: признаю нравственную цѣнность евангельскихъ повѣствованій и посланій апостольскихъ, но какая будетъ польза для моей души отъ вѣры въ Троицу, отъ признанія Иисуса Христа Богомъ, Богочеловѣкомъ? Давно слышался этотъ вопросъ въ образованныхъ кругахъ русскаго общества, а въ послѣдніе годы въ немъ все яснѣе и яснѣе слышатся отгѣнки глухаго ропота, разразившагося наконецъ и жестокими богохульствами въ общеизвѣстной заграничной „Критикѣ догматическаго богословія“ и плохо скрываемыми насмѣшками въ религиозно-народныхъ брошюрахъ (sic!), гдѣ добродѣтель челоуѣколюбія нѣкоторыхъ древнихъ христіанъ противопоставляется праздному, будто бы, богословствованію вселен-

---

<sup>1)</sup> Рѣчь, читанная (съ сокращеніями) на торжественномъ актѣ 26 Сент. 1892 года въ Моск. Дух. Академіи.

скихъ учителей, изопцравшихся „согласить то, что несогласимо“ и ради этого пренебрегавшихъ обязанностями христіанина. Проповѣдники штундизма издѣваются надъ православіемъ, будто бы забывшимъ евангельскія заповѣди ради догматическихъ тонкостей и представляютъ себя возстановителями истиннаго христіанства послѣ многолѣтняго его затемнѣнія отвлеченнымъ и ложнымъ догматизмомъ. Противопоставленіе добродѣтели догматамъ и нравственное безразличіе послѣднихъ становится темой не для писателей только, но и для постоянныхъ разговоровъ въ обществѣ среди учащагося юношества, даже для женщинъ, и при томъ не въ видѣ робкаго недоумѣнія, какъ прежде, а въ видѣ, дерзкаго и настойчиваго запроса <sup>1)</sup>.

Съ этую-же недоброю мыслью начали читать Св. Писаніе и образованные и простолюдины и, заимствуясь распространеными чрезъ штундистовъ выводами Тюбингенской школы—Штрауса и Ренана, слѣдуя извѣстной всѣмъ рукописи на русскомъ языкѣ, наши мыслители и неммыслители утверждаютъ, что въ Св. Писаніи, а тѣмъ менѣе въ Евангеліяхъ, нѣтъ ученія о Пресв. Троицѣ и о богочеловѣчествѣ Господа Иисуса Христа; отсутствуетъ будто бы во всей Библии и точное выраженіе этихъ основныхъ догматовъ христіанства, чужда ихъ Библия и *по духу* своему, научая насъ спастись дѣлами любви, предпочитая кающагося невѣжду мытаря многознающему въ догматахъ фарисею и возбраня намъ заниматься бесплодными состязаніями и распрями о законѣ, ибо они суетны и раждаютъ ссоры (Тим. 3, 9).

Враги св. догматовъ особенно любятъ ссылаться на слова Христовы: „если хочешь войти въ жизнь, соблюди заповѣди“ (Мѡ. 19, 17), а также на слова Ап. Іакова: „чистое и непорочное благочестіе предъ Богомъ и Отцемъ есть то, чтобы призирать сиротъ и вдовъ въ ихъ скорбяхъ

---

1) Дописывая эти строки, мы получили съ почты новую Юльскую книжку „Душенілезнаго Читенія“ и открыли отвѣтъ старца Амвросія „сомнѣвающимся въ православныхъ догматахъ“. Сомнѣвающимся пишетъ: „евангелистамъ принадлежатъ очень немногіе догматы; они выработались вселенскими соборами; отъ догматовъ до духа христіанскаго, какъ до звѣзды небесной далеко“. Это было въ 1875 году; тогда были *сомнѣвающимися*, теперь они—*отрицателями*.

и хранить себя неоскверненными отъ міра“ (I, 27). Они говорятъ: покажите мнѣ, какимъ образомъ я буду усерднѣе исполнять заповѣди и охранять себя отъ сквернъ міра, вѣруя въ исхождение Св. Духа отъ Отца и въ двѣ воли въ Іисусѣ Христѣ, нежели отвергая тотъ или другой догматъ. Тщетно миссіонеры стараются убѣдить такихъ совопросниковъ, доказывая, что *кромѣ* исполненія заповѣдей нужно соблюденіе догматовъ и установленій Церкви. Довольно для меня, если я буду имѣть чистое и непорочное благочестіе по Апостолу и открою себѣ входъ въ жизнь по словамъ Спасителя, — такъ отвѣчаютъ совопросники, — и не слушаютъ миссіонерскихъ увѣщаній. Поэтому намъ кажется несомнѣннымъ, что *пока мы имѣ не покажемъ тѣснѣйшей связи между всѣми догматическими истинами православной вѣры и добродѣтельной жизнью, пока не раскроемъ вліянія церковныхъ установленій на совершеноствореніе нашего сердца, до тѣхъ поръ никакими мѣрами намъ не удержатъ и не возвратитъ въ церковь разсвѣтающихся чадъ ея.*

Но гдѣ-же намъ искать указаній для установленія этой связи между догматами и добродѣтью, столь мало наблюдаемой въ нашихъ современныхъ богословскихъ сочиненіяхъ? Литература заграничная намъ не поможетъ: она сама затруднена этимъ вопросамъ и ищетъ разъясненія ему въ нашихъ же источникахъ. Есть правда у ней одно разрѣшеніе, молчкомъ встрѣчавшееся намъ у основателей протестанства, а теперь развиваемое извѣстнымъ Ричлемъ, но это разрѣшеніе неудовлетворительно. Оно сводитъ цѣль откровенія догматическихъ тайнъ *къ послушанію*, вмѣняя вѣрующему въ добродѣтель то *принужденіе ума*, которое онъ долженъ сдѣлать для принятія таинственныхъ и непонятныхъ истинъ Троичности и Богочеловѣчества.

Конечно послушаніе есть необходимый спутникъ всякаго наученія: даже геометрическую теорему нельзя понять иначе, какъ исполнивъ указаніе—начертавъ тѣ фигуры, которыя для нея требуются; естественно поэтому, что и полноту христіанскихъ истинъ новопросвѣщенный принимаетъ первоначально не иначе, какъ по сознательному и разумному *довѣрью* или къ Св. Писанію, если онъ обратился къ вѣрѣ черезъ чтеніе его, уразумѣвъ безусловную правоту нѣкото-

