

... Преподобный Сергий, основав свою монашескую общину, поставил храм Троицы «как зеркало» для собравшихся им в единожитие — дабы «взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистною раздельностью мира». Святой Сергий здесь вдохновлялся молитвой Христа и Его учеников: «... *да будут едино, якоже и Мы*». Его идеалом было преображение вселенной по образу и подобию Святой Троицы...

Кн. Е. Н. Трубецкой.  
Умозрение в красках.  
Вопрос о смысле жизни  
в древнерусской  
религиозной  
живописи



# ПО ОБРАЗУ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ

Митрополит  
*Антоний (Храповицкий)*

Священномученик  
*Иларион (Троицкий)*

Схиархимандрит  
*Софроний (Сахаров)*

Сборник богословских статей

2-е издание, исправленное  
и переработанное



Свято-Троицкая Сергиева Лавра

2013

УДК 271.22-428-1

ББК 86.372

X90

*Рекомендовано к публикации Издательским Советом  
Русской Православной Церкви*

## По образу Святой Троицы

Митр. Антоний (Храповицкий). Сщмч. Иларион (Троицкий). Схиархим. Софроний (Сахаров) / Сборник богословских статей. — 2-е изд., испр. и перераб. — СТСЛ, 2013. — 174 с.

В настоящий сборник включены статьи трех выдающихся русских богословов — митрополита Антония (Храповицкого; †1936), священномученика Илариона (Троицкого; †1929) и схиархимандрита Софрония (Сахарова; †1993). Статьи написаны в разное время, но тем не менее органически связаны друг с другом по своему происхождению. Все же вместе они и в богословском, и в нравственном плане восходят к словам первосвященнической молитвы Христа о всех верующих в Него: «... да будут едино, якоже и Мы» (Ин. 17, 11, 22) — да будут христиане едины между собою по образу единства Пресвятой Троицы, в подражание Божескому естеству. Это центральная идея Церкви, которая неразрывно связывает христианское учение о человеке с христианским учением о Боге Троице и имеет прямое практическое (сотериологическое) значение — раскрывает образ церковного уподобления человека Богу.

Издание этих богословских работ в стенах Троице-Сергиевой Лавры приобретает особую важность, поскольку во многом именно молитвою и трудами ее основателя — Преподобного Сергия Радонежского — была в XIV веке объединена и тем самым сохранена Святая Русь как носительница Христова благовестия в мире.

Думается, сборник будет интересен и полезен не только богословам и студентам Духовных школ, но и всем тем, кто просто неравнодушен к судьбе Церкви, перешагнувшей во времени рубеж второго тысячелетия.

ИС 10-21-2175

ISBN 978-5-903102-46-4

© Свято-Троицкая Сергиева Лавра,

2009. Составление, макет

*Митрополит Антоний (Храповицкий)*

## Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы\*

### § 1. Введение

**К**то не слышал, если и сам не произносил таких или подобных слов: «Что пользы веровать так или иначе? Лишь бы быть хорошим человеком?» На такие вопросы только некоторые умеют отвечать: «Невозможно быть хорошим человеком без христианских верований, если только не довольствоваться в своих нравственных требованиях одной лишь гражданской честностью и человечностью, но стремиться к совершенной добродетели чрез подавление страстей и гордости, чрез возвращение любви ко всем и совершенного целомудрия».

---

\*Речь, произнесенная 26 сентября 1892 г. в Московской Духовной академии во время празднования 500-летия со дня блаженной кончины Преподобного Сергия Радонежского. Впервые опубликована в журнале «Богословский вестник» — 1892 г., № 11 (ноябрь), с. 149–172; позднее: Антоний (Храповицкий), архиеп. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. СПб., 1911. С. 57–76. — *Примеч. ред.*

Но и на такой ответ находится у совопросников выражение: «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 слышался этот вопрос в образованных кругах русского общества, а в последние годы в нем все яснее и яснее слышатся оттенки глухого ропота, разразившегося наконец и жестокими богохульствами в общеизвестной заграничной «Критике догматического богословия»<sup>1</sup>, и плохо скрываемыми насмешками в религиозно-народных брошюрах (sic<sup>2</sup>!), где добродетель человеколюбия некоторых древних христиан противопоставляется праздному будто бы богословствованию вселенских учителей, изощрявшихся «согласить то, что несогласимо», и ради этого пренебрегавших обязанностями христианина. Проповедники штундизма издеваются над Православием, будто бы забывшим евангельские заповеди ради догматических тонкостей, и представляют себя восстановителями истинного христианства после многовекового его затемнения отвлеченным и ложным догматизмом. Противопоставление добродетели догматам и нравственное безразличие последних становится темой не для писателей только, но и для постоянных раз-

---

<sup>1</sup>По-видимому, «Исследование догматического богословия» (1880 г.) Л. Н. Толстого (1828–1910), который был отлучен от Церкви в 1901 г. Относительно этого см., напр.: Лодыженский М. В. Свет незримый. Гл. IX. Как умирали святые и как умер Толстой. — Мистическая трилогия. Т. 2. Петроград, 1915. С. 215–250. — *Примеч. ред.*

<sup>2</sup>Лат.: так, именно. — *Примеч. ред.*

говоров в обществе среди учащегося юношества, даже для женщин, и притом не в виде робкого недоумения, как прежде, а в виде дерзкого и настойчивого запроса<sup>3</sup>.

С этой же недоброй мыслью начали читать Священное Писание и образованные, и простолюдины, и, заимствуясь распространенными чрез штундистов выводами тюрингенской школы — Штрауса и Ренана, следуя известной всем рукописи на русском языке, наши мыслители и неммыслители утверждают, что в Священном Писании (а тем менее — в Евангелиях) нет учения о Пресвятой Троице и о богочеловечестве Господа Иисуса Христа; отсутствует будто бы во всей Библии и точное выражение этих основных догматов христианства, чужда их Библия и по духу своему, научая 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<sup>4</sup>.

Враги священных догматов особенно любят ссылаться на слова Христовы: *«Если хочешь войти*

---

<sup>3</sup>Дописывая эти строки, мы получили с почты новую июльскую книжку «Душеполезного чтения» и открыли ответ старца Амвросия «сомневающимся в православных догматах» [см.: Прп. Амвросий Оптинский. Собрание писем, I (к мирским особам), 68. Сергиев Посад, 1908. С. 76–80]. Сомневающийся пишет: «Евангелистам принадлежат очень немногие догматы; они выработались Вселенскими соборами; от догматов до духа христианского, как до звезды небесной, далеко». Это было в 1875 году. Тогда были сомневающиеся, теперь они — отрицатели.

<sup>4</sup>См.: Тит. 3, 9.

в жизнь, соблюди заповеди»<sup>5</sup>, а также на слова апостола Иакова: «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненными от мира»<sup>6</sup>. Они говорят: «Покажите мне, каким образом я буду усерднее исполнять заповеди и охранять себя от скверн мира, веруя в исхождение Святого Духа от Отца и в две воли в Иисусе Христе, нежели 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 им не покажем теснейшей связи между всеми догматическими истинами православной веры и добродетельной жизнью, пока не раскроем влияния церковных установлений на совершенствование нашего сердца, до тех пор никакими мерами нам не удержать и не возвратить в Церковь рассеивающихся чад ее.

Но где же нам искать указаний для установления этой связи между догматами и добродетелью, столь мало наблюдаемой в наших современных богословских сочинениях? Литература заграничная нам не поможет: она сама затруднена этим вопросом и ищет разъяснения ему в наших

---

<sup>5</sup>Мф. 19, 17.

<sup>6</sup>Иак. 1, 27.



же источниках. Есть, правда, у нее одно разрешение, мельком встречавшееся нам у основателей протестантства, а теперь развиваемое известным Ричлем, но это разрешение 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 научения: даже геометрическую теорему нельзя понять иначе, как исполнив указание — начертав 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 Священному Писанию, если он обратился к вере чрез чтение его, уразумев безусловную правоту некоторых его свидетельств и заповедей, или же по доверию к живому проповеднику религии, убедившись в его искренности и одухотворенности, как, например, слушатели апостола 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 истинно Мои ученики и познаете истину, и истина сделает вас свободными»*<sup>7</sup>. Отсюда понятно, что, требуя от нас пленения ума *в послушание веры*<sup>8</sup>, Господь открывает нам лишь такие свойства Своего

---

<sup>7</sup>Ин. 8, 31–32.

<sup>8</sup>См.: 2 Кор. 10, 5.

бытия, лишь те Свои совершенства, которые могут служить нам к назида нию, ибо ведь так именно говорит апостол Павел обо всем содержании даже ветхозаветных книг<sup>9</sup>. 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»<sup>10</sup>? Из этого изречения следует, что нравственный опыт может служить проверкой и подтверждением истин христианской веры, — ясно, следовательно, что самое 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 священных догматов, к отцам Церкви, исполнявшим правило «я доверяю (credo), чтобы понимать». Из самой истории Церкви и «золотого века» ее богословской учености хорошо известно, что лучшие догматисты — вселенские учителя — были прежде всего и по преимуществу ревнителями христианской добродетели, так что только пристрастие и невежество могут противопоставлять ревнителей добродетели ревнителям веры, как это делается в современных брошюрках, притязательно выдающих себя за «повествования из церковного Прόлога». Кто решится отрицать нравственную чистоту, отрешенность

---

<sup>9</sup>См.: Рим. 15, 4. 2 Тим. 3, 16.

<sup>10</sup>Ин. 7, 17.

от всего мирского и широкое человеколюбие духа Василиева? И, однако, этот дух готов был разлучиться со своим телом буквально за одну йоту в определении существа Христова. Очевидно, эта йота, которой определялось единосущие Сына с Отцом в противовес подобосущию (омоусиос, а не омиусиос<sup>11</sup>), — эта йота была не безразлична для добродетельной жизни христиан. Далее, всем известно, что святитель Григорий Богослов был прежде всего человек любвеобильнейшего сердца, аскет и религиозный поэт, — он все внимание своего разума устремлял на очищение совести от малейшего потемнения грехом и всякое изъясняемое слово Писания старался привязать к разъяснению пути совершенствования и к побуждению восходить по нему; душа человека, требующая попечения духовного врача, — вот что составляло его единственную заботу как пастыря и как богослова<sup>12</sup>, и в этом именно смысле Церковь противопоставляет его творения схоластическому рационализму еретиков, когда воспевает ему тропарь: **«Пастырскаѧ свирѣль бѣгословѧ твоегѡ рѣторскѧ повѣдѣнѣ трѣбѣ»**. Между тем кто, как не он, был наиболее точным и настойчивым проповедником догматов, утверждавшим, что малейшее сознательное искажение истины о Святой Троице отлучает человека от спасения? Не он ли также, прощаясь в исполненных отеческой нежности словах со столичной паствой,

<sup>11</sup>Греч. ὁμοούσιος — ὁμοιούσιος. — *Примеч. ред.*

<sup>12</sup>См.: Свт. Григорий Богослов. Слово 32, о соблюдении доброго порядка. Слово 34, к пришедшим из Египта, и др. — Творения. В 6 т. Т. 3. М., 1844. С. 155 и 185. [В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 402 и 417.]

с такой любовью прощается с проповедью тройческого догмата, как бы с живым человеком? Не отлучаясь нигде от Пресвятой Троицы, он оплакивает прекращение своего богословствования: «Прости мне, Троица, — говорит он, — мое Помышление и Украшение! Да сохранишься Ты у сего народа моего и да сохранишь его... да возвещается мне, что Ты всегда возвышаема и прославляема у него и словом и жизнью!»<sup>13</sup> Еще более известен златоустый Иоанн 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<sup>14</sup>. 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 не совершенствовать свою душу<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup>Свт. Григорий Богослов. Слово 42, прощальное к 150 епископам. — Творения. В 6 т. Т. 4. М., 1844. С. 50–51. [В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 509.]

<sup>14</sup>См., напр.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Мф., Л, 3. — Творения. В 12 т. Т. 7 (2). СПб., 1901. С. 522. — *Примеч. ред.*

<sup>15</sup>См., напр.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Ин., IV, 4. — Творения. В 12 т. Т. 8 (1). СПб., 1902. С. 39. О священстве, IV, 9. — Т. 1 (2). СПб., 1898. С. 460–461. О девстве, 2–8. — Т. 1 (1). СПб., 1898. С. 297–302. — *Примеч. ред.*

Правда, и у самих отцов не часто встречаем мы нарочитое указание нравственного значения каждого догмата веры, ибо они излагали их полемически, с одной стороны, защищая Священное 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 и не часто входят в рассмотрение самого содержания догматов, но возвращаются в области доказательств и опровержений. Живая, исполненная благоговейной любви религиозность древних христиан сама по себе оказывалась достаточно чуткой, чтобы соединить с каждым догматом веры горячее чувство и молитвенное прославление, как 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 догматистом, не умея выразить в форме точных понятий почерпаемого из догматов назидания, всякий сознательно молящийся христианин не остается без духовного плода от догматических истин, из которых каждая соединяется в его уме с прославлением или прощением, и притом приближает его мысль к все-святейшему Существо, и тем придает особенную живость религиозному чувству<sup>16</sup>. Вот почему для

---

<sup>16</sup> «Не было бы, братия, ничего несправедливее нашей веры, если бы она была уделом одних мудрых и избыточествующих в слове и в умственных доводах, а простому народу надлежало бы также оставаться без приобретения веры, как без золота. . . » (Свт. Григорий Богослов. Слово 32,

добротого христианина даже краткий и сжато выраженный Символ веры всегда будет не только перечнем догматических положений и дорогим знаменем церковно-христианского единства, но и прославительной 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 самозамкнутость и холодность сердца<sup>17</sup>. 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 будут любить ее догматы. Тем не менее любви этой еще недостаточно для полного совершенства в вере: наглые запросы непокорных сердец требуют раскрытия самого нравственного содержания догматов для своего воссоединения с Церковью. Впрочем, не ради них только, 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 разумеется под нравственным приложением догматов в наших богословских курсах: в последних речь идет по преимуществу о подкреплении воли к исполнению уже данных и ясно определенных заповедей в смысле правил

---

о соблюдении добротого порядка. — Творения. В 6 т. Т. 3. М., 1844. С. 156. [В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 403.]

<sup>17</sup>См.: 2 Пет. 2–3. Иуд. 1–20.

христианской деятельности; когда же говорят о нравственной идее догмата, то понимают 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, не открытых 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, т. е. христианского совершенствования<sup>18</sup>. 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 по той же Священной 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*

---

<sup>18</sup>См., напр., свт. Григория Богослова слово 32-е, особенно от с. 151 (см.: Творения. В 6 т. Т. 3. М., 1844. [В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 400.]), или у прп. Иоанна Дамаскина в «Точном изложении православной веры» (I, I (1)): «Бог, яко всеведущий и промышляющий о пользе каждого, открыл все, что знать нам полезно, и умолчал о том, чего не можем вместить» (СПб., 1894. С. 2).

*Бога. . .*»<sup>19</sup>. Итак, добродетель и познание свойств Божиих неразрывно связаны между собой, и, следовательно, те существеннейшие, важнейшие Божеские свойства, которые излагаются в учении о Святой Троице, должны содержать в себе особенно важную нравственную идею. В чем же именно она заключается?

## § 2. Непостижимость учения о Святой Троице

**М**ожет быть, читатель уже предубежден против дальнейших исследований мыслью: возможно ли говорить о назидательности такого учения, что представляет собой непостижимую тайну, которая если не прямо противоречит законам человеческой логики, то, во всяком случае, никак не может быть подведена под категории нашего мышления? От такого недоумения мы и начнем свое разъяснение. Усмотрим прежде, в чем заключается несродность сей истины нашему разуму. Конечно, не в том, что Господь представляется единым с одной точки зрения и троичным — с другой. Таковы ведь и многие предметы 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. К этим подобиям можно бы присоединить еще великое множество других, и для разъяснения триединства Божия, выраженного в столь общем виде, они были бы вполне доста-

---

<sup>19</sup>1 Ин. 4, 8. Ср.: Ин. 8, 55; 14, 17.



точные. Но они становятся весьма малоубедительны, 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 бы было 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, самое понятие противоречия, самое различие предметов вообще мы почерпаем в своем духе не иначе как из непосредственного сознания (интуиции) противоположности между мною и другим человеком или предметом — между «я» и «не-я»<sup>20</sup>. Для меня нетрудно представить себя членом какого-либо собирательного понятия: толпа, общество, академия, монастырь, но, чтобы моя самосознающая личность вместе с несколькими другими составила единое существо так, чтобы нельзя было сказать «несколько существ», но «одно существо», — для этого мне слишком мало помогут приведенные подобия.

Справедлива, конечно, сама по себе мысль, что учение, совершенно не приближенное к нашему разуму, не может давать назидания и от истинного учения о троединном Боге и а ш разум действительно

---

<sup>20</sup>Эта интуиция есть первоначальный источник логического закона противоречия и исключенного третьего.

весьма далек. Итак, возможно ли искать нравственной идеи в догмате Троицы? «Все это я обработал (выразил) с большею тщательностью, раскрывая возражения противников, чтобы бóльшую твердость приобрел у нас догмат, одержав верх над труднейшими возражениями [противоположениями]»<sup>21</sup>, — такими словами святителя Григория Нисского закончим мы исповедь бессилия нашего естественного разума и обратимся за разъяснениями из жизни благодатной, раскрытой в святом Евангелии.

### § 3. Евангельское подобие Божеского триединства

Здесь мы найдем уподобление Триединства — и точное, и близкое нашему уму и сердцу, хотя, к сожалению, не замечаемое или пренебрегаемое в современной науке. Именно из 17-й главы Евангелия от Иоанна мы можем убедиться в том, что познающий дух наш, разделяющий 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 святыи! Соблуди их во имя Твое, ихже дал еси Мне, да будут едино, якоже и Мы... Да вси*

---

<sup>21</sup>См.: Свт. Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не три Бога. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 121.

*едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тиши в Нас едино будут, — да и мир веру имет, яко Ты Мя послал еси. И Аз славу, юже дал еси Мне, дах им, да будут едино, якоже и Мы едино есмы. Аз в них, и Ты во Мне, да будут совершени во едино. . . »*<sup>22</sup> Из этих слов Господа видно, что Его последователи чрез взаимную любовь при особенном воздействии Божественной благодати и освящении истинного боговедения<sup>23</sup> проникнутся таким тесным внутренним единством, в каком находятся Отец и Сын по отношению Друг к Другу.

Конечно, первосвященническая молитва Господа не понуждает нас 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 одаренные благодатью Святого Духа ученики Слова поймут значение этой великой тайны: *«В той день уразумеете вы, яко Аз во Отце Моём, и вы во Мне, и Аз в вас»*<sup>24</sup>.

Постараемся же теперь вникнуть, в каких именно проявлениях христианской жизни — общецерковных и личных — тайна Троицы находит себе некоторое подобие и, следовательно, служит незыблемой

---

<sup>22</sup>Ин. 17, 11, 21–23.

<sup>23</sup>См.: Ин. 17, 19.

<sup>24</sup>Ин. 14, 20.

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 священного догмата и слов Священного Писания не представляют собой чего-либо совершенно нового, но имеют теснейшее сродство со святоотеческими рассуждениями о Троице и, в частности, с их мыслями о естестве и Лице, сущности и Ипостаси.

Мы видели, что главным препятствием к проникновению догматом Троицы является непосредственное самосознание естественного человека, разделяющее личность от личности до безусловной по видимому противоположности. Если, согласно Христовой молитве, возрожденное благодатью общество христиан будет *«едино, якоже и Мы»*, то, конечно, в его членах нельзя уже будет допускать такого обособленного самосознания, какое наблюдается в невозрожденном человеке, или 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<sup>25</sup> и таким образом существенно видоизменять, по-видимому, основные свойства человеческого самосознания, ибо иначе для него нет возможности освоиться с учением троичности даже в мыслях, а тем более уподобиться Божественному

---

<sup>25</sup>См.: Ин. 17, 23; 14, 20.

Триединству по существу, о чем молился наш Господь<sup>26</sup>. 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 потемненный 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

---

<sup>26</sup>Здесь, таким образом, с особенной ясностью можно приложить учение апостола Павла о непостижимости Божества для духа невозрожденного и о некоторой постижимости Его для возрожденных благодатью: «*Душевен же человек не приемлет яже Духа Божия, юродство бо ему есть, и не может разумети, зане духовне востязуется (потому что об этом надобно судить духовно). Духовный же востязует убо вся...*» (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*, испытующего все и глубины Божии. Этого-то Духа, *Иже от Бога, а не духа мира сего прияли мы, дабы знать яже от Бога дарованная нам* (см.: 1 Кор. 2, 10–12), притом проповедь этих тайн передается, по апостолу, не младенцам, а только совершенным в вере (см.: 1 Кор. 2, 6). В этих словах апостола вполне ясно то, что истина Божия постигается (конечно, токмо отчасти, *якоже зеркалом в гадании* — 1 Кор. 13, 12) не иначе, как посредством постепенного усовершенания в вере и добродетели, и, следовательно, это познание по существу связано с нашим внутренним перерождением, с совлечением ветхого человека и облечением в нового (см.: Кол. 3, 9–10); поэтому нет ничего удивительного, если для требуемого уподобления нашего единству Отца с Сыном мы должны видоизменить наше самосознание.

любы, еюже *Мя возлюбил еси, в них будет, и Аз в них*»<sup>27</sup>). Эта-то любовь, доходящая до полного общения жизни и готовности пожертвования ею<sup>28</sup>, и есть та заповедь, исполнением которой обуславливается наше единство со Христом<sup>29</sup>, наше пребывание в Нем<sup>30</sup>, и явление нам Христа<sup>31</sup>, и устройство в нашем духе обители Отца и Сына<sup>32</sup>. Полное проникновение благодатною любовью и есть признак, выделяющий человека из естественного состояния в возрожденное, отличающий учеников Христовых от мира<sup>33</sup>, который (мир) поэтому начинает ненавидеть принявших слово Господне, любящих друг друга<sup>34</sup>. Итак, если таинственное благодатное единство раскрывается верующим во взаимной любви и в любви ко Христу и Богу, различающей их от естественного мира, то понятно, что и те свойства естественного разума, или *душевного человека*, в силу которых пред ним затемняется единство 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 первозданный, но закон сознания падшего, как вы-

---

<sup>27</sup> Ин. 17, 26.

<sup>28</sup> См.: Ин. 15, 13.

<sup>29</sup> См.: Ин. 15, 9–15.

<sup>30</sup> См.: Ин. 15, 1–8.

<sup>31</sup> См.: Ин. 14, 19.

<sup>32</sup> См.: Ин. 14, 23.

<sup>33</sup> См.: Ин. 13, 35.

<sup>34</sup> См.: Ин. 17, 14; 15, 17–20.

ражаются, прививной, или благо[зло]приобретенный, — упраздняемый чрез 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, исключаящего 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?

#### **§ 4. Изъяснение слов Христовых примерами из жизни**

**О**твет на это нужно искать в той области, где раскрывается благодатное единство христиан в любви. Естественному уму неизвестно высшее совершенство любви христианской, но добродетель сия, как и прочие, имеет для себя некоторый зачаток и в естественной жизни. К этому-то зачатку сначала и обратимся за ответом. Действительно, даже естественная жизнь имеет такие явления, где видоизменяется исключительность самосознания, отступая пред силой соединяющей любви. Таково отношение матери к своим детям, которому уподоблять не гнушался свою любовь ни апостол языков<sup>35</sup>, ни даже Господь Спаситель, ссылаясь при этом на материнские чувства не только

---

<sup>35</sup>См.: Гал. 4, 19.

в человеческой жизни, но и в жизни животных — например чадолюбивой наседки<sup>36</sup>. У любящей матери, даже в мире животных, часть жизни переходит в детей, не только жизни чисто телесной, что выражается, например, в млекопитании, но и часть высших жизненных инстинктов. Посмотрите на высидевшуюся в гнезде 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 или даже с действительной потерей жизни защищает их жизнь, и притом, что самое главное, она делает все это совершенно непосредственно, точно так же, как прежде защищала бы свое собственное благополучие. Отсюда следует, что предмет (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 (объект) ее самосознания из «я» перешел на «мы». В самом даже теоретическом акте самосознания ей гораздо непосредственнее понятна противоположность между этим «мы» и прочим миром, нежели между

---

<sup>36</sup>См.: Мф. 23, 37.



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 предугадываемые внутренние движения сыновней жизни по самым общим, случайным и условным выражениям, так что пословица «материнское сердце — вещун» имеет глубокий философский смысл. С переходом жизненного интереса в души детей у женщины в значительной степени, а иногда и вовсе исчезает попечение о себе самой, так что в мыслях, чувствах и намерениях происходит такое коренное видоизменение, что обычные психические и логические положения о свойствах человеческого самосознания и личности встречают здесь существенные возражения и ограничения, а догматы божественной веры — надежду на свободное усвоение человеческим духом.

От жизни человека естественного обратимся к любви благодатной, 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 будета два (священник и Церковь) в плоть едину»<sup>37</sup> — неста два, но едина плоть»<sup>38</sup>*. Теснейшее единство в любви духовной обуславливается большей простотой и единством жизненного содержания, которое так сложно в области естественного

---

<sup>37</sup>Еф. 5, 31.

<sup>38</sup>Мф. 19, 6.

существования, простираясь на все области телесных, душевных и общественных потребностей. Напротив, в жизни духовной все стремится к одному: *«Не судих бо ведети что в вас, точию Иисуса Христа, и Сего — распята»*<sup>39</sup>. Любить духовно — значит любить во Христе<sup>40</sup>, 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<sup>41</sup>, во Христе, в Его любви он пребывает, как розга на лозе<sup>42</sup>, в нем Христова обитель<sup>43</sup>. *«Мне еже жити — Христос и еже умрети приобретение есть»*<sup>44</sup> — так он исповедует перенесение во Христе всех своих жизненных целей и чувствований и вместе с тем полное освобождение от природного себялюбия. Он сделался в буквальном смысле *причастником Божеского (Христова) естества*<sup>45</sup>. 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...»*<sup>46</sup>

Когда Господь в прощальной молитве уподоблял будущее единство христиан единству Отца

---

<sup>39</sup> 1 Кор. 2, 2.

<sup>40</sup> См.: Ин. 17, 26 и мн. др.

<sup>41</sup> См.: Гал. 2, 20.

<sup>42</sup> См.: Ин. 15, 1–9.

<sup>43</sup> См.: Ин. 14, 23.

<sup>44</sup> Флп. 1, 21.

<sup>45</sup> 2 Пет. 1, 4.

<sup>46</sup> Еф. 2, 14–16.

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 был бы троебожием, но означает единство или тождество жизненного содержания многих лиц, единство воли, единство как известную реальную силу, действующую в каждой личности («... **ЁДІНА СІЛА... ЁДІНО ВЖИТЇВЬ...**» — в стихирах на Пятидесятницу). Именно нечто подобное мы и видим в приведенных примерах из жизни природной и жизни нравственной. Жизнь матери и дитяти 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 из святых: все жизненные заботы, которые обыкновенными людьми разделяются на тысячи разнообразных мелочей, у такого праведника сосредоточились во Христе, в усвоении Его совершенств себе и распространении их на ближних. Борьба между различными склонностями уже не составляет его жизненного подвига: он выше ее, 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 исполнил 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»<sup>47</sup>. Если бы люди не пали, но сохранили и возрастили в себе ангельскую непорочность, то подобное единство естества как реальной действующей силы распростиралось 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 до неспособности непосредственно сознать оное. Содержанием жизни нашей стало себялюбие (гордость и чувственность), и лишь чрез вытеснение его христианским подвижничеством человек воссозидает 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 призывает все свои мысли и чувства, но Христос не в Его личной обособленности, как у протестантов, а Христос со всем Своим многочисленным Телом Церкви, как многоветвистая виноградная Лоза<sup>48</sup>. Таким-то образом исполняется на христианах первосвященническая молитва Христова о единстве их по подобию единства Отца и Сына. Понятно отсюда, что и **нераздельное съществомъ, неслитное Лицы трѣхкое едино Бжество**<sup>49</sup> является для сынов благо-

<sup>47</sup> Рим. 6, 18–19.

<sup>48</sup> См.: 1 Кор. 12, 12–27. Ин. 15, 1–6. Также нашу статью «О правилах Тихония...».

<sup>49</sup> См. троичен 4-й песни Великого канона. — *Примеч. ред.*

дати разумнейшею, святейшею, истинною и «великою песнью». Претворение нашего себялюбивого и разделенного естества в естество церковное, это, так сказать, воссоединение человеческой личности со Христом и ближними (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*<sup>50</sup>, имеют ближайшее соприкосновение с подобным пониманием.

### § 5. Определение нравственной идеи православного догмата о Троице

Достойно особого внимания, что начало такого единения возрожденных Церковь ставит в связь с явлением Троицы: «Когда Всевышний, сошед, смешал языки, то разделил между собою народы, но когда Он раздавал огненные языки, то призвал всех в соединение, поэтому мы согласно славим Всесвятого Духа»<sup>51</sup>. Последнее весьма понятно. Хотя нравственные требования нового завета и имеют в нашей природе соответственный им внутренний залог<sup>52</sup>, но столь слабый и притом столь бессильный в борьбе с противоположными

---

<sup>50</sup> Деян. 4, 32.

<sup>51</sup> Кондак праздника Святой Троицы: «Ѹгдѧ сннзшедѧ ѡзыки слѡвѧ, раздѣлѧше ѡзыки вѣшнѧ, Ѹгдѧ же Ѹгненныѧ ѡзыки раздѣлѧше, въ соединѣнїе всѧ призвѧ, — ѧ согласнѡ славимъ Всесвѣтаго Дѡха». — *Примеч. ред.*

<sup>52</sup> См.: Рим. 1, 19–20; 2, 14–15.

