



ЦЕРКОВНОСТЬ,

какъ принципъ нравственнаго богословія ¹⁾).

„Съ культурно-исторической точки зрѣ-
нія церковь важнѣе личнаго христіан-
ства“... *Основы христіанства*, т. III, стр.
130.

Мм. Гг. Я приступаю къ курсу чтеній въ наступившемъ академическомъ году послѣ напечатанія въ истекшемъ 1908 г. оконченной богословской системы „Основы христіанства“.

До того времени мои силы были поглощены этою обще-богословскою работою, постепенно нараставшею около темъ моей магистерской и докторской диссертаций, и содержание моихъ лекцій имѣло тоже общебогословскій характеръ—въ невольной зависимости отъ личныхъ кабинетныхъ занятій.

Нынѣ же я получаю впервые возможность посвятить свои лекціи болѣе скромнымъ спеціальнымъ задачамъ своей кафедры, тѣсно ограниченной въ расчлененной семьѣ богословскихъ дисциплинъ. И я считаю долгомъ начать съ разсмотрѣнія принципиальнаго вопроса о нравственномъ богословіи, какъ наукѣ. Какъ сейчасъ увидимъ, это вопросъ далеко не изъ легкихъ.

I.

Нравственность совмѣщаетъ въ себѣ одновременно и черту общезначимости, общедоступности, и черту самой глу-

¹⁾ Вступительная лекція по Нравственному богословию, прочитанная въ сентябрѣ 1909 года.

бочайшей интимности. Мы сталкиваемся съ нравственной проблемой при малѣйшей попыткѣ войти въ сношеніе съ людьми, при первыхъ шагахъ общенія съ ними,—мы приходимъ къ этой же проблемѣ и въ самыхъ сокровенныхъ мысляхъ своихъ, на далекихъ вершинахъ философскаго созерцанія. Добро открываетъ послѣднюю сущность человѣческой воли, даетъ безспорное свидѣтельство его свободы, обнаруживаетъ таинственную подпочву его характера; нравственная трагедія заключаетъ въ себѣ самую высшую красоту; нравственный опытъ вводитъ человѣка глубже всего въ тайны религіи и придаетъ самый жгучій интересъ вопросамъ о положеніи человѣка въ міровомъ цѣломъ.

Въ отношеніи людей другъ къ другу, говоря словами Лютарда,—„разсматривать предметы съ нравственной точки зрѣнія значитъ разсматривать ихъ съ самой высшей, съ самой послѣдней точки зрѣнія, и занять, по отношенію къ вещамъ и людямъ, нравственное положеніе это значитъ занять положеніе наиболѣе соотвѣтствующее нравственному достоинству человѣка. Самый высшій и самый послѣдній моментъ въ сношеніяхъ людей другъ съ другомъ, во вліяніи одного человѣка на другого состоитъ въ томъ, что мы обращаемся къ нравственной природѣ другого. Нравственное вліяніе есть самое высшее вліяніе. Съ другой стороны, если мы исчерпали въ отношеніяхъ своихъ къ какому-либо человѣку всѣ средства, всѣ убѣжденія, то послѣднее, за что мы принимаемся, это—апелляція къ совѣсти его. Принимаясь за это, мы затрогиваемъ самое высшее достоинство человѣка и напоминаемъ ему о его внутреннемъ святилищѣ. Этимъ мы признаемъ, что нѣтъ болѣе высшаго обсужденія вещей, какъ нравственное, и нѣтъ болѣе священныхъ обязательствъ, какъ тѣ, которыя налагаются совѣстью“.

Въ отношеніи метафизическомъ—нравственное сознаніе представляетъ самымъ фактомъ своего существованія наиболѣе яркій просвѣтъ въ потусторонній міръ. Долгъ, по словамъ Канта, есть „именно то великое, что возвышаетъ человѣка надъ самимъ собою (какъ частью чувственнаго міра), что соединяетъ его съ порядкомъ вещей, который разсудокъ можетъ только мыслить, и что вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ подъ собою весь чувственный міръ, а вмѣстѣ съ нимъ эмпирически-опредѣляемое существованіе человѣка во

времени и совокупность всѣхъ цѣлей (что возможно только такому безусловному практическому закону, какъ моральный). Это не что иное, какъ *личность*, т. е. свобода и независимость отъ механизма всей природы, рассматриваемая вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ способность существа, которое подчиняется своеобразнымъ, именно своимъ собственнымъ, даннымъ въ разумѣ чистымъ практическимъ законамъ; слѣдовательно, лицо, какъ принадлежащее чувственному міру, подчиняется здѣсь своей собственной личности, поскольку оно вмѣстѣ съ тѣмъ относится и къ міру интеллигбельному; поэтому не слѣдуетъ удивляться, если человѣкъ, какъ принадлежащій двумъ мірамъ, долженъ смотрѣть на свое собственное существо по отношенію къ своему второму и высшему назначенію съ уваженіемъ и съ величайшимъ уваженіемъ долженъ смотрѣть на его законъ". „Двѣ вещи— по словамъ того же Канта—наполняютъ душу всегда новымъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, которыя поднимаются тѣмъ выше, чѣмъ чаще и настойчивѣе занимается ими наше размышленіе,—это звѣздное небо надъ нами и моральный законъ въ насъ. Какъ то, такъ и другое не нѣчто, закутанное мракомъ или лежащее внѣ моего горизонта; я вижу ихъ предъ собою и непосредственно соединяю ихъ съ сознаніемъ своего существованія. Первое начинается съ того мѣста, которое я занимаю во внѣшнемъ чувственномъ мірѣ, и въ необозримой величинѣ расширяетъ мое единеніе среди міровъ надъ мірами и системами изъ системъ, въ безграничномъ времени ихъ періодическаго движенія, въ ихъ началѣ и продолжительности. Второй начинается съ моего невидимаго я, съ моей личности, и представляетъ меня въ мірѣ, который воистину безконеченъ, хотя его слѣды замѣтны только въ разсудкѣ, и съ которымъ (а чрезъ это и со всѣми видимыми мірами) я сознаю себя не только въ случайномъ, какъ тамъ, но въ полномъ и необходимомъ единеніи. Первый взглядъ на это безчисленное множество міровъ какъ бы уничтожаетъ мое значеніе, какъ животнаго созданія, которое снова должно отдать планетѣ (только точкѣ въ міровомъ цѣломъ) ту матерію, изъ которой оно возникло, послѣ того, какъ эта матерія короткое время (какимъ образомъ, неизвѣстно) была одарена жизненной силой. Второй, напротивъ, безконечно возвышаетъ мое зна-

ченіе, какъ интеллигенціи, чрезъ мою личность, въ которой моральный законъ открываетъ мнѣ жизнь, независимую отъ животности и даже отъ всего чувственного міра, поскольку это можно видѣть изъ цѣлесообразнаго назначенія моего существованія чрезъ этотъ законъ, который не ограничивается условіями и предѣлами этой жизни“. Отношеніе между этими мірами—звѣзднымъ, природнымъ, въ которомъ человекъ исчезаетъ какъ незамѣтная точка, какъ мимолетное явленіе, и внутреннимъ, моральнымъ міромъ моей личности—создаетъ самое существенное содержаніе религіозной проблемы: нравственнымъ сознаниемъ, по философіи Канта, постулируются бытіе Бога, нравственный міропорядокъ и безсмертіе души.

Если таково значеніе нравственнаго сознанія, то нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что этика увѣнчиваетъ собою каждую значительную философскую систему. Не въ томъ дѣло, что нравственная проблема есть одна изъ проблемъ, входящихъ въ область философіи, а въ томъ, что этика есть самая излюбленная часть болѣе или менѣе глубокой философской системы: нравственное міровоззрѣніе это, обычно, послѣдняя мечта философа, тайно руководящая его въ рѣшеніи всѣхъ другихъ философскихъ проблемъ и явно завершающая его систему. Что посѣщеніе Мекки для мусульманина, паломничество въ Іерусалимъ для христіанина, то рѣшеніе моральнаго вопроса для философа,—тотъ предѣлъ, когда онъ съ облегченною грудью можетъ сказать Божественному Логосу: „нынѣ отпускаеши раба твоего“. Какъ на примѣръ я могу указать на „Систему Синтетической философіи“ Г. Спенсера. По его плану „Система“ оканчивается „Основаніями нравственности“. Первый томъ этого сочиненія былъ изданъ въ 1892 году. Но уже въ 1879 году, когда еще не появились въ свѣтъ второй и третій томы „Основаній соціологіи“, авторъ спѣшитъ напечатать „первый отдѣлъ своего заключительнаго труда“, что „могло показаться несвоевременнымъ и неумѣстнымъ“. И вотъ что онъ пишетъ въ предисловіи къ этому выпуску: „Такое отступленіе отъ первоначально принятаго мною порядка было вызвано опасеніемъ, что настойчивое слѣдованіе этому порядку можетъ повести къ тому, что этотъ заключительный трудъ, завершающій собою задуманный мною рядъ изслѣдо-

ваній, можетъ остаться невыполненнымъ. Многочисленные намеки, повторявшіеся въ послѣдніе годы все чаще и яснѣе, показали мнѣ, что я легко могу потерять окончательно если не жизнь, то здоровье, прежде нежели мнѣ удастся достигнуть до послѣдней части поставленной мною себѣ задачи. А между тѣмъ я считаю, что всѣ предыдущія части должны быть разсматриваемы лишь какъ вспомогательныя средства для выполненія этой послѣдней части моей задачи. Въ моемъ первомъ очеркѣ,—появившемся еще въ 1842 г. и состоявшемъ изъ ряда писемъ объ „Истинной сферѣ правительственной дѣятельности“,—я уже указалъ въ общихъ чертахъ, въ чемъ заключаются по моему мнѣнію нѣкоторые изъ основныхъ принциповъ хорошаго и дурного поведения въ политической области; и съ тѣхъ поръ до настоящей минуты моею конечною цѣлью, лежавшею позади всѣхъ ближайшихъ моихъ цѣлей, всегда было стремленіе—найти научное основаніе для принциповъ хорошаго и дурного поведения вообще, т. е. во всѣхъ сферахъ дѣятельности, какова бы она ни была. Понятно, что я не могу смотрѣть равнодушно на возможность оставить эту задачу невыполненной послѣ того, какъ я сдѣлалъ такіа обширныя приготовленія къ ея выполненію; а потому я и стараюсь отвлечь эту возможность, если не вполнѣ, то хотя отчасти“. Спенсеръ считалъ бы задачу своей „синтетической философіи“ не выполненной, если бы не завершилъ ее этикой. Это же можно сказать почти о всѣхъ философскихъ системахъ. Для каждой изъ нихъ рѣшеніе этическихъ проблемъ образуетъ послѣдній выводъ, крайній пробный камень. И какъ часто мы видимъ крушеніе философскихъ системъ при этомъ испытаніи, обнаруживающемъ непрочность исходныхъ точекъ и ложность методовъ!

Этика, составляя естественное увѣнчаніе и послѣдній выводъ философскихъ системъ, неотразимо привлекаетъ къ себѣ вниманіе и ученыхъ всякаго рода. Химики ¹⁾, біологи ²⁾, математики ³⁾,

¹⁾ М. Berthelot *Science et morale*.

²⁾ Э. Геккель *Монизмъ, какъ связь между религіей и наукой*,—*Мировая загадка*,—*Чудеса жизни*; И. И. Мечниковъ *Этюды о природѣ человека*,—*Этюды оптимизма*.

³⁾ Н. А. Шапошниковъ *Опытъ математическаго выраженія понятій и выводовъ этики*.

историки ¹⁾—рано или поздно, болѣе или менѣе рѣшительно, высказываются по вопросамъ морали. Каждый съ своими методами, чаще всего непригодными къ своеобразной области интимнѣйшихъ чаяній, завѣтныхъ идеаловъ, съ своимъ неуклюжимъ, заплетающимся языкомъ, или чрезмѣрно робко или черезчуръ смѣло, подобно закаленному въ бояхъ воину, впервые взявшему въ руки непослушное перо—каждый хочетъ по своему обосновать или освѣтить вѣчный этический вопросъ. Безъ специфическихъ опредѣленныхъ принциповъ, упрощая до крайности, какъ профаны, моральную проблему, они даютъ наивные отвѣты на философскіе вопросы, имѣющіе долгую исторію.

Да и кто не интересуется нравственными вопросами? Мало того—кто не имѣетъ опредѣленнаго отвѣта по всякому изъ этихъ вопросовъ, сильнаго предрасположенія къ тому или иному этическому направленію? Моралистъ, какъ профессоръ и какъ писатель, имѣетъ въ своихъ слушателяхъ и читателей строгихъ цѣнителей, которые произносятъ приговоръ надъ его *первымъ* словомъ, надъ его *первой* строкой. Его аудиторія—это засѣданіе судей, предъ которыми онъ выступаетъ въ качествѣ обвиняемаго и даже за вѣдомо виновнаго. И въ этомъ отношеніи кафедра нравственной философіи рѣзко отличается отъ всѣхъ другихъ научныхъ дисциплинъ. Во всѣхъ остальныхъ профессоръ вступаетъ въ аудиторію нагруженный, скопившимися въ цѣлые вѣка, познаніями, которыхъ не имѣютъ студенты и которыя придаютъ ему въ ихъ глазахъ солидный авторитетъ. Съ теченіемъ времени и они овладѣютъ этими познаніями, и каждый изъ нихъ можетъ сравняться съ учителемъ, но въ аудиторіи имъ даются свѣдѣнія, которыхъ они не имѣютъ. Не то въ области нашей науки. Здѣсь лекторъ оперируетъ надъ фактами, которые всѣмъ доступны, надъ переживаніями, которыя разсматриваются со стороны общепонятной,—и онъ имѣетъ дѣло съ слушателями, которые носятъ въ душѣ свое убѣжденіе по каждому частному вопросу нравственной философіи. Будетъ ли то заранѣе сложившееся убѣжденіе, или оно дано въ видѣ неясныхъ предположеній и формируется въ тотъ моментъ, когда во-

¹⁾ Проф. Карѣвъ *Мысли объ основахъ нравственности*.

прось ставится и рѣшается съ кафедры или въ раскрытой книгѣ, все равно — сопротивленіе неизбежно, какъ неизбежно каждое покоящееся тѣло оказываетъ сопротивленіе силѣ, приводящей его въ движеніе, и каждое движущееся тѣло оказываетъ сопротивленіе силѣ, измѣняющей его направление или его скорость. Мало того—какъ каждому существу свойственно самосохраненіе, такъ оно свойственно и каждой идеѣ, каждому убѣжденію, которое, при наличности теоретической заинтересованности ко всему новому, необходимо охраняетъ себя отъ наплыва новыхъ идей, борется съ ними, отстаиваетъ свою позицію. Это неизбежно и, отчасти, это желательно. Иначе мы имѣли бы индифферентныхъ слушателей, которые пропускали бы мимо ушей или, по крайней мѣрѣ, мимо сердца наше слово,—индифферентныхъ читателей, которые не открыли бы нашей книги. Однако дѣло не ограничивается этими желательными предѣлами. Здѣсь мы сталкиваемся съ однимъ психологическимъ явленіемъ, которое нужно оцѣнить. Каждое нравственное міровоззрѣніе вырастаетъ, какъ изъ своего корня, изъ нравственной личности самого философа. Эта связь нравственной системы съ живою личностью автора составляетъ обязательное условіе жизненности нравственной философіи, ея эстетической цѣнности. Моралистъ несетъ въ аудиторію свое трепещущее сердце, онъ пишетъ кровью и нервами, онъ обнажаетъ свою грудь предъ слушателями и читателями, онъ, какъ поэтъ, всегда проповѣдуетъ, обращается ко всѣмъ съ интимной рѣчью, ищетъ и жаждетъ дружескаго вниманія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ каждая наука, именно какъ наука, выражается въ логическихъ понятіяхъ, а не въ художественныхъ образахъ. Также создается и моральная наука. Моралистъ-философъ не ораторъ, который будитъ страсти; онъ прежде всего обращается къ уму, и если въ послѣднемъ итогѣ хочетъ дѣйствовать на сердце, то не иначе какъ чрезъ умъ: какъ ученый, онъ предлагаетъ логическія понятія. Эти понятія питаются его сердцемъ, напиваются его кровью, оживляются его душою; но при всемъ томъ это—связь интимная. Явнаго соотношенія между сердцемъ философа и логическими понятіями его нравственной философіи нѣтъ: во-первыхъ, *совнѣ* нельзя уловить нити, соединяющія тезисы нравственной философіи съ сердцемъ, во-вторыхъ,

нѣтъ прямой адекватности между порывами сердца и логическимъ *содержаніемъ* понятій. Каждую значительную нравственную философію нужно *объяснять* во свѣтъ авторской біографіи, но заключать отъ положеній философіи къ біографіи читатель не имѣетъ возможности и это не соотвѣтствовало бы намѣреніямъ философа. Если вы предварительно ознакомитесь съ біографіей Спинозы, съ его героической волей, съ его нѣжнымъ сердцемъ, это прольетъ обильный свѣтъ на его „Этику, изложенную геометрическимъ методомъ“. Но если вы сначала изучите его этику и по ней захотите возсоздать его біографію, вы составите ложный образъ Спинозы и для васъ будетъ неожиданностью его дѣйствительная біографія. И намѣренія философа—дѣйствовать на вашъ умъ. У оратора, у поэта устанавливаются таинственныя сношенія между его личностью и аудиторіей, онъ дѣйствуетъ на сердце слушателей; ученый моралистъ обращается къ уму. Пусть и его система вырастаетъ изъ его сердца, но это можетъ сказаться, развѣ, въ цѣломъ строѣ его философіи, въ ея стилѣ, тонѣ, темпераментѣ, въ ея идеалахъ, но не въ логическихъ тезисахъ ея, не въ каждомъ ея логическомъ положеніи. Есть одна только точка, чрезъ которую его душа вливается въ его систему, но эта точка не имѣетъ логическаго измѣренія; она прилагается всюду, но ея движеніе не образуетъ линій и фигуръ. Въ дѣйствительности, пожалуй, каждый моралистъ, лучший моралистъ, не можетъ не быть отчасти поэтомъ или ораторомъ, обращается не только къ уму слушателей, но вмѣстѣ съ тѣмъ душою дѣйствуетъ на ихъ души, вліяетъ своею личностью; пусть такъ, но въ тезисахъ своей философіи онъ апеллируетъ къ одному уму. Его намѣреніе—дѣйствовать на умъ, и, можетъ быть, его методологическій идеаль—создавать только понятія. Поэтому, самымъ вѣроятнымъ нужно считать, что аудиторія и публика будутъ *чувствовать* личность философа-моралиста, но элементарная справедливость требуетъ, чтобы *оцѣнки* подвергались только его логическіе тезисы, чтобы *судили* объ нихъ не съ точки зрѣнія достоинства или недостоинства, а исключительно съ точки зрѣнія логической основательности и послѣдовательности. Между тѣмъ—это и составляетъ то психологическое явленіе, о которомъ мы теперь говоримъ—молодая аудиторія и сред-

няя читающая публика склонны судить о первомъ словѣ моралиста подъ угломъ достоинства или недостойнства личности, ставя критеріемъ сужденія свое личное убѣжденіе или убѣжденія своей среды. Невольно, можетъ быть, чувствуя личность моралиста, основательно предполагая глубочайшій корень нравственнаго міровоззрѣнія въ личности автора, слишкомъ поспѣшно и слишкомъ неосновательно надѣются открыть подземный родникъ въ мѣстѣ паденія каждой капли дождя, въ каждой извилинѣ журчащаго ручья. Молодая аудиторія относится ко всѣмъ нравственно-философскимъ истинамъ исключительно съ высоты *благородства* своихъ юныхъ общественныхъ порывовъ, политическихъ программъ; почтенная средняя публика смотритъ на нравственно-философскія сочиненія исключительно съ твердыни установившихся обычаевъ. Тѣ и другіе, враждебно настроенные противъ всего бьющаго изъ глубины творческой личности, клеймятъ именемъ низкаго, неблагороднаго, безнравственнаго каждый логическій тезисъ нравственной философіи, отступающій отъ модныхъ программъ и старыхъ обычаевъ. Не хотятъ понять, что въ наукѣ, въ ея логической сторонѣ нѣтъ мѣста категоріи благородства и неблагородства, достоинства или недостойнства, — здѣсь примѣнима только одна категорія истиннаго или ложнаго, обоснованнаго или необоснованнаго, послѣдовательнаго или непослѣдовательнаго. Не хотятъ понять, что значеніе средствъ измѣняется отъ того, ставимъ ли мы цѣли ближайшія или отдаленныя, временныя или вѣчныя, что связь между вѣчными цѣлями и временными средствами, между личностью философа и его логическими тезисами можетъ быть какъ прямая, такъ и обратная, что пути, по которымъ подземный родникъ пробивается на поверхность земли, скрыты отъ глазъ поверхностныхъ, стороннихъ наблюдателей. Развѣ не чаще, чѣмъ наоборотъ, бываетъ, напимѣръ, что жизнерадостность возвѣщается философомъ, который, по свойствамъ ли своего характера, или по обстоятельствамъ своей судьбы, проводитъ аскетическій образъ жизни? Конечно, оптимизмъ бываетъ иногда свидѣтельствомъ розовыхъ щекъ, а пессимизмъ — сломанной ноги, и это обычнѣе у поэтовъ, чѣмъ у философовъ. Бываетъ даже такъ, что пессимизмъ и оптимизмъ періодически чередуются по мѣрѣ того, какъ опорожняется

или наполняется кошелекъ. За доводами дѣло не станеть. Но эта прямолинейная зависимость логики отъ печени даетъ въ результатѣ пошлую философію. Болѣе глубокая философія есть философія трагедіи, когда философъ ищетъ въ своихъ созданіяхъ восполненія того, чего ему недостаетъ въ жизни. Методологическій же идеаль философіи въ логической объективности мысли. И оцѣнивать философскія системы подъ угломъ достоинства или недостойнства мыслей значитъ стоять тоже на пошлой точкѣ зрѣнія. Это открываетъ широкія двери для всякихъ шарлатановъ, ловко поддѣлывающихся подъ вкусы аудиторіи и публики и достигающихъ популярности при посредствѣ громкихъ фразъ „съ благороднымъ пафосомъ“. Но это тормазитъ развитіе цѣнной философской мысли. При такихъ критеріяхъ оцѣнки погребается все великое и оригинальное. Какъ нельзя являться на рынокъ съ крупными денежными знаками, рискуя потерять возможность купить кусокъ хлѣба, такъ и судъ толпы направленъ противъ всего высокаго, творческаго, оригинальнаго, противъ крупныхъ знаковъ въ нравственной наукѣ. Книги, изслѣдующія нравственные вопросы наиболѣе глубоко, встрѣчаются съ ненавистью и озлобленіемъ, и моралистъ невольно становится пророкомъ. Можно безошибочно утверждать, что эти быстрые круги злобы, расходящіеся въ морѣ толпы отъ сочиненія по нравственной философіи, служатъ свидѣтельствомъ—увъ! единственнымъ свидѣтельствомъ—высокой цѣнности книги.