рыхъ его свидѣтельствъ и заповѣдей, или же по довѣрiю къ живому проповѣднику религи, убѣдившись въ его искренности и одухотворенности, какъ на примѣръ слушатели Ап. Петра въ Пятидесятницу и исцѣленный слѣпецъ, встрѣтившій вторично Господа. Но вѣдь Господь и общаетъ за послушанiе вознаградить разумнiемъ: „если пребудете въ словъ моему, то вы истинно мои ученики, и познаете истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными“ (Ю. 8, 33). Отсюда понятно, что требуя отъ насъ *пльненiя ума въ послушанiе вѣры* (2 Кор. 10, 5), Господь открываетъ намъ лишь такiя свойства Своего бытiя, лишь тѣ свои совершенства, которыя могутъ служить намъ „къ назиданiю“, ибо вѣдь такъ именно говоритъ Ап. Павелъ *обо всемъ* содержанiи даже ветхозавѣтныхъ книгъ (Рим. 15, 4). Иначе какой смыслъ сохраняли бы слова Христовы: *кто хочетъ творить волю Его, тотъ узнаетъ о семъ ученiи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю*“ (Ю. 7, 17)? Изъ этого изреченiя слѣдуетъ, что нравственный опытъ можетъ служить провѣркой и подтвержденiемъ истинъ христiанской вѣры: ясно слѣдовательно, что самое содержанiе этихъ именно богооткровенныхъ истинъ, по существу своему, тѣсно связано съ добродѣтелью. Поэтому насъ не могутъ удовлетворить западные богословы, утверждающiе, будто цѣль догматическихъ откровенiй сводится къ упражненiю христiанъ въ добродѣтели послушанiя. Гораздо лучше сдѣлаемъ мы, если обратимся за разясненiемъ нравственныхъ идей, лежащихъ въ основанiи св. догматовъ къ Отцамъ Церкви, исполнявшихъ правило: „я довѣряю (credo), чтобы понимать“. Изъ самой исторiи Церкви и золотого вѣка ея богословской учености хорошо извѣстно, что лучшiе догматисты — вселенскiе учителя, были прежде всего и по преимуществу ревнителями христiанской добродѣтели, такъ что только пристрастiе и невѣжество можетъ противопоставлять ревнителей добродѣтели ревнителямъ вѣры, какъ это дѣлается въ современныхъ брошюркахъ, притязательно выдающихъ себя за „повѣствованiя изъ церковнаго пролога“. Кто рѣшится отрицать нравственную чистоту, отрѣшенность отъ всего мiрскаго и широкое челоуѣколюбiе духа Василiева? И однако этотъ духъ готовъ былъ различиться со своимъ тѣломъ буквально за одну iоту въ опре-

дѣленіи существа Христова. Очевидно, эта іота, которую опредѣлялось единосущіе Сына съ Отцемъ въ противовѣсъ подобосущію (омоусіось, а не оміусіось) — эта іота была не безразлична для добродѣтельной жизни христіанъ. Далѣе, веѣмъ извѣстно, что Св. Григорій Богословъ былъ прежде всего человѣкъ любвеобильнѣйшаго сердца, аскетъ и религиозный поэтъ — онъ все вниманіе своего разума устремлялъ на очищеніе совѣсти отъ малѣйшаго потемнѣнія грѣхомъ и всякое изъясняемое слово Писанія старался привязать къ разъясненію пути совершенствованія и къ побужденію восходить по нему; душа человѣка, требующая попеченія духовнаго врача — вотъ что составляло его единственную заботу, какъ пастыря и какъ богослова, и въ этомъ именно смыслѣ Церковь противопоставляетъ его творенія схоластическому рационализму еретиковъ, когда воспѣваетъ ему тропарь: „пастырская свирѣль богословія твоего риторовъ побѣди трубы“<sup>1)</sup>. Между тѣмъ кто, какъ не онъ, былъ наиболѣе точнымъ и настойчивымъ проповѣдникомъ догматовъ, утверждавшимъ, что малѣйшее сознательное искаженіе истины о Св. Троицѣ отлучаетъ человѣка отъ спасенія? Не онъ-ли также, прощаясь въ исполненныхъ отеческой нѣжности словахъ со столичною папвой, съ такою любовію прощается съ проповѣдью тройческаго догмата, какъ бы съ живымъ человѣкомъ. Не отлучаясь нигдѣ отъ Пресвятой Троицы, онъ оплакиваетъ прекращеніе своего богословствованія: „прости Троица“, говоритъ онъ, мое помышленіе и украшеніе! Да сохранишься Ты у сего народа моего и да сохранишь его; да возвѣщается мнѣ, что Ты всегда возвышаема и прославляема у него и словами и жизнью“ (Слово къ 150 епископамъ). Еще болѣе извѣстенъ Златоустый Іоаннъ, какъ проповѣдникъ милосердія, любви и чистоты дѣвства, грозный обличитель вельможъ и богачей; онъ не сталъ бы ради одного охраненія церковныхъ обычаевъ настаивать на вещахъ безразличныхъ, и не робѣя осуждалъ украшеніе храма, если оно дѣлалось въ ущербъ нищелюбію. Однако и онъ, пламенный защитникъ и проповѣдникъ истинныхъ догматовъ и обличитель аріанъ (нынѣ вновь наводнившихъ Европу и Россію), утверждая, что одно

<sup>1)</sup> См. слово о соблюденіи добраго порядка и пр. ч. I стр. 155 и 185.

принятіе догматовъ безъ соотвѣтствующей добродѣтели не даруетъ человѣку спасенія, не признаетъ возможною истинную добродѣтель безъ принятія „догматовъ благочестія“, какъ необходимаго ея основанія: только внѣшнія дѣла милосердія можетъ исполнять невѣрующій или еретикъ, но не совершенствовать свою душу...

Правда и у самыхъ отцевъ не часто встрѣчаемъ мы нарочитое указаніе нравственнаго значенія каждаго догмата вѣры, ибо они излагали ихъ полемически, съ одной стороны защищая Св. Писаніе отъ притязаній аріанъ и монофизитовъ, истолковывавшихъ его въ своемъ смыслѣ, а съ другой—показывая, что православное ученіе о Троицѣ не противорѣчитъ самому себѣ. Вотъ почему отеческія богословствованія и не часто входятъ въ разсмотрѣніе самаго содержанія догматовъ, но возвращаются въ области доказательствъ и опроверженій. Живая, исполненная благоговѣйной любви, религіозность древнихъ христіанъ сама по себѣ оказалась достаточно чуткой, чтобы соединить съ каждымъ догматомъ вѣры горячее чувство и молитвенное прославленіе, какъ это видно изъ безчисленныхъ священныхъ пѣснопѣній и молитвъ въ честь Троицы и воплощенія Сына Божія, столь дорогихъ и возвышенно-умилительныхъ для всякаго христіанскаго сердца. Не будучи философомъ, ни догматистомъ, не умѣя выразить въ формѣ точныхъ понятій почерпаемаго изъ догматовъ назиданія, всякій сознательно молящійся христіанинъ не остается безъ духовнаго плода отъ догматическихъ истинъ, изъ которыхъ каждая соединяется въ его умѣ съ прославленіемъ или прошеніемъ и при томъ приближаетъ его мысль къ всесвятѣйшему Существу и тѣмъ придаетъ особенную живость религіозному чувству <sup>1)</sup>. Вотъ почему для добраго христіанина даже краткій и сжато выраженный Символь Вѣры всегда будетъ не только перечнемъ догматическихъ положеній и дорогимъ знаменемъ церковно-христіанскаго единства, но и просла-

---

<sup>1)</sup> „Не было бы, братіе, ничего несправедливѣе нашей вѣры, если бы она была удѣломъ однихъ мудрыхъ и избыточествующихъ въ словѣ и въ умственныхъ доводахъ, а простому народу надлежало бы также оставаться безъ приобрѣтенія вѣры, какъ безъ золота“ и пр. (Слова Св. Григорія, томъ III-й стр. 156).