греховными влечениями, что сами по себе эти требования невыполнимы для человеческих сил без тех благодатных откровений о Христе, [о] 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 дают надежду на свою выполнимость. Поэтому и требование любить ближнего как самого себя будет ли выполнимо для человека, пока ему нечего противопоставить непосредственному голосу своей природы, которая 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 Святой 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 пришедшим от Отца Сыном, но с Отцом не разлучившимся и призывающим нас в благодатное единство с Собою, которому основание уже дано в действительности чрез Его воплощение и к которому поэтому всякий может приобщиться сознательно чрез постепенное претворение своей природы, себялюбивой и гордой, в смиренную и любящую<sup>53</sup>. Таким

---

<sup>53</sup>Если Мартенсен, показав нравственное значение Троицы только из понятия о Боге любящем и, следовательно, не могущем быть когда-либо без любимого, Ему равного, придает ему столь большую важность для добродетелей (см.

образом, православное учение о Святой Троице является метафизическим обоснованием нравственного долга любви<sup>54</sup> точно так же, как на учении о загробном воздаянии обосновывается добродетель терпения и т. п.

## § 6. Догмат Церкви и современная мораль

Если читателю покажется связь между первыми двумя идеями менее тесной, чем между вторыми, что она слишком отвлеченна, чтобы оказывать действительное влияние на волю, то он, я надеюсь, разубедится в своем сомнении, когда вникнет в область теоретической морали в ее современном состоянии. Мы настойчиво будем утверждать, что православный догмат Святой Троицы и связанное

---

его «Христианское учение о нравственности» ([В 2 т.] Т. 1. [СПб., 1890.] С. 78): «Если бы христианская догматика не развила еще со своей стороны учения о Троице, то этика должна была выступить с этим учением в своем собственном интересе»), то при сделанном нами соотношении сей истины с законами естества человеческого практическая важность великого догмата оценится с сугубой силой.

<sup>54</sup> 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 богопочтения — Троица противопоставляется мировому нечестию как основание истинной святости: «Боглѣснаѧ възшѣмѣ ѡргѧнскаѧ пѣнь почитѧти златоотворѣнный въздѣшный истѣвѧнѧ. Оутѣшителя же свѣтлоноснаѧ блѣгодѧть почитѣвѣтѧ ѣже копѣти: „Трѣце ѣдинаѧ, равносѧльнаѧ, безначѧльнаѧ, благолюбѣна ѣси“» (7-й ирмос Пятидесятницы; ср. 8-й ирмос Воздвижения).

с ним понимание первосвященнической молитвы [Христа] есть единственно возможное разрешение того противоречия (антилогии), 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 строяемых ею системах то сшивает себе тришкин кафтан или, подобно лисе баснописца, 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 самостоятельного значения личности?<sup>55</sup> Может ли подлежать возражению непосредственное свидетельство нашего сознания, отказывающееся 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, безусловно, человек признаёт отклик своего собственного духа. А между тем как ни просты, ни неотразимы эти аксиомы, но современная мораль желает обосноваться не только помимо них, но даже прямо на их отрицании. Спросите: что же побуждает ее к такому абсурду, к такому нелепому замыслу? Вашему удивлению не

---

<sup>55</sup>См. нашу книгу «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности».



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 хотя и составляет действительное содержание и высшую цель евангельского учения, но совершенно будто бы умалена и почти утрачена в нравственном богословии католиков и старых протестантов — именно благодаря их учению о самостоятельном значении личности и ее свободной воле (индивидуализму и индетерминизму), в силу чего и целью жизни человеческой является счастье личности (загробное блаженство и дозволенные житейские наслаждения здесь, на земле). Учение о 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 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 (индетерминизма). Нужно сознаться, что эти возражения против свободы воли, будучи несправедливы по существу, не без некоторого права прилагаются к западной схоластической богословской морали и против морали Канта, тоже связанной с понятием самоценной личности и свободы, и, подобно сухой добродетели католиков, возвращающейся к понятию холодного закона и долга,

и пренебрегающей чувством любви как чем-то чувственным, чуждым свободного духа и самоцельной личности человека, руководящейся чистым сознанием долга<sup>56</sup>. Итак, правоучители, 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. Неудивительно отсюда, что их противники — эволюционисты и пантеисты, желающие (хотя и неудачно) основывать свою мораль на симпатии и на сострадании, — стараются представить и самое 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 он совершенно совпадает в большинстве своих взглядов<sup>57</sup> с представителями тюбингенской школы, руководившейся теми же фаталистическими и пантеистическими идеями. Весьма ошибаются те, которые думают, будто в основании критики Штрауса, Ренана, Гартмана, Толстого и т. п. лежит чисто отрицательное противорелигиозное стремление разрушить христианские верования; непредубежденный

---

<sup>56</sup>Суровым схоластиком Средних веков не по сердцу был человек любви, а индетерминистический индивидуализм Канта лишил нравственного значения всякое чувство, кроме чувства холодного уважения, усвоив всем прочим чувствованиям характер плотский, свойственный низшим натурам. Ср. [положения статьи] Снегирева «О любви» в журнале «Вера и разум» за 1892 г.

<sup>57</sup>См. его «В чем моя вера?» и др. соч.: «О жизни», также и «Исповедь».

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<sup>58</sup>, или голландца Шольтена, предложившего начертание целой новозаветной экзегетики и догматики как сплошного отрицания свободной воли — этого якобы вреднейшего для истинной религии предрассудка, погружающего человека в безысходное себялюбие и гордость<sup>59</sup>. Подобное присвоение учения любви (альтруизма) к пантеизму, как отрицающему личность и свободу, так въелось в современную европейскую мысль, что даже отрицатели всякой метафизики — позитивисты и новокантианцы — бессознательно обращаются к пантеистическим 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

---

<sup>58</sup> Почему-то они под Спасителем — *Сыном Человеческим* [см.: Мф. 16, 13, 27; 18, 11 и др.] — понимают не Личность, но пантеистическую идею, так называемое «разумное сознание»; бессмертие принимают в смысле бессмертия идей, сил и т. п.

<sup>59</sup> С этой точки зрения он с особенной силой старается развить учение о благодати в противовес древнему закону.

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 мое только личное есть конечная цель врожденного нам и правильно понятого себялюбия. Итак, последнее, казавшееся (и справедливо) при морали схоластиков главным врагом добродетели, превратится 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 вливать нравственное одушевление в сердце человека, и мораль без свободы и личности существует только в книгах, но не в жизни<sup>60</sup>. Удаляясь от древнего номизма в пантеизм для сохранения своего содержания (любви), этика потеряла тот дух, который придает известному поступку нравственный или противонравственный характер. Добродетель бессильна как при безусловном признании личности в качестве самозамкнутого бытия, так и при отрицании за личностью вечной жизни и свободы: пантеизм и безусловный индивидуализм не находят в своих системах бытия достойного места для добродетели. Здесь-то и является

---

<sup>60</sup>См. нашу статью «Об отношении личного спасения к общественному благу», где разъясняется практическое бессилие современной независимой морали.

на помощь Святая 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 там — 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 так же едино, хотя каждый человек всегда остается свободною и самосознающею личностью. Грех себялюбия и множественность жизненных целей (омрачение суетой) развили в его сознании обособленность настолько, что единство естества является в плотском уме пока только отвлечением, 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, проник Собою во внутреннее существо всего человечества — с Своей стороны вошел до *двери* нашего сердца<sup>61</sup>, выражая сие усвоение сострадательной любовью, и потому всякий, кто *отворяет* Ему, делается с Ним едино, не теряя личности и свободы, по подобию дитяти с матерью<sup>62</sup>, по подобию Павла и Иоанна [со Христом]<sup>63</sup>, и тем освобождается от безусловной самозамкнутости бытия, от исключительности самосознания: его «я», как мы сказали, уступает место лучшему — «мы». Таким образом образуется, по подобию

---

<sup>61</sup>Ср.: Откр. 3, 20.

<sup>62</sup>См.: Мф. 23, 37.

<sup>63</sup>См.: Гал. 2, 20. Ин. 17, 23.

Троицы, нераздельной и неслиянной, новое существо — святая 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<sup>64</sup>, Которому слава вовеки со Отцом и Духом. Наш Божественный Учитель потому и открыл нам учение о Пресвятой Троице, чтобы мы при *созидании Тела Его*<sup>65</sup> — как чего-то чудного и в себялюбивом мире невероятного — имели постоянное утверждение в лучшем Бытии, вечном и неизменяемом Божестве, и взиранием на Святую Троицу побеждали страх пред ненавистною разделенностью мира, отражающеюся 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 священного догмата евангельская заповедь о любви была бы бессильна, а потому противопоставить сей догмат заповеди о любви есть безумие — так делать может только не понимающий или не желающий понять истины<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup>См.: Рим. 6, 2, 8, 13.

<sup>65</sup>См.: Еф. 4, 12.

<sup>66</sup>По первоначальному напечатанию нашей речи [см. «Богословский вестник» — 1892 г., № 11 (ноябрь), с. 149–172, — где указанная статья заканчивается следующим образом: «Нам остается показать, что в нашем истолковании учения о Святой Троице нет ни одного нового понятия сравнительно с тем, что о нем говорили святые отцы Церкви — Афанасий, Василий, два Григория, два Иоанна, два Кирилла и Августин, прославившие Троиединого».] мы предприняли проверку ее положений по многим святоотеческим творе-

---

ниям, но работа осталась и, может быть, останется недоконченной (она затерялась в виде карандашных отметок на латинских и греческих фолиантах Московской академии). Если бы кто пожелал заняться такой работой, мы бы советовали ему читать трактаты о Троице свт. Кирилла Александрийского и его же толкование на Евангелие от Иоанна; затем «О Троице» блж. Августина и его же «Исповедь» (особ. IV, 8) и свт. Илария Поатьерского [Пиктавийского]; также прп. Иоанна Кассиана (Собесед. X. Гл. 7. В чем состоит цель и совершенство наших молитв. — Творения. М., 1892. С. 354–355) и свт. Василия Великого (Подвижнические уставы. Гл. 18. К соблюдающим подвижническое правило в общежитии. — Творения. В 7 т. Т. 5. М., 1847. С. 426–431. [В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 351–354]), особенно же свт. Григория Нисского, который многократно утверждает единство не только Божеского естества, но и человеческого.

# Нравственная идея догмата Церкви\*

## [§ 1. Введение]

**К**огда предлагается читателям более или менее новое изъяснение христианских догматов, то верующий по-православному автор всего менее рассчитывает ввести в сознание Церкви какую-либо новую истину; напротив, он убежден, что полнота истины есть всегдашнее достояние сознания церковного; и если, например, до IV века понятия естества и лица оставались невыясненными или если до VII Вселенского собора не был формулирован определенно догмат иконопочитания, то это вовсе не значит, чтобы ранее Церковь не знала правильного учения о Троице или бы колебалась между идолопоклонством и иконоборством. В данных случаях не содержание веры получало придаток в христианском сознании, но обогащение мысли человеческой заключалось в том, что некоторые

---

\*Впервые статья опубликована в журнале «Вера и Церковь» — 1901 г., кн. 8, с. 369–390; позднее: Антоний (Храповицкий), архиеп. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. СПб., 1911. С. 12–30. — *Примеч. ред.*



человеческие понятия или бытовые явления разъяснялись с точки зрения истинного христианства. И ранее IV века Церковь знала из Евангелия и Предания, что Отец и Сын — едино, что мы спасаемся верою во Святую Троицу, но как соотносить эти истины с человеческими философскими понятиями «лица» и «естества» — иначе: какое место получают эти понятия в обществе Божиим, — этому научили людей отцы I [Вселенского] собора и [отцы], последующие [им].

Точно так же если в настоящее время какой-либо, даже простой, смиренный христианин, вроде, например, Хомякова, начинает рассуждать об истинах веры — в новых терминах, но без всякого противоречия церковному Преданию, — то такой автор, оставаясь в согласии с православным богословием, не открывает новых тайн веры, но с точки зрения вечной истины веры разъясняет новые запросы современной человеческой мысли. Современный читатель, видя в его словах давно жданный ответ на свои недоумения в вере, готов провозгласить такое толкование «новым откровением», а иной, чуждый этим запросам, почитатель школьных авторитетов с недоверием и недоброжелательством медлит согласиться с автором и настойчиво отыскивает у него ересь, не желая примириться с тем, что предмет объяснен как будто лучше, чем в установленных учебниках. Между тем ничего противного учебникам не сказал тот же Хомяков, и самая оценка сравнительного достоинства его толкований с литературой учебной зависит преимущественно не от изложения того вечного содержания веры, которое тождественно в обоих этих толкованиях, но

от разъяснения изменяющихся запросов современной мысли.

Одним из самых настойчивых, самых определившихся запросов современности по отношению к нашей вере является нравственное содержание ее догматических истин. Содержание это никогда не было чуждо церковному сознанию. Символ веры для послушных и просвещенных сынов Церкви всегда являлся и является восторженным прославителем гимном. Каждая почти молитва Церкви заканчивается воспоминанием Святой Троицы именно как источника всех нравственных сокровищ. Но современному богословию как науке недостает ясно выдержанной формулировки того, какие именно нравственные понятия содержатся в истинах веры и каким образом первые определяются вторыми. Поэтому весьма естественно, что те исследователи, которые знают христианство только в его ученом или учебном выражении, но чужды непосредственного переживания всей церковной истины, эти, так сказать, внешние созерцатели христианства недоумевают о том, для чего вера наша, сказавшая устами своего Основателя: *«Аще хочещи внити в живот, соблюди заповеди»*<sup>67</sup>, — для чего она с такой настойчивостью требует от своих последователей признания многочисленных по видимому чисто теоретических догматов. Мы сказали «недоумевают», но, к сожалению, высокомерные наши современники всего менее согласны недоумевать, а предпочитают, подобно крыловскому петуху, уверенно и упорно отрицать и поносить то, чего

---

<sup>67</sup>Мф. 19, 17.

не понимают. Это настроение с особенной силой выразилось в известных сочинениях Л. Толстого<sup>68</sup>, который, к сожалению, является в данном случае только более смелым представителем настроенности огромного числа образованных европейцев и русских. Вот на эти-то недоумения и пытаемся мы ответить как настоящей статьей о Церкви, так и прежними: о Святой Троице, об искуплении и Святом Духе.

## § 2.] Значение догмата Церкви в истории и современной науке

**И**з всех догматов догмат Церкви подвергается наиболее сильным нападкам со стороны толстовства и наиболее сильной, хотя и молчаливой ненависти со стороны всякого вообще псевдо-рационализма. Наши псевдолибералы с особенным усердием распространяют в читающей публике переводные издания об инквизиции, о борьбе культуры с папством, не без основания надеясь, что догадливый русский читатель сам сумеет перенести на Православную Церковь все недоброе, сказанное о папстве. При этом русские западники подчеркнут еще и то обстоятельство, что привлекательная грандиозность, последовательность и убежденность папской системы — одним словом, все то, чем все-таки может похвалиться папство, — что все это чуждо нашего церковного управления, с которым подобные люди сталкиваются обыкновенно в лице светских исполнителей различных ограничений

---

<sup>68</sup>См. примеч. 1 и 57 на с. 6 и 34 наст. изд.

жизни (цензурных, дисциплинарных, обрядовых и т. п.). И если церковная власть мешает нашим либералам в лице своих иерархических представителей, то и здесь она проявляется обыкновенно пассивно, не эффектно, не красноречиво, и потому немудрено, если она представляется своим отщепенцам даже не в виде могущественной темной силы, как Л. Толстому, а в образе скучной старой ворчуньи.

Да, в таком жалком образе представляет наша современность ту величайшую святыню христианского учения, без которой последнее оставалось бы действительно отвлеченным, безжизненным догматизмом, без которой не было бы того существенного преобразования в жизни, что произвела наша вера во вселенной. И если в настоящее время ложные либералы считают учение о Церкви помехой для своей веры, то отчего они не хотят, по крайней мере, призадуматься над тем явлением, что именно эта истина о Церкви была главнейшею силою для привлечения ко Христу новопросвещенных людей и народов? Правда, и помимо догмата Церкви христианство богато высокими идеями, умилительными образами, но все эти идеи и образы, включая сюда и события истории евангельской, оставались бы бессильны для нравственного возрождения людей, если бы не были вновь и вновь воплощаемы в наличной жизни христиан, если бы последняя не была постоянным выражением того духовного единения, той нежной взаимной любви и взаимной заботливости, коих не могла внушить христианам ни вера в будущую жизнь, ни любовь к Спасителю, ни память о Его страданиях, а только слова Его и Его

апостола о Церкви<sup>69</sup> — о том, что Он даровал Свою истину и Свою благодать не каждому верующему в отдельности, но их единению в Церкви, которая есть как бы тело, оживотворяемое Духом Божиим, объединяющее в одно живое единство любви своих членов, живущих этим единством и умирающих духовно, лишь только они отпадут от последнего.

Древние христиане понимали это важнейшее условие своей духовной жизни, и в нем-то они находили силу к исполнению труднейшей задачи жизни — любить друг друга. Современники наши потеряли это разумение и нуждаются в теоретическом разъяснении вопроса о том, какое значение имеет догмат Церкви для духовного совершенствования личности. Такое разъяснение мы и желаем предложить.

Указанная телеологическая точка зрения в истолковании догмата Церкви не есть случайная, имеющая место лишь при современных условиях мысли: авторитетнейший догматист Православия преподобный Иоанн Дамаскин говорит, что Бог открыл нам все то из Своих свойств, из Своих промыслительных судеб, что нужно для нашего спасения, и утаил все то, что не имеет прямого отношения к сей цели<sup>70</sup>. В частности, не только истина о Церкви открыта нам для такой цели, но и сама Церковь учреждена единственно для нее же. Кому не известны слова апостола о Христе, *из Которого все Тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при*

<sup>69</sup> См.: Мф. 16, 18; 28, 19–20. Деян. 1, 4–5; 2, 1–4. Еф. 1–5.

<sup>70</sup> См. примеч. 18 на с. 15 наст. изд.

действию в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви<sup>71</sup>.

Итак, назначение Церкви указано ясно и определено: оно заключается в духовном возрастании христиан. Между тем вследствие какого-то печального недоразумения именно эту-то существеннейшую сторону в определении Церкви опускают все современные догматисты, совершенно, по-видимому, не замечая, что приводимые ими определения страдают даже логической неполнотой, бросающейся прямо в глаза сознательному читателю.

Большинство учебных определений Церкви начинается так: Церковь есть общество, учрежденное, объединенное etc<sup>72</sup>. Но ведь главнейшее определение общества заключается в его назначении, в его цели, а об этом ничего или почти ничего не говорится в учебной формулировке догмата. Недавно в литературе появилось иное определение Церкви (как Тела Христова), возбудившее целую полемику, причем спорившие говорили почти одно и то же или даже совершенно одно и то же, хотя и укоряли друг друга довольно запальчиво. Главным основанием такого определения служили вышеприведенные слова апостола, но почему-то никто не считал нужным дочитывать их до конца, и священное изречение обсуждалось на все лады вне своей главной мысли.

Если рассматривать истину Церкви с указанной нами точки зрения, то нам придется поставить следующее положение во главу нашего рассужде-

---

<sup>71</sup>Еф. 4, 16.

<sup>72</sup>Et cetera (лат.) — и прочее, и так далее. — *Примеч. ред.*

ния: для спасения или, что то же, для духовного усовершенствования человека необходимы три условия: сам человек, Бог и Церковь. Обыкновенно третье условие не полагают в основание нашего спасения, ибо самая тема эта в европейском богословии раскрывалась преимущественно протестантами. Но мы знаем, что то Царство Божие, которое принес на землю Спаситель наш, не есть освящение только личной жизни человека чрез непосредственное воздействие на него Существа Божия, но и основание на земле нового бытия, нового начала, чрез которое только и входит в общение с человеческою личностью наш Господь. Это бытие, это начало есть Церковь. Замечательно, что в том исключительном случае, когда по основании Церкви Господь призвал к Себе гонителя Савла прямо со Своего небесного престола, то и здесь Он не оставил его вне ближайшего руководства Церкви, не открыл ему Своей воли непосредственно, как некогда Илии и прочим пророкам, но послал его к Анании для научения, для благодатствования в таинстве и для исцеления от слепоты очей<sup>73</sup>. Здесь Господь показал, что Он не знает Своих рабов вне Церкви. Но еще раньше, когда Он только преподавал самое основание Своего нового учения, в большинстве притчей Своих Он противопоставлял новую, духовную, жизнь как противоположную не только греховной, раздвоенной, личной [индивидуальной] жизни отдельного человека, но еще чаще разрозненному, разделенному бытию человеческого общества. В Его новом

---

<sup>73</sup>См.: Деян. 9, 3–20.

Царстве люди объединятся не только в дружное братство, чуждое разделению по народностям, условиям и имуществам, но они составят из себя некое новое, е д и н о е, бытие, которое будет возрастать, как тесто, заквашенное хозяйкой, как дерево, привлекающее всех под свою тень, как виноградная лоза, в которой ствол есть Христос, а ветви — апостолы.

### [§ 3.] Главная мысль в догмате Церкви

**Н**аконец когда Господь уже сказал ученикам Своим все, что принял от Отца Своего<sup>74</sup>, то возвел очи Свои на небо и вознес к Отцу молитву об исполнении того дела, ради которого Он пришел на землю. Молитва эта была не о чем ином, как об устройении на земле нового, единого, бытия — Церкви, — бытия, донныне чуждого разделенному грехом человечеству, а только прообразованного ветхозаветною Церковью. Это бытие имеет себе подобие не на земле, где нет единства, а лишь разделение, но на небе, где единство Отца и Сына и Святого Духа совершает Трех Лиц в единое Существо, так что уже нет трех Богов, но единый Бог, живущий единою жизнью. Точно так же единое новое бытие, единый новый человек совершается Христом на земле из прежнего, враждебного, общества иудеев и язычников<sup>75</sup>. Конечно, цель этого нового бытия на земле заключается, однако, не в нем самом как целом, а в его отношении к каждому

---

<sup>74</sup>См.: Ин. 15, 15.

<sup>75</sup>См.: Еф. 2, 14–16.



из своих составных частей, т. е. к личности человеческой. «... Хочу, — говорит Господь, — чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне... да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них»<sup>76</sup>. Такова конечная цель основанной Христом Церкви по отношению к членам ее, а цель посредствующая, та ближайшая цель, без которой невозможно достигнуть конечной цели нашего бытия, заключается в постоянном духовном усовершенствовании личности в Церкви — в освящении христианина истиною Христовою: «... за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною»<sup>77</sup>.

Итак, Церковь есть совершенно новое, особенное и единственное на земле бытие (*unicum*), которого нельзя с точностью определить никаким понятием, взятым из мирской жизни. И если в упомянутом нами богословском споре те мыслители, которые указывали на превосходство своего определения Церкви как общества, сравнительно с определением ее как *Тела Христова*, думали, что они приводят действительно определение Церкви, тогда как их противники предлагали только сравнение, то заметим, что притязания первых вовсе не были основательны. Всякое земное общество имеет столько сторон, совершенно непохожих на жизнь Церкви, и так мало общих с нею признаков, что такому видимо формальному определению можно было бы предпочитать сравнение, тем более сравнение, авторизованное

---

<sup>76</sup>Ин. 17, 24, 26.

<sup>77</sup>Ин. 17, 19.

Священным Писанием, если бы, как мы выше сказали, относящиеся сюда слова апостола рассматривать во всей их полноте, без урезки их главной мысли. А эта главная мысль («... для приращения себя самого в любви»<sup>78</sup>) уже нарушает образ тела, не знающего никакой любви, и тем снова указывает на то, что понятие о Церкви есть понятие о бытии исключительном, противоположном всему земному. Теперь остановимся на описании этого бытия подробнее, а затем когда-нибудь укажем на его реальные проявления и тем попытаемся разрешить самый мудреный вопрос во взаимном споре европейских вероисповеданий: где и как искать истинную Церковь?

Мы видели из приведенных слов Христа Спасителя, что Церковь есть подобие Троического бытия, — подобие, в котором многие личности становятся единым существом<sup>79</sup>. Почему такое бытие, как и бытие Святой Троицы, ново для ветхого человека и непостижимо? По той причине, что в естественном самосознании личность есть бытие самозамкнутое, радикально противоположное всякой другой личности. Оставим теперь язык отвлеченных определений, по необходимости сухих и сжатых, и рассмотрим практическое влияние на нашу волю этого закона. Прежде всего мы видим, что такой закон нашего естественного бытия, опознаваемый в нашем непосредственном самосознании, радикально противоречит нравственному закону Евангелия, требующему от своих последовате-

---

<sup>78</sup>См.: Еф. 4, 16.

<sup>79</sup>См.: Ин. 17, 11, 22.

лей самоотвержения и любви к ближнему. Правда, и этот закон любви не вполне чужд человеческой природе, расположенной любить, хотя в такой же мере склонной отстаивать свое «я» в чувстве самолюбия и мстительности. И вот до тех пор, пока человек сочувствует христианскому закону лишь в размерах своих естественных склонностей, он никогда не примет полноты христианской любви, не сделается истинным христианином: одних он будет любить, и, может быть, горячо, а других — ненавидеть; любовь и самолюбие, выражающиеся в ненависти, так и останутся в нем как два непримиримых врага.

«Но ведь это будет постоянное противоречие в душе человека?» — победоносно спросит нас возразитель. Конечно, — ответим мы. — Естественный человек есть воплощенное противоречие, и едва ли где внутренняя противоречивость его природы проявляется с такой силой, как в чувстве естественной любви. Так, например, в любви половой любовь и ненависть сливаются в один странный, уродливый процесс, где размножение сопровождается нередко убийством. Или возьмите самое высшее проявление естественной любви — любовь материнскую: у животных или естественных людей. И здесь аффекты нежности к детям постоянно чередуются с аффектами бешеной злобы против их предполагаемых врагов, а иногда против них самих, если они с трудом усваивают желания матери. Курица, выведши своих цыплят, почти ни на минуту не покидает угрожающего вида, и кроткая в обыкновенное время корова бывает страшнее хищного животного, когда около нее новорожденный теленок.

О том, как сильно обостряется это внутреннее противоречие любви и ненависти в людях, мы знаем и из постоянных наблюдений над жизнью, и из художественного воспроизведения последней в литературе (например, «Египетские ночи» Пушкина, «Кроткая» Достоевского, «Мать» Некрасова и многие другие). Человеческая мысль не примирила этого противоречия, а, скорее, постоянно усиливала его. Когда они исходили из понятия свободной личности, этого единственного понятия, на котором могут основаться возвышенные требования строгой морали, то наряду с учением о справедливости, целомудрии, честности проповедовали горделивое и холодное, правовое и формальное отношение к ближним. Таково учение стоиков и Канта, который даже вовсе отрицал значение добродетели любви и предлагал заменить ее принципом уважения к ближним. Мораль богословов-схоластиков вращалась тоже в понятиях формального долга и, не имея возможности отрицать любовь к ближним, проповеданную Писанием, ограничила ее вымышленным учением о любви к самому себе<sup>80</sup>, а также многими правовыми, тоже вымышленными, нор-

---

<sup>80</sup>Ссылка при изложении этого ложного принципа на слова Св. Писания совершенно неправильна. Именно, приводятся два изречения, будто бы приписывающие любовь к самому себе: слова Спасителя *«возлюбиши ближнего своего яко сам себе»* (Мк. 12, 31) и ап. Павла *«никтоже когда плоть свою возненавиде...»* (Еф. 5, 29). Но оба эти изречения включают в себе вовсе не предписание любить самого себя, а лишь указание на то, что люди любят себя и питают свою плоть. Опыт же жизни ясно говорит о том, что, поскольку человек утверждается в любви к ближнему, постольку же освобождается от любви к самому себе.

мами, почерпнутыми из римского и феодального права и введенными не только в учение об отношении людей друг к другу, но и в учение о Боге и Искупителе.

#### [§ 4.] Отсутствие этой мысли в современной морали и философии

**Н**овейшая гуманистическая мораль, а также и мораль протестантская рационалистического направления совместно решили, что для укрепления принципа любви необходимо отрешиться от «схоластических» понятий о личности, о свободе воли, о возмездии и взамен этих понятий, охраняющих эгоизм, утвердить противоположный взгляд на бытие как на нечто единое, как на одну божественную жизнь, разлитую в тварях и стремящуюся вновь слиться в одну блаженную полноту. Отсюда единственным принципом мысли и жизни должен быть принцип единства и любви. Таким образом, спиритуализм заменяется пантеизмом — принципом, безусловно главенствующим в современной европейской философии и рационалистической теологии. Скажем, кстати, что, конечно, не столько гуманность, сколько протестантский предестинационизм<sup>81</sup>, отрицающий значение подвигов воли, и антиномизм философской морали, короче говоря, общий упадок нравственности, прикрывшийся личиной гуманизма, служит главным основанием к развитию подобного мировоззрения. Но возьмем лишь положительную сторону последнего, не

<sup>81</sup>От лат. *praedestinatio* — предопределение. — *Примеч. ред.*

проникая в его сокровенный смысл. Средостение между личностями здесь разрушено, противоположность между «я» и «не-я» уничтожена; нет места для горделивого самопревозношения того ничтожества, которое называется человеком. Но ведь кто ни знает, что с уничтожением свободы воли уничтожается и разница между добром и злом, и всякая нравственная ответственность человека, а вместе с тем и нравственная привлекательность подвига любви и его нравственная обязательность, так что для последовательного критика подобных воззрений, каким был апостол Павел, остается лишь один вывод из них: «... да ямы и пием, утре бо умрем»<sup>82</sup>.

Итак, то противоречие между горделивым чувственным эгоизмом и сродным нашему сердцу началом любви — противоречие, данное в естественной (падшей) природе и жизни человека, не разрешается изысканиями философской мысли, пока она исходит из того или иного принципа [так называемой] естественной жизни — принципа ли свободной личности или принципа естественного гуманизма: в первом случае водворяется правовой формализм, а во втором — пантеизм. Очевидно, и мысль, и действительная жизнь постулируют к такому исходному понятию, в котором бы устанавливалось примирение между свободной самооценкой личности и принципом самоотвержения и жизни для других — где бы эти другие, это «не-я», не были чем-то противоположным мне, моему «я», где бы свобода каждой личности совмещалась

---

<sup>82</sup>1 Кор. 15, 32.