Можно ли указать средства противъ этой, ослѣпляющей умъ, тиранніи чувствъ? И каковы задачи нравственной философіи?

Единственное средство—научная дисциплина умовъ. Да, никогда не обольщайтесь горячностью своего убѣжденія: на вѣсахъ науки она не имѣетъ ни малѣйшаго значенія. Наука—это дисциплинированное мышленіе: она исходитъ изъ опредѣленнаго принципа, который послѣдовательно проводить методологическимъ путемъ. Такова же и нравственная философія, какъ наука. Убѣжденіе по тому или другому изъ входящихъ въ ея содержаніе вопросовъ, какъ бы оно ни казалось благородно или практически важно, не имѣетъ научной цѣнности до тѣхъ поръ, пока вы не сведете рѣшенія вопроса къ опредѣленному принципу и не продумаете

его въ связи цѣльной и стройной системы. Эта тиранія чувствъ, о которой мы говорили, есть результатъ умственной недисциплинированности, — а нравственная философія, сама своими силами, дисциплинируя умы, расчищаетъ вокругъ себя почву. Она имѣетъ дѣло съ общеизвѣстными фактами нравственного сознанія и соціологіи, но она обрабатываетъ эти факты методологически, съ точки зрѣнія установленнаго принципа. Въ этомъ ея сила и значеніе. Ея первая и послѣдняя задача — отыскать принципъ нравственного сознанія. Въ другихъ наукахъ можно работать надъ частнымъ вопросомъ, можно накапливать познанія въ отдѣльной области. Въ нравственной наукѣ отдѣльныхъ вопросовъ нѣтъ; здѣсь изъ каждаго пункта можно идти только къ центру, здѣсь со всѣхъ сторонъ отыскивается эта единственная центральная точка. Въ другихъ наукахъ могутъ быть каменщики, не вѣдающіе общей идеи архитектора; здѣсь каждый работникъ долженъ быть архитекторомъ, всякій долженъ знать всю идею стройки. Исторія другихъ наукъ — постепенное проведеніе пути, ведущаго къ далекой, можетъ быть, недостижимой цѣли, къ которой однако практически полезно приближаться, хотя бы черепашымъ шагомъ; исторія нравственной философіи это исторія попытокъ отыскать въ безводной пустынѣ скрытый подземный родникъ. Каждая нравственная система роетъ въ этой надеждѣ, и если надежда обманывается, рытье бесполезно, его нужно засыпать, чтобы не чернѣли обманчивые колодцы. Безспорно полезнымъ остается методъ мысли, научающій многому и исторія этихъ неудачныхъ попытокъ, — и это есть методъ отысканія единой таинственной точки, на которой утверждается все стройное зданіе нравственного сознанія. И если бы даже единственнымъ результатомъ методологическихъ пріемовъ мышленія было „знаніе того, что мы ничего не знаемъ“, и это былъ бы важный результатъ, какъ свобода отъ предразсудковъ и заблужденій. И не составляетъ разницы, *отыскивается* ли методологическимъ путемъ эта точка, или же, опытно-постигаемая, она методологически лишь оправдывается: все равно — безъ методологіи нѣтъ нравственной философіи, а исходный пунктъ методологическаго нравственно-философскаго мышленія въ опредѣленномъ принципѣ.

Подойдемъ теперь съ этой стороны къ нравственному

богословію, въ собственномъ смыслѣ этого слова, и посмотримъ, что оно представляетъ изъ себя въ дѣйствительности и чѣмъ оно должно быть.

II.

Въ христіанствѣ нравственность занимаетъ первенствующее мѣсто. Въ полнотѣ своего историческаго явленія христіанство многосторонне: въ немъ есть метафизика, культъ, право, административный строй, какъ и въ другихъ религіяхъ. Но въ христіанствѣ нѣтъ мѣста отрѣшенной метафизикѣ, отвлеченному гносису: „ученіе Христа есть единственное изъ всѣхъ религіозныхъ ученій потому, что въ немъ метафизическія основы имѣютъ всецѣло нравственное значеніе“. Нѣтъ въ христіанствѣ мѣста магическому, отрѣшенному отъ нравственныхъ основъ, культу, самодовлѣющей дисциплинѣ и строго юридическому строю. Съ другой стороны, и каждая религія даетъ моральныя нормы. Однако, при наличности такихъ нормъ, каждая религія ищетъ соединенія человѣка съ Богомъ другими путями—путемъ мистерій, семейной святости, народной исторіи, и одно лишь христіанство чрезъ самую нравственность возводитъ къ Богу, самое добро поднимаетъ до религіозной высоты, единственнымъ путемъ къ соединенію съ Богомъ называетъ любовь. Христіанство въ религіозной абсолютности добра, въ абсолютной цѣнности личности. Оно не религія красоты, не религія природы, не религія семьи и націи, не государственная религія, оно религія добра.

Если такъ, то среди богословскихъ дисциплинъ особымъ почетомъ и вниманіемъ должно бы пользоваться нравственное богословіе, которое, повидимому, вводитъ въ самую суть христіанства. Такъ ли въ дѣйствительности?

Сорокъ-тридцать лѣтъ тому назадъ профессора духовныхъ академій, обсуждая по разнымъ поводамъ вопросъ о нравственномъ богословіи, констатировали отсутствіе у насъ нравственнаго богословія, какъ науки. „Строго говоря, у насъ еще нѣтъ науки о нравственности, какъ науки“. Такъ писалъ проф. М. А. Олесникій въ 1879 году ¹⁾. „Кто зна-

¹⁾ Тр. К. Д. А. 1879, янв. стр. 74. То же въ *Исторіи нравственности и нравственныхъ ученій*, ч. I, 1882 г., стр. 7.

комъ съ состояніемъ у насъ этики, пишетъ онъ далѣе, и кому, съ другой стороны, извѣстны условія построенія науки и возможность строго научнаго изложенія ученія о нравственности, тотъ безъ малѣйшаго колебанія будетъ утверждать, что этика находится у насъ въ настоящее время въ весьма неудовлетворительномъ состояніи, что она не строится у насъ на строго научныхъ началахъ, на которыхъ должна построиться, какъ наука, — строится въ формѣ науки даже меньше, и значительно меньше, чѣмъ другія богословскія науки, къ области которыхъ она принадлежитъ, какъ этика богословская, и въ которыхъ также ощущается недостатокъ научнаго построенія въ современномъ смыслѣ этого слова“ ¹⁾. То же самое свидѣтельствовали въ Хр. Чт. 1868 г. X. (=архим., послѣ епископъ, Хрисанъ), въ Прав. Собес. 1872—1875 г.г. проф. А. И. Гренковъ ²⁾.

Нынѣ смѣло можно повторить тотъ же самый отзывъ. Нравственнаго богословія, какъ науки съ своимъ собственнымъ, специфическимъ содержаніемъ, методологически объединеннымъ въ опредѣленномъ принципѣ, у насъ не существуетъ и до настоящаго времени. Оно есть только искомое. Его содержаніе — это неизвѣстный иксъ, къ которому доселѣ подходили и подходятъ еще ошупью. Въ этомъ не трудно убѣдиться, если мы ознакомимся съ программами академическихъ чтеній по нравственному богословію и рассмотримъ существующіе учебники по этому предмету.

Нельзя не задуматься уже надъ тѣмъ обстоятельствомъ, что программы, по которымъ читается нравственное богословіе въ четырехъ академіяхъ, довольно рѣшительно не совпадаютъ. Обратимся къ 1907—1908 учебному году, позднѣйшему, за который мы имѣемъ печатныя свѣдѣнія въ академическихъ отчетахъ. Въ петербургской академіи чтенія по нравственному богословію распадались на три части: часть первая—сущность нравственности, рассматриваемой съ естественной точки зрѣнія, и оцѣнка ея на основаніи

¹⁾ Ibid. (Исторія нр. стр. 110).

²⁾ Ср. у проф. А. А. Бронзова *Нравственное богословіе въ Россіи въ теченіе XIX столѣтія* и П. П. Архангельскаго *Задача, содержаніе и планъ системы православно-христіанскаго нравоученія*.

откровенной (о свободѣ воли, нравственномъ законѣ и совѣсти); часть вторая—сущность нравственности, разсматриваемой специально съ христіанской точки зрѣнія (о грѣхопадѣніи прародителей и о спасеніи человѣка со стороны объективной и субъективной); часть третья—о частнѣйшихъ обнаруженіяхъ христіанской нравственности въ отношеніяхъ христіанина къ Богу, себѣ самому и ближнимъ ¹⁾). Въ московской академіи предметомъ чтеній было—за первое полугодіе—*вѣра и жизнь по евангелію*: ветхозавѣтная основа евангелія, Отецъ Небесный, духовная праведность, вѣчная жизнь, Спаситель, царство Божіе,—за второе полугодіе—*апологія христіанской нравственности*: изложеніе и критика этическихъ системъ эвдемонизма, эволюціонизма, позитивизма и социализма. Въ казанской академіи въ томъ же академическомъ году было прочитано историко-критическое введеніе въ науку и ученіе о нравственномъ идеалѣ вообще и о превосходствѣ христіанскаго идеала нравственности предъ идеалами естественной морали (при чемъ о нравственномъ мотивѣ и совѣсти читалъ на своихъ лекціяхъ профессоръ психологіи). Отчетъ кіевской академіи къ сожалѣнію не даетъ нужныхъ свѣдѣній; но нѣтъ никакихъ основаній думать, чтобы программа чтеній по нравственному богословію въ ней совпадала съ чтеніями въ другихъ академіяхъ ²⁾).

Такой фактъ невозможенъ въ области другихъ наукъ. И хотя впечатлѣніе, имъ производимое, нужно ослабить, во-первыхъ, тѣмъ соображеніемъ, что во всѣхъ академіяхъ подъ разными планами читается въ сущности, въ догматическомъ смыслѣ и въ смыслѣ библейско-святоотеческихъ источни-

¹⁾ По этому плану составлено *Православно-христіанское ученіе о нравственности* протопр. І. Л. Янышева.

²⁾ Бывшаго профессора кіевской академіи М. А. Олесницкаго книга *Изъ системы христіанскаго правоученія* составлена по слѣдующему плану: часть первая—общее ученіе о христіанской нравственности и нравственной жизни (свобода, идеалъ, нравственное благо, совѣсть, характеръ) и (второй отдѣлъ) ученіе о грѣхѣ и спасеніи (объективномъ и субъективномъ); часть вторая—частное или специальное ученіе о нравственности и нравственной жизни христіанина: отдѣлъ первый—личныя или индивидуальныя нравственныя отношенія христіанина къ Богу, къ ближнимъ и къ самому себѣ, отдѣлъ второй—общественныя нравственныя отношенія христіанина (семейство, общежительность, государство и церковь).

ковъ, одно и то же христіанское ученіе о практической жизни, и, съ другой стороны, что и „на Западѣ, гдѣ написаны десятки системъ нравственнаго богословія, нѣтъ и двухъ между ними, составленныхъ по одному и тому же плану“; однако не устранимъ тотъ выводъ, что „нравственное богословіе—наука не установившаяся еще, какъ установилась уже, напр., догматика“, что „еще не найденъ такой планъ, который можно было бы назвать болѣе или менѣе общепризнаннымъ“, что разногласія свидѣтельству ютъ, какъ „трудно составить планъ нравственнаго богословія“. А мы уже видѣли, что научность нравственной системы касается прежде всего стороны методологической, и легко также видѣть, что съ различіемъ въ планѣ связано различіе въ тонкостяхъ пониманія христіанскаго вопроса.

Переходимъ къ нашимъ учебникамъ по нравственному богословію. Они составлены по одному плану. Но какъ появился этотъ планъ? Онъ выработанъ механически, канцелярски, безъ малѣйшей мысли о сущности науки. Первые опыты у насъ нравственнаго богословія были, какъ это вполне естественно, компилятивнаго характера, списывались съ западныхъ—католическихъ (преимущественно) и протестантскихъ образцовъ. По одному изъ такихъ компилятивныхъ опытовъ составлена официальная программа православнаго нравственнаго богословія ¹⁾. Легко и просто!

Что же представляютъ по своему содержанію эти системы, составленные по официальному плану, по которымъ воспитывается наше духовное юношество? Безъ всякихъ ограниченій можно сказать, что онѣ производятъ на читателей отталкивающее впечатлѣніе безсодержательностью матеріала, безтолковостью плана и общею безыдейностью.

Этотъ отзывъ мы произносимъ не въ упрекъ каждому изъ составителей, а для характеристики состоянія науки. И этотъ отзывъ не тотъ имѣетъ смыслъ, въ какомъ можно говорить о всякихъ плохо составленныхъ учебникахъ, а тотъ, что ставится подъ вопросомъ самое существованіе науки. Читатель спрашиваетъ: если таково содержаніе нрав-

¹⁾ Чит. поучительную и добросовѣстно составленную книгу проф. А. А. Бронзова *Нравственное богословіе въ Россіи въ теченіе XIX столѣтія*.

ственного богословія, то имѣть ли эта наука право на существованіе? кому и зачѣмъ это нужно и интересно знать? Эти вопросы невольно возникаютъ въ виду крайней бѣдности содержанія, бьющей въ глаза случайности въ подборѣ и связи матеріала, полного отсутствія принципиальнаго освѣщенія его.

Въ вину составителямъ системъ нравственнаго богословія, какъ и другихъ богословско-практическихъ наукъ (гомиластики, пастырскаго богословія, каноническаго права), можно поставить недостатокъ общепастырской широты взгляда. И выходитъ—въ то время, какъ христіанство, въ качествѣ религіи духовной жизни, ставитъ захватывающіе вопросы, обсуждается въ сотняхъ сочиненій, живыхъ и интересныхъ, въ то время, какъ именно нынѣ интересуются практическимъ христіанствомъ широкіе круги, нравственное богословіе еле-еле ворочаетъ языкомъ, говоритъ какъ сквозь сонъ. Это оттого, что составитель нравственнаго богословія пособіями для себя беретъ лишь узко-спеціальныя статьи и книги. Среди ученыхъ моралистовъ циркулируетъ такой анекдотъ. Одного студента спросили на экзаменѣ, чѣмъ живутъ обитатели Гебридскихъ острововъ. Онъ отвѣтилъ: они добываютъ скудныя средства къ существованію тѣмъ, что стираютъ другъ другу одежду. Этотъ анекдотъ болѣе всего приложимъ къ представителямъ нравственной науки. Если всѣ жители бѣдны, то, очевидно, они не могутъ пожить другъ отъ друга: необходимы внѣшніе источники обогащенія. Изъ десятковъ безсодержательныхъ статей и книгъ по нравственному богословію не составить новой содержательной системы. Необходимо раскрыть окна, впустить свѣжій воздухъ изъ окружающаго пространства. Для богослова-моралиста необходима широкая освѣдомленность въ нравственной философіи, во всѣхъ антропологическихъ наукахъ, въ художественной литературѣ, но болѣе всего и безусловно необходимо широкое общепастырское образованіе—не въ предѣлахъ лишь школьной подготовки, а во всей широтѣ и основательности самостоятельныхъ изысканій. Нравственное богословіе, какъ узкая специальность, на подобіе математики, медицины, или, ближе къ намъ, церковной исторіи, литургіи,—даже не мыслимо: вычлененіе его въ общемъ богословіи вполнѣ условно, вызывается лишь раздѣленіемъ пре-

подавательскаго труда, — его основа должна быть широкая, общеподобословская. И это, конечно, одна изъ причинъ низкаго уровня нравственнаго подобословія.

Съ другой стороны, можно указать нѣчто и въ извиненіе нашихъ составителей нравственно-подобословскихъ системъ. Какъ мы уже видѣли и какъ это легко понять безъ нарочитыхъ указаній, — какъ нравственная философія вообще, такъ и нравственное подобословіе въ частности и въ особенностяхъ не могутъ быть построены безъ личной подпочвы. Здѣсь успѣхъ обуславливается живостью личныхъ христіанскихъ переживаній автора. И не забывая того, что нравственная философія состоитъ въ выработкѣ логическихъ понятій, доступныхъ объективному сужденію, а не въ выработкѣ художественныхъ образовъ и не въ личныхъ изліяніяхъ; добавляя сюда, что нравственнымъ подобословіемъ предполагается библейско-святоотеческій авторитетъ, — все-же никогда не нужно забывать крупной роли личнаго фактора въ построеніи системы нравственнаго подобословія. Вѣдь общее подобословіе такъ и распадается на догматику—эту систему чисто объективныхъ понятій, и нравственное подобословіе, гдѣ уже по самому общеподословскому понятію о нравственности подобословіе трактуется со стороны, обращенной къ человеку, и гдѣ, поэтому, безусловно невозможна та чистая объективность, которая уместна въ догматикѣ. Между тѣмъ то неблагопріятное отношеніе къ личной основѣ нравственной системы со стороны аудиторіи и читающей публики, которое уже было отмѣчено, осложняется въ спеціальной нравственно-подобословской области неодобрительнымъ отношеніемъ къ ней со стороны официальныхъ ревнителей церковной традиціи, которые на какую-бы то ни было наличность субъективнаго элемента въ подобословскомъ трактатѣ смотрятъ догматически-отрицательно и допускаютъ только сухо-схоластическое обсужденіе предмета.

Но отмѣчая эти обстоятельства, которыя могутъ быть поставлены въ вину составителямъ нравственно-подобословскихъ системъ или ослабляютъ ихъ вину, мы настоящимъ объектомъ своего обсужденія ставимъ методологическую сторону подобословско-этическихъ системъ. Мы видимъ, что ни разнообразіе программъ академическихъ чтеній, ни механически составленная и убирающая научную работу официальная

программа наших учебниковъ не свидѣтельствуя въ пользу блестящаго состоянія нашей науки. И намъ нужно заняться вопросомъ объ основномъ принципѣ нравственнаго богословія и его планъ—не съ тѣмъ, чтобы къ множеству другихъ плановъ добавить еще одинъ возможный; но мы должны разсмотрѣть этотъ вопросъ критически, составить критически-обоснованный планъ науки нравственнаго богословія ¹⁾.

III.

Мы начнемъ съ окраинъ системы нравственнаго богословія и постепенно подойдемъ къ ея основному содержанию.

Довольно безспорно можно указать, чѣмъ нравственное богословіе должно начинать и чѣмъ оно должно заканчивать.