вительною молитвою, источником нравственного подъема. Если-же въ настоящее время возникаетъ сомнѣніе въ спасительности догматовъ, то первоначальною причиною тому является не развитіе критическихъ запросовъ, а внутреннее отчужденіе душъ отъ Церкви, отъ общей дружной молитвы, нравственная самозамкнутость и холодность сердца (см. II Петр. 2—3 и Іуд. 1—20). Въ секты или въ рационализмъ впадаютъ именно такіе люди, которые отпадаютъ не отъ православія, но отъ безвѣрія или практическаго язычества: истинные-же сыны Церкви всегда будутъ любить ея догматы. Тѣмъ не менѣ любви этой еще недостаточно для полнаго совершенства въ вѣрѣ: наглые запросы непокорныхъ сердець требуютъ раскрытія самаго нравственнаго содержанія догматовъ для своего воссоединенія съ Церковью. Впрочемъ, не ради нихъ только, но и ради самой истины святыхъ и Божественныхъ Откровеній достойнѣйшимъ дѣломъ христіанскаго любомудрія будетъ изслѣдованіе о томъ, какая именно нравственная идея содержится въ каждомъ догматѣ. Это не то, что разумѣется подъ *нравственностію приложеніемъ догматовъ* въ нашихъ богословскихъ курсахъ: въ послѣднихъ рѣчь идетъ по преимуществу о подкрѣпленіи воли къ исполненію уже данныхъ и ясно опредѣленныхъ заповѣдей въ смыслѣ правилъ *христіанской дѣятельности*; когда же говорятъ о нравственной *идеѣ* догмата, то разумѣютъ такую нравственную истину, которая по самому существу своему содержится въ томъ или иномъ догматѣ и безъ него потеряла бы свою значимость, какъ, напримѣръ, безъ положенія о свободѣ воли теряется всякое значеніе нравственной отвѣтственности. Такъ понимали спасительность догмата отцы Церкви. Удерживая христіанъ отъ попытки подводить догматическія истины подъ логическія и метафизическія рубрики и шаблоны той или другой философской школы и возбраняя измышленія новыхъ, неоткрытыхъ въ Священномъ Писаніи, свойствъ Божіихъ и вообще проповѣдая о непостижимости Божественнаго естества, они всегда прибавляли <sup>1)</sup>, что Господь открылъ намъ о Себѣ

<sup>1)</sup> См. напр. Св. Григорія Богослова Слово 32, особенно отъ стр. 151 (изд. 1844) или у Св. Іоанна Дамаскина въ I главѣ Точнаго Изложенія Православныя Вѣры: „Богъ, яко всевѣдущій и промышляющій о пользѣ

лишь столько, сколько необходимо для нашего спасенія, т. е. христіанскаго совершенствованія. И если, какъ мы видимъ, слово Божіе учитъ насъ, что познаніе богооткровенныхъ истинъ доставляетъ намъ нравственную свободу и можетъ быть провѣрено опытомъ нравственной жизни: то по той-же Св. Библии можно убѣдиться, что отсутствіе добродѣтелей христіанскихъ въ человѣкѣ, если онъ не есть сознательный врагъ истины, можетъ служить доказательствомъ того, что онъ не знаетъ Бога: „кто не любитъ, тотъ не позналъ Бога“ (1 Ио. 4, 8 ср. Ио. 8, 35 и 14, 17). Итакъ добродѣтель и познаніе свойствъ Божіихъ неразрывно связаны между собою и слѣдовательно тѣ существеннѣйшія, важнѣйшія Божескія свойства, которыя излагаются въ ученіи о Св. Троицѣ, должны содержать въ себѣ особенно важную нравственную идею. Въ чемъ-же именно она заключается?

## § 2. Непостижимость ученія о св. Троицѣ.

Можетъ быть читатель уже предубѣжденъ противъ дальнѣйшихъ изслѣдованій мыслью: возможно-ли говорить о назидательности такого ученія, что представляетъ собою непостижимую тайну, которая, если не прямо противорѣчитъ законамъ человѣческой логики, то во всякомъ случаѣ никакъ не можетъ подведена подъ категоріи нашего мышленія?— Отъ такого недоумѣнія мы и начнемъ свое разъясненіе: усмотримъ прежде, въ чемъ заключается несродность сей истины нашему разуму? Конечно, не въ томъ, что Господь представляется единымъ съ одной точки зрѣнія и троичнымъ съ другой: таковы вѣдь и многіе предметы вещественные; троична и въ то же время едина жизнь нашего сознанія. Извѣстны изъ древности и еще два подобія—солнца, свѣтящаго и грѣющаго, и источника нераздѣльно соединеннаго съ рѣкой. Къ этимъ подобіямъ можно бы присоединить еще великое множество другихъ и для разъ-

---

каждаго, открылъ все, что знать намъ полезно и умолчалъ о томъ, чего не можемъ вмѣстить.



ясненія тріединства Божія, выраженнаго въ столь общемъ видѣ, они были бы вполне достаточны. Но они становятся весьма мало убѣдительно, когда мы излагаемъ ученіе Троичности точнѣе, когда говоримъ, что именно три *Лица* составляютъ одно существо, когда, перечисляя три Божескія Лица, воспрещаемъ говорить, что у насъ три бога, но утверждаемъ, что Богъ единъ. Легко бы было усвоить догматъ о единствѣ Божіемъ, если бы говорилось, что существуютъ три божескія силы, или три дѣйствія, или три проявленія, или даже три жизни, но какъ приблизить къ разуму и чувству догматъ о томъ, что единый по существу Богъ троиченъ въ Лицахъ? Лицо въ нашемъ непосредственномъ сознаніи есть нѣчто безусловно отдѣльное отъ всякаго другаго лица; мало того, самое понятіе противорѣчія, самое различіе предметовъ вообще мы почерпаемъ въ своемъ духѣ не иначе, какъ изъ непосредственнаго сознанія (интуиціи) противоположности между мною и другимъ человѣкомъ, или предметомъ, — между я и не я <sup>1)</sup>. Для меня не трудно представить себя членомъ какого либо собирательнаго понятія: толпа, общество, академія, монастырь, но чтобы моя самосознающая личность вмѣстѣ съ нѣсколькими другими составила *единое существо* такъ, чтобы нельзя было сказать „нѣсколько существъ“, но—„одно существо“:—для этого мнѣ слишкомъ мало помогутъ приведенныя подобія.

Справедлива, конечно, сама по себѣ, мысль, что ученіе, совершенно не приближенное къ нашему разуму, не можетъ давать назиданія; и отъ истиннаго ученія о Трїединномъ Богѣ *намъ* разумъ дѣйствительно весьма далекъ. Итакъ возможно ли искать нравственной идеи въ догматѣ Троицы? „Все это я обработалъ (выразилъ) съ большею тщательностью, раскрывая возраженія противниковъ, чтобы большую твердость приобрѣлъ у насъ догматъ, одержавъ верхъ надъ труднѣйшими возраженіями“. Такими словами Св. Григорія Нисскаго <sup>2)</sup> закончимъ мы исповѣдь безсилія нашего естественнаго разума и обратимся за разъясненіями изъ жизни благодатной, раскрытой во Св. Евангелии.

1) Эта интуиція есть первоначальный источникъ логическаго закона противорѣчія и исключеннаго третьяго.

2) Часть IV, стр. 121.