с метафизическим единством их бытия вопреки пантеизму. Вот такое-то исходное понятие и представляет собою Церковь в тех определениях, которые мы дали ей выше на основании слова Божия. И действительно, мы видим, что личность, развивающаяся в Церкви, совмещает полноту самоотверженной любви с высокой степенью индивидуальной [личностной] воли. Наиболее типичными представителями такого совмещения служат типы сперва общедревнейшей, а потом Восточной Церкви, именно: мученики, аскеты и святители. Во всех этих трех типах, в высшей степени далеких друг от друга по бытовым условиям своей жизни, мы находим одинаковую гармонию тех двух противоположных качеств, которой не могли допустить ни естественная жизнь, ни языческая или западная философия. Все эти три типа — гиганты воли с крайне напряженным сознанием своей нравственной ответственности, в то же время совершенно чуждые не только грубого житейского эгоизма, но и какого бы то ни было тонкого самопревозношения, какого бы то ни было притязания на право личности, — типы, из которых два всецело живут и умирают для церковного братства и славы Божией, а третий ставит отречение от своей воли пред Богом и пред представителем церковной власти высшей задачей жизни. Итак, христианская истина о Церкви<sup>83</sup> не

---

<sup>83</sup> Впрочем, предварительно оговоримся, что указанием этого общего значения Церкви не заканчивается нравственная сила православного учения о ней. Церковь есть, кроме того, незаменимая руководительница христианина и в дальнейшем подвиге его жизни, которая вновь и вновь нуждается в истине, преподаваемой сим учением, — нуждается в нем как

только в мысли, но и в жизни освобождает человека от естественного противоречия между самосознанием личности и самоотверженной любовью как принципом жизни. Почему же именно это подлежит объяснению? Мы сказали, что определение Церкви должно почерпаться не из понятия быта земного, но из учения о триедином Существом Божием, как научил нас Господь в Своей прощальной молитве. Бог — един по существу и по жизни, но троичен в Лицах, так и Церковь — едина по существу, но множественна в лицах, ее составляющих. Что же это за единое существо Церкви и в каком отношении стоит оно к естественному человечеству?

### § 5.] Церковь и личность

**В** священном Писании и Предании церковном многократно говорится, что Господь пришел на землю для того, чтобы восстановить человека таким, каким он был до своего падения, и воссоздать в человеке и человечестве Свой образ, потемненный страстями. Если мы теперь скажем, что образ этот и был образом триединого Божества и что именно таковой образ восстанавливается Хрис-

---

в усовершеннии веры своей, так и в деле нравственного усовершенствования. Чтобы понять эту нужду ясно и бесспорно, должно вспомнить об одном несомненном свойстве всякой нравственной и нравственно-познавательной деятельности человека вообще и христианина в частности. Разумеем тот забываемый западными богословами закон жизни, в силу которого христианское совершенствование должно рассматривать не как свободное, беспрепятственное развитие более сложных явлений из менее сложных, но как постоянную напряженную и исполненную страданий борьбу.



том в человечестве чрез устройство Церкви, т. е. образ единосущия во множестве лиц, как сказано в первосвященнической молитве [Христа], то, может быть, поборники школьного богословия укорят нас в вольномыслии, но мы закроем им уста одним совершенно ясным изречением Священного Предания, если они не хотят убеждаться ни Евангелием, ни словами апостола Павла об *одном новом Человеке*, которого создает Христос из всех уверовавших эллинов и иудеев<sup>84</sup>. Но прежде поясним самую свою мысль о единосущии церковном, которая есть восстановление единства естества человеческого, нарушенного грехом. В Существое Божиим под понятием единого естества Божия богословие понимает духовную природу Божества, те духовные силы и свойства Божественной жизни, которые приводятся в действие свободною волею Божеских Лиц. То же разумеется под естеством человечества и под естеством каждой отдельной личности. Это разделение в нас лица и естества не есть нечто непонятное и отвлеченное, но истина, прямо подтверждаемая самонаблюдением и опытом. Сознывая в себе самостоятельную личность, свободу воли и свободу действий, каждый человек отлично понимает, что эта самостоятельность, эта свобода заключается лишь в направлении сил и свойств его общечеловеческой природы, в их специализации, в развитии одних природных склонностей и уничтожении других, в выборе между борющимися склонностями и т. п. Но все мы отлично понимаем, что ни один человек не может мыслить

---

<sup>84</sup>См.: Еф. 2, 11–16.

иначе, как по четырем законам мышления, проходит известную последовательность при переходе от какой-либо привычки к противоположной, не может ходить по воздуху, прекратить дыхание и т. д. Одним словом, мы чувствуем себя уже наделенными известной и физической и психической природой, отчасти известным психическим содержанием, видоизменение которого предоставляется нашей свободе лишь на известной почве, и притом с значительными ограничениями (например, легко ли матери не любить своих детей?). Вот эта психическая природа наша, эта досознательная общечеловеческая воля, нам неизбежно присущая, и есть человеческое естество.

До сих пор мы не говорили ничего нового сравнительно с принятыми в современном богословии определениями. Но если мы остановимся на вышесказанном, то под единым естеством человеческим придется разуть не действительную (реальную) сущность, а некоторое умоотвлекаемое (суммарное) понятие, которое не может дать почвы для уяснения ни первородного греха, переходящего на все человеческие личности, ни искупительной благодати, через которую освящается, по Писанию и Преданию, именно естество человеческое, а не просто каждая человеческая личность, отдельно взятая. Потеряв понятие о человеческом естестве как о действительной сущности, средневековые богословы принуждены были объяснять первородный грех лишь чрез наследственное право, недостойное даже людей понятие родовой мести переносить на Творца и положить это понятие в основание объяснения нашего домостроительства. Между тем

и средневековые богословы, а еще раньше Платон смутно чувствовали, что бывают такие общие, или обобщительные, понятия, которые не являются чисто отвлеченным усмотрением общих признаков каких-либо предметов, а существуют самостоятельно, реально. В этом и заключался спор номиналистов и реалистов. К числу таких понятий и относится понятие единого естества человеческого. Какое же действительное и реальное бытие оно имеет? В бытии Божиим бытие это столь же действительно, как бытие Каждой Божественной Личности, даже более действительно, потому что мы не говорим о существовании трех Богов, но единого Бога, хотя и исповедуем бытие Отца, бытие Сына и бытие Святого Духа. Мы знаем, что эти Три Божеские Лица живут единою жизнью единого Божеского Естества — Естества святого, благого, всеправедного, хотя и проникаются этой единою жизнью, Своей личною свободой, как сказал Господь: «... Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви»<sup>85</sup>. Если бы люди не пали, если бы не исполнились духа противления и разделения, если бы не ослабили тем единства естества своего, то и в их сердцах с такой же силой обнаруживалась бы жизнь общего, или богозданного, естества человеческого, которое было *добро зело* и которое Бог *соделал образом вечного бытия Своего*<sup>86</sup>. Каждой отдельной человеческой личности оставалось бы только свободно соглашаться с бьющимся в нем источником любви, добродетели, разумности и радости. Изучая

---

<sup>85</sup>Ин. 15, 10.

<sup>86</sup>См.: Быт. 1, 31. Прем. 2, 23.

совместно прекрасное творение Божие и Самого Творца и улаждая сердце свое взаимною любовью и радостью, люди все более и более проникались бы сознанием своего единства, и трудно было бы говорить о действиях и мыслях Петра, Павла и Иоанна, а пришлось бы говорить и судить просто о действиях *Человека*<sup>87</sup>. Однако это слияние всех воедино оставалось бы бесконечно чуждым той пантеистической нирване, которую так возлюбили теперешние философы. Именно это единство — эта общность человеческих мыслей, чувств и действий — постоянно бы утверждалось и создавалось свободной волей каждой отдельной личности и тем охраняло бы нравственную ценность своего бытия, отличаясь тем от единства движения различных частей благоустроенной машины или от единодушия бессловесных муравьев или пчел, руководимых в своем неустанном труде слепым и чуждым свободой инстинктом.

Но такую блаженную жизнь человеческого естества прервал наш праотец себялюбивым непослушанием, а потомки его новыми грехами все более и более губили ее, так что и самосознание человеческое почти вовсе ее утеряло, дойдя до такой степени обособленности, что источником человеческого мышления сделалась противоположность между «я» и «не-я», а триединство Божие, Коего образом является наше естество, стало для естественного ума почти непостижимой тайной, для укоренившихся же в своем себялюбии философов — даже логическим абсурдом.

---

<sup>87</sup>См. примеч. 84 на с. 57 наст. изд.

Но вот Искупитель восстанавливает эту утерянную праотцем единую жизнь человеческого естества, подобную той, которую имели бы все люди, если бы не пали. Жизнь эта и есть основанная Им Церковь. Она подобна жизни первозданных праотцев, но несколько отлична от нее, так как теперь зиждется не на легкоисполнимом свободном согласии каждой личности со своим неиспорченным естеством, а на согласии, исполненном теперь борьбы с естеством ветхим, которое мы должны распинать. Однако, прежде чем вникнуть в дальнейшее рассмотрение сей жизни, или, что то же, догмата Церкви, приведем обещанное изречение Священного Предания. Вот что говорит святитель Василий Великий в 18-й главе «Подвижнических уставов», описывая единокорные, смирение, любовь и послушание монашеской братии: «Общежительники (т. е. монахи), изглажда[я] в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту, потому что у людей не было бы ни разделения, ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества. Они-то суть точные подражатели Спасителю и Его житию во плоти. Ибо как Спаситель, составив лик учеников, даже и Себя соделал общим для апостолов, так и сии... Они-то соревнуют жизни ангелов, подобно им во всей строгости соблюдая общность... Они-то предвосхищают блага обетованного Царствия, в доброхотном житии и общении представляя точное подражание тамошнему жительству и состоянию... Они-то ясно показали жизни человеческой, сколько благ доставило им Спасителево вочеловечение, потому что

расторгнутое и на тысячи частей рассеянное [рассеченное] естество человеческое, по мере сил своих, они снова приводят в единение и с самим собою, и с Богом. Ибо это главное в спасительном домостроительстве во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому как наилучший врач целительными средствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»<sup>88</sup>.

Как видите, в вышеприведенных рассуждениях мы ничего не сказали от себя: святитель Василий Великий говорит о том, во-первых, что человеческое естество было едино до падения; во-вторых, что падением, или грехом, оно было рассечено; в-третьих, что ангелы, не впадшие в грех самолюбия и непослушания, сохранили это единство естества своего неповрежденным; в-четвертых, что Спаситель пришел восстановить это единство в падшем человеческом роде; в-пятых, что сие восстановление выражается в освобождении людей от себялюбия, раздоров и упрямства и в восстановлении в сердцах их Христовой любви и послушания и, в-шестых, что, вопреки школьным богословским системам, Божественное искупление заключается, главным образом, именно в восстановлении сего новоблагодатного единения любви и послушания лю-

---

<sup>88</sup>См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 18. — Творения. В 7 т. Т. 5. М., 1847. С. 428, 429–430. [В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 352, 353.] Устав свт. Василия Великого, А, 3. — Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. М., 1892. С. 273–274. — *Примеч. ред.*

дей с Богом, со Спасителем и между собою. Теперь продолжим наше рассуждение.

### [§ 6.] Частнейшие определения Церкви

**М**ы сказали, что это восстановленное Христом единство естества верующего человечества и есть Церковь. И как первое богозданное единство естества было не отвлеченным понятием, а реальной живой силой, которая постоянно давала себя чувствовать в человеческом сердце, во множестве святых, исполненных любви склонностей, так и Церковь не есть просто сумма множества отдельных людей, не правовое или правительственное учреждение, но прежде всего та основанная Христом жизнь, благодатная и святая, которая нерушимо и непоколебимо будет существовать на земле до Второго пришествия Его, ограждаемая отвне известными определенными формами, но проявляющаяся прежде всего в святых и умиленных чувствах веры, покаяния, духовной радости, чистоты и любви, которые находит в своем сердце каждый облагодатствованный человек не как плоды, выращенные усилием его воли в его собственной личности, но как свойства иной, отвне поданной ему природы — природы того *нового Человека*, в Которого он облекся крещением<sup>89</sup>. Его дальнейшая задача будет заключаться лишь в том, чтобы эти святые зачатки спасения, данные ему от Бога, эту жизнь восстановленного естества, эту жизнь Церкви подвигом своей личной свободы охранять

<sup>89</sup>См.: Гал. 3, 27. Еф. 2, 15; 4, 24. 1 Кор. 15, 45–49.

и умножать, а противную ей жизнь ветхого человека распинать и изгонять.

Конечно, этот подвиг более трудный, чем тот, который предлежал бы непадшему человечеству, но все-таки при таком представлении дела нам становится вполне понятным, почему упомянутые нами выше типы мучеников, преподобных и святителей совмещали в себе и неподражаемых гигантов воли и в то же время устремлялись к постоянному подавлению в себе всякого самоутверждения, всякого самолюбия, всякого отстаивания своего «я». Отсюда нам понятно, почему и апостол Павел, подвизавшийся, по его собственному уверению, больше всех учеников Христовых, говорит, что он уже не живет, что он распял себя, а *живет* в нем *Христос*, что трудился в Церкви не он, а *благодать*, которая в нем<sup>90</sup>. Однако наше разъяснение истинной Церкви еще не кончено. Мы указали ее свойства, сближающие понятие о ней с понятием о богозданном естестве человеческом, но мы не разъяснили различие между этими двумя понятиями. Различие это заключается в том, что жизнь человеческого естества, или природы человеческой, в каждом человеке сказывалась бы (если бы не было падения) непосредственно и беспрепятственно.

Не так [проявляется] жизнь Христова, которую Он дал Церкви и которую вливает в душу каждой отдельной личности. Это внедрение новой природы

---

<sup>90</sup>См.: Гал. 2, 20. 1 Кор. 15, 10. Благодатью на библейском и церковном языке называется иногда самое существо церковной жизни, иногда плоды сей жизни в душе христианина, иногда то Божественное действие, чрез которое насаждается эта сила новой жизни в душе человека.



(благодати) в душу каждого христианина есть явление более сложное: оно происходит не столь непосредственно, как развитие человеческой личности невинного Адама на почве человеческой природы, но прежде всего чрез сознательное усвоение жизни Христовой, или христианства, а затем и чрез иное, таинственное, внедрение новоблагодатного церковного естества в нашу личность.

Господь и апостолы указывают и на тот и на другой равно необходимые способы облагодатствования христианина. Когда они говорят о возрождении или об очищении нашей природы *чрез слово* учения, то они разумеют сознательное проникновение новой жизнью, изложенной в Божественном учении<sup>91</sup>. С другой стороны, кому ни известны притчи Господни о бессознательном и таинственном возрастании в душе верующего благодатного семени новой природы? Оно подобно тому, как если бы какой человек бросил семя на поле, а потом спокойно проводил дни свои, а солнце и ветер уже без его усилий выращивали зелень и наливали колос; оно подобно закваске, поднимающейся в темной печи<sup>92</sup>. Оно неуловимо, как место зарождения ветра, по слову Господню к Никодиму<sup>93</sup>.

Посему Церковь не есть ни просто училище христианского закона, ни одна лишь бессознательная благая энергия, таинственно передаваемая Христом в сердца человеческие, — благодать, но такая именно энергия, содержащая и распространяемая

---

<sup>91</sup>См.: Ин. 15, 3. 1 Пет. 1, 23. Евр. 10, 22.

<sup>92</sup>См.: Мк. 4, 26–29. Мф. 13, 33.

<sup>93</sup>См.: Ин. 3, 8.

сознательным началом, или обществом. Отсюда можно дополнить обычный пробел в определении Церкви как общества ли или как тела — тот пробел о назначении Церкви, который мы отметили выше. Именно при всяком определении Церкви должно указывать на то, что Церковь имеет назначение, во-первых, охранять неповрежденным сознательное содержание новоблагодатной жизни, т. е. Божественное учение, а затем передавать его отдельным людям количественно и качественно, или, что то же, во-вторых, распространять Божественное учение среди неверующих и, в-третьих, возводить верующих к полному проникновению этой жизнью, или к полному духовному совершенству. Приведенное апостолом Павлом сравнение Церкви с живым телом охватывает собою весьма полно это назначение Церкви.

### [§ 7.] **Церковь воинствующая**

«**Н**о я не вижу здесь ни учения о Церкви как об организованном обществе, — скажет иной читатель, — ни указания на то, в каком смысле называется святой и непогрешимой не только небесная, но и земная Церковь. Ведь если вы под Церковью разумеете все воссозданное Христом единое естество новоблагодатного человечества, — продолжит возражатель, — то где же у вас непогрешимый авторитет земной, воинствующей Церкви? Не даете ли вы потачки протестантам, уповающим лишь на небесную Церковь и лишенным Церкви в этой жизни?» Благодарю вас за такой вопрос, — ответили бы

мы возражателю. — Но в предыдущих наших рассуждениях уже дано начало для его разрешения.

Правда, та благодатная жизнь, которая одушевляет подвизающегося христианина, есть жизнь всего нового Адама, и, чем более бывает достоин христианин своего наименования, тем яснее, радостнее и действительнее сознает он свое постоянное общение со святыми прошедших веков и тем одушевленное проникается предписанным нам Символом веры ч а я н и е м конечного Суда и жизни будущего века, как научил нас святой Иоанн в Откровении<sup>94</sup>. Здесь уже первое посрамление протестантизма, уничтожившего молитвы ко святым и поминовение усопших.

Но ведь мы уже говорили и о том, что жизнь Церкви есть борьба против жизни мира, а мир действует как известная сознательная, а отчасти как бессознательная сила в каждом поколении людей. Каждое поколение людей должно переживать свою нравственно-историческую задачу, принести Богу свой талант и внести в сокровищницу Церкви свою победу. Вот почему новосозданное, благодатное естество Церкви, которое возрастает в Царстве славы до того времени, пока не исполнится число избранных<sup>95</sup>, — почему этот новый Адам, возглавляемый Христом<sup>96</sup>, — должен иметь в каждую

---

<sup>94</sup>См.: Откр. 20, 11 – 22, 20.

<sup>95</sup>См.: Откр. 6, 11.

<sup>96</sup>В Св. Писании и Предании «новым Адамом», или «новым Человеком», называется и Сам Христос, и Церковь, возглавляемая Христом (см.: Еф. 2, 15. 1 Кор. 12, 12; свт. Григория Богослова слово [38, 4] на Богоявление [Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 443]; [ср.]: прп. Исаака Сирина [слово 48]

эпоху земной борьбы известное, адекватное себе проявление. Здесь, на земле, среди борьбы христианства и мира, вознасаждаемой новой природы церковной с природой ветхой, должна жить и действовать, во-первых, качественная полнота Христовых дарований Церкви, т. е. неповрежденность ее сознательного содержания (или чисто христианское учение), и, во-вторых, таинственная благая энергия (святость Церкви), которая преподается христианской душе помимо ее сознания как благодатные дары. И как жизнь Божеских Лиц есть единая жизнь всего единого Божеского естества, так и действующая на земле сила благодатной жизни Христовой исходит от полноты церковной, так что святым и непогрешимым является именно все церковное общество на земле, а не отдельная отрасль или какая-либо местная власть, как хотят разуместь

---

о духе милующем [(«О различии добродетелей и о совершенстве всего поприща»): «„Что такое чистота?“ — Кратко сказать: сердце, милующее всякую тварную природу. . . „Что такое сердце милующее?“ . . . — Возгорение сердца у человека о всем творении: о человеках, о птицах, о животных, о дедмонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого сострадания умалется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварию. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились, а также и о естестве пресмыкающихся молится с великой жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу» (Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. 205–206) — см. также: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. 5. Тварное бытие. СТСЛ, 2013. С. 160–161)].

паписты. Доказывать эту последнюю мысль в подробности на основании источников Божественного откровения не входит в нашу задачу, так как авторитет воинствующей Церкви довольно хорошо обоснован на этой почве в школьном богословии. Но все же укажем читателям на то, что большинство притчей Господних о Царствии Божиим относятся к Церкви воинствующей, — ей именно обещана Господом полнота благодатных дарований, и к ней же относятся Его слова во время вознесения: «... се, Аз с вами есмь во вся дни до скончания века»<sup>97</sup>. Точно так же и Апокалипсис изображает борьбу благодатного Царства Христова с миром на земле и представляет Христа Воздем и непосредственным Главою Церкви воинствующей как в первоначальном видении Его среди семи светильников, так и в откровении будущих судеб Церкви<sup>98</sup>.

## [§ 8. Заключение.] Тезисы

**И**так, веровать в Церковь значит:

ВО-ПЕРВЫХ, веровать в то, что Иисус Христос Собою восстановил в тех, кто входит в *стадо* Его учеников<sup>99</sup>, единство естества человеческого, утраченное людьми через падение Адама и грехи его потомков;

ВО-ВТОРЫХ, что это единство не есть отвлеченное понятие, но живая нравственная сила, изливающаяся в сердца Его учеников и действующая

---

<sup>97</sup>Мф. 28, 20.

<sup>98</sup>См.: Откр. 1, 8, 13; 22, 5, 13.

<sup>99</sup>См.: Лк. 13, 32. Ин. 10, 16. 1 Пет. 5, 2 и др.

в них как источник благих чувств и намерений, а наипаче во взаимной любви их к Богу и друг к другу;

В-ТРЕТЬИХ, сила эта, эта жизнь церковная, по слову Христову, будет существовать на земле всегда, и она является единственным посредством, через которое Бог приводит людей ко спасению, т. е. к святости и к единению;

В-ЧЕТВЕРТЫХ, люди, живущие этой церковной жизнью, составляют вместе со Христом одно духовное существо, управляемое Им как Главою, и по мере своего усовершенствования на земле, в полноте же — на небе, они настолько укрепляют это единство, что оно уподобляется единству Божеского естества в Трех Божеских Лицах и тем наполняет каждую человеческую личность блаженством и святостью, зачатки чего [Бог] и дает ей с самого времени ее вступления в Церковь;

В-ПЯТЫХ, так как свое духовное совершенство во Христе люди каждого поколения начинают созидавать на земле в борьбе с миром, то на земле же во всякое время хранится и полнота Божественных дарований в воинствующем за спасение обществе людей;

В-ШЕСТЫХ, общество это, или воинствующая Церковь, имеет назначением, во-первых, неповрежденно хранить источник Божественной жизни, т. е. Божественное учение и благую энергию новоблагодатной жизни, а во-вторых, передавать то и другое чрез учение и молитву (преимущественно же молитвы тайносовершительные) как своим собственным чадам для усовершенания их в благодатной цер-

ковной жизни, так и не вѣдущим Христа для их вступления в эту жизнь;

В-СЕДЬМЫХ, что задачей каждого человека, желающего спастись, является прежде всего согласие с этими отвне подаваемыми его личности истинами веры, святыми расположениями сердца, с этой жизнью Церкви;

В-ВОСЬМЫХ, так как его личная жизнь встречается с жизнью Церкви не как жизнь бескачественная, а как жизнь, уже наполненная грехом, то сие свободное согласие с новоблагодатной жизнью Церкви должно точнее назвать свободным послушанием;

В-ДЕВЯТЫХ, а если так, если жизнь в Церкви встречается с жизнью каждой личности как начало подчиняющее, как руководитель в свободной внутренней борьбе человека, то необходимо, чтобы жизнь Церкви имела известные условные внешние формы, чтобы существовали проявления церковной жизни, или церковное управление и церковная дисциплина. Общие основания, определяющие этот внешний строй Церкви, даны Спасителем в Евангелии и апостолами— в Деяниях, Посланиях и Откровении, частнейше же их раскрытие предоставлено Христом церковным пастырям и составляет предмет Священного Предания (преимущественно же канонов);

В-ДЕСЯТЫХ, однако, все внешние условия, определяющие проявление благодатной, или церковной, жизни на земле, а также руководство Церковью своих чад исполнены того же духа благодатной Божественной жизни, в коем заключается сущность этой жизни, т. е. духа любви и святости, и посему

если они названы нами внешними, то не в прямом смысле этого слова, а в том, что они руководят внутренней жизнью душ наших при помощи известных внешних средств.

Таково содержание догмата Церкви. Нужно ли говорить о том, что такие верования составляют единую незаменимую нравственную силу для подвижающегося христианина, что без таких верований его жизнь является бесцельною, его подвиг лишается всякого жизненного основания?



*Священномученик Иларион (Троицкий)*

## Триединство Божества и единство человечества\*

«... да будут едино, якоже и Мы»<sup>1</sup> — так молился Господь Иисус Христос Своему небесному Отцу в последний день Своей земной жизни пред спасительными страданиями. Христос основал Церковь, новое общество людей, в котором они должны объединяться между собою каким-то особенным внутренним и духовным единением. Царство Христово не то, что царства земные, где люди объединены искусственными юридическими нормами, но могут быть в то же самое время совершенно разъединены друг от друга всем своим существом, всей своей нравственной природой. Сам Христос единство верующих уподоблял органическому единству ветвей одного дерева<sup>2</sup>. В последнем же Своем молитвенном торжественном обращении к Отцу Христос

---

\* Впервые статья опубликована в журнале «Голос Церкви» — 1912 г., № 10 (октябрь), с. 112–131. — *Примеч. ред.*

<sup>1</sup> Ин. 17, 11, 22.

<sup>2</sup> См.: Ин. 15, 1–7.

указывает как бы идеал церковного единения спасенного Им человечества. Таким идеалом в словах Христа является то существенное единство, которое Три Божественных Лица соединяет во единое триипостасное Божество. Божество — Троица во Единице. Спасенное человечество, т. е. Церковь — должна быть единством во множестве.

Великие отцы Церкви немало любомудрствовали об этом подобии церковного человечества единству Лиц Пресвятой Троицы, и богословские созерцания их богопросвещенного ума могут дать нам многое для уразумения истины троичности Божества и единства человечества в Церкви. Главнейшие из этих святоотеческих созерцаний мы и представим в настоящем очерке, сопровождая их необходимыми разъяснениями<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>В русской богословской литературе на мысль о единстве церковного человечества по образу существенного единства Лиц Пресвятой Троицы еще 20 лет назад указал архиеп. Антоний (Храповицкий) в своей статье «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы», а потом и в статье «Нравственная идея догмата Церкви». Но до сих пор не исполнена работа, указанная нашим богословом, — проверка этой мысли по святоотеческим творениям (см.: Антоний (Храповицкий), архиеп. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. СПб., 1911. С. 76. Примеч. 1 [66 на с. 38–39 наст. изд.]). Нижеследующее и да будет попыткой собрать святоотеческий материал, подтверждающий основную мысль указанных статей глубочайшего святытеля и богослова Российской Православной Церкви.

## [Священномученик Киприан Карфагенский]

Мысль о единстве человечества в Церкви по образу триединства Божества мы встречаем еще у ранних церковных писателей, начиная со середины III века. Первый святоотеческий труд, специально посвященный вопросу о Церкви, — это трактат священномученика Киприана, епископа Карфагенского, «О единстве католической Церкви». Всю свою литературную деятельность святой Киприан посвятил преимущественно раскрытию понятия о Церкви, а всю свою церковную деятельность, запечатленную блаженной мученической кончиной, — защите единства Церкви от покушений «зломыслящих еретиков и раскольников»<sup>4</sup>. Вся Вселенская Церковь для святого Киприана есть некоторое особое единство. «Бог заповедует, чтобы в доме Его жили только мирные, согласные и единомышленные. Он хочет, чтобы возрожденные и оста[ва]лись такими, какими Он соделал их вторым рождением, чтобы ставшие сынами Божиими пребывали в мире Божием, чтобы у нас, у которых один Дух, было одно сердце и чувство. . . Для Бога большая жертва — наш мир и братское согласие, народ, соединенный в единстве Отца и Сына и Святого Духа»<sup>5</sup>.

Члены тела и совокупляются в единстве Вселенской Церкви, и связываются узами христианской

---

<sup>4</sup>См.: Сщмч. Киприан Карфагенский. Письмо (4) к Рогациану о диаконе, оскорбившем епископа. — Творения. В 2 т. Т. 1. Киев, 1891. С. 111. [М., 1999. С. 426.] — *Примеч. ред.*

<sup>5</sup>Сщмч. Киприан Карфагенский. О молитве Господней. — Творения. В 2 т. Т. 2. Киев, 1891. С. 217. [М., 1999. С. 266.]

любви<sup>6</sup>. Церковь есть единокорный и согласный народ Божий<sup>7</sup>. «Сынам Божиим надлежит быть миротворными, кроткими сердцем, простыми в слове, согласными во взаимной расположенности, верно сопряженными друг с другом союзом единокорности. Такое единокорие было когда-то при апостолах: так новый народ верующих [первенствующие христиане], соблюдая наставления Господа, держался взаимной любви. Это подтверждает божественное Писание, которое говорит: „*Народу же верующему бе сердце едино и душа едина*“<sup>8</sup>»<sup>9</sup>. «Вот что значит быть истинными чадами Божиими по духовному рождению! Вот что значит подражать, по небесному закону, правде Бога Отца!»<sup>10</sup> А затем истина единства всего человечества в Церкви поставляется в прямую связь с истиной Божественного триединства: «Христос молился [потом] Отцу [и] за всех, говоря: „*Не о сих же молю токмо, но и о верующих словесе их ради в Мя, да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут*“<sup>11</sup>. Велика благодать и лю-

---

<sup>6</sup>См.: Сщмч. Киприан Карфагенский. Письмо (36) к Корнелию о признании его епископом. — Творения. В 2 т. Т. 1. Киев, 1891. С. 197. [М., 1999. С. 501.]

<sup>7</sup>См.: Сщмч. Киприан Карфагенский. Письмо (59) к папе Стефану о соборе. — Творения. В 2 т. Т. 1. Киев, 1891. С. 330. [М., 1999. С. 614–615.]

<sup>8</sup>Деян. 4, 32.