Оно должно начинать исторіей христіанскаго нравоученія. Это далеко не то же, что исторія науки, занимающая въ системѣ каждой науки первыя страницы: вѣдь *исторія* той науки, которая не заслуживала бы права на существованіе, тоже не могла бы не быть ничтожною. Исторія христіанскаго нравоученія имѣетъ не случайную важность, безотносительное значеніе,—и задача эта не исполняется никакою другою богословскою дисциплиною. Въ то время какъ церковная исторія съ излюбленнымъ интересомъ останавливается (кроме вѣншей судьбы христіанства) на исторіи догматовъ и исторіи церковнаго строя, причемъ „излагаетъ только такія событія, которыя не имѣютъ мѣста въ Библии“ ²⁾, нравственное богословіе должно остановиться съ полнымъ вниманіемъ на исторіи библейско-святоотеческаго нравоученія. Оно должно показать, что такое христіанство, какъ нераздѣльное вѣро и нравоученіе, въ своей евангельской сущности, затѣмъ—какія задачи возникали для практическаго христіанства въ послѣдующей исторіи и какъ онѣ

¹⁾ Уже названная нами книга Н. П. Архангельскаго *Задача, содержание и планъ системы православно-христіанскаго нравоученія* разсматриваетъ этотъ же вопросъ и представляетъ интересное разсужденіе, но ей именно недостаетъ общеподобословской широты взгляда и критическаго отношенія къ предмету.

²⁾ Проф. В. В. Болотовъ *Лекціи по исторіи древней церкви*, I, (1907 г.) стр. 228.

рѣшались апостольскимъ и святоотеческимъ авторитетомъ. Нравственное богословіе, какъ и догматика, должно систематизировать библейско-святоотеческое ученіе, но исторія христіанскаго нравоученія для него болѣе важна, чѣмъ для догматики исторія догматовъ. Догматика исходитъ изъ соборныхъ вѣроопредѣленій, изъ точныхъ догматическихъ формулъ, причемъ исторія догматовъ служитъ лишь къ уясненію этихъ вѣроопредѣлительныхъ формулъ. Не то въ нравственномъ богословіи, такъ какъ нравственныя христіанскія истины не формулированы на соборахъ, а даны для нашей науки въ цѣломъ библейско-святоотеческаго ученія. И прежде всего евангельское ученіе, въ своей сущности, входитъ въ содержаніе именно не догматическаго богословія, а нравственнаго: евангельское ученіе объ Отцѣ Небесномъ, духовной праведности, вѣчной жизни и царствѣ Божіемъ ничѣмъ, даже со стороны формулировки, не измѣнено въ апостольско-святоотеческомъ ученіи и сполна входитъ въ составъ нравственнаго богословія. Затѣмъ—апостольско-святоотеческое ученіе съ точки зрѣнія нравоученія важно не потому, чтобы оно точно формулировало евангельское ученіе (какъ это есть въ догматическомъ отношеніи), а потому, что въ теченіе церковной исторіи христіанская жизнь усложнилась и христіанское ученіе св. апостолами и св. отцами церкви освѣщено съ новыхъ сторонъ. И это осложненіе христіанской жизни, сопровождавшееся новымъ освѣщеніемъ христіанскаго ученія, должно быть именно разсмотрѣно въ исторической перспективѣ, которая является необходимымъ условіемъ пониманія историческихъ задачъ христіанства, къ которымъ приурочено апостольское и святоотеческое ученіе. При этомъ нравственному богословію придется особенно пользоваться услугами патристики, которая воспроизводитъ ученіе каждаго отца церкви въ его цѣломъ и въ связи съ личнымъ характеромъ и историческими условіями, что необходимо для пониманія нравоучительныхъ тезисовъ у каждаго отца церкви. Однако исторія христіанскаго нравоученія не сольется съ патристикою, поскольку первое въ качествѣ исходной точки имѣетъ евангельское ученіе и рассматриваетъ историческія эпохи и разные типы церковно-историческаго нравоученія. Какъ бы то ни было, вся эта работа по исторіи нравоученія является

необходимую для научной систематизации библейско-святоотеческого учения,—иначе это будет механическая систематизация, распределение многообразного материала по искусственным рубрикамъ. Однако остается еще вопросъ, по какимъ именно типамъ и проблемамъ нужно систематизировать святоотеческое правоучение, и на этотъ вопросъ мы попытаемся отвѣтить ниже, хотя уже изъ сказаннаго слѣдуетъ, что система христіанскаго правоученія по своему основному направленію или духу должна имѣть библейскій характеръ.

Нравственное богословіе должно начинаться исторіей христіанскаго правоученія. Столь же безспорно можно указать, чѣмъ нравственное богословіе должно заканчиваться: его заключительной частью должна быть апологія христіанской нравственности ¹⁾. Наше время есть время рѣшительной борьбы міра со Христомъ. Отъ всѣхъ прежнихъ временъ борьба нашихъ дней отличается тѣмъ, что она сосредоточивается не на периферіяхъ христіанства, а на его центральномъ пунктѣ—на нравственной сущности христіанства. Нападки современныхъ враговъ христіанства направлены на нравственное учение евангелія. Нынѣ не только критикуютъ христіанскую догматику съ точки зрѣнія разума, не только указываютъ на саморазложеніе христіанства въ его исторіи, но нынѣ не находятъ возможнымъ удовлетворяться и христіанской моралью, указываютъ существенные недочеты въ евангельской нравственности. По словамъ Б. Баха, было бы бесполезно отрицать фактъ, что въ настоящее время высшее нравственное чувство оскорбляется христіанскимъ ученіемъ болѣе, чѣмъ въ свое время совѣсть первыхъ христіанъ оскорблялась сатурналіями въ культѣ Прозерпины. Можно назвать десятки новѣйшихъ этическихъ трудовъ, враждебныхъ христіанству. Кронебергъ, авторъ книги *Ethische Präludien*, старается на протяженіи всего сочиненія доказать, что традиціонное христіанство не только не можетъ быть понято нашимъ разумомъ, но оно и безнравственно и служитъ препятствіемъ на пути развитія человѣческаго характера. Другой авторъ, G. Séailles, въ своемъ трудѣ *Les affirmations de la conscience moderne* прово-

¹⁾ Ср. Хр. Чт. 1898 г. янв. стр. 113 слѣд.

дѣть ту мысль, что христіанство перестало вліять на нашу жизнь не столько вслѣдствіе крушенія своей доктрины, сколько вслѣдствіе моральной недѣеспособности,—и самые догматы, по его словамъ, потеряли свою жизненную силу, главнымъ образомъ, потому, что они служатъ лишь оболочкой нравственнаго міровоззрѣнія, которое для насъ устарѣло... Отсюда возникаетъ для христіанскаго нравственнаго богословія серьезная задача—встать на защиту христіанской морали, оградить ее отъ всѣхъ нападковъ невѣрующаго разума и показать ея превосходство предъ враждебными ей этическими системами, заключающими въ собственныхъ нѣдрахъ начало разложенія... Въ самые послѣдніе дни борьба съ христіанствомъ вышла на площади и улицы. Появился причудливый рой мелкихъ брошюръ и всякаго рода листовъ, которые удобно прочитываются въ трамваѣ, на станціи, за чашкой чаю. Это, конечно, самая распространенная и самая опасная для церкви литература. Хлесткія изреченія, партійные лозунги, побѣдные крики, наполняющіе воздухъ, дѣйствуютъ на толпу почти неотразимо. Но болѣе или менѣе прочная критика этой легкой, роящейся и жужжащей, аргументаціи невозможна безъ предварительнаго разсмотрѣнія нѣкоторыхъ предпосылокъ. Основныя директивы противохристіанской литературной борьбы даются кабинетною ученостію. Въ самыхъ крикливыхъ уличныхъ листовъ мы безъ труда подмѣтимъ мотивы ученой философской мысли. И необходимо раздѣлаться съ этими философскими основаніями ¹⁾ ²⁾.

Итакъ, безспорно можно указать тѣ важныя задачи, рѣшеніемъ которыхъ должно начинать и кончать нравственное богословіе, однако столь же безспорно, что это скорѣе задачи, которыя предстоятъ академической каведрѣ нравствен-

¹⁾ Христ. 1908, май, стр. 59—62. Ср. наши апологетическія статьи: *ibid.* 1907 янв. (Нравственная трагедія социализма); 1908 май и іюнь (Апологія христіанской нравственности: эволюціонная этика); Бог. Вѣст. 1908, іюль—авг. (Геккель. Монистическая этика); *ib.* окт. (Соціологическая мораль); *ib.* дек. (Ортобіозъ); *ib.* 1909 г. №№ 1—3 (Религіозная проблема въ современномъ освѣщеніи); *ib.* іюнь, іюль и авг. (Религія и общественность) и др.

²⁾ Критика католической и протестантской морали относится, очевидно, къ этой же части нравственнаго богословія.

наго богословія, при современномъ распредѣленіи академическихъ дисциплинъ, чѣмъ части системы нравственнаго богословія въ строгомъ смыслѣ. Это, съ одной стороны, вводная часть, объемъ которой значительно можетъ сократиться отъ учрежденія кафедры библейскаго богословія,—вводный параграфъ объ источникахъ нравственнаго богословія и, съ другой стороны, приложение къ нравственному богословію, причемъ и то и другое можетъ разрабатываться самостоятельно, во всякомъ случаѣ — безотносительно къ вопросу о принципѣ нравственнаго богословія какъ системы. Подойдемъ теперь ближе къ этому центральному пункту нравственно-богословской системы.

Въ старину все содержаніе богословія раздѣляли на два отдѣла: *doctrina christiana de credendis* (=догматическое богословіе) и *doctrina christiana de agendis* (=нравственное богословіе). Это раздѣленіе, которое и нынѣ почти удерживается, слѣдуетъ назвать неудачнымъ, слишкомъ грубымъ, механическимъ. Вѣдь, при болѣе глубокомъ пониманіи предмета, вѣра, во всемъ своемъ объемѣ, входитъ въ понятіе христіанскаго дѣла. Иначе сказать, въ христіанствѣ нѣтъ мѣста ни отрѣшенному гносису, ни внѣшне-юридическимъ дѣламъ. И евангеліе не учитъ раздѣльно вѣрѣ и жизни ¹⁾. Но можно различать двѣ точки зрѣнія на весь объемъ христіанскаго богословія: объективную и субъективную. Можно все содержаніе богословія изложить подъ угломъ объективнаго воззрѣнія на него, и это именно есть то, что составляетъ догматическое богословіе, и можно также все содержаніе христіанскаго богословія изложить подъ угломъ субъективнаго воззрѣнія на него. Первая—это теологическая точка зрѣнія, вторая—антропологическая. Последнею обнимается все содержаніе христіанскаго ученія, но не съ объективной стороны—со стороны существованія Бога, Его дѣлъ и повелѣній, включая сюда сотвореніе человѣка, его руководимую Промысломъ судьбу историческую и загробную, а со стороны личнаго опыта человѣка, его личныхъ переживаній. Ибо, и существованіе Бога, и лицо Христа, и дѣйствіе Св. Духа, и вся судьба человѣчества, какъ дѣло Промысла—все это можетъ быть содержаніемъ человѣческаго опыта, лич-

¹⁾ *Основы христіанства*, т. II, стр. 9.

наго переживанія ¹⁾. Такой родъ богословствованія у насъ необыченъ. Я сдѣлалъ первый опытъ такого (систематическаго) изложенія христіанскаго богословія въ своихъ „Основахъ христіанства“. Это изложеніе можно было бы назвать нравственнымъ богословіемъ ²⁾. У насъ уже громко и авторитетно заявлено о необходимости и громадной важности богословскихъ указаній нравственнаго значенія догматовъ. „Достойнѣйшимъ дѣломъ христіанскаго любомудрія будетъ изслѣдованіе о томъ, какая именно нравственная идея содержится въ каждомъ догматѣ. Это не то, что разумѣется подъ *нравственнымъ приложеніемъ догматовъ* въ нашихъ богословскихъ курсахъ: въ *последнихъ* рѣчь идетъ по преимуществу о подкрѣпленіи воли къ исполненію уже данныхъ и ясно опредѣленныхъ заповѣдей въ смыслѣ правилъ *христіанской дѣятельности*; когда же говорятъ о нравственной *идеѣ* догмата, то разумѣютъ такую нравственную истину, которая по самому существу своему содержится въ томъ или иномъ догматѣ и безъ него потеряла бы свою значимость“ ³⁾. Отсюда слѣдуетъ сдѣлать еще небольшой шагъ впередъ, и мы увидимъ, что наиболѣе успѣшно эта задача будетъ выполнена въ томъ случаѣ, если будетъ указана нравственная идея не каждаго догмата въ отдѣльности, а всей системы христіанскаго богословія, и если будетъ указана не нравственная *идея* догматовъ, а антропологическая сторона христіанской догматики, ея субъективная основа. Разсмотрѣть все содержаніе христіанскаго ученія со стороны личнаго опыта человѣческаго, это и значить указать нравственное значеніе догматики. Если такое изложеніе христіанскаго ученія назвать нравственнымъ богословіемъ, то это былъ бы

¹⁾ „Всякій догматъ въ мистикѣ разрѣшается во внутреннемъ ходѣ жизни. Въ мистикѣ есть продуктивная сила, а догматическая ортодоксія живетъ только переданнымъ, уже готовымъ догматомъ, другими словами—мистика общему религіозному чувству въ представленіи даетъ опредѣленное содержаніе“. Еп. Алексія Сумскаго *Христіанская мистика въ ея отличіи отъ науки и положительной религіи*. (Вѣра и Р. 1904, № 19 стр. 344).

²⁾ Ср. о І. Л. Янышева *Сущность христіанства съ нравственной точки зрѣнія* въ Хр. Чт. 1877 г. т. II, стр. 166.

³⁾ Еп. (нынѣ архіеп.) Антонія *Полное собраніе сочиненій*, т. II, стр. 11—12.

одинъ изъ возможныхъ типовъ нравственнаго богословія. Но не трудно открыть причины, препятствующія отождествить это изложеніе христіанскаго ученія съ нравственнымъ богословіемъ. Такое изложеніе, развитое въ цѣлую систему, является слишкомъ обширнымъ для нравственнаго богословія, какъ учебнаго предмета. Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, принципомъ такого изложенія христіанскаго ученія является субъективное начало, на основѣ котораго можно создать философію христіанства, а не научное богословіе, не науку нравственнаго богословія. И это изложеніе христіанскаго ученія такъ и слѣдуетъ разсматривать какъ философію христіанства, имѣющую крупное значеніе для науки нравственнаго богословія, но не составляющую этой науки. Значеніе философіи христіанства для нравственнаго богословія въ томъ, что она открываетъ нравственную важность догматовъ, служитъ переходомъ отъ догматики къ нравственному богословію. Но, съ перемѣною принципа философскаго на научный нравственно-богословскій, существенное содержаніе христіанской философіи и сведется къ параграфу или отдѣлу о догматической основѣ христіанской нравственности. Можно было бы сказать, что какъ въ философію христіанства, систематически развитую, входитъ, въ качествѣ составной части, собственное содержаніе нравственнаго богословія (научно строяемая нравственность), такъ и въ нравственномъ богословіи христіанско-философскій элементъ составляетъ часть—первую часть о личной христіанской нравственности, за которою должна слѣдовать вторая часть о нравственности церковно-общественной. Но лучше остановиться на отдѣлѣ о догматической основѣ христіанской нравственности, который естественно будетъ слѣдовать за первымъ отдѣломъ объ источникахъ (библейскомъ и святоотеческомъ) нравственнаго богословія, и не поднимать рѣчи о первой части нравственнаго богословія, какъ ученіи о лично-христіанской нравственности, такъ какъ въ нравственномъ богословіи и ученіе о личной христіанской нравственности должно быть объединено съ остальнымъ содержаніемъ нравственно-богословскаго ученія подъ основнымъ нравственно-богословскимъ принципомъ.

Далѣе мы дадимъ критическое обоснованіе послѣдняго.

IV.

Обычный планъ нашихъ системъ нравственнаго богословія складывается подъ тройнымъ вліяніемъ—католичества, протестантства и философіи. Послѣдняя вліяетъ на наше богословіе не прямо, а чрезъ посредство протестантства, въ которомъ нравственное богословіе имѣетъ два направленія, строго богословское и философское. Философія, еще со времени классической древности, установила три принципа нравственнаго ученія—принципъ нравственнаго закона (принципъ долга), принципъ добродѣтели и (преимущественно философскій) принципъ высшаго блага. Католичество усвоило (оставленный христіанству въ наслѣдство іудаизмомъ) принципъ закона, а протестантство—принципъ добродѣтельнаго характера и вѣрующаго настроенія. Вообще говоря, христіанскія системы нравоученія, какъ иностранныя, такъ вслѣдъ за ними и русскія, развиваютъ или одинъ изъ этихъ принциповъ или обнимаютъ два изъ нихъ и даже всѣ три.

Философскій принципъ высшаго блага долженъ быть признанъ несостоятельнымъ и, во всякомъ случаѣ, не примѣнимымъ къ христіанскому нравоученію.

Христіанское міровоззрѣніе могло пристать, конечно, лишь къ идеалистическому направленію философіи, и принципъ высшаго блага есть собственно идеалистическій принципъ: идеалистическій принципъ морали полагается въ *идеѣ* высшаго блага, въ умопостигаемомъ идеалѣ. Противъ идеалистическаго построенія можно сдѣлать много существенныхъ возраженій съ самой философской точки зрѣнія, но мы ограничимся оцѣнкой его на христіанской почвѣ. При всей кажущейся близости между идеализмомъ и христіанствомъ, которая всегда служила соблазномъ для богослововъ, между ними утверждается глубокая пропасть, и увлеченіе богословія философскимъ идеализмомъ всегда приносило болѣе вреда по существу, чѣмъ пользы въ формальномъ отношеніи. Философскій идеализмъ есть интеллектуалистическое построеніе, тогда какъ христіанская религія коренится въ дѣйствительной духовной жизни, и христіанское ученіе вырастаетъ изъ духовнаго опыта. Философскій гносисъ не то же, что религіозное опытное познаніе; философское безсмертіе души не то же, что христіанское воскре-

сеніе,—и философско-моральный принципъ высшаго блага не то же, что религіозное начало христіанской нравственности. Христіанская нравственная жизнь начинается не съ идеи, а съ реального факта внутренняго возрожденія, съ дѣйствительнаго обладанія религіознымъ благомъ—вѣчной жизнью.

„Блага любви, вѣры, богообщенія, богопознанія, свободы—всѣ эти блага обнимаются въ понятіи вѣчной жизни. Вѣчная жизнь доставляетъ людямъ несокрушимое блаженство, неисчерпаемую радость. Это—блаженство отъ полноты удовлетворенія, отъ бьющей черезъ край содержательности внутренней жизни, отъ всеобъемлющей осмысленности существованія. Вода вѣчной жизни, принятая вѣрующимъ, утоляетъ его жажду навсегда и становится въ немъ неизсякающимъ родникомъ творческой производительности. Небесный хлѣбъ духовнаго блага вполнѣ насыщаетъ душу. Благая вѣсть христіанской свободы выводитъ человѣка на неуывающую пажить избыточествующей жизни. Эта жизнь съ избыткомъ—абсолютная, безпредѣльная духовная жизнь. Живущій такою жизнью перестаетъ быть простымъ человекомъ, онъ становится человекомъ съ неба, Божиимъ человекомъ. Предъ нимъ открывается перспектива безграничнаго совершенства, не убѣгающаго отъ него въ качества отдаленнаго идеала, но реализующагося въ окрыляющей его безграничной любви, которая никогда не прекращается, все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ. вмѣстѣ съ безкорыстною любовью божественная абсолютность вселяется въ самое сердце человѣческое и наполняетъ его блаженнымъ ощущеніемъ свободы и религіознаго антропоцентризма... Свобода безграничнаго простора вѣчной жизни не то же, что безпредѣльная пустота, и ея блаженство не расплывается въ отрицательномъ благѣ невозмутимаго покоя. Вѣчная жизнь имѣетъ положительное содержаніе, и она даетъ положительное благо богопознанія, богообщенія, небесной радости. Евангельское боговѣдѣніе есть знаніе, что Богъ есть Отецъ. Если мы бросимъ взглядъ на всю дохристіанскую исторію религіи, какъ на исторію постепеннаго освобожденія людей отъ религіознаго страха, то мы увидимъ, что только евангеліе въ образѣ Отца Небеснаго даетъ человѣку самую высшую степень свободы отъ ужаса

міровой тайны, не отрицательной свободы невѣрія, а свободы любви, которая не имѣетъ страха. Свобода невѣрія ведетъ къ одиночеству и самодовольству; она необходимо испытываетъ крушеніе. Напротивъ, свобода вѣры въ отеческую любовь Бога поднимаетъ падшее, воздвигаетъ угнетенное, восстанавливаетъ уничиженное, даетъ силу ничтожному и бодрость немощному. Это—знаніе, закрытое отъ мудрыхъ и открытое младенцамъ; это—утѣшеніе для уничиженныхъ и обремененныхъ; это—покой для кроткихъ и смиренныхъ сердцемъ; это—иго благое и бремя легкое. Евангеліе—это радостная вѣсть мытарямъ и грѣшникамъ, нищимъ и отверженнымъ, всему потерянному, презрѣнному, погибшему. Христіанское блаженство опирается на сознаніе, что на небесахъ бываетъ радость объ одномъ кающемся грѣшникѣ, что каждый раскаявшійся принимается Отцомъ Небеснымъ съ жалостью, цѣлованіемъ и веселіемъ, что всѣ малые и ничтожные имѣютъ ангеловъ своихъ, предстоящихъ и ходатайствующихъ за нихъ предъ престоломъ Всевышняго, и что нѣтъ воли Отца Небеснаго, чтобы погибъ хотя одинъ изъ малыхъ сихъ. Эта радость неба, эта *небесная* радость наполняетъ и сердце человѣческое въ любви ко всѣмъ гонимымъ и угнетеннымъ, въ любви всепрощенія, въ безкорыстной любви ко врагамъ, ненавистникамъ и гонителямъ. Христіанская радость не уединяетъ человѣка, но соединяетъ его неразрывными узами со всѣмъ міромъ, умиляетъ его душу предъ всякимъ существомъ, дѣлаетъ для него милыми и травку полевую и рѣзвую птичку. Въ такой любви, не знающей ни предѣловъ ничтожества, ни границъ грѣха, небесная радость вселяется въ сердце человѣческое: онъ любитъ и радуется по небесному. Черезъ собственную радость любви боговѣдѣніе становится для человѣка лицезрѣніемъ Бога, и здѣсь радость евангельская доходитъ до высшей степени блаженства. Его душа становится обителью непрерывнаго пребыванія Бога, становится родною Ему, и отъ сознанія этого радость его достигаетъ полноты и совершенства.

