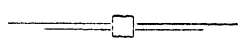
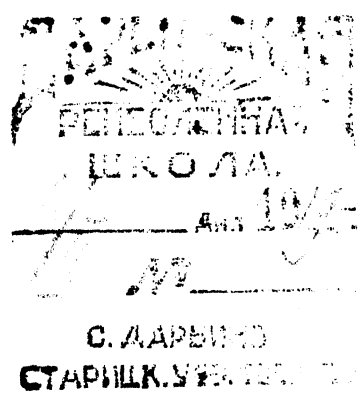
Проф. М. М. Тарѣевъ.

Христіанская философія.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Новое богословіе.



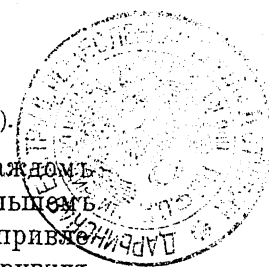


Типографія Издательской Комиссіи Моск. Совѣта Солд. Деп.
1917.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.
1140
31

Новое богословіе.

(Вступительная лекція, прочитанная въ Сентябрѣ 1916 г.).



Существуетъ у васъ обычай—на первую въ каждомъ году лекцію собираться въ количествѣ несравненно большемъ числа посѣщающихъ лекціи въ теченіе года. Она привлекаетъ не только студентовъ „своего“ курса, но и съ другихъ курсовъ. Отъ первой лекціи ждутъ чего-то особеннаго: она не должна быть только одною изъ многихъ лекцій, которая отсылаетъ къ ряду другихъ чтеній,—она должна представить собою нѣчто цѣлое, замѣняющее весь рядъ чтеній, нѣчто изрядное, выставочное, показное. Мнѣ не нравится этотъ обычай, и я никогда не шелъ ему навстрѣчу. Вступительная лекція должна *вводить* слушателей въ курсъ чтеній; она обращается только къ тѣмъ, которые будутъ слушать *послѣдующія* чтенія; ей не приличенъ ненормально-повышенный тонъ; она не можетъ не приносить разочарованія любителямъ эффектовъ. По моему взгляду, не нормально, чтобы первая лекція была интереснѣе послѣдующихъ; напротивъ, въ порядкѣ вещей, чтобы интересъ съ теченіемъ курса возрасталъ—для постоянныхъ слушателей, чтобы скороспѣлый эффектъ уступалъ мѣсто постепенно раскрывающемуся содержанію. Поэтому обиліе слушателей на вступительныхъ лекціяхъ меня всегда смущало.

Но настоящій разъ я хочу воспользоваться вашимъ единократнымъ стеченіемъ и предложить вамъ тему, которая, не теряя характера вступительной лекціи, имѣла бы значеніе и для случайныхъ слушателей. Я хочу сжато, въ тѣсныхъ рамкахъ одной лекціи, описать вамъ основныя черты своего

богословствованія, указать вамъ основное направленіе своей религіозной мысли, ознакомить васъ съ типомъ своей системы, съ ея методомъ, исходнымъ началомъ, послѣдними заданіями, предѣльными чаяніями.

Оффиціальное названіе нашей каѳедры—„нравственное богословіе". Но нравственнаго богословія, какъ оно начертывается въ традиціонной семинарской программѣ и какъ оно представлено въ семинарскихъ учебникахъ и отчасти—въ академическихъ курсахъ, я не признаю. О жалкомъ *состояніи* этой науки говорено уже много разъ, я считаю *самую* эту науку, въ ея идеалѣ, фикціей, мертворожденнымъ измышленіемъ схоластики, какимъ-то жалкимъ недоразумѣніемъ. Однако мѣсто, которое занимается нравственнымъ богословіемъ, есть святое мѣсто, эта наука закрываетъ собою глубокій запросъ, безпредѣльную перспективу.

Что же я ставлю *на мѣсто* нравственнаго богословія? Двѣ дисциплины: одна занимаетъ мѣсто нравственнаго богословія, какъ дисциплина высшая, и другая—какъ дисциплина учебная.

Высшая, творческая дисциплина, которая должна, по моему плану, замѣнить собою традиціонное нравственное богословіе, можетъ быть построена или въ узкихъ, спеціальныхъ рамкахъ науки, или на полномъ просторѣ философской системы. Въ узко-спеціальномъ смыслѣ, какъ особая богословская наука, эта высшая дисциплина есть *нравственное ученіе* о христіанствѣ. Оно должно стать рядомъ съ догматикой, т. е. съ догматическимъ ученіемъ о христіанствѣ, а по объему быть соразмѣрнымъ съ послѣднимъ. Все *положительное* богословіе должно дѣлиться на двѣ части, вся его область должна быть подѣлена между двумя науками: догматическое ученіе о христіанствѣ и нравственное ученіе о христіанствѣ. Отличіе предлагаемаго мною дѣленія положительнаго богословія отъ традиціоннаго дѣленія въ томъ, что донынѣ дѣленіе богословія на богословіе догматическое и богословіе нравственное было дѣленіемъ на части самаго предмета богословской науки, такъ что одна часть христіанской религіи, одна ея область — скажемъ, теоретическая—удѣлялась для богословія догматическаго, а другая часть—скажемъ, практическая—удѣлялась для богословія нравствен-

наго. Для стараго богослова каждый предметный вопросъ богословія носилъ на себѣ печать принадлежности къ той или другой области, къ той или другой наукѣ. Вопросъ, или ученіе, о Христѣ есть вопросъ догматическій, относится къ области догматическаго богословія, вопросы о вѣрѣ, надеждѣ и любви, о постахъ—практическіе вопросы, относятся къ нравственному богословію. И въ этомъ предметномъ смыслѣ дѣленіе положительнаго богословія не исчерпывается богословіемъ догматическимъ и богословіемъ нравственнымъ, но рядомъ съ ними стоятъ другія богословскія науки—литургика, каноника и т. д. При этомъ считалось вполнѣ возможнымъ судить о *важности* частей христіанской религіи подѣляемыхъ между разными богословскими науками, въ частности, между богословіемъ догматическимъ и богословіемъ нравственнымъ,—именно, всегда предметъ догматическаго богословія ставился выше предмета нравственнаго богословія, а по важности предмета и догматическое богословіе считалось выше, важнѣе богословія нравственнаго. Тамъ излагается ученіе о самомъ Богѣ, а здѣсь только о человѣкѣ, тамъ о спасеніи объективномъ, а здѣсь лишь о субъективномъ его усвоеніи, тамъ о самой христіанской *Истинѣ*, а здѣсь не болѣе, какъ о ея практическомъ приложеніи. Такъ дѣлилось старое богословіе, я разумѣю подъ дѣленіемъ богословія на догматическое ученіе о христіанствѣ и нравственное ученіе о христіанствѣ нѣчто совершенно другое.

Когда я говорю о раздѣленіи положительнаго богословія на догматическое ученіе о христіанствѣ и нравственное ученіе о христіанствѣ, то я разумѣю не части христіанской религіи, не разныя части предмета богословской науки, а методъ—разные методы изслѣдованія единой христіанской религіи: догматическое ученіе о христіанствѣ есть ученіе о христіанствѣ по догматическому, т. е. объективному методу, а нравственное ученіе о христіанствѣ есть ученіе о немъ по методу нравственному, т. е. нравственно-субъективному, или просто—субъективному. Нужно особенно подчеркнуть самобытность нравственно-субъективнаго метода, такъ какъ догматическое ученіе о христіанствѣ такъ и остается старой догматикой, тогда какъ нравственное ученіе о христіанствѣ, т. е. ученіе о христіанствѣ по нравственно-субъективному

методу, есть нѣчто совершенно новое, не-слыханное въ богословіи и, во всякомъ случаѣ, отличное toto genere отъ стараго нравственнаго богословія, не имѣющее съ нимъ ничего общаго. Старое богословіе знало, со стороны предметной, только одну догматику. Было время, когда среди богословскихъ наукъ совсѣмъ не было нравственнаго богословія, когда въ духовной школѣ преподавалась только догматика: говоря словами Филарета, „богословія преподавалась только догматическая, по методѣ слишкомъ школьной, отсюда знаніе сухое и холодное“. Богословіе интересовалось только догматическими, абстрактными вопросами. Старое богословіе не только по предмету было исключительно *догматическимъ* богословіемъ, и по методу оно было исключительно *объективнымъ* богословіемъ. Оно интересовалось одними догматическими вопросами, и оно безсознательно усвоило исключительно объективный методъ отношенія къ религіозной истинѣ. Оно ставило только догматическіе вопросы, которымъ соотвѣтствуетъ объективный методъ, и оно не знало, не представляло возможнымъ для себя иного метода, кромѣ объективнаго. Съ теченіемъ времени въ учебной программѣ духовной школы появилась и „богословія практическая“ или „дѣятельная“, позднѣйшее нравственное богословіе. Для характеристики стараго богословія очень важно, что нравственное богословіе въ немъ, даже до вчерашняго дня, находилось въ крайнемъ пренебреженіи, въ полномъ забросѣ. Еще важнѣе то, что и нравственное богословіе разрабатывалось тѣмъ же объективнымъ методомъ, что и догматика,—единственнымъ объективнымъ методомъ стараго богословія. Въ нравственномъ богословіи былъ силенъ элементъ нравоучительный, назидательный, проповѣднический, и наличностью этого элемента надѣялись придать нравственному богословію специфическій видъ, отличить его отъ богословія догматическаго. Но назиданіе науки не составляетъ, и какъ оно ни сильно было въ нравственномъ богословіи, по нему нельзя судить о методѣ нравственнаго богословія. А что было въ нравственномъ богословіи научнаго, вообще нравственная проблема въ старомъ богословіи рѣшалась только объективнымъ методомъ, обсуждалась только съ объективной стороны, и ученіе о нравственности ни въ малѣйшей степени не было нравственно-субъективнымъ ученіемъ о христіанствѣ. Поэтому для догмати-

ческаго ученія о христіанствѣ оказывается возможнымъ оставить знакомый, привычный объективный методъ, иначе сказать, возможно сохранить его въ видѣ прежней догматики, тогда какъ для нравственнаго ученія о христіанствѣ приходится постулировать новый, нравственно-субъективный методъ. Значительная реформа требуется и для догматическаго богословія. Старое богословіе примѣняло объективный методъ, — единственный, который оно знало, — *схоластически*, полнѣе сказать, раціоналистически и схоластически, такъ какъ схоластика есть дурной видъ раціонализма. Богословская схоластика все содержаніе извлекала изъ разума и руководилась при этомъ самымъ дурнымъ вкусомъ, вульгарно и грубо забавлялась абстрактными, безжизненными операціями. И такъ какъ время схоластики было временемъ исключительнаго культивированія догматики, то схоластическія привычки сжились съ догматикой, и она до нашего времени остается питомникомъ бактерій схоластики. Стоитъ большихъ усилій реформировать догматическое богословіе, очистить его отъ схоластическаго наслѣдства, обратить его въ подлинную науку, именно въ историческое ученіе о догматахъ, параллельно чему нравственное богословіе должно стать — въ строгомъ, спеціально-научномъ смыслѣ—ученіемъ о христіанской жизни, о христіанскомъ опытѣ. При всемъ томъ догматъ есть не что иное, какъ объективная истина, догматическое міровоззрѣніе есть не что иное, какъ объективное ученіе о христіанствѣ, — и очищеніе догматики отъ схоластической традиціи ни мало не затрагиваетъ объективнаго метода догматическаго богословія: для догматики сохраняется извѣстный, привычный объективный методъ. И хотя его особенности вполнѣ уясняются при сопоставленіи съ новымъ нравственно-субъективнымъ методомъ, хотя лишь различеніе методовъ дѣлаетъ возможной самую постановку вопроса о методѣ, о методахъ богословскаго мышленія, *новою* является рѣчь о нравственно-субъективномъ методѣ, и самый вопросъ о методахъ, о методѣ богословскаго мышленія сводится къ вопросу о нравственно-субъективномъ методѣ, ставится по поводу нравственнаго ученія о христіанствѣ. Богословская задача нашего времени—выяснить, что нравственное ученіе о христіанствѣ есть ученіе о христіанствѣ по нравственно-субъективному методу, разсмотрѣніе его съ нравственно-

субъективной стороны,—что нравственно-субъективный методъ есть особый, самобытный методъ богословствованія. Нравственному ученію о христіанствѣ, или ученію о христіанской жизни, по прежнему сказать—нравственному богословію, полное право на самостоятельное существованіе дается тѣмъ обстоятельствомъ, что эта дисциплина прилагаетъ къ разсмотрѣнію христіанства, къ изслѣдованію Христіанской Истины свой особый, специфическій методъ, нравственно-субъективный. Она не можетъ быть частью единаго богословія, догматическаго богословія: она исполняетъ задачу, которой догматическое богословіе ни въ какомъ случаѣ выполнить не можетъ. Она не то же, что, имѣющее второстепенное значеніе, практическое приложеніе Христіанской Истины, такъ какъ она имѣетъ своей задачей познаніе этой Истины, какъ и догматика, но другимъ, отличнымъ отъ объективно-догматическаго, методомъ. Поэтому она занимаетъ мѣсто рядомъ съ догматикой совершенно въ особомъ смыслѣ, чѣмъ другія богословскія науки—литургика, каноника: она образуетъ вмѣстѣ съ догматикой особую, привиллегированную, аристократическую пару, такъ какъ возможны лишь два метода въ изслѣдованіи Христіанской Истины, объективный и субъективный, которые и примѣняются богословіями догматическимъ и нравственнымъ. Лишь эти два богословія изъ всѣхъ богословскихъ наукъ имѣютъ задачей познаніе, *положительное* изложеніе самой Христіанской Истины, а ихъ должно быть не больше, но и не меньше, какъ два—соотвѣтственно двумъ методамъ познанія Истины [1]).

Между собою догматическое богословіе и нравственное ученіе о христіанствѣ различаются по методу, а не по предмету. Предметъ у той и другой богословской науки одинъ

---

[1]) Говоримъ такъ, игнорируя художественное познаніе, какъ потому, что послѣднему нѣтъ ничего соотвѣтствующаго среди богословскихъ наукъ, такъ и потому, что художественное творчество совершенно по особому отличается отъ объективнаго и нравственно-субъективнаго познанія, такъ что возможна объективная „философія“ и духовная философія, но не бываетъ *художественной философіи* (эстетизмъ есть направленіе или теоретической или практической философіи). Иначе такъ сказать: говоря о двухъ путяхъ познанія, мы сначала разумѣемъ подъ субъективнымъ познаніемъ и нравственно-духовное и эстетическое, но потомъ, по указанному соображенію, подъотдѣляемъ эстетическое и оставляемъ подъ именемъ субъективнаго познанія только нравственно-субъективное.

и тотъ же: все христіанство, вся Христіанская Истина. Нравственное ученіе о христіанствѣ имѣетъ дѣло съ тѣмъ же матеріаломъ, что и догматика, но подходитъ къ нему съ иной, съ нравственно-субъективной стороны. Христосъ, Духъ Святый могутъ быть объектами, какъ догматическаго богословія, такъ и нравственнаго ученія: догматическое богословіе учитъ о Христѣ и Святомъ Духѣ отрѣшенно отъ человѣческаго опыта, независимо отъ человѣческаго угла зрѣнія — подобно тому, какъ физика, физіологія, патологія отрѣшаются въ описаніи подлежащихъ явленій отъ субъективныхъ состояній человѣка—отъ ощущеній тепла, холода, сытости, боли,—оно разсматриваетъ Христа и Святаго Духа, какъ они существуютъ сами въ себѣ, премірно и невидимо, и что они совершили для міра и человѣка объективно. Напротивъ, Христосъ и Святой Духъ, какъ историко-психологическіе факты, какъ содержаніе человѣческаго опыта, какъ конкретная историко-психологическая дѣйствительность, какъ цѣнность для человѣка—составляютъ предметъ нравственно-субъективнаго ученія о христіанствѣ: оно изучаетъ ихъ въ самой атмосферѣ исторической и психологической реальности, въ теплѣ и сочности человѣческихъ переживаній, въ неразрывномъ окруженіи видѣній, встрѣчъ, ощущеній и состояній вѣрующей души. Такъ и все христіанство можно обозрѣть издали, со стороны, холоднымъ умомъ, more geometrico, изложить его въ абстрактныхъ формулахъ—и это будетъ догматическимъ ученіемъ о христіанствѣ, и можно все христіанство, ничего не опуская, исчерпывающимъ образомъ, обозрѣть извнутри человѣческой души, взглянуть на него интимнымъ зрѣніемъ, подойти къ нему со стороны духовныхъ ощущеній, духовнаго вкуса, понять его сердцемъ, постигнуть его непосредственной вѣрой, оцѣнить его опытно—и это будетъ нравственно-субъективнымъ ученіемъ о христіанствѣ. Тамъ излагается ученіе о томъ, какъ Богъ создалъ человѣка и искупилъ его; здѣсь,—какъ человѣкъ пришелъ къ Богу и обрѣлъ свое спасеніе, свое благо. Тамъ все христіанство представляется, какъ мысль о человѣкѣ; какъ идея; здѣсь также все христіанство представляется, какъ переживаніе человѣка, какъ опытъ его. И старое богословіе знало эти термины—объективный и субъективный. Такъ оно учило о спасеніи объективномъ, въ понятіе кото-

раго входило удовлетвореніе Христомъ божественнаго правосудія, и о спасеніи субъективномъ, какъ усвоеніи лично человѣкомъ того, что уже совершено для него Христомъ. Но это употребленіе терминовъ совсѣмъ не то, о чемъ мы говоримъ. Въ ученіи стараго богословія о спасеніи термины объективный и субъективный прилагались къ частямъ спасенія, раздѣленнымъ между собою временно, какъ отдѣляется приготовленіе кушаній въ кухнѣ отъ потребленія ихъ гостями въ столовой Методологическое употребленіе этихъ терминовъ имѣетъ иной смыслъ: методологически, объективное и субъективное разсмотрѣнія не раздѣляются между собою по времени и пространственному существованію предмета, но относятся совершенно къ одному и тому же предмету, который безъ остатка исчерпывается тѣмъ и другимъ. Каждый моментъ въ жизни Христа, каждый актъ въ Его дѣлѣ, каждое явленіе Св. Духа, каждый пунктъ христіанскаго ученія можетъ быть, въ своей нераздѣльности, обнятъ и выраженъ и объективно, въ понятіи, и субъективно, въ своемъ конкретномъ содержаніи, въ своей душевной цѣнности

Возможны два метода въ познаніи Духовной Истины: объективно-догматическій и нравственно-субъективный, и имъ соотвѣтствуютъ двѣ положительныхъ богословскихъ науки: догматика и нравственное ученіе о христіанствѣ. Можно ли сказать, что одна изъ этихъ наукъ выше другой? Нѣтъ. Это не двѣ стадіи одного и того же познанія, низшая и высшая; это два равноправныхъ пріема познанія, изъ которыхъ каждый пригоденъ для своей цѣли: объективное понятіе о христіанствѣ даетъ догматика, его субъективную, душевную, жизненную, опытную оцѣнку, раскрываетъ нравственное ученіе. Смотря по тому, что требуется, объективное, абстрактное познаніе, или внутреннее постиженіе, нужно примѣнять къ изслѣдованію тотъ или другой методъ, нужно обращаться къ той или другой наукѣ. И ни одна изъ нихъ не можетъ дать того, что даетъ другая, не можетъ замѣнить другой. Какъ науки, догматическое богословіе и нравственное ученіе о христіанствѣ исполняютъ каждое свою роль въ дѣлѣ познанія Христіанской Истины, которая оказывается двухсторонней. Какъ науки, оба эти богословія равноправы, равноцѣнны и взаимно независимы.

Идея двухъ методовъ въ построеніи науки—метода объективно-абстрактнаго и нравственно-субъективнаго—уже высказана въ философской методологіи наукъ. Я назову наиболѣе извѣстныя имена. Это Дильтей (Einleitung in die Geisteswissenschaften—Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte,—Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften въ Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften.—Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften въ Abhandlungen der k. pr. Ak. d. W.), Вундтъ *(Логика* и *Система философіи)* и Мюнстербергъ [1]) (Grundzüge der Psychologie B. 1 и Philosophie der Werte), которые раздѣляютъ весь объемъ научнаго познанія по содержанію на двѣ группы наукъ—науки о природѣ (Naturwissenschaften) и науки о духѣ (Geisteswissenschaften), Виндельбандъ (Geschichte und Naturwissenschaft,—Präludien, рус. пер. *Прелюдіи)*, Риккертъ (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, р. п. *Границы естественно-научнаго образованія понятій*,—Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft, р. п. *Науки о природѣ и науки о культурѣ)*, которые различаютъ двѣ группы наукъ по методу—науки о природѣ и науки о культурѣ, наши соціологи Лавровъ, Михайловскій, проф. Карѣевъ—такъ называемая русская субъективная соціологія. Всѣ эти авторы противопоставляютъ наукамъ о природѣ соціальныя науки и исторію, какъ науки о конкретной дѣйствительности и вносятъ въ соціально-историческія науки принципъ нравственно-субъективной оцѣнки. Ознакомленіе съ ихъ теоріями очень полезно и для богослова, особенно для моралиста. Однако въ этихъ теоріяхъ идетъ рѣчь, въ отличіе отъ наукъ о природѣ, собственно о методѣ исторической науки, а не о методѣ духовной науки. Нравственность, примѣняемая въ нихъ къ построенію соціально-исторической науки—этика, какъ логика наукъ о духѣ, по выраженію Когена—есть условная соціальная нравственность. Болѣе удачною нужно признать не терминологію Мюнстерберга, различающаго объективирующій и субъективирующій пріемы научнаго познанія, а терминологію Риккерта, который усвояетъ естествознанію методъ генерализирующій (ge-

[1]) И другіе сторонники марбургской школы: Когенъ, Наторпъ и особенно Штаммлеръ.

neralisierende Auffassung), а исторіи—методъ индивидуализирующій (individualisierende Auffassung). Равнымъ образомъ, состоятельнѣе Риккертова теорія историческаго знанія въ томъ отношеніи, что онъ находитъ возможнымъ примѣнить къ историческому развитію не нравственную оцѣнку (Wertung), а лишь отнесеніе къ исторически-признаннымъ цѣнностямъ (Wertbeziehung). Въ полномъ смыслѣ нравственно-субъективный методъ познанія можетъ быть методомъ *духовной науки*, можетъ быть прилагаемъ къ познанію *духовной истины*.