<sup>9</sup>Сщмч. Киприан Карфагенский. О единстве Церкви. — Творения. В 2 т. Т. 2. Киев, 1891. С. 197. [М., 1999. С. 250.]

<sup>10</sup>Сщмч. Киприан Карфагенский. О благотворении и милостынях. — Творения. В 2 т. Т. 2. Киев, 1891. С. 288–289. [М., 1999. С. 324.]

<sup>11</sup>Ин. 17, 20–21.

бовь Господа в устроении нашего спасения! Не довольствуясь тем, что искупил нас Своею кровию, Он еще и просил за нас! А прося, смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единстве (*in ipsa unitate*), в каком Отец и Сын едино суть»<sup>12</sup>. «Господь говорит: „*Аз и Отец едино есма*“<sup>13</sup>. И опять об Отце, Сыне и Святом Духе написано: „... и сии *Три едино суть*“<sup>14</sup>. Кто же подумает, что это единство, основывающееся на непременимости Божественной и соединенное с небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится жизни и спасения [истинного пути ко спасению]»<sup>15</sup>. «Господь, внушая нам, что единство Церкви происходит от Божественной власти, утверждает и говорит: „*Аз и Отец едино есма*“<sup>16</sup> и, направляя Свою Церковь к такому единству, прибавляет: „... и *будет едино стадо и един Пастырь*“<sup>17</sup>»<sup>18</sup>. Таким образом, для священномученика Киприана единство Лиц Пресвятой Троицы есть основание единства церковного. Воля

---

<sup>12</sup>Сщмч. Киприан Карфагенский. О молитве Господней. — Творения. В 2 т. Т. 2. Киев, 1891. С. 221. [М., 1999. С. 269.]

<sup>13</sup>Ин. 10, 30.

<sup>14</sup>1 Ин. 5, 7.

<sup>15</sup>Сщмч. Киприан Карфагенский. О единстве Церкви. — Творения. В 2 т. Т. 2. Киев, 1891. С. 181. [М., 1999. С. 236.]

<sup>16</sup>Ин. 10, 30.

<sup>17</sup>Ин. 10, 16.

<sup>18</sup>Сщмч. Киприан Карфагенский. Письмо (62) к Магну о крещении новациан. — Творения. В 2 т. Т. 1. Киев, 1891. С. 363–364. [М., 1999. С. 641–642.]

Божия такова, чтобы в Церкви люди пребывали в том самом единстве, в каком пребывают от вечности Три Лица Божественной Троицы. К этому именно единству направлял Господь Иисус Христос Свою Церковь, Свой новый народ, возрожденный Его пришествием на землю. Святой Киприан видит выражение церковного единства в общей молитве, в благотворительности, в единстве веры и в единстве епископства. Все добродетели христианские поставлены у священномученика Киприана в связь с догматическим учением о единстве Церкви, а в основе этого учения лежит истина триединства Божества. Следовательно, вся христианская мораль в творениях святого Киприана есть нравственное следствие догмата о триединстве Божества — следствие, выведенное чрез посредство учения о Церкви. Истина Церкви как бы стоит между догматом о Пресвятой Троице и христианским нравоучением.

### [Священномученик Мефодий Патарский]

Из того же III века преподобный Анастасий Синаит сохранил нам такой отрывок из писаний священномученика Мефодия Патарского: «... три прародительские главы всего человечества — эти единосущные лица — были прообразовательно некоторым подобием святой и единосущной Троицы, а именно: не имеющий (земного) виновника своего бытия и нерожденный Адам представлял образ и подобие безначального Виновника всего, Вседержителя Бога и Отца, рожденный же сын его представлял образ рожденного Сына и Слова Божия,

а происшедшая (от него) Ева означала исходящее Лицо Святого Духа»<sup>19</sup>. Здесь, как видим, утверждается единство прародительских глав всего человечества, они названы даже «единосущными лицами» (ὁμοούσιοι ὑποστάσεις), и это единство родоначальников человечества почитается некоторым подобием единосущной Троицы.

Но особенно часто и весьма настойчиво проводилась параллель между единством человечества и единосущием Лиц Пресвятой Троицы во время догматических споров о догмате Троицы, в IV веке, когда об этом догмате говорили даже на площадях и рынках. Вся Церковь была потрясена еретическим учением Ария. Интеллигенту наших дней, безразлично относящемуся к вопросам своего спасения, совершенно не понимающему даже азбуки богословия и церковной жизни, догматические движения IV века нередко кажутся лишь ненужной игрой праздной иерархии, чрезмерно увлекшейся диалектическим искусством. Но Церковь знала, что такое была Ариева ересь и чем грозила она религиозной жизни человечества. При общей напряженности церковной жизни все прекрасно понимали, что с искажением истины Троицы должна непременно погибнуть нравственная жизнь человечества, которое будет тогда лишено надежды на обновление и возрождение, ибо не может человек сделаться бессмертным и нетленным без воплощения

---

<sup>19</sup>Сщмч. Мефодий Патарский. Краткие отрывки, В, X. — Творения. СПб., 1905. С. 287. Прп. Анастасий Синаит. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию, 1, 1. — Творения. М., 2003. С. 39.

бессмертного и нетленного едиnorodного Сына Божия, единосущного Богу Отцу.

### [Святитель Василий Великий]

Величайшие отцы Церкви стояли во главе догматических движений IV века. В блестящем созвездии отцов IV века наиболее яркой звездой был святитель Василий Великий. Григорий Богослов и Григорий Нисский сами считают себя учениками Василия<sup>20</sup>. Но у святого Василия мы и встречаем мысль о единосущии человечества, подобном единосущию Лиц Святой Троицы, именно в его письме к брату Григорию, вскоре по его посвящении во епископа Нисского, «О различии сущности и ипостаси». Здесь святитель Василий пишет: «Одни именованья, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое общее значение. Таково, например, имя „человек“. Ибо произнесший слово сие, означив этим именованьем общую природу, не определил сим речением одного какого-нибудь человека, собственно означаемого сим именованьем, потому что Петр не больше есть человек, как и Андрей, и Иоанн, и Иаков. . . Другие же именованья имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы в означаемом, но очертание какого-либо предмета по отличительному его свойству. . . Такое речение нисколько не относится к общему естеству, но изображает

---

<sup>20</sup>См.: Спаский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. С. 478–479. Ср.: Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 51–52, 53.



именами понятие о некоторых определенных предметах, отделив их от собирательного значения»<sup>21</sup>. Подобное, по мысли святого Василия, можно сказать и о Пресвятой Троице: «... Какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси в нас, перенеси оно и в Божественные догматы — и не погресишь»<sup>22</sup>. Единство Лиц Святой Троицы состоит в том, что есть «между Ними некое неизреченное и недомыслимое как общение, так и разделение: ни разность Ипостасей не расторгает непрерывности естества, ни общность сущности не сливает отличительных признаков»<sup>23</sup>. Последние слова характеризуют отношение между Лицами Святой Троицы. То же следовало бы сказать и о церковном обществе, но современная святому Василию действительность не позволяла ему этого сделать. Догматические споры разделили церковное общество на не согласные друг с другом части, и, конечно, трудно было даже мыслить аналогию между взаимными отношениями Лиц Святой Троицы, с одной стороны, и членов Церкви, с другой. Святитель Василий выставлял для Церкви своего времени идеал *Тела*<sup>24</sup>. Церковь должна быть единым Телом. Но откуда же несоответствие между взаимоотношением Лиц триединого Божества и взаимными отношениями членов единой Церкви? Оттуда, отвечает

---

<sup>21</sup>Свт. Василий Великий. Письмо (38) к Григорию брату. — Творения. В 7 т. Т. 6. СТСЛ, 1901. С. 80. [В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 503.]

<sup>22</sup>Там же. С. 82 [504].

<sup>23</sup>Там же. С. 85 [507].

<sup>24</sup>См.: Еф. 1, 22–23; 4, 4, 12, 15–16; 5, 30. Кол. 1, 24. Рим. 12, 5. 1 Кор. 10, 17; 12, 12–27 и др.

святой Василий, что единое человеческое естество рассечено грехом на множество враждующих частей. Воплощение на земле единородного Сына Божия открыло возможность восстановления единства естества человеческого. Если люди следуют Христу, то они достигают того состояния, когда их множество не разделяет единого естества, и человечество, поскольку, конечно, возможно это для существ ограниченных, уподобляется триединому Божеству. Осуществление этого идеала церковного или хотя бы приближение к нему святитель Василий видит в монашеских общинах, где люди свободно объединяются настолько, что ясно видно их единое естество, которого не разрушает и которому ничуть не противоречит существование отдельных личностей: «Что равняется сему житию? Но что и блаженнее оно? Что совершеннее такой близости и такого единения? Что приятнее этого слияния нравов и душ? Люди, подвижнившиеся из разных племен и стран, привели себя в такое совершенное тождество, что во многих телах видится одна душа и многие тела оказываются орудиями одной воли. . . Они в равной мере и рабы, и господа друг другу и с непреодолимой свободой взаимно оказывают один перед другим совершенное рабство — не то, которое насильно вводится необходимостью обстоятельств, погружающею в великое уныние плененных в рабство, но то, которое с радостью производится свободой произволения, когда любовь подчиняет свободных друг другу и охраняет свободу самопроизволом. Богу угодно было, чтобы мы были такими и вначале, — для этой цели и сотворил Он нас. И они-то, изглаждая в себе грех праотца Ада-

ма, возобновляют первобытную доброту, потому что у людей не было бы разделения — ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества. Они-то суть точные подражатели Спасителю и Его житию во плоти. Ибо как Спаситель, составив лик учеников, даже и Себя соделал общим для апостолов, так и сии, повинующиеся своему вождю, прекрасно соблюдающие правило жизни, в точности подражают житию апостолов и Господа. Они-то соревнуют жизни ангелов, подобно им во всей строгости соблюдая общительность... Они-то предвосхищают благо обетованного Царствия, в доброхвальном своем житии и общении представляя точное подражание тамошнему жительству и состоянию... Они-то ясно показали жизни человеческой, сколько благ доставило нам Спасителево вочеловечение, потому что расторгнутое и на тысячи частей рассеченное естество человеческое, по мере сил своих, снова приводят в единение и с самим собою, и с Богом. Ибо это главное в Спасителевом домостроении во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство, подобно тому как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»<sup>25</sup>. Таким образом, по мысли святителя Василия Великого, естество человеческое до грехопадения было именно отобразом Божественной триединой Сущности. Цель Церкви в том

---

<sup>25</sup>См.: Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 18. — Творения. В 7 т. Т. 5. М., 1847. С. 427–428, 429–430. [В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 352, 353.]

и полагается, чтобы восстановить это поврежденное грехом единое человеческое естество. «Любовь связует горних, любовь и сих привела в согласие друг с другом»<sup>26</sup>. В Церкви много лиц, но природа ее едина, и самая Церковь есть единство во множестве, где отдельные личности — только носители единого естества без разделения между собою.

### [Святитель Григорий Нисский]

В науке нередко Василия Великого и других каппадокийских отцов обвиняют в троебожии<sup>27</sup>. То же делали еретики еще в IV веке. Евномий насмеялся над святителем Василием за его рассуждение о сущности и ипостасях Петра и Павла и обвинял его в признании трех Богов. Но мысль святого Василия была вполне усвоена, и прежде всего братом его святителем Григорием Нисским. Святой Григорий Нисский имел особенный повод рассуждать подробно о приведенной еще святым Василием аналогии между единством Божеского и человеческого естества. Ариане напали на одного из его почитателей и учеников, именем Авлавий: пользуясь аналогией святителя Василия, доказали ему, что

---

<sup>26</sup>Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы, 18. — Творения. В 7 т. Т. 5. М., 1847. С. 430. [В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 354.]

<sup>27</sup>См. об этом: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. С. 503. Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 302–303.

он — троебожник. Авлавий обратился за разъяснением к святому Григорию, который и написал ему подробный ответ, где доказывает, что ариане неправы, когда из подобной аналогии выводят мысль о существовании трех Богов. Свое недоумение, возбужденное в нем арианами, Авлавий выразил так: «Петр, Иаков, Иоанн, как человечество их одно, называются тремя человеками, и нет ничего нелепого соединенных по естеству, если их много, по именованию естества называть во множественном числе. Посему если там допускает это обычай и никто не запрещает двоих называть двоими, а если больше двоих, то и троими, — почему в таинственных догматах, исповедуя Три Ипостаси и не примечая в Них никакой разности по естеству, некоторым образом противоречим исповеданию, утверждая, что Божество Отца и Сына и Святого Духа одно, запрещая же называть их тремя Богами?»<sup>28</sup> Отвечая Авлавию, святитель Григорий подробно говорит о единстве естества человеческого. Он решительно утверждает, что выражение «многие человеки» — совершенно не точно. «...Есть некое неправильное словоупотребление в [этом] обычае неразделяемых по естеству называть во множественном числе одним и тем же именем естества и говорить „многие человеки“, чему подобно будет, если сказать „многие естества человеческие“...»<sup>29</sup> «...Выражаемся так по неточному словоупотреблению, а не в собственном смысле, по какой-то

---

<sup>28</sup>Свт. Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не три Бога. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 112.

<sup>29</sup>Там же. С. 114.

привычке...»<sup>30</sup> «...Естество одно, сама с собою соединенная и в точности неделимая единица, не увеличиваемая приложением, не умаляемая отсечением [отъятием], но, как есть одна, так, хотя и во множестве является, сущая нераздельною, нераздробляемою, всецелою, не уделяемою причастникам ее по особой части каждому... Имя естества по обычаю погрешительно употребляется при означении множества, потому что ни умаления, ни приращения в истинном смысле не происходит в естестве, когда оно усматривается во многих [или в немногих]... О золоте, хотя оно раздроблено на многие разного вида части, говорим, что оно есть одно и называется одним; монеты и статеры именуем многими, во множестве стеров не находя никакого приумножения в естестве золота; почему и говорится о золоте, что его много, когда рассматривается в большом [объеме] или в сосудах, или в монетах, но по множеству в них вещества не говорится, что много золотых веществ... Посему как золотых стеров много, а золото одно, так в естестве человеческом по одиночке взятых людей оказывается много, например: Петр, Иаков, Иоанн, но человек в них один»<sup>31</sup>. «...Петр, Павел, Варнава по имени „человек“ суть один человек, и по этому же самому, по имени „человек“, не могут быть многими, называются же многими людьми [человеками] по неточному словоупотреблению и не в собственном смысле. Но что говорится в смысле неточном, то

---

<sup>30</sup>Свт. Григорий Нисский. К эллинам на основании общих понятий. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 182.

<sup>31</sup>Свт. Григорий Нисский. К Авлавию. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 115, 127–128.

у людей здравомыслящих не предпочитается сказанному в смысле собственном»<sup>32</sup>. Уже при самом создании человека «целое наименовано одним человеком. . . Все естество, простирающееся от первых людей до последних, есть единый некий образ Сущего»<sup>33</sup>. Ссылку ариан на Священное Писание, где имя «человек» употребляется и во множественном числе<sup>34</sup>, святитель Григорий устраняет, заявляя, что «Писание, водясь обычаем господствующего наречия. . . пользуется словом согласно с господствующим обычаем. . .»<sup>35</sup> Научное словоупотребление в Священном Писании не дано, оно должно быть установлено независимо от него: «. . . Не по сущности разнятся Павел с Петром, которым дается имя „человек“, различаются же они ипостасью лица. . . Имя „человек“ означает общее в сущности, а не особое лицо, положим, например, Павла или Варнавы. Посему имя „человек“, по правилам науки, никоим образом не сопровождается словом „такой-то“. Но если общее употребление имеет в этом нужду и именованная сущности неправильно употребляет в означение лиц, то сие делается не по точному правилу логического ведения. . . Должно говорить „не такой-то и такой-то Бог“ или „такой-то и такой-то человек“, но „такая-то Ипостась Божия“ и „такая-то ипостась человеческая“. Ибо

---

<sup>32</sup>Свт. Григорий Нисский. К эллинам. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 184.

<sup>33</sup>Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, 16. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 144, 145.

<sup>34</sup>См.: Быт. 18, 2. Пс. 35, 8. Евр. 6, 16 и под.

<sup>35</sup>Свт. Григорий Нисский. К Авлавию. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 128–129.

справедливо утверждаем, что у одного человека ипостасей много и у единого Бога Три Ипостаси»<sup>36</sup>.

Итак, человеческое естество едино. Много только отдельных личностей. Во всех своих сочинениях святитель Григорий Нисский постоянно говорит об этом едином естестве, но и он делает различие между естеством человека испорченным и естеством восстановленным, спасенным. Сам святой Григорий говорит, что «христианство есть подражание Божескому естеству», «возведение человека в древнее благополучие»<sup>37</sup>. Грехопадение произвело разделение в естестве человеческом: «... Естество наше чрез грех рассеклось, так как в смерти душа отделилась от тела...»<sup>38</sup> Во Христе естество человеческое обновляется: «... Слово, сущее в начале и у Бога, и Слово, Само сущее Бог<sup>39</sup>, Который в последние дни посредством приобщения к уничиженности нашего естества соделался плотию по человеколюбию и, соединившись чрез оную с человеком, принял в Себя все наше естество, дабы чрез срастворение с Божеским (естеством) обожествилось человеческое и начатком оным освятился вместе весь состав нашего естества... Естество наше опять возвращается в свое прежнее состояние, так как происшедший в нас разрыв чрез воскресение че-

---

<sup>36</sup>Свт. Григорий Нисский. К эллинам. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 190, 186–187.

<sup>37</sup>Свт. Григорий Нисский. К Армонию о том, что значит имя и звание «христианин». — Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1865. С. 217.

<sup>38</sup>Свт. Григорий Нисский. Опровержение мнений Аполлинария (или Антирритик), 55. — Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1865. С. 192.

<sup>39</sup>См.: Ин. 1, 1–2.



ловека во Христе сросся совершенно»<sup>40</sup>. «Ибо как Он, разорив *средостение ограды, обоя* создал *Собою во единого нового человека, творя мир*<sup>41</sup>, так и мы должны примирить (с собою) не только внешних врагов наших, но и тех, кои враждуют в нас самих, так чтобы плоть уже не желала противного духу, а дух — противного плоти<sup>42</sup>, но чтобы, подчинив плотяный образ мыслей Божественному закону, мы имели мир сами с собою, преобразившись *во единого нового* и мирного человека и из обоих став единым. Ибо мир можно определить как согласие враждующих. Итак, когда уничтожится междоусобная брань в нашем естестве, тогда мы станем *миром* и покажем, что истинно и действительно носим на себе сие имя Христово»<sup>43</sup>.

Мы привели только наиболее яркие места, характеризующие воззрения святого Григория Нисского на дело спасения Христом рода человеческого. Это дело спасения мыслится святым отцом, между прочим, и как восстановление первобытного естества, в которое грехом внесено было разделение, восстановление именно его единства. Важно, что мысль о единстве естества человеческого, которую святитель Василий Великий выразил кратко, святитель Григорий сознательно усвоил и решительно ее защищал против еретиков. Правда, говоря о единосущии человечества, святой отец не

---

<sup>40</sup>Свт. Григорий Нисский. Антирритик, 15, 55. — Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1865. С. 86, 192.

<sup>41</sup>Еф. 2, 14, 15.

<sup>42</sup>См.: Гал. 5, 17.

<sup>43</sup>Свт. Григорий Нисский. К Олимпию монаху о совершенстве. — Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1865. С. 235.

упоминает Церкви, но ведь ясно, что ведь именно делом Церкви он почитает «возведение человека в древнее благополучие» и «подражание Божескому естеству». Изображение святителем Григорием Нисским того блаженного состояния, «когда уничтожится междоусобная брань в нашем естестве», когда воцарится мир и среди людей, и внутри каждого отдельного человека, это изображение заставляет вспомнить начертанный святым Василием Великим в его «Подвижнических уставах» образ монашеского общежития, где проявляется именно единая и нераздельная жизнь единого естества человеческого. Мы видим, что наряду с обыкновенным представлением о Церкви как о едином Теле высказывается мысль о Церкви как о возрожденном человеческом естестве, в котором отдельные человеческие личности становятся как бы единосущны по некоторому подобию единосущия Лиц Святой Троицы. «Единое Тело» и «единое естество», конечно, выражают почти одно и то же, если их относить к Церкви: и то и другое говорит о полном единении человечества, которое достигается уничтожением греха как начала разделяющего и обособляющего. Говоря о «едином естестве», два великих брата-каппадокийца догмат о Церкви поставили в связь с основным христианским догматом о Троице.

### [Святитель Кирилл Александрийский]

Почти тождественные мысли по нашему вопросу находим мы и у святителя Кирилла Александрийского, и эти мысли необходимо отметить осо-

бенно потому, что у этого святого отца речь идет именно о Церкви. Единство человечества святой Кирилл усматривает именно в Церкви.

Святитель Кирилл Александрийский в своих творениях говорит, что «Бог Отец, [когда] благоволил возобновить все во Христе и воссоздать сотворенное в первобытное состояние, послал к нам с неба Единородного...»<sup>44</sup> Единородный Сын Божий уничтожил Себя для того, чтобы преобразить человеческую природу «в Себе Самом первом и чрез Себя снова в ту красоту... изначальноную»<sup>45</sup>. «...Уверовавшие приняли духовное детство во Христе и возрождение в Боге... Это новорожденное во Христе чадо, т. е. новый народ обрезания чрез веру, отклоняет от себя смерть... Стоявшая посреди преграда разрушена, и мы, издревле чрез грех разлученные и отделенные, вместе со Христом входим чрез Него и в Нем к Богу и Отцу...»<sup>46</sup> Изъясняя же место из первосвященнической молитвы Иисуса Христа, где Он молился о единстве верующих в Него<sup>47</sup>, святой Кирилл пишет: «Какое же это прошение и в чем оно состоит? „*Чтобы, — говорит Он, — одно были, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да в Нас одно будут*“. Итак,

---

<sup>44</sup>Свт. Кирилл Александрийский. О поклонении и служении в духе и истине, 2. — Творения. В 15 т. Т. 1. М., 1880. С. 119. [В 3 т. Т. 1. М., 2000. С. 194.]

<sup>45</sup>Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Ин., XI, X (17, 18–19). — Творения. В 15 т. Т. 15. Сергиев Посад, 1912. С. 97–98. [В 3 т. Т. 3. М., 2002. С. 747.]

<sup>46</sup>Свт. Кирилл Александрийский. О поклонении, 2, 3. — Творения. В 15 т. Т. 1. М., 1880. С. 133, 167. [В 3 т. Т. 1. М., 2000. С. 202, 222.]

<sup>47</sup>См.: Ин. 17, 11, 20–23.

просит союза любви, единомыслия и мира — союза, приводящего верующих к духовному единству, так что согласное во всем и нераздельно единодушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне. Впрочем, этот союз любви между нами и сила единомыслия отнюдь, конечно, не доходят до такой нераздельности, какую имеют Отец и Сын, сохраняя единство в тождестве сущности. Здесь мыслится единство природное, истинное и созерцаемое в самом существовании, а там — внешний вид и подражание истинному единству»<sup>48</sup>. Святитель Кирилл полагает, таким образом, различие между единением Лиц Святой Троицы и единением последователей Христовых, потому что между Божеством и человечеством безграничное расстояние, и недостатки нашей природы нельзя делать правилом для Бога. Но единосущие Лиц Святой Троицы своим нравственным следствием должно иметь единодушные и единение верующих: «... В пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единодушии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он, со своей стороны, с Отцом, желает объединиться [συναναχίρνωσθαι] некоторым образом и нам друг с другом, очевидно так же, как святая и единосущная Троица, так что одним мыслится все Тело Церкви, восходящее во Христе чрез слитие [συνόδου] и соединение [συνδρομῆς] двух народов в состав *нового*

---

<sup>48</sup>Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Ин., XI, XI (17, 20–21). — Творения. В 15 т. Т. 15. Сергиев Посад, 1912. С. 105–106. [В 3 т. Т. 3. М., 2002. С. 753.]

[единого (ἐνός)] совершенного<sup>49</sup>... Это и совершенно тем, что уверовавшие во Христа имеют единомыслие между собою и усвоили как бы *одно сердце*<sup>50</sup> — чрез всецелое сходство в религии, послушание в вере и добролюбивый ум... Образ Божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение должно находить отражение в единении единомыслия и единомыслия верующих»<sup>51</sup>. Но святой Кирилл говорит и не об одном только единомыслии, а и о природном единстве спасенного человечества — Церкви: «... Постараемся показать уже и природное единство, коим мы друг с другом и все с Богом связываемся, быть может, не без единства телесного, разумею друг с другом, хотя и отделяемся различием тел, так [как] каждый из нас как бы заключается в своей границе и ипостаси. Так, например, Петр не может быть и называться Павлом, а Павел — опять так же Петром, хотя в отношении единства чрез Христа оба они мыслятся как одно»<sup>52</sup>. Святитель Кирилл находит и указывает основы телесного и духовного единства людей: «... Единородный определил некоторый, изысканный подобающе Ему премудростию и советом Отца, способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами

---

<sup>49</sup>См.: Еф. 2, 14–16.

<sup>50</sup>См.: Деян. 4, 32.

<sup>51</sup>Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Ин., XI, XI (17, 20–21). — Творения. В 15 т. Т. 15. Сергиев Посад, 1912. С. 107, 108. [В 3 т. Т. 3. М., 2002. С. 754.]

<sup>52</sup>Там же. С. 108 [754–755.]

в особую личность [εἰς ἰδιότητα], — именно (такой способ): в одном теле, очевидно Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия (Евхаристии), делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто, в самом деле, мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного святого тела связаны в единство со Христом? ... Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены, по пониманию Павла<sup>53</sup>... Относительно же единения в Духе... скажем опять, что все, одного и того же приняв Духа, разумею Святого, соединяемся некоторым образом и друг с другом и с Богом... Как сила святой плоти делает сотелесными тех, в ком она будет, таким точно, думаю, образом единый во всех нераздельно живущий Дух Божий приводит всех к единству духовному... Итак, одно все мы в Отце и Сыне и Святом Духе, одно разумею по тождеству свойств... и по однообразию в религии, и общению со святой плотию Христа, и по общению с одним и святым Духом...»<sup>54</sup> «... Во Христе мы сделались сотелесными, приобщившись единой плоти и помазанные к единству единым Духом Святым, и так как Христос не разделяет, то мы все в Нем едино. Поэтому Он и говорил небесному Отцу: „... да будут едино, как и Мы едино“. Видишь, как во Христе и Духе Святом все мы едино

<sup>53</sup>См.: Еф. 1, 22–23; 4, 4, 12, 15–16; 5, 30. Кол. 1, 24. Рим. 12, 5. 1 Кор. 10, 17; 12, 12–27 и др.

<sup>54</sup>Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Ин., XI, XI (17, 20–21). — Творения. В 15 т. Т. 15. С. 109–112. [В 3 т. Т. 3. М., 2002. С. 755–757.]

как по телу, так и по духу... Как мы, так и Сын един с Отцом»<sup>55</sup>.

Таким образом, святитель Кирилл Александрийский преимущественно говорит о единомыслии верующих как отобразе единосущия Лиц Святой Троицы, но в Церкви видит он создание также единой телесной и духовной природы, так что члены Церкви имеют между собою уже и природное единство. Замечательно также, что в приведенных словах святой Кирилл объединяет представление о Церкви как о Телесном с учением о природном единстве в ней отдельных людей. Для него и то и другое — лишь разные формы одного и того же. Христос молился о том, чтобы все верующие в Него объединились по некоторому подобию с единосущием Лиц Святой Троицы. Апостол Павел это же единство изображает под видом единого Тела Церкви, Глава которой — Христос.

### [Святитель Иларий Пиктавийский]

Наконец следует сказать, что мысли, отмеченные нами у великих представителей восточного богословия, не были чужды писателям и западным, тем именно, которые, подобно и восточным, сосредоточивали свое внимание преимущественно на раскрытии в борьбе с арианством догмата о Святой Троице. Мы разумеем главным образом «западного Афанасия» — Илария Пиктавийского, который был

---

<sup>55</sup>Свт. Кирилл Александрийский. О святой и единосущной Троице, I. — PG 75, 697BC.

в близких сношениях с восточными богословами, в частности со святым Василием Великим<sup>56</sup>.

В полемике с арианами православные богословы нередко ссылались на приведенные нами выше слова из первосвященнической молитвы Господа Иисуса Христа, а также и на другие Его слова: «*Я и Отец — одно*»<sup>57</sup>. Ариане, однако, истолковывали эти слова так, что в них не оказывалось мысли о единосущии Лиц Сына и Отца. В параллель с этими словами они ставили: «*У множества верующих была одна душа и одно сердце...*»<sup>58</sup>, а также: «*Насаждающий и поливающий суть одно...*»<sup>59</sup>. В этих последних, говорили ариане, идет речь только о единомушии, о моральном согласии людей. Те же отношения следует перенести и на Лица Святой Троицы: Лица Святой Троицы — едино не по единству существа-природы, но по согласию воли<sup>60</sup>. У ариан, следовательно, был обратный порядок мысли. Православные от единосущия Лиц Святой Троицы заключали к единосущию человечества; ариане от морального единства или единомыслия людей — к такому же единству и Лиц Святой Троицы. Иларион берет и обсуждает те же самые параллели, те же самые места Священного Писания, но делает из них вывод, противоположный арианскому: «*Те, у которых была душа одна*

---

<sup>56</sup>См.: Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. LXIII.

<sup>57</sup>Ин. 10, 30.

<sup>58</sup>Деян. 4, 32.

<sup>59</sup>1 Кор. 3, 8.

<sup>60</sup>См.: Свт. Иларион Пиктавийский. О Троице, VIII, 5, 10. — PL 10, 240B–241A, 242B–243A.