### § 3. Евангельское подобіе Божескаго тріединства.

Здѣсь мы найдемъ уподобленіе тріединства и точное, и близкое нашему уму и сердцу, хотя къ сожалѣнію незамѣчаемое или пренебрегаемое въ современной наукѣ. Именно изъ 17-й главы Евангелія отъ Іоанна мы можемъ убѣдиться въ томъ, что познающій духъ нашъ, раздѣляющій личность отъ личности до безусловной противоположности, есть духъ заблуждающійся, что для истинныхъ учениковъ Христа Спасителя въ ихъ собственной жизни является нѣкое подобіе Божественнаго единства въ множественности и такимъ образомъ умъ ихъ освобождается отъ крайняго противопоставленія между своею собственной личностью и личностями близкихъ. *„Отче святой, соблюди ихъ во имя Твое, ихъ же далъ еси мнѣ, да будутъ едино, якоже и мы.*

*Да вси едино будутъ, якоже Ты Отче во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тѣмъ въ насъ едино будутъ, да и міръ въру иметъ, яко Ты Мя послалъ еси. И Азъ славу, юже далъ еси Мнѣ, дахъ имъ, да будутъ едино, яко же и Мы едино есмы. Азъ въ нихъ и Ты во мнѣ, да будутъ совершени во едино“* (Іо. 17, 11, 21 --24). Изъ этихъ словъ Господа видно, что Его послѣдователи чрезъ взаимную любовь при особенномъ воздѣйствіи Божественной благодати и освященіи истиннаго боговѣдѣнія (ст. 19) проникнутся такимъ тѣснымъ внутреннимъ единствомъ, въ какомъ находятся Отецъ и Сынъ по отношенію другъ къ другу.

Конечно, Первосвященническая молитва Господа не поуждаетъ насъ почитать это единство христіанъ совершенно тождественнымъ по степени и силѣ съ единствомъ Отца и Сына, но во всякомъ случаѣ ясно, что въ первомъ единствѣ должно открываться высокое подобіе втораго, а также и глубокая противоположность между единствомъ Церкви и внутреннею разрозненностью міра, лишившею людей разумѣнія Божественнаго тріединства; только просвѣщенные воскресеніемъ Христовымъ и одаренные благодатью Св. Духа ученики Слова поймутъ значеніе этой великой тайны. *„Въ той день уразумѣете вы, яко Азъ во Отца моего и вы во Мнѣ и Азъ въ васъ“* (Іо. 14, 20).

Постараемся же теперъ вникнуть, въ какихъ именно про-

явленіяхъ христіанской жизни, общецерковныхъ и личныхъ, тайна Троицы находитъ себѣ нѣкоторое подобіе и слѣдовательно служить неизблемою ихъ опорой, какъ вѣчная истина Откровенія. Сдѣлавъ это, мы постараемся дополнить оцѣнку нравственной идеи Троичности съ точки зрѣнія задачъ современной этики, а въ послѣдствіи показать, что сдѣланные нами выводы изъ смысла св. догмата и словъ св. Писанія не представляютъ собою чего либо совершенно новаго, но имѣютъ тѣснѣйшее сродство со святоотеческими разсужденіями о Троицѣ и въ частности съ ихъ мыслями о естествѣ и лицѣ, сущности и ипостаси.

Мы видѣли, что главнымъ препятствіемъ къ проникновенію догматомъ Троицы является непосредственное самосознаніе естественнаго человѣка, раздѣляющее личность отъ личности до безусловной, противоположности. Если, согласно Христовой молитвѣ, возрожденное благодатью общество христіанъ будетъ „едино якоже и Мы“, то конечно въ его членахъ нельзя уже будетъ допускать такого обособленнаго самосознанія, какое наблюдается въ невозрожденномъ человѣкѣ, или въ человѣкѣ еще не проникшемся благодатью возрожденія. Такимъ образомъ выходитъ, что христіанинъ, по мѣрѣ своего духовнаго совершенствованія, долженъ освобождаться отъ непосредственнаго противопоставленія *я* и *не я*, получать ощущеніе или сознаніе своего внутренняго единства со Христомъ, Отцемъ и братьями по вѣрѣ (Іо. 17, 23. 14, 20) и такимъ образомъ существенно видоизмѣнять повидимому основныя свойства человѣческаго самосознанія, ибо иначе для него нѣтъ возможности освоиться съ ученіемъ Троичности даже въ мысляхъ, а тѣмъ болѣе уподобиться Божественному Трїединству по существу, о чемъ молился нашъ Господь <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Здѣсь такимъ образомъ съ особенною ясностью можно приложить ученіе Ап. Павла о непостижимости Божества, для духа невозрожденнаго и о нѣкоторой постижимости его для возрожденныхъ благодатью. „*Душе-вень челоувѣкъ не прїемлетъ яже Духа Божїя: юродство бо ему есть и не мѣжетъ разумѣти зане духовнѣ възстязуется (потому что объ этомъ надобно судитъ духовно). Духовный же възстязуетъ убо вся*“. Нѣсколько выше Апостоль говоритъ, что какъ человѣческаго никто не знаетъ, только духъ человѣка, живущій въ немъ, такъ и Божїя никто не знаетъ, кромѣ Духа Божїя, испытующаго все и глубины Божїя. Этого-то Духа, иже отъ

Быть можетъ условіе это покажется страннымъ, представится какъ отреченіе отъ разума и священное безуміе, но если мы всмотримся въ дѣло, то напротивъ увидимъ, что здѣсь то и раскрывается истинный человѣческій разумъ, долѣ потемненный грѣховностью нашего падшаго естества. Испрошенное въ Первосвященнической Молитвѣ таинственное единство христіанъ не будетъ отвлеченною неопостижимою загадкой: напротивъ Господь совершенно ясно раскрылъ сущность этого единства: оно будетъ выражаться во взаимной любви вѣрующихъ: *да любви, еюже Ми возлюбилъ еси въ нихъ будетъ и Азъ въ нихъ* (Іо. 17, 26). Эта то любовь, доходящая до полного общенія жизни и готовности пожертвованія ею (15, 13) и есть та заповѣдь, исполненіемъ которой обусловливается наше единство со Христомъ (15, 9—15) наше пребываніе въ Немъ (15, 1—8) и явленіе намъ Христа (14, 91) и устроеніе въ нашемъ духѣ обители Отца и Сына (14, 23). Полное проникновеніе благодатною любовію и есть признакъ, выдѣляющій человѣка изъ естественнаго состоянія въ возрожденное, отличающій учениковъ Христовыхъ отъ міра. (13, 35).—который поэтому начинаетъ ненавидѣть принявшихъ слово Господне (17, 14—17), любящихъ другъ друга (15, 17—20). Итакъ, если таинственное благодатное единство раскрывается вѣрующимъ во взаимной любви и въ любви ко Христу и Богу, различающей ихъ отъ естественнаго міра, то понятно, что и тѣ свойства естественнаго разума или *душевнаго человека*, въ силу которыхъ предъ нимъ затемняется единство Троическаго бытія, должны обусловливаться потерю любви, иначе говоря—нашимъ естественнымъ себя-

---

Бога, а не духа міра сего, приняли мы, дабы знать, яже отъ Бога дарованная намъ (см. 1 Кор. 2, 10—16); притомъ проповѣдь этихъ тайнъ передается по Апостолу не младенцамъ, а только совершеннымъ въ вѣрѣ (ст. 6). Въ этихъ словахъ Апостола вопліи ясно то, что истина Божія постигается (конечно токмо отчасти, якоже зеркаломъ въ гаданіи 1 Кор. 13, 12) не иначе, какъ посредствомъ постепеннаго усовершенія въ вѣрѣ и добродѣтели и слѣдовательно это познаніе по существу связано съ нашимъ внутреннимъ переожженіемъ, съ совлеченіемъ ветхаго человѣка и облеченіемъ въ новаго (Кол. 3, 9); поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если для требуемаго уподобленія нашего единству Отца съ Сыномъ мы должны видоизмѣнить наше самосознаніе.