Блаженство вѣчной жизни, блаженство царства Божія, есть блаженство вѣчное, стоящее выше границъ времени, доступное „нынѣ, во время сіе“, дѣйствительное блаженство. Во всемъ евангеліи нѣтъ слова *надежда*. Вся проповѣдь

Христа насыщена радостью, она—дѣйствительное евангеліе, благая радостная вѣсть“ ¹⁾...

Въ то время какъ въ философіи высшее благо сочетается съ человѣческою душою интеллектуалистически, посредствомъ идеи, которая и является съ философско-идеалистической точки зрѣнія единственною движущею силою,—въ религіи, въ христіанской религіи движущею силою служитъ реальнѣйшій зародышъ духовной жизни, растущее своею собственною энергіей сѣмя духовнаго бытія, требующее лишь благопріятныхъ условій для своего естественнаго роста ²⁾.

Не только философское построеніе христіанскаго нравоученія по принципу высшаго блага невозможно въ цѣломъ, но трудно оправдать наличность въ нравственно-богословской системѣ и особаго философскаго отдѣла, какъ ученія о нравственности съ естественной точки зрѣнія, и именно ученія о свободѣ воли и совѣсти. Уже одно то, что въ академіи читаются метафизика и психологія, дѣлаетъ излишнимъ повтореніе въ нравственномъ богословіи метафизическаго ученія о свободѣ воли и психологическаго ученія о совѣсти. Наряду съ стройнымъ ученіемъ о свободѣ воли въ системѣ метафизики и со систематическимъ ученіемъ психологіи о совѣсти, положительное ученіе объ этихъ предметахъ въ нравственномъ богословіи можетъ быть лишь наивнымъ лепетомъ. Все, что нравственное богословіе можетъ сказать цѣннаго по этимъ вопросамъ, съ удобствомъ умѣстится въ апологетической части, въ видѣ указанія тѣхъ вредныхъ въ нравственномъ отношеніи выводовъ, которые

¹⁾ *Основы христіанства*, II, стр. 250—253.

²⁾ Вся сочиненія еп. Теофана, можно сказать, раскрываютъ эту одну мысль: христіанская жизнь начинается фактомъ *богообщенія*. „То невѣрно, пишетъ онъ, если бъ кто сталъ думать, что когда Богообщеніе поставляется послѣднею цѣлью человѣка, то человѣкъ сподобится его послѣ, въ концѣ, напр., всѣхъ трудовъ своихъ. Нѣтъ, оно должно быть всегдашнимъ, непрерывнымъ состояніемъ человѣка, такъ что, коль скоро нѣтъ общенія съ Богомъ, коль скоро оно не ощущается, человѣкъ долженъ сознаться, что стоитъ внѣ своей цѣли и своего назначенія. Такое состояніе есть единое истинное состояніе человѣка, есть единый рѣшительный признакъ присутствія въ немъ начала истинно-нравственной и духовной жизни“. *Начертаніе христіанскаго нравоученія*, стр. 35—36.

вытекають изъ позитивнаго детерминизма и натуралистическаго воззрѣнія на совѣсть. Данныя христіанскаго нравоученія, т. е. факты христіанскаго опыта, выставляютъ важныя отрицательныя инстанціи противъ позитивно-натуралистическаго міровоззрѣнія. Но это еще не значитъ, что философское ученіе о свободѣ воли и о совѣсти служить предположеніемъ нравственнаго богословія. Со стороны нравственнаго богословія эти экскурсіи въ область философіи всегда, и справедливо, будутъ казаться игрою въ философію. Нужно имѣть хоть какое-нибудь знакомство съ современными философскими системами, чтобы понять, насколько трудно философское ученіе по этимъ вопросамъ приспособить къ „потребностямъ“ нравственнаго богословія. А вѣдь тѣ философскія системы, которыя сами суть не что иное, какъ эхо христіанства, по существу дѣла не могутъ быть удачными. Даже о величественной философіи Канта, который „пытался сохранить практическіе выводы изъ догматовъ Откровенія, отрѣшивъ ихъ отъ ихъ объективной основы, и подыскать для нихъ основаніе въ природѣ человѣческаго разума“,—даже объ этой философіи можно сказать, что она потерпѣла рѣшительную неудачу, причемъ „въ неудачѣ этой попытки замѣчательно особенно то обстоятельство, что правила этики, отрѣщенные отъ догматовъ, оказались у Канта не только не обоснованными научно, но и взаимно противорѣчащими другъ другу“ ¹⁾. Но самое главное еще не въ этомъ. Если уже нѣкоторыя философскія системы морали, которыя могутъ разсчитывать лишь на однѣ естественныя силы человѣка, считаютъ возможнымъ обходиться безъ предположенія свободы воли ²⁾, то почему бы думать, что нравственное богословіе должно начинать съ философскаго обоснованія свободы воли? Здѣсь мы сталкиваемся съ примѣромъ научныхъ суевѣрій, которыя держатся тѣмъ упорнѣе, чѣмъ меньше въ нихъ вдумываются. Съ перваго взгляда кажется безспорнымъ, что христіанскую истину воскресенія мертвыхъ тѣмъ легче обосновать, чѣмъ тверже будетъ стоять философская истина безсмертія души. Между тѣмъ стоитъ лишь продумать это

¹⁾ Еп. Антоній *Полное собр. сочиненій*, II, стр. 31.

²⁾ Гефдингга, В. С. Соловьева и др.

христианское учение ¹⁾, чтобы видѣть, что оно не имѣетъ ничего общаго съ философскимъ безсмертіемъ души, что одновременно принимать эти два ученія немыслимо, что философское учение есть лишь суррогатъ христианской вѣры. Подобнымъ образомъ относится христианское учение и къ философской доктринѣ о свободѣ воли. Христианство учитъ, что свободнымъ челоѣка дѣлаетъ познаніе христианской истины, что истинно освобождаетъ людей Сынъ Божій ²⁾,— оно даетъ челоѣку сознаніе и опытъ освобождающаго богосыновства, и этимъ совѣмъ не предполагается природная свобода. Наоборотъ, именно христианство дѣлаетъ челоѣка свободнымъ. Во всякомъ случаѣ, нравственное богословіе должно имѣть въ виду только этотъ фактъ христианской свободы, который стоитъ одинаково, свободенъ ли челоѣкъ отъ природы или несвободенъ. Вопросы же о томъ, не снимается ли христианскими границами свободы отвѣтственность съ язычниковъ и грѣшниковъ, нужно признать рѣшительно казуистическими. Когда евангеліе говоритъ о воскресеніи увѣровавшихъ во Христа, оно просто имѣетъ въ виду лишь увѣровавшихъ, просто оставляя внѣ поля своего зрѣнія неувѣровавшихъ; равнымъ образомъ, христианство имѣетъ дѣло только съ получившими свободу во Христѣ, или отвергшими эту свободу, но не разсматриваетъ челоѣка въ чистой естественности внѣ отношенія къ христианству. При этомъ чисто юридическая точка зрѣнія совершенно чужда евангелію ³⁾, и оно полагаетъ все благо въ самомъ обладаніи христианскою свободою, вѣчною жизнью, и все зло въ самомъ отчужденіи отъ нея ⁴⁾. Мы уже не будемъ ссылаться на учение св. ап. Павла и бл. Августина о предопредѣленіи, и вообще мы не хотимъ сказать, что христианствомъ предполагается природный детерминизмъ,—это было бы другою крайностію. Мы лишь констатируемъ, что христианская свобода утверждается сама въ себѣ, что она есть фактъ для христианскаго богословія первичный, фактъ вполне своеобразный, религіозный, и что она, поэтому, не нуждается во внѣ-христианскомъ, естественно-философскомъ обоснованіи. Предъ

¹⁾ *Основы христіанства*, т. I. стр. 340—358; II, 244—276; III, 143—156.

²⁾ Іоан. VIII, 32. 36.

³⁾ *Основы христіанства*, т. II, 236—243.

⁴⁾ *Основы христіанства*, т. II, 276—288.

христіанской свободой природная свобода есть не истинная свобода. И, наконецъ, если бы необходимымъ постулатомъ нравственнаго богословія была естественная свобода, какъ философская истина, то все-же нравственное богословіе было бы совершенно безпомощнымъ, такъ какъ оно могло бы приписать человѣку свободу лишь до его грѣхопаденія (что есть отвлеченно-догматическая, а не опытно-нравственная истина) и было бы вынуждено считаться съ тѣмъ фактомъ, что всякій, дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха ¹⁾, а это всѣмъ вѣдѣно христіанства. Подобнымъ образомъ, принято въ интересахъ христіанской нравственности, а слѣдовательно и въ интересахъ нравственнаго богословія—считать „совѣсть голосомъ Божиимъ, идущимъ отъ Бога чрезъ насажденное въ нашей природѣ нравственное чувство“, и однако нравственное богословіе констатируетъ, что „вообще судъ совѣсти чаще бываетъ неправильнымъ, чѣмъ правильнымъ“ ²⁾: въ чемъ же различіе нравственно-богословскаго воззрѣнія на совѣсть отъ натуралистически-эволюціоннаго? Почему же признается невозможнымъ насадить христіанство въ душѣ, естественно „эволюционирующей до нравственнаго сознанія?“ Не лучше ли нравственному богословію говорить только о христіанской свободѣ, только о христіанской совѣсти? Не лучше ли начинать съ фактовъ христіанскаго сознанія? Иное было бы дѣло, если бы нравственное богословіе говорило о тѣхъ сторонахъ естественной жизни, которыя и въ христіанствѣ сохраняютъ полноту и свободу естественнаго развитія, каковы—семейная, общественная и государственная формы жизни, имѣющія несомнѣнное нравственное значеніе ³⁾. Но нѣтъ, нравственное богословіе хочетъ дать въ себѣ мѣсто естественно-философскому ученію о такой интимной сторонѣ человѣческой души, которая

¹⁾ Иоан. VIII, 34.

²⁾ С. Никитскаго *Ученіе христіанской православной церкви о нравственности*, вып. 1, стр. 56. 62. Здѣсь же о нравственномъ законѣ стр. 40—41: „человѣкъ самъ по себѣ отнюдь не можетъ служить первоначальнымъ источникомъ нравственнаго закона“ и стр. 42—43: „естественнымъ нравственнымъ закономъ называется совокупность правилъ дѣйствования свободы человѣка, составленныхъ самимъ человѣкомъ на основаніи свидѣтельства нравственнаго чувства и... совѣсти“.

³⁾ О нихъ рѣчь будетъ ниже.

гословія, получившаго свое начало отъ знаменитаго Θомы Аквината. Католическое богословіе на все евангеліе смотритъ преимущественно со стороны юридическо-законодательной; для католика ученіе Господа есть прежде всего *lex nova evangelica*, къ которому отношеніе христіанина должно быть одно—въ формѣ послушанія: ты долженъ, ты обязанъ,—такова была формула ветхозавѣтнаго нравоученія и дальше ея не пошло—по католическому представленію—нравоученіе новозавѣтное. Отсюда вся система нравственного богословія римской церкви обыкновенно мыслится, какъ система обязанностей, которыя обыкновенно излагались и излагаются по тремъ категоріямъ—къ Богу, ближнимъ и къ самому себѣ. Исходнымъ пунктомъ такого построенія обыкновенно служило логическое представленіе о законѣ, и трактатъ о нравственномъ законѣ обыкновенно предшествовалъ специальному изложенію обязанностей. Въ частности здѣсь видное мѣсто занимала параллель между закономъ Моисеевымъ и евангельскимъ съ цѣлью доказать превосходство послѣдняго надъ первымъ, хотя величайшее различіе между Моисеемъ и Христомъ, какъ нравоучителями, именно то, что первымъ былъ данъ законъ, а вторымъ благодать и истина. Между тѣмъ для римскаго богослова важна эта идея законодательности; для него Христосъ есть прежде всего законоположникъ, сказавшій всѣ правила христіанскаго поведенія: вся дѣятельность христіанина есть рядъ поступковъ, согласныхъ или несогласныхъ съ даннымъ правиломъ; только по этой логикѣ должны были явиться *orga supererogatoria*, и образовалось биржевое отношеніе къ этому капиталу, который можетъ быть зачисляемъ по волѣ папы; только на этой *дѣловой* почвѣ могла появиться казуистика со своими сомнѣніями и діалектическимъ *collisio officiorum*, которое величайшіе казуисты и богословствующіе юристы римской церкви—іезуиты возвели на высокую степень практической артистичности—дѣлать сдѣлку съ своею совѣстью. Величайшій органический процессъ живого возрастанія нравственного, царскій путь образованія *новаго творенія Божія о Христѣ Іисусѣ* здѣсь оставляется и замѣняется процессомъ кристаллизаціи, напластовыванія, а христіанинъ возвращается къ древней жизни, когда воля челоуѣка обставлена была законами и прещеніями Іеговы. Католиче-

скія моральныя теологіи наложили на евангельское нравоученіе печать сухости, доктринерства, отвлеченности; это сборникъ назиданій, правилъ, сентенцій; живая истина, высказанная Христомъ, оторвана отъ своего историческаго факта, переложена на отвлеченность, возведена въ разсудочный тезисъ, и великій урокъ Господа, который вносили совершенно новый духъ въ цѣлый строй нравственной жизни древняго міра, превратился въ сухую сентенцію, въ скелегъ. Люби ближняго, люби враговъ, будь смиренъ, милостивъ, миренъ, непрестанно молись,—въ этихъ ли отрывочныхъ афоризмахъ евангельское нравоученіе? Христіанское нравоученіе менѣе всего есть доктрина, кодексъ нравственныхъ сентенцій; оно есть идея, духъ, сила и жизнь; раздробите его на категоріи, подведите его подъ разсудочныя рубрики—вы не узнаете евангельскаго духа. Христіанская нравственность не есть правильное, униформное движеніе, повторяющее положенныя извнѣ нормы и исполняющее опредѣленныя заповѣди; это непрерывный творческій процессъ, совершаемый христіаниномъ, какъ членомъ Церкви Христовой, гдѣ живетъ Духъ Святый, Который—по общѣванію Христа—долженъ научить христіанъ всему. Фарисей съ своею законною точкою зрѣнія, ученіемъ о заповѣди, которая должна механически исполняться, вызывалъ самое грозное обличеніе Господа; дѣйствительно, онъ превратилъ нравственность въ какой-то бездушный механизмъ, который долженъ двигаться, какъ велятъ скрижали закона. Христосъ не даетъ намъ закона въ смыслѣ категорическаго предписанія; единственною заповѣдью Его является заповѣдь о любви, но она касается не единичнаго дѣйствованія, какъ, напр., древнее „не убій“, она не есть отдѣльное правило, стоящее рядомъ съ другими равнородными правилами; это—всеобщій стимулъ всѣхъ возможныхъ дѣйствій христіанина, общее чувство иѣлаго настроенія христіанскаго; любовь не приказывается, а только указывается.—она не исполняется, а воспитывается. Въ этомъ воспитательномъ началѣ весь складъ и характеръ христіанскаго нравоученія; христіанскій нравственный идеалъ не есть агрегатъ правилъ и заповѣдей, не точная законченная инструкция, которая опредѣляетъ каждый шагъ и пріемъ, это только—принципъ нашей жизни, духовная сила, движущая насъ ко спасенію. Евангеліе при-

подняло предъ нами завѣсу міра горняго, міра высшаго блага, и сказало: стремись туда. Какъ? Этотъ вопросъ предъ христіаниномъ стоитъ во всемъ своемъ величіи. Онъ требуетъ свободы христіанина, работы надъ собой, требуетъ, чтобы служеніе дѣлу спасенія совершалось разумно ¹⁾...

VI.

Еще греческая философія учила о добродѣтеляхъ, такъ называемыхъ философскихъ, и (въ лицѣ стоиковъ) создала идеаль мудреца, какъ воплощеніе всѣхъ добродѣтелей. Христіанскіе учителя рано усвоили эту философскую формулу, построивъ христіанское нравоученіе по схемѣ четырехъ философскихъ добродѣтелей, къ которымъ затѣмъ были присоединены три богословскія добродѣтели. Эту нравоучительную формулу особенно усвоило и развило протестантство—въ противоположность юридической морали католичества. „Для протестанта Христосъ не законодатель, а прежде всего возлюбленный Спаситель, Богъ—освятитель его разбитаго въ дребезги существа, въ благодарность Которому человѣкъ можетъ принести единственную угодную жертву—всецѣлостную любовь, какъ чувство, какъ движеніе сердца; протестантъ отвергаетъ значеніе добрыхъ дѣлъ для спасенія, т. е. не допускаетъ юридической, дѣловой нравственности. Въмѣсто идеи закона, объективно понимаемаго, у него является исходнымъ началомъ христіанской нравственности мистическое чувство единенія съ Богомъ, чего онъ надѣется достигнуть чрезъ *вѣру*. Въмѣсто выясненія общей нормы христіанской дѣятельности, вмѣсто подробнаго исчисленія частныхъ правилъ и предписаній христіанскаго нравоученія, протестантскій моралистъ изслѣдуетъ психологическую основу нравственности, самого человѣка, какъ нравственнаго дѣятеля, спасающагося чрезъ *вѣру*. Для католика въ евангеліи все опредѣлено, предписано и установлено; для протестанта евангеліе далеко не такая справочная книга устава, куда каждый разъ нужно заглядывать и справляться, какъ должно поступить въ данномъ случаѣ. Въ евангеліи, говоритъ про-

¹⁾ Прав. Соб. 1872, III, 78—79. 84—85; 1875, I, 62—63. Относящіяся сюда систематическія разъясненія по существу вопроса см. въ *Основаніяхъ христіанства*, особ. т. II.

тестантъ, изложены только нѣкоторые факты и только въ совокупномъ ихъ соединеніи можно находить основную идею, въ нихъ завитую. Для протестанта христіанское нравоученіе есть наука, предметъ изысканій и изслѣдованій, тогда какъ для католика оно есть начертанный для безусловнаго исполненія уставъ. Послѣдній безпрекословно подчиняется ему, тогда какъ первый пускается въ анализированіе его и ищетъ еще способа приложить найденное нравственное начало къ индивидуальной волѣ человѣка. Такъ Шлейермахеръ, на котораго мы можемъ смотрѣть, какъ на типическаго представителя протестантскаго богословія, въ области нравоученія является почти антиномистомъ; онъ не допускаетъ возможности мыслить о христіанскихъ обязанностяхъ, не даетъ мѣста самому понятію обязанности въ системѣ христіанскаго нравоученія; для него нравственная жизнь есть фактъ, эмпирическое состояніе вѣрующаго. Пальмеръ въ предисловіи къ своей *Die Moral des Christenthums* прямо заявляетъ, что задача христіанскаго моралиста состоитъ въ изображеніи христіанской жизни, какъ она совершается во Христѣ и чрезъ Христа, въ указаніи суммы духовныхъ силъ и дѣйствій, которыхъ источникъ видитъ въ цѣломъ складѣ новой жизни, которую—какъ дѣло Христа и Его искупленія—онъ называетъ христіанственностью. „Я долженъ, говоритъ авторъ, наблюдать жизненный пульсъ въ христіанинѣ, подмѣтить его единство среди разнообразія, указать тотъ мотивъ, подъ вліяніемъ котораго христіанинъ дѣйствуетъ такъ, а не иначе. Чтобы достигнуть этой цѣли, я не долженъ выяснять норму нравственнаго блага, какъ предписаніе, а долженъ описать самый процессъ такого охристіанизированія, самую христіанственную жизнь“. Въ такомъ же духѣ составляются всѣ новые и новѣйшіе опыты богословскаго нравоученія протестантства. Таковы опыты Вутке, Вендта, Шмидта, Мартензена и другихъ“ ¹⁾.