Со времени О. Конта, который раздѣлилъ соціологію на статику и динамику, вошло въ широкое употребленіе различать въ наукѣ о человѣкѣ статическую и динамическую точки зрѣнія. Въ частности, упрочилось различеніе этихъ порядковъ систематизаціи матеріала въ философіи права. Здѣсь признаются два порядка правовой оцѣнки: статико-догматическая и динамо-телеологическая. (См. напр., А. Л. Байковъ *Правовое значеніе оговорки „rebus sic stantibus“ въ междувластныхъ отношеніяхъ*, 1916). Отсюда философія права распадается на двѣ части: статику и динамику юридическихъ отношеній. Проф. І. В. Михайловскій въ кн. *Очерки философіи права*, т. I (1914) отдѣлъ *Динамика юридическихъ отношеній* начинаетъ слѣдующими словами: „До сихъ поръ мы изучали юридическія отношенія въ состояніи покоя, ихъ статику. Но вѣдь конкретныя юридическія отношенія находятся въ непрерывномъ движеніи, *отражая въ себѣ движеніе жизни*. Они возникаютъ, измѣняются, прекращаются, различныя права такъ или иначе нарушаются, защищаются. Намъ остается разсмотрѣть причины, условія и формы движенія юридическихъ отношеній, ихъ динамику“ (стр. 572). Примѣняя эту методологію къ богословію, мы уяснимъ себѣ взаимное отношеніе между догматическимъ богословіемъ и нравственнымъ ученіемъ о христіанствѣ: догматика это богословіе статическое, нравственное ученіе—богословіе динамическое. Указанные нами методы богословія, догматико-объективный и нравственно-субъективный, могутъ быть также названы: догматико-статическій и нравственно-динамическій, субъективно-динамическій. Догматика имѣетъ дѣло съ абстрактной формулой христіанства, а нравственно-субъективное ученіе познаетъ христіанство въ его жизненной подвижности, въ его живомъ ритмѣ, въ его конкретной діалектикѣ.

Какъ науки, догматическое богословіе и нравственное ученіе о христіанствѣ равноправны, равноцѣнны и равномѣрны. Но нравственное ученіе о христіанствѣ, являясь въ видѣ спеціальной науки, какъ ученіе о христіанской жизни, почти незамѣтно переходитъ въ *христіанскую философію*, иначе сказать, нравственное ученіе о христіанствѣ, какъ наука о христіанской жизни, отдѣляется отъ христіанской философіи неуловимою гранью: христіанская философія есть высшая форма нравственнаго ученія о христіанствѣ. Я совмѣстно хочу сказать и то, что наука о христіанской жизни лишь на просторѣ христіанской философіи достигаетъ своего полнаго завершенія, она имѣетъ неотвратимую тенденцію превращаться въ систему христіанской философіи, она есть единственная изъ богословскихъ наукъ, для которой необходима философская постановка, система и творчество,—и то, что христіанская философія, какъ система религіозной мысли, можетъ укрѣпляться своими корнями только въ наукѣ о христіанской жизни, можетъ построяться только нравственно-субъективнымъ методомъ, можетъ быть лишь творчески-субъективной системой [1]). На просторѣ же христіанской философіи нравственное ученіе о христіанствѣ имѣетъ явныя преимущества передъ догматическимъ богословіемъ.

И догматическое богословіе, являясь наукой, какъ историческое ученіе о догматахъ, можетъ принимать видъ философіи. И собственно „философія“ христіанская, не какъ *христіанская* (по содержанію) философія, а какъ „философія“ въ христіанствѣ—это и есть догматическое богословіе. Какъ христіанскіе догматы представляютъ собою выраженіе христіанской истины въ терминахъ языческой философіи, такъ и догматическая философія оперируетъ всецѣло философскими понятіями—гносеологіи, онтологіи и преимущественно

---

[1]) Строго сказать, нравственное ученіе о христіанствѣ, какъ наука, можетъ существовать не отдѣльно, а какъ отправная точка христіанской философіи, исходный ея пунктъ, ея опора, ея научная форма, отличающая (научную) христіанскую философію отъ ненаучнаго, невѣжественнаго—хотя, можетъ быть, глубоко-сердечнаго и поэтическаго—христіанскаго міросозерцанія. Въ этомъ видѣ наука о христіанской жизни существуетъ не отдѣльно, а какъ примѣненіе другихъ богословскихъ наукъ, преимущественно библейскаго богословія.

метафизики. И если нравственное ученіе о христіанствѣ *должно* построяться въ формѣ христіанской философіи, то догматическое богословіе имѣетъ естественно-психологическій уклонъ къ „философіи“, къ умозрѣнію. Къ этому слѣдуетъ добавить, что старое богословіе вообще не знало догматики, какъ науки—науки о догматахъ; для него догматика была догматической системой, и оно отождествляло богословскую систему съ догматической системой. Даже съ введеніемъ въ кругъ богословскихъ наукъ „дѣятельной богословіи“, богословской наукой продолжали считать только догматику, лишь ее считали богословскимъ знаніемъ, нравственное богословіе рядомъ съ ней не было богословской наукой, а было лишь прикладной дисциплиной. Отъ христіанина требуется знаніе и вѣра, съ одной стороны, и добрая жизнь—съ другой. Богословское знаніе предлагается въ догматикѣ, а нравственное богословіе научаетъ доброй жизни, наставляетъ, назидаетъ, поучаетъ. Богословская наука есть догматика, богословская система есть догматическая система—таковъ былъ принципъ стараго богословія.

Старое богословіе представляло собою наихудшій видъ христіанской „философіи“. Если оно не знало догматической науки, какъ историческаго ученія о догматахъ, то оно не знало и „философіи“. Оно не различало ни науки, ни „философіи“, а было единой, нераздѣльной схоластикой. Въ немъ не было богословской науки, но не было и религіозно-философскаго творчества.

Отождествляя богословскую систему, богословскую науку съ догматикой, старое богословіе задачею догматики ставило вхожденіе догматиста въ русло догматическаго опредѣленія вѣры, постиженіе догмата разумомъ, усвоеніе догматической мысли, сліяніе съ нею изслѣдующаго, испытующаго ума. Вотъ какъ богословъ смотрѣлъ на свое дѣло: „Всякое православное сочиненіе о догматахъ вѣры и вообще объ истинахъ положительныхъ неизбѣжно должно заимствовать свой матеріалъ изъ свящ. писанія и изъ писаній отеческихъ или общѣе—изъ преданія церкви Все достоинство сочинителя заключается здѣсь въ томъ, если онъ сумѣетъ воспользоваться, какъ слѣдуетъ, этимъ богатымъ матеріаломъ, сумѣетъ извлечь изъ данныхъ источниковъ надлежащія свидѣтельства, усвоить ихъ себѣ и распорядиться ими, какъ

бы своею собственностію, сочетать и расположить по извѣстной идеѣ, объединить, оживить, восполнить собственными соображеніями и изъясненіями и представить въ своемъ произведеніи, какъ одно стройное цѣлое. Такъ пишутся православныя богословскія системы и частныя богословскія изслѣдованія, и никто не называетъ ихъ неоригинальными за то одно, что главное, основное содержаніе ихъ составляютъ тексты библіи и свидѣтельства отцовъ церкви" (Макарій *Истор. ц.* VII, 226—227). Мысль догматической формулы здѣсь давала все основное содержаніе богословскому построенію, богословъ не дѣлалъ ни малѣйшей попытки объективнаго изслѣдованія этой мысли, равно и ничего новаго, творческаго онъ не вносилъ въ ея содержаніе, онъ не имѣлъ никакой собственной опоры для ея воспроизведенія; для него была открыта лишь возможность ея логическаго усвоенія и раскрытія, т. е. систематическаго (стройно-логическаго) изложенія ея, доказательствъ, разъясненій, апологіи и т. п. Основной предпосылкой такого богословствованія было въ той или иной степени положительное рѣшеніе вопроса объ отношеніи разума къ откровенію,—и вмѣстѣ съ тѣмъ проблема участія и компетентности разума въ богословствованіи была наитруднѣйшей, почти не разрѣшимой. Участіе разума въ богословствованіи, безъ чего не было бы мѣста и для самой богословской науки, было не чѣмъ инымъ, какъ его участіемъ въ догматическомъ ученіи, которому принадлежалъ авторитетъ богооткровенности, а участіе разума въ богооткровенномъ ученіи можетъ быть утверждаемо лишь съ крайнею осторожностью. Безъ примѣненія разума невозможна богословская наука, разумъ необходимъ для усвоенія богооткровенной истины, однако богооткровенная истина всецѣло *дана* для разума, и она превышаетъ его силы. „Каково должно быть отношеніе разума къ богооткровенному умозрительному ученію, и въ чемъ состоитъ его прогрессъ въ отношеніи къ послѣднему? Говорятъ, что откровенныя истины не могутъ быть предметомъ научныхъ доказательствъ, такъ какъ онѣ должны быть усвояемы вѣрою и суть предметы вѣры, а область вѣры, утверждаютъ, совершенно отлична отъ области научнаго знанія: вѣра исключаетъ всякое участіе разсудочной дѣятельности и принадлежитъ одному только чувству, а не уму, которому принадлежитъ знаніе. Съ другой

стороны, откровенныя теоретическія истины, составляющія содержаніе богословской науки, суть вѣчныя, неизмѣнныя, непостижимыя истины, слѣдовательно, здѣсь не можетъ быть мѣста для научной и свободной дѣятельности разума и, слѣдовательно, возражаютъ, невозможно и богословіе какъ наука. Послѣдняя съ каждымъ годомъ обогащается новыми открытіями и пріобрѣтеніями, между тѣмъ какъ христіанскія истины остаются однѣми и тѣми же, только лишь повторяются на разные лады. Что сказать на всѣ такія сужденія?" (Е. Успенскаго *Христіанское умозрѣніе и человѣческій разумъ. Рацiональное оправданіе сущности христіанскаго вѣроученія противъ раціоналистическихъ воззрѣній на него).* Въ самыхъ этихъ вопросахъ, которые ставило себѣ старое схоластическое богословіе, все характерно; уже въ нихъ предопредѣляется вся раціоналистическая постановка богословія. И что отвѣчалъ на эти вопросы богословъ? Онъ соглашается съ тѣмъ, что богословіе не можетъ быть ни наукой, ни философіей. „Между тѣмъ какъ всякая наука, касательно метода, начинаетъ съ анализа и восходитъ къ синтетическимъ истинамъ, какъ искомому результату, найденному аналитическимъ путемъ, богословіе слѣдуетъ совершенно обратнымъ путемъ: оно принимаетъ и должно принимать исходнымъ пунктомъ истины уже готовыя, данныя въ откровеніи, содержаніе которыхъ оно должно уже потомъ раскрывать путемъ анализа. Далѣе, между тѣмъ какъ въ наукѣ возможно прогрессивное открытіе новыхъ неизвѣстныхъ истинъ при посредствѣ истинъ извѣстныхъ, въ богословіи это совершенно невозможно, такъ какъ содержаніе его неизмѣнно и дано разъ навсегда; въ немъ не было и нѣтъ новыхъ открытій, въ немъ невозможно изобрѣтеніе новыхъ истинъ, неизвѣстныхъ человѣчеству. Богословіе не можетъ быть и научною философскою системою, потому что эта послѣдняя еще ищетъ для себя истины и при своихъ изслѣдованіяхъ руководится шаткими соображеніями ума и не знаетъ предѣловъ своей пытливости". Роль богословія много скромнѣе въ сравненіи съ наукой и философіей, его задача своеобразна. „При всемъ томъ и въ богословіи возможенъ прогрессъ, или развитіе, но только развитіе своеобразное, не похожее на развитіе всѣхъ другихъ наукъ... Правда, откровенныя истины, составляющія предметъ богословской науки, по своему содержанію неизмѣнны



и, повидимому, исключаютъ всякую дѣятельность разума по отношенію къ нимъ, потому что онѣ не суть произведенія и мысли ума человѣческаго, а открыты Самимъ Богомъ и суть, такъ сказать, мысли ума Божія, съ которыми человѣку нельзя обращаться по своему личному произволу и усмотрѣнію; тѣмъ не менѣе въ нихъ нельзя не признать и другой стороны, подлежащей дѣятельности нашего разума. Будучи неизмѣняемы и неусовершаемы по своему содержанію, откровенныя истины могутъ и должны имѣть нѣкотораго рода развитіе и усовершаемость; эта усовершаемость состоитъ не въ измѣненіи самаго содержанія откровенныхъ истинъ, не въ изобрѣтеніи новаго ученія взамѣнъ послѣднихъ, но въ разъясненіи смысла, въ раскрытіи и пониманіи ихъ нашимъ разумомъ. Иначе сказать, сами въ себѣ истины христіанства неизмѣнны, но со стороны отношенія человѣческаго сознанія онѣ измѣняются и усовершаются, или, точнѣе сказать, измѣняются не самыя истины христіанства, а наше усвоеніе и пониманіе ихъ. И въ богословіи возможенъ прогрессъ, хотя и своеобразный, прогрессъ не по отношенію къ содержанію его предмета (новаго какого-либо догмата разумъ открыть не можетъ), а по отношенію къ тому или другому раскрытію и усвоенію этого предмета умомъ человѣка. На этомъ и основывается возможность богословской науки; послѣдняя не можетъ ограничиваться однимъ лишь повтореніемъ христіанскаго церковнаго ученія, долженствующаго служить для нея только матеріаломъ, а должна заниматься анализомъ и разработкою его, тою или другою его постановкою по извѣстнымъ научнымъ пріемамъ и методамъ. И въ этомъ отношеніи разуму приходится показать свое широкое участіе: во-первыхъ, силою своей самодѣятельности онъ долженъ не поверхностно, а по возможности глубже, раскрывать и уяснять смыслъ догматовъ, поставляя ихъ въ гармоническое отношеніе къ научнымъ понятіямъ и воззрѣніямъ; кромѣ того, дѣятельность разума можетъ и должна также выражаться и проявляться въ опроверженіи разныхъ возраженій противъ христіанскихъ догматовъ. Далѣе, во вторыхъ, разумъ долженъ облекать христіанскія умозрительныя истины въ извѣстную форму, выражая ихъ, по возможности, болѣе понятнымъ и яснымъ языкомъ, а также долженъ показать величайшее значеніе и внутреннюю связь ихъ, и

необыкновенную логическую послѣдовательность всей системы откровеннаго ученія".

Таково умозрительное богословіе—эта догматическая философія. Оно жалко и безплодно, у него нѣтъ ни глубокихъ корней, ни широкихъ перспективъ Оно есть дѣло исключительно ума, у котораго подрѣзаны крылья. Богословіе подходитъ къ догматамъ только силою ума, но они непостижимы для ума На долю богословія остается второстепенная работа: оно есть привратникъ, для котораго недоступно святилище Истины. Это и есть то богословіе, на которомъ тяготѣетъ заслуженное презрѣніе со стороны представителей науки и философіи.

Въ новомъ богословіи все дѣло ставится по иному, оно становится на совершенно новый путь, окончательно преодолѣвая старую схоластику. Въ немъ строго различаются наука и философія. въ немъ преслѣдуются двѣ разныя задачи—научная и философская.

Богословіе есть прежде всего *наука*, въ строгомъ смыслѣ этого слова. Уже давно, въ широкой области богословія, получили вполнѣ научный характеръ фундаментальныя, или элементарныя богословскія отрасли—ученіе о писаніи (библіологія) и ученіе о преданіи (церковная исторія). Въ самые послѣдніе дни научный методъ вносится и въ область систематическаго, лучше сказать, положительнаго богословія. По новому взгляду, догматика есть не что иное, какъ наука о догматахъ. Здѣсь фактомъ, подлежащимъ научно-богословскому изслѣдованію, является догматическая формула. Догматика и должна быть наукой о догматической формулѣ, историко-филологическимъ изслѣдованіемъ ея. „Задача научно-критической догматики 1) въ томъ, чтобы съ наивозможною точностью опредѣлить границы догматическаго, т. е. церковно-обязательнаго въ вѣроученіи, именно а) перечислить все церковно-обязательное (въ вѣроученіи) и б) отмѣтить грань, до которой простирается каждый догматъ и вся догматическая область,—и 2) въ томъ, чтобы наивозможно ясно установить смыслъ догматическихъ формулъ. Конкретнѣе, научная догматика должна опредѣлить источники церковныхъ догматовъ и возстановить историко-филологическій генезисъ догматическихъ терминовъ. Воздержаніе отъ всякаго истолкованія догматовъ, отъ внесенія въ систему всего

субъективнаго (личныя мнѣнія) и спорнаго, всего разсчитаннаго на удовлетвореніе любознательности, гностическаго зуда—подразумѣвается въ качествѣ достоинства такой догматической системы". Можно видѣть, что при такихъ задачахъ догматика имѣетъ возможность быть вполнѣ научной и что, даже, такія задачи могутъ быть рѣшены только научными средствами. Вопросъ о взаимномъ отношеніи откровенія и разума, объ участіи разума въ догматическомъ творчествѣ, о компетентности разума въ дѣлѣ богопознанія—не имѣетъ къ научной работѣ догматиста ни малѣйшаго отношенія. Онъ никакъ не входитъ въ русло догматическаго творчества,—для него наличная догматическая формула есть всецѣлый фактъ, который онъ и изслѣдуетъ со стороны научной, историко-философской и филологической. Нужно строго различать между Богословіемъ существеннымъ и богословіемъ техническимъ. Существенное Богословіе есть слово или ученіе о Богѣ, и такое слово о Богѣ можетъ быть только словомъ самого Бога: Божіе слово о Богѣ. Научное богословіе никакъ не совпадаетъ съ этимъ—существеннымъ Богословіемъ, не носитъ ни одной черты этого Богословія: оно есть лишь наука о Богословіи. Равнымъ образомъ, „догматическое богословіе" есть то богословіе, которое содержится въ догматахъ: символъ вѣры—вотъ собственно догматическое богословіе, а догматика не есть догматическое богословіе, она есть лишь наука о догматическомъ богословіи. А *наукой* о догматическомъ богословіи догматика является въ самомъ полномъ смыслѣ. Богословіе есть наука, въ которой для разума не полагается никакихъ границъ болѣе тѣхъ, какія существуютъ для разума, для познанія, во всякой наукѣ. Онъ здѣсь вполнѣ компетентенъ; онъ самъ ставитъ здѣсь вопросы, и вопросы эти могутъ быть рѣшены только его средствами. Какъ учитъ по такому-то пункту церковь, и какъ учитъ тотъ или другой отецъ церкви? Когда былъ формулированъ тотъ или другой догматъ, изъ какой философіи заимствованы его термины, что они тамъ обозначали, въ какомъ смыслѣ они вышли въ догматическую формулу? Все это вопросы чисто научные; изъ ихъ круга научная догматика не должна выступать, но въ ихъ границахъ она вполнѣ компетентна. Итакъ богословская наука есть прежде всего догматика, т. е. ученіе о

догматахъ, наука о догматическомъ богословіи. Мы уже видѣли, что научное богословіе не исчерпывается догматикой: оно есть сверхъ того наука о христіанской жизни, что называется нравственнымъ богословіемъ. Нравственное богословіе и должно быть наукой о христіанской жизни—личной (духовной) и церковной. Не чѣмъ инымъ, какъ наукой. Не ея дѣло—научать христіанской нравственности, проповѣдывать, воспитывать въ христіанской жизни: ея задача—дать ученіе о христіанской жизни, и только. Положительная богословская наука есть ученіе о догматахъ и ученіе о христіанской жизни. Но наиболѣе типично изъ этихъ ученій для богословской науки есть догматика, чему вполнѣ соотвѣтствуетъ то обстоятельство, что догматика въ дѣйствительности наиболѣе разработана, тогда какъ нравственное богословіе есть наука не установившаяся. Рѣшительно можно сказать, что положительная богословская наука есть собственно догматика, т. е. наука о догматахъ.