любиемъ. Свойства эти, какъ мы видѣли, заключаются въ законахъ нашего самосознанія. Отсюда слѣдуетъ, что раскрытый выше законъ нашей личной обособленности есть законъ не безусловный, не первоначальный, но законъ <sup>н</sup>сознанія падшаго, какъ выражаются, прививной или благоприобрѣтенный—упраздняемый чрезъ благодатное возрожденіе въ христіанской любви. Таковъ неизбѣжный повидимому выводъ изъ слова Божія, но подтверждается-ли онъ научнымъ опытомъ? Можемъ-ли мы себѣ представить жизнь и дѣятельность нашего сознанія безъ этого свойства, исключаящаго возможность нашего уподобленія единству Отца и Сына? Можемъ-ли мы допустить въ человѣческомъ здоровомъ сознаніи хотя нѣкоторое ослабленіе этой повидимому безусловной противоположности между *я* и *не я*, которою проникнуты всѣ сферы нашего внутренняго міра?

#### § 4. Изъясненіе словъ Христовыхъ примѣрами изъ жизни.

Отвѣтъ на это нужно искать въ той области, гдѣ раскрывается благодатное единство христіанъ въ любви. Естественному уму неизвѣстно высшее совершенство любви христіанской, но добродѣтель сія, какъ и прочія, имѣетъ для себя нѣкоторый зачатокъ и въ естественной жизни; къ этому-то зачатку спачала и обратимся за отвѣтомъ. Дѣйствительно, даже естественная жизнь имѣетъ такія явленія, гдѣ видоизмѣняется исключительность самосознанія, отступающая предъ силою соединяющей любви. Таково отношеніе матери къ своимъ дѣтямъ, которому уподоблять не гнушался свою любовь ни Апостоль языкъ (Гал. 4, 19), ни даже Господь Спаситель, ссылаясь при этомъ на материнскія чувства не только въ человѣческой жизни, но и въ жизни животныхъ, на примѣръ чадолюбивой насѣдки (Мат. 23, 37). — У любящей матери, даже въ мірѣ животныхъ, часть жизни переходитъ въ дѣтей, не только жизни чисто тѣлесной, что выражается напр. въ млекопитаніи, но и часть высшихъ жизненныхъ инстинктовъ. Посмотрите на высидѣвшуюся въ гнѣздѣ исхудалую насѣдку, собравшую своихъ цыплятъ около корма, но не прикасающуюся къ послѣдному. Въ ней нѣтъ даже борьбы съ инстинктомъ го-

лода: радость о насыщеніи птенцовъ насыщаетъ ея тѣло взаимнѣ дѣйствительной пищи. Въ случаѣ нападенія враговъ она съ опасностью или даже съ дѣйствительною потерю жизни защищаетъ ихъ жизнь; и притомъ, что самое главное, она дѣлаетъ все это совершенно непосредственно, точно также какъ прежде защищала бы свое собственное благополучіе. Отсюда слѣдуетъ что предметъ (объектъ) инстинктовъ измѣнился, перейдя съ особи на семью. — Тоже самое, но съ признаками сознательности и свободы, хотя и съ сохраненіемъ той же непосредственности въ самыхъ влеченіяхъ и порывахъ, вы увидите въ матери человѣка. Когда она трудится, голодаетъ, не спитъ ночей, и вообще переноситъ скорби за ребенка, за дѣтей, она почти никогда не чувствуетъ въ себѣ борьбы, не ощущаетъ подвига, какъ не чувствовала подвига въ дѣвичьей жизни, заботясь о себѣ самой. Въ этомъ смыслѣ предметъ (объектъ) ея самосознанія изъ *я* перешелъ на *мы*. Въ самомъ даже теоретическомъ актѣ самосознанія ей гораздо непосредственнѣе понятна противоположность между этимъ „*мы*“ и прочимъ міромъ, нежели между ея собственнымъ *я* и ребенкомъ или дѣтьми. Эта внутренняя связь съ дѣтьми идетъ гораздо дальше сознательной области ея душевной жизни въ періодъ кормленія дитяти грудью, простираясь даже на жизнь тѣлесную, а въ дальнѣйшіе годы — предугадывая внутреннія движенія сыновней жизни по самымъ общимъ, случайнымъ и условнымъ выраженіямъ, такъ что пословица: материнское сердце — вѣщунъ имѣетъ глубокой философскій смыслъ. Съ переходомъ жизненнаго интереса въ души дѣтей, у женщины въ значительной степени, а иногда и вовсе исчезаетъ попеченіе о себѣ самой, такъ что въ мысляхъ, чувствахъ и намѣреніяхъ происходитъ такое коренное видоизмѣненіе, что обычныя психическія и логическія положенія о свойствахъ человѣческаго самосознанія и личности, встрѣчаютъ здѣсь существенныя возраженія и ограниченія, а догматы Божественной вѣры — надежду на свободное усвоеніе человѣческимъ духомъ.

Отъ жизни человѣка естественнаго обратимся къ любви благодатной христіанской. Если душевное и отчасти тѣлесное естество матери, сохраняя личность и свободу, отождествляется отчасти съ естествомъ дѣтей, то о духовномъ

отцѣ или обручникѣ церкви еще съ большимъ правомъ можно сказать: „и будета два (священникъ и Церковь) въ плоть едину (Ефес. 5, 31), не два, но едина плоть (Мате. 19, 6). Тѣснѣйшее единство въ любви духовной обуславливается большею простотою и единствомъ жизненнаго содержания, которое такъ сложно въ области естественнаго существованія, простираясь на всѣ области тѣлесныхъ, душевныхъ и общественныхъ потребностей. Напротивъ, въ жизни духовной все стремится къ одному: „*Не судихъ бо что видѣти что въ васъ, точію Іисуса Христа и сего распята*“ (1 Кор. 2, 2). Любить духовно — значитъ любить во Христѣ (Іо. 17, 26 и мн. др.), находить свое единство съ ближними во Христѣ, какъ общемъ средоточіи жизни каждаго изъ насъ. Христіанинъ есть едино со Христомъ, не онъ самъ живетъ, но живетъ въ немъ Христосъ (Гал. 2, 20), во Христѣ, въ Его любви онъ пребываетъ, какъ розга на лозѣ (Іо. 15, 9), въ немъ Христова обитель (Іо. 14, 23); „*мнѣ еже жити Христосъ и еже умрети приобретение есть*“ (Фил. 1, 21), — такъ онъ исповѣдуетъ перенесеніе во Христѣ всѣхъ своихъ жизненныхъ цѣлей и чувствованій и вмѣстѣ съ тѣмъ полное освобожденіе отъ природнаго себялюбія: онъ сдѣлался въ буквальный смыслъ *причастникомъ Божескаго* (Христова) *естества* (2 Петр. 1, 4). Другой Апостолъ о единствѣ благодарнаго естества Христовой Церкви говоритъ: *Онъ есть миръ нашъ, содѣлавшій изъ обоихъ одно... дабы изъ двухъ создать въ Себѣ Самомъ „одного новаго человека“, устроивъ міръ, и въ одномъ тѣмъ примиритъ обоихъ въ Богъ*“ (Ефес. 2, 14—17).