Принципъ добродѣтели не соотвѣтствуетъ основному содержанію христіанской религіи. Это не столь очевидно, какъ въ вопросѣ о католической морали, но столь же несомнѣнно. Нравственный принципъ добродѣтели предполагаетъ, въ качествѣ высшей цѣли человѣческой жизни, естественное

¹⁾ Проф. А. И. Гренковъ въ Прав. Соб. 1872, ч. III, стр. 79—81.

совершенство, которое реализуется въ добродѣтеляхъ, придавая имъ этическую цѣнность. Между тѣмъ идея естественнаго совершенства не находитъ себѣ мѣста въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія ¹⁾. То благо, которое даруется человѣку христіанствомъ, называется и духовнымъ совершенствомъ, но это благо *даруется* человѣку въ христіанствѣ, а не составляетъ плода его естественнаго развитія. Духовная жизнь есть божественная жизнь, но божественная жизнь открылась намъ во Христѣ и даруется въ христіанствѣ не въ качествѣ безграничнаго совершенства, не въ видимой славѣ, не въ предикатахъ внѣшняго всемогущества, всевѣдѣнія, видимаго великолѣпія, а какъ внутреннее, невидимое благо. Духовная жизнь есть совершенство, но не то совершенство, которое кажется стоящимъ въ концѣ естественнаго развитія, которое состоитъ въ богатствѣ знаній и гибкости ума, въ крѣпости воли, во внѣшнемъ великолѣпнѣ природы; но она есть совершенство въ смыслѣ самой дѣйствительности божественной жизни. Такъ какъ любовь есть преимущественное обнаруженіе божественной жизни, то она есть и совокупность христіанскаго совершенства. Можетъ быть различіе въ степеняхъ усвоенія ея человѣкомъ, возрастаніе человѣка въ христіанскомъ совершенствѣ: христіанинъ можетъ быть младенцемъ или взрослымъ. Полнота христіанскаго возраста въ словѣ Божіемъ также называется совершенствомъ. Но никогда въ св. Писаніи подъ христіанскимъ совершенствомъ не разумѣется взрослое или культурное совершенство ²⁾.

Болѣе соотвѣтствуетъ христіанству основное содержаніе протестантской этики, какъ описаніе „самой христіанской жизни“. Оно почти совпадаетъ съ направленіемъ восточно-православной аскетики. Въ нашихъ системахъ нравственнаго богословія оно находитъ самое широкое примѣненіе.

Въ „Христіанскомъ нравоученіи“ еп. Иннокентія Пензенскаго мы читаемъ: „Богословіе дѣятельное есть дѣятельная божественная наука, которая учитъ возстановлять въ чело-

¹⁾ Это систематически раскрыто въ III томѣ *Основъ христіанства*, особенно стр. 26—45, куда я и отсылаю читателя.

²⁾ Ibid. стр. 51—53.

вѣкъ образъ Божій, или *возвращать сокровеннаго сердца чело-
вѣка въ мужа совершенна, въ мѣру возраста Христова...* Существенный предметъ богословія дѣятельнаго состоитъ въ томъ, чтобы показать, какъ сокровенный сердца чело-
вѣкъ долженъ родиться и приходить въ возрастъ мужа со-
вершеннаго (2 Тим. III, 17)¹⁾. Н. П. Архангельскій, у ко-
торого сдѣланы обильныя выписки изъ системъ нравствен-
наго богословія, начиная съ системы Иннокентія Пензен-
скаго, такъ резюмируетъ свои изысканія: „лучшіе наши
отечественные православные богословы моралисты... совер-
шенно сходятся... во взглядахъ на предметъ, задачу и цѣль
системы христіанскаго нравоученія, какъ на изображеніе
процесса спасенія,—изображеніе того, какъ сокровенный
сердца челоѡвѣкъ рождается и приходить въ возрастъ мужа
совершеннаго, или, что то же, какъ возникаетъ и растетъ
истинно нравственная христіанская жизнь и чрезъ какія про-
ходитъ отдѣльныя конкретныя дѣйствительныя формы въ
своемъ стремленіи къ идеалу“²⁾.

Я думаю что это совершенно ошибочный взглядъ на за-
дачи и содержаніе нравственнаго богословія. Обоснованіе
своего мнѣнія я начну съ одной частности. Ставя своей за-
дачей описать рожденіе и возрастаніе сокровенной христі-
анской жизни, наши системы нравственнаго богословія,
естественно, начинаютъ съ грѣховнаго состоянія челоѡвѣка и
уже отсюда переходятъ къ процессамъ христіанскаго рож-
денія и возрастанія. Единственное исключеніе представляетъ
еп. Оеофанъ, что отмѣчено и нисколько не оцѣнено у того
же г. Архангельскаго. „Всѣ системы, пишетъ послѣдній³⁾,...
начинаются съ изображенія царства грѣха, явившагося слѣд-
ствіемъ поврежденія нравственной природы челоѡвѣка въ паде-
ніи, раскрытія затѣмъ глубины этого поврежденія... Затѣмъ всѣ
означенныя системы точно также естественно переходятъ къ
изображенію процесса покаянія и обращенія. Точно такому
же методу слѣдуетъ и „Путь ко спасенію“ еписк. Оеофана.
Разница лишь въ томъ, что изображенію грѣховнаго состо-
янія здѣсь предшествуетъ ученіе о полученіи начатка хрис-

¹⁾ *Сочиненія* Иннокентія, еп. Пензенскаго и Саратовскаго, ч. I (1845), стр. 1—3.

²⁾ *Op. cit.* стр. 149—151.

³⁾ Стр. 152—153

тіанской жизни въ крещеніи, что въ предыдущихъ системахъ разсматривается совмѣстно съ возрожденіемъ челоѣка въ таинства покаянія“.

Понимающимъ дѣло оказывается единственно еп. Теофанъ. Начинать съ творенія міра и челоѣка, грѣхопаденія и затѣмъ переходить къ спасенію это значитъ стоять на отвлеченной, логически-догматической точкѣ зрѣнія, которая вполне умѣстна въ догматикѣ и неумѣстна въ нравственно-живомъ представленіи христіанства. „Евангельское ученіе о грѣхѣ составляетъ часть ученія о вѣчной жизни, т. е. евангеліе судитъ объ этомъ предметѣ съ точки зрѣнія вѣчной жизни“ ¹⁾. Въ евангельскомъ смыслѣ понятіе объ отрицательной силѣ грѣха и бѣдственномъ состояніи грѣховности дается съ высоты положительнаго блага вѣчной жизни. И нравственное богословіе должно начинать съ *факта* „полученія христіанами начатка христіанской жизни въ крещеніи“, вообще—съ положительнаго факта благъ христіанской жизни. Это именно естественно для нравственнаго богословія, противоположное же — искусственно, логически отвлеченно ²⁾.

Но и помимо этой частности, вообще изображеніе того, какъ сокровенный сердца челоѣкъ рождается и приходитъ въ возрастъ мужа совершеннаго, не можетъ составить предмета *науки* нравственнаго богословія: это предметъ для практической науки нравственнаго богословія слишкомъ субъективенъ.

Подъ субъективностью, во-первыхъ, разумѣется *психологическая* внутренность факта, внутренняя переживаемость, вполне однако допускающая закономерность, соответствующую закономерности физиологической (физической) и соціологической (исторической). Эта закономерность дѣлаетъ возможной науку психологіи. Съ точки зрѣнія этой закономерности возникаетъ вторичное понятіе субъективности (субъективизма), какъ психологической ненормальности и случайности, т. е. индивидуальныхъ различій и особенностей, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ преходящимъ обстоя-

¹⁾ *Основы христіанства*, т. II, стр. 276.

²⁾ Это по существу дѣла. Но поразительна, кромѣ того, неприменность отдѣльныхъ программъ богословія: что за нужда въ нравственномъ богословіи повторять планъ догматическаго богословія?

тельствамъ. Но кромѣ этой послѣдней субъективности, во внутреннихъ переживаніяхъ и неизбѣжно есть элементъ, ускользающій отъ всякой закономерности, не доступный объективному познанію (субъективность съ *гносеологической* точки зрѣнія), элементъ ирраціональный, безусловно не повторяющійся, интимный, дѣлающій каждую индивидуальность самоцѣнною, самоцѣлью, прекраснымъ цѣлымъ: это то, что мы называемъ *личностью* въ этическомъ смыслѣ. Не можетъ быть рѣчи объ абсолютной непознаваемости, поскольку самыя интимныя переживанія личности могутъ быть выражены въ логическихъ понятіяхъ и въ художественныхъ образахъ, однако познаніе другого этими путями всегда будетъ познаніемъ по аналогіи, въ глубочайшей сущности субъективнымъ, т. е. здѣсь нѣтъ мѣста абсолютной познаваемости даже въ смыслѣ исчерпывающаго познанія. Можно постигнуть всю математическую мысль другого, но никогда не постигнешь всей души другого, никогда не повторяется человѣческая индивидуальность. Поэтому нѣтъ научнаго познанія человѣческой личности, но она является исходнымъ началомъ какъ поэтическаго творчества, поскольку выражается въ художественныхъ созданіяхъ, такъ и философіи, поскольку выражается въ критически обоснованныхъ логическихъ понятіяхъ. Это философія, какъ критическая поэзія, или—лучше сказать—какъ критическая мистика. Въ частности такой же характеръ имѣетъ и философская этика: такъ какъ послѣднимъ началомъ нравственности служить личность, имѣющая мистическія глубины, то, разумѣя это, и говорятъ, что можетъ быть наука о морали (философское построеніе ея), но не можетъ быть научной морали ¹⁾.

Христіанское рожденіе и возрастаніе человѣка относится къ глубинамъ личной жизни и поэтому не можетъ быть предметомъ практической науки нравственнаго богословія: можетъ быть наука о христіанской личности (христіанская философія), но не можетъ быть научной христіанской жизни. Это предметъ слишкомъ интимный, онъ не даетъ мѣста закономерности и объективному познанію. Въ этомъ мы убѣдимся, если обратимся къ надлежащимъ источникамъ.

¹⁾ По этому вопросу чит. разныя сочиненія А. Фулье, особенно *Les éléments sociologiques de la morale*.

Особенно поучительны въ этомъ отношеніи сочиненія еп. Оеофана, который былъ и научно-образованнымъ человекомъ и христіанскимъ мистикомъ, (не былъ ни полубразованнымъ „семинаристомъ“, ни отвлеченнымъ мыслителемъ), который далъ науку о христіанской жизни и показалъ, что не можетъ быть научной христіанской жизни.

Прежде должно вспомнить, какъ главную основу, евангельское ученіе по этому вопросу,—евангельское ученіе о „духѣ“, который дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ, и куда уходитъ,—о брошенномъ въ землю сѣмени, при чемъ сама земля производитъ зелень, колось и зерно, а человекъ не знаетъ, какъ сѣмя растетъ ¹⁾. На этой-то основѣ развертываются мысли еп. Оеофана. Откроемъ его „Путь ко спасенію“.

„Измѣненіе на лучшее, обращеніе къ Богу, какъ будто должно быть мгновеннымъ или минутнымъ, какъ это и бываетъ. Но, приготовительно, оно проходитъ нѣсколько оборотовъ, означающихъ сочетаніе свободы съ благодатію, гдѣ благодать овладѣваетъ свободою, и свобода подчиняется благодати,—оборотовъ необходимыхъ у всякаго. Одни проходятъ ихъ скоро, у другихъ же это продолжается цѣлые годы. Все, что здѣсь происходитъ, кто можетъ изслѣдить, особенно когда очень разнообразны способы благодатнаго дѣйствованія на насъ, и безчисленны ²⁾ состоянія людей, на коихъ она начинаетъ дѣйствовать? Должно однакожь ожидать, что, при всемъ разнообразіи, есть здѣсь одинъ общій порядокъ измѣненія, котораго никто миновать не можетъ. Всякій кающійся есть живущій во грѣхѣ,—и всякаго изъ таковыхъ претворяетъ благодать. Посему, на основаніи понятія о состояніи грѣшника вообще, и отношеніи свободы къ благодати, и можно теперь изобразить сей порядокъ и опредѣлить правилами“ ³⁾.

Въ этихъ словахъ еп. Оеофанъ высказываетъ первую мысль о неизслѣдимости духовной жизни,—и сейчасъ же ограничиваетъ эту мысль. Этихъ предѣловъ мы никогда не должны забывать, но нельзя не обратить вниманія, какъ не-

1) Ср. Основы христіанства, т. II, стр. 256.

2) Курсивъ нашъ.

3) Путь ко спасенію, вып. II, стр. 4.

устойчивы эти предѣлы. „Есть одинъ общій порядокъ измѣненія“. Говоря иначе, есть общая схема, обнимающая однако живую жизнь,—есть общее русло, въ которомъ однако движутся свободные люди. Пожалуй можно говорить о законахъ духовной жизни, но имѣють ли какую-нибудь практическую цѣнность эти законы ¹⁾? Каждый спасающійся бываетъ сначала грѣшникомъ, потомъ обращается,—и, обратившись, сначала бываетъ младенцемъ, затѣмъ возрастаетъ. Это „безспорная истина“, не стоящая „мѣднаго гроша“. На основаніи *общаго понятія* о состояніи грѣшника и объ отношеніи свободы къ благодати можно изобразить общій порядокъ спасенія и опредѣлить правилами, но это правила, которыя создаются съ яснымъ сознаніемъ того, что неисчислимы случаи ихъ возможнаго и должнаго нарушенія. Такимъ образомъ мысль, ограничивающая главный тезисъ о неизслѣдимости духовной жизни, сама ограничивается и еще болѣе рѣшительно, такъ что получается формула: хотя и существуетъ нѣкоторая схема спасенія и возможно указаніе относящихся сюда правилъ, однако основною остается неизслѣдимость духовной жизни, разнообразіе путей спасенія,—послѣднею остается мысль объ интимности спасенія, объ *одинокости* духовной жизни. Это и есть планъ, по которому написанъ „Путь ко спасенію“.

Весь второй выпускъ „Пути ко спасенію“ наполненъ перечисленіемъ разнообразныхъ путей обращенія грѣшника. „Милосердый Господь различнымъ образомъ раскрываетъ предъ сознаніемъ обращаемаго свой божественный міръ, въ которомъ опредѣлено жить духу нашему. *Нерѣдко* для сего Онъ является Самъ, видимо, подъ какимъ либо образомъ, при бодрственномъ состояніи человѣка, или во снѣ. Такъ явился Онъ апостолу Павлу на пути его въ Дамаскъ, Константину Великому, Евстафію Плакидѣ, Неанію, шедшему мучить христіанъ, Патермуфію и многимъ другимъ. *Иногда* благоволитъ посылать изъ того міра разныя лица... Такъ великомуче-

¹⁾ „Повидимому нельзя оспаривать того, что существуютъ законы историческаго развитія. Извѣстно, что каждый народъ растетъ, старѣется и умираетъ. Можно ли оспаривать фактъ дознанной истины? Но я подъ закономъ разумѣю положеніе, которое имѣетъ цѣнность. Если бы кто съ кафедры возвѣстилъ безспорную истину, что всѣ смертны, то никто не далъ бы ему за нее мѣднаго гроша“. В. В. Болотова *Лекции по исторіи древней церкви*, I, стр. 2—3.

ница Екатерина обращена явленіемъ ей Божіей Матери... (И т. д.). Кто связанъ плотоугодіемъ, того (спасительная божественная благодать) ввергаетъ въ болѣзни, и, ослабляя плоть, даетъ духу свободу и силу прійти въ себя и отрезвиться. Кто прельщенъ своею красотою и силою, того лишаетъ красоты“ ¹⁾... (И т. д.). Отсюда и „правила“ имѣютъ прежде всего форму совѣта — испытывать разнообразныя пути, чтобы встрѣтить свою дорогу. „Благодать Божія обыхла, для воздѣйствія на насъ, избирать извѣстныя средства, какъ указано въ описаніи чрезвычайныхъ дѣйствій благодати. Итакъ, приложи къ себѣ сіи средства, и ходи подъ ихъ осязаніемъ и вліяніемъ. Не падетъ ли и на тебя изъ какого-нибудь луча благодати, какъ падалъ на другихъ, подобныхъ тебѣ грѣшниковъ? Избирала Божія благодать для дѣйствія своего храмы Божіи и церковный чинъ. Ходи и ты въ церковь... Дѣйствовала благодать чрезъ слово Божіе. И себѣ возьми его и читай. Можетъ быть, встрѣтишь такое мѣсто, которое поразитъ и тебя, какъ поразило Августина мѣсто, на которое пали глаза его... Умягчалось сердце иныхъ грѣшниковъ отъ бесѣдъ съ людьми благочестивыми. Поди и ты побесѣдуй. Слово за слово въ бесѣдѣ — не выпадетъ ли и такое, которое и у тебя пройдетъ до раздѣленія души и духа?... Сильною являлась молитва бѣдныхъ. Поди и ты, умножь милостыню. Не изведетъ ли молитвенный вопль нищаго и къ тебѣ ангела — руководителя, какъ къ Корнилію сотнику“ ²⁾... Въ виду этого разнообразія путей христіанской жизни, второй выпускъ „Пути ко спасенію“ оканчивается такъ: „Вотъ весь порядокъ обращенія! Все сказанное бываетъ у всякаго обращающагося; но какъ и въ какой мѣрѣ—это зависитъ отъ личностей и обстоятельствъ каждаго“ ³⁾. Еще рѣшительнѣе эта мысль раскрывается въ третьемъ выпускѣ.

¹⁾ См. *Путь ко спасенію* вып. II, стр. 18—20. 22. 24—31. Отсюда уже не трудно перейти къ тому, что даетъ Григорій Двоесловъ въ III части своего *Правилъ настѣвскаго*, т. е. къ наставленію, какъ проповѣдникъ долженъ сообразоваться въ своихъ поученіяхъ съ различными состояніями слушателей, различно поучая мужчинъ и женщинъ, юношей и старцевъ, бѣдныхъ и богатыхъ, веселящихся и сѣтующихъ и т. д. Однако это различіе состояній далеко не то же, что индивидуализмъ христіанской мистики въ ея существѣ.

²⁾ *Путь ко спасенію*, вып. II, стр. 63—64.

³⁾ Ibid. стр. 120.

Здѣсь авторъ, сдѣлавъ нѣсколько *общихъ замѣчаній* о „подвигахъ и упражненіяхъ“, продолжаетъ: „Всѣ такіе подвиги и упражненія должно проходить каждому подвижнику, въ особенномъ, къ нему примѣненномъ видѣ. Потому, сами по себѣ, они суть еще какъ бы *матеріалы и рамки для правилъ* ¹⁾. Правила строятся изъ нихъ, чрезъ приложеніе ихъ ко времени, мѣсту, лицу, обстоятельствамъ и проч. Это и должно быть сдѣлано *каждымъ подвижающимся*, или самимъ, или по руководству своего руководителя и духовнаго отца,—сдѣлано надъ всякимъ упражненіемъ, и потомъ изъ всей совокупности ихъ построень одинъ всеобъемлющій порядокъ духовныхъ упражненій или подвиговъ, гдѣ всему мѣсто и время, большому и малому. Этотъ порядокъ, равно какъ и правила не могутъ быть достаточно указаны въ писанномъ руководствѣ, развѣ только въ началахъ“ ²⁾. „Законъ такой: оставить должно все, что опасно для новой жизни, что возгрѣваетъ страсть, наноситъ суету и погашаетъ духъ; а во всемъ этомъ сколько разнообразія!... Мѣрою тому пусть будетъ *собственное сердце каждаго*, искренно ищущаго спасенія“ ³⁾... „Вообще о правилахъ брани надобно замѣтить, что онѣ въ существѣ своемъ суть не что иное, какъ приложеніе всеоружія къ частнымъ случаямъ, и что потому ихъ всѣхъ изобразить нельзя. Дѣло внутренней брани и *непостижимо и сокровенно*; случаи къ ней чрезвычайно разнообразны; лица воюющія слишкомъ различны; что для одного соблазнъ, то для другого ничего не значитъ; что одного поражаетъ, къ тому другой совершенно равнодушенъ. Потому, *одного для всѣхъ установить рѣшительно невозможно*. Лучшій изобрѣтатель правилъ брани—*каждое лицо само для себя*. Опытъ всему научить. Надобно только имѣть ревностное желаніе побѣждать себя. Первые подвижники не учились изъ книгъ, и однакожъ представляютъ собою образцы побѣдителей. Притомъ, не должно слишкомъ полагаться на эти правила: онѣ представляютъ только *внѣшнее очертаніе*. То, что составляетъ *существо дѣла*, каждый узнаетъ только изъ опыта, когда станетъ сражаться самымъ дѣломъ. И въ

1) Курсивъ здѣсь и ниже нашъ.