Понятіе о богословіи, какъ наукѣ, о богословской наукѣ, постулируетъ новую сферу богословской мысли—*христіанскую философію*. Богословская наука не только въ видѣ ученія о писаніи и ученія о преданіи (церковная исторія), но и въ видѣ положительнаго богословія, какъ наука о догматахъ (и наука о христіанской жизни), не имѣетъ природы конструктивной, созидательной, еще не даетъ христіанскаго міровоззрѣнія, христіанскаго жизнепониманія,—она по своей природѣ всецѣло объективна. Рискуя быть неправильно понятыми, мы можемъ сказать: науку о христіанскихъ догматахъ можетъ излагать, какъ и быть церковнымъ историкомъ, даже невѣрующій ученый. Константинъ Великій разсуждалъ съ отцами Никейскаго собора о единосущіи, не будучи даже оглашеннымъ. Или, по крайней мѣрѣ, скажемъ такъ: въ богословской *наукѣ*, въ строгомъ смыслѣ этого слова, вѣра не должна проявлять своей созидательной силы, въ ней не должно быть мѣста ничему субъективному, въ ней не можетъ раскрыться вся творческая потенція личной вѣры, и не могутъ найти удовлетворенія всѣ запросы вѣрующаго сердца. Для всего этого мѣсто не въ богословской наукѣ, а въ христіанской философіи, которая должна быть отмежевана отъ науки и построяться своимъ собственнымъ методомъ. Христіанская философія, система религіозной мысли,

должна быть разумомъ христіанскаго опыта, діалектикой христіанскаго духа, и она построяется единственно методомъ субъективнымъ, представляетъ изъ себя явно личную религіозную мысль. Христіанская философія есть уже всецѣло плодъ *вѣрующаго* ума, оцѣнивающаго сердца, а не дѣло логики, дискурсивнаго мышленія; поэтому она имѣетъ ближайшее сродство съ нравственнымъ ученіемъ о христіанствѣ, какъ съ наукой о христіанскомъ опытѣ, о христіанской жизни. Въ отличіе отъ стараго раціоналистическаго богословія, христіанская философія менѣе всего идетъ навстрѣчу гностическимъ исканіямъ и ни мало не связана ограниченностью человѣческаго знанія. Какъ въ научной области новаго богословія преодолѣвается старая схоластика, такъ преодолѣваются раціонализмъ и гностицизмъ и въ философской части новаго богословія, въ христіанской философіи. Утверждаясь на богословской наукѣ и будучи въ этомъ смыслѣ научной, христіанская философія уже не есть богословская *наука*: она имѣетъ дѣло съ христіанскимъ опытомъ, который обрабатываетъ и систематизируетъ особымъ, субъективнымъ, методомъ. Въ результатѣ христіанской философіи получается не общеобязательная раціональная истина, логическое построеніе, а субъективное жизнепониманіе, которое отвѣчаетъ запросамъ собственнаго сердца и дѣйствуетъ на умы интимно, ищетъ созвучныхъ сердецъ, объединяетъ родственныя души. Въ отличіе отъ стараго раціонализма, христіанская философія, научная по своей основѣ и субъективная по методу, имѣетъ дѣло не съ умозрительной богооткровенной истиной, которая требуетъ вѣры и доступна разуму лишь съ формальной стороны, а съ *содержаніемъ* догмата, съ наполняющимъ его формулу мистическимъ опытомъ. Въ отношеніи къ собственному опыту, въ дѣлѣ его систематизаціи, христіанскій философъ является неограниченнымъ господиномъ. Онъ отвѣтвляется отъ исторически *даннаго* ствола, онъ вкушаетъ *единаго* для всѣхъ Христа, но воспринимаетъ Его *лично*, идетъ къ Нему *своимъ* путемъ. Объективно, догматически Христосъ понимается всѣми членами церкви единомысленно, но опытно Онъ постигается неисчислимыми путями. Христіанскій философъ и укореняется въ глубинѣ собственнаго опыта. Онъ не только не связанъ необходимостью повторять старое, не только можетъ разнооб-

разить общеобязательныя формулы добавленіемъ личныхъ мнѣній; нѣтъ, онъ можетъ, опираясь на личный неповторяющійся опытъ, сказать *новое слово*, освѣтить христіанство съ совершенно новой стороны,—и не только можетъ, но и долженъ, ибо въ новизнѣ опыта, въ оригинальности религіозной мысли, единственное основаніе для появленія системы христіанской философіи. И нѣтъ предѣла оригинальному творчеству въ этой области, ибо нѣтъ предѣла разнообразію личныхъ опытовъ.

Достаточно сравнить схоластическую систему догматической философіи съ идеей новаго богословія въ двухъ его частяхъ: богословская наука и христіанская философія, чтобы видѣть все убожество схоластической системы, все превосходство христіанской философіи предъ старой догматической (умозрительной) философіей. Но если мы представимъ себѣ догматическую, или умозрительную философію въ возможной чистотѣ отъ старыхъ схоластическихъ пріемовъ мысли, все-же она не можетъ быть христіанской философіей. Христіанская философія, какъ дисциплина, отличная отъ спеціальныхъ богословскихъ наукъ, должна быть единою для всѣхъ частей христіанской мысли, всеобъемлющею. Между тѣмъ догматическая, умозрительная система не можетъ имѣть такого всеобъемлющаго значенія. Именно: она не вмѣщаетъ въ себѣ нравственно-духовнаго опыта.

Богословская система, ставящая своимъ центромъ догматику, имѣющая догматическую оріентировку, признаетъ нравственное богословіе въ качествѣ практически-прикладной дисциплины. Но какъ практически-прикладная дисциплина, нравственное богословіе не заслуживаетъ и названія науки. Отсюда презрѣніе къ нему у богослововъ старой школы. Даже въ 1900 году проф. П. И. Горскій-Платоновъ писалъ (*Голосъ стараго профессора* стр. 16): „Богословіе нравственное, богословіе пастырское, только по преданію, идущему отъ среднихъ вѣковъ (?), принято называть науками, хотя *научнаго* содержанія эти якобы науки не имѣютъ никакого. Онѣ даже не сумѣли выработать для себя удовлетворительнаго названія. Въ самомъ дѣлѣ theologia moralis, theologia pastoralis—что это такое? Конечно, не *нравственное ученіе о Богѣ*, не *пастырское ученіе о Богѣ*, а скорѣе: *Божіе ученіе о нравственности*, *Божіе ученіе о пастырствѣ*. Гдѣ же

тутъ, или къ чему тутъ пристроиться понятію о *наукѣ*? Читай десять заповѣдей, читай нагорную бесѣду Спасителя, или: читай пастырскія посланія апостола Павла, читай Златоуста. А дальше что? Дальше пускайся, по мѣрѣ дарованія и охоты, въ краснорѣчіе, въ риторику, въ пустословіе". П. И. Горскій и подобные ему богословы не догадывались, что они сами виноваты въ низкомъ уровнѣ нравственнаго богословія, что на нихъ исполнялась въ данномъ случаѣ пословица: „по Сенькѣ шапка": они могли принимать только въ такомъ жалкомъ видѣ нравственное богословіе потому, что они и не подозрѣвали возможности иного, сверхъ теоретическаго,—духовно-опытнаго познанія Христіанской Истины, которое осуществляется въ независимой отъ догматики дисциплинѣ—наукѣ и философіи. Въ богословской системѣ, построяемой подъ догматически-объективнымъ угломъ зрѣнія, подъ господствомъ догматики, строго говоря и не можетъ быть мѣста для нравственнаго богословія, какъ для науки о христіанскомъ опытѣ и даже какъ для практически-прикладной дисциплины. Догматъ есть церковно-общеобязательное вѣрованіе; въ практикѣ ему соотвѣтствуютъ церковно-обязательныя правила дѣятельности, которыми опредѣляется литургическая и каноническая церковная практика. Въ догматической системѣ практически-прикладными дисциплинами являются собственно каноника и литургика: гдѣ же тутъ мѣсто для нравственнаго ученія, для науки о христіанскомъ опытѣ? И естественно, что въ старомъ богословіи нравственное богословіе оказалось мертворожденнымъ дѣтищемъ. Проф. С. С. Глаголевъ въ ст. о *Богословіи*, напечатанной первоначально въ *Прав. Богосл. Энцикл.* (изд. Лопухина) т. II (1901) и потомъ перепечатанной въ книгѣ *Пособіе къ изученію основного богословія* (1912), имѣлъ смѣлость признать такое положеніе дѣла. Проф. С. С. Глаголевъ принадлежитъ всецѣло къ старому богословію, но его статья выгодно выдѣляется изъ литературы этой школы послѣдовательностью мысли. Онъ раздѣляетъ богословіе на теоретическое и практическое. Теоретическое богословіе есть догматика. Къ догматикѣ относится и раскрытіе религіозно-нравственныхъ истинъ, такъ что нравственное богословіе есть вѣтвь богословія догматическаго, разросшаяся до размѣровъ самостоятельной науки. Нравственное богословіе есть часть единаго теоретическаго

богословія, но оно не есть „богословіе практическое, учащее о томъ, какъ жить по вѣрѣ и другихъ приводить къ вѣрѣ“ Это задачи прикладныхъ богословскихъ наукъ, среди которыхъ нѣтъ нравственнаго богословія. „О религіозно-нравственныхъ заповѣдяхъ говоритъ богословіе теоретическое, но тому, какъ осуществлять ихъ, учитъ богословіе практическое. Первое даетъ общія формулы, второе показываетъ способы примѣненія ихъ къ частнымъ случаямъ. Заповѣдь „люби ближняго, какъ самого себя“ есть формула, но совокупность правилъ, какъ наставлять русскаго крестьянина истинамъ вѣры и нравственности, т. е. какъ выражать свою любовь къ нему наилучшимъ образомъ, есть практическое руководство. Любовь къ ближнему выражается въ молитвѣ, въ религіозномъ обществѣ должна выражаться въ общественной молитвѣ. Правила о томъ, какъ устроять молитвенныя или богослужебныя собранія, составлявшіяся подъ вліяніемъ историческихъ обстоятельствъ, и суть правила практическія. Прикладныхъ практическихъ наукъ можетъ быть очень много. Между важнѣйшими изъ нихъ являются литургика и церковное право. Къ наукамъ практическаго богословія относится пастырское богословіе, катехетика, гомилетика, аскетика. Всѣ практическія науки свои исходныя начала находятъ въ богословіи теоретическомъ“. Итакъ, кругъ богословскихъ наукъ распадается на два отдѣла: богословіе теоретическое—догматика, которая можетъ и не удѣлять части своей богословію нравственному, можетъ одна справиться съ своей задачей, и прикладныя практическія науки, среди которыхъ нѣтъ нравственнаго богословія.

Въ догматической системѣ нѣтъ мѣста нравственному ученію. Это значитъ, что догматическая философія, воздвигаемая по объективному методу, не имѣетъ доступа къ духовной жизни, къ христіанскому опыту, который остается для нея неуловимымъ. Въ ней нѣтъ мѣста тому, что въ христіанствѣ есть самаго драгоцѣннаго, наиболѣе глубокаго, что составляетъ самую жизнь христіанскую, образуетъ христіанскую личность, что есть духъ и смыслъ христіанства, по чемъ томится человѣческое сердце, чѣмъ христіанская религія животворитъ и питаетъ душу человѣческую. Меня всегда изумлялъ оффиціальный составъ богословскихъ наукъ: все предусмотрѣно, все подраздѣлено между отдѣльными

преподавателями, изъ которыхъ каждый знаетъ свою конуру и ни одинъ не вмѣшается въ сферу другого, но забыто и никакой дисциплинѣ, никакому преподавателю не удѣлено самое главное, единое и нераздѣльное, забыто само христіанство, какъ драгоцѣнная жемчужина, какъ высшая въ мірѣ цѣнность, забыто его собственное „сокровенное“ содержаніе, его душа. Пусть въ духовную школу войдетъ вѣрующій христіанинъ, уже наставленный и воспитанный опытными пастырями и духовными старцами, и желающій свою вѣру, свою духовную жизнь освѣтить свѣтомъ науки, осмыслить богословскимъ разумомъ. Куда же, къ какой изъ богословскихъ наукъ ему обратиться?

— Мнѣ бы узнать о томъ, что происходитъ между Христомъ и душой, о настоящей, подлинной Христіанской Истинѣ, о ея сладости, о ея разумѣ и смыслѣ.

Догматистъ не отзовется на его запросъ. Его задача формулировать христіанство въ терминахъ философіи: *ουσια*, *φυσις*, *θελημα*. Онъ учитъ о томъ, что было, когда ничего не было, что происходитъ на небѣ и что будетъ за гробомъ, а о томъ, что происходитъ въ христіанской душѣ, здѣсь на землѣ, теперь, у него и терминовъ нѣтъ, словъ нѣтъ, Языкъ его къ такимъ темамъ совершенно не приспособленъ. Не угодно ли поспорить о transsubstantiatio, о *δυο φυσις*?

— Я этимъ не интересуюсь.

Нравственное богословіе учитъ объ обязанностяхъ, добродѣтеляхъ и порокахъ. „Обязанности христіанина въ отношеніи къ Богу. Грѣхи, противные вѣрѣ: суевѣріе, холодность и равнодушіе къ вѣрѣ, сомнѣніе и скептицизмъ, богоотступничество, невѣріе. Обязанности христіанина по отношенію къ себѣ самому“... Все это слишкомъ поверхностно, дробно, механично. Ни слова о свободѣ и духѣ, о христіанскомъ смыслѣ жизни, о собственномъ содержаніи христіанской идеи.

Литургика, каноника....

Науки о христіанствѣ нѣтъ среди множества наукъ, на которыя распадается богословіе. Такою наукою можетъ быть только нравственно-субъективное ученіе о христіанствѣ, христіанская философія.

Въ то время, какъ догматическая система богословія не обнимаетъ содержанія христіанской философіи, того, что

есть въ христіанствѣ наиважнѣйшаго, христіанская философія, напротивъ, не исключаетъ догматическаго богословія, отводитъ ему свое мѣсто.

Христіанская философія составляется по субъективному методу; она имѣетъ дѣло съ интимной стороной христіанскихъ фактовъ, съ ихъ внутренней цѣнностью и смысломъ. Но это не значитъ, что ея выводы не могутъ быть выражены объективно. Отношеніе между субъективнымъ и объективнымъ познаніями подобно отношенію между рядами причиннымъ и телеологическимъ, которые взаимно обратимы. Всякій тезисъ субъективнаго постиженія можетъ быть переведенъ на языкъ объективнаго познанія. Это возможно. Это и психологически естественно, подобно тому, какъ мы видимъ солнце двигающимся по небосклону и послѣ того, какъ узнаемъ, что вращается земля. Объективное выраженіе духовно-опытнаго познанія, мистическаго постиженія, во многихъ отношеніяхъ и цѣлесообразно. Духовный опытъ можно сдѣлать общепонятнымъ лишь придавая ему теоретическую, абстрактную формулу. Поэтому общественное преподаваніе и оглашеніе не можетъ обойтись безъ объективной системы. Догматика это специфически школьное богословіе. Она даетъ просторъ доказательствамъ. Къ ней примыкаютъ апологетическое и полемическое богословіе. Такъ субъективно-мистическое познаніе облекается въ раціональныя понятія. Настаивая на самобытности субъективно-мистическаго познанія, мы не отрицаемъ ни необходимости ни полезности раціональныхъ пріемовъ мысли. Однако мы въ правѣ желать, чтобы раціональное облаченіе религіозной мысли примѣнялось сознательно—съ яснымъ сознаніемъ его границъ и цѣлей. Объективно-раціональныя понятія въ религіозной системѣ мысли допустимы лишь въ той мѣрѣ, въ какой они покрываютъ религіозный опытъ, обнимаютъ мистическое содержаніе, поскольку они не отрываются отъ духовной дѣйствительности, пока они не начинаютъ жить мнимой самобытной жизнью. Субъективно-мистическая оріентировка христіанской философіи не исключаетъ примѣненія объективно-раціональныхъ понятій,—она не мирится съ раціонализмомъ, съ объективизмомъ. Она не допускаетъ лишь того, чтобы разумъ считался источникомъ религіознаго познанія независимо отъ духовно-мистическаго опыта, чтобы, говоря иначе, религіоз-

ная система удовлетворяла человѣческой любознательности. Вкусившій сладости духовнаго познанія уже не можетъ имѣть вкуса къ гностическимъ спекуляціямъ. Лабораторія, разлагая воду на составные элементы, оставляетъ не прикосновеннымъ житейское употребленіе воды; она довольствуется своими научными цѣлями. Духовная философія не посягаетъ на соціальное примѣненіе объективно-раціональныхъ понятій; въ своемъ исключительномъ вѣдѣніи она оставляетъ сокровенныя глубины религіознаго познанія, внутреннее *содержаніе* раціональныхъ понятій религіи. Различіе между раціонально-объективной системой христіанской философіи и ея субъективно-мистической оріентировкой устанавливается не на поверхности практическихъ достиженій церковнаго общества, а въ глубинѣ безкорыстныхъ запросовъ собственнаго сердца. Христіанская философія не нужна для ближайшихъ цѣлей церковнаго оглашенія и школьнаго преподаванія; она необходима тогда, когда поднимается вопросъ о пересмотрѣ установившихся понятій и нормъ, о реформѣ современнаго религіознаго сознанія, обновленіи застывшихъ порядковъ, фундаментальной перестройкѣ духовнаго зданія. Она необходима тогда, когда нужно спуститься въ сокровенную лабораторію духа, гдѣ впервые опредѣляются духовныя цѣнности, въ ту подземную глубину, гдѣ зарождаются самые корни духовнаго древа. Въ эту глубину и ведетъ безкорыстный, по живой запросъ вѣрующаго сердца, въ этой лабораторіи владыкой и созидателемъ, безапелляціоннымъ законодателемъ и судіей является свободный духъ христіанина. Кому удалось спуститься въ эту глубину, побывать въ этой лабораторіи духовныхъ цѣнностей, тотъ и можетъ примѣнять раціонально-объективныя формулы съ полнымъ сознаніемъ ихъ служебнаго значенія. Напротивъ, объективизмъ, какъ система религіозной мысли, не удерживается на утилитарной роли объективныхъ религіозныхъ понятій, безсознательно онъ перескакиваетъ за служебную границу ихъ, онъ удовлетворяетъ гностической жаждѣ, раздраженной любознательности. Вотъ пунктъ, гдѣ долженъ совершиться выборъ между объективной системой религіозной мысли и нравственно-субъективной (мистически-субъективной) системой христіанской философіи. Это есть выборъ между безплоднымъ, хотя и корыстнымъ гностицизмомъ,

этой философіей дурного вкуса, и многоплодной въ интимномъ постиженіи, богатой внутреннимъ содержаніемъ и чреватой результатами, хотя и безкорыстной по мотивамъ, духовной философіей. Средній же членъ, раціонально объективное облаченіе духовнаго опыта, и психологически неизбѣжное и цѣлесообразное въ дѣлѣ церковнаго оглашенія и школьнаго преподаванія, сохраняется неприкосновеннымъ.

Еще болѣе того можно сказать о взаимномъ отношеніи между догматическимъ богословіемъ и христіанской философіей. Что такое догматы? Это вѣрованія, фиксированныя и возведенныя на ступень общеобязательности церковью. А вѣрованія естественно возникаютъ на почвѣ духовнаго опыта Духовный опытъ есть переживаніе и вѣрующее признаніе религіозныхъ, абсолютныхъ цѣнностей. Духовная цѣнность, сама въ себѣ несомнѣнная для вѣрующаго сердца, ставитъ цѣлый рядъ вопросовъ христіанскому уму, составляющихъ въ совокупности религіозную метафизику. Это вопросы: каково премірное происхожденіе этихъ цѣнностей, какова ихъ запредѣльная судьба? Кто вѣруетъ въ абсолютную цѣнность духовнаго блага, признаетъ Христа Богомъ, тотъ не можетъ не вѣровать и не надѣяться, что Божіе всевѣдѣніе и всемогущество ручаются за сохранность духовнаго блага среди конфликта міровыхъ силъ и за его трансцендентное значеніе. Христіанскій опытъ, организованный вѣрою, служитъ источникомъ, изъ котораго возникаетъ цѣный рой вѣрованій-гипотезъ, индивидуально разнообразныхъ. Церковь нѣкоторыя изъ этихъ вѣрованій возводитъ въ достоинство общеобязательныхъ догматовъ. Вѣрованія-догматы имѣютъ широкое практическое значеніе: они порождаютъ мотивы вѣрности христіанина духовному благу. Объясненіе человѣческой исторіи грѣхопаденіемъ и искупленіемъ, упованіе на благодать Божію, ожиданіе загробнаго воздаянія праведникамъ и грѣшникамъ, чаяніе новаго неба и новой земли, въ которыхъ обитаетъ правда Божія,—все это укрѣпляетъ вѣрность христіанина своему званію. Въ этомъ нравственное значеніе догматовъ, или догматическое обоснованіе христіанской нравственности. Какъ ни важно оно въ практическомъ отношеніи, какъ ни многоплодна развернувшаяся въ церковной исторіи около догматовъ психика христіанъ, ярко проявившаяся и въ церковномъ искусствѣ, въ прин-

ципіальномъ отношеніи нравственное значеніе догматовъ не высоко. По разъясненію святыхъ отцовъ и новѣйшихъ авторитетныхъ богослововъ, мотивы въ жизни христіанина не должны играть значительной роли, они полезны на первыхъ ступеняхъ духовнаго возрастанія, усовершившійся христіанинъ долженъ творить добро по безкорыстной любви къ Богу. Много важнѣе соприкосновеніе вѣрованій-догматовъ съ духовнымъ опытомъ по другой сторонѣ,—возникновеніе самихъ вѣрованій-догматовъ изъ нѣдръ духовнаго опыта, что можно назвать нравственнымъ или мистическимъ обоснованіемъ догматовъ. Сами вѣрованія-догматы вырастаютъ на почвѣ духовной дѣйствительности, ею постулируются. Они опредѣляются содержаніемъ духовной реальности. Каковъ человѣкъ, какова его вѣра, таковы и его вѣрованія и чаянія, таковы его религіозныя представленія. Это вѣтвь, появляющаяся на стволѣ христіанской жизни. Обратное воздѣйствіе вѣрованій-догматовъ на жизнь не препятствуетъ тому, что они имѣютъ своимъ корнемъ духовный опытъ, и это наиболѣе существенно въ отношеніи вѣрованій къ жизни. Вѣрованія нужны для духовной жизни, какъ для государства нужна армія, они укрѣпляютъ и охраняютъ вѣру; но какъ армія не должна управлять государствомъ, такъ и вѣрованія должны соотвѣтствовать духовному благу, стоять на его высотѣ, быть полезными для духовнаго роста, питаться соками духовной реальности, не отрываться отъ нея, вѣчно обновляться ея содержаніемъ. Христіанская философія, какъ діалектика духовнаго опыта, не можетъ не цѣнить вѣрованій-догматовъ, даетъ имъ наиболѣе глубокое оправданіе, но сама она независима отъ догматики, ибо вырастаетъ на томъ, что первоначальнѣе вѣрованій. Она роетъ глубже того слоя, къ которому принадлежатъ вѣрованія. Въ то время, какъ догматы создаютъ мотивы доброй жизни, имѣющіе второстепенное значеніе, христіанская философія завѣдуетъ корнями самого догматическаго богословія, истоками вѣрованій.