Когда Господь въ прощальной молитвѣ уподоблялъ будущее единство христіанъ единству Отца и Сына, то разумѣлъ, конечно, не единство личности, какъ пантеисты, а единство многихъ личностей по естеству. Естественное единство предполагаетъ не только взаимное подобіе дѣятельности многихъ лицъ, ибо тогда догматъ Троицы былъ бы троебожіемъ, но означаетъ единство или тожество жизненнаго содержания многихъ лицъ, единство воли, единство, какъ извѣстную реальную силу, дѣйствующую въ каждой личности („едина сила, едино Божество“ — въ стихирахъ на Пятидесятницу). Именно пѣчто подобное мы и видимъ

въ приведенныхъ примѣрахъ изъ жизни природной и жизни нравственной. Жизнь матери и дитяти есть одна жизнь, у нихъ едино естество; жизнь Апостола Павла — Христость, ибо въ немъ другой жизни нѣтъ.

Чтобы это понять, яснѣе представимъ себѣ еще разъ нравственный обликъ какого либо изъ святыхъ: всѣ жизненные заботы, которыя обыкновенными людьми раздѣляются на тысячи разнообразныхъ мелочей, у такого праведника сосредоточились во Христѣ, въ усвоеніи Его совершенствъ себѣ и распространеніи ихъ на ближнихъ. Борьба между различными склонностями уже не составляетъ его жизненнаго подвига: онъ выше нея, онъ даже забылъ ее совершенно; напротивъ, вся его внутренняя природа такъ глубоко проникнута единымъ стремленіемъ, что сама собою побуждаетъ его на дѣла любви и обновляетъ въ немъ благоговѣйнаго чувство къ Богу, сострадательность и любовь къ ближнимъ. Онъ буквально исполнялъ слова Апостола: *„освободившись отъ грѣха, вы стали рабами праведности:... какъ предавали вы члены ваши въ рабы нечистоты и беззаконію, нынѣ представьте члены ваши въ рабы праведности на дѣла святыхъ“* (Рим. 6, 18, 19). Если бы люди не пали, но сохранили и возрастили въ себѣ ангельскую непорочность, то подобное единство естества, какъ реальной дѣйствующей силы, распростиралось бы на весь родъ человѣческій при сохраненіи личности и свободы каждаго человѣка; паденіе состояло именно въ себялюбивомъ обособленіи (непослушаніи), а слѣдствіемъ его было искаженіе природнаго единства до неспособности непосредственно сознать оное. Содержаніемъ жизни нашей стало себялюбіе (гордость и чувственность) и лишь чрезъ вытѣсненіе его христіанскимъ подвижничествомъ человѣкъ возсозидаетъ свое единство съ Новымъ Адамомъ и съ ближними. Какъ же вы опредѣлите ту вторую благодатную природу, ту положительную силу, которая содѣйствуетъ теперь свободной волѣ праведника, какъ прежде ей противодѣйствовала природа грѣховная? Отвѣтъ простъ и кратокъ: содержаніе благодатнаго естества со стороны настроенія есть *любовь*, а сила, дающая ей жизнь есть *Христость*, къ Которому христіанинъ призываетъ всѣ свои мысли и чувства, но Христость не въ Его личной обосо-



бленности, какъ у протестантовъ, а Христось со всёмъ своимъ многочисленнымъ тѣломъ Церкви (1 Кор. 12, 12—27), какъ многовѣтвистая виноградная лоза (Іо. 15. 1—16)<sup>1)</sup>. Такимъ-то образомъ исполняется на христіанахъ перво-священническая молитва Христова о единствѣ ихъ по подобію единства Отца и Сына. Понятно отсюда, что и нераздѣльное существомъ, „неслитное лицо Тройческое едино Божество“ является для сыновъ благодати разумнѣйшею, святѣйшею истиною и „великою пѣснью“. Претвореніе нашего себялюбиваго и раздѣленнаго естества въ естество церковное, это, такъ сказать, воссоединеніе человѣческой личности со Христомъ и ближними (Церковью) во единое естество Церкви становится однимъ изъ основаній для молитвы другъ за друга и особенно за умершихъ, для молитвы за насъ святыхъ угодниковъ и для крещенія младенцевъ по вѣрѣ воспріемниковъ. Слова Дѣяній о томъ, что *„у множества уверовавшихъ было одно сердце и одна душа“* (Дѣ. 4, 32) имѣютъ ближайшее соприкосновеніе съ подобнымъ пониманіемъ.

### § 5. Опредѣленіе нравственной идеи православнаго догмата о Троицѣ.

Достойно особаго вниманія, что начало такого единенія возрожденныхъ Церковъ ставитъ въ связь съ явленіемъ Троицы: „когда Всевышній сошедъ смѣшалъ языки, то раздѣлилъ между собою народы, но когда Онъ раздавалъ огненные языки, то призвалъ всѣхъ въ соединеніе; поэтому мы согласно славимъ Всесвятаго Духа“. Послѣднее весьма понятно. Хотя нравственныя требованія Новаго Завѣта и имѣютъ въ нашей природѣ соотвѣтственный имъ внутренній залогъ (Рим. 1, 20), но столь слабый и при томъ столь безсильный въ борьбѣ съ противоположными грѣховными влеченіями, что сами по себѣ эти требованія не выполнимы для человѣческихъ силъ безъ тѣхъ благодатныхъ Откровеній о Христвѣ, будущей жизни, о тлѣнности всего

<sup>1)</sup> См. нашу статью: „О Правилахъ Писаній“ и пр. въ Твор. Отцевъ 1891 г.

земнаго, объ Утѣшителѣ и общемъ Страшномъ Судѣ, посредствомъ которыхъ они только и получаютъ въ нашихъ умахъ и сердцахъ устойчивость и даютъ надежду на свою выполнимость. Поэтому и требованіе любить ближняго, какъ самого себя, будетъ-ли выполнимо для человѣка, пока ему нечего противопоставить непосредственному голосу своей природы, которая говоритъ ему, что его „я“ и всякое другое „не я“ — суть существа противоположныя, что ближній есть именно „не я“, а потому любить его какъ самого себя онъ можетъ лишь въ отдѣльныхъ порывахъ, но никакъ не въ постоянномъ настроеніи своего сердца? Здѣсь то его и просвѣщаетъ догматъ Св. Троицы, увѣряющій его, что истиннѣйшее и вѣчное существо Творца его природы свободно отъ подобной исключительности, ибо, будучи едино по естеству, оно троично въ Лицахъ, что раздѣленное сознаніе человѣчества есть ложь, послѣдствіе грѣховнаго паденія, уничтожаемое пришедшимъ отъ Отца Сыномъ, но съ Отцемъ не разлучившимся и призывающимъ насъ въ благодатное единство съ Собою, которому основаніе уже дано дѣйствительности чрезъ Его воплощеніе и къ которому поэтому всякій можетъ приобщиться сознательно чрезъ постепенное претвореніе своей природы себялюбивой и гордой, въ смиренную и любящую <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ православное ученіе о Св. Троицѣ является метафизическимъ обоснованіемъ нравственнаго долга любви <sup>2)</sup>) точно такъ же, какъ на ученіи о загробномъ воздаяніи обосновывается добродѣтель терпѣнія и т. п.