*и сердце одно*, были ли едино чрез веру Божию? Конечно, чрез веру, ибо чрез нее было *одно сердце* и *одна душа* у всех. И спрашиваю: вера была одна или различная? Очевидно, одна, как и сам апостол проповедует, что *вера одна*, как *один Господь*, и *одно крещение*, и *одна надежда*, и *один Бог*<sup>61</sup>. Итак, если все они были одно по вере, т. е. по природе одной веры, то как же ты думаешь, что было не природное единство (*non naturalem in his intelligis unitatem*) в тех, которые были едино по природе единой веры? Все ведь они были возрождены к невинности, бессмертию, познанию Бога, к вере упования. И если эти не могут быть различны между собой, ибо и упование одно, и Бог един, равно как Господь един и крещение возрождения одно, то и те не могут быть различны; если же эти — едино больше по согласию, нежели по природе, то и тем, которые возрождены в них, приписывай единство воли. Если же они возрождены в природу единой жизни и вечности, благодаря чему их *душа* и *сердце* — едино, то нет места единству согласия в тех, которые — одно в возрождении одной и той же природы (*qui unum sunt in ejusdem regeneratione naturae*)»<sup>62</sup>.

По учению слова Божия, единство человечества нужно считать именно единством природы, а не единомыслием только. Апостол Павел именно говорит, что единство верующих основано на природе таинств. Верующие все во Христе едино, несмотря ни на какое различие племен, условий, пола<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup>См.: Еф. 4, 4–6.

<sup>62</sup>Свт. Иларий Пиктавийский. О Троице, VIII, 7. — PL 10, 241BC.

<sup>63</sup>См.: Гал. 3, 27–28.

Очевидно, такое единство не может иметь в своей основе одно лишь согласие воли. То же следует сказать о единстве «насаждающего» и «поливающего». Они возрождены также единым крещением, а потому и составляют по природе едино, а не по воле только<sup>64</sup>.

В словах первосвященнической молитвы Господа Иисуса Христа Иларион усматривает моление именно о природном единстве человечества, а не о моральном только единомыслии: «Господь молился Отцу, чтобы те, которые уверуют в Него, были едино, и как Он во Отце и Отец в Нем, так чтобы все были едино в Них. Зачем сюда вводишь единомыслие, единение души и тела в согласии воли? Если бы воля делала их единым, то Господь для полноты и точности молился бы так: „Отче, как Мы единого желаем, так пусть единого желают и они, чтобы все мы были едино по единомыслию“. Или, может быть, Тот, Кто Сам — Слово, не знал значения слов, и, Сам — Истина, не умел говорить, и, будучи Мудростью, впал в ошибку, и, будучи Силою, в такой был слабости, что не мог сказать того, что хотел сделать понятным? Он ясно высказал истинные и непреложные тайны евангельской веры. . . В словах Христа, во-первых, молитва за тех, о которых говорится: „. . . да вси едино будут. . .“<sup>65</sup>, потом показывается предел единства примером единства, когда говорится: „. . . как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, и они в Нас да будут. . .“ — чтобы как

---

<sup>64</sup>См.: Свт. Иларион Пиктавийский. О Троице, VIII, 8, 9. — PL 10, 241C–242B.

<sup>65</sup>Ин. 17, 21.

Отец в Сыне и Сын в Отце, так по образу этого единства (per hujus unitatis formam) все были едино в Отце и Сыне»<sup>66</sup>.

«Мир чрез то уверует в послание Сына Отцом, что все, которые уверуют в Него, будут едино в Отце и Сыне. А каким образом будут, видно из следующих слов: „Аз славу, юже дал еси Мне, дах им“<sup>67</sup>. И теперь я спрашиваю: ужели слава — то же самое, что и воля, тогда как воля есть движение души, слава же — или образ, или достоинство природы? Итак, Сын всем, которые уверуют в Него, дал полученную от Отца славу, а не волю, ибо если бы дана была воля, то вера не имела бы никакой награды, так как необходимость данной воли сообщала бы веру. Что же производит дарование принятой славы, это показывают слова: „... да будут едино, как Мы — едино“. Итак, принятая слава дана для того, чтобы все были едино, — и, следовательно, все едино в славе, потому что слава дана не иная, чем та, которая получена, и не для чего-либо иного дана, как для того, чтобы все были едино»<sup>68</sup>.

«Господь, ничего не оставляющий неясным для верующих, научил и самому образу этого природного действия, говоря: „... да будут едино, как Мы — едино. Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены во едино...“<sup>69</sup> Тех, которые мыслят между Отцом и Сыном единство воли, я спрашиваю:

---

<sup>66</sup>Свт. Иларий Пиктавийский. О Троице, VIII, 11. — PL 10, 243A–244A.

<sup>67</sup>Ин. 17, 22.

<sup>68</sup>Свт. Иларий Пиктавийский. О Троице, VIII, 12. — PL 10, 244A–245A.

<sup>69</sup>Ин. 17, 22–23.

в силу ли подлинности природы ныне Христос пребывает в нас или по согласию воли? Если действительно Слово сделалось плотию и мы воистину вкушаем в трапезе Господней воплощенного Слова, то каким образом можно мыслить, что не по природе (*non naturaliter*) пребывает в нас Тот, Кто, родившись человеком, восприял и природу плоти нашей до неразделимости, и природу плоти Своей при- мешал к природе вечности (т. е. Божества Своего) в таинстве плоти, которой нам должно приобщаться? Итак, мы все — едино, так как и во Христе Отец и Христос в нас. Следовательно, кто хочет отрицать то, что Отец по природе в Сыне, тот пусть прежде отвергнет свое пребывание во Христе и Христа в нем»<sup>70</sup>.

Для Илария действительность воплощения Сына Божия и реальное пребывание Христа в таинстве Евхаристии — все это доказательства реального единства всех членов Церкви Христовой. Такое представление реального единства, по сознанию Илария, было бы безумно и дерзко, если бы об этом не учил Сам Христос, но Он учил об этом, и мы должны верить<sup>71</sup>. Иларий сам таким образом обобщает свои рассуждения: «Таинство истинного и природного единства доказывается славой Сына, данной нам, и тем, что Сын телесно пребывает в нас, а также и тем, что мы соединены в Нем телесно и неразделимо»<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup>Свт. Иларий Пиктавийский. О Троице, VIII, 13. — PL 10, 245B–246A.

<sup>71</sup>См.: Свт. Иларий Пиктавийский. О Троице, VIII, 13, 14. — PL 10, 245B–247B.

<sup>72</sup>Там же: § 17. Col. 249AB.

Таким образом, и у «западного Афанасия» мы видим весьма решительно проведенную параллель между единосущным единством Лиц Святой Троицы и единством человеческого естества, обновленного Иисусом Христом и осуществляющегося в Церкви. Единство веры и таинств и разрозненные человеческие личности как бы собирает в единство природы.

Мысль о единстве естества человеческого в православной богословской науке встречается самый различный прием. Одни<sup>73</sup> самый пример единосущия человеческих индивидов [ипостасей], приведенный святителем Василием Великим, считают «несколько грубым и неудачным»; святителя [же] Григория Нисского, говорят, «можно упрекнуть за то, что он измыслил человеческое единосущие» — «это несуществующее реальное единство». Другие<sup>74</sup>, совершенно наоборот, мысль о единстве естества человеческого считают главной в догмате о Церкви. Если принять во внимание и по достоинству оценить то, что мысль о единстве естества человеческого высказывают и защищают выдающиеся, великие отцы Церкви, то, думается, нельзя православному богослову оставить без должного внимания этой мысли святоотеческой при раскрытии догмата о Церкви.

---

<sup>73</sup>См.: Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 302, 307.

<sup>74</sup>См.: Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата Церкви. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. — Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. СПб., 1911. С. 17 и сл., 69–71.

Церковь никогда не смотрела на Христа лишь как на учителя истины. Она видела в Нем воплотившегося Сына Божия, Который, восприняв человеческое естество в единство Ипостаси, тем самым обновил, пересоздал это естество. И, конечно, не отдельный человек восстановлен в первую доброту, но именно естество человеческое. Наша Церковь, несмотря на уклонение школьного богословия, доселе поет в своем богослужении об обновлении человеческого естества. Восстановлено единство человечества, разрушенное грехом. В Церкви и достигается единство человечества, о котором мечтают люди и вне Церкви, но которого без Церкви достигнуть не могут, ибо лишь в Церкви «ниспещая сила Божественного Духа совокупила в одно согласие разделенный в древности язык людей, согласившихся на зло, вразумляя верных познанием Троицы»<sup>75</sup>. В этих словах канона Пятидесятницы выражена та именно истина, что Церковь есть единство человечества, подобное триединству Божества.

---

<sup>75</sup>См. тропарь 3-й песни канона в неделю Пятидесятницы: «Божественнаго Духа ниспещая сила разделшійся древле гласъ еди со-гласившихъ во едино приличіе божественнѣ совокупн, вѣдѣніемъ Трѣцы вразумляющн вѣрныя, въ Нейже оутвердихомъ». — Примеч. ред.

*Схиархимандрит Софроний (Сахаров)*

## Единство Церкви по образу Святой Троицы\*

*... да будут едино, как Мы  
едино...*

Ин. 17, 22

### 1. Тайна Пресвятой Троицы

**П**очти двадцать веков тому назад апостол Павел, *проходя в Афинах и осматривая* то, что чтут афиняне, *нашел жертвенник, на котором*

---

\*Перевод с французского сделан редакцией СТСЛ по изданию: Sophrony (Sakharov), archim. *La félicité de connaître la voie*. Genève, 1988. Р. 9–55 — с учетом первой публикации авторизованного французского перевода в журнале «Contacts» — 1958: № 20 (р. 19–26), 21 (р. 37–41), 23 (р. 73–77), 24 (р. 91–98), а также греческого перевода в сборнике: Σωφρόνιος (Σάχαροφ), ἀρχιμ. Ἐσχησις καὶ θεωρία. Ἔσσεξ, 1996. Σ. 107–168. Глава I («Тайна Пресвятой Троицы») переведена согласно первоначальному варианту статьи на русском языке: Софроний (Сахаров), иером. Единство Церкви по образу единства Святой Троицы. Православная триадология как основа православной экклезиологии // ВРЗПЭ. 1950. № 2–3. С. 8–33. — *Примеч. ред.*

было написано: «Неведомому Богу (ἄγνωστω θεῷ)»<sup>1</sup>.

Нет сомнений, что алтарь сей был поставлен лучшими представителями человеческой мысли, достигшими того предела мудрости, который для естественного человеческого разума остается непревзойденным даже доньше, ибо в процессе естественного логического мышления Бога познать нельзя.

В тварном естестве человека, созданного *по образу и по подобию* Бога Творца<sup>2</sup>, заложена возможность не только восприятия Божественного откровения, но и возможность некоторой догадки об образе Божественного Бытия, однако эта догадка, как показал всеисторический опыт, не приводит к подлинному постижению тайны Божественной.

Бог не завистлив, не самолюбив и не честолюбив. Дух Божий смиренно и терпеливо ищет всякого человека на всех путях его, чтобы дать ему познание о Себе и тем приобщить Своей Божественной вечности<sup>3</sup>. И потому во все времена каждый человек мог и может в той или иной мере познавать Бога истинного. Однако остается совершенно необходимым, чтобы Бог Сам открылся человеку, открыл ему, в доступных для него пределах, образ Своего Бытия. Вне явления Бога Слова во плоти и вне сошествия Святого Духа в Пятидесятницу совершенное познание Бога невозможно. Вне Христа, явившегося во плоти, никакой духовный,

---

<sup>1</sup>См.: Деян. 17, 23.

<sup>2</sup>См.: Быт. 1, 26–27; 5, 1; 9, 6. Иак. 3, 9. Кол. 3, 10.

<sup>3</sup>Ср.: Деян. 10, 34–35.



философский или мистический опыт не дает человеку возможности познать Божественное Бытие как единую непостижимую абсолютную Объективность в Трех непостижимых абсолютных Субъектах, не сводимых Друг к Другу, т. е. как Троицу — единосущную и нераздельную. И потому познание истины об истинном Боге явилось следствием откровения.

В истории Божественной икономии<sup>4</sup> спасения нашего Церковь отмечает некоторые моменты, как наиболее существенные, ежегодным воспоминанием — празднованием их. В исторической последовательности порядок этих событий таков: Благовещение, Рождество Христово, Крещение Господне (Богоявление), Преображение, Страсти Господни, Воскресение, Вознесение и Сошествие Святого Духа. В путях откровения Бога человеку каждое из этих событий связано со всеми другими органически и нерасторжимо, однако день Пятидесятницы, когда мы празднуем сошествие Святого Духа, должен быть отмечен как завершение откровения о великом Боге Всетворце и Вседержителе.

Выше перечислен ряд последовательных событий новозаветного откровения, которое, не надо забывать, было предварено откровением ветхозаветным. Когда мы, христиане, погружаемся в созерцание данных библейского откровения, то уже с первых же глав книги Бытия мы слышим знакомое нам о Боге многоедином: *«И сказал Бог: „Сотворим человека по образу Нашему и по подобию*

---

<sup>4</sup>Греч. οἰκονομία — домостроительство, управление домом; распоряжение, устройство. — *Примеч. ред.*

Нашему...»<sup>5</sup> и еще: «И сказал Господь Бог: „Вот, Адам стал, как один из Нас...“»<sup>6</sup>.

Примечательно также явление Бога Аврааму в облике Трех Мужей, к Которым Авраам обращается как к некоему единому Существо: «Он возвел очи свои и взглянул, и вот, Три Мужа стоят против него... И сказал: „Владыка! Если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего...“»<sup>7</sup>

В Псалмах и Пророках мы видим, что ветхий завет знал и о Слове Божиим, и о Духе Божиим: «Словом (τῷ λόγῳ) Господним небеса утвердишася, и Духом (τῷ πνεύματι) уст Его вся сила их»<sup>8</sup>, но познания Слова Божия и Духа Божия не как энергий, а как Ипостасей, как Лиц-Субъектов, мы там не находим. Ветхозаветное человечество беспомощно билось в рамках единобожия, понимаемого не в смысле христианского монотеизма, а в смысле нехристианского генотеизма<sup>9</sup> — однобожия, т. е. единоипостасного Бога. И не сознанием ли замкнутости генотеизма объясняется чрезвычайная склонность ветхозаветных евреев к языческому политеизму? Удерживаемые же от этих путей законом и пророками, естественно, томилась они ожиданием обетованного *Мессии-Эммануила*, Который откроет всю истину о Боге<sup>10</sup>. Моисей, ко-

<sup>5</sup>Быт. 1, 26.

<sup>6</sup>Быт. 3, 22.

<sup>7</sup>Быт. 18, 2–3.

<sup>8</sup>Пс. 32, 6 и др.

<sup>9</sup>От греч. *μόνος* — один, единый / *ἓν* — одно, единственное и *Θεός* — Бог, Божество. — *Примеч. ред.*

<sup>10</sup>См.: Ин. 4, 25. Мф. 1, 23.

торому Бог открылся как Личность-Ипостась: «*Аз есмь Сущий*»<sup>11</sup>, сознавал характер неполноты того откровения, которое он получил, именно поэтому он возвестил, что *Бог воздвигнет* некоего *Пророка из среды* народа и что *Его* следует *слушаться во всем, что Он будет говорить*<sup>12</sup>.

Если мы теперь обратимся к той части дохристианского человечества, которое оставалось непричастным ветхозаветному откровению, то и там, среди бесконечного множества блужданий, останавливаясь на том, что более совершенно, увидим ряд замечательных приближений к познанию Истины. Этот опыт естественного богопознания для нас является весьма драгоценным, ибо из него мы познаем пределы доступного человеку в естественном порядке. Из этого опыта мы видим, что когда человек в своем духовном бытии отдает первенство уму-рассудку или, говоря иначе, когда он пытается познать вечную Истину своим умом, своими усилиями, тогда он роковым образом увлекается в пантеистическое представление о Бытии, почти неизбежно приходит к понятию некоего «метафизического» Абсолюта — понятию, согласно которому принцип ипостаси (личности) есть принцип ограничивающий, некое проявление *Бога сокровенного*, непроявленного, *Deus absconditus*<sup>13</sup>. Такое неизбежное скольжение в пантеизм есть следствие того, мы полагаем, что ум-рассудок безличен в законах своего функционирования. Предоставленный себе,

---

<sup>11</sup>Исх. 3, 14.

<sup>12</sup>См.: Ин. 1, 45. Деян. 3, 22; 7, 37. Втор. 18, 15.

<sup>13</sup>Ис. 45, 15.

в своем автономном действовании, по признанию в нем высшей формы человеческого бытия, он последовательно доходит до борьбы с личным началом в бытии вообще — старается «превзойти» принцип личности в бытии как в плане Божественном, так и в плане человеческом, тогда как для христианина Личность в Бытии Божественном не есть некий ограничивающий принцип, но есть Само-Бытие, Сам Абсолют.

Когда же в человеке посредством некоего углубленного духовного опыта побеждает сознание личного начала как неперменного условия разумного бытия, тогда он, сознавая не-самодостаточность личности — «я»<sup>14</sup>, естественно склоняется к плюрализму в плане человеческом, который в конечном итоге находит свое отражение в плане Божественном в форме политеизма — многобожия.

И в этом отношении показательно, что ни имперсоналистический («метафизический») монизм пантеизма, с одной стороны, ни даже языческий плюрализм, как это ни странно, с другой стороны, до сего времени не изжиты человечеством.

Преимущество метафизического (пантеистического) представления о Бытии пред языческим многобожием в том, что пантеизм верно угадывает изначальное единство Бытия. Преимущество же второго, т. е. языческого плюрализма, в его лучшем аспекте, пред пантеизмом состоит в том, что оно верно познало личность как онтологически более глубокое начало во всяком духовном бытии, мыш-

---

<sup>14</sup>Ср.: Быт. 2, 18.

ление же как одну из энергий, одно из выявлений этого личного начала.

Итак, опыт дохристианского мира — как причастного, так и непричастного ветхозаветному откровению — с большой ясностью показал, как терзается человек в своих недоумениях, совершенно бессильный найти из них исход и достигнуть истинного познания о Боге. Этот исход и это познание были даны человечеству чрез Божественное откровение в Иисусе Христе и чрез сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы.

Но какое же познание о тайне Божественного Бытия дало нам это откровение? Выразимо ли оно в словах, и если да, то где они, эти слова? Слова эти хранит Церковь Христова, которая учит нас, что Бог истинный есть Бог един, но троичен в Лицах. Она говорит нам о Божественном Бытии как о нераздельном и неслитном Триединстве, как о Троице единосущной и нераздельной. Приведем здесь одно из самых совершенных выражений этого учения:

«Иже хощетъ спсѣтисѧ, прѣжде всѣхъ подобѣетъ емѹ держати кадоліческѹ вѣрѹ, ѣже ѡще кто цѣлы и непорѣчны не соблюдетъ, кромѣ всѧкагѡ недѡмѣнїѧ, во вѣки погнѣветъ. Вѣра же кадоліческаѧ сѧ ѣсть: да единого Бга въ Трѣцѣ, и Трѣцѹ во Единицѣ почитаемъ, ниже славяще Упостѧен, ниже сщество раздѣляюще. Ина ко ѣсть Упостѧсь Оца, ина Снѡвна, ина Сѣгѡ Дха, но Оче, и Снѡвне, и Сѣгѡ Дха едино ѣсть вжество, равна слава, соприсносущно величество. Инокѡв Оцѡ, такѡв Снѡ, такѡв и Сѣгѡ Дхѡ. Несозданѡ Оцѡ, несозданѡ Снѡ,

несозд́анъ ѿ Сѣ́мьѣи Дѣ́хъ. Непосстижи́мъ О́цъ, непосстижи́мъ Сѣ́нъ, непосстижи́мъ ѿ Дѣ́хъ Сѣ́мьѣи. Вѣ́ченъ О́цъ, вѣ́ченъ Сѣ́н, вѣ́ченъ ѿ Сѣ́мьѣи Дѣ́хъ, о́баче не трѣи вѣ́чни, но е́динъ вѣ́чный. ꙗ́коже ниже трѣи несозда́нни, ниже трѣи непосстижи́ми, но е́динъ Несозда́нный ѿ е́динъ Непосстижи́мый. Подо́бнѣ: вседержи́тель — О́цъ, вседержи́тель — Сѣ́н, вседержи́тель — ѿ Дѣ́хъ Сѣ́мьѣи, о́баче не трѣи вседержи́тели, но е́динъ вседержи́тель. Та́къ: Бѣ́хъ — О́цъ, Бѣ́хъ — Сѣ́н, Бѣ́хъ — ѿ Дѣ́хъ Сѣ́мьѣи, о́баче не трѣи бо́зи, но е́динъ Бѣ́хъ. Ра́внѣ: Гдѣ́ — О́цъ, Гдѣ́ — Сѣ́н, Гдѣ́ — ѿ Дѣ́хъ Сѣ́мьѣи, о́баче не трѣи господа́е, но е́динъ е́сть Гдѣ́. Зане́ ꙗ́коже о́собноу кѣ́ждоу ѿпостѣ́сь Бѣ́а ѿ Гдѣ́ исповѣ́дати хрѣ́ти́анскою ѿчи́ною понѣ́жда́емса, та́къ трѣи бо́ги ѿнѣ трѣи господа́е глаго́лати кадо́лическими бл҃гоу́бо́иствомъ возвра́та́емса. О́цъ ни ꙗ́когѡ е́сть сотворѣ́нъ, ни созд́анъ, ниже ро́ждѣ́нъ. Сѣ́н ꙗ́ко О́ца́ Самаго́ е́сть не сотворѣ́нъ, ни созд́анъ, но ро́ждѣ́нъ. Дѣ́хъ Сѣ́мьѣи ꙗ́ко О́ца́ — не сотворѣ́нъ, ни созд́анъ, ниже ро́ждѣ́нъ, но ѿсхо́дѣ́нъ. Е́динъ о́убо е́сть О́цъ, не трѣи о́тцы. Е́динъ Сѣ́н, не трѣи сы́ны. Е́динъ Дѣ́хъ Сѣ́мьѣи, не трѣи двѣи свѣ́ти. ꙗ́ко въ се́й Сѣ́мьѣи Трѣ́цѣ ничто́же пе́рвое ѿнѣ послѣ́днее, ничто́же бо́льшее ѿнѣ ме́ньшее, но цѣ́лы Трѣи ѿпостѣ́и, соприсносѣ́щны е́сть себѣ́ ѿ ра́вны. Сѣ́нъ ꙗ́ко да по все́мъ, ꙗ́коже предрече́са, Трѣ́ца во е́динницѣ́ ѿ е́динница́ въ Трѣ́цѣ́ почит́аетса. Хотѣ́и о́убо спѣ́тиса, та́къ ѡ́ Сѣ́мьѣи Трѣ́цѣ́ да мѡ́дрствѣ́етъ»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Сѣ́мьбо́лѣхъ, рече́ше исповѣ́даніе, ꙗ́же во сѣ́мьхъ о́тца́ на́шегоу ѿдѣ́ла́наго, патрѣ́рха ѿлѣ́ксандрійскаго. — Псалтирь. М., 1901. Л. б и об. [Русский перевод см.: Свт. Афанасий Великий. Символ веры. — Творения. В 4 т. Т. 4. СТСЛ, 1903. С. 477–478.] Символ

Для верующего это откровение о триедином Боге есть неистощимый источник мудрости, радости и света, изливающегося на все проявления человеческого бытия, разрешающего все недоумения ума и сердца, изводящего на бесконечные просторы вечной жизни. Но когда наш ум-рассудок, оторванный от сердца, исполненного благодати веры, один, со своими законами мышления, останавливается на данных этого откровения, тогда он оказывается пред рядом невместимых для него положений.

Так, мы не можем мыслить такого личного Существа, Которое «изначала» является всесовершенным и до конца осуществленным Бытием, исключаяющим всякую тень процесса, т. е. такого Существа, в бытии Которого личное самосознание не предвзвешивает акта полноты самоопределения (самораскрытия, самополагания), а это последнее не предвзвешивает акта абсолютной полноты самопознания.

Нам недоступно мышление такого личного Бытия, Которое, будучи абсолютно свободным в Своем самоопределении, следовательно, не стоящим ни пред каким заранее данным фактом, не исключает абсолютной объективности Своей природы (сущности). Для нас непостижимо, как возможно, чтобы природа (или сущность), являясь абсолютной

---

этот дошел до нас под именем святителя Афанасия Великого. В значительной части своей он действительно может быть почерпнут из богословия этого святого отца, но отдельные моменты в его триадилогической и христологической частях по совершенству и законченности своей, несомненно, должны быть отнесены к более позднему времени, и, поэтому, по существу, этот символ является вселенским исповеданием Православной Церкви.

объективной реальностью, не предворяла и ничем не предопределяла абсолютной завершенности субъективного самополагания Лиц Святой Троицы.

Мы не можем мыслить такого личного Существа, Которое будучи абсолютно единым и простым, в то же время троично, притом таким образом, что Каждое из Трех является абсолютным Субъектом, носителем всей полноты Божеского бытия, т. е. всесовершенным единым Богом, динамически равным всему троичному Единству.

Нашему мышлению недоступно бытие такого триединого Существа, где Рождающий не предворяет Рождающегося, Изводящий — Исходящего, где акт рождения и изведения ничем не ограничивает абсолютной свободы личного самоопределения Рождаемого и Исходящего.

Мы не можем представить такого Бытия, в Котором различаются Три Лица от единой сущности, или природы, сущность же — от энергии, и Которое, однако, является абсолютно простым и несложным.

Нашей мысли недоступно такое Бытие, в Котором усматривается целый ряд актов, например: рождение Сына, изведение Святого Духа; или акты самоопределения и самопознания, и Которое в то же время есть абсолютно простой, беспроцессуальный и непротяженный Акт.

Мы не представляем такого Бытия, где единое онтологическое начало — Отец — не предворяет ни рождающегося Сына, ни исходящего Святого Духа, не предворяет и онтологически не преимуществует, так что возможно слово об Их соприисусности и полном равенстве, т. е. об Их равнобожественности, равнодостоинстве, равносиллии, или, что лучше,



единобожественности, единостоинстве, единоси-  
лии; об Их единой славе, едином действии и единой  
воле — настолько, что решительно догматом «воз-  
браняется» всякая мысль об иерархическом строе-  
нии Троицы или о подчинении — субординации: «**И  
вз сѣй Сѣѣѣ Трѣѣѣ ничтѣѣже пѣрвое ѣлѣ послѣднее, ничтѣѣже  
бѣлѣѣ ѣлѣ мѣнѣѣѣ, но цѣлѣѣ Трѣѣѣ ѣпостѣѣѣѣ, сопрѣносѣѣѣѣ  
сѣѣѣ Сѣѣѣ ѣ рѣѣѣѣѣ.**»

Церковь нам говорит, что Бог есть Бытие само-  
причинное, не имеющее вне Себя никакого другого  
самостоятельного бытия, параллельного Ему. Она  
говорит нам о Боге всесовершенном, живом, об-  
ладающем абсолютной полнотой осуществленного  
бытия, т. е. такого бытия, которое есть чистый  
акт. Но когда наш ум останавливается на мышле-  
нии этого Бытия, то Оно, в силу Своей изначальной  
завершенности, предстает ему как чистый факт.

Пред лицом этого учения Церкви недоумевает  
наш ум и замолкает. Оно никак не укладывается  
в рамки категорий нашего мышления. Ряд непо-  
стижимых положений исповедания Церкви еще бо-  
лее усложняется, когда мы обращаемся к учению  
Церкви о воплощении Единого из Трех — Сына-Ло-  
госа. Мы не постигаем, как Безначальный начинает  
быть; как Несозданный воспринимает образ твар-  
ного бытия; как единый Сын есть и совершенный  
Бог и совершенный человек; как в единой Ипостаси  
Воплотившегося неслиянно и нераздельно совме-  
щаются две природы — Божеская и человеческая,  
две воли, два действия — Божественное и челове-  
ческое. Мы не можем постигнуть догмата Церкви,  
который говорит нам о единой природе, единой

воле, едином действии Святой Троицы и тут же учит о двух природах, двух действиях, двух волях, совмещающихся в Едином от Трех.

Приведенными недоумениями далеко не исчерпывается да и навсегда останется неисчерпанным долгий ряд недоумений, рождающихся в нашем уме при встрече с учением Церкви. Всегда будут возникать новые, и они всегда будут представляться неразрешимыми. И если так, т. е. если, несмотря на откровение, Божественное Бытие остается для нас непостижимым, недомыслимым, невидимым, неопределимым, неименуемым, то, спрашивается, какую новую жизнь и какое новое познание приносит нам догмат Церкви о Святой Троице?

Но спросим еще: когда мы слышим о некоей неведомой реальности, о бытии, которое не соответствует представлениям нашего ума, мыслящего по свойственным ему законам, это не-соответствие является ли достаточным основанием для признания преподанного нам познания не-истинным или не-существующим? На этот последний вопрос со всей определенностью можно ответить: нет, не является. Примеров тому бесконечное множество дает нам история человеческой культуры. Многие из того, что ныне составляет факт эмпирического познания, является достижением современной науки, еще недавно для самых ученых умов могло казаться немислимым и невозможным. Так, если представить себе, что в XIX столетии кто-либо из ученых, интуитивно проникнув в тайну строения материи, в тайну внутриатомной жизни, стал бы развивать современные теории естествознания без возможности, однако, опытно показать правильность своего

познания, то с уверенностью можно сказать, что его сочли бы не вполне нормальным или, в лучшем случае, фантазером и мечтателем. Но, с другой стороны, в науке опытное установление того или иного факта бытия, той или иной реальности делает бессмысленной всякую попытку логически доказать невозможность или немыслимость установленного. И теперь в науке если мы стоим пред опытно установленным фактом бытия, то наше мышление уже не может отрицать его и вынуждено принять этот факт и следовать ему.

То же должно сказать и о данном Церкви откровении, которое говорит нам о факте определенного Божественного Бытия, и когда наше мышление следует этому факту, то приходит к посильному постижению дотоле неведомого и немыслимого.