2) *Путь ко спасенію*, вып. III, стр. 64—65.

3) Ibid. стр. 90—91.

этомъ дѣлѣ руководителями ему остаются только собственное благоразуміе и преданіе себя Богу. *Внутренній ходъ христіанской жизни въ каждомъ лицѣ приводитъ на мысль древніе подземные ходы, чрезвычайно замысловатые и сокровенные.* Вступая въ нихъ, испытываемый получаетъ нѣсколько наставленій въ общихъ чертахъ тамъ сдѣлать то, тамъ другое, здѣсь по такой-то примѣтѣ, а здѣсь по такой-то, и потомъ *оставляется одинъ* среди мрака, иногда съ слабымъ свѣтомъ лампы. Все дѣло у него зависитъ отъ присутствія духа, благоразумія и осмотрительности и отъ невидимаго руководства. Подобная же *сокровенность* и во внутренней *христіанской жизни.* Здѣсь *всякій идетъ одинъ*, хотя бы былъ окруженъ множествомъ правилъ. Только чувства сердца обученныя и особенно внушенія благодати для него суть всегдашніе, необманчивые и неотлучные руководители въ брани съ собою; все прочее оставляетъ его... Всякій учится самъ и изъ собственныхъ своихъ опытовъ, ибо человѣкъ на человѣка не приходитъ, чтобы, то есть, чужое годилось для насъ“ ¹⁾...

Слова еп. Теофана не нуждаются въ комментаріяхъ. А какія слѣдствія для нравственного богословія должны быть извлечены изъ тезиса о непостижимости христіанской жизни, это мы изложимъ словами Иннокентія, архіеп. Херсонскаго ²⁾.

„Возрожденіе, явленіе новаго человѣка на мѣстѣ ветхаго, соединеніе съ Христомъ, оживленіе Духомъ Божіимъ—эта внутренняя существенная перемѣна въ душѣ не можетъ подлежать разумѣнію: сдѣлаице этого въ сердцѣ, въ чувствѣ. Существо дѣятельнаго христіанства есть нѣкоторая невыразимая тайна. Мы не можемъ знать, какъ человѣкъ возрождается Духомъ, когда и какъ зачинается внутри его нѣчто новое, противоположное прежнимъ его желаніямъ и дѣйствіямъ. И если вообще нельзя уразумѣть перемѣны нравственной; то, смотря на нее съ высшей точки зрѣнія, тѣмъ болѣе нельзя уразумѣть ее. Только тотъ можетъ знать это, кто извѣдалъ на собственномъ опытѣ, ощутилъ

¹⁾ Ibid, стр. 128—131.

²⁾ Введеніе въ нравственное богословіе (лекція 5): Сочиненія въ изд. Вольфа, т. X (1875), стр. 155—186. 192—193. Курсивъ нашъ.

внутри себя эту перемѣну духа. Жизнь и свѣтъ здѣсь нераздѣльны, и не столько изъ свѣта жизнь, сколько изъ жизни свѣтъ. Истинное разумѣніе только опытное...

„Наша наука имѣетъ еще двѣ сродныя себѣ науки: мистику и аскетику. И всю дѣятельность христіанскую можно назвать мистикою и аскетикою, ибо въ ней много того и другого. Но нравственность христіанскую надо представлять среднею между ними. Мистика углубляется во внутреннія дѣйствія Духа Божія на духъ человѣческій и въ отношенія духа человѣческаго къ Богу: она витаетъ въ глубинѣ духа. Она не можетъ быть *приведена въ строгую науку*, а состоитъ изъ замѣчаній, духовныхъ опытовъ. *Христіанская дѣятельность не можетъ быть безъ мистики; ибо существо ея въ глубинѣ духа.* Аскетика стоитъ на противоположной сторонѣ, ибо занимается тѣломъ, а тѣло состоитъ въ противоположности съ духомъ, по своей грубости, косности, осязаемости, матеріальности. Духъ требуетъ оживленія, просвѣщенія; а тѣло—умерщвленія, обузданія, борьбы. Эта борьба для христіанина необходима. Практическое христіанство должно заимствовать изъ мистики и аскетики то, что *въ нихъ есть болѣе общаго*. Мистика имѣетъ предметомъ болѣе общее—опыты духовные, а предметъ аскетики болѣе частный. Надобно замѣтить, что аскетика и мистика въ чистомъ своемъ видѣ суть науки высокаго достоинства; но когда онѣ переходятъ за черту, то подлежатъ порицанію, особенно мистика. Переходя за черту, она дѣлается поэзіею духовною; мистики впадаютъ въ мечтанія духовныя; смотря на все чрезъ увеличительное стекло воображенія, они настраиваютъ себѣ цѣлый міръ идеаловъ, часто уродливыхъ. Многіе мистики-писатели страдаютъ этимъ недугомъ. Аскетика тоже подлежитъ многимъ злоупотребленіямъ. Подвижничество, конечно, нужно, ибо тѣло противоборствуетъ духу; но главное исходище жизни—духъ, сердце. Многія секты забываютъ это и ожидаютъ всего отъ обузданія тѣла, и потому простираютъ слишкомъ далеко разныя строгости къ нему, напр. посты, которые у нихъ нерѣдко оканчиваются смертію. Мистика имѣетъ предметомъ своимъ болѣе дѣятельную сторону, а аскетика—страдательную. Начало христіанской жизни въ Богѣ, а въ возвращеніи и укрѣпленіи силъ ея человѣкъ дѣйствуетъ самъ, при содѣйствіи

конечно силы Божіей. На высшей степени развитія жизни духовной наиболѣе дѣйствій божественныхъ, и наименѣе человѣческихъ; хотя человѣкъ тогда дѣйствуетъ самъ, но чувствуетъ, что у него собственной дѣятельности мало. Аскеты занимаются подвигами матеріальными, и потому дѣлаютъ жизнь скучною, горькою. Здѣсь человѣкъ болѣе дѣйствуетъ самъ, и его дѣятельность—страдательно-производительная“.

Это замѣчательная страница въ „нравственномъ богословіи“ Иннокентія: здѣсь въ сжатомъ изложеніи даны богатство и глубина мыслей, изъ которыхъ отмѣтимъ наиболѣе важное.

1) Достойно, первѣе всего, примѣчанія сдѣланное архіеп. Иннокентіемъ разграниченіе между мистикой, какъ самою глубиною христіанской дѣятельности, откровеніемъ въ духѣ божественной духовности, и аскетикой, какъ техникой человѣческой самодѣятельности, которая относится къ мистикѣ приблизительно такъ же, какъ матеріальная техника къ творчеству въ искусствѣ. Отсюда слѣдуетъ второстепенное, служебное значеніе аскетики въ христіанской жизни ¹⁾, причемъ аскетика, въ формѣ однообразной уставности, совершенно не объяснима изъ существа мистики. Обычно у насъ смѣшиваютъ мистику и аскетику—особенно тѣ, которые защищаютъ крайности аскетической жизни ²⁾.

¹⁾ *Основы христіанства*, т. III, стр. 93—107.

²⁾ Архіеп. Антоній тоже рѣшительно различаетъ эти двѣ стороны дѣла, особенно въ статьѣ „о монашествѣ ученомъ“ (т. II, стр. 416—427). „Какъ жизненный *принципъ*, монашество заключается въ томъ, чтобы ставить *единственною* цѣлью своей жизни созиданіе своего внутренняго человѣка“ (=мистика по терминологіи архіеп. Иннокентія), и въ этомъ отношеніи „монашество не отличается отъ общехристіанскихъ обязанностей какъ нѣчто высшее ихъ, что невозможно (Мѡ. V, 48 относится ко всѣмъ христіанамъ)“. Чрезвычайно важная мысль! Но исторически „монашеская жизнь *являлась* не какъ принципъ только и не какъ раскрытіе чисто субъективнаго психическаго процесса постепеннаго христіанскаго возрастанія человѣка, но и какъ извѣстный специализированный способъ *примѣненія* этого процесса къ жизни, какъ извѣстный опредѣленный индивидуальный и общественный *бытъ*. Раскрытіемъ и регламентаціей этого способа занимаются монастырскіе *уставы*, сохраняющіеся въ преданіи и писанные“. Между тѣмъ „обѣты постриженія“ нужно „разумѣть въ чисто моральномъ, а не регламентированномъ смыслѣ, гдѣ, на примѣръ, послушаніе разумѣется только

Даже понимающіе *существо* дѣла путаютъ терминологию: „Путь ко спасенію“ еп. Теофана нужно было бы назвать краткимъ очеркомъ не аскетики, а мистики.

2) Архіеп. Иннокентій отличаетъ мистику критическую, что мы называемъ философіей христіанства, отъ мистики некритической, патологической.

3) Онъ говоритъ о важномъ богословскомъ, особенно нравственно-богословскомъ значеніи мистики, христіанской философій. „Христіанская дѣятельность не можетъ быть безъ мистики“. Христіанская философія образуетъ самое главное условіе научнаго построенія нравственнаго богословія. Можно такъ сказать—у насъ нѣтъ научнаго нравственнаго богословія, потому что не была обработана критическая христіанская мистика. Важность христіанской философій видна изъ того, что только въ формѣ критической мистики, въ формѣ философской обработки личнаго христіанства—возможно стройное христіанское міровоззрѣніе, объединяющее всѣ стороны христіанства и всю полноту жизни. Чтобы тамъ ни говорили, но въ своей глубочайшей сущности, обнимающей какъ всю длину христіанской жизни, начиная съ тайны духовнаго рожденія и кончая тайною загробнаго богообщенія, такъ и все многообразіе мірской жизни,—въ своей сущности „внутренняя христіанская жизнь сокровенна: здѣсь всякій идетъ одинъ, чѣмъ бы онъ ни былъ окруженъ“.

4) Христіанская мистика не можетъ быть приведена въ строгую науку, точнѣе сказать, въ практическую науку нравственнаго богословія. Въ послѣднюю христіанская мистика и аскетика должны войти со стороны того, что въ

старцу, иестяжаніе—въ смыслѣ отсутствія денежнаго имущества, отъ подвига дѣвства требуютъ—не говорить даже съ женщиной“. Но „въ чинѣ постриженія нѣтъ рѣчи объ обязательности извѣстнаго сложившагося бытового режима“.

Если бы всегда соблюдалось такое разграниченіе понятій, то этимъ мы избавили бы себя отъ многихъ богословскихъ споровъ и недоразумѣній. Къ сожалѣнію для пониманія этихъ различій требуются два, рѣдко сочетающихся, условія—личная духовная опытность и высокая образованность (=высшее богословское образованіе), тогда какъ ни практическое подвижничество безъ образованія (и еще хуже съ семинарскою полуобразованностью), ни отвлеченное раціоналистическое богословствованіе—для этого недостаточны.

нихъ есть болѣе общаго,—со стороны общаго вопроса о цѣли и смыслѣ жизни, гдѣ должно быть выяснено самое понятіе христіанской мистики, понятіе христіанской личности съ ея свободою. Здѣсь же можетъ найти мѣсто и все многообразіе аскетическихъ формъ, поскольку онѣ не претендуютъ на исключительное значеніе высшихъ формъ христіанства: личному дѣлу спасенія должна быть предоставлена свобода. Не одна критическая мистика важна для нравственнаго богословія, но и вся „аскетическая“ литература, какъ бы она ни была проста, навсегда сохранить не только свое назидательное значеніе, котораго не замѣнитъ никакое нравственное богословіе, но и свое значеніе, какъ матеріаль для нравственнаго богословія. Однако все это не наука нравственнаго богословія ¹⁾, имѣющая свой удѣльный вѣсъ, котораго, въ свою очередь, не можетъ замѣнить никакая назидательная письменность.

Въ область практической науки нравственнаго богословія мы вступаемъ тамъ, гдѣ оставляемъ субъективность (субъективизмъ) не только въ смыслѣ религіозно-психологической ненормальности и случайности, но и въ существенномъ смыслѣ христіанскаго мистицизма, и переходимъ къ *объективной церковности*. Вотъ настоящий предметъ практической науки нравственнаго богословія—церковность. Здѣсь и лежитъ различіе между назидательною православною литературою, „аскетическою“ письменностью, и между протестантскою, отвлеченно-раціоналистическою наукою, какъ бы ни казались онѣ иногда совпадающими. Православная мистика даетъ мѣсто церковности, а протестантизмъ, ограничивая науку нравственнаго богословія личною мистикою, свидѣтельствуетъ тѣмъ какъ о своей безцерковности, такъ и о своемъ раціонализмѣ. Его раціонализмъ въ надеждѣ „привести въ строгую науку“ христіанскую мистику, а вынуждается онъ къ этому отсутствіемъ церковности, какъ под-

¹⁾ „У насъ есть картины нравственныхъ подвиговъ, полныя своего рода художественности, есть своего рода священный эпосъ, писанный подъ вліяніемъ самаго живого, непосредственнаго чувства вѣры и благоговѣйнаго одушевленія, отличающійся безыскусственностью и самою цѣльною простотою—наши сказанія о жизни святыхъ. Ихъ любить нашъ народъ... Тѣмъ не менѣе это далеко не наука Нравственнаго богословія“. А. Х. (еп. Хрисанъ) въ Хр. Чт. 1869, ч. I, стр. 357—358.

линнаго предмета практической науки нравственного богословія.

Я выпишу нѣсколько весьма поучительныхъ строкъ изъ книги протопр. І. Л. Янышева.

„Предполагая говорить о нравственности вообще и въ частности о христіанской православной, мы, выходя только изъ самосознанія и самонаблюденія, вынуждены будемъ говорить только о личной, субъективной въ каждомъ изъ насъ нравственности. Изъ этой субъективности для насъ нѣтъ никакого выхода; но онъ и не нуженъ. Христіанская истина такъ же широка, глубока и неизслѣдима, какъ неизслѣдимы глубины ума Божія, виновника этой истины. Каждый изъ насъ усваиваетъ эту истину по мѣрѣ полученнаго имъ отъ Бога дара Духа Святаго, который въ свою очередь сообразуется съ индивидуальными особенностями каждаго. Болѣе и болѣе усвоить себѣ эту истину чувствомъ и волею и уяснить разумомъ составляетъ задачу какъ каждаго христіанина неученаго или ученаго, такъ и цѣлой церкви, какъ общества вѣрующихъ. Вселенская церковь, обладая всею истиною всегда, не можетъ однакоже сказать, чтобы уже успѣла уяснить и опредѣлить ее для сознанія вѣрующихъ всесторонне и навсегда. *Изслѣдуйте писаніе*—составляетъ задачу каждаго въ отдѣльности и всѣхъ вмѣстѣ призванныхъ къ вѣрѣ во Христа, разрѣшимую исполнѣ только съ разрѣшеніемъ всей задачи существованія христіанства на землѣ. Субъективизмъ и притомъ христіанскій не только неизбеженъ, но и обязателенъ для нашей науки. Но чтобы этотъ обязательный субъективизмъ не извратился въ личный произволъ, способный въ своихъ внутреннихъ движеніяхъ воли и чувства, зависящихъ быть можетъ вовсе не отъ духа Христова, видѣть откровеніе божественной истины или наоборотъ то, что въ немъ есть отъ Духа Божія, приписать своей собственной природѣ,—для этого наша наука достовѣрность каждаго факта самосознанія и самонаблюденія или каждую философскую нравственную истину должна подтвердить объективнымъ, самою же церковію даннымъ намъ, авторитетомъ, именно: свидѣтельствомъ положительнаго откровенія, заключающагося какъ въ священномъ Писаніи, такъ и въ священномъ Преданіи“¹⁾.

¹⁾ *Православно-христіанское ученіе о нравственности*, 2 изд., стр. 20—21.

Съ этими мыслями вполне можно согласиться—и съ мыслью о неизбежномъ и обязательномъ для нашей науки христіанскомъ субъективизмѣ и съ мыслью о необходимости ограничивать его объективнымъ Писаніемъ и преданіемъ. Христіанская мистика есть переживаніе каждымъ христіаниномъ духовной жизни Христа — родоначальника христіанской жизни. Иначе, безъ этой связи со Христомъ, мы имѣли бы дѣло не съ христіанской мистикой, не съ религіозной философіей христіанства, а съ свѣтской философіей или съ языческой мистикой. Если бы, сверхъ того, христіанская мистика не двигалась въ томъ руслѣ, которое очерчивается каноническимъ писаніемъ и православнымъ преданіемъ, въ тѣхъ рамкахъ, которыя обозначаются церковно-православнымъ догматомъ, то наша христіанская философія не была бы православною. Это—первое предположеніе христіанской мистики, столь же необходимо подразумевающееся, какъ русскій языкъ съ его богатствами и съ его границами служить первымъ предположеніемъ русскаго писателя. Однако это первое ограниченіе христіанскаго субъективизма не есть послѣднее. И въ этихъ границахъ вполне сохраняется христіанскій субъективизмъ, такъ какъ всякая формула, рѣшительно сохраняемая христіанскимъ мистикомъ, оставляетъ просторъ для субъективнаго пониманія, поскольку дѣло касается личныхъ переживаній, личного опыта. Указанная, догматическая, граница не даетъ, такимъ образомъ, той объективности, которая необходима для практической науки нравственнаго богословія: эта объективность, какъ мы сказали, дается церковностью. Принципъ христіанской мистики есть принципъ христіанской философіи; принципъ церковности — это принципъ науки нравственнаго богословія.

VII.

„У насъ всегда было много благочестивыхъ людей, но не было благочестиваго общества, благочестивой общей жизни“ ¹⁾).

Создать благочестивое христіанское общество—на основѣ дѣйствительныхъ силъ христіанства—такова задача нрав-

¹⁾ Еп. Антонія *Полное собраніе сочиненій*, т. II, стр. 118.

ственного богословія, задача, достаточно опредѣленная и самобытная и достаточно важная, чтобы быть объектомъ особой богословской науки.

„Лично-христіанская абсолютность, свободно сочетаясь со всякимъ видомъ природнаго уничтоженія и со всякою формою историческаго развитія, не является ни природной, ни исторической силой. Напротивъ, въ формѣ церкви христіанство пріобрѣтаетъ природное и историческое значеніе, становится культурной силой. Личное христіанство и церковь соприкасаются въ религіозно-этическомъ основаніи церкви и расходятся въ культурно - исторической области. Съ культурно-исторической точки зрѣнія церковь важнѣе личнаго христіанства, съ существенно - религіозной — наоборотъ“.

„Церковь есть нравственный союзъ христіанъ: таково современное призваніе Церкви, таковы современные запросы, обращенные къ церкви со стороны христіанина. Въ ней хотять видѣть царство Духа, въ которомъ христіане взаимно согрѣвались бы, нравственную организацію, въ которой могли бы укрѣпляться своими корнями небесные идеалы. Что христіанство есть внутренняя духовность, въ этомъ первый абсолютъ, не допускающій на себя посягательства: христіанинъ никогда не можетъ обратиться въ простую арифметическую единицу, въ простой номеръ метрической книги. Но христіанамъ, при всей неприкосновенности ихъ внутренней абсолютности, необходимо соединяться между собою въ одну организацію, собираться во имя Христа, дабы христіанство не было субъективною мечтою, а было объективною историческою силою. Летурно, въ своей книгѣ *L'évolution de la morale*, характеризуя разныя фазы въ историческомъ развитіи нравственности—нравственность животную, нравственность дикихъ, нравственность варварскую и нравственность (современную) меркантильную, говоритъ, что онъ при этомъ не принималъ во вниманіе отдѣльных лицъ, возвышающихся въ нравственномъ отношеніи надъ уровнемъ своего времени и своего народа: эти лица—аномаліи, подобныя случайнымъ уклоненіямъ въ царствѣ животныхъ, это—слабое меньшинство, которымъ можно пренебречь. Такъ вотъ, чтобы христіанство не было такою, не заслуживающею вниманія, величиною, оно должно быть орга-

низованною силою, съ которою пришлось бы считаться дѣлателямъ исторіи“ ¹⁾.

Съ мыслью о важномъ значеніи церковности, какъ нравственной организаціи, какъ благочестиваго общества, никто не будетъ спорить; также безспорно, что ни одна изъ богословскихъ дисциплинъ не ставитъ церковности своимъ объектомъ, между тѣмъ какъ это предметъ, который можно обсуждать научно. И указывая въ церковности принципъ нравственного богословія, мы *въпервые закладываемъ фундаментъ науки православнаго нравственнаго богословія*.

Если мы просмотримъ ту часть нашихъ системъ нравственнаго богословія, которая трактуетъ о христіанскихъ началахъ общественной жизни, то мы безъ труда замѣтимъ, что эта часть особенно страдаетъ крайнею безсодержательностью и абсолютною безцѣльностью, слѣдовательно—окончательною бессмысленностью.

Здѣсь мы можемъ читать ²⁾: „Христіанское государство обязано выяснить своимъ членамъ общія требованія общественной жизни, развивающіяся изъ нравственности и опредѣленныя историческими отношеніями народа“. „Законодательство должно быть согласовано съ духомъ христіанства; оно должно брать изъ христіанства свое содержаніе“. Есть ли хоть какой-нибудь смыслъ въ этихъ *обязано, должно*? Когда государство говоритъ своимъ гражданамъ: „долженъ“, то за этими предписаніями стоитъ полицейская сила государства. Когда граждане говорятъ государству: „должно“, то они этимъ заявляютъ свои права, которыя будутъ защищать или законнымъ парламентскимъ путемъ или революціей. Когда Кантъ предписываетъ: „дѣйствуй по такому правилу, которое могло бы быть всеобщимъ закономъ“, то онъ исходитъ изъ неотразимой логической силы практическаго разума, т. е. въ правило онъ возводитъ лишь то, что не отдѣлимо отъ самого существа личнаго разума. Фулье строить этику на идеяхъ-силахъ. Кантъ, Марксъ,

¹⁾ *Основы христіанства*, т. III, стр. 130—131; *Одинокіе* (Христіан. 1907, фев. стр. 312—313).

²⁾ П. Пятницкаго *Опытъ православнаго нравственнаго богословія*, стр. 318. Въ данномъ случаѣ, какъ и во всѣхъ другихъ, я называю какой-нибудь учебникъ не для того, чтобы выдѣлить его изъ другихъ, но какъ примѣръ, по которому можно судить и объ остальныхъ.

Энгельсъ, Каутскій выводятъ нравственность изъ историко-соціологическихъ законовъ. Штирнеръ, Ницше опираются на познаніе человѣческой природы... Но какой же смыслъ въ томъ, что какіе-то г.г. Пятницкіе, Покровскіе, Халколиваны, Ѡаворовы учатъ семинаристовъ: „государство должно“. Не есть ли это крайній предѣлъ нелѣпости? не достигается ли здѣсь человѣческое безсмысліе ужасающихъ предѣловъ?

Всякіе учебники могутъ быть плохи—и по исторіи, и по зоологіи, и по математикѣ, поскольку они не стоятъ на высотѣ современной науки. Но въ наукѣ нравственного богословія мы встрѣчаемся съ принципиальнымъ безсмысліемъ, которое не можетъ быть поставлено въ личную вину г.г. Пятницкимъ, Покровскимъ, Халколивановымъ, Ѡаворовымъ, но которое вытекаетъ изъ самаго существа программы, изъ самой невозможности научно-богословскаго обсужденія предметовъ, которые ею указываются.

Эта часть нравственно-богословскихъ учебниковъ строится по схемѣ христіанскаго православно-нравственнаго ученія объ общественности, или ученія о христіанско-православной общественности—о семьѣ, государствѣ (и церкви). Но именно такое ученіе и немыслимо.

На природу и міръ христіанство дѣйствуетъ прежде всего благодатью. Насколько для христіанскаго міровоззрѣнія существенна эта сторона религіознаго дѣйствія на природу и міръ, объ этомъ мы не будемъ въ данномъ мѣстѣ говорить лишь потому, что это слишкомъ общеизвѣстно изъ догматики, и потому, что я достаточно высказался объ этомъ въ своей системѣ ¹⁾. Мы лишь должны вспомнить, что это дѣйствіе благодати невидимо, что оно скажется лишь въ концѣ временъ, что оно не затрогиваетъ законовъ природно-исторической жизни ²⁾. Задачи нравственного богословія лежать въ сторонѣ отъ этого дѣйствія благодати.

Затѣмъ, христіанинъ, по существу своей духовной жизни, неизбежно вступаетъ въ природно-историческую жизнь безъ той нравственной грязи, которая къ ней прилипаетъ внѣ христіанства: естественная жизнь христіанина можетъ

¹⁾ *Основы христіанства*, т. III, стр. 128 слѣд.

²⁾ *Основы христіанства*, т. II, стр. 189, 353; т. III, 284.

быть только цѣломудренной, съ евангельскимъ духомъ безусловно непримиримо дикое распутство, несдержанное метаніе похотливыхъ взглядовъ на всякую мимоходящую женщину ¹⁾, предъ идеей абсолютнаго неба земля есть только царство *цѣломудренной* природы, предъ бездною неба чело-вѣческое—есть только *нравственно-человѣческое* ²⁾. Это порождаетъ сферу личнаго аскетизма ³⁾ и даетъ широкую возможность проповѣдническаго воздѣйствія на жизнь, возможность краснорѣчивыхъ наставленій супругамъ, родителямъ, дѣтямъ, господамъ, слугамъ, правителямъ, судьямъ... Образцы такихъ наставленій мы найдемъ уже у апостоловъ. Въ борьбѣ съ лично-сознательно безнравственностью христіанство представляетъ изъ себя незамѣнимую воспитательную силу. Но область этого педагогическо-проповѣдническаго дѣйствія на жизнь не есть область *науки* нравственнаго богословія.

Между сокровенною метафизически-благодатною сферою и лично-сознательною сферою нравственнаго очищенія, личнаго аскетизма, лежитъ третья сфера жизни—природно-историческихъ законовъ, природно-общественныхъ формъ: эта сфера жизни не измѣняется въ своей видимости метафизически-благодатнымъ дѣйствіемъ и не затрогивается въ своей сущности личнымъ аскетизмомъ. Нравственно-богословское *ученіе* объ общественности, о семьѣ и государствѣ, было бы возможно только въ томъ случаѣ, если бы христіанство имѣло для этой сферы свою идею и создавало для нея свой бытъ, если бы нравственное богословіе исходило изъ специфически-христіанской идеи семьи и государства и устремлялось къ созданію христіанскаго семейно-государственнаго быта.

Но христіанской идеи семьи и государства нѣтъ, и христіанскій семейно-государственный бытъ невозможенъ.

Въ этомъ вопросѣ мы больше всего должны избѣгать пустословія, риторическихъ и елейныхъ фразъ: нужна точность и опредѣленность.

Останавливаясь въ частности на бракѣ, мы спрашиваемъ:

¹⁾ *Основы христіанства*, т. II, стр. 210.

²⁾ *Основы христіанства*, т. IV, стр. 175.

³⁾ *Основы христіанства*, т. III, стр. 93—107.

существует ли христианская идея (формула, определение) брака? Оказывается, что въ евангеліи нѣтъ закона брачной жизни ¹⁾, а церковно-правовымъ сознаніемъ усвоена природно-культурная формула, составленная языческимъ юристомъ Модестинумъ,—усвоена въ качествѣ наилучшей формулы, вполне отвѣчающей запросамъ христианской совѣсти ²⁾. Кто хочетъ говорить о христианскомъ бракѣ, для того этотъ фактъ оказывается непреодолимымъ затрудненіемъ. Христианской идеи брака, помимо природно-культурной, не существуетъ ³⁾.

Не имѣя своей идеи брака, христианство не производитъ и своего брачнаго быта. Оно прилагается къ браку съ своей аскетической стороны, со стороны ограниченій и прещеній, но никакъ не съ положительной стороны повелѣній и поощреній. Развѣ въ христианствѣ есть что-либо подобное ветхозавѣтному повелѣнію, чтобы молодоженъ „увеселялъ жену свою, которую взялъ“, ветхозавѣтному закону, что „деверь долженъ войти къ бездѣтной вдовѣ брата, взять ее себѣ въ жену и жить съ нею“, что рабыня „пищи, одежды и супружескаго сожитія не должна лишаться“, и особенно закону о субботахъ? Ничего подобнаго, ничего, кромѣ ограниченій и прещеній. А изъ ограниченій и прещеній быта не получится.

Такъ какъ нѣтъ христианской идеи брака и не можетъ быть христианскаго брачнаго быта, то наука нравственнаго богословія не можетъ имѣть брака и брачной жизни своимъ объектомъ. Помимо ненаучнаго изложенія проповѣдническихъ наставленій, она можетъ лишь нескладно повторять то, что всесильно проповѣдуется природою и что умѣщается въ языческую формулу брака. „Христианскихъ супруговъ соединяетъ горячая и преданная любовь другъ къ другу“: а языческихъ? „Христианскій мужъ относится къ своей женѣ съ полнымъ уваженіемъ“: а языческій? Вотъ

¹⁾ *Основы христианства*, т. II, стр. 206—211.

²⁾ Вотъ эта (старинная и строго каноническая) формула: *Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio*.

³⁾ *Позднѣйшая схоластическая* формула брака ничего въ нашемъ вопросѣ не измѣняетъ уже потому, что она добавляетъ новый моментъ „тайны“, ничего не отмѣняющій въ той природно-культурной формулѣ.

истины, которыя въ научномъ отношеніи „не стоятъ мѣднаго гроша“, и при всемъ томъ эта дешевая мораль никогда не проникнетъ до сути брачныхъ отношеній, законъ которыхъ вложенъ въ самую природу.

То же нужно сказать и о государствѣ: нѣтъ христіанской идеи государства и не можетъ быть христіанскаго государственнаго быта.

Нѣтъ христіанской семейно-государственной общественности,—и нравственное богословіе, ставя своимъ предметомъ такую общественность, бьетъ по пустому воздуху.

И въ томъ еще большая бѣда, что, становясь на точку зрѣнія мнимыхъ христіанскихъ началъ общественной жизни, нравственное богословіе заранѣе лишаетъ себя возможности представить въ полномъ освѣщеніи церковность. Въ этомъ случаѣ церковь разсматривается какъ одно изъ обществъ. „Кромѣ мірскихъ обществъ, существуетъ на землѣ общество духовное—церковь“ ¹⁾. Совершенно протестантская точка зрѣнія ²⁾! Этой низкой оцѣнкѣ церковности соответствуютъ ничтожные размѣры (въ 5—6 страницъ) ³⁾ и ничтожное содержаніе отдѣла системъ нравственнаго богословія о церкви. Здѣсь мы найдемъ два слова изъ догматическаго ученія о церкви, два слова объ отношеніи церкви къ государству и нѣсколько, не имѣющихъ никакой цѣны, заповѣдей: „христіанинъ долженъ сознать себя членомъ церкви“, „христіанинъ обязанъ участвовать въ общемъ богослуженіи“ ⁴⁾. До невѣроятности жалкія рѣчи ⁵⁾! О цер-

¹⁾ О. Оаворова *О христіанской нравственности*, стр. 126. Буквально повторяется у Пятницкаго стр. 336.

²⁾ См. напр. Dörner *System der christlichen Sittenlehre*, *Lemme Christliche Ethik*; Мартенсена *Христіанское ученіе о нравственности* и др.

³⁾ У проф. М. Олесницкаго *Изъ системы христіанскаго правоученія* отдѣлъ о церкви изложенъ на 9 страницахъ изъ 485.

⁴⁾ У прот. Оаворова *О христіанской нравственности*. У него же въ *Очеркахъ нр. пр.-хр. ученія* отдѣлъ такъ и обозначается: „обязанности къ церкви“.

⁵⁾ Если и попадаются болѣе содержательныя страницы о церкви и преимущественно о таинствахъ (и обрядахъ), то и здѣсь церковь „разсматривается со стороны благодатныхъ дѣйствій ея, оказывающихъ извѣстное вліяніе какъ вообще на природу человѣка, такъ и въ частности и на свободную волю его, и со стороны тѣхъ душевныхъ проявленій человѣка, какія дѣлають его способнымъ къ принятію и усвоенію этихъ благодатныхъ дѣйствій“ (П. П. Архангельскій, 188—189), т. е.

ковности, какъ нравственной организаціи, ни въ одной системѣ ни слова.

VIII.

Церковь тѣмъ отличается отъ всѣхъ общественныхъ союзовъ, что христіанство имѣетъ *свою* идею церкви и можетъ породить своеобразный церковный бытъ.

Идея церкви какъ *общества* (вѣрующихъ во Христа), во-первыхъ, безусловно *универсальнаго*, поскольку богосыновство не знаетъ никакихъ природныхъ и національныхъ границъ, и, во-вторыхъ, совершенно *духовнаго* (діаметрально противоположнаго духу мірскихъ царствъ) какъ во внутреннихъ отношеніяхъ, такъ и во вѣншихъ ¹⁾—это есть специфическая идея христіанства, которой не имѣли ни іудейство, ни язычество.

Необходимость и важность церковной жизни вытекаетъ изъ реальныхъ началъ христіанскаго опыта, изъ самаго существа христіанства. „Христіанинъ можетъ истинно жить духовною жизнью только въ обществѣ христіанъ, какъ и человѣческою жизнью онъ можетъ жить только въ человѣческомъ обществѣ. Христіане между собою составляютъ нѣкую златую цѣпь, каждый христіанинъ—особое звено въ этой цѣпи, соединяющееся съ другими посредствомъ вѣры, добрыхъ дѣлъ и любви. Христіанинъ живетъ только жизнью Христа, но это общеніе со Христомъ утверждается и становится реальною силою для христіанъ лишь чрезъ ихъ взаимное общеніе, въ церкви Христовой. По употребительному сравненію, Христосъ—центръ, мы—радіусы. Не можемъ мы ни между собою истинно соединяться, не приближаясь къ центру, ни соединяться съ центромъ, не сближаясь между собою. Церковь, такимъ образомъ, имѣетъ религіозно-этический генезисъ; ея зародышъ въ личной сущности христіанства, въ лично-мистическихъ глубинахъ“ ²⁾...

Церковность есть не только специфическая христіанская

со стороны догматической (метафизически-благодатной) и со стороны лично-мистической, не составляющихъ собственной области нравственнаго богословія. Ср. Еп. Теофана *Письма*. Имѣются на ту же тему нѣсколько журнальныхъ статей.

¹⁾ *Основы христіанства* т. II, 349—350.

²⁾ *Основы христіанства* т. III, 128—129.

идея, но въ отношеніи къ ней болѣе всего расходятся между собою православіе, католичество и протестантство.

Смотря на церковность, какъ на главный предметъ нравственнаго богословія, мы ближе всего, повидимому, подходимъ къ католичеству. Раскроемъ недавно изданную и научно-апологетически изложенную, какъ ein Wegweiser in den Grundfragen des sittlichen Lebens für alle Gebildeten, нравственно-богословскую систему В. Катрейна ¹⁾: здѣсь центральную часть составляетъ отдѣлъ о церкви. Такъ неизбѣжно должно быть съ католической точки зрѣнія. Однако католическое нравственное богословіе слишкомъ далеко стоитъ отъ православнаго. Здѣсь дѣло въ самой сущности католичества, въ самомъ взглядѣ католичества на церковь. Католичество кладетъ въ основу церковной жизни *власть* и юридическій строй: это со стороны внутренней. Католичество хочетъ *овладѣть* и всѣмъ міромъ, забравъ въ свои руки всѣ стороны естественной жизни, создать для нея христіанскія *формы*—христіанское государство, христіанскій бракъ ²⁾. Въ католичествѣ нѣтъ мѣста свободно-естественному развитію и свободно-христіанской личности,—католичество, поэтому, не знаетъ христіанской церковности, какъ союза лицъ возрожденныхъ, съ абсолютною цѣнностью и духовною свободою. „Значеніе церковности для учениковъ евангелія вытекаетъ изъ реальныхъ началъ евангельскаго опыта, которымъ опредѣляется производная цѣнность церковной жизни. Подлинно и неотъемлемо евангельское благо принадлежитъ возрожденной личности; оно не можетъ реализоваться безъ свободнаго творчества духа; для его абсолютныхъ требованій единственная и незамѣнимая область примѣненія въ свободной личной энергіи. Поэтому духовно-рожденная личность составляетъ съ евангельской точки зрѣнія несравнимую, неподобную цѣнность. Напротивъ, абсолютность евангельской жизни не можетъ выразиться ни въ какихъ учрежденіяхъ, ни въ какомъ внѣшнемъ строѣ, ни въ какой общественной формѣ, которая неизбѣжно бываетъ условною, ограниченою. Поэтому для носителей евангельской жизни церковность не имѣетъ значенія

¹⁾ *Die katholische Moral* von V. Cathrein S. J. Freiburg im Breisgau. 1907.

²⁾ *Основы христіанства*, т. III, 298—311; т. IV, 38—39.

самоцѣннаго общественнаго строя. Вопросъ въ томъ, что прежде въ христіанской церкви—духовная жизнь ея членовъ, слагающихся въ общество, или общественный строй, какъ производитель христіанскихъ душъ. Съ евангельской точки зрѣнія на этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ отвѣтъ: въ христіанствѣ основная реальность и незамѣнимая цѣнность принадлежитъ индивидуальному духу, а христіанская церковь есть соединеніе вѣрующихъ въ общество, стадо учениковъ Христовыхъ. Въ отношеніи къ вѣрующимъ церковь имѣетъ значеніе не производящее, а производное. Не отъ церкви вѣрующіе, а изъ вѣрующихъ церковь. Въ церковной сферѣ элементы цѣнныя и важныя объединяющей ихъ общественной формы. Въ церкви, какъ въ царствѣ абсолютныхъ личностей, не можетъ быть жертвы духовнымъ благомъ каждаго и ограниченія духовной свободы личностей для процвѣтанія общественнаго строя. Не вѣрующіе для церкви, а церковь для вѣрующихъ“ ¹⁾. Такова

¹⁾ Основы христіанства, т. II, стр. 347—348. Ср. проф. Н. Н. Глубоковского *Благовѣстіе св. апостола Павла по его происхожденію и существу*, книга первая, стр. 443—444: „Въ нашемъ спасеніи идея церкви будетъ въ извѣстной степени вторичною, поскольку въ ней указываетъ уже дальнѣйшій его результатъ въ фактическомъ облагодѣтельствованіи многихъ чрезъ Искупителя. Онъ доставляетъ намъ правду и освященіе и проникаетъ каждаго вѣрующаго съ равной энергіей. Христіанинъ бываетъ лишь воспріемникомъ и органомъ ея дѣйствія, которое во всѣхъ одинаково. Необходимый исходъ понятенъ самъ собою, и достаточно лишь констатировать его. Всѣ христіане объединяются въ Господѣ и въ Псалмъ связуются до неразрывности по силѣ воплощенія Его духа. Въ этомъ смыслѣ они образуютъ не внѣшній союзъ, а составляютъ органическое цѣлое, гдѣ въ разныхъ положеніяхъ частныхъ членовъ обнаруживается общая функционирующая стихія благодати Христовой. Не удивительно, что апостолъ языковъ столь часто и опредѣленно называетъ церковь тѣломъ Христовымъ. Но оно не внѣ вѣрующихъ и не независимо отъ нихъ, почему нисколько не выражаетъ его объективной наличности помимо отдѣльныхъ лицъ, которыя прививались бы къ нему, какъ заранѣе данному. Напротивъ, сами они слагаются въ живой храмъ одухотвореннаго организма, потому что сплачиваются во Христѣ до нерасторжимости. Наименованіе тѣла Христова есть болѣе вѣрная *аналогическая* характеристика *фактического* строя церкви, объемлющей собою все общество спасаемыхъ,—по его историческому происхожденію и по свойству внутренняго развитія. Христіане находятся между собою въ органическомъ взаимоотношеніи, и оно отличаетъ только ихъ дѣйствительное соче-

библейская точка зрѣнія. Нравственное богословіе не должно имѣть претензіи быть первою, самою главною среди богословскихъ наукъ,—оно имѣетъ предметомъ производную реальность въ христіанствѣ. Переходя отъ христіанской мистики къ нравственному богословію, мы прежде всего должны держать въ умѣ глубину христіанской мистики, прежде всего должны знать, что христіанская церковь обнимаетъ абсолютныхъ личностей, что она, соединяя ихъ, не ограничиваетъ ихъ абсолютности, а восполняетъ ихъ жизни, что она возникаетъ изъ реальныхъ началъ личнаго христіанства. Значеніе нравственнаго богословія, какъ науки о церковности, основывается не на забвеніи объ истинѣ христіанской личности, а на переходѣ отъ мистической къ иной точкѣ зрѣнія—культурно-исторической, нравственно-общественной, нравственно-объективной. Это новозавѣтное воззрѣніе сохраняется въ православіи, въ православной

таніе. Неоспоримо, что послѣднее должно имѣть особую причину для своей реальной качественности и находить ее въ сыновствѣ Богу, когда мы въ Сына Божіемъ дѣлаемся братьями съ тождественными свойствами свободы. Въ этомъ случаѣ понятіе тѣла Христова до точности покрывается братствомъ христіанскимъ и въ свою очередь будетъ захватывать новый и производный моментъ благодатнаго спасенія. И опять очевидно, что оно—принципіально—возникаетъ въ насъ не чрезъ сопчисленіе къ царству Христову въ церкви, потому что въ мірѣ она сама бываетъ фактически уже послѣ индивидуальнаго освященія многихъ“. Ср. также протопр. І. Л. Янышева *Православно-христіанское ученіе о нравственности*, 2 изд., стр. XI: „Сущность нормально-нравственной жизни, ея на землѣ относительное совершенство и блаженство—во всякомъ случаѣ не во внѣшнихъ обнаруженіяхъ, а въ одушевляющемъ ихъ внутреннемъ духовномъ строѣ. Достоинство внѣшнихъ формъ, чего бы онѣ ни касались, церковной ли жизни или формъ индивидуальнаго быта, общественнаго и государственнаго устройства, всегда и вездѣ условно“. Впрочемъ, послѣднія строки требуютъ нѣкотораго ограниченія.—Архіеп. Антоній Вольинскій какъ будто говоритъ иное, когда (въ своей статьѣ *Нравственная идея догмата Церкви*) опредѣляетъ Церковь, какъ „возстановленное Христомъ единство естества вѣрующаго человечества“, однако и по его мнѣнію „внѣдреніе новой природы (благодати) въ душу cadaго христіанна происходитъ не столь непосредственно, какъ развитіе человѣческой личности невиннаго Адама на почвѣ человѣческой природы, но прежде всего чрезъ сознательное усвоеніе жизни Христовой или христіанства“ (IV, 175—176).

церковности, какъ обществѣ съ соборнымъ внутреннимъ строемъ и съ чисто духовными внѣшними отношеніями.

Католичество не знаетъ истинной церковности, потому что не признаетъ лично-духовнаго, мистическаго начала церкви. Въ протестантствѣ лично-христіанская свобода полагается краеугольнымъ камнемъ. Однако и въ протестантствѣ нѣтъ истинной церковности: оно понимаетъ христіанскую личность какъ самозамкнутую единицу, понимаетъ духовно-личную жизнь въ смыслѣ мистически-пассивнаго, интеллектуалистическаго *настроенія*, отъ котораго нѣтъ перехода къ дѣятельной церковности съ чисто духовными внѣшними отношеніями, но неизбѣженъ уклонъ къ интеллектуалистической отвлеченности, раціонализму, къ сектантскому мистицизму и къ государственно-націоналистическому строю церкви ¹⁾.

Православіе, не какъ византійское или наше „московское“, „истинно-русское“ христіанство, а какъ вѣрность новозавѣтной идеѣ, православіе, несмотря на всѣ попытки сдвинуть его или къ католическому абсолютизму церковной власти, простирающейся и на христіанскія личности и на общественныя формы жизни, или къ протестантскому сектантски-замкнутому мистицизму настроенія и церковному націонализму,—православіе есть сфера истинной церковности, какъ универсальной общественности духовно-свободныхъ личностей съ соборнымъ внутреннимъ строемъ и съ духовными внѣшними отношеніями.

Мы имѣемъ христіанскую идею церкви. Имѣетъ съ тѣмъ христіанство имѣть всѣ данныя, чтобы создать церковный бытъ. Онъ и существуетъ, но лишь въ чертахъ внѣшняго остова, костяка, въ видѣ церковно-административнаго строя, общественно-богослужебнаго устава, пастырско-приходскихъ порядковъ, но почти не существуетъ въ видѣ „благочестиваго общества, благочестивой общей жизни“, которая одухотворила бы этотъ костякъ, внесла бы жизнь въ этотъ остовъ,—въ видѣ нравственно-общественной, нравственно-культурной организаціи. Въ этомъ видѣ существовала первобытная церковь,—и эта церковная жизнь должна быть восстановлена. Именно въ послѣднее время поднять цѣлый

¹⁾ *Основы христіанства*, т. III, 309—315; т. IV, 40—41.

рядъ относящихся сюда вопросовъ—о соборности въ административномъ строѣ, объ участіи мірянъ въ богослуженіи, объ оживленіи приходской жизни, о живой проповѣди, о церковно-общественной благотворительности, о внутренней миссіи, о христіанскихъ союзахъ, собраніяхъ и кружкахъ всякаго рода. Все это входитъ въ интересы науки нравственнаго богословія.

Впрочемъ здѣсь почти незамѣтно начинается область церковной публицистики съ ея текущимъ содержаніемъ, измѣняющимся по ходу жизни, но наука нравственнаго богословія стоитъ въ началѣ, во главѣ угла—этой публицистики: исходя изъ христіанской идеи церковности, изъ глубочайшихъ религіозныхъ началъ, она научно вырабатываетъ то основное понятіе церковнаго быта, которымъ должна руководиться серьезная церковная публицистика,—она стоитъ на границѣ между христіанской мистикой и между опытами живой церковной общественности и церковной публицистикой.

Нравственное богословіе близко соприкасается съ цѣлымъ рядомъ церковно-практическихъ дисциплинъ, съ подраздѣленіями практическаго богословія—съ гомилетикой, пастырскимъ богословіемъ, каноническимъ правомъ, литургикой: оно есть неизбѣжное звено между догматикой и всѣми этими богословско-практическими науками, оно необходимое введеніе къ послѣднимъ, даетъ имъ основныя мысли, служить для нихъ связующимъ исходнымъ центромъ ¹⁾.

¹⁾ Отсюда легко видѣть, въ какія группы (по времени прохожденія въ академическомъ курсѣ) должны соединяться богословскія науки: священное писаніе (съ вспомогательными), патристика и церковная исторія—первая группа, къ которой должны быть отнесены и философскія науки; догматика и нравственное богословіе—центральная группа; гомилетика, пастырское богословіе, литургика, каноническое право—послѣдняя группа. Замѣчу кстати, что всѣ эти предметы должны проходиться въ первые три года, а на четвертый курсъ должны быть отнесены тѣ свѣтскіе предметы, которые не имѣютъ ближайшаго значенія для богословской науки и преподаются въ академіи исключительно по мотивамъ приготовленія преподавателей для семинаріи. У насъ на этотъ счетъ царитъ какой-то бюрократическій взглядъ: чѣмъ предметъ важнѣе, тѣмъ онъ долженъ преподаваться безусловно позднѣе и лицами наиболѣе высокаго сана. Такъ въ семинаріяхъ священное писаніе Новаго Завета преподается въ 5 классѣ инспекторомъ и въ 6 классѣ ректоромъ,—вслѣдствіе чего, во-первыхъ, семинарское

Неизмѣримое практическое значеніе церковности, какъ предмета науки нравственнаго богословія, обусловливается тѣмъ, что христіанство не измѣняетъ естественныхъ законовъ жизни, семейно-государственной жизни, не создаетъ семейнаго быта и не имѣетъ своей политики, вступаетъ въ эти области не церковно, а лично-религіозно, предоставляетъ имъ свободу естественнаго развитія по свойственнымъ имъ природно-историческимъ законамъ,—и вмѣстѣ съ тѣмъ христіанство можетъ быть примирено съ этими областями естественной жизни подъ условіемъ ихъ морализации. Христіанство вступаетъ въ міръ, кромѣ благодатнаго воздѣйствія, и какъ великая нравственная сила, съ высокимъ нравственными требованіями. Таковъ именно каждый христіанинъ въ своемъ отношеніи къ міру. Но это нравственное отношеніе христіанъ къ міру, чтобы быть общественно-историческою силою, должно быть усилено нравственною организаціею. И это единственный путь для практическаго христіанскаго разрѣшенія всѣхъ социальныхъ вопросовъ. Успѣхами этой практики христіанское міровоззрѣніе, христіанская философія — не обусловливается, ибо для послѣдней достаточно одной возможности внутренняго лично-религіознаго отношенія ко всей социальной дѣйствительности,—возможности, которой ничто никогда не измѣнитъ и не отмѣнитъ. Но другое дѣло практическое христіанское разрѣшеніе социальныхъ задачъ, которое должно быть успѣшнымъ, а можетъ быть успѣшнымъ лишь подъ условіемъ нравственной организаціи. Въ виду безусловности требованій личной христіанской мистики, вопросъ здѣсь въ томъ, чтобы доказанную исторіей безуспѣшность церковнаго отношенія къ социальнымъ вопросамъ въ смыслѣ власти церкви надъ мірскою жизнью, замѣны естественныхъ формъ жизни мнимыми специфически-христіанскими, юридическаго вмѣшательства въ семейный бытъ, церковной политики,—замѣнить церковностью какъ нравственною организаціею съ чисто духовными

образованіе не имѣетъ новозавѣтно-библейскаго характера и, во-вторыхъ, священное Писаніе преподается прескверно. И въ академіяхъ студенты, когда опредѣляются научные вкусы и предпрѣшается выборъ кандидатскихъ работъ, напиваются всякими літературами и исторіями, а основные богословскіе предметы относятся на четвертый курсъ, когда студенты интересуются уже избранными специальностями.

отношеніями къ семьѣ и государству, ко всякимъ естественнымъ формамъ мірской жизни. Вопросъ не въ томъ, чтобы выработать мнимыя новыя религіозныя формы общественности, сдѣлать данную природно-общественную дѣйствительность христіанскою въ самыхъ ея формахъ, а въ томъ, чтобы создать новую общественную силу, исключительно нравственную, особый церковный бытъ. Выраженія „христіанская общественность“, „церковное отношеніе къ міру“ можно совершенно отвергать въ одномъ смыслѣ и принимать въ другомъ. Мы ихъ отвергаемъ въ смыслѣ замѣны естественныхъ формъ жизни мнимо-новыми религіозными, въ смыслѣ насильственнаго религіознаго преобразования ихъ, въ смыслѣ власти церкви надъ ними, какъ это проявилось наиболѣе ярко въ католичествѣ, но мы принимаемъ ихъ въ смыслѣ созданія особой церковной общественности, какъ христіанско-нравственной организаціи, которая входила бы въ исторію, врѣзывалась бы въ социальную дѣйствительность—*единственно фактической нравственной силою*. Вопросъ въ томъ, чтобы христіанскую нравственность, путемъ специфической церковной организаціи, сдѣлать социально-историческою силою, придать этимъ путемъ голосу христіанской нравственности общественное значеніе, сдѣлать такимъ образомъ христіанство вліятельною общественною силою. Семейно-государственное законодательство должно свободно развиваться своимъ естественнымъ ходомъ, но должно и единственно указаннымъ путемъ можно христіански воспитывать семью и морализировать государственно-общественную жизнь. Церковность должна стать посредницей между личной христіанскою мистикой, лично-христіанскою свободою и между природно-историческою необходимостью, естественно-свободною эволюціей социальныхъ формъ.

Указывая въ церковности главный предметъ нравственнаго богословія, мы становимся въ уровень съ современными условіями христіанской жизни. Историческая задача борьбы съ язычествомъ заставила христіанство, въ первый періодъ его исторіи, подойти къ жизни, къ самымъ ея формамъ семейно-государственнымъ, со стороны символически-аскетической. Такъ какъ всѣ формы мірской жизни осквернялись вѣрою въ языческихъ божествъ, безнравственною

въ своихъ проявленіяхъ, то церковь, имѣвшая своею главною задачею побѣду надъ язычествомъ, могла разрѣшить своимъ членамъ участіе въ формахъ мірской жизни подъ условіемъ христіанскаго ихъ освященія, т. е. отверженія соединенныхъ съ ними языческихъ вѣрованій; ея историческою цѣлью было смѣнить языческое государство христіанскимъ и языческую семью христіанскою, причемъ высшимъ идеаломъ считалось полное воздержаніе отъ участія въ формахъ мірской жизни. Но дѣйствительная побѣда христіанства надъ язычествомъ, полное освѣщеніе всей мірской жизни единымъ свѣтомъ христіанства и полное удаленіе всякой тѣни язычества, измѣняетъ церковно-историческое отношеніе къ формамъ мірской жизни: нынѣ уже нѣтъ языческихъ формъ жизни, нынѣ—единое царство Отца Небеснаго. Въ этомъ единомъ царствѣ Отца Небеснаго формы мірской жизни должны быть предоставлены богоустановленнымъ природно-историческимъ законамъ, и притязаніе на власть надъ этими формами отдѣляетъ католичество отъ православія. Однако это выдвигаетъ новую задачу предъ христіанскою церковію—сдѣлать само христіанство соціальною природно-историческою силою путемъ нравственной организаціи. Это именно современная задача церкви.

Легко видѣть, почему мы въ качествѣ принципа нравственнаго богословія беремъ церковность, а не идею царства Божія. Идея царства Божія, не говоря уже объ ея новозавѣтной неустойчивости ¹⁾, обычно понимается въ смыслѣ христіанскаго преобразования общественности. А поскольку христіанское разрѣшеніе природно-историческихъ проблемъ оказывается невозможнымъ, примѣненіе въ нравственномъ богословіи идеи царства Божія ведетъ къ наполненію ея общимъ гуманистическимъ содержаніемъ ²⁾. Этотъ результатъ можно объявить неизбежнымъ, между тѣмъ идея церковности вводитъ въ самую сущность религіозно-общественной морали. Построенное по этой идеѣ нравственное богословіе должно сохранить свое значеніе и въ глазахъ пред-

¹⁾ *Основы христіанства*, II, 325 сл.

²⁾ *Основы христіанства*, IV, 361. Мартенсенъ *Христіанское ученіе о нравственности*, т. II, (въ перев. Лопухина), стр. 748: „царство Божіе обнимаетъ всѣ формы царства человѣческаго“.

ставителей философской этики, которая на гуманистическую поддѣлку въ этикѣ богослововъ, на ихъ игру въ философію, смотритъ, въ случаяхъ крайняго снисхожденія, какъ на безполезное занятіе.

Бросимъ бѣглый взглядъ на весь рядъ современныхъ системъ философской этики. Раздѣлимъ ихъ на двѣ группы—системы идеалистическія и системы научной этики. Позднѣйшая идеалистическая философія свидѣтельствуешь объ обратномъ воздѣйствіи христіанства на философію,—и въ существѣ дѣла представляетъ столь же печальную игру философіи въ христіанство, какъ и игра богослововъ въ философію. Какъ лучшимъ критикомъ философическаго богословія можетъ быть философъ, такъ и слабыя стороны позднѣйшей идеалистической философіи лучше всего видны богослову. Лучше живая религія, чѣмъ ея блѣдная тѣнь въ философіи; опытное переживаніе божественной жизни выше, чѣмъ философскія доказательства бытія Божія. Идеалистическая философія имѣетъ большую апологетическую цѣнность, но для религіознаго мыслителя она не представляетъ ни малѣйшаго интереса. Для него интереснѣе научное построеніе этики. Что же даютъ системы послѣдней? Спенсеръ, написавшій наиболѣе совершенную во всѣхъ отношеніяхъ научную этику, подходитъ къ нравственности съ общей эволюціонной точки зрѣнія и съ частныхъ точекъ зрѣнія—физической, біологической, психологической и самой высшей—соціологической. Въ этой схемѣ умѣстятся всѣ извѣстныя системы научной этики, если только мы добавимъ, что на послѣдней ступени научная этика разбивается на два русла—соціологическую и индивидуалистическую этику. Всѣ остальные точки зрѣнія, если даже и окончательно останавливаются на той или другой изъ нихъ какая-нибудь система этики,—суть предварительныя, ведущія къ соціологическому построению. Если мы примемъ во вниманіе болѣе или менѣе безспорный фактъ, что научно-индивидуалистическая этика—этика Штирнера и Ницше—имѣетъ всѣ признаки курьеза ¹⁾, то соціологическая этика (частнѣе, социалистическая) есть

¹⁾ Иное дѣло этика мистико-индивидуалистическая, основа нравственности лично-религіозная, о чемъ не можетъ быть рѣчи въ „научной“ этикѣ.

самая типичная научная этика: научное построение этики и социологическое построение этики можно отождествить. Это легко было бы подтвердить перечислением многих десятковъ позднѣйшихъ этическихъ сочиненій. Что же слѣдуетъ сказать о социологической этикѣ со стороны успѣшности ея результатовъ? Всѣ данныя уполномочиваютъ заявить, что социологическая мораль не рѣшаетъ своихъ задачъ. Возлагаетъ ли она свои надежды на государство, какъ на нравственную организацію уже въ настоящемъ видѣ или въ грядущемъ (соціалистическомъ) строѣ, опирается ли она на религію человѣчества, прибѣгаетъ ли къ культурнымъ стремленіямъ общества или къ національному генію, всегда ее постигаетъ трагическая судьба. Ея неизбежная трагедія въ томъ, что она въ мѣру своихъ социологическихъ устремленій теряетъ личную цѣнность человѣка и упирается въ утилитарно-общезительный строй, всецѣло объясняющійся политико-экономическими причинами и ни мало не возвышающійся надъ мѣщанскими интересами текущаго дня, надъ запросами данной общественной группы ¹⁾. Социологическая мораль, научно строяемая, жертвуетъ въ пользу коллективнаго цѣлаго абсолютною цѣнностью личности, которая можетъ быть единственнымъ носителемъ нравственнаго блага, такъ какъ внѣ личности всѣ формы коллективнаго общежитія удобнѣе всего изъясняются историческими причинами. Разрывъ научной этики на коллективистическую и индивидуалистическую, при чемъ отъ одной къ другой нѣтъ никакого перехода, является наиболѣе характернымъ для научнаго построения этики. Этотъ гордіевъ узелъ можно

¹⁾ Это, конечно, вопросъ, требующій продолжительнаго изслѣдованія. Нѣкоторыя попытки къ его рѣшенію см. въ моихъ статьяхъ: „Нравственная трагедія социализма“ (Христіан. 1907 янв.), „Социологическая мораль“ (Бог. Вѣстн. 1908 окт.), о Фейербахѣ и Контѣ (ib. 1909 №№ 1—3). Ср. „Трагедія религіи здраваго смысла (Отдыхъ христіанина 1909 янв.). Особенно интересно прослѣдить эволюцію философскихъ воззрѣній Гюйго: см. его *Иррелигіозность будущаго, — Искусство съ точкой зрѣнія социологіи, — Воспитаніе и насильственность* (социологическое изслѣдованіе). Изъ другихъ трудовъ здѣсь можно назвать G. Ratzenhofer *Positive Ethik*, Durkheim *La division du travail social, Les règles de la méthode sociologique*, Lévy-Bruhl *Morale et la science des mœurs*, Bergemann *Ethik als Kulturphilosophie*, A. Dumont *La morale basée sur la démographie*, Вундтъ, Паульсенъ, Менгеръ, Каутскій и т. д.

разрубить, если этотъ разрывъ, остающийся для научной этики эмпирическою борьбою между индивидуумомъ и обществомъ, безконечно углубить, если дойти, съ одной стороны, до крайняго этического субъективизма, до мистически-личной нравственности, и если, съ другой стороны, всякое эмпирически данное коллективное общежитіе, всякія экономическія и правовыя формы, объяснять и устроить безъ участія и предположенія трансцендентнаго, мистическаго (личнаго религіозно-этического) начала. Неудача социологической морали происходитъ отъ того, что дѣйствительность не знаетъ нравственной организаціи, что всякое реальное общежитіе создается утилитарными мотивами, борьбою и сочетаніемъ всякихъ эгоизмовъ. Нужно *создать* нравственную организацію, церковное общество,—и это есть задача нравственнаго богословія. Очевидно, нравственное богословіе претендуетъ на мѣсто, которое не занято ни одною изъ системъ научной морали. Оно занимаетъ пустой промежутокъ между философіей, какъ критической мистикой, и общественными науками; для него будетъ достаточный просторъ, если послѣднія немного потѣсняются, т. е. откажутся отъ всякихъ этическихъ притязаній.

IX.

Въ заключеніе два слова о послѣднемъ видѣ нравственно-богословской программы. Мы намѣтили слѣдующія части: I исторія христіанской этики, II мистика (со включеніемъ аскетики), или философія христіанства, III собственно нравственное богословіе, какъ наука о церковности и IV апологія христіанской нравственности. Начертать болѣе стройно программу академическихъ чтеній затруднительно въ виду того, что каждая изъ вспомогательныхъ частей можетъ произвольно возрастать до какихъ угодно размѣровъ или сокращаться. Исторія христіанской этики, внимательно останавливаясь на евангеліи и на святоотеческой мистико-аскетической письменности, захватитъ почти всю философію христіанства. Равно и философія христіанства можетъ поглощать все существенное содержаніе (основные моменты) исторіи христіанской этики, на долю которой въ такомъ случаѣ останется сухое указаніе хронологическихъ этаповъ. Апологія христіанской нравственности также можетъ имѣть раз-

ные объемы. Идея церковности можетъ найти себѣ мѣсто и обоснованіе какъ въ исторіи христіанской этики, такъ въ мистикѣ и апологетикѣ. Вслѣдствіе этого могутъ создаваться разные типы нравственнаго богословія, имѣющіе равное право на академическую кафедру, хотя академическія чтенія должны имѣть преимущественно историческій и апологетическій характеръ.

Однако въ строго-учебной программѣ нравственнаго богословія, какъ въ наукѣ о церковности, всѣ части должны быть соразмѣрны. Въ этомъ случаѣ исторія христіанской этики сведется къ отдѣлу объ источникахъ христіанскаго нравоученія; мистика будетъ отдѣломъ о религіозномъ (догматическомъ) основаніи христіанской нравственности (христіанство съ точки зрѣнія цѣли и смысла жизни, значеніе христіанской личности, основа церковности въ глубинѣ христіанской жизни), а главная часть объ устроеніи христіанской церковности...

М. Таргеевъ.