---

<sup>1)</sup> Если Мартенсенъ, показавъ нравственное значеніе Троицы только изъ понятія о Богѣ любящемъ и слѣдовательно не могущемъ быть когда либо безъ любимаго, Ему равнаго, придаетъ ему столь большую важность для добродѣтелей („если-бъ христіанская догматика не развила еще съ своей стороны ученія о Троицѣ, то этика должна была выступить съ этимъ ученіемъ въ своемъ собственномъ интересѣ“, см. его Христіанское ученіе о нравственности, стр. 78 т. 1-й): то при сдѣланномъ нами соотношеніи сей истины съ законами естества человѣческаго практическая важность великаго догмата оцѣнится съ сугубою силою.

<sup>2)</sup> Церковь именно находитъ откровеніе Троицы, какъ начала новой жизни въ томъ событіи, когда воцарившаяся надъ міромъ безбожная гордыня Вавилонскаго деспота, была оплевана тремя провозвѣстниками истиннаго богопочтенія: Троица противопоставляется міровому нечестію, какъ

§ 6. Догматъ Церкви и современная мораль.

Если читателю покажется связь между первыми двумя идеями менѣе тѣсная, чѣмъ между вторыми, что она слишкомъ отвлеченна, чтобы оказывать дѣйствительное вліяніе на волю: то онъ, я надѣюсь, разубѣдится въ своемъ сомнѣніи, когда вникнетъ въ область теоретической морали въ ея современномъ состояніи. Мы настойчиво будемъ утверждать, что православный догматъ Св. Троицы и связанное съ нимъ пониманіе: первосвященнической молитвы есть единственно возможное разрѣшеніе того противорѣчія (антилогіи), изъ котораго современная независимая мораль не можетъ выпутаться, колеблясь между ригористическимъ номизмомъ Канта и фаталистическимъ пантеизмомъ германскихъ идеалистовъ и французскихъ и англійскихъ эволюціонистовъ. Современное положеніе науки о нравственности поистинѣ плачевно; отрѣшившись отъ христіанской основы, эта наука въ построяемыхъ ею системахъ то сшиваетъ себѣ Тришкинъ кафтанъ или подобно Лисѣ баснописца отгрызаетъ собственный хвостъ: то уподобляется извѣстной воронѣ, которая, выдернувъ изъ грязи увязнувшій носъ, погружается въ нее хвостомъ, а высвобождая хвостъ, снова увязаетъ клювомъ.

Дѣйствительно, не ясная-ли аксіома, что нравственность невозможна безъ свободы воли, безъ самостоятельнаго значенія личности <sup>1)</sup>? „Можетъ-ли подлежать возраженію непосредственное свидѣтельство нашего сознанія, отказывающееся признать нравственную цѣнность за поступкомъ не-свободнымъ? и конечно въ афоризмѣ Канта о томъ, что ничего кромѣ живой личности мы не можемъ назвать добрымъ или злымъ, всякій безусловно человѣкъ признаетъ откликъ своего собственнаго духа. А между тѣмъ, какъ ни просты

---

основаніе истинной святости. „Согласная возмужъ срганская пѣсьнъ почитати златосотворенный бездушный истуканъ, утѣшителя-же свѣтоносная благодать почестуетъ еже волити: Троице единая, равносильная, безначальная благословенна еси“ (Ирмосъ 7-й Пятидесятницы; ст. 8 ирмосъ Воздвиженія).

<sup>1)</sup> См. нашу книгу: „Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности“. 1888.

ни неотразимы эти аксіомы, но современная мораль желает обосноваться не только помимо ихъ, но даже прямо на ихъ отрицаніи. Спросите: что-же побуждаетъ ее къ такому абсурду, къ такому нелѣпому замыслу? Вашему удивленію не будетъ границъ, когда вы услышите отвѣтъ, что побужденіемъ къ тому служить желаніе сохранить самое содержаніе и высшую цѣль нравственной жизни, такъ называемый *нравственный идеалъ*, а именно ту любовь къ ближнимъ, которая хотя и составляетъ дѣйствительное содержаніе и высшую цѣль евангельскаго ученія, но совершенно будто бы умалена и почти утрачена въ нравственномъ богословіи католиковъ и старыхъ протестантовъ, именно благодаря ихъ ученію о самостоятельномъ значеніи личности и ея свободной волѣ (индивидуализму и индетерминизму), въ силу чего и цѣлью жизни человѣческой является счастье личности (загробное блаженство и дозволенныя житейскія наслажденія здѣсь на землѣ); ученіе любви не бываетъ содержаніемъ и цѣлью внутренней жизни въ схоластической морали, но видоизмѣняется въ цѣлую массу внѣшнихъ законоположеній, лишь ограничивающихъ человѣческое себялюбіе, такъ что праведникъ и грѣшникъ, равно преслѣдуя цѣли жизни личной, будутъ различаться только тѣмъ, что первый достигаетъ ихъ путями дозволенными, а второй недозволенными, и такимъ образомъ нравственная жизнь возвращается къ ветхозавѣтному закону (номизму) и тѣмъ обличаетъ несостоятельность своихъ основъ — личности и свободы (индетерминизма). Нужно сознаться, что эти возраженія противъ свободы воли, будучи несправедливы по существу, не безъ нѣкотораго права прилагаются къ западной схоластической богословской морали и противъ морали Канта, тоже связанной съ понятіемъ самоцѣльной личности и свободы и подобно сухой добродѣтели католиковъ возвращающейся къ понятію холоднаго закона и долга и пренебрегающей чувствомъ любви, какъ чѣмъ то чувственнымъ, чуждымъ свободного духа и самоцѣльной личности человѣка, руководящейся чистымъ сознаніемъ долга <sup>1)</sup>. Итакъ нраво-

<sup>1)</sup> Суровымъ схоластикамъ среднихъ вѣковъ не по сердцу былъ чловѣкъ любви, а индетерминистической индивидуализмъ Канта лишилъ нравственнаго значенія всякое чувство, кромѣ чувства холоднаго уваже-

учители, исходящіе изъ понятія личности, какъ бытія только безусловно самозамкнутого и свободнаго, дѣйствительно не могутъ утвердить истинной добродѣтели, не могутъ поставить высшимъ увѣнчаніемъ ея евангельскую любовь. Не удивительно отсюда, что ихъ противники-эволюціонисты и пантеисты, желающіе (хотя и неудачно) основывать свою мораль на симпатіи и на состраданіи, стараются представить и самое откровеніе любви, т. е. Евангеліе, чуждымъ индетерминизма, пантеистическимъ и фаталистическимъ ученіемъ. Такими именно побужденіями руководится и русскій пантеистическій толкователь Новаго Завѣта Л. Толстой, вслѣдствіе чего онъ совершенно совпадаетъ въ большинствѣ своихъ взглядовъ <sup>1)</sup> съ представителями Тюбингенской школы, руководившейся тѣми же фаталистическими и пантеистическими идеями. Весьма ошибаются тѣ, которые думаютъ, будто въ основаніи критики Штрауса, Ренана, Гартмана, Толстаго и т. п. лежитъ чисто отрицательное противорелигіозное стремленіе разрушить христіанскія вѣрованія: непредубѣжденный читатель легко можетъ убѣдиться, что всѣ эти лжеучители желали дать положительное разъясненіе рѣчей и событій евангельскихъ въ смыслѣ пантеизма и фатализма (тѣмъ конечно, уничтожается все сверхъестественное, чудесное). Съ особенною ясностью это стремленіе выступаетъ въ сочиненіяхъ новѣйшихъ, напр. Гартмана и его послѣдователя Л. Толстаго, замѣняющихъ въ Н. Завѣтѣ все личное идейнымъ: <sup>2)</sup> или голландца Шольтена, предложившаго начертаніе цѣлой новозавѣтной экзегетики и догматики, какъ сплошнаго отрицанія свободной воли — этого якобы вреднѣйшаго для истинной религіи предразсудка, погружающаго человѣка въ безысходное себялюбіе и гордость <sup>3)</sup>. Подобное присвоеніе ученія любви (альтруизма)

ніа, усвоивъ всѣмъ прочимъ чувствованіямъ характеръ плотскій, свойственный низшимъ натурамъ. Ср. Снегирева: „О любви“ въ Вѣрѣ и Разумѣ за 1892 г.