Приведенное выше в «Символе» святого Афанасия Великого, до предела стяженное исповедание Церкви заключает в себе полноту доступного человеку познания о Божественном Бытии. Это исповедание, этот догмат Церкви не имеет нужды быть логически доказанным, логически обоснованным. Обратное, он указывает на высший факт Бытия, Которое дает основание всему: и нашей жизни, и нашему познанию, т. е. нашему целостному бытию, простому и единому в своей целостности, но, чтобы постигать Его, необходимо следовать тем путем, который приводит к этому постижению. Чтобы овладеть науками, преподаваемыми в школах, дети подчиняются своим учителям, следуя указаниям их, их методу. И Церковь имеет свою науку — науку о познании Бога, свой путь или метод, приводящий к этому познанию, и тот, кто

хочет достигнуть его, должен следовать методу-пути Церкви, который сводится к вере и хранению заповедей Христа<sup>16</sup>.

*Бог есть Любовь*<sup>17</sup> и познается и созерцается не иначе как через любовь и в любви, и потому заповеди Христа, ведущие к познанию и созерцанию Бога, суть заповеди о любви. Тайна Троицы до конца непостижима, ибо превосходит возможности нашего разума и силы нашего тварного существа. Но, непостижимая и сокрытая, она чрез веру и жизнь по вере непрестанно открывается нам бытийно — экзистенциально, становясь приснотекущим источником вечной жизни. Вера глубже и проникновеннее рассудка, она зовет нас к постижению и освоению Божественных тайн не путем логических исследований, а путем пребывания в Божественных заповедях Христа: *«Если пребудете в слове Моём, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными»*<sup>18</sup>.

На этом пути пребывания в слове Христа человека встречает Бог и вселяется в душу его<sup>19</sup>, давая ему о Себе подлинное познание. Тогда все то, что ранее казалось логически невысказанным, светом своим обнажает наше невежество и наши заблуждения, явившиеся следствием нашего греха и нашего падения. Тогда пред нами встает беспредельная полнота, мудрость, красота, свет, правда и истина Божественного Бытия, Которое есть *Любовь*.

---

<sup>16</sup>См.: Ин. 14, 6.

<sup>17</sup>1 Ин. 4, 8, 16.

<sup>18</sup>Ин. 8, 31–32.

<sup>19</sup>См.: Ин. 14, 23.

Всякая наша попытка выразить словом, какое начало или какое свойство Божественного Бытия приводит к такому единству Святой Троицы, что Три Лица составляют единое Существо, должна иметь свои границы, чтобы не погрешить нам в своем вероисповедании рационализацией догмата. Но поскольку откровение нам говорит, что *Бог есть Любовь*, поскольку и нам Господь дал заповедь любить ближнего *как самого себя*, постольку создается возможность мыслить сущность Божественной жизни как любовь<sup>20</sup>. Однако понимать это должно не в том смысле, что любовь как сущность предварила бытие Лиц Святой Троицы, т. е. что сначала — сущность, затем — Лица как выявления этой сущности. Нет, любовь есть сущность (природа) Божества, но в смысле абсолютно свободного самоопределения Лиц, однако, такого самоопределения, при котором она не есть психологическое субъективное состояние, но реально и объективно сущая природа, почему, по церковному догматическому учению, в Божественном Бытии различаются Лица и сущность.

Человек в своем бытии предварен иным Бытием, Каковое для него является ничем не устранимым фактом, такую данностью, таким началом, Которое, как бы извне, ограничивает свободу его самоопределения. Человек в своем развитии

---

<sup>20</sup>Ср.: «Ибо жизнь высшего Естества есть любовь...» (Свт. Григорий Нисский. О душе и о воскресении. — Творения. В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 271). См. также: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. 4 (Нетварные энергии) и 10 (Путь соединения). СТСЛ, 2013. С. 116 и 325. — *Примеч. ред.*

раскрывает свойства своей природы, проходя при этом известный процесс, эволюцию, которых совершенно нет в Божественном Бытии. Это всегда должно учитывать при мышлении о Боге, чтобы не впадать в так называемый антропоморфизм. Хотя человек создан *по образу Божию*<sup>21</sup>, однако когда он начинает переносить результаты своего самопознания на Бога, тогда он опрокидывает иерархию бытия и начинает сам «творить» Бога *по образу своему и по подобию*. Путь Церкви обратный: не мы творим Бога по образу своему, но, следуя заповедям Христа, мы в себе раскрываем свойства нашей природы, созданной *по образу Божию*.

Заповедей Христа, хранение которых приводит человека к обожению, суть две: «... возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душой твоей, и всем разумением твоим, и всей крепостью твоей — вот первая заповедь. Вторая, подобная ей: возлюби ближнего твоего как самого себя...»<sup>22</sup>

Из этих двух заповедей вторая в большей мере дает нам возможность познать тайну единосущной и нераздельной Троицы. Объяснимся, почему.

Первая заповедь говорит: «*Возлюби всем сердцем, всей душой, всем разумением, всей крепостью*». Здесь не сказано: «*Возлюби Бога как самого себя*» — что было бы пантеизмом. Эта заповедь говорит о степени любви, она призывает нас возлюбить Бога всем нашим существом. Эта заповедь дает нам познать Бога как *Любовь*, но она вмес-

<sup>21</sup> См.: Быт. 1, 26–27; 5, 1; 9, 6. Иак. 3, 9. Кол. 3, 10.

<sup>22</sup> Мк. 12, 30–31. Ср.: Мф. 22, 37–39. Иак. 2, 8.

те с тем указывает и на грань — онтологическое «расстояние» (διάστασις) — между человеком и Богом. Она приобщает нас к Божественной жизни — энергии, но не устраняет иносуция (ἕτεροῦσιον) — различия природы.

Вторая заповедь: «Возлюби ближнего как самого себя» — указывает словом «как» не столько на меру или степень любви, сколько на единосущие (ὁμοούσιον) человеческого рода, на глубокую онтологическую общность нашего всечеловеческого бытия. Осуществленная в человеческом бытии, эта заповедь приводит к тому, что все человечество становится единым человеком<sup>23</sup>.

Любовь переносит бытие личности в любимого и этим усваивает себе его жизнь, показывая проницаемость любовью личности — «я». Абсолютное совершенство внутритроичной любви выявляет совершенную взаимопроникновенность Трех Лиц, так

---

<sup>23</sup>[См.: Еф. 2, 15.] Одним из лучших выражений учения Церкви о единстве естества человеческого по образу единства естества Святой Троицы являются ранние сочинения митрополита Антония (Храповицкого) «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» и «Нравственная идея догмата Церкви». Мы горячо рекомендуем снова внимательно перечитать их, а тем, кто еще не знает о них, непременно ознакомиться с этими чрезвычайно высокого достоинства произведениями русской богословской мысли. Впервые они были напечатаны — первое: в журнале Московской Духовной академии «Богословский вестник» — 1892 г., № 11 (ноябрь), с. 149–172; второе: в журнале «Вера и Церковь» — 1901 г., кн. 8, с. 369–390. См. также: [Сщмч. Иларион (Троицкий). Триединство Божества и единство человечества // Голос Церкви. 1912. № 10 (октябрь). С. 112–131.] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. 6. Образ и подобие. СТСЛ, 2013. С. 166–198.

что у Трех — единая воля, единое действие, единая слава, единое могущество, единое божество, единая сущность, и потому Каждое Лицо-Ипостась является носителем всей полноты Божества, динамически равным всему единству Трех.

По образу этой любви вторая заповедь «*люби ближнего как самого себя*»<sup>24</sup> восстанавливает разбитое грехом единосущие человеческого рода, приводя к тому, что вся полнота всечеловеческого бытия становится обладанием каждой человеческой ипостаси. Осуществленная в конечном совершенстве, эта заповедь показывает, что человек — един, един по существу, и множественен по ипостасям, что человек, по образу Святой Троицы, есть единосущное соборное бытие. Причем, повторим, что это такое бытие в последнем осуществлении, когда каждая человеческая ипостась силою полноты пребывания в соборном единстве должна являться носителем всей полноты всечеловеческого бытия и потому динамически равною всему человечеству, всему единому Человеку, по подобию совершенному *человеку — Христу*<sup>25</sup>, вмещающему в Себе всего Человека.

Итак, на этом пути, т. е. хранения заповедей Христа, Который есть *Путь Церкви*<sup>26</sup>, раскрывается тайна Пресвятой Троицы. Раскрывается не отвлеченно, рационалистически, а бытийно. И нет иного пути к постижению Божественных тайн.

---

<sup>24</sup> Мф. 19, 19. Лев. 19, 18. Рим. 13, 9. Гал. 5, 14.

<sup>25</sup> См.: 1 Тим. 2, 5.

<sup>26</sup> См.: Ин. 14, 6.



При встрече с этим учением-откровением Церкви до сих пор звучат и до конца веков не перестанут звучать слова великого удивления: «... ѿ всѣхъ началъ глаголахъ страннѣишии глаголахъ, страннѣишии оученіи (δόγμασι), страннѣишии повелѣніи Сѣѣхъ Трѣѣхъ!»<sup>27</sup>.

## II. Откровение и догматическое сознание

Человек сотворен *по образу Божию* — для жизни *по подобию Божию*<sup>28</sup>. Как существо свободное, и в соответствии с самим смыслом свободы, человек был сотворен *в начале*<sup>29</sup> Божественным творческим актом как некая чистая возможность, которая осуществляется в течении процесса жизни. Свобода же внутренне предполагает возможность некоего человеческого самоопределения (положительного или отрицательного) по отношению к Богу. Здесь мы остановимся только на расположении человека, который действительно желает определиться положительным образом. Для такого самоопределения ему необходимо ведение Божественного Бытия, познание *образа*<sup>30</sup> Его существования, ибо совершенно очевидно, что вся наша жизнь зависит от нашего понимания Первообраза, и это до такой степени, что всякое изменение в нашем видении Божественного Бытия будет иметь как неизбежное следствие некое изменение *образа* нашего собственного существования.

<sup>27</sup> Стихира на «Хвалите...» в неделю Пятидесятницы.

<sup>28</sup> См.: Быт. 1, 26–27; 5, 1; 9, 6. Иак. 3, 9. Кол. 3, 10.

<sup>29</sup> Быт. 1, 1.

<sup>30</sup> Ср.: Флп. 2, 6.

Человеческий ум, сотворенный по образу Ума Божественного, носит в себе сей образ и предполагает его, но он не может раскрыть его в совершенстве лишь на основе своего собственного опыта. В действительности ему надлежит пройти процесс становления и самоопределения — в том смысле, что он еще не обладает познанием бытия в осуществленной полноте. Догмат ставит нас перед фактом Божественного Бытия, не давая нам каких-либо рациональных объяснений. Божественное Бытие, будучи Перво-началом, не имеет никакой иной причины вне Себя Самого. Таким образом, Его невозможно «вывести» из чего бы то ни было. Оно Само является первым и последним основанием всякой жизни и всякого познания. Верующему человеку догмат дает ответ на всякое искание, на всякий запрос ума. Человеческий дух, поставленный перед догматом, будет искать, исходя из этого, свои собственные пути для усвоения данных Божественного откровения и овладения его содержанием. И именно здесь начинается то, что называется «богословским развитием».

Не будучи плодом каких бы то ни было интеллектуальных исканий или результатом богословского размышления, догмат по существу является словесным выражением некоей очевидности<sup>31</sup>. Истинное понимание церковных догматов возможно лишь тогда, когда мы совлечемся привычного образа мышления, свойственного человеческому разуму. В интеллектуальном отношении отцы Церкви стояли никак не ниже уровня, достигну-

---

<sup>31</sup>Ср.: 1 Ин. 1, 1.

того современными им философией и наукой, — их творения являют неопровержимое свидетельство тому, — более того, они с неким высочайшим дерзновением преодолевали ограничения «энномического»<sup>32</sup> мышления, законы формальной логики. Когда дух человека посредством веры<sup>33</sup> оказывается благодаря вдохновению свыше перед очевидностью высшего Факта, тогда такой выход за пределы «закона» для него естественен; и опыт именно такого порядка лежит в основе догматических обобщений.

В Священном Писании, и особенно в Новом Завете, мы находим много примеров такого Божественного вдохновения, когда дух человека оказывается лицом к лицу перед очевидностью мира духовного. Приведем некоторые из них:

*«Симон же Петр, отвечая, сказал: „Ты — Христос, Сын Бога живого“. Тогда Иисус сказал ему в ответ: „Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах. . .“»<sup>34</sup>*

*«Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое. Ибо и я принял его и научился не от человека, но чрез откровение Иисуса Христа»<sup>35</sup>.*

*«А нам Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все проникает, и глубины Божии»<sup>36</sup>.*

---

<sup>32</sup>От греч. *ἐννομος* — законный, узаконенный, в рамках закона. — *Примеч. ред.*

<sup>33</sup>Ср.: Евр. 11, 1.

<sup>34</sup>Мф. 16, 16–17.

<sup>35</sup>Гал. 1, 11–12.

<sup>36</sup>1 Кор. 2, 10.

«О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами... и что осязали руки наши, — о Слове жизни...»<sup>37</sup>

Непосредственное знание такого рода логически никак не доказуемо. Его даже невозможно «описать» с помощью тех понятий, которыми оперирует человеческий разум. И это не только потому, что слишком ограниченные рамки концептуального мышления не могут вместить Божественные реальности, но прежде всего потому, что истинное ведение Бога дается лишь экзистенциальным порядком — чрез некий жизненный опыт всего нашего бытия<sup>38</sup>. И нет иного пути к этому познанию, кроме наблюдения *всего, что заповедал Христос*<sup>39</sup>.

Всякий человек, обращающийся к Богу, непременно получает от Него некий ответ. Однако, если опыт богообщения недостаточен, у человека возникает соблазн заполнить эту пустоту своими собственными средствами. Тогда он неизбежно впадает в те или иные заблуждения и в конце концов, примешивая ложное к истинному, умаляет или искажает истину.

Церковь как хранительница полноты Божественного откровения своими догматами запрещает переходить определенные границы. Она заключает

---

<sup>37</sup>1 Ин. 1, 1.

<sup>38</sup>Ср.: «Душа вдруг видит Господа и познает Его... В Духе Святом познается Господь, и Дух Святой бывает во всем человеке: и в душе, и в уме, и в теле. Так познается Бог и на небе, и на земле» (Софроний (Сахаров), схиархим. Прп. Силуан Афонский. Ч. II. Гл. VIII. О познании Бога. СТСЛ, 2010. С. 377).

<sup>39</sup>См.: Мф. 28, 20. Ин. 14, 6.

человеческий ум как бы в некие тиски, от которых ему нелегко освободиться. Для этого он должен прекратить свое дальнейшее движение в плане мысли и подняться г о р е — ввысь, в некую иную сферу.

Во все времена богословское развитие по существу не имело какой-либо иной функции, кроме той, чтобы сделать неизменные догматические истины доступными сознанию, «переводя» их на язык, приспособленный к нуждам людей, для которых они были предназначены. Но, заметим еще раз, вся «проблематика» отпадает, как только человек достигает непосредственного видения Бога: *«... в тот день вы не спросите Меня ни о чем»*<sup>40</sup>, — говорит Христос.

### **III. Антиномии троического богословия**

**П**режде чем говорить о том, как наше познание и наше понимание Первообраза отражается на всех планах человеческого существования — как в недрах Церкви, так и вне ее, — вернемся еще раз к догматическому учению Церкви.

Догматы суть синтезы веры; они выражены предельно сжатыми и лаконичными формулами, имеющими совершенно уникальный характер: сама их сердцевина таит в себе некую глубинную антиномию — сопряжение двух утверждений или двух отрицаний, по видимости несовместимых, — которая представляется «чистому разуму» как некое противоречие, доходящее до абсурда.

---

<sup>40</sup>Ин. 16, 23.

В основе христианской веры несомненно лежат два фундаментальных догмата: догмат о Пресвятой Троице, единосущной и нераздельной, и догмат о двух природах и двух волях, Божественной и человеческой, в единой Ипостаси воплощенного Слова. Догмат указывает нам три «аспекта» в Божественном Бытии: Ипостась (Лицо, Персона), сущность (природа, естество) и энергия (действие, акт)<sup>41</sup>. Подчеркивая абсолютную простоту (несложность) Божественного бытия, догмат утверждает *eo ipso*<sup>42</sup> тождество Ипостаси и сущности, с одной стороны, и тождество сущности и энергии — с другой. Причем тождество это такого рода, что каждый из этих трех «аспектов» остается все же не сводимым к двум другим<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup>Ср.: «... οὐσία και φύσις — понятия далеко не взаимозаменяемые. Οὐσία обозначает собой постоянный и неизменяемый субстрат бытия (τὸ εἶναι); φύσις же, скорее, совокупность его существенных свойств, выражающихся во внешнем проявлении» (см.: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Гл. VII. Каппадокийцы и их теология. Сергиев Посад, 1914. С. 497). Иными словами, можно сказать, что φύσις (природа, естество) — понятие, объединяющее для οὐσία как основы бытия и ἐνέργεια как явления бытия. — *Примеч. ред.*

<sup>42</sup>Лат.: тем самым, в силу этого. — *Примеч. ред.*

<sup>43</sup>Ср.: «Мы не можем познать глубину Божественной сущности, но мы познаем то излучение славы, которое есть истинно Бог. Ибо назовем ли мы Божественную природу „сущностью“, поскольку она есть неиссякаемая трансцендентность, назовем ли ее „энергией“, поскольку она являет себя в славе, это — всегда одна и та же природа» (Лосский В. Н. Догматическое богословие. Гл. 5. Происхождение Лиц и Божественные свойства. СТСЛ, 2013. С. 420). — *Примеч. ред.*

Первоначальная антиномия, которая содержится в догмате, есть антиномия абсолютного тождества Ипостаси и сущности. Нет никакого «расстояния» (διάστασις) между Ипостасью и сущностью. Единство личностного самосознания и сущности является полным. Вне Ипостаси нет сущности, но и Ипостаси также нет вне- или сверхсущностной. Онтологически сущность не первичнее и не глубже Ипостаси; с другой стороны, и Ипостась также не предшествует сущности. Ипостась и сущность суть одно, между ними нет ни малейшего противопоставления. Это ясно выражено в данном Моисею откровении: «Аз есмь Сушый»<sup>44</sup>. Иначе говоря: «Я есмь Бытие», «Бытие — это Я». Вне этого «Аз», за Ним, нет ничего. Живет только сей безначальный «Аз». В Божественном Бытии нет вне- или сверхипостасной (ὑπερῶστατος) сущности; в единой Божественной сущности нет абсолютно ничего, что было бы не «воипостазировано», что существовало бы как бы по ту сторону самосознания Ипостаси. Бог *живой*<sup>45</sup> и личностный в некоем абсолютном смысле.

В генотеистической и моноипостасной перспективе ислама и даже ветхого завета это тождество Ипостаси и сущности может быть понято как всецелое до неразличения. Но в троическом монотеизме это тождество предстает как некая предельная антиномия, потому что принцип Ипостаси, в силу триединства, не может быть сведен к сущности.

<sup>44</sup>Исх. 3, 14.

<sup>45</sup>См.: Чис. 14, 21. Пс. 83, 3. Ис. 49, 18. Иер. 10, 10. Дан. 6, 26; 14, 25. Деян. 14, 15. Рим. 9, 26; 14, 11. 2 Кор. 3, 3. 1 Тим. 3, 15; 4, 10. Откр. 7, 2; 15, 7 и др.

Простое и единое Бытие — Пресвятая Троица — открывает единство совершенно иного порядка; это единство внутренне предполагает некое абсолютное тождество и вместе с тем некое различие, не менее абсолютное.

Наша мысль приходит к заключению, что Ипостась есть один некий «полюс», один некий «аспект» единого и простого Бытия, тогда как сущность есть некий иной Его «аспект».

Догмат, утверждая абсолютное равенство Трех Ипостасей, учит нас тем самым, что Каждая Ипостась есть совершенный Бог, ибо Она несет в Себе всю полноту Божественного Бытия, владеет ею неким абсолютным образом и, следовательно, динамически равна Троиединству. Так что Каждая Ипостась абсолютно тождественна Двум другим Ипостасям Пресвятой Троицы. И точно так же это совершенное тождество («Видевший Меня видел Отца. . . »<sup>46</sup>) никоим образом не умаляет уникальности Каждой Ипостаси.

Ипостаси, будучи Личностями в абсолютном смысле, не могут стать объектом некоего арифметического сложения  $1 + 1 + 1 = 3$ . И, однако, Они суть Три: не две, не четыре и никакое другое «число». Мы оказываемся перед неким чистым «фактом» Бытия, открывшемся свыше<sup>47</sup>. Пытаясь постичь значение числа «три», мы можем только сказать, что оно исключает всякое отношение в смысле некоего взаимного противопоставления, идею которого неизбежно предполагает число «два».

---

<sup>46</sup>Ин. 14, 9.

<sup>47</sup>См.: Мф. 28, 19.



Разрывая ограничение числа «два», Троица тем самым превосходит всякую относительность. Таким образом, мы не можем представлять себе Ипостаси лишь как некие «отношения» внутри Божественной сущности. Иными словами, тайна числа «Три» заключена в его соответствии Бесконечному.

Кроме упомянутых выше антиномий — тождества и различия между Ипостасью и сущностью, с одной стороны, и между Тремя Ипостасями, с другой стороны, — догмат ставит нас перед лицом еще и других аналогичных антиномий, одновременно содержащих абсолютные тождество и различие. Отметим две из них: антиномию сущности и энергии и антиномию нетварной Божественной энергии и тварной человеческой природы.

Божественное Бытие, будучи всецело осуществленным, т. е. не содержащим в Себе какой-либо нераскрытой возможности, может быть названо чистым Действием, которое адекватно является сущность и, следовательно, тождественно ей. Однако и в этом случае точно так же тождество никоим образом не упраздняет целостной несводимости сущности к действию и действия к сущности. Иными словами, сущность и действие не сливаются в некое неразличимое единство, но означают два совершенно различных «аспекта» в Божественном Бытии.

Сущность абсолютно трансцендентна по отношению к тварному миру. Она всецело непознаваема, неименуема, несообщима и непричастна для твари. Для обозначения этого таинственного «аспекта» в Божественном Бытии отцы Церкви

называют ее «сверх-сущностью» — «пресущественностью» (ὑπερουσιότης)<sup>48</sup>, — чтобы этим именовани- ем устранить всякую концептуализацию сущности.

Для тварного бытия этот «аспект» остается вечно сокровенным в Божественном *мраке*<sup>49</sup>. Если было бы возможно, чтобы тварь стала причастна сущности, то обоженные святые входили бы в Божественное Бытие как «единосущные» Ипостасям Пресвятой Троицы, Которая превращалась бы в «четверицу», в «пятерицу» и т. д. — чего отцы Церкви не допускают.

Что же касается энергии, догмат говорит нам об этом иначе. Энергия познаваема и причастна; она входит с тварным бытием в самое тесное из соединений, однако таким образом, что нетварное не становится тварным или тварное — нетварным. Это следует из халкидонского догмата, в силу которого мы исповедуем в одной Ипостаси Слова две природы со всеми их соответствующими свойствами. Мы видим, что совершенное обожение воспринятой Христом человеческой природы не претворяет ее в природу Божественную. И это остается истинным вовек: Христос вечно Один в двух природах.

С помощью библейского понимания познания — «вѣдение», «γινῶσις» — проясним то, что было ска-

---

<sup>48</sup> См., напр.: Сщмч. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, I, 1, 5. Послания, IV. — Творения. СПб., 2002. С. 209, 233, 775. Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Фоме, V. — Амбигвы (или О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия). М., 2006. С. 28. — *Примеч. ред.*

<sup>49</sup> См.: Исх. 20, 21. Также: Лосский В. Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога. — Богословие и боговидение / Сб. того же авт. М., 2000. С. 67–81. — *Примеч. ред.*

зано выше о непознаваемости сущности. Познание понимается прежде всего как некое экзистенциальное общение, некая общность жизни. Невозможно познавать то, что абсолютно трансцендентно познающему субъекту. Познавать — значит включать нечто в свою собственную жизнь, делать познаваемую вещь «имманентной» себе. Действительно, всякое познание внутренне уже предполагает некий элемент «имманентности», но совершенное познание, согласно библейской перспективе, не может быть понято иначе как единство в образе жизни — в экзистенции. Если истинно то, что любви свойственно соединять, тогда должно также сказать, что мера познания соответствует мере любви. Так, в Пресвятой Троице абсолютная любовь и абсолютное ведение суть тождественны, однако таким образом, что это не упраздняет их различия.

\* \* \*

Для себя самого я свел только что сказанное в некую сжатую схему, чтобы легче запечатлеть в своем сознании основы нашей веры, подобно тому как это было сделано, в некоем всеобщем масштабе, в соборном Символе веры **«ВѢРЮ ВО ЕДИНАГО Б҃ГА ОЦА, ВСЕДЕРЖИТЕЛЯ, ТВОРЦА НЕБѢ И ЗЕМЛИ...»**:

*«Аз есмь Сушій»<sup>50</sup> и: «...шедше научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что заповедал вам; и се, Аз с вами есмь во все дни до скончания века»<sup>51</sup>* — вот Божественное откровение, которое является основанием всей нашей жизни.

<sup>50</sup> Исх. 3, 14.

<sup>51</sup> Мф. 28, 19–20.

Постигаемое в принципе Ипостаси, Божественное Бытие для тварных существ, созданных *по образу и по подобию*, остается вечно иным. И тем не менее этот всецело Иной необъяснимо является близким; Он — наш горячо любимый Друг, невыразимо дорогой нашему сердцу<sup>52</sup>.

Постигаемое в «аспекте» сущности, Божественное Бытие абсолютно трансцендентно твари.

Постигаемое в «аспекте» энергии — акта жизни, Божественное Бытие во всей Своей полноте входит в реальное общение с разумной тварью и становится в спасенных существах «имманентным» творению<sup>53</sup>.

Как Бытие-в-Себе и Сущность-в-Себе Божественное Бытие, не будучи чем-либо обусловленным и исключая всякий теогонический<sup>54</sup> процесс, предстает тварным духам, которые Его созерцают, как некая чистая Данность.

Будучи абсолютно осуществленным, следовательно, будучи абсолютной осуществленностью или совершенным выражением сущности, Божественное Бытие исключает наличие в Себе каких-либо нераскрытых возможностей и в силу этого Оно может быть означено как чистая Энергия.

Как Данность Оно несообщимо твари и вечно остается Тайной, неприступной для любой молитвы, для любой твари<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup>Ср.: Ин. 15, 13–15. Лк. 10, 29–37.

<sup>53</sup>Ср.: Еф. 3, 19.

<sup>54</sup>От греч. Θεός — Бог, Божество и γονή — рождение, происхождение. — *Примеч. ред.*

<sup>55</sup>Ср.: 1 Тим. 6, 16.

Как Энергия — Действие, Жизнь — Оно во всей Своей полноте и во всей Своей бесконечности сообщимо разумным существам, сотворенным *по образу и по подобию*.

А что Божественная жизнь во всей Своей полноте сообщима человеческой природе, это явил человек Христос Иисус<sup>56</sup>. Он — Богочеловек — есть мера всех вещей, Божественных и человеческих, и единственное основание всякого суждения. Все, что мы исповедуем в отношении человечества Христа, является откровением предвечного замысла Бога Творца о человеке<sup>57</sup>. Как Христос содержал в Своем человечестве *всю полноту Божества телесно*<sup>58</sup> и *сел со Отцом Своим на престоле Его*<sup>59</sup>, так же и каждый из нас — заповедью Божией: «... *будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный*»<sup>60</sup>, — призван к той же степени обожения<sup>61</sup>. И если бы это было не так, то заповедь эта не имела бы места.

Святые, обоженные до конца по дару благодати, настолько включены в предвечное действие Божие, что все свойства Божества сообщаются им вплоть до тождества, ибо в них *Бог будет все во всем*<sup>62</sup>. Вплоть до «тождества»<sup>63</sup>, конечно, только в плане энергии, т. е. содержания жизни Самого

<sup>56</sup>1 Тим. 2, 5.

<sup>57</sup>См.: Еф. 1, 4–11.

<sup>58</sup>См.: Кол. 2, 9.

<sup>59</sup>См.: Откр. 3, 21.

<sup>60</sup>Мф. 5, 48.

<sup>61</sup>См.: Еф. 3, 19.

<sup>62</sup>См.: 1 Кор. 15, 28.

<sup>63</sup>См. с. 163 наст. изд.

Бога, и никоим образом по сущности. Даже обожженный до конца, человек останется вечно отличным от Бога по своему происхождению: Бог есть Бытие самосущее<sup>64</sup>, Творец всего, что существует на небесах и на земле, тогда как люди существуют как сотворенные.

Слова «вплоть до „тождества“, конечно, только в плане энергии», кажется, привносят в утверждение некоторое ограничение, умаление или даже уничтожение. Но это вовсе не так. Дар Божий, воспринимаемый спасенными во Христе, настолько величествен (он, собственно, бесконечен), что никакой человеческий ум не в состоянии, в пределах земли, представить его себе<sup>65</sup>. Творя человека *по образу и по подобию*, Бог повторяет Себя в нас. И вся полнота Божественной жизни — без начала и без конца — будет неотъемлемым обладанием спасенных людей. Бог вездесущ и всеведущ — и святые, своим пребыванием в Духе Святом, тоже становятся вездесущими и всеведущими. Бог есть *истина и жизнь*<sup>66</sup> — и святые, в Нем, тоже становятся живыми и истинными. Бог есть абсолютная благодать и бесконечная любовь, которая объемлет все сущее, — и святые, в Духе Святом, тоже объемлют своей любовью всецелую вселенную, весь космос. Энергия Божественного Бытия безначальна — и обожженные люди, в силу своего причастия этой энергии, тоже становятся «безначальными»<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup>Ср.: Ин. 8, 25.

<sup>65</sup>Ср.: 1 Кор. 2, 9.

<sup>66</sup>См.: Ин. 14, 6.

<sup>67</sup>См. с. 138 наст. изд.

Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы<sup>68</sup> — и святых, Своим пребыванием в них, Он соделывает неким «чистым светом»<sup>69</sup>. Божественное Бытие есть чистая осуществленность — и те, кто вошли во *внутреннейшее за завесу*<sup>70</sup>, прейдя некое первоначальное состояние возможности, осуществляются до конца и тоже становятся «чистой осуществленностью».

#### IV. Обожение

Во Христе тварная человеческая природа обожена до предельного совершенства — до отождествления с чистой энергией, ибо *в Нем обитает вся полнота Божества телесно*<sup>71</sup>. Две природы пребывают в Нем в некоем настолько совершенном единстве, что оно исключает всякое разделение: Христос — один, один единый Богочеловек. В Нем то, что было создано *по образу* и с перспективой *подобия Божия*, в предвечности Божественной жизни достигло сего совершенного подобия — таким образом, что в воскресшем Христе после вознесения больше не существует никакой «двойственности» — двойственности, следы которой мы видим в земной Его жизни, — и сие вплоть до конца<sup>72</sup>. Прежде всего мы имеем в виду Гефсиманскую молитву: «*Отче*

<sup>68</sup> 1 Ин. 1, 5.

<sup>69</sup> См.: Мф. 13, 43. Ин. 14, 23. Откр. 7, 15; 21, 3.

<sup>70</sup> См.: Евр. 6, 19.

<sup>71</sup> Кол. 2, 9.

<sup>72</sup> Ср.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. 7. Домостроительство Сына. СТСЛ, 2013. С. 220–221. — *Примеч. ред.*

*Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты»*<sup>73</sup> и крик на кресте: «*Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?»*<sup>74</sup>

В пределах земной жизни человеческая природа Христа, хотя и была воипостазирована Вторым Лицом Пресвятой Троицы, предстает еще как бы «совершающейся»: прежде чем все *совершилось*<sup>75</sup>, Его человеческая природа находилась в состоянии «преуспевания»<sup>76</sup>, претерпевала искушения<sup>77</sup> и даже бореание<sup>78</sup>. Таким образом, некое определенное «разделение» присутствовало в Нем — по причине несоизмеримости двух Его природ. После вознесения эта несоизмеримость исчезает, и *Христос человек*<sup>79</sup> становится *равным Богу*<sup>80</sup>, воссев *ѡдеснѣю Ѡца*<sup>81</sup>, — не по «месту» сущности, конечно, но по энергии. Мы намеренно умалчиваем об ипостасном «аспекте», ибо предвечное и нетварное Слово оставалось таковым также и после воплощения.

Христос есть непоколебимое основание и высший критерий христианской антропологии — учения Церкви о человеке. То, что мы исповедуем относительно человечества Христа, является сви-

<sup>73</sup>Мф. 26, 39.

<sup>74</sup>Мф. 27, 46.

<sup>75</sup>Ин. 19, 30.

<sup>76</sup>См.: Лк. 2, 52. [Свт. Афанасий Великий. На ариан, III, 51–53. — Творения. В 4 т. Т. 2. СТСЛ, 1902. С. 432–435.]

<sup>77</sup>См.: Лк. 4, 1–13. Евр. 2, 18.

<sup>78</sup>См.: Лк. 22, 44.

<sup>79</sup>См.: 1 Тим. 2, 5.

<sup>80</sup>См.: Флп. 2, 6.

<sup>81</sup>См.: Мк. 16, 19.



детельством предвечного Божественного промысла о человеке вообще<sup>82</sup>. Обстоятельство же, что во Христе человеке<sup>83</sup> Ипостась была Богом, ничуть не умаляет для людей, которым *Он должен был во всем уподобиться*<sup>84</sup>, возможности следовать Его примеру<sup>85</sup>.

Если истинно, что Христос есть *сын человеческий*<sup>86</sup>, единосущный нам, то из этого следует, что все то, что Он исполнил в Своей земной жизни, должно быть равным образом достижимо<sup>87</sup> и другим *сынам человеческим*<sup>88</sup>. Если мы сознаем Его как меру всех вещей, мы должны также принять, что то, что мы утверждаем о человечестве *Христа человека*, являет полноту возможностей человеческой природы вообще. Если мы исповедуем Его полное и совершенное обожение, то мы должны уповать на ту же степень обожения и для святых в будущем веке. Если бы это было не так, то Христос не дал бы нам заповеди быть *совершенными, как совершен Отец наш небесный*<sup>89</sup>.

И если бы кто-нибудь сомневался в этом, мы спросили бы у него: кто лучше знает изначальный замысел Творца и действительные возможности человеческой природы — Тот, Кто ее создал, или мы сами?

<sup>82</sup>См.: Еф. 1, 4–5.

<sup>83</sup>См.: 1 Тим. 2, 5.

<sup>84</sup>Евр. 2, 17.

<sup>85</sup>См.: Ин. 13, 15. 1 Пет. 1, 15; 2, 21.

<sup>86</sup>См.: Мф. 16, 13; 26, 64. Ин. 12, 23, 34 и др.

<sup>87</sup>См.: Ин. 14, 12.

<sup>88</sup>См.: Мк. 3, 28. Еф. 3, 5 и др.

<sup>89</sup>См.: Мф. 5, 48.

Именно поэтому Божественный Логос, Который восприял нашу природу и явил в ней совершенство, сказал: «... *держайте, ибо Я победил мир*<sup>90</sup>. И *побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моём, как и Я... сел со Отцом Моим на престоле Его*<sup>91</sup>».

Согласно свидетельствам отцов Церкви, наследники Царствия вступают в жизнь Божественную, которая не имеет ни начала, ни конца, будучи вне времени. Не отрицая Божией непознаваемости, они говорят о некоем причастии Божеству<sup>92</sup> в грядущем веке, *когда то, что отчасти, упразднится*<sup>93</sup>, и утверждают, что человеку возможно достичь полноты совершенства. Это значит, что те, кто причастен жизни вечной, тоже становятся вечными — не только в смысле некоего безграничного продолжения их жизни, но и в том смысле, что они становятся «безначальными»<sup>94</sup>.

Однако не следует понимать сию безначальную жизнь как некое превращение тварной природы в Божественную сущность, но как некое общение

---

<sup>90</sup>Ин. 16, 33.

<sup>91</sup>Откр. 3, 21.

<sup>92</sup>Ср.: 2 Пет. 1, 4.

<sup>93</sup>См.: 1 Кор. 13, 10.

<sup>94</sup>Согласно свт. Григорию Паламе, «тех, кто причастен нетварным Божественным энергиям и кто причастием действует сообразно им, Бог соделывает богами по благодати — безначальными (*ἀνάρχους*) и бесконечными (*ἀτελευτήτους*)» (Апология пространнейшая, или О Божественных энергиях и еже по оным причастии. — Συγγράμματα. Εἰς 5 τ. Τ. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 122. См. также: Мейендорф И., прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Ч. II. Гл. III. Христос и обожненное человечество: спасение, обожение и экклезиология. «Нетварные по благодати». СПб., 1997. С. 242).

с предвечной Божией энергией — общение, которое не устраняет непреходимой грани между сущностью Творца и сущностью твари.

Однако при этом если непознаваемость и трансцендентность сущности исповедают все отцы, то образ их понимания вечной жизни разумных тварных существ и степени их обожения не всегда один и тот же. Некоторые из них понимают причастие Царствию как некое бесконечное восхождение к абсолютному совершенству; другие же, напротив, описывают его как вечный *покой*<sup>95</sup>. Сии последние полагают, что всякое существование, имеющее характер некоего «становления», еще не является всецелостным совершенством.

Преподобный Максим Исповедник, один из великих подвижников и богословов, тоже говорит нам о нашем высочайшем призвании — достичь *полного возраста Христова*: «До тех пор пока человек пребывает в жизни сей, то даже если он является совершенным (τέλος) сообразно здешнему устроению и, благодаря деланию (πράξει) и созерцанию (θεωρία), частично обладает ведением (γνώσιν), даром пророчества и залогом Святого Духа, он тем не менее не владеет полнотой их. Лишь некогда он, после свершения веков, достигнет совершенного удела — покоящейся в Самой Себе Истины, Которая открывает Себя достойным Лицом к лицу, дабы не обладали они лишь частью полноты, но стяжали бы целиком всю полноту благодати по причастию. Ибо апостол говорит: „Все, — ясно, что он имеет в виду спасаемых, — придут в мужа совершенного, в меру

<sup>95</sup>Ср.: Евр. 3, 11; 4, 1, 10–11.

полного возраста Христова<sup>96</sup>, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения<sup>97</sup>». И с явлением их все то, что отчасти, упразднится<sup>98</sup>»<sup>99</sup>.

Из святых же отцов одни больше говорят о возможности и необходимости для человека достичь совершенного познания Бога, и в этом они полностью согласны с духом нового завета; тогда как другие учителя Церкви, скорее, подчеркивают аспект непостижимости и непреступности Бога, отсюда понятия сих последних о «мистическом богословии» и «видении Бога во мраке». В Новом Завете мы не встречаем выражения «мрак» в отношении богоявления и богопознания. Не святой ли апостол Иоанн Богослов говорит нам, что *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы*<sup>100</sup>? Ветхозаветное понятие «мрак» возникает в христианской терминологии в IV веке. Великие кашадокийцы прибегали к нему, чтобы опровергнуть безрассудные притязания некоторых еретиков, которые заявляли о познании самой сущности Божией. В борьбе с еретиками сии отцы, заботившиеся сохранить логическое единство своих доводов относительно непознаваемости сущности, называли ее «Божественным мраком»<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup>Еф. 4, 13.

<sup>97</sup>Кол. 2, 3.

<sup>98</sup>1 Кор. 13, 10.

<sup>99</sup>См.: Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 87. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 252.

<sup>100</sup>1 Ин. 1, 5.

<sup>101</sup>См., напр.: Свт. Григорий Нисский. О жизни Моисея законодателя. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 313–318. Ср. также: «Божественный мрак — это *непреступный свет*,

Подобно апостолу Павлу мы хотим предложить некую *твердую пищу*, которая подобает совершенным<sup>102</sup>.

Вспомним о том, что *Бог, желая показать наследникам Его обетования непреложность Своего замысла, обязался клятвою, дабы возыметь нам дерзновение твердо взяться за предлежащее нам упование*, в котором мы имеем для души нашей как бы *якорь — безопасный, и крепкий, и входящий во внутреннейшее за завесу, куда предтечею за нас вошел Иисус, сделавшись Первосвященником вовек по чину Мелхиседекову*<sup>103</sup>.

Несомненно то, что Авраам был велик согласно обетованию, данному ему Богом, но *сей Мелхиседек, который исшел ему навстречу и благословил его*<sup>104</sup>, был более велик, чем он. Апостол говорит о нем: *«Видите, стало быть, как велик тот,*

---

*в котором обитает Бог* (см.: 1 Тим. 6, 16), невидимый из-за чрезмерной светлости и неприступный из-за избытка сверхсущественного светоизлияния» (Сщмч. Дионисий Ареопагит. Послания, V. — Творения. СПб., 2002. С. 781). См. также примеч. 49 на с. 130 наст. изд. — *Примеч. ред.*

<sup>102</sup>См.: Евр. 5, 14. Ср.: 1 Кор. 2, 6. [Авторское примечание первоначального издания]: «Чтобы облегчить наше изложение, мы позволим себе на следующих страницах не указывать каждый раз ссылки на цитируемые тексты. Мы просим читателя соотноситься с 3–7 главами Послания к евреям — выдающегося текста, обычно связываемого Преданием Церкви с именем святого апостола Павла. Читатель сможет проявить к нам некоторую снисходительность в таком образе цитации, ставшем мало привычным в наши дни, тогда как в патристическую эпоху он был обычным». [В данном же издании тексты, в том числе апостола Павла, цитируются более «привычным» для современного читателя образом.]

<sup>103</sup>См.: Евр. 6, 17–20.

<sup>104</sup>См.: Евр. 7, 1. Быт. 14, 17–19.

которому и Авраам... дал десятину от лучших добыч своих, — Мелхиседек, царь Саллима, священник Бога всевышнего»<sup>105</sup>. Писание не говорит ни о его отце, ни о его матери, ни о его потомстве. Апостол говорит, что Мелхиседек, имя которого означает «царь правды», есть также царь Саллима, т. е. «царь мира (εἰρήνης)», без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподоблен во всем Сыну Божию, пребывает священником вовек<sup>106</sup>.

Эти слова, взятые нами из Послания к евреям, позволят нам выяснить, каков смысл нашей жизни, каково наше призвание и каковы наши возможности, — чтобы действовать в мире сем подобающим разумным существам образом. Апостол говорит о Мелхиседеке, что он *без отца и матери, без родословия* и *без начала* — не потому, что у него не было ни отца, ни матери, ни родословия, ни начала, но потому, что он был образом грядущего Христа. Эти выражения имеют, однако, еще и некий иной смысл. В своих толкованиях преподобный Максим говорит, что всякий человек может стать *без отца, без матери, без родословия* — подобно Мелхиседеку: «Всякий человек, кто умертвил *земные уды* свои<sup>107</sup> и совершенно угасил в себе то, что Писание именует „*мудрованием плоти*“<sup>108</sup>, и отринул всякую связь с ней, потому что она разделяет нашу любовь, надлежащую единому Богу, и лишает ее своей полноты, — такой человек, отвергшийся всех

<sup>105</sup> См.: Евр. 7, 4, 1.

<sup>106</sup> См.: Евр. 7, 2–3.

<sup>107</sup> См.: Кол. 3, 5.

<sup>108</sup> См.: Рим. 8, 6.

признаков плоти и мира ради Божественной благодати, стало быть, может говорить вместе с блаженным апостолом Павлом: *„Кто отлучит нас от любви Божией, от Божественной благодати?“*<sup>109</sup>, и таковой становится *без отца, без матери, без родословия* — по образу великого Мелхиседека, не будучи более удерживаем плотию и естеством по причине происшедшего соединения с Духом»<sup>110</sup>.

У такого человека познание, т. е. познание Бога, претворяется в действие, и все его действие проникнуто познанием Бога. Только такой человек обрел путь истинного ведения. Тот же, кто не имеет чего-либо из этих двух вещей: или действия, оживотворенного познанием, или познания, воплощенного в дело действием, — обольщается неким идолом и не обрел истинного пути. Бог является Отцом лишь тех, кто свидетельствует своей жизнью о своем рождении свыше<sup>111</sup>. Ибо Бог не прославляется только словами.

Преподобный Максим говорит еще о Мелхиседеке: *«Он без отца, без матери и без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни — и это так не по его тварной и из не сущих»*<sup>112</sup> природе, которая имеет некое начало и некий конец, но по Божественной и нетварной благодати, которая предвечно пребывает превыше всякой природы и всякого времени... Божественный Мелхиседек, отринув из своего созерцания все то, что не есть

<sup>109</sup>См.: Рим. 8, 35.

<sup>110</sup>См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, XXVII (V, 23). — Амбигвы. М., 2006. С. 123.

<sup>111</sup>См.: Ин. 3, 3.

<sup>112</sup>См.: 2 Мак. 7, 28.

Бог (πάντα ὅσα μετὰ Θεόν), и все то, что имеет какой-либо конец или какой-либо предел, и возвышая ум свой к безначальному и бесконечному Свету Бога Отца, восприимлет от Него благодатию Святого Духа некое новое рождение и носит в себе некое истинное и исполненное подобие Богу, поскольку всякое рождение делает тождественным того, кто рождается, тому, кто порождает, ибо *рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух*<sup>113</sup>... Таким образом, тот, кто не носит в себе привременной жизни, которая имеет некое начало и некий конец, но лишь Божественную и предвечную жизнь Слова, Которое обитает в нем, тот также является безначальным (ἀναρχος) и бесконечным (ἀτελεύτητος)»<sup>114</sup>.

Следовательно, если мы соблюдаем заповедь Христа любить Бога всем сердцем нашим, всем умом нашим и всей крепостью нашей<sup>115</sup>, тогда эта любовь настолько тесно соединяет наш ум с первоумом предвечного Отца, что наш ум и сам становится безначальным, объемля все творение, всю вселенную в некоем едином непротяженном, вневременном и беспредельном действии.

Именно в единстве нашего духа с Богом и осуществляется всецело в нас мысль Творца о нас. Она осуществляется тогда настолько полно, что не существует больше в нашей жизни возможности нераскрытой, силы не-осуществленной. Наша жизнь

---

<sup>113</sup>Ин. 3, 6.

<sup>114</sup>См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, XXV (V, 21), XXVIII (V, 24). — Амбигвы. М., 2006. С. 121, 120, 124.

<sup>115</sup>См.: Мк. 12, 30.



становится «чистым действием» по подобию Божию. И как *Бог в день седьмой вошел в покой* Свой, исполнив все дела Свои, так, согласно Посланию к евреям, и человек, который хочет осуществить свое божественное призвание, должен достичь *недвижности Божественного покоя*<sup>116</sup> — *недвижности*, конечно, не пассивной, мертвой, но вечно живой. Никакой человек, правда, не достигает полного осуществления этого призвания в пределах земной жизни. Здесь именно его начало; что же касается исполнения, оно осуществится только по исходе нашем из этого мира.

*Посему, братья святые, причастники небесного звания, уразумейте Посланника и Первосвященника веры нашей — Иисуса. . . Христос как Сын во главе дома Своего, дом же Его — мы, если только твердо и до конца сохраним сие дерзновение и сие упование, которое есть слава наша. Поэтому и Дух Святой говорит: «Ныне, если услышите глас Его, не ожесточите сердец ваших, как те, которые искушали Бога в пустыне, — они не познали путей Моих, поэтому Я поклялся в гневе Моem, что они не войдут в покой Мой»<sup>117</sup>. . .* Ободряйте, таким образом, друг друга каждый день, доколе ценно это «ныне», ибо мы сделались причастниками Христу. . . На кого же негодовал Бог и против кого же клялся, что не войдут в покой Его, как не против непокорных? И, действительно, видим, что они не могли войти за неверие. Посему будем опасаться и мы, чтобы, пока еще остается

<sup>116</sup>Ср.: Евр. 4, 4, 9–11; 12, 27–28. Быт. 2, 2.

<sup>117</sup>См.: Пс. 94, 7–11.

*обетование войти в покой Его, не оказаться нам опоздавшими... Сказано в Писании: «Почил Бог в день седьмой от всех дел Своих...»<sup>118</sup> — так же, кто вошел в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих... Посему, имея великого Первосвященника, прошедшего в небеса, — Иисуса Сына Божия, — да приступаем к престолу благодати...<sup>119</sup>*

То же самое вероучение, согласно которому предельное совершенство человека составляет не некий вечный порыв к Божественной бесконечности, но *покой*, о котором говорит святой апостол Павел, выражено преподобным Максимом следующим образом: «Некоторые взыскуют: „Каким образом произойдет устройство для удостоившихся совершенства в Царстве Божиим? Будет ли оно соразмерно духовному преуспеянию и изменению или же соответствующим постоянному тождеству? Каким образом должно тогда воспринимать души и тела?“ На это можно достаточно правильно ответить, проведя сравнение с телесной жизнью, где смысл питания двойственен: он и способствует росту, и сохраняет питающихся. Ибо до тех пор, пока мы не достигаем совершенного телесного возраста, мы питаемся, чтобы расти, но как только тело прекращает развиваться, мы уже питаемся только для сохранения жизни, а не для роста. Подобным же образом двойственен и смысл питания души. Ведь она питается для преуспеяния в добродетелях и умозрениях до тех пор, пока, пройдя

---

<sup>118</sup>См.: Быт. 2, 2.

<sup>119</sup>См.: Евр. 3, 1, 6–11, 13–14, 17–19; 4, 1, 4, 10, 14, 16.

все сущие вещи, не достигнет *меры полного возраста Христова*<sup>120</sup>. А когда это достигается, то останавливается всякое преуспеяние, осуществляемое посредствующим образом ради развития и возрастания. Душа уже непосредственно вкушает то, что превыше всякого мышления, а поэтому оказывается превыше всякого возрастания. Вид нетленной пищи предназначен для сохранения дарованного ей боговидного совершенства. Благодаря явлению беспредельной красоты этой пищи, душа воспринимает в себя вечное и тождественное бытие, которое поселяется в ней, — она становится Богом по сопричастию с Божией благодатью. . . »<sup>121</sup>

В Боге святые становятся по образцу Христа вездесущими, всемогущими, всеведущими; в Боге человек является Богом и участвует во всем том, что Бог делает. Он живет самой жизнью Бога, он становится так же совершенным, как Сам Бог.

*. . . Мы теперь дети Божии, но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его как Он есть. И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя, так как Он чист*<sup>122</sup>.

Человек не может пребывать вечно с Богом, если он не подобен Ему во всем. Преподобный Симеон Новый Богослов часто провозглашал эту истину. Так, например, в одном из своих гимнов он говорит: «. . . Божественный Дух. . . как нетленный

---

<sup>120</sup>См.: Еф. 4, 13.

<sup>121</sup>См.: Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 88. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 252–253.

<sup>122</sup>1 Ин. 3, 2–3.

и бессмертный уделяет святым нетление и бессмертие. Будучи Светом незаходимым, Он соделывает светом всех, в ком вселится; являясь Жизнью, Он всем им подает жизнь. Как соестественный Христу и единосущный также, как единославный и соединенный с Ним, Он и их также соделывает совершенно подобными Христу. Ибо Владыка не завидует тому, чтобы смертные чрез Божественную благодать являлись равными Ему, и не считает Своих рабов недостойными уподобиться Ему, но утешается и радуется, когда видит нас, происшедших от людей, таковыми по благодати, каковым Он был и есть по естеству. Так как Он благодетель, то хочет, чтобы и мы были таковыми, каков и Он. Ибо если мы не таковы, не абсолютно подобны Ему, то как соединимся с Ним, как пребудем в Нем, по слову Его<sup>123</sup>, не будучи таковыми? И как Он в нас пребудет, если мы не подобны Ему? Итак, точно зная это, потщитесь воспринять Божественного Духа от Бога, дабы вам соделаться... небесными и божественными... »<sup>124</sup>

Исповедуя обожение человеческой природы посредством воплощения Божественного Логоса, мы не теряем из виду, что в случае Христа речь идет об ипостасном обожении. Тогда встает вопрос: как падшая природа грешного человека может достичь *полного возраста Того*<sup>125</sup>, Кто сошел с небес<sup>126</sup>

<sup>123</sup>См.: Ин. 15, 4–11. 1 Ин. 2, 24–25.

<sup>124</sup>См.: Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны, XXXIV. Сергиев Посад, 1917. С. 151.

<sup>125</sup>См.: Еф. 4, 13.

<sup>126</sup>См.: Ин. 3, 13.

и человечество Которого было изъято всякого греха? Нет ли тут некоего коренного различия между Христом и другими людьми?

Мы не должны забывать, что обожение человеческой природы действием боговоплощения не исключает существования энергийного «аспекта» в обожении человечества Христа. Этот второй «аспект» особенно важен, ибо показывает, что *пример* Христа<sup>127</sup> «осуществим» и, следовательно, «обязателен» для всех людей. Если в нашем понимании *Христа человека*<sup>128</sup> мы делаем акцент на «коренном различии» между Ним и нами, то тем самым мы искажаем все наше учение о человеке. В боговоплощении кенозис<sup>129</sup> Христа ставит нас перед неким удивительным фактом: с одной стороны, обожение нашей природы было уже совершено с момента ее восприятия Им, как о том говорит преподобный Иоанн Дамаскин<sup>130</sup>; с другой стороны, многие тексты Писания показывают нам, что *Христос человек* избегал всего того, что представляло бы собой характер некоего «само-обождения». Действительно, мы видим, что именно Святой Дух действует в боговоплощении: «Дух Святой найдет на Тебя... по сему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим...»<sup>131</sup> Святой Дух нисходит на Христа в момент Его

<sup>127</sup>См.: Ин. 13, 15. 1 Пет. 1, 15; 2, 21.

<sup>128</sup>См.: 1 Тим. 2, 5.

<sup>129</sup>Греч. κένωσις < κενόω — опустошать, истощать; отнимать, лишать; оставлять, покидать. — *Примеч. ред.*

<sup>130</sup>См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, XII (56). СПб., 1894. С. 151. — *Примеч. ред.*

<sup>131</sup>Лк. 1, 35.

крещения<sup>132</sup>. Повествуя о воскресении, Писание говорит: «... Бог... воскресил Его из мертвых и дал Ему славу...»<sup>133</sup> Наконец, Христос Сам говорит: «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно. Есть Другой, свидетельствующий о Мне...»<sup>134</sup> Тот же самый «аспект» отражается в нашем литургическом священнодействии. Так, не сами слова Христа «*примите, ядите, сие есть тело Мое*» и «*пийте от нея вси, сия есть кровь Моя*»<sup>135</sup> рассматриваются как освящающие, ибо это имело бы упомянутый характер «само-обожения», но те слова, которые следуют за эпиклезой<sup>136</sup>, в которой мы просим Отца ниспослать Святого Духа, силой Которого совершается предложение хлеба и вина в тело и кровь Христовы.

Христос, Который во всем был подобен нам<sup>137</sup>, Сам с настойчивостью подчеркивал Свое человечество и любил называть Себя *Сыном Человеческим*<sup>138</sup>. Из евангельского контекста ясно следует, что Христос не употреблял это имя как Свое собственное имя, но как некое общее для всех людей имя. Если это было бы не так, то каждый мог бы помыслить на Страшном суде: «Как Ты можешь меня судить? Может ли суд быть справедливым, ес-

---

<sup>132</sup>См.: Мф. 3, 16.

<sup>133</sup>См.: 1 Пет. 1, 21.

<sup>134</sup>Ин. 5, 31–32.

<sup>135</sup>См.: Мф. 26, 26–28.

<sup>136</sup>Эпиклеза (от греч. ἐπίκλησις — призывание, зов (о помощи)) — молитва призывания Святого Духа на евхаристическом каноне литургии. — *Примеч. ред.*

<sup>137</sup>См.: Евр. 2, 17.

<sup>138</sup>См. примеч. 86 на с. 137 наст. изд.

ли условия существования судьи и подсудимого не подобны? Я слаб от природы и мал, каждое мгновение угроза смерти тяготеет надо мною, тогда как Твое могущество бесконечно и Ты несоизмеримо велик. Так, *Суд Твой не праведен есть*<sup>139</sup>».

Однако возможность некоей подобной позиции у нас отнята, ибо это не Бог будет судить нас, но человек: «Бог Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну... и дал Ему власть творить суд, потому что Он есть сын человеческий»<sup>140</sup>. Этот сын человеческий<sup>141</sup>, Который подобен мне во всем, прожил Свою земную жизнь так, что никакой другой человек во всей истории человечества не сможет Ему ответить<sup>142</sup>, что Он, Христос, находился в лучших условиях, чем он сам.

Таким образом, никто из нас не располагает достаточными основаниями, чтобы «оправдать» себя, ссылаясь на слабость нашей природы. Заповедь Христа «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный»<sup>143</sup> должна быть понята не относительно — как указание на некое вечное «тяготение», но в более глубоком, онтологическом, смысле — как свидетельство возможности осуществить это задание по примеру<sup>144</sup> Христа человека<sup>145</sup>, Который исполнил сию заповедь («... Я соблюл заповеди

<sup>139</sup>См.: Ин. 5, 30.

<sup>140</sup>См.: Ин. 5, 22, 27.

<sup>141</sup>Ср.: Ин. 19, 5.

<sup>142</sup>Ср.: Мф. 22, 12.

<sup>143</sup>Мф. 5, 48.

<sup>144</sup>См.: Ин. 13, 15. 1 Пет. 1, 15; 2, 21.

<sup>145</sup>См.: 1 Тим. 2, 5.

Отца Моего. . . »<sup>146</sup>) и *воссел ѡдеснѣю Оца*<sup>147</sup> — то, что на языке Писания означает равенство.

Привычка делает нас невнимательными и почти нечувствительными к словам Священного Писания, и мы теряем из виду их действительные измерения. Существенные моменты Божественного откровения часто проходят незамеченными, хотя они фактически являются ответом на наши самые глубокие чаяния, ибо они наиболее естественны, соприродны, человеческому бытию.

Возможно, что тексты Священного Писания и творений святых отцов, которые мы приводим и которые говорят о равенстве и тождестве человека с Богом, смущают сознание многих из христиан. Но, по правде сказать, это смущение будет лишь знаком того, что сами они, в их «психологическом» понимании смирения, не постигли истинного содержания Божественного откровения, согласно которому различие между Богом и человеком в вечности будет существовать только в отношении сущности, а вовсе не того, что касается славы и «содержания» Божественной жизни<sup>148</sup>.

Когда умаляются измерения Божественного откровения относительно человеческого бытия, то тем самым исключается возможность достичь истинного покаяния. Принимая себя лишь за слабые существа, люди позволяют и прощают себе

---

<sup>146</sup>Ин. 15, 10.

<sup>147</sup>См.: Мк. 16, 19.

<sup>148</sup>Ср.: «... человек... весь оставаясь по природе человеком по душе и телу и весь становясь по душе и телу Богом по благодати...» (Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, II. — Амбигвы. М., 2006. С. 73).



множество преступлений; считая себя существами, низшими по отношению ко Христу, они, как это ни покажется странным, отказываются в действительности следовать за Ним на Голгофу. Принимать в нашем сознании замысел Творца о человеке не есть проявление смирения, но некое заблуждение и даже великий грех. Нам должно иметь мужество<sup>149</sup> приступить к содержанию Божественного откровения *открытым лицом* и, *взирая на славу Господню, преобразаться в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа*<sup>150</sup>.

Если в аскетическом плане смирение состоит в том, чтобы считать себя хуже всех, то в богословском плане Божественное смирение есть любовь, которая отдает себя без остатка, всецело. Первое — предполагает некий элемент сравнения, иначе говоря, оно относительно; второе — вне всякого сравнения, оно, таким образом, абсолютно. Именно этому последнему смирению Христос заповедует научиться от Него, когда говорит нам: «... *научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем.*...»<sup>151</sup>

Тысячелетний опыт жизни во Христе показывает нам, что Бог поступает с нами как с равными Себе, никогда не позволяя Себе привлечь к Себе силой. Христос говорит: «... *где Я, там и слуга Мой*

<sup>149</sup>См. примеч. 90 на с. 138 наст. изд.

<sup>150</sup>См.: 2 Кор. 3, 18. [Ср.: «...оглашенным следует называть не только неверного, но и всякого, кто не зрит славы Господа *откровенным лицом* ума своего» (Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 80, 3. — Слова. В 2 т. Т. 2. М., 1890. С. 335).]

<sup>151</sup>Мф. 11, 29.

будет»<sup>152</sup>, но сие истинно только, если *слуга* следует за Ним *до конца*<sup>153</sup>, *неся крест свой*<sup>154</sup>. Если мы понимаем спасение как обожение, то не следует никогда забывать, что обожение обусловлено нашим поведением на земле, и если нет подобности Христу в этом, то как может человек стать подобным Христу в вечности, просто смертью переходя туда?

Согласно учению отцов, именно в меру своего подобия *Богу, явившемуся во плоти*<sup>155</sup>, человек становится подобным Богу в Его предвечном существовании.

Неоднократно в Евангелии мы слышим свидетельство Отца о Христе как о *Сыне возлюбленном*<sup>156</sup>. Но вот и Христос говорит, что все, кто исполняют волю Отца, возлюблены Отцом так же, как и Он Сам: *«Не о них же [апостолах] только молю, но и о верующих в Меня по слову их... Славу, которую Ты дал Мне, Я дал им... да познает мир, что Ты... возлюбил их, как возлюбил Меня. Отче! Которых Ты дал мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою... Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них»*<sup>157</sup>.

Апостол Филипп спросил Христа: *«Покажи нам Отца...»*<sup>158</sup> — и Господь ответил ему: *«Видев-*

---

<sup>152</sup>Ин. 12, 26.

<sup>153</sup>См.: Ин. 13, 1. Мф. 10, 22.

<sup>154</sup>См.: Ин. 19, 17. Мф. 10, 38; 16, 24.

<sup>155</sup>См.: 1 Тим. 3, 16.

<sup>156</sup>Мф. 3, 17; 17, 5 и др.

<sup>157</sup>Ин. 17, 20, 22–24, 26.

<sup>158</sup>Ин. 14, 8.

ший Меня видел Отца...»<sup>159</sup> Но во взаимосвязи сих слов и основываясь на других текстах Писания, можно совершенно верно заключить, что *видевший Христа видел себя самого* — такого, каков он должен быть согласно предвечному замыслу Отца, так как *Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которую Он благодатствовал нас в Возлюбленном*<sup>160</sup>.

## V. Путь единства

**В** эпоху Вселенских соборов вероучители Церкви в своей задаче приблизить своих современников к познанию откровения о триедином Боге прибегали к различным аналогиям, взятым из видимого мира или из духовного строения человека. Этим способом они боролись с недостатком понимания у людей, которым казалось, что верование о Трех Ипостасях, полностью несводимых Одна к Другой, разрушает абсолютное Божественное единство. Это средство приблизить к тайне Божественного Бытия обнаруживает, однако, определенные несоответствия, которые могут иногда не облегчать, но, напротив, больше затруднять понимание догмата, потому что во всей тварной вселенной нет ничего, что было бы полностью аналогично Триединству. Аналогия с солнцем, которое светит

<sup>159</sup>Ин. 14, 9.

<sup>160</sup>Еф. 1, 4–6.

и в то же время греет; аналогия единства человека с триадой его духовных сил, а именно: ум, понимаемый как образ Отца, слово — образ Сына и жизненная сила (дыхание) — образ Святого Духа. Эти аналогии все же бессильны передать то, что должно быть выражено, ибо в Божественном Триединстве Слово и Дух не суть некие энергии Отца-Ума, но Ипостаси. Равно с этим следует понимать также и *образ Божий*<sup>161</sup> в человеке, т. е. что человечество, будучи единым в своей сущности, состоит из некоего множества ипостасей, каждая из которых должна в конечном итоге объять всю полноту Божественно-человеческого бытия и предстать не только как некая часть природы, но как полнота человеческого бытия, иначе говоря, стать вселенским человеком. И это полностью осуществляется только в Церкви и Церковью.

Существуя по образу Пресвятой Троицы<sup>162</sup>, Церковь в своем бытии равно обнаруживает антиномичный характер одновременных тождества и различия. По образцу Божественного Бытия, где отличаются три «аспекта»: Ипостась, сущность и энергия, в Церкви мы видим ипостаси, природу и действия, которые в окончательном исполнении человеческого бытия должны стать тождественными. Так же, как в Троице Каждая Ипостась является носителем абсолютной полноты Божественного бытия, так и в нашем человеческом существова-

---

<sup>161</sup>См.: Быт. 1, 27.

<sup>162</sup>См. также: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. 8 (Домостроительство Святого Духа) и 9 (Два аспекта Церкви). СТСЛ, 2013. С. 244–246, 265. — *Примеч. ред.*

нии каждая ипостась должна стать в своем высшем осуществлении носителем всей Божественно-человеческой полноты — условие, *sine qua non*<sup>163</sup> единства по образу Пресвятой Троицы. Ибо если тождество неполное, то и единство тоже останется неполным.

Проблема единства Церкви<sup>164</sup> в своей насущности для всего мира представляет собой проблему некоего преимущественного характера. Рассматриваемая во всем своем объеме, она оказывается тождественной проблеме единства человечества во всех планах — во времени и в пространстве. В нашу эпоху она должна быть поставлена во всей своей глубине и во всей своей всецелостности. В силу некоего порыва, который естествен для человека, мир всегда стремится к миру, единству, благу и даже к абсолютному Благу — то, что в своем глубинном

---

<sup>163</sup> *(Conditio) sine qua non* (лат.) — (непрерывное условие), без которого нет. — *Примеч. ред.*

<sup>164</sup> В нашем кратком очерке мы поставили перед собой очень ограниченную задачу: подчеркнуть важность основ нашей веры, выявляя принципы, которые должны составлять разумное основание всех проявлений нашей жизни. Учитывая, что существуют многочисленные богословские монографии, посвященные различным аспектам вероучения Церкви, и среди них работы о природе Церкви и ее единстве, мы подумали, что было бы излишним возвращаться к положениям, которые пространно раскрыты другими авторами. Мы с радостью замечаем в современных богословских трудах разных христианских конфессий некое значительное сближение в вероучительных концепциях, но мы должны, однако, сказать, что всем нам нужно пройти еще некий долгий путь, исполненный множеством препятствий, которые нам абсолютно необходимо преодолеть, прежде чем достичь единства.

смысле является исканием Бога. Но все это еще не приняло форму некоего ясного познания и часто имеет некий хаотичный характер. Что касается нас, то мы убеждены, что по сути люди ищут Церковь, ибо только в Церкви обретается совершенное существование — существование по образу Пресвятой Троицы, согласно слову Христа:

*«... Молю... да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Славу, которую Ты дал Мне, Я дал им — да будут едино, как Мы едино; Я в них, и Ты во Мне — да будут совершенны во едино (τετελειωμένοι εἰς ἓν)...»<sup>165</sup>*

Исполнение же этого единства по образу Пресвятой Троицы оказывается внутренне связанным с нашим христианским учением о человеке. Забывая о том, что есть человек, в каком смысле и в какой мере он есть *по образу и по подобию Божию*<sup>166</sup>, мы не можем решить проблему нашего единства. Между тем нам необходимо верить, что в предвечном замысле Отца мы задуманы как полнота совершенства.

Наиболее цельное изложение святоотеческого учения о человеке мы находим у святителя Григория Нисского в его труде «Об устройении человека», а также в творениях преподобного Максима Исповедника. Вот что говорит святитель Григорий<sup>167</sup>:

---

<sup>165</sup>Ин. 17, 20–23.

<sup>166</sup>См.: Быт. 1, 26–27.

<sup>167</sup>См. также: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. 6. Образ и подобие. СТСЛ, 2013. С. 173–176.

«...Какое же различие усматриваем мы между Самим Божеством и уподобляемым Божеству? В том, что Одно есть нетварное Само-Бытие (εἶναι), другое же существует (ὑποστῆναι) через творение... Слово Божие, говоря: «...сотворил Бог человека...»<sup>168</sup>, неопределенностью выражения указывает на все человечество. Ибо твари не придано ныне имя „Адам“, как говорит история в последующем, однако имя сотворенному человеку дается не как какому-либо одному, но как вообще роду (οὐχ ὁ τις, ἀλλ' ὁ καθόλου) — вселенскому человеку. Таким образом, общим (καθολικῆ) именованьем естества приводимся к такому предположению, что Божественным предведением и силой в первом устройении объемлетя все человечество... Ибо образ не в части естества и благодать не в ком-либо одном из усматриваемых таким же (καθ' αὐτόν), но таковая способность (δύναμις) равно простирается на весь род... Одинаково имеют сие и явленный при первом устройении мира человек, и тот, который будет при скончании вселенной, — они равно носят в себе образ Божий. Поэтому целое (τὸ πᾶν) наименовано одним *человеком*, ибо для силы Божией нет ничего ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится все-содержащею действенностью (ἐνεργεία). Так что все естество, простирающееся от первых [человеческих ипостасей] до последних, есть единый некий образ Сущего... Но ты спросишь: „Какой же это закон, по которому переход от скорбной жизни в возжеленное состояние совершается не вдруг, но некое

<sup>168</sup>Быт. 1, 27.

определенное время продолжается эта тяжкая и телесная жизнь, дожидаясь конца исполнения всего (τῆς τοῦ παντός συμπλήρωσεως)<sup>169</sup>, чтобы тогда уже, как бы от некоей узды освободившись, человеческая жизнь, опять независимая и свободная, возвратилась бы к житию блаженному и бесстрастному? “Приближается ли наше слово к истине искомого, знает ясно Сама Истина. То же, что пришло нам на ум, таково есть, а именно то первое слово Божие, к которому я возвращаюсь снова: „Сотворим, — говорит Бог, — человека по образу и подобию Нашему. . .“ И сотворил Бог человека. . . по образу Божию сотворил его. . .<sup>170</sup> Так, образ Божий, усматриваемый во всем человеческом естестве, получил завершение. Адама же еще не было, потому что „Адамом“, по этимологическому именованию, означает земная тварь, как говорят сведущие в еврейском языке<sup>171</sup>, потому и апостол. . . человека из земли называет перстным<sup>172</sup>, как бы переводя на греческий язык именование „Адам“. Так, человек сотворен по образу — всецелое (καθόλου) естество, богоподобная (θεοείκελον) тварь. Сотворена же всесильною Премудростью не часть целого (ὅλου), но вся в совокупности полнота естества<sup>173</sup>. . .

<sup>169</sup>Ср.: Еф. 1, 23.

<sup>170</sup>Быт. 1, 26, 27.

<sup>171</sup>Имя «Адам» (אָדָם ('ādām) — человеческий род, человечество, человек вообще) происходит от евр. אִדָּמָה ('ādāmā) — земля, почва, земельный надел. — *Примеч. ред.*

<sup>172</sup>См.: 1 Кор. 15, 47.

<sup>173</sup>Ср.: «Сподобившиеся стать чадами Божиими и родиться свыше от Духа Святого, имея в себе просвещающего и упокояющего их Христа, многообразными и различными способами бывают путеводимы Духом, и благодать невидимо



[Однако... проразумев Своим предведением, что полнота человеческого рода войдет в жизнь животноподобным (ζωοδεστέρας) рождением, в известном порядке и в связности всем правящий Бог, поскольку вообще для человечества таковой способ рождения необходимым соделывала склонность нашего естества к низшему... по этой причине предусмотрел Он и соразмерное устройению человека время, чтобы появлению определенного числа душ соответствовало и продолжение времени: чтобы тогда остановилось текучее движение времени, когда прекратится в нем распространение человеческого рода. Когда же кончится сей способ рождения людей, с окончанием его кончится и время, и таким образом совершится обновление вселенной (τὴν τοῦ παντὸς ἀναστοιχείωσιν), и за изменением целого (ὅλου) последует и переход человечества от тленного и земного к бесстрастному и вечному... когда полнота человеческого естества в предуведанной мере достигнет конца, потому что не потребуется уже никакого приращения к числу душ...]»<sup>174</sup>

Таким образом, мы видим, что «люди обладают одной общей природой, одной единой природой во многих человеческих личностях. Это различие

---

действует в их сердце... Иногда они как бы плачут и сетуют о роде человеческом и, молясь за целого Адама (ὕπερ ὅλου τοῦ Ἀδάμ), проливают слезы и плачут, воспаляемые духовною любовью к человечеству» (Прп. Макарий Египетский. Беседа XVIII, 7, 8. — Творения. М., 2002. С. 363. См. также: Беседа XII, 13; XV, 34; XI, 10, 11. С. 320, 341, 313). Ср.: Быт. 1, 26–27. Евр. 7, 9–10. — *Примеч. ред.*

<sup>174</sup>См.: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека, XVI, XXII. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 142–145, 164–167.

природы и личности в человеке не менее трудноуловимо, чем аналогичное различие единой природы и Трех Лиц в Боге. Прежде всего следует дать себе отчет в том, что мы не знаем личности, человеческой ипостаси, в истинном ее выражении, свободном от всякой примеси. То, что мы обычно называем „личности“, „личное“, обозначает, скорее, „индивиды“, „индивидуальное“. Мы привыкли видеть в этих двух понятиях — „личность“ и „индивид“ — почти что синонимы, мы, не различая, пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако, в известном смысле, „индивид“ и „личность“ имеют противоположное значение...»<sup>175</sup> Пока человеческие ипостаси (личности) не превзойдут ограничений, присущих индивидуальному плану, они остаются неспособными осуществить то вселенское исполнение, о котором говорит святитель Григорий Нисский, и действительно носить в себе всю полноту Бытия. Ипостаси не вселенские, т. е. «человеческие индивиды», не достигнут в своих отношениях с себе подобными полного и вселенского единства, но пребудут только *отчасти*<sup>176</sup> едиными — в границах своих «вместимостей»<sup>177</sup>.

Преподобный же Максим Исповедник говорит: «Во Христе, сущем Боге и Сыне-Логосе Отца, по сущности *обитает вся полнота Божества телесно*<sup>178</sup>, в нас же эта полнота Божества обитает по

---

<sup>175</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. 6. Образ и подобие. СТСЛ, 2013. С. 177.

<sup>176</sup> Ср.: 1 Кор. 13, 10.

<sup>177</sup> Ср.: Мф. 19, 11–12. Ин. 8, 37; 16, 12; 21, 25.

<sup>178</sup> Кол. 2, 9.

благодати... Ибо естественно, что по усыновлению (κατὰ τὸν θεσει λόγον) и в нас обитает полнота Божества...»<sup>179</sup> В этом преподобный Максим находится в полном согласии со святым апостолом Павлом, который говорит: «... дабы вам исполниться всею полнотою Божиею»<sup>180</sup>. В другом месте преподобный Максим Исповедник говорит еще: «... И наконец, после всего этого, соединив<sup>181</sup> любовью тварное естество с нетварным, — о чудо Божиего к нам человеколюбия! — человек явил бы их как единое (ἕν) и тождественное (ταὐτόν) по состоянию благодати, весь всецело проникнувшись всем Богом (ὁλος ὁλῳ περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ) и став всем тем, что есть Бог, без тождества по сущности, и в своем всецелом самоотдании Богу восприяв в себя всецело Его Самого и, словно бы в награду за восхождение к Самому Богу, стяжав Самого сáмого единого (μονώτατον) [триипостасного] Бога как конец (τέλος) движения движимых и твердый и недвижимый покой (στάσις) стремящихся к Нему, — Того, Кто есть беспредельный предел и безграничная граница всякой границы, всякого установления и закона, всякого слова и ума и даже всякого естества»<sup>182</sup>.

<sup>179</sup>См.: Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, II, 21. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 238.

<sup>180</sup>Еф. 3, 19.

<sup>181</sup>О пяти «соединениях» (или синтезах) бытия см., напр.: Елифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. [Гл.] Учение о человеке. Киев, 1915 (М., 2003). С. 58–59 (73–75). — *Примеч. ред.*

<sup>182</sup>См.: Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CI (XXXVI). — Амбигвы. М., 2006. С. 280.

Можно сказать, что воплощением, смертью на Голгофе, воскресением из мертвых, вознесением человеческой природы вплоть до ее равенства с Отцом и ниспосланием Святого Духа Бог исполнил абсолютно все для нашего спасения. И если в истории мира единство остается неосуществленным, это только следствие противления людей любви Христовой. Единство может осуществиться только усилиями самих людей, ибо любовь не может быть навязана извне. Преподобный Максим говорит об этом: «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность-природу, по высочайшей благодати Своей сообщил ей четыре божественных свойства: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства Бог даровал сущности-природе, а два других — способности воли (τῆ γνῶμικῆ ἐπιτηδειότητι), т. е. сущности-природе Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию (κατὰ μετουσίαν) стала тем, что Он Сам есть по сущности-природе. . . будучи по благодати тем, что Бог есть по природе. . . Для тварных существ быть всегда или не быть зависит от в л а с т и (ἐν τῆ ἐξουσίᾳ) Сотворившего их, сопричастовать же или не сопричастовать благодати и премудрости Его зависит от воли (ἐν τῆ βουλήσει) разумных существ»<sup>183</sup>.

В заключение мы приводим также слова выдающегося русского богослова протоиерея Георгия Флоровского: «Церковь едина. И это единство есть самое бытие Церкви. Церковь есть единство,

---

<sup>183</sup>См.: Прип. Максим Исповедник. Главы о любви, III, 25, 27. — Творения. В [2] т. Т. 1. М., 1993. С. 124.

единство во Христе, *единение Духа в союзе мира*<sup>184</sup>. Церковь создана и созидается в мире именно ради единства и соединения — *да все едино будут*<sup>185</sup>. Церковь есть единое „тело“, т. е. организм, и Тело Христово. *Ибо единым Духом мы все во едино Тело крестились*<sup>186</sup>. И только в Церкви и возможно или осуществимо это подлинное и действительное единение и единство — в таинстве любви Христовой, в преображающей силе Духа, по образу и подобию Троицы единосущной. . . »<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup>Еф. 4, 3.

<sup>185</sup>Ин. 17, 21.

<sup>186</sup>1 Кор. 12, 13.

<sup>187</sup>См.: Флоровский Г., прот. Проблематика христианского воссоединения // Путь. № 37 (прил.). Париж, 1933 (февраль). С. 1. [Христианство и цивилизация / Сб. того же авт. СПб., 2005. С. 495.]

## Приложение

### Духовное завещание схиархимандрита Софрония\*

**В**озношу славословие Богу нашему, дающему мне радость видеть вас собранными сегодня воедино. Я не знаю дня, когда умру, но опыт ближайших прошлых лет научил меня ждать конца моей жизни каждый день. По воле Господа на меня выпал долг свидетельствовать о нашем духовном отце — святом Силуане, которого Он показал мне в его подлинном величии. Преисполненный сознания моей малости, я произношу эти слова, исполненный великого страха. То, чему я научился у его ног при жизни его, я не хочу сохранить только для себя, но горю желанием сообщить всем вам в той полноте, в которой благоволил Господь открыть мне Своего избранника. Хочу и молюсь Богу, чтобы Он открыл вам чаяние моего сердца — передать вам воспринятое мною как мое духовное завещание.

---

\*См.: Софроний (Сахаров), схиархим. Духовные беседы. В 2 т. Т. 1. Эссекс – М., 2003. С. 326–328.

В монашеском общежитии, в идеальном порядке, ставится целью достижение того единства, о котором молился Христос: *«Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино»*<sup>1</sup>, т. е. по образу единства Святой Троицы. Един есть Бог, но единый в Трех Ипостасях-Лицах; и, по словам откровения святой Библии: *«Сотворим человека по образу Нашему и по подобию»*<sup>2</sup>, нужно увидеть, что в безначальном уме Творца нашего человек задуман как один, единый, но в большом числе ипостасей. В этом чудном единстве каждый, в каком-то смысле, внутри своей ипостаси является центром всего: все и всё — для него. Он же все свое и всего себя отдает для всех и каждого. Нет ни большего, ни меньшего. Каждый, нося в молитве своей всех членов общины, стремится достигнуть того, что поставлено пред нами как заповедь любить ближнего *как самого себя*<sup>3</sup>, т. е. как свою жизнь. Если члены монашеской общины действительно разумно носят в себе сие задание, то они благотворно влияют один на другого в общем подвиге достигнуть единства в Боге. Создается при этом совмещение усилий, тесное сотрудничество, конвергенция в порыве благочестивого творчества, обеспечивающего восхождение в духовную сферу Царства Святой Троицы.

Монашеское общежитие является самым благоприятным условием для расширения нашего сознания до тех пределов, которые поставлены пред

---

<sup>1</sup>Ин. 17, 21.

<sup>2</sup>Быт. 1, 26.

<sup>3</sup>См. с. 118–119 наст. изд.

нами как конечная цель, как реализация образа Божия и подобия Богу в человеке-человечестве: «... чтобы они были едино, как и Мы»<sup>4</sup>. Подвиг сей, будучи безмерно великим, конечно, не может быть легким. Это есть тот «узкий путь», полный глубоких страданий, о котором говорит Господь<sup>5</sup>. Всю нашу жизнь мы можем расти, движимые словом и примером Самого Христа, доколе не достигнем *единства веры и познания Сына Божия — в мужа совершенного, в меру полного возраста Христа*<sup>6</sup>.

Спасение состоит в восприятии дара Божественной жизни в ее извечной полноте. Говоря о полноте, мы имеем в виду ипостасную форму бытия. Полноту мы мыслим как *любовь*<sup>7</sup>, которой свойственно совершенство познания, и сие в силу общения в самом бытии.

Не вредно повторять, что любовь перемещает жизнь любящего в лицо возлюбленного: существование возлюбленных мною лиц становится содержанием моей жизни. Если я всем моим существом люблю Бога, по смыслу первой заповеди: «*Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим*»<sup>8</sup>, то я весь целиком пребываю в Нем. И только так Его бытие становится моим. Если я подобно Христу *до конца*<sup>9</sup> люблю всех, то бытие всех силою любви де-

---

<sup>4</sup>Ин. 17, 11.

<sup>5</sup>См.: Мф. 7, 14.

<sup>6</sup>См.: Еф. 4, 13.

<sup>7</sup>См.: 1 Ин. 4, 8, 16.

<sup>8</sup>См. с. 118–119 наст. изд.

<sup>9</sup>См.: Ин. 13, 1.



ляется моим бытием. И это не только в смысле объема содержания, но и качества — чрез преобразование благодатью Божиею моей человечности. И так это явится особым родом нашего пребывания в Боге и Бога в нас<sup>10</sup>. И это есть живая Вечность<sup>11</sup>, т. е. ипостасная, персональная.

Остановлюсь на этом ныне...

### Молитва схиархимандрита Софрония о единстве\*

**Г**осподи Иисусе Христе, Агнче Божий, взявляй грех мира, восходом Твоим на Голгофскую гору искупил еси ны от клятвы законныя и восставил еси Твой падший образ, на Кресте пречистей руце Твои прострый, да чада Божия расточенная соберещи во едино, и ниспосланием Пресвятаго Духа в соединение вся призывай, Ты убо, сый Отчее Сияние<sup>12</sup>, перед исходом Своим на сие великое мироискупительное страдание, молился еси Отцу о нас, да будем вси едино, якоже Ты един еси со

---

<sup>10</sup>См.: Ин. 15, 4–11.

<sup>11</sup>Ср.: Ин. 17, 2–3.

\*См.: Софроний (Сахаров), схиархим. Духовные беседы. В 2 т. Т. 1. Эссекс – М., 2003. С. 335–336.

Еще до того, как эта молитва о единстве была опубликована, она, сохраняя основу выражения старца, употреблялась в среде церковных людей в разных, несколько отличных друг от друга вариантах, приспособленных к тем или иным условиям, в которых находились люди, разделявшие идеи отца Софрония и молившиеся ею. Один из таких вариантов молитвы приводится в наст. изд. — *Примеч. ред.*

<sup>12</sup>См.: Евр. 1, 3.

Отцем и Духом Святым<sup>13</sup>, даждь убо нам благодать и мудрость исполнити сию заповедь на всяк день и укрепи нас на подвиг тоя любви, юже заповедал еси нам, рекий: «*Да любите друг друга, якоже возлюбих вы*»<sup>14</sup>. Духом Твоим Святым даждь нам силу смиряться друг перед другом, поминая, яко, аще кто больше любит, той и больше смиряется; научи нас молиться друг за друга, нести тяготы друг друга в терпении<sup>15</sup> и объедини нас союзом любви неразрушимыя во едино о имени Твоем святем — Отца и Сына и Святаго Духа, Бога нашего, Троицы единосущныя и нераздельныя, даруя нам и зрети в коемждо брате и сестре нашей образ Твоея неизреченныя славы и не забыти, яко брат наш или сестра наша есть наша жизнь<sup>16</sup>.

Ей, Господи, Господи милостиве, собравый нас вкупе благоволением Твоим, сотвори нас быти во истину во едину семью Отца нашего небеснаго, живущую единым сердцем, единою волею, единою любовию<sup>17</sup>, яко един человек<sup>18</sup>, по предвечному совету Твоему об Адаме первороднем. Утверди жизнь нашу и осени ю покровом Пречистыя Твоея Матере (...) <sup>19</sup> и всех святых Твоих, благословляяй и заступаяй нас (...) <sup>20</sup>, сохраняя нас от тлетворных

<sup>13</sup>См.: Ин. 17, 11, 21–23.

<sup>14</sup>Ин. 13, 34.

<sup>15</sup>См.: Гал. 6, 2.

<sup>16</sup>См.: Софроний (Сахаров), схиархим. Прп. Силуан Афонский. Ч. I. Гл. II. Монашеские подвиги. Ч. II. Гл. IX. О любви. СТСЛ, 2010. С. 53, 394. — *Примеч. ред.*

<sup>17</sup>Ср.: Деян. 4, 32.

<sup>18</sup>См.: Быт. 1, 26–27. Еф. 2, 15.

<sup>19</sup>Имена особо близких святых. — *Примеч. ред.*

<sup>20</sup>Имена молящихся о единстве. — *Примеч. ред.*

---

помыслов, от неподобающих слов или движений сердечных, могущих разрушить единодушие наше в Тебе, Христе, Боже наш, яко да созиждется живот наш на камне евангельских Твоих заповедей во спасение — ради нас самих и ради всех ближних, труждающихся и обремененных братьев и сестер наших, защити нас от всякаго зла, Милостиве, сохрани нас от всякия нечистоты и неправды, Боже, да обрящем вси покой в Тебе, кротком и смиренном Царе нашем<sup>21</sup>, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

---

<sup>21</sup>См.: Мф. 11, 29.

# Содержание

*Митрополит Антоний (Храповицкий)*

<b>Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы</b>	<b>5</b>
§ 1. Введение . . . . .	5
§ 2. Непостижимость учения о Святой Троице . . .	16
§ 3. Евангельское подобие Божеского триединства .	18
§ 4. Изъяснение слов Христовых примерами из жизни	23
§ 5. Определение нравственной идеи православного догмата о Троице . . . . .	29
§ 6. Догмат Церкви и современная мораль . . . . .	31
<b>Нравственная идея догмата Церкви</b>	<b>40</b>
§ 1. Введение . . . . .	40
§ 2. Значение догмата Церкви в истории и совре- менной науке . . . . .	43
§ 3. Главная мысль в догмате Церкви . . . . .	48
§ 4. Отсутствие этой мысли в современной морали и философии . . . . .	53
§ 5. Церковь и личность . . . . .	56
§ 6. Частнейшие определения Церкви . . . . .	63
§ 7. Церковь воинствующая . . . . .	66
§ 8. Заключение. Тезисы . . . . .	69

*Священномученик Иларион (Троицкий)*

<b>Триединство Божества и единство человечества</b>	<b>73</b>
Священномученик Киприан Карфагенский . . . . .	75
Священномученик Мефодий Патарский . . . . .	78
Святитель Василий Великий . . . . .	80
Святитель Григорий Нисский . . . . .	84
Святитель Кирилл Александрийский . . . . .	90
Святитель Иларион Пиктавийский . . . . .	95

*Схиархимандрит Софроний (Сахаров)*

<b>Единство Церкви по образу Святой Троицы</b>	<b>. . 103</b>
I. Тайна Пресвятой Троицы . . . . .	103
II. Откровение и догматическое сознание . . . . .	121
III. Антиномии троического богословия . . . . .	125
IV. Обожение . . . . .	135
V. Путь единства . . . . .	155

**ПРИЛОЖЕНИЕ**

*Схиархимандрит Софроний (Сахаров)*

<b>Духовное завещание</b>	<b>. . . . . 166</b>
<b>Молитва о единстве</b>	<b>. . . . . 169</b>

# ПО ОБРАЗУ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ

МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ)  
СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ИЛАРИОН (ТРОИЦКИЙ)  
СХИАРХИМАНДРИТ СОФРОНИЙ (САХАРОВ)

Сборник богословских статей

Редактор-составитель *иеромонах Вадим (Павин)*

Корректоры *Е. Н. Струнец, П. А. Друганина*

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры  
с благодарностью примет отзывы о наших книгах,  
указания на замеченные опечатки или ошибки.

НАШ АДРЕС:

141300, Московская область, г. Сергиев Посад  
Свято-Троицкая Сергиева Лавра  
Патриарший издательско-полиграфический центр

<http://www.lavrabook.ru>  
[ov@lavrabook.ru](mailto:ov@lavrabook.ru)

Издание подготовлено  
в системе Л<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub>

Отпечатано в типографии  
Патриаршего издательско-полиграфического центра  
Тел.: (495) 721-26-45  
Формат 84 × 108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Гарнитура CM Roman  
Тираж 1 000 экз. Заказ № 333