Высшая ступень нравственнаго ученія о христіанствѣ есть христіанская философія, и эта именно *христіанская* философія, вырастающая изъ нравственнаго ученія о христіанствѣ, организующая духовно-мистическій опытъ, а не догматическая система, есть подлинная—по творчеству, глубинѣ

и всеобъемлемости—*система христіанской мысли*, христіанская *философія*.

Христіанская философія—вотъ что, во-вторыхъ, ставлю я на мѣсто стараго нравственнаго богословія.

Что такое нравственное ученіе о христіанствѣ и вырастающая изъ него христіанская философія въ сравненіи съ умозрительной системой? Въ чемъ главный, основной характеръ этого направленія религіозной мысли сравнительно съ другими направленіями—догматизмомъ, гностицизмомъ, мистицизмомъ, эстетизмомъ? Въ его жизненности Здѣсь христіанство разсматривается какъ жизнь, какъ религія жизни, а не какъ понятіе, или рѣшеніе метафизической проблемы, не какъ опытъ, отрывающій отъ жизни Глубочайшій смыслъ нравственной категоріи и состоитъ въ разсмотрѣніи предмета въ рамкѣ жизни, въ приложеніи къ нему вопросовъ, что онъ, какъ моментъ жизни, въ конкретномъ переживаніи, что онъ для жизни? Субъективный методъ, духовно-мистическій опытъ—все это бьетъ изъ того же родника: жизнь, опытъ, какъ центръ всего, какъ послѣдній критерій цѣнности, истины. Нравственно-субъективная оцѣнка христіанства, познаніе его духовно-мистической основы—означаетъ познаніе его изъ глубины жизни

Но какъ живой фактъ, какъ конкретное переживаніе, христіанство есть островокъ въ неоглядномъ морѣ живой жизни, а христіанская философія есть часть философіи жизни. Пусть это островокъ центральный, пусть эта часть наиважнѣйшая, рѣшающая, но все-же часть. Въ томъ и заключается особенность нравственнаго ученія о христіанствѣ и христіанской философіи среди другихъ богословскихъ наукъ, что эта наука, единственная, предполагаетъ живого, конкретнаго, историческаго человѣка,—не въ абстрактно-догматическомъ ученіи о грѣхопаденіи Адама, о спасеніи во Христѣ, о спасающей благодати, а въ живой діалектикѣ его сознанія, запросовъ сердца, духовныхъ оцѣнокъ. Христіанство, какъ живой опытъ, существуетъ только въ діалектической связи съ естественнымъ сознаніемъ, какъ зерно можетъ дать ростокъ только въ почвѣ. Христіанство существуетъ реально, не какъ понятіе, а какъ живое переживаніе, только въ сознаніи человѣка,

только въ діалектическомъ переходѣ къ нему отъ естественнаго сознанія, въ возрожденіи человѣка.

Но жизнь противостоитъ христіанскому сознанію не въ безпорядкѣ психическаго распада, а въ высшей организованности естественнаго сознанія, въ видѣ философіи жизни. И какъ бы ни важенъ и рѣшающъ былъ христіанскій моментъ жизни для самой организаціи естественнаго сознанія, для философіи жизни, самобытность философіи жизни ни малѣйшимъ образомъ не ослабляется. Какъ педагогъ, воспитывая сына и наслѣдника, готовитъ въ немъ свободнаго творца жизни; такъ и христіанство призываетъ человѣка къ свободному творчеству. Въ нѣдрахъ самого христіанства, въ его духѣ, заложенъ призывъ человѣка къ свободѣ, къ самосозидательному рѣшенію міровой задачи. То и прибавляетъ человѣкъ къ христіанству, что онъ то же евангельское слово произноситъ и осмысливаетъ какъ человѣкъ. Толки о развитіи или совершенствованіи христіанства удручающе нелѣпы: евангеліе никогда не можетъ быть превзойдено. Идея третьяго завѣта таитъ въ себѣ, какъ идея безконечнаго прогресса, отрицаніе всякаго смысла исторіи, непроглядную безсмысленность мірового процесса. Прогрессъ несомнѣнно существуетъ, но онъ образуетъ верхнее, поверхностное теченіе въ міровой исторіи, ниже котораго совершается обратное теченіе. Глубину міровой жизни нужно представлять въ обратномъ порядкѣ: наиболѣе совершенное въ ней лежитъ въ началѣ, а не въ концѣ. Первый человѣкъ, реальный Адамъ есть подлинный Адамъ Кадмонъ, скрывавшій въ себѣ, не въ смыслѣ идеи, а въ смыслѣ конкретнаго зародыша всю грядущую исторію, какъ въ новорожденномъ младенцѣ уже завита вся его судьба. Такъ и во Христѣ уже осуществлено все христіанство, и оно уже не можетъ существенно, въ основномъ, совершенствоваться. Какъ вся естественная исторія идетъ отъ Адама, главы человѣчества, такъ и Христосъ есть глава всего духовнаго человѣчества, глава всей послѣдующей исторіи до скончанія вѣка. Духъ Святый уже ничего новаго не прибавляетъ къ дѣлу Христа: Онъ лишь повторяетъ Его дѣло въ человѣкѣ. Прибавить къ христіанству можетъ лишь человѣкъ—не въ смыслѣ совершенствованія христіанства, а въ смыслѣ повторенія или перерѣшенія христіанской задачи человѣкомъ отъ себя. Христіанство носитъ

въ себѣ ограниченность не въ томъ смыслѣ, что возможна болѣе совершенная религія, чѣмъ христіанство, а въ томъ смыслѣ, что оно слишкомъ возвышенно, чтобы сказать послѣднее слово, которое остается за человѣкомъ именно потому, что онъ умаленъ предъ ангелами, и увѣнчанъ славою и честью. Христіанство есть половина жизни, правда, половина абсолютная, но все-же предполагающая другую, относительную половину, которую совмѣщаетъ съ христіанствомъ человѣкъ. Онъ и призывается евангеліемъ къ произнесенію послѣдняго слова. Евангеліе говоритъ ему: „ты“, лишь самъ онъ можетъ сказать отъ своего лица: „я“. Здѣсь еще разъ укажемъ на разницу между принципами системы догматическимъ и христіанско-философскимъ. Принципъ догматическій отъ человѣка требуетъ только послушанія, такъ какъ догматика статически формулируетъ открывшуюся Истину, открывшееся во Христѣ совершенство; по христіанско-философскому принципу человѣкъ призывается къ творческой работѣ. Сказать то же на языкѣ методологіи наукъ о духѣ— христіанская философія сама передаетъ свое дѣло философіи жизни. Послѣдняя система мысли, создаваемая нравственно-субъективнымъ методомъ, есть система философіи жизни. Задержать мысль на христіанской философіи можно только искусственно: она должна завершить свою творческую работу созданіемъ философіи жизни.

Философія жизни создается тѣмъ же, что и христіанская философія, субъективнымъ методомъ, который здѣсь раскрывается въ психологической элементарности и научности. Нравственно-субъективно и духовно-мистически въ этой системѣ обозрѣвается и оцѣнивается вся конкретная жизнь человѣческая во всей ея непринужденности, познается смыслъ жизни въ ея собственныхъ терминахъ.

Философія жизни—вотъ что я, въ-третьихъ, ставлю на мѣсто стараго нравственнаго богословія.

Болѣе подробно о философіи жизни нынѣ я не буду говорить, и я упоминаю теперь о ней въ интересахъ собственно богословія. Идея христіанской философіи имѣетъ существенное значеніе для построенія философіи жизни, которая вѣдь обнимаетъ христіанство, какъ высшій поворотный пунктъ въ исторіи и психологіи человѣка, обусловливающій самую постановку философіи жизни. И обратно: идея фило-

софіи жизни, идея оправданія жизни служитъ существеннымъ условіемъ наиболѣе правильнаго, наиболѣе глубокаго построенія христіанской философіи. Нравственное ученіе о христіанствѣ находитъ свое завершеніе въ христіанской философіи, а христіанская философія правильно освѣщается идеей философіи жизни.

Философія жизни, какъ нравственно-субъективная, духовно-мистическая философія, представляетъ изъ себя особый типъ философіи, который къ другимъ направленіямъ философіи относится такъ же, какъ христіанская философія относится къ другимъ направленіямъ религіозной мысли. Борьба этого типа мысли съ философскимъ объективизмомъ (позитивизмомъ, раціонализмомъ, идеализмомъ) опредѣлилась въ исторіи философіи раньше, чѣмъ въ исторіи богословія, хотя и здѣсь субъективный типъ мысли сложился лишь въ новѣйшей исторіи философіи и въ строгой послѣдовательности свойственъ лишь нашимъ днямъ. Я укажу кое-что изъ относящейся сюда иностранной философской литературы.

Здѣсь раньше другихъ должны быть названы моралисты-мистики новаго времени, выдающіеся энтузіазмомъ рѣчи, но не приведшіе своей мысли въ систему: Эмерсонъ (Essays), Карлейль (Past and present,—Sartor resartus и др., также The correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson), Киркегоръ, Метерлинкъ (Le temple enseveli,—Le trésor des humbles.—La sagesse et la destinée и др.), отчасти Ницше и Гюйо. Другой рядъ составляютъ систематическіе мыслители, слѣдующіе за Кантомъ, Фихте, Шлейермахеромъ и Фейербахомъ съ болѣе или менѣе удачнымъ уклономъ къ историко-психологическому эмпиризму: Лотце, Дильтей (кромѣ ранѣе названныхъ сочиненій можно отмѣтить Das Wesen der Philosophie въ Systematische Philosophie), Эйкенъ (Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit,—Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt Neue Grundlegung einer Weltanschauung,—Grundlinien einer neuen Lebensanschauung,—Der Sinn und Wert des Lebens и др.), Риккертъ, Сабатье (Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire,—Les religions d'autorité et la religion de l'esprit). Нельзя не упомянуть прежнихъ метафизиковъ-мистиковъ Шеллинга и Равессона и новыхъ мыслителей мистическаго направленія, Бергсона и Джемса; заслуживаютъ изъ числа метафизиковъ осо-

баго упоминанія англійскіе авторы теоріи реализаціи личности (the theory of self-realisation): Green (Prolegomena to ethics), Bradley (Appearance and reality,—Ethical Studies), Seth (A study of ethical principles), Mackenzie (Manual of ethics). Родственна съ этою теоріею теорія личнаго идеализма (personal idealism), сторонники котораго выпустили въ 1902 г. сборникъ этого имени: Personal idealism. Philosophical essays by eight members of the University of Oxford. (Однако еще въ 1901 г. Howison издалъ книгу The limits of evolution and other essays, illustrating the metaphysical theory of personal idealism). Также Pringle-Pattison (Hegelianism and personality,—Man's place in the cosmos), Gibson (A philosophical introduction to ethics. An advocacy of the spiritual principle in ethics from the point of view of personal idealism). Чрезъ Шиллера (F. C. S. Schiller), одного изъ участниковъ сборника Personal idealism (ст. Axioms as postulates), съ теоріей личнаго идеализма поставленъ въ связь прагматизмъ Джемса (W. James Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. Popular lectures on philosophy, его же The will to believe, and other essays in popular philosophy; здѣсь же можно назвать и его главный трудъ The varieties of religious experience. A study in human nature), которому Шиллеръ придалъ болѣе этическій уклонъ, соотвѣтственно съ чѣмъ и назвалъ его гуманизмомъ (Humanism. Philosophical essays,—Studies in humanism,—также въ Intern. journal of ethics 1903: The ethical basis of metaphysics). Принципъ личности полагается въ основу этики у опирающагося частью на Платона и еще болѣе на Аристотеля Паульсена, что̀ онъ назвалъ энергетизмомъ (System der Ethik mit einem Umriss der Staats—und Gesellschaftslehre,—также статья въ Systematische Philosophie) и Липпса (Die ethischen Grundfragen). Сюда нужно причислить и спеціальную литературу по теоріи цѣнности: Ehrenfels System der Wert theorie (1897), Kruger Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie (1898), Kraus Zur Theorie des Wertes (1901), Kreibig Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-theorie (1902), Meinong Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wert theorie (1894), Ritschl Ueber Werturteile (1895), Scheibe Eine Bedeutung, der Werturteile etc. (1893), W. Ml. Urban Valuation, its nature and laws (1909), Риккертъ *Цѣнности жизни и культурныя цѣнности* (Логосъ 1912—1913 г.), *О системѣ цѣнностей* (ib 1914)...

Если читатель, знакомый или по ознакомленіи съ названною литературою, скажетъ мнѣ, что здѣсь названы авторы разнообразныхъ направленіи, не укладывающихся въ одно русло, и что всѣ они, въ совокупности, сдѣлали слишкомъ мало, почти ничего не сдѣлали, для построенія духовно-субъективной философіи, то я не буду съ нимъ много спорить..

Я намѣтилъ программу своей каѳедры въ высшемъ, творческомъ этажѣ ея. Учебный видъ ея—это *Систематическій курсъ нравственной философіи*, или *Этика*. Изъ элементарныхъ дисциплинъ философіи—Логики, Этики и Эстетики учебной формой нравственнаго ученія о христіанствѣ, христіанской философіи и, въ послѣднемъ итогѣ, философіи жизни служитъ не логика, не эстетика, а этика. Этика узка для нравственнаго ученія о жизни, для нравственно-мистической философіи, но только въ терминахъ этики можно учебно выразить идею этой философіи. Сказать учебно, философія жизни есть, конечно, этическая система, нравственная философія, а не система гносеологическая и логико-метафизическая, не система эстетическая. Этика, какъ учебная форма духовно-мистической философіи, уже не можетъ быть позитивной этикой. Мало того, она не можетъ быть и просто идеалистической и, въ частности, формалистической этикой: она должна воспринять опредѣленнымъ образомъ духовно-мистическое начало, которое должно придать ей во всѣхъ частяхъ особый характеръ, специфическое направленіе. И все-же она останется этикой, будетъ рѣшать тѣ же проблемы этой дисциплины, которыя ставятся во всякой этикѣ.

Систематическій курсъ нравственной философіи, или этика—вотъ что я ставлю въ учебномъ смыслѣ на мѣсто стараго нравственнаго богословія. Это — философская, а не богословская наука. Такою ее и нужно признать. Какъ одна изъ наукъ духовной школы, этика необходимо приметъ не только характеръ философіи жизни, но и опредѣленное, специфическое направленіе христіанской философіи и нравственнаго ученія о христіанствѣ. Тѣмъ не менѣе она (подобно логикѣ, психологіи) останется философской наукой, будетъ исходить изъ естественныхъ началъ нравственной

жизни. И не трудно оправдать наличность этой философской науки среди круга наукъ духовной школы. Христіанство предполагаетъ естественную почву, въ которую оно бросаетъ свои сѣмена Къ воспріятію его, къ познанію его цѣнности, къ его оцѣнкѣ человѣкъ долженъ быть естественно подготовленъ. Такою почвою оказывается нравственность. Къ христіанству приготовляетъ и его реализуетъ нравственное сознаніе, а не логическое, не эстетическое развитіе. Поэтому ученіе о нравственномъ сознаніи человѣка имѣетъ—болѣе непосредственно, чѣмъ логика, эстетика,—богословскій интересъ, умѣстно въ духовной школѣ, не замѣняется богословскими науками. И оно должно сохранять характеръ самостоятельной науки, ибо оно и нужно, какъ ученіе объ автономномъ нравственномъ сознаніи. И формально этика не можетъ слиться даже съ нравственнымъ ученіемъ о христіанствѣ, съ христіанской философіей и съ философіей жизни, не говоря уже о догматическомъ или нравственномъ богословіи. Не трудно смастерить руководство къ нравственному богословію, въ которомъ введеніе, или одна глава, будетъ соотвѣтствовать этикѣ, другая будетъ содержать догматическое ученіе о нравственной природѣ человѣка, третья—христіанскую философію, четвертая—аскетику и пр. Такое руководство не можетъ претендовать, какъ любая христоматія, на познавательную цѣнность. Чтобы имѣть научное значеніе, этика должна представлять собою особый курсъ, какъ равнымъ образомъ въ видѣ особыхъ курсовъ должны излагаться и христіанская философія и философія жизни...

Я вамъ представилъ полную программу своей науки. Наиболѣе важнымъ и типичнымъ является ея верхній, философскій этажъ, въ центральной части—христіанская философія. Типичность этой системы наиболѣе рельефно выражается въ субъективномъ методѣ мысли. Субъективный методъ есть методъ новаго богословія.

Субъективный методъ, субъективизмъ.... Не одному изъ моихъ слушателей, не одному изъ моихъ читателей мерещились, при одномъ словѣ о субъективномъ методѣ, разверстыя „врата геенны огненной“, готовыя поглотить и автора и будущихъ сторонниковъ „субъективистической“ системы.

Но такъ ли страшенъ субъективный методъ, какъ его малюютъ теряющіе голову отъ страха охранители устоевъ?

Наиболѣе извѣстно логическое и психологическое употребленіе термина субъективный. Отклоненіе мышленія отъ логическихъ нормъ подъ дѣйствіемъ психическихъ причинъ, нарушеніе объективной истины подъ вліяніемъ личныхъ пристрастій, воздѣйствіе чувства на мысль,—вотъ что чаще всего извѣстно подъ субъективностью. Индивидуальныя особенности, идіосинкразіи, психической жизни, особенности ощущеній, чувствъ, это также извѣстно съ именемъ субъективнаго. Индивидуальная ограниченность, — это синонимъ субъективнаго. Нужно ли говорить, что методологическое примѣненіе субъективизма не имѣетъ ничего общаго съ этимъ логическимъ и психологическимъ смысломъ субъективности?

Чтобы понять идею субъективнаго метода, слѣдуетъ изъ низшей области элементарной логики и психологіи перенестись въ высшую сферу систематическаго мышленія и здѣсь сравнить его съ методомъ объективнымъ. Полный и характерный объективизмъ познанія представленъ въ позитивизмѣ. Какъ разсуждаетъ позитивизмъ объ историко-психологическомъ содержаніи человѣческой жизни: о порокахъ и добродѣтеляхъ, идеалахъ, вѣрованіяхъ, совѣсти?. Все духовное содержаніе позитивизмъ объясняетъ генетически. Разлагая всѣ сложные комплексы духовной жизни на простые элементы, для каждаго изъ послѣднихъ онъ подыскиваетъ причинное объясненіе, „разсматриваетъ человѣческія дѣйствія и стремленія такъ, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ, или о тѣлахъ“. Обратимся, для примѣра, къ книгѣ Сутерланда *Происхожденіе и развитіе нравственнаго инстинкта.* Авторъ ставитъ цѣлью своей книги показать, какъ изъ потребностей духовной жизни, по мѣрѣ ихъ возникновенія и развитія, вырастаетъ сначала съ необычайною медленностью, а затѣмъ незамѣтно ускоряя свое развитіе вмѣстѣ съ его поступательнымъ движеніемъ, тотъ нравственный инстинктъ, который,. съ сопутствующимъ ему разумомъ, составляетъ благороднѣйшее явленіе, когда-либо виданное на нашей планетѣ. „Это развитіе будетъ прослѣжено нами въ его непрерывной постепенности, начиная отъ первобытнаго дикаря и кончая благороднѣйшими изъ представителей человѣчества — какъ біологическій процессъ“.

Самъ авторъ стоитъ внѣ духовнаго процесса, остается чужимъ для него, самое большее—любуется на него со стороны, эстетически. Такъ онъ, въ частности, рѣшаетъ и проблему долга. „Когда, пишетъ онъ, симпатія у извѣстной расы нашла свое выраженіе въ правилахъ или законахъ, тогда поведеніе, согласное съ среднимъ уровнемъ этой симпатіи, поддерживается всею силою общественнаго мнѣнія, съ его карами и порицаніями, съ его наградами и одобреніями, тогда возникаетъ чувство долга,—сознаніе, что отдѣльный человѣкъ долженъ сообразоваться, не только съ тѣмъ, что ему говоритъ его внутреннее чувство, но также и съ внѣшней средой — съ тѣмъ, чего требуетъ средній уровень его расы. Это чувство, усиливаемое санкціей прямыхъ велѣній, соотвѣтствующихъ альтруистическимъ идеямъ даннаго времени, развивается въ индивидѣ съ самаго ранняго дѣтства и вслѣдствіе этого принимаетъ ту абсолютную, безусловную форму, которою характеризуется чувство долга, хотя въ дѣйствительности она вполнѣ относительна и зависитъ отъ характера даннаго народа и эпохи, въ которую пришлось жить индивиду“. Не только низшія ступени нравственнаго развитія, но и высшія формы нравственнаго сознанія авторъ окидываетъ тѣмъ же стороннимъ окомъ. „Но въ своей наиболѣе благородной формѣ—продолжаетъ онъ—нравственность является, когда симпатія, долгъ и самоуваженіе озаряются эстетическимъ чувствомъ, когда доброе поведеніе вызываетъ тотъ энтузіазмъ, который вспыхиваетъ внутри насъ при видѣ чего-нибудь прекраснаго. Когда достигнута та ступень развитія, при которой идея прекраснаго концентрируется вокругъ добраго, чистаго и правдиваго, тогда нравственность пріобрѣтаетъ наивысшую извѣстную намъ форму“... Такъ авторъ объясняетъ генетически нравственность, чувство долга, идеалы, но не вскрываетъ внутренняго содержанія духовной жизни, не смотритъ на нее съ той стороны, съ которой она обращена къ самому субъекту, имѣетъ внутреннюю привлекательность и убѣдительность: онъ все время говоритъ о другихъ, но не о себѣ. Бентамъ, основатель утилитаріанской доктрины, въ своей книгѣ *Введеніе въ основанія нравственности и законодательства* направляетъ свои разсужденія не къ нравственному дѣятелю, а къ законодателю, научая его дѣйствовать на волю гражданъ

посредствомъ удовольствій и страданій. Вообще, позитивизмъ не признаетъ и не знаетъ внутренней, субъективной природы духовнаго процесса, его интимной, извнутри постигаемой цѣнности. Поэтому позитивистъ можетъ составить философію религіи, лучше сказать—науку о религіяхъ, а не религіозную философію,—философію нравственности, научную этику, а не нравственную философію. Напротивъ, что мы, вѣрующіе, скажемъ въ опроверженіе позитивизма, въ устраненіе его истолкованія духовнаго процесса? Мы скажемъ, что генетическое объясненіе религіи, нравственности, права оставляетъ открытой принципіальную религіозную, этическую, правовую проблему, такъ какъ духовно-культурный процессъ имѣетъ внутреннюю сторону, интимную очевидность, доступенъ внутренней оцѣнкѣ. Подобно тому, какъ мыслительный процессъ кромѣ психологической стороны имѣетъ еще логическую природу, которая совершенно неуловима для психическаго объясненія; такъ и духовный, религіозно-этическій процессъ, кромѣ соціально-психологической стороны, объясняемой причинно, доступенъ внутреннему сознанію, имманентному постиженію, мистическому откровенію. Историкъ, соціологъ, психологъ могутъ причинно выяснить то воодушевленіе, которое охватывало участниковъ крестовыхъ походовъ, но самъ я понимаю, постигаю *внутреннюю* красоту геройскаго поступка, христіанскаго самоотреченія, духовной свободы, и это *постиженіе* внутренней красоты духовнаго процесса обладаетъ для меня полною убѣдительностью, самоочевидностью. Вотъ что мы, вѣрующіе, противопоставляемъ позитивизму. Но вѣдь это и есть субъективное, нравственно-субъективное, духовно-субъективное, разсмотрѣніе человѣческой жизни. Отказаться отъ духовнаго субъективизма, отъ духовной мистики—это значитъ всецѣло уступить позитивизму, отказаться отъ всякой святыни, отъ духовныхъ убѣжденій, отъ духовнаго познанія. Все это существуетъ для субъекта, для духовной личности, и не можетъ быть установлено чисто объективнымъ путемъ. Объективнымъ методомъ могутъ быть установлены лишь теоретическія истины, а духовная истина — существуетъ для сердца, для личности, для субъекта, открывается въ сердцѣ, въ самосознаніи. Духовная истина не объективно познается, а субъективно (интимно, духовно-мистически) постигается.

О самопознаніи, какъ принципѣ духовной жизни, и о субъективности духовнаго познанія, настойчиво говорилъ Г. С. Сковорода. „Мы, по его словамъ, въ постороннихъ околичностяхъ черезчуръ любопытны, рачительны и проницательны: измѣрили море, землю, воздухъ и небеса и обезпокоили нѣдро земли ради металловъ, размежевали планеты, доискались въ лунѣ горъ, рѣкъ и городовъ, нашли накомплетныхъ міровъ несчетное множество, строимъ непонятныя машины, засыпаемъ бездны, воспящаемъ и привлекаемъ стремленіе водъ, что день, то новые опыты и дивныя изобрѣтенія. Боже мой! Чего мы не умѣемъ! Чего мы не можемъ! Но то горе, что при всемъ томъ, кажется, что чего-то великаго недостаетъ. Нѣтъ того, чего и сказать не умѣемъ: одно только знаемъ, что недостаетъ чего-то, а что оно такое, не понимаемъ. Похоже на безсловеснаго младенца: онъ только плачетъ, не въ силахъ ни знать, ни сказать, въ чемъ ему нужда, одну только досаду чувствуетъ. Сіе явное души нашей неудовольствіе не можетъ ли намъ дать догадаться, что всѣ сіи науки не могутъ мыслей нашихъ насытить? Бездна душевная, видишь, оными не наполняется. Пожерли мы безчисленное множество обращающихся системъ съ планетами, а планетъ съ горами, морями и городами, да однако-жъ алчемъ; не утоляется, а рождается наша жажда. Математика, медицина, физика, механика, музыка съ своими буйными сестрами; чѣмъ изобильнѣе ихъ вкушаемъ, тѣмъ болѣе палитъ сердце наше голодъ и жажда, а грубая наша остолбенѣлость не можетъ догадаться, что всѣ они суть служанки при госпожѣ и хвостъ при своей головѣ, безъ которой весь корпусъ не дѣйствителенъ. И что несытѣе, безпокойнѣе и вреднѣе, какъ человѣческое сердце, сими рабынями безъ своей начальницы вооруженное?.. Чего жъ оно не дерзаетъ предпріять? Духъ несытости жженетъ, нарядъ способствуетъ стремится за склонностію, какъ корабль безъ кормчаго, безъ совѣта, и предвидѣнія, и удовольствія. Взалкавши, яко песъ, съ ропотомъ вѣчно глотая прахъ и пепелъ гибнущій, лихвы отчужденны еже отъ ложеснъ, заблудивше отъ чрева, минувъ существенную истину надѣ душевною бездною внутрь насъ гремящаго сіе: „Азъ есмь сый“. А понеже не исправилися, въ чемъ для нихъ самая нужнѣйшая надобность и что такое есть предѣлъ,

черта, и край всѣхъ на всѣхъ желаній и намѣреній, дабы всѣ свои дѣла приводить къ сему главнѣйшему и надежнѣйшему пункту, за тѣмъ пренебрегли и царицу всѣхъ служебныхъ ей духовъ или наукъ отъ земли и въ землю возвращающихся, минувъ милосердную дверь ея, отверзающую исходъ и вводящую мысли наши отъ низовыхъ подлостей тѣни къ пресвѣтлой и существенной истѣ неувѣдающаго счастія. Теперь подумайте, други мои, и скажите, въ чемъ состоитъ самонужнѣйшая надобность? Что есть для насъ лучше и саможелательнѣе всего? Что такое сдѣлать васъ можетъ счастливыми? Разсуждайте заблаговременно, выйдите изъ числа безпутныхъ путниковъ, кои и сами не могутъ сказать, куда идутъ и зачѣмъ! Жизнь наша есть путь, а исходъ къ счастью не коротокъ. Если черновѣетъ западъ солнечный, пророчествуемъ, что завтрашній день возсіяетъ свѣтлый, а если зарумянится востокъ,—стужа и непогода будетъ сегодня, всѣ говоримъ—и бываетъ такъ. Скажи пожалуй, если бы житель изъ городовъ, населенныхъ въ лунѣ, къ намъ на нашъ земной шаръ пришелъ, не удивился ли бы нашей премудрости, видя, что небесные знаки столь искусно понимаемъ, и въ то жъ *самое* время внѣ себя сталъ бы нашъ лунатикъ, когда бы узналъ, что мы въ экономіи крошечнаго міра нашего безсмысленны и совершенные трутни—ничего не примѣчаемъ и нерадимъ о удивительнѣйшей всѣхъ системъ системѣ нашего тѣла. Скажи, пожалуй, не заслужили бы мы у нашего гостя имени безтолковаго математика, кой твердо разумѣетъ циркуль, окружіемъ своимъ многіе милліоны миль вмѣщающій, а въ маленькомъ золотомъ кольцѣ той же силы и вкуса чувствовать не можетъ? Или безумнаго того книжника далъ бы намъ по самой справедливости наименованіе, кой слова и письмы въ 15 аршинъ разумѣть и читать можетъ, а тоежъ Алфа или Омега на маленькой бумажкѣ или на ногтѣ написанное, совсѣмъ ему непонятно? Конечно, назвалъ бы насъ вѣдьмою, которая узнаетъ, какое кушанье въ чужихъ горшкахъ кипитъ, а въ своемъ домѣ и слѣпа, и нерадива, и голодна. И чуть ли таковые мудрецы не изъ числа тѣхъ женъ, своего дома небрегущихъ, коихъ великій Павелъ называетъ волокитами Я наукъ не хулю и самое послѣднее ремесло одобряю; одно то хулы достойно, что, на ихъ надѣясь, пренебрегаемъ вер-

ховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и статьѣ, полу и возрасту, для того отворена дверь, что счастіе всѣмъ безъ выбора есть нужное, чего кромѣ ея ни о какой наукѣ сказать неможно. Въ ней обучается весь родъ человѣческій сроднаго себѣ счастія и сія-то есть каѳолическая, то есть всенародная наука". Но „никто не хочетъ отъ дѣлъ житейскихъ упразднiться и очистить сердце свое, чтобы могъ вникнуть въ нѣдра сокровенной, въ святѣйшемъ библейскомъ храмѣ сладчайшей истины, необходимо для всенароднаго счастія самонужнѣйшей. Всѣ науки, всѣ промыслы и все намъ милѣе, нежели то, что единственно насъ потерянныхъ находитъ и намъ же самихъ насъ возвращаетъ. И сіе то-есть быть счастливымъ—узнать, найтить себя самого. Лицемѣры, говорится намъ, лицо небесное подлинно хорошо вы разбирать научились, а для чего не примѣчаете законовъ, чтобы вамъ, какъ по слѣду, добраться до имѣющей осчастливить васъ истины? Все вы имѣете и умѣете, кромѣ что васъ же самихъ вы найтить не знаете и не хощете. И подлинно удивленія достойно, что человѣкъ за 30 лѣтъ живетъ, а примѣтить не могъ, что для него лучше всего и когда съ нимъ наилучше дѣлается".

Еще яснѣе говорилъ о субъективности, сердечной интимности духовнаго познанія проф. Юркевичъ. „Въ сердцѣ основа религіи и нравственности. Основа религіознаго сознанія человѣческаго рода заключается въ сердцѣ человѣка: религія не есть нѣчто постороннее для его духовной природы; она утверждается на естественной почвѣ. Справедливо, что откровеніе сообщаетъ человѣку истины, недоступныя для его разума: но также справедливо, что человѣкъ не есть животное, только научаемое Богомъ; сама душа носитъ въ себѣ зачатки и предрасположенія къ этому необыкновенному наученію. Впрочемъ этихъ зачатковъ и предрасположеній мы не можемъ найти въ области представленій и понятій, они открываются намъ, какъ нѣчто не поддающееся описанію и опредѣленію, какъ подлинное чувство безконечнаго, только въ сердцѣ. И если блаж. Августинъ, изслѣдывая различныя основанія вѣры, сказалъ наконецъ: nemo credit nisi volens; то источникъ вѣры обозначенъ въ этихъ словахъ съ безспорною истиною, потому что хотѣніе и воля опредѣляется *непосредственными* влеченіями и потребностями сердца. То же

и въ нравственной сферѣ. Умъ, какъ говорили древніе, есть *правительственная* или *владычественная* часть души, и мистицизмъ, который погружается въ непосредственныя влеченія сердца, не переводя ихъ въ отвлеченныя, спокойныя и твердыя идеи или начала ума, противорѣчитъ свойствамъ человѣческаго духа. Но правительственная и владычественная сила не есть сила раждательная; она есть правило, простирающееся на такое содержаніе нравственнаго міра, которое рождается изъ глубочайшаго существа духа и въ своемъ непосредственномъ видѣ или въ первомъ и *основномъ* явленіи есть любовь къ добру. Значеніе началъ и общихъ правилъ разума въ области нравственной можно выразить посредствомъ евангельскаго образа, который по своей точности всегда будетъ возбуждать удивленіе въ безпристрастномъ наблюдателѣ: для живой—а не только представляемой—нравственной дѣятельности требуется свѣтильникъ и елей (Мѳ. 25, 1—10). По мѣрѣ того, какъ въ сердцѣ человѣка изсякаетъ елей любви, свѣтильникъ гаснетъ: нравственныя начала и идеи потемняются и наконецъ исчезаютъ изъ сознанія. Это отношеніе между свѣтильникомъ и елеемъ, между головою и сердцемъ—есть самое обыкновенное явленіе въ нравственной исторіи человѣчества. Нравственность есть заповѣдь, есть законъ: но какъ о благодатномъ законѣ сказано, что онъ будетъ написанъ на сердцахъ обыкновенныхъ людей, такъ и люди, предоставленные самимъ себѣ, являютъ дѣло законное написано въ сердцахъ своихъ".

Субъективная, духовно-мистическая область, есть область конкретной душевной жизни. Это—все, что внутренно переживается человѣкомъ, сознается, чувствуется имъ. Это—психическая область. Однако духовно-мистическій, субъективный методъ не есть методъ психологическій. Психологія относится къ естествознанію, и психологическое изслѣдованіе душевной жизни, есть естественно-научное, объективное изслѣдованіе. Психологическая наука не овладѣваетъ, не постигаетъ душевной жизни интимно, внутренно; она не обосновываетъ религіи и нравственности, не созидаетъ духовной философіи. Субъективная, душевная, духовно мистическая жизнь познается адэкватно, въ неразложимыхъ образованіяхъ, въ тои глубинѣ и сложности, до которой не доходитъ теоретическое познаніе, въ томъ тончайшемъ ду-

ховномъ вѣяніи, духовномъ ароматѣ, который не уловимъ для психологической науки, но составляетъ подлинное содержаніе духовной личности—душевная жизнь познается путемъ установленія цѣнностей. Духовная жизнь личности, сердце человѣка—въ любви, въ воспріятіи и созиданіи царства цѣнностей, и методъ познанія духовной, сердечной жизни, есть методъ установленія цѣнности. Какъ красота познаётся и творится эстетически, такъ и міръ сердца познается и организуется методомъ духовной оцѣнки. Субъективный методъ духовной философіи есть именно методъ сердечнаго познанія, методъ отношенія къ нравственнымъ цѣнностямъ. Методъ духовной философіи — христіанской философіи и философіи жизни—есть высшая, сознательно организованная ступень метода самой сердечной жизни. Творецъ духовной философіи сознаетъ, мыслитъ и чувствуетъ въ направленіи сердца. Какъ теоретическое познаніе соотвѣтствуетъ природѣ логической истины, какъ эстетическое творчество соотвѣтствуетъ природѣ красоты, такъ и духовная философія, духовно-мистическое познаніе соотвѣтствуетъ природѣ сердца, духовной личности. Теоретикъ мыслитъ абстрактными понятіями, художникъ мыслитъ образами, христіанскій философъ, философъ жизни мыслитъ живыми нравственными цѣнностями. Это есть духовная діалектика, разумъ сердца. Создавать духовную философію, значитъ создавать духовную діалектику: воспринимать и творить духовныя цѣнности и устанавливать между ними связь, организовать ихъ въ царство цѣнностей. Это есть духовное познаніе, познаніе Духовной Истины, и нужно помнить, что познаніе бываетъ не только теоретическое, но и духовно практическое, и этимъ именно путемъ постигается Духовная Истина. Духовная философія есть высшая ступень духовнаго познанія, его высшая организація. Это совершенно своеобразное познаніе. Какъ истинный художникъ никогда не собьется на теоретическій путь, такъ и духовный мудрецъ, моралистъ-мистикъ никогда не собьется на пути теоретическаго (абстрактнаго) объективизма и стихійно-безличнаго эстетизма.—Никогда не собьется онъ на путь теоретическаго объективизма. Это для него будетъ рѣзать ухо, звучать диссонансомъ. Онъ мыслитъ исключительно и послѣдовательно сердечными, нравственно-мистическими оцѣн-

ками, исключительно и послѣдовательно ткетъ духовную діалектику, создаетъ систему духовныхъ благъ. Духовная философія отыскиваетъ, собираетъ, систематизируетъ духовныя цѣнности, учитъ узнавать ихъ, воспитываетъ вкусъ къ нимъ, убѣждаетъ въ ихъ внутренней красотѣ, обнаруживаетъ ихъ гармонію. Объективное отношеніе къ дѣлу здѣсь невозможно; напротивъ, систематикъ религіозной мысли познаетъ своею душою, мыслитъ кровью своего сердца, отрываетъ каждую мысль отъ своей души, говоритъ о томъ, что для него дорого И онъ обращается къ живымъ личностямъ, ищетъ цѣлой души, жаждетъ созвучныхъ сердецъ, разсчитываетъ встрѣтить друзей и враговъ. Отличается духовная мудрость и отъ области эстетической тѣмъ, что она относится къ нравственной сферѣ. Нужно различать низшую нравственность, какъ примѣненіе заповѣдей, какъ порядокъ обязанностей и добродѣтелей, отъ нравственности высшей, религіозной или мистической, какъ царства безкорыстныхъ цѣнностей и благъ, какъ мистики личности, мистики самосознанія. Духовная философія имѣетъ дѣло съ высшей нравственностью, съ царствомъ духовныхъ цѣнностей; тѣмъ не менѣе жизнь сердца есть нравственная сфера, что и отличаетъ духовную мысль отъ художественнаго творчества. Искусство не имѣетъ внутренней діалектики, тогда какъ нравственная жизнь сердца, царство духовныхъ цѣнностей, невозможна безъ своего - духовнаго разума, неизбѣжно выражается въ духовной мудрости, въ діалектической системѣ цѣнностей. Поэтому духовная философія, какъ діалектическая система цѣнностей, представляетъ собою характернѣйшую принадлежность сердечнаго познанія, высшій языкъ сердца. Что для ума и познанія наука, что для красоты искусство, то для нравственной жизни сердца духовная философія, система субъективной духовной діалектики. Здѣсь Истина и Красота воспринимаются исключительно, какъ духовное благо; вся мудрость здѣсь глубоко практична, въ высшемъ смыслѣ жизненности, духовнаго опыта; все вниманіе здѣсь сосредоточивается на конкретныхъ переживаніяхъ, на духовномъ вкусѣ. Это сплошная интуиція души, непрерывная музыка сердца И снова сказать—не вульгарная проповѣдь, не краснорѣчивый призывъ, не настойчивое внушеніе, съ другой стороны—не безцѣльное раздраженіе чувствительности, ибо

дѣло идетъ о самомъ познаніи Духовной Истины, о первоначальномъ установленіи духовныхъ цѣнностей. Здѣсь дѣйствуетъ задушевный разумъ, какъ органъ постиженія духовной реальности, и дѣло лишь въ томъ, что эта духовная реальность испытывается не со стороны объективной достовѣрности, а со стороны духовной состоятельности, духовнаго вкуса. Испытанію подвергается познанная, если угодно, научно-познанная, (а не фантастическая, какъ въ искусствѣ) дѣйствительность, историческая и психологическая, но дѣйствительность эта заново пересматривается по иному критерію, по сужденію сердца, заново перестраивается въ высшую духовную реальность. Для этого не требуется доказательствъ логической достовѣрности, запредѣльной освѣдомленности, предвѣдѣнія будущаго, нѣтъ, достаточно лишь прислушаться къ голосу собственнаго сердца: опредѣляется интимная цѣнность явленій жизни, произносится надъ ними духовный приговоръ, все рѣшается собственною волею. Этимъ путемъ открывается, на фонѣ объективной дѣйствительности, новая правда, иная самоочевидность, новая связь явленій жизни, новое освѣщеніе міровой исторіи. Для духовнаго познанія единственно пригоденъ субъективный методъ, и онъ, какъ только можно пожелать, плодотворенъ для духовной науки. Единственно только этимъ методомъ можно, а имъ возможно вполнѣ достигнуть до глубочайшихъ корней міра цѣнностей, царства Божія, непосредственно прикоснуться къ тайнѣ зарожденія духовнаго міра, къ рождающей силѣ Духа Святого, заглянуть въ ту потаенную, скрытую въ глубинѣ сердца, клѣть, въ которой впервые, въ самомъ зародышѣ, опредѣляется духовное благо. Лишь этому безкорыстному, чуждому всякихъ личныхъ пристрастій, свободному отъ умныхъ разсчетовъ, отъ давленій со стороны внѣшняго познанія, *чистому* методу сердца удается отвѣтить на вопросъ, въ чемъ состоитъ высшая духовная цѣнность, которая служитъ мѣриломъ всякаго добра, всякаго человѣческаго поступка, гдѣ высшая Божія правда, которая служитъ путеводною звѣздою нашей жизни. Эта высшая цѣнность есть та духовная реальность, при соприкосновеніи съ которой сердце наше горитъ яркимъ и чистымъ пламенемъ, ради котораго человѣкъ готовъ положить душу свою На этотъ вопросъ можетъ отвѣтить только

чистое сердце, и нужно беречь субъективный методъ духовнаго познанія отъ примѣсей познавательнаго объективизма (и художественнаго эстетизма). Какъ въ жизни бываютъ люди ума и познанія, (и бываютъ люди чувства и эстетики), и, наконецъ, бываютъ люди сердца и духовной жизни, такъ и духовная философія должна оперировать чистымъ субъективнымъ методомъ, духовной діалектикой. Продуктъ послѣдовательнаго примѣненія субъективнаго метода къ религіозно-этической философіи есть духовная мистика, мистика самосознанія: духовная мистика выступаетъ въ исторіи философіи въ качествѣ особаго направленія духовной мысли, особаго типа философіи, который почти не имѣетъ прошлаго и которому принадлежитъ будущее [1]).

---

[1]) Опытомъ христіанской философіи, составленной субъективнымъ методомъ, имѣющей своею исключительною задачею—дать внутреннюю діалектику христіанскаго самосознанія, можетъ служить моя система религіозной мысли „Основы христіанства“. Вотъ какъ рецензентъ (А. М. Туберовскій) характеризуетъ методъ моей системы: „Тарѣевъ стремится проникнуть въ интимную суть христіанства, *творчески* репродуцировать ее. Не говоря о результатахъ замысла, самая *постановка* такого заданія весьма оригинальна и глубоко почтенна. Мы поняли все безусловное *превосходство* такой именно „философіи“ христіанства. Поясняемъ свою мысль *сравненіемъ*: вмѣсто Евангелія, возьмемъ трагедію Шекспира: *Король Лиръ*. Отношеніе къ этому шедевру драматическаго творчества со стороны ученыхъ можетъ быть *различнымъ*. Одинъ будетъ констатировать принадлежность Шекспиру „Короля Лира“ или наоборотъ, неподлинность этой трагедіи; таково отношеніе *апологета* и отрицательной *критики* къ Евангелію. Другой станетъ доказывать, что „Король Лиръ“ очень умное и нравственное произведеніе, что оно вполнѣ достойно Шекспира; это — идеологія въ стилѣ Соловьева и Несмѣлова. Наконецъ, „Короля Лира“ читаетъ *художникъ*, самъ въ душѣ „Шекспиръ“. У него нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что трагедія эта „шекспировская“: *никто*, кромѣ Шекспира, не могъ создать ее; должна же она кому-нибудь принадлежать, и тотъ, кто создалъ ее, является истиннымъ „Шекспиромъ“, авторомъ „Короля Лира“ и др подобныхъ шедевровъ. Вѣдь не имя создаетъ славу твореніямъ, а наоборотъ, творенія „возвѣщаютъ“. Для такого конгеніальнаго мыслителя каждая строка, каждый стихъ трагедіи, даже отдѣльное выраженіе—*органическая* часть цѣлаго, воспринимаего интуитивно, какъ перлъ творчества. По одному такому выраженію онъ могъ бы *возстановить* цѣлое, какъ палеонтологъ по сохранившемуся позвонку возстановляетъ скелетъ вымершаго животнаго типа Правильна ли во всѣхъ деталяхъ такая реставрація,—другой вопросъ; важно, что она является единственнымъ средствомъ *постиженія* исчезнувшаго вида

Вы, надѣюсь, достаточно убѣдились въ глубокомъ своеобразіи моего „предмета“, моей каѳедры, моего богословствованія, въ его неизмѣримой важности, въ рѣшительной типичности субъективнаго метода и духовной мистики. Но вы также видите всю новизну проектируемой мною христіанской философіи и ея непопулярность. Христіанская философія съ ея нравственно-субъективнымъ методомъ нова. Вѣдь съ классической древности и до нашихъ дней высшее духовное творчество человѣка проявлялось въ двухъ видахъ: въ теоретической философіи и въ искусствѣ. Философія до нашего времени была только теоретической, объективной философіей. Послѣднимъ рѣшеніемъ „проклятыхъ“ вопросовъ считалась только метафизика, въ богословіи — догматика. И только теперь намѣчается новый субъективный методъ

Кромѣ того, испытывая непосредственное наслажденіе отъ чтенія „Короля Лира“, съ захватывающимъ дыханіе волненіемъ, а не холоднымъ перстами онъ перевертываетъ страницу за страницей и *находитъ* то, что пропустилъ первый, что слабо ощутилъ второй, но что составляетъ всю суть, все очарованіе даннаго творенія И это „все“ лежитъ вовсе не тамъ, гдѣ предполагали прежніе цѣнители-идеологи трагедіи, не въ ея согласіи съ разумомъ (вѣдь это слишкомъ элементарное требованіе отъ автора „Короля Лира“), не въ нравственномъ характерѣ произведенія (обще-обязательное требованіе), а въ единственной, неповторяемой *красотѣ* творчества данной формы. Таково именно отношеніе Тарѣева къ Евангелію Онъ открываетъ въ Евангеліи, каждое слово котораго характерно для божественной жизни, явившейся во Христѣ, *самоцѣнную*—помимо и превыше разумности и добра, величину, „красоту“ новой высшей формы откровенія божественной жизни, въ которой есть свой разумъ и свое благо. Разумѣется, и для проф. Тарѣева церковныя нормы сохраняютъ силу, но не въ нихъ онъ полагаетъ главную тяжесть своего труда, а въ личномъ *переживаніи* христіанства. Вино требуетъ для своего сбереженія сосуда, „мѣховъ“, но по мѣхамъ, по этикеткѣ нельзя судить о *вкусѣ* вина: для этого требуется опытная дегустація. Такую *дегустацію* христіанства, содержащагося въ нормахъ церковнаго ученія, и совершаетъ проф Тарѣевъ, находя, что евангельское вино *слаще* всѣхъ существующихъ напитковъ, что оно есть божественный нектаръ. Конечно, у каждаго свой вкусъ, и „о вкусахъ не спорятъ“, и проба вкуса можетъ быть ошибочной, но самый методъ *опыта*, дегустаціи, есть единственный способъ опредѣленія качества, цѣнности вина, имѣющій объективное значеніе. Въ установленіи этого метода и въ блестящемъ осуществленіи его въ системѣ проф. Тарѣева мы видимъ величайшую заслугу, *исключительный* фактъ Русской Теологіи, при которомъ всѣ ошибки могутъ имѣть только мелочное значеніе“.

духовной философіи. Духовною жизнью человѣчество живетъ давно. Духовный опытъ человѣка измѣряется многими столѣтіями, и наслѣдство его неисчислимо. На его почвѣ выросла роскошная духовная литература—проповѣдническая, пастырская, аскетическая, литургическая, но научно философской обработки онъ доселѣ еще не получилъ. Имманентной философіи духовнаго опыта, построенной адэкватнымъ ему, субъективнымъ методомъ, еще не было, и она только нарождается. Едва нарождаясь, она уже обнаруживаетъ всѣ признаки непопулярности. Популярны гностицизмъ, мистицизмъ, оккультизмъ, магія, (популярна наука, популярно искусство). Намекните толпѣ, что вы обладаете высшимъ знаніемъ, что вамъ открытъ доступъ къ запредѣльной тайнѣ и къ скрытымъ силамъ, рѣшайте вопросы о томъ, что дѣлается на небѣ, что будетъ съ душою по смерти, описывайте порядки геенны, обсуждайте средства достиженія загробнаго спасенія—и вамъ обезпечена популярность Но духовная философія не для толпы. Она слишкомъ проста и слишкомъ трудна. Знать только себя, руководиться только голосомъ сердца, что доступно любому простецу-мірянину и потому слишкомъ демократично, но требуетъ изысканнаго вкуса и аристократической безкорыстности, что не предполагаетъ принципіальнаго, нарочитаго эсотеризма, но представляетъ полный фактическій эсотеризмъ. это не увлекаетъ съ перваго слова, это постулируетъ долгое собственное исканіе, назрѣвшій въ тиши запросъ, вдумчивую готовность пытать новые пути.

Что моя „система“ слишкомъ нова и непопулярна, объ этомъ громко засвидѣтельствовала литературная критика, которая обнаружила не любопытство, а ненависть къ моему новому слову. Поучительные перлы этой критики я собралъ въ приложеніи къ своей книгѣ *Философія жизни* (1916). Съ того времени частью стали мнѣ извѣстны не отмѣченные тамъ отзывы о моихъ книгахъ, частью появились уже новые—въ томъ же духѣ непониманія, ненависти и вражды. Одному ревнителю церковнаго православія „субъективистическая Тарѣевщина“ внушаетъ „тяжелое чувство страха предъ вратами геенны огненной, куда профессоръ богословія катится, какъ по наклонной плоскости, самъ и тащитъ за собою и читателей и, что еще болѣе грустно,—своихъ юныхъ слушателей“ (*Рус-*

ское Знамя 1916 № 119 „*Философія жизни*“ іером. Сераніона). Іерод. Веніаминъ, (бывшій) студентъ кіевской академіи, причисляетъ меня (въ книгѣ *Аскетика или подвижничество о Христѣ Спасителѣ Богѣ*, 1906, стр. 89—90) къ поклонникамъ Ваала и Астарты: „современный гордый, антихристовъ человѣкъ обоготворилъ себя самого, свой земляной разумъ и свою мерзкую грѣшную плоть, весь отдался гибельнымъ страстямъ и создалъ для себя особыхъ земныхъ боговъ и *культъ* Ваала и Астарты (Розановъ, Мережковскій, Тарѣевъ и подобные имъ), культъ Діонисія и Ваала, культъ Бахуса, даже культъ сатанизма“. Въ *Отзывахъ епархіальныхъ архіереевъ по вопросу о церковной реформѣ* (ч. III стр. 23) я коротко названъ „поклонникомъ плоти“ [1]). Мое „эзотерическое богословіе“ (*Голосъ церкви* 1916 № 4—5 „*Эзотерическое богословіе* М. Тарѣева“ Айвазова) обвиняютъ въ „раціоналистическомъ духѣ“ (прот. Клитинъ въ ж. *Странникъ*) и „протестантскомъ индивидуализмѣ“ (Н. А. Бердяевъ) [2]), Въ лучшихъ

---

[1]) Это не помѣшало однако іером. (нынѣ епископу) Алексію (Кузнецову) центральныя страницы 146—148 своей книги *Юродство и столпничество* взять буквально и сполна изъ *Основъ христіанства* (т. III, стр. 104-107), не осквернивъ однако упоминаніемъ имени автора *Основъ христіанства* ни разу благочестиваго текста своей диссертаціи.

[2]) Послѣдовательные отзывы Н. А. Бердяева о моей системѣ довольно поучительны. Въ первый разъ онъ отозвался объ *Основахъ христіанства* въ ст. *Опытъ философскаго оправданія христіанства* (о книгѣ Несмѣлова „Наука о человѣкѣ“) *Рус. М.* 1909 сент. Въ примѣчаніи сказано: „Нельзя также отрицать таланта и своеобразія профессора московской духовной академіи М. Тарѣева, который выпустилъ недавно четырехтомное сочиненіе *Основы христіанства*. Но его интерпретація христіанства есть одна изъ формъ *протестантскаго индивидуализма*. Безсиліе религіозной мысли на почвѣ протестантизма ясно видно на недавно переведенной книжкѣ Р. Эйкена *Основныя проблемы философіи религіи*“. Чтобы понять эту подозрительность Н. А. Бердяева къ протестантскому индивидуализму, нужно вспомнить, что въ то время онъ стоялъ на позиціи христіанской общественности: мы съ нимъ радикально расходились. Снова Н. А. Бердяевъ вспомнилъ объ *Основахъ христіанства* въ книгѣ своей *Смыслъ творчества* (1915), гдѣ на стр 341 пишетъ: „Необходимость освободить абсолютность евангельскаго духа отъ относительныхъ цѣнностей міра въ послѣднее время прекрасно сознаютъ М. М. Тарѣевъ въ своихъ *Основахъ христіанства* и князь Е Трубецкой.... На этой почвѣ М. Тарѣевъ приходитъ къ чисто духовному христіанству, порывающему со всякой видимой церковью... И М. Тарѣевъ и кн. Е. Трубецкой сознаютъ всю мучительность проблемы отношенія христіанства и жизни и всю лживость

случаяхъ ревнителей традиціи отъ моей системы отталкиваетъ ея новизна. П. Б. Левитовъ въ своей коррект-

---

обычныхъ рѣшеній. Но оба приходятъ къ утвержденію внѣбожественной, внѣрелигіозной, нейтральной мірской жизни, съ чѣмъ религіозное сознаніе можетъ помириться лишь условно и на время... Рѣшенія мучительнаго вопроса нѣтъ ни у М. Тарѣева, ни у кн. Е. Трубецкого, потому что они не вѣрятъ въ возможность новаго откровенія". Однако самъ Н. А. Бердяевъ теперь, въ этой своей книгѣ, рѣшительно становится на сторону индивидуализма, и уже пишетъ: „Одиночество вполнѣ соединимо съ универсальностью, въ одиночествѣ можетъ быть больше универсальнаго духа, чѣмъ въ стадной общественности .. Никогда не слѣдуетъ забывать, что религіозный путь идетъ отъ личности къ обществу, отъ внутренняго къ внѣшнему, къ космосу чрезъ индивидуальность... Въ строгомъ смыслѣ слова невозможна христіанская культура" (стр 120, 152). Теперь мы уже сблизились съ Н. А. Бердяевымъ, но, странно, онъ все еще удерживаетъ прежній взглядъ на *Основы христіанства*. Къ моей системѣ Н. А. Бердяевъ возвращается еще разъ. Въ *Типахъ религіозной мысли въ Россіи* (Р. М 1916) онъ мнѣ посвятилъ въ отдѣлѣ *Духовное христіанство* параграфъ VII. „Своеобразнымъ религіознымъ мыслителемъ, развившимъ цѣлую систему духовнаго христіанства, является М. М. Тарѣевъ, совсѣмъ особнякомъ стоящій въ средѣ профессоровъ духовной академіи. У Тарѣева болѣе сильное сознаніе, чѣмъ то, которое есть въ нашемъ народномъ сектантскомъ духовномъ христіанствѣ, и ему удалось сознательно разграничить сферу абсолютнаго и относительнаго. Онъ рѣшительный и крайній дуалистъ, и вся его система построена на противоположеніи абсолютной, божественной жизни и относительной, природно-исторической жизни. Христіанство есть исключительно личная религія, обращенная къ безконечной духовной жизни личности, и оно совершенно непримѣнимо къ жизни плотской, природной и исторической, къ государству, обществу, семьѣ, культурѣ. Сфера относительной, природной жизни должна быть освобождена и должна развиваться по своимъ законамъ. Въ духовной же христіанской жизни нѣтъ никакихъ ступеней, никакой эволюціи, ничего относительнаго, тамъ все абсолютно, все несоизмѣримо съ жизнью природной... Тарѣевъ сильнѣе въ своей критикѣ, въ своихъ отрицательныхъ расчлененіяхъ и противоположеніяхъ, чѣмъ въ положительномъ. Онъ безсиленъ связать концы съ концами, и дуализмъ его дѣлается безплоднымъ, нѣтъ пути, нѣтъ выхода"... Но самъ Н. А. Бердяевъ нынѣ уже окончательно усвоилъ дуализмъ абсолютнаго и относительнаго (что раньше онъ называлъ двойной бухгалтеріей), и въ *Р. М.* 1916 іюль *Типы религіозной мысли* стр 64-69 и августъ ст *Къ спору между кн. Е. Н. Трубецкимъ и Д. Д. Муретовымъ*, особ. стр. 45. 48, мы читаемъ уже слѣдующее: „Аблолютнаго моризма въ христіанствѣ нѣтъ. Христіанство не есть религія закона, она по существу не нормативная религія Поскольку въ христіанствѣ есть законъ, онъ цѣликомъ взятъ изъ Ветхаго Завѣта и является лишь его подтвержденіемъ. Специфически новозавѣтное откровеніе есть откровеніе благодати, любви и свободы, а не закона и

но написанной статьѣ *Духовное совершенство, какъ вѣрховный идеалъ человѣческой жизни* (*В. и Р.* 1916 г. № 8—9) откровенно заявляетъ: „Мнѣніе проф. М. М. Тарѣева настолько противорѣчитъ установившейся богословской традиціи—что мы не стали бы останавливаться на немъ"... Ново, слѣдовательно не заслуживаетъ вниманія: при такой забронированности сторонниковъ стараго богословія трудно новому богословію разсчитывать на широкій и быстрый успѣхъ. Нужно прибавить сюда специфическую непригодность духовной философіи, какъ субъективной системы, быть школьнымъ предметомъ, укладываться въ параграфы, выливаться въ шаблонную схему „программъ" учебнаго комитета, и вы поймете, почему я не разсчитываю на обильный среди васъ уловъ. Мнѣ позволительно уповать не на явную привлекательность своей системы, а на собственную самодѣятельность, на личный починъ того или другого изъ васъ, не на тѣхъ изъ васъ, многихъ, кого бы я избралъ, а на тѣхъ немногихъ, которые сами изберутъ духовную философію, не на тѣхъ, которымъ угоденъ проторенный путь, а на тѣхъ, кого манитъ судьба одинокихъ, кому любо бороться за новые пути.

Однако я скажу вамъ еще что-то, что вамъ покажется крайне неожиданнымъ. Тотъ новый путь богословствованія, на который я васъ зову, для котораго едва можно указать кое-какія аналогіи въ новѣйшей западной философіи,—путь духовной мистики, есть путь, о которомъ давно страстно вздыхаетъ русская душа. Духовная мистика, субъективная

нормы. Евангельская мораль -мораль любви, а не мораль закона, въ ней нельзя было бы открыть слѣдовъ категорическаго императива, въ ней нѣтъ этого формальнаго—моралистическаго пафоса. Въ Евангеліи суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы... Абсолютность христіанской истины есть дѣйствующій въ насъ духъ новой жизни, а не стоящій надъ нами непреложный законъ. И совершенно невозможно прямолинейно и механически примѣнять христіанскую абсолютность къ природной и исторической относительности. Исторія есть манифестація абсолютнаго, но въ самомъ историческомъ нельзя утверждать абсолютнаго, какъ норму и законъ.. Война не можетъ быть христіанской и государство не можетъ быть христіанскимъ, христіанскимъ можетъ быть лишь духъ и царство духа" Итакъ, Н. А. Бердяевъ нынѣ говоритъ уже безъ запинки языкомъ *Основъ христіанства*, но отзывъ объ этой системѣ, непонятно—почему, все еще удерживаетъ старый, сложившійся у него въ періодъ „христіанской общественности".

духовная философія. философія сердца должна выясниться, какъ національная *русская* философія. Я это утверждаю, какъ историкъ русской богословской науки...

Философія сердца это наша русская философія въ противоположность западному раціонализму. Этого мало. Философія сердца отличаетъ русскій геній и отъ стараго греческаго духа съ его интеллектуализмомъ и гностицизмомъ. Поэтому для идеи новаго богословія является необходимымъ роковымъ вопросъ о преданіи.

Христіанская философія, нравственно-субъективная по своему методу и духовно-мистическая по типу религіозной мысли,—духовная философія, философія сердца,—это наша *русская* религіозная мысль, нашъ національный вкладъ въ сокровищницу религіозной идеологіи. Мы здѣсь природно отталкиваемся и отъ византійскаго гностицизма и отъ западнаго раціонализма. Это—наша стихія, въ которой раскроется своеобразный русскій геній, проявится наше духовное лицо. Исторія русскаго богословія свидѣтельствуетъ, что оно уже проявилось, по крайней мѣрѣ, въ общихъ контурахъ, что русское религіозное слово уже прозвучало, въ основной идеѣ своей, что система русской религіозной мысли уже обозначилась—въ главныхъ чертахъ [1]). Если же доселѣ мы здѣсь еще не одержали полной побѣды, не сдѣлали всѣхъ пріобрѣтеній, не выявили всѣхъ потенцій, то объясненіе этого лежитъ въ нашей церковной исторіи, а вина падаетъ на враждебные намъ византійскій гностицизмъ и западный раціонализмъ. Развитіе нашей религіозной мысли совершалось подъ тяжелымъ давленіемъ византійскаго и западнаго вліяній. Западная схоластика господствовала въ нашей духовной школѣ послѣдніе два вѣка. Нынѣ это наше рабство западному раціонализму осознано широкими кругами, и борьба схоластикѣ объявлена довольно рѣшительная. Въ послѣдніе годы, годы злосчастной всемірной войны, начатой нѣмцами

[1]) Всею вашею рѣчью предполагается наше изслѣдованіе по исторіи русскаго богословія, которое вскорѣ увидитъ свѣтъ.

и наиболѣе тяжелой для Россіи, призывы къ освобожденію отъ нѣмецкаго засилія, отъ власти „нѣмецкаго раціонализма“, и къ построенію самобытнаго богословія стали популярными лозунгами въ духовной публицистикѣ Не столь благопріятно стоитъ дѣло съ старымъ византійскимъ вліяніемъ. Оно началось со времени насажденія христіанства въ Россіи, съ первымъ появленіемъ духовной письменности на русскомъ языкѣ, безраздѣльно владычествовало надъ русскими умами до водворенія у насъ западной науки, спорадически вступало съ послѣдней въ борьбу, а въ общемъ мирно уживалось съ ней, и продолжается до самыхъ послѣднихъ дней. Долго оно впитывалось народною душою безсознательно, такъ какъ цѣлые вѣка господствовало безраздѣльно и было единственною духовною пищею у насъ, доброкачественность которой не съ чѣмъ было и сравнивать. Оно поддерживалось авторитетомъ церковной іерархіи—первые вѣка нашей церковной исторіи іерархами изъ грековъ, для которыхъ господство греческой традиціи было національнымъ интересомъ, а позднѣе и всегда всѣми представителями церковной власти, такъ какъ принципъ „отечества“, какъ выражались наши старые богословы (Виновій Отенскій), видимо для всѣхъ и безспорно укрѣплялъ самую идею церковной власти. Любопытно, что вспыхнувшій въ послѣдніе годы походъ противъ нѣмецкаго засилія въ богословіи и призывы къ самобытному богословію не вызвали, по аналогіи, вопроса объ исконномъ византійскомъ засиліи, напротивъ, призывъ къ самобытному русскому богословію всѣми отождествляется съ возвратомъ къ греческой традиціи, съ укрѣпленіемъ византійскаго типа религіозной мысли. „Время намъ сбросить съ себя иго нѣмецкаго раціонализма, нужно строить самобытную богословскую систему на основѣ святоотеческой традиціи“: вотъ что слышится неизмѣнно, вотъ трафаретный лозунгъ Никому и въ голову не приходитъ, что свобода не дается переходомъ отъ одного рабства къ другому, возвратомъ отъ позднѣйшаго нѣмецкаго засилія къ исконному византійскому игу, что духовная самобытность требуетъ всецѣлой свободы, что начавшееся освобожденіе съ одной стороны должно перебросится и на всѣ другія стороны, должно быть проведено по всей линіи религіозной мысли. Никто не хочетъ понять, что дѣло безразличное, какимъ игомъ подавляется наше богословское

творчество, нѣмецкимъ или византійскимъ, что старое засиліе не можетъ быть почетнѣе позднѣйшаго. Можно смѣло сказать, что господство греческой традиціи было и остается болѣе опаснымъ, болѣе роковымъ для нарожденія и расцвѣта оригинальной русской богословской системы, для самобытной русской христіанской философіи, чѣмъ наслѣдіе западной схоластики. Византійщина охватываетъ болѣе широкій кругъ церковнаго общества, чѣмъ западные навыки духовной *школы;* она глубже внѣдрилась въ душу русскаго народа и требуетъ болѣе усилій ума и сердца для своего осознанія; наконецъ, тенденціи византійскаго богословія поддерживаются и другими областями восточно-православной традиціи, канонической, литургической. Обращаясь къ дневной сферѣ житейскихъ отношеній, мы легко подмѣтимъ, что принципъ „отечества", это столь знакомое нашему слуху требованіе, какъ со стороны церковной власти, такъ и со стороны вольныхъ блюстителей установившихся порядковъ: „нужно богословствовать по отцамъ!"—этотъ принципъ, это требованіе, нагоняетъ страхъ и трепетъ, парализуетъ духовную энергію, погашаетъ духовную мысль. Ничто другое, какъ масштабъ отеческой традиціи, какъ этотъ грозный окрикъ: „по отцамъ!"—не укрѣпляетъ столь неодолимо всякій надзоръ надъ богословской мыслью, не сковываетъ столь безнадежно всякую богословскую производительность. Однако насъ сейчасъ интересуетъ не столько формальная свобода богословской мысли, сколько вопросъ о духовно-мистическомъ направленіи религіозной мысли, оцѣнка всякихъ соціальныхъ условій и историческихъ вліяній, какъ благопріятныхъ или враждебныхъ этому направленію христіанской философіи. Стоитъ лишь вдуматься въ основной характеръ духовно-мистической философіи, и мы придемъ къ выводу, что греческій гностицизмъ не менѣе враждебенъ духовной наукѣ, философіи сердца, чѣмъ западный раціонализмъ. Вѣдь это явленія одного и того же порядка, фазы одного и того же интеллектуализма. Конечно, низы западнаго интеллектуализма, отрицательный раціонализмъ и позитивизмъ, не напомнятъ намъ Платона, Плотина и христіанскихъ поклонниковъ античной философіи, но его верхи, нѣмецкій идеализмъ, развѣ онъ не воспроизводитъ классическаго гности-

цизма [1])? Нужно имѣть смѣлость признать одну и ту же природу греческой мысли и позднѣйшаго западнаго интеллектуализма, осадкомъ котораго является и раціоналистическая схоластика, нужно уразумѣть одинаковую враждебность этихъ ступеней и формъ интеллектуализма въ отношеніи къ философіи сердца. Греческой мысли, и античной философіи и позднѣйшему византійскому богословію, принадлежитъ честь наиболѣе яркаго и послѣдовательнаго, наиболѣе типичнаго выявленія интеллектуалистическаго міропониманія. И если наилучшими истолкователями античнаго и византійскаго интеллектуализма оказываются позднѣйшіе западные интеллектуалисты, въ особенности, нѣмецкіе идеалисты, то послѣдняя сущность идеализма, а равно и его негатива—раціоналистической схоластики, открывается въ образѣ старыхъ гностиковъ. Поэтому борьбу за свободу русской религіозной мысли и выясненіе основного характера духовной философіи чрезъ отмежеваніе ея отъ враждебныхъ направленій нужно начинать съ западной схоластики, а оканчивать греческимъ интеллектуализмомъ Во имя духовно мистической философіи нужно преодолѣть схоластику, нужно объявить войну раціонализму, нужно освободиться отъ нѣмецкаго засилія, но остановиться на этомъ нельзя: нужно также преодолѣть и византійскій гностицизмъ, нужно освободиться и отъ византійскаго ига. Лишь тогда мы очистимъ почву для самобытнаго русскаго богословія, и выяснимъ душу христіанской философіи.

Но вопросъ о византійской традиціи есть, повидимому, вопросъ о преданіи. Мнѣ уже слышится тревожный крикъ: „вы отрицаете преданіе“, „вы протестантствуете“! На нашемъ пути стоитъ вопросъ о преданіи, и намъ необходимо выяснить, хоть кратко, но по возможности во всѣхъ существенныхъ пунктахъ, со всѣхъ важнѣйшихъ сторонъ, свою позицію въ этомъ отношеніи.

Источниками христіанскаго ученія служатъ: священное писаніе и священное преданіе. Это незыблемо, Безспорно. Каково сравнительное значеніе того и другого источника?

[1]) Ср и М А. Остроумова *Исторія философіи въ отношеніи къ откро-венію*

Они равноцѣнны. „Свидѣтельство каѳолической церкви не меньшую имѣетъ силу, какъ и божественное писаніе. Поелику виновникъ того и другого есть Духъ Святый, то все равно, отъ писанія ли научаться, или отъ вселенской церкви" (*Посл. вост. патр.* чл. 2). Все равно, изъ писанія ли черпать, или изъ преданія: они равнаго авторитета. Но обладая равнымъ авторитетомъ, писаніе и преданіе могутъ ли замѣнять одно другое, совпадаютъ ли между собою? Очевидно, нѣтъ. Если бы писаніе и преданіе были взаимно замѣнимыми, взаимно замѣстимыми, если бы они совпадали одно съ другимъ, если бы это были два изданія одной и той же истины, то тогда можно было бы довольствоваться однимъ изъ этихъ источниковъ, или преданіемъ, какъ дѣлаетъ католичество, или писаніемъ, что видимъ въ протестантствѣ, тогда католичество и протестантство не считались бы погрѣшающими въ вопросѣ объ источникахъ христіанскаго ученія. Писаніе и преданіе равноцѣнны, но разнородны: они одинаково необходимы, но въ разныхъ отношеніяхъ. Писаніе постигается интимно, оно есть внутреннее слово Христа къ вѣрующему, оно есть разумъ духовнаго опыта; преданіе—церковно, оно общеразумѣемо и законообязательно. Вселенское преданіе въ ученіи есть догматъ, который и характеризуется этими чертами—общеразумѣемости и законообязательности. Ученіе чрезъ слово Христа, постиженіе писанія, относится къ конкретной области духовнаго, или христіанскаго, опыта; напротивъ, догматъ есть логически-абстрактное, умозрительное выраженіе христіанской истины, которое, именно какъ логически-абстрактное выраженіе христіанской истины, и можетъ быть и церковно-разумѣемымъ и церковно-обязательнымъ. Цѣнность писанія, какъ источника христіанскаго ученія, есть цѣнность внутренняго, конкретнаго содержанія духовной жизни, или христіанства; цѣнность догмата въ единствѣ церковной жизни. Догматъ необходимъ, поскольку церковь едина, поскольку необходимо единство церковной жизни. Единство церкви составляетъ первую черту церковной жизни, которою обусловливается все опредѣленіе церковно-христіанскаго, это наименьшее, что даетъ право христіанину именоваться христіаниномъ, и, слѣдовательно, самое первичное, наиболѣе обязательное. Съ потерею органическаго единства, церковь не можетъ существовать, не мо-

жетъ быть святою, соборною, апостольскою, а безъ церкви не можетъ сохраниться и христіанство. Кто не принадлежитъ къ церкви, кто отпадаетъ отъ церкви, тотъ не сохраняетъ и христіанскаго духа, теряетъ и существо христіанской жизни, которая есть любовь. Самое общее выраженіе церковнаго единства, самый очевидный символъ его есть единство вѣрованій, догматическое единство: „единство догмата есть единственное необходимое, sine qua non, условіе“ церковнаго единства, какъ сказалъ Филаретъ Московскій въ бесѣдѣ съ Хомяковымъ. Вотъ почему самое первичное, элементарно-фундаментальное въ христіанскомъ ученіи есть догматъ; самое первое требованіе отъ христіанина со стороны церкви есть православіе. „Святая церковь, принимая къ себѣ новыхъ членовъ, непремѣнно требуетъ отъ нихъ предварительно познанія догматовъ и исповѣданія своей вѣры, и тогда, какъ терпитъ въ нѣдрахъ своихъ грѣшниковъ противъ заповѣдей, отлучаетъ отъ себя невѣрныхъ и зловѣрныхъ, какъ мертвые и гнилые члены“ (*Догматическое богословіе* преосв. Антонія). Но—это слѣдуетъ твердо запомнить—столь громадное значеніе догмата, догматическаго правовѣрія, есть значеніе не иное, какъ церковное. Догматъ есть необходимое условіе церковнаго единства, безъ котораго (безъ церковнаго единства!) невозможна христіанская жизнь; но это не значитъ, что, будто, „въ догматахъ собственно содержится основаніе и сущность святѣйшей религіи Христовой, какъ откровенія божественнаго“, что „не зная догматовъ и не имѣя вѣры въ оныя, нельзя познать и усвоить себѣ и всей религіи Христовой, а слѣдовательно нельзя и имѣть участія въ тѣхъ благахъ, которыя дарованы ею“ (ib.). Догматъ есть самое первое въ церковной жизни, но не самое важное въ христіанствѣ,—не самое важное, т. е. не наиболѣе глубокое и сложное. Наиболѣе глубокое и сложное, самое изначальное въ христіанской жизни есть интимная духовная жизнь, разумъ которой содержится въ писаніи—въ словѣ Христа. Въ церковномъ отношеніи важнѣе православіе, догматическое единство, ученіе преданія; въ христіанскомъ отношеніи важнѣе духовная жизнь, ученіе писанія, ибо это есть самое сокровенное, самое сложное содержаніе, которымъ наполняется церковное единство, догматическое исповѣданіе. Догматъ церковно-необходимъ; но не-

обходимо и ученіе писанія, составляющее разумъ духовной жизни, безъ которой церковное единство было бы мертво Въ протестантствѣ недостаетъ церковнаго единства, церковнаго общенія, внѣ котораго и писаніе становится простымъ литературнымъ памятникомъ; но и въ католичествѣ нѣтъ полной жизни: тамъ церковное единство безъ оживляющей его духовной жизни, духовной свободы, церковная формула безъ внутренняго содержанія.

Теперь мы видимъ, какъ писаніе и преданіе, составляя элементы христіанскаго ученія, равно необходимые, но взаимно незамѣнимые, дополняются одно другимъ. Посмотримъ на одну сторону этого взаимоотношенія,—посмотримъ, въ какомъ смыслѣ ученіе писанія обусловливается ученіемъ преданія, ученіемъ догматическимъ. Вопросъ здѣсь не столько о богословской наукѣ въ строгомъ смыслѣ, сколько о христіанской философіи. Наука о догматахъ, наука о христіанской жизни, не задаваясь зиждительными задачами и составляя всецѣло дѣло разума, не знаетъ никакихъ особыхъ границъ и стѣсненій. Напротивъ, христіанская философія, вырабатывающая систему христіанской мысли по субъективному методу, не можетъ не считаться съ церковно-обязательнымъ въ ученіи. Будучи философіей христіанскаго опыта и опираясь, поэтому, на ученіе писанія, какъ разумъ духовной жизни, христіанская философія не можетъ миновать догматическихъ границъ христіанской мысли. И оказывается, что эти границы, имѣя вполнѣ реальную силу, не бываютъ ни мало стѣснительными для христіанской философіи, такъ какъ она, орудуя субъективнымъ методомъ, движется въ иной области. Догматическія формулы, относясь къ области вѣрованій, суть границы на церковной плоскости, а христіанская философія, построяясь субъективнымъ методомъ, движется не по плоскости, а въ направленіи въ личную глубь и высь: она образуетъ наполненіе догматическихъ формулъ мистическимъ содержаніемъ, личное углубленіе общеразумѣемаго и церковно-обязательнаго. Христіанская философія, питаясь интимно-дѣйствующимъ словомъ Божіимъ, словомъ Христа, удовлетворяя личнымъ запросамъ христіанской души, не задаваясь никакими церковно-практическими задачами, не претендуя на общеобязательность, не можетъ сталкиваться съ догматическими формулами, которыя пред-

ставляютъ собою именно церковно-обязательное выраженіе христіанской истины. Онѣ всегда обязательны для христіанскаго мыслителя, и онъ наталкивается на ихъ неодолимость въ томъ случаѣ, если, измѣняя методу христіанской философіи, начинаетъ ползать по плоскости, говорить языкомъ логически-абстрактнымъ, претендовать на объективную убѣдительность, на церковную значимость своей системы. Догматическіе кандалы для религіозной мысли чувствуетъ лишь тотъ религіозный мыслитель, который оставляетъ почву опыта, опускаетъ возносящія крылья, теряетъ духовную свободу, продаетъ право духовнаго первородства, т. е. непосредственности духовнаго опыта, за чечевицу соціально-практическихъ результатовъ. Если же церковно-догматическое ученіе и ученіе слова Божія, раскрывающееся въ христіанской философіи, сохраняютъ каждое свой характеръ, одно—характеръ церковно-обязательнаго, другое—характеръ интимнаго, то они, взаимно предполагая другъ друга, поскольку догматической формулой постулируется мистическое содержаніе, а христіанская философія не претендуетъ на объединяющее, законообязательное значеніе,—не сталкиваются одно съ другимъ, такъ какъ церковно-догматическое ученіе не захватываетъ глубинъ лично-мистической жизни, а христіанская философія не говоритъ церковно-объективнымъ языкомъ. Въ православіи, воплощающемъ полноту принциповъ—принципа писанія и принципа преданія,—гармонически сочетаются церковная обязательность догматовъ и личная свобода духовной жизни, сочетаются, что всего болѣе заслуживаетъ вниманія, безъ нарочитыхъ усилій съ той и другой стороны, кромѣ тѣхъ, которыя требуются для подавленія незаконныхъ притязаній, а это мы и наблюдаемъ въ католичествѣ и протестантствѣ на Западѣ или въ католичествующихъ и протестантствующихъ тенденціяхъ у насъ.

Такую тенденцію и представляетъ собою включеніе въ кругъ церковнаго преданія святоотеческаго ученія, иначе сказать, расширеніе догматическаго авторитета на святоотеческія писанія (принципъ „отечества“). Для огражденія интересовъ богословской науки и, ближе, христіанской философіи, важно понять, что новаго такое распространеніе догматическаго авторитета на святоотеческія писанія вноситъ въ отношеніе между принципомъ писанія и принципомъ пре-

данія. Въ то время, какъ церковно-догматическое ученіе заключается въ логически-абстрактныхъ формулахъ, не вникающихъ никакого мистическаго, опытнаго *содержанія* и потому не стѣсняющихъ творческаго пути христіанской мысли,— святоотеческія писанія представляютъ собою рядъ индивидуальныхъ системъ. Поэтому возвести святоотеческое ученіе въ догматическое достоинство значитъ—сдѣлать обязательными полныя системы богословствованія и тѣмъ положить предѣлъ для всякаго прогресса христіанской мысли Въ католичествѣ авторизована богословская система Ѳомы Аквината, и потому тамъ принципіально не можетъ быть простора для богословской науки и для свободной христіанской философіи. То же самое было бы и въ православіи, если бы придано было догматическое значеніе святоотеческимъ системамъ, несмотря на все превосходство святоотеческихъ системъ предъ схоластической суммой Ѳомы Аквината. Я, конечно, разумѣю и личныя мнѣнія у святыхъ отцовъ, о чемъ нерѣдко можно слышать; но я сверхъ того говорю о личныхъ у нихъ системахъ религіозной мысли. Вѣдь немного требуется усилій, чтобы констатировать разнообразіе богословскихъ системъ у Климента Александрійскаго, Аѳанасія Александрійскаго, Григорія Нисскаго, Макарія Египетскаго, Іоанна Златоустаго и др. И, далѣе, я ставлю вопросъ о догматическомъ значеніи святоотеческихъ писаній, а не о назидательномъ значеніи ихъ: эти двѣ стороны нужно строго различать. Назидательное значеніе святоотеческихъ твореній не знаетъ границъ времени, и назидательная сила слова святыхъ отцовъ и подвижниковъ, превышая возможную силу простого пастыря и тѣмъ болѣе мірянина, находится въ прямой зависимости отъ ихъ святости, отъ ихъ подвижничества; но это не есть значеніе церковно-догматическое, церковно-обязательное. Итакъ, основой христіанско-философской мысли должно быть единственно слово Божіе, изъ котораго почерпается, субъективнымъ методомъ, мистическое содержаніе христіанскаго ученія.

Мы изложили свой взглядъ на сравнительное значеніе для христіанской философіи писанія и преданія. Далѣе намъ нужно было бы перейти къ выводу изъ раскрытыхъ положеній, который вдумчивый читатель уже предвидитъ; но ранѣе того мы сдѣлаемъ отступленіе, въ которомъ дадимъ

болѣе полное понятіе о преданіи, чтобы не оставить мѣста недоразумѣніямъ. Изложенныя разсужденія о писаніи и преданіи представляютъ собою уже отступленіе отъ прямого предмета нашего; но мы вынуждаемся его углубить еще болѣе: мы покажемъ, что нашъ взглядъ не противорѣчитъ строго научному понятію о преданіи, что мы не игнорируемъ спеціальной литературы вопроса.

Обращаемся къ спеціальной диссертаціи свящ Филевскаго *Ученіе православной церкви о священномъ преданіи.*

Терминъ „преданіе“ можетъ имѣть или широкій, или узкій смыслъ Въ *широкомъ* смыслѣ преданіе означаетъ *все вообще* христіанское откровеніе. все содержаніе христіанскаго вѣроученія и жизни, во всей его цѣлости и полнотѣ. Здѣсь все вообще *исторически-данное* христіанство въ ученіи и жизни есть истинное преданіе, божественное откровеніе, религіозная самосущая и *реальная истина* вѣры. Слово *преданіе* въ широкомъ смыслѣ содержитъ въ себѣ понятіе о *всемъ* вообще христіанскомъ, богооткровенномъ ученіи, происходитъ ли оно отъ устнаго слова или отъ писанія. Очевидно, съ точки зрѣнія такого именно словозначенія (преданія) само писаніе, какъ истинное слово Божіе, есть только составная часть преданія. Здѣсь преданіе опредѣляется, какъ ученіе вѣры или правило жизни христіанской, принятое отъ другихъ посредствомъ писанія или, еще яснѣе и точнѣе, *преданіе есть самое свящ. писаніе* (2 Θесс. III, 5; Дѣян VI, 14; 1 Кор. XI, 23; 1 Тим. VI, 20; II, 1—14). Писаніе есть преданіе писанное *(παραδοσις εγγραφος)*, а преданіе—незаписанное откровеніе *(παραδοσις αγγραφος)*.

Такое употребленіе слова *преданіе* имѣетъ твердое основаніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, исполнено глубокаго значенія. Христіанское откровеніе и вѣра это—не какое-либо теоретическое изобрѣтеніе человѣческаго разума, подобно какой-нибудь философской или научной системѣ. Это даже *не одно только* религіозное *ученіе* (doctrina), но нѣчто бо̀льшее (1 Кор I, 22—24). Это вѣчная жизнь, или ученіе вѣры, насколько оно предназначено для церковно-религіозной жизни, и есть самая *жизнь Христова.* Конечно, оно имѣетъ и „свои основоположительныя идеи“: и оно богаче этими идеями, чѣмъ вся древняя и новая философія и этика. Истинный христіа-

нинъ обладаетъ болѣе глубокими и возвышенными мыслями и умственными созерцаніями по вопросамъ религіознаго знанія, чѣмъ какой-либо языческій мудрецъ и мірской писатель. Но богооткровенныя первоосновы и источники христіанской религіозной вѣры всецѣло коренятся въ вѣчноживомъ ученіи и исторіи всецерковнаго спасенія во Христѣ. Здѣсь находится вся суть догматовъ и правилъ нравственности христіанской. Все историческое христіанство (въ его неисповѣдимыхъ тайнахъ) покоится въ нѣдрахъ Іисусовыхъ, всецѣло объемлется Его божественнымъ ликомъ и исторически осуществляется въ искупительномъ дѣлѣ Его, въ церкви Его. И сообщается оно людямъ, всему человѣчеству *не* интеллектуальною *силою человѣческаго разума*, какъ вопросъ логическаго знанія и философскаго доказательства, а единственно путемъ церковно-правильнаго преданія, составляя цѣлостный кругъ *божественныхъ* истинъ *вѣры* и жизни. Въ откровеніи и наученіи чрезъ преданіе христіанское вѣроученіе точно обозначено, вѣрно очерчено, подробно раскрыто и нерушимо сохранено до нашего времени, во всей полнотѣ и совершенствѣ, въ церковно-религіозной жизни и исторіи рода человѣческаго, православно-христіанскаго, боголюбиваго (стр. 517—518).

Широкое пониманіе преданія глубоко и вѣрно, но имъ не устраняется возможность узкаго смысла преданія въ отличіе отъ писанія.

Преданіе далѣе можно понимать въ *субъективномъ* смыслѣ. Подъ именемъ преданія въ субъективномъ смыслѣ слова разумѣется *религіозное сознаніе* и *жизнь* православной церкви. Это сознаніе и эта жизнь—неизмѣняемы, всегда тождественны, вѣчны, ибо они проистекаютъ отъ Бога и суть откровеніе Божіе. Съ этой стороны преданіе есть божественное слово и дѣло, вѣчно живущія въ церкви, въ сердцахъ истинно-вѣрующихъ и чтущихъ Бога. Это—истинно-церковный духъ откровенія Христова (Христовой вѣры), „исшедшій отъ Христа“ и чрезъ апостоловъ вшедшій навѣки въ глубь церковнаго самосознанія и жизни, растворившійся здѣсь, присно оживляющій церковь, составляющій внутреннюю догматическую сущность, недѣлимое зерно ея абсолютной истины, ея истиннаго *познанія* ученія Христова (2 Петр. III, 18, 2 Кор. IV, 13). Такъ какъ церковь есть вѣрное хра-

нилище откровенія Божія, то подъ преданіемъ въ указанномъ отношеніи подразумѣвается никогда не старѣющаяся, или *вѣчная память* церкви, иначе—никогда (со времени апостоловъ) не прерывавшее своего бытія и жизни религіозное *самосознаніе* церкви. Здѣсь преданіе обозначается какъ самобытное, постоянно существующее въ церкви, православно-христіанское міросозерцаніе, духовное, свѣтозарное. По способу и силѣ исторической передачи оно есть не только посредство, неизбѣжное для распространенія и сохраненія „результатовъ древнихъ временъ", но вмѣстѣ съ тѣмъ есть и вѣчно живой источникъ новой жизни, творческій источникъ. Это—не безжизненное „мертвенное слово религіознаго ученія", сохраняемое въ одной умственной памяти и совершенно механически передаваемое отъ предковъ къ потомкамъ, но неизсякаемый источникъ духовнаго творчества, церковнаго религіозно-нравственнаго дѣланія, православнаго созиданія царствія Христова въ силѣ Божіей. Съ этой стороны преданіе есть идеальная сущность реальной организаціи православной церкви въ ея ученіи и жизни (635 слѣд.).

И субъективное пониманіе преданія очень важно, но имъ не устраняется возможность объективнаго смысла преданія. Можно понимать преданіе въ узко-объективномъ смыслѣ. Хотя и съ широкой и съ субъективной точекъ зрѣнія можно установить различіе между православіемъ и инославными исповѣданіями, но въ сущности эти точки зрѣнія общи у православія съ католичествомъ и протестантствомъ: различіе между ними болѣе рельефно выступаетъ при узко-объективной концепціи преданія.

Но узкій и притомъ объективный смыслъ преданія допускаетъ двѣ точки зрѣнія: формальную и матеріальную.

Въ формально-объективномъ смыслѣ подъ преданіемъ понимается, съ одной стороны, историческое распространеніе и утвержденіе христіанскаго вѣроученія въ церкви посредствомъ устнаго слова и живого дѣла въ отличіе отъ письменнаго наставленія, т. е. отъ книжнаго распространенія и утвержденія христіанства, посредствомъ письменной записи; съ другой стороны—всѣ историческіе источники и способы истиннаго познанія христіанскаго откровенія, *кромѣ* библейскихъ книгъ, т. е. безъ нихъ. Что касается историческихъ

жизненнаго способа, которымъ христіанская религія или церковь была введена „во вся человѣки“, то никакой благоразумный изслѣдователь не будетъ оспаривать того православно-церковнаго основоположенія, что устное слово, живое дѣло, органическій опытъ церковный, словомъ—преданіе послужило глубочайшимъ основаніемъ вѣры, ученія и жизни первенствующихъ христіанъ, т. е. начальной церкви апостольской Писаніе явилось послѣ преданія и во многихъ отношеніяхъ произошло отъ преданія. Христова церковь, какъ живой религіозный организмъ и духоносная организація религіозно-нравственной жизни, неоспоримо, существовала раньше апостольскихъ книгъ. Она нуждалась для своего возникновенія и утвержденія въ одномъ только живомъ дѣлѣ евангельской проповѣди, въ устномъ преданіи учениковъ Христовыхъ. Но и позднѣе, послѣ появленія новозавѣтнаго писанія, устное церковное наставленіе было неизбѣжно. И теперь, какъ и въ началѣ, всѣ люди посредствомъ церковнаго преданія всегда и вездѣ получаютъ первоначальное наставленіе въ христіанскомъ ученіи, обращаются въ христіанство, вводятся въ домъ Божій. Слово Божіе и жизнь Христова несутся и приносятся православными миссіонерами дикимъ языческимъ народамъ устно. Язычники, вообще, не-христіане сначала при помощи одного живого слова и дѣла церковнаго должны склонить „слухъ вѣры“ къ воспріятію и усвоенію христіанскаго откровенія, а потомъ уже получить изъ рукъ церкви и писаніе, книгу Божію. Это—всеобщій законъ православной миссіи, евангельской проповѣди. Устнымъ словомъ и живымъ примѣромъ священноначальниковъ православной церкви младенцы „приводятся ко Христу“ (Мар. X, 13) дома и въ школѣ. Для многихъ тысячъ и даже милліоновъ некнижныхъ людей путь преданія—единственно возможный религіозный путь. Для всѣхъ вообще христіанъ религіозная вѣра и жизнь созидаются живымъ словомъ Божіимъ, глаголющимъ въ церкви, въ догматическомъ вѣроученіи, въ нравственныхъ правилахъ жизни, таинствахъ и обычаяхъ (523—527).

Если широкимъ и субъективнымъ смыслами не устраняется узкій и объективный смыслъ его, то узкимъ объективно-формальнымъ смысломъ преданія не только не устраняется, но даже постулируется объективно-матеріальный

смыслъ преданія. Всякій человѣкъ, боящійся Бога, получаетъ „евангельскую вѣру“ (Фил. I, 27) и „общеніе Духа“ (Фил. II, 1) посредствомъ живого преданія, т. е. посредствомъ изустнаго наставленія со стороны церкви, а вѣра эта и жизнь по вѣрѣ находятъ откровенную истину сообщенною и раскрытою въ писаніи. Всякій человѣкъ становится и есть *прежде всего* живой членъ церкви Христовой, апостольской, православной, дабы *чрезъ церковь* и ея таинства стать и дѣйствительно быть *истиннымъ христіаниномъ* (527). Когда у насъ идетъ въ разсматриваемомъ пунктѣ рѣчь объ *устномъ преданіи* въ отличіе отъ письменнаго сообщенія богооткровеннаго слова, то мы нисколько не говоримъ, будто изъ числа гносеологическихъ и методологическихъ средствъ, которыми пользовалась всегда церковь для распространенія и утвержденія христіанскаго ученія, исключается записанное слово. Также нѣтъ у насъ помину о томъ, будто само писаніе скорѣе есть „неумѣстное прибавленіе“ или „вводный эпизодъ“, чѣмъ необходимый источникъ doctrinae. Нѣтъ у насъ и той мысли, будто преданіе есть исключительная норма и правило вѣры (532)..

Въ узкомъ и притомъ объективно-матеріальномъ смыслѣ необходимо не только отличать писаніе (священное) отъ преданія (устнаго или письменнаго, но во всякомъ случаѣ сверхбиблейскаго), но и преданіе различать, какъ преданіе божественное, апостольское и церковное (607 слѣд.), такъ что для преданія становится существеннымъ признакомъ *церковность*, тогда какъ священное писаніе есть слово *Божіе* (Христово), интимно обращаемое къ каждому вѣрующему. Нѣтъ нужды р а з д ѣ л я т ь преданіе божественное и апостольское отъ преданія церковнаго, нѣтъ нужды держаться католической теоріи преданія только церковнаго (traditio mere ecclesiastica); принимая, что истинное преданіе есть неизмѣнно преданіе божественное, апостольское, мы считаемъ неотъемлемымъ признакомъ преданія *церковность:* божественная истина становится преданіемъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если она принимаетъ церковное выраженіе. Такъ въ частности опредѣляются догматы. Догматы, по опредѣленію еп. Сильвестра, суть: 1) истины вѣры христіанской; 2) они божественны и потому непререкаемы и непреложны; 3) они суть истины, опредѣляемыя или формулиро-

ванныя церковью, и 4) истины такого рода, которыя имѣютъ силу законообязательнаго правила для каждаго вѣрующаго, желающаго спастись. Въ частности о церковномъ характерѣ догматовъ этотъ догматистъ пишетъ слѣдующее. Постановляя свои рѣшенія или опредѣленія въ вѣроученіи, церковь этимъ отнюдь не вноситъ чего-либо новаго въ область вѣры, нисколько не увеличиваетъ чрезъ это кругъ ея содержанія, а, заимствуя все готовымъ изъ божественнаго откровенія, она дѣлаетъ изъ него только особенное свое примѣненіе, сообщаетъ ему свою особенную форму, сообразно потребностямъ обстоятельствъ и времени Выраженный церковью въ опредѣленіи догматъ вѣры не есть что-либо иное или новое по отношенію къ содержащемуся въ откровеніи вѣроученію, а составляетъ по внутреннему существу своему единое, внутренно неразрывное съ этимъ ученіемъ, есть, слѣдовательно, тотъ же догматъ [1]) самого откровенія, прямо и ясно или же только завито и прикровенно, но въ немъ самомъ содержащійся. Церковь чрезъ свои вѣроопредѣленія не сообщаетъ также ничего существенно новаго и внутреннему достоинству догмата [2]), какъ истины откровенной: такъ какъ догматъ, какъ истина откровенная, самъ въ себѣ божественъ; и это свойство есть внутреннее и неотъемлемое его свойство. Но въ то же время церковь выполняетъ здѣсь весьма важное и великое служеніе по отношенію къ откровенному догмату [3]). Не говоримъ уже о томъ, что она болѣе яснымъ и нужнымъ свѣтомъ освѣщаетъ по возможности со всѣхъ сторонъ внутреннее богатство его содержанія, что сообщаетъ ему болѣе точную и соотвѣтственную съ настоящими требованіями форму [4]),—она же даетъ собою ручательство и самому его божественному достоинству, заявляя открыто передъ всѣми полную вѣру свою въ него, какъ богооткровенную, а потому совершенно неоспоримую и непререкаемую [5]) истину. Само собою понятно, какую важность

---

[1]) Нужно было бы сказать. истина

[2]) Истины.

[3]) Истинѣ.

[4]) Логически-абстрактную форму.

[5]) Не совсѣмъ точно: развѣ евангеліе любви становится пререкаемымъ оттого, что оно не выражено въ догматической формѣ? Дѣло въ соціально-церковной общеразумѣемости и законообязательности догмата

имѣетъ этотъ церковный актъ, посредствомъ котораго церковь, извлекая изъ откровенія извѣстную истину вѣры, поставляетъ ее передъ глазами всѣхъ, какъ бы ставя на свѣщницѣ, или, что̀ то же, возводитъ ее на степень несомнѣнной, непререкаемой истины, или догмата,—что̀ можетъ быть названо догматизированіемъ (*δογματιζειν*) извѣстной истины, или признаніемъ церковью за ней догматическаго значенія При условіи этого церковнаго акта, и только при его условіи, извѣстная истина вѣры, хотя она и заключается въ откровеніи и сама въ себѣ божественна, можетъ взойти на степень неоспоримой для всѣхъ истины [1]), или догмата. Безъ этого же она не имѣла бы возможности получить догматическое значеніе, или, что̀ то же, сдѣлаться догматомъ вѣры. Не будь, слѣдовательно, церкви съ богодарованными ей правами и средствами, нужными для того, чтобы сообщать истинамъ вѣры, такъ сказать, догматическую санкцію, не было бы и догматовъ вѣры. И гдѣ, слѣдовательно, нѣтъ такой церкви, какъ напр. въ протестантскихъ обществахъ, тамъ нѣтъ и не можетъ быть догматовъ вѣры въ строгомъ смыслѣ сего слова (*Опытъ православнаго догматическаго богословія*, т. I. изд. 2, стр. 18—19). То же съ буквальною точностью повторяетъ и свящ. Филевскій (стр 612).

Церковность догмата и вообще преданія выяснена преосв. Сильвестромъ великолѣпно Преданіе, въ строгомъ смыслѣ слова, церковно, тогда какъ писаніе, слово Божіе (Христово), интимно.

Въ раскрытомъ понятіи о преданіи нужно подчеркнуть ту сторону въ отношеніи преданія къ писанію, что преданіе, дополняя писаніе какъ его церковная формула, не прибавляетъ къ нему чего-либо новаго по содержанію, что преданіе не есть дополненіе писанія по с о д е р ж а н і ю. Обратное пониманіе дѣла пріурочивается къ Дѣян. I, 3 и принимается католической церковью. „Подъ именемъ божественнаго *предания* (traditio divina) обыкновенно подразумѣвается ученіе, пропшедшее *непосредственно* изъ устъ Христовыхъ (ore tenus a Cristo), тайно научившаго Своихъ учениковъ (Дѣян. I, 3)“ (стр 608). Православіе относитъ преданіе въ

[1]) Лучше было бы сказать на степень истины логически-абстрактной и законообязательной, составляющей условіе церковнаго единства

этомъ смыслѣ къ церковной практикѣ. „Къ этому преданію относится преимущественно церковное ученіе о таинствахъ (1 Кор. XI, 23), о чемъ въ писаніи нѣтъ подробнаго указанія“ (608). Особенно поучительно сужденіе св Василія Великаго о преданіи. Онъ называетъ догматомъ не то, что̀ мы нынѣ называемъ догматомъ, и отличаетъ его отъ проповѣданія (*αλλο δογμα, και αλλο κηρυγμα*). „Догматы умалчиваются, проповѣданія же обнародываются“. На ряду съ *κηρυγματα*, которыя мы нынѣ называемъ догматами, онъ еще признаетъ „необнародываемое и непзрекаемое ученіе, которое отцы наши сохранили въ недоступномъ любопытству и вывѣдыванію молчаніи, бывъ здраво научены молчаніемъ охранять святыню таинства, ибо какое было бы приличіе писаніемъ оглашать ученіе о томъ, на что непосвященнымъ въ таинство и воззрѣніе не позволительно“ Католики же относятъ Дѣян I, 3 къ догматическому ученію и создали теорію *преданія чисто церковнаго*. „Въ католической церкви категорія церковнаго преданія изобрѣтена для того, чтобы подвести подъ общее понятіе истиннаго преданія и то, что никакъ не можетъ быть названо преданіемъ, насколько оно должно относиться къ тому ученію, какое ведетъ свое начало отъ Христа и апостоловъ. Здѣсь подъ „церковнымъ преданіемъ“ подразумѣвается *абсолютная власть* римской церкви (jus absolutum) создавать *свои* новые догматы, „творить новыя ученія ex ipsa ecclesiae auctoritate“. Это особенно ясно просвѣчиваетъ въ „догматическомъ матеріалѣ“ всего католическаго богословія въ его цѣломъ и частяхъ. Если по православному взгляду ученіемъ о преданіи точно обозначается учительный авторитетъ церкви, непоколебимо утверждающей и всецѣло сохраняющей откровенную истину по искони существующимъ въ ней догматико-гносеологическимъ источникамъ и нормамъ, то у католиковъ на-ряду съ этимъ выставляется съ особымъ усердіемъ собственная *полноправность* римской церкви увеличивать содержаніе и объемъ божественныхъ и апостольскихъ преданій“ (613). Отсюда вытекаетъ явное различіе между католичествомъ, которое въ traditio oralis видитъ матеріальное дополненіе къ священному писанію, протестантствомъ, которое не хочетъ знать никакого преданія, какъ дополненія къ священному писанію, и православіемъ, которое смотритъ на преданіе, какъ на допол-

неніе къ писанію въ смыслѣ его догматизированія, но не какъ на дополненіе по содержанію (стр. 629—634).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ тотъ выводъ, что самымъ характернымъ признакомъ истинности преданія является его согласіе, или сообразность, съ писаніемъ, какъ съ единственнымъ содержаніемъ христіанской мысли. „На этотъ признакъ указываетъ сама святая церковь, когда въ *православномъ катихизисѣ* учитъ насъ: „Должно соблюдать преданіе, съ божественнымъ откровеніемъ и съ священнымъ писаніемъ согласное", а въ *Чинѣ православія*, между прочимъ, изрекаетъ: „Отвергающимъ же соборы св. отецъ и ихъ преданія, божественному откровенію согласная и православною каѳолическою церковію хранимая, анаѳема" (Макарій *Введеніе въ православное богословіе*, 508). Далѣе слѣдуетъ, что признакъ истиннаго преданія принадлежитъ—въ области ученія,—единственно общему голосу церкви, изрекаемому на вселенскихъ соборахъ.

Мы достаточно обосновали слѣдующіе выводы: единственнымъ источникомъ, изъ котораго христіанская философія извлекаетъ, субъективнымъ методомъ, свое содержаніе, есть слово Божіе; церковное преданіе, не прибавляя къ этому источнику ничего по содержанію, придаетъ ему абстрактную и законообязательную формулировку; преданіемъ въ этомъ смыслѣ, т. е. церковнымъ ученіемъ съ характеромъ непогрѣшимости, являются единственно догматы, опредѣленные на вселенскихъ соборахъ, а никакъ не святоотеческое ученіе, не личныя мнѣнія и системы святыхъ отцовъ.

Всѣмъ этимъ выводамъ мы можемъ дать непосредственное подкрѣпленіе въ видѣ авторитетнѣйшихъ цитатъ, которыя для многихъ окажутся крайне неожиданными.

Непоколебимо стоитъ первый выводъ. Знаменитѣйшіе русскіе богословы, столпы русской религіозной мысли, архіеп. Ѳеофанъ (Прокоповичъ), м. Платонъ (Левшинъ), м. Филаретъ (Дроздовъ), св. Тихонъ Задонскій, единогласно (и не безъ преемственности) признаютъ единымъ и единственнымъ источникомъ христіанскаго ученія—не игнорируя значенія догматовъ—слово Божіе. Съ своей стороны я предлагаю комментаріи къ этому основоположенію русскаго

богословія: слово Христово, интимно постигаемое, составляющее разумъ духовнаго опыта, служитъ единственнымъ источникомъ *содержанія* религіозной мысли. Впрочемъ, теперь мы сосредоточиваемъ свое вниманіе не на этомъ выводѣ.

Что церковнымъ преданіемъ въ вѣроученіи, т. е. законообязательнымъ, непогрѣшимымъ церковнымъ ученіемъ, являются только догматы, опредѣленные на вселенскихъ соборахъ, а не личныя мнѣнія и системы святыхъ отцовъ, это признавалъ даже Стефанъ Яворскій. „Церковь святая соборная апостольская заблужденію не подлежитъ. Соборы же что́ суть аще не церкви? Понеже на соборахъ вселенскихъ отъ всея вселенныя бываютъ пастыріе, всякъ же пастырь есть въ лицѣ своего словеснаго стада, якоже посланникъ, въ лицѣ всего царствія. Въ особности бо и наединѣ, аще и могутъ заблудити, якоже множицею бываютъ между пастырми и учителми, различно наединѣ пишущими, и въ нѣкіихъ не согласующими. Но на соборахъ вселенскихъ, идѣже собрани бываютъ во имя Господне, и единѣми усты, и единѣмъ сердцемъ уставляютъ догматы вѣры: тацѣмъ заблудити въ членахъ вѣры, отнюдь невозможно есть. Иначе бо вся бы церковь заблужденію была подлежащая“ (*Камень вѣры*).

Н преосв. Макарій, труды котораго столько времени царятъ въ нашей духовной школѣ и одними уважаются, а другими осуждаются—какъ опора схоластическихъ традицій, по данному вопросу пишетъ во *Введеніи въ православное богословіе* въ духѣ нашихъ лучшихъ богослововъ. „Ученіе христіанской религіи, составляющей предметъ православнаго богословія, заключается въ божественномъ откровеніи или словѣ Божіемъ, которое, потому, и есть источникъ православнаго богословія единый и единственный. Но такъ какъ самъ Богъ благоволилъ сообщить намъ свое откровеніе двоякимъ образомъ: *устно* и *письменно* и, сообщивши, поручилъ его своей св. церкви на храненіе и преподаваніе всѣмъ,—то съ такою же справедливостью можно сказать, что, въ частности, источниковъ православнаго богословія два: св. писаніе и св. преданіе, и притомъ понимаемыя не иначе, какъ по разумѣнію православной, т. е. истинной церкви Христовой.

богоучрежденной хранительницы и истолковательницы того и другого" (§ 107). Церковь есть хранительница и истолковательница всего божественнаго откровенія, но непосредственнѣе съ голосомъ церкви связано преданіе, такъ что можно говорить о писаніи и церковномъ преданіи. „Для того, чтобы убѣдиться въ подлинности, канонѣ и богодухновенности священныхъ книгъ, чтобы правильно понимать и истолковать св. писаніе, необходимо держаться