<sup>1)</sup> См. его: „Въ чемъ моя вѣра“ и др. соч. „О жизни“, также и „Исповѣдь“

<sup>2)</sup> Почему то они подъ Спасителемъ-Сыномъ Человѣческимъ разумѣютъ не личность, но пантеистическую идею, такъ называемое Разумное Сознаніе; безсмертіе принимаютъ въ смыслѣ безсмертія идей, силъ и т. п.

<sup>3)</sup> Съ этой точки зрѣнія онъ съ особенною силою старается развить ученіе о благодати, въ противовѣсъ древнему закону.

къ пантеизму, какъ отрицающему личность и свободу, такъ вѣлось въ современную европейскую мысль, что даже отрицатели всякой метафизики—позитивисты и новокантіанцы безсознательно обращаются къ пантеистическимъ и детерминистическимъ понятіямъ, лишь только начать говорить о нравственности: кто не знаетъ ихъ спеціальныхъ терминовъ о коллективномъ я, о человечествѣ какъ единомъ истинномъ субъектѣ и т. п. Свобода воли ими прямо отрицается. Въ противовѣсъ холодному и безсильному призыву схоластиковъ къ исполненію извнѣ наложеннаго на насъ нравственнаго долга, позитивисты и пантеисты надѣются обезпечить совершенствованіе человѣческой воли, убѣждая каждого признать, что его „я“, ради котораго онъ до сихъ поръ нарушалъ требованія добродѣтели, есть не его отдѣльная личность, а все человечество, такъ что благо сего послѣдняго, а не мое только личное, есть конечная цѣль врожденнаго намъ и правильно понятаго себялюбія. Итакъ послѣднее, казавшееся (и справедливо) при морали схоластиковъ, главнымъ врагомъ добродѣтели, превратится въ сильнѣйшее побужденіе къ ней. Къ этой то формулѣ утилитаризма или эвдемонизма сводится правоученіе всѣхъ школъ, отрицающихъ свободу и личность и тѣмъ уничтожаетъ себя самого, потому что поступокъ себялюбивый и несвободный перестаетъ быть нравственнымъ, расширенное себялюбіе не можетъ вливать нравственное одушевленіе въ сердце чловѣка и мораль безъ свободы и личности существуетъ только въ книгахъ, но не въ жизни <sup>1)</sup>. Удаляясь отъ древняго номизма въ пантеизмъ для сохраненія своего *содержанія* (любви), этика потеряла тотъ *духъ*, который придаетъ извѣстному поступку нравственный или противонравственный характеръ. Добродѣтель безсильна, какъ при безусловномъ признаніи личности въ качествѣ самозамкнутаго бытія, такъ и при отрицаніи за личностью вѣчной жизни и свободы: пантеизмъ и безусловный индивидуализмъ не находятъ въ своихъ системахъ бытія достойнаго мѣста для добродѣтели. Здѣсь то и является на помощь Св. Троица, то блаженнѣйшее и истиннѣйшее бытіе, гдѣ свобода и вѣчность Лицъ

<sup>1)</sup> См. нашу статью въ „Богосл. Вѣстн.“ за іюнь 1892 г., гдѣ разъясняется практическое безсиліе современной независимой морали.

не сокрушаетъ единства естества, гдѣ есть мѣсто и свободной личности, но гдѣ нѣтъ безусловной личной самозамкнутости. Ученіе любви тамъ законъ внутренней, а не внѣшній долгъ, и однако любовь лицъ другъ къ другу не есть себялюбіе, такъ что она вполне сохраняетъ значеніе любви нравственной. Человѣческое естество также едино, хотя каждый человѣкъ всегда остается свободною и самосознающею личностью. Грѣхъ себялюбія и множественность жизненныхъ цѣлей (омраченіе суетой) развили въ его сознаниі обособленность настолько, что единство естества является въ плотскомъ умѣ пока только отвлеченіемъ, численною суммою, но не дѣйствительнымъ (реальнымъ) бытіемъ. Но вотъ пришелъ Господь, воспринялъ наше естество, кромѣ грѣха (т. е. безъ этой себялюбивой обособленности и суетности), и поэтому такъ сказать проникъ Собою во внутреннее существо всего человѣчества, — съ Своей стороны вошелъ до двери нашего сердца (Апок. 3, 20), выражая сіе *усвоеніе* сострадательною любовью и потому всякій, кто *отворяетъ* Ему (20), дѣлается съ нимъ едино, не теряя личности и свободы, по подобію дитяти съ матерью (Мк. 23, 37), по подобію Павла и Іоанна, — и тѣмъ освобождается отъ безусловной самозамкнутости бытія, отъ исключительности самосознаниа; его „я“, какъ мы сказали, уступаетъ мѣсто лучшему — „мы“. Такимъ образомъ образуется по подобію Троицы, нераздѣльной и не слянной, новое существо — Св. Церковь, единая по естеству, но множественная по лицамъ, имѣя главою Іисуса Христа, а членами — ангеловъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ и всѣхъ въ вѣрѣ покаявшихся, отрясшихъ тьму себялюбиваго ослѣпленія, умершихъ *грѣху* и ожившихъ Христу, Которому слава во вѣки со Отцемъ и Духомъ. Нашъ Божественный Учитель потому и открылъ намъ ученіе о Пресвятой Троицѣ, чтобы мы при „созиданіи тѣла Его“ (Ефес. 4, 12), какъ чего то чуднаго и въ себялюбивомъ мірѣ невѣроятнаго, имѣли постоянное утвержденіе въ лучшемъ бытіи, вѣчномъ и неизмѣняемомъ Божествѣ и взираниемъ на Св. Троицу побѣждали страхъ предъ ненавистною раздѣленностью міра, отражающеюся и въ сердцѣ cadaго, несовершеннаго еще, христіанина. Безъ вѣры въ Троицу, эта борьба съ самимъ собою и съ цѣлымъ міромъ

въ его прошломъ, настоящемъ и будущемъ была бы безпочвенной мечтой: безъ этого св. догмата Евангельская заповѣдь о любви была бы безсильна, а потому противоположать сей догматъ заповѣди о любви есть безуміе; такъ дѣлать можетъ только непонимающій или нежелающій понять истины. Намъ остается показать, что въ нашемъ истолкованіи ученія о Св. Троицѣ нѣтъ ни одного новаго понятія сравнительно съ тѣмъ, что о немъ говорили Свв. Отцы Церкви — Аеанасій, Василій, два Григорія, два Іоанна, два Кирилла и Августинъ, прославившіе Тріединого.

*Р. А. Архимандритъ Антоній.*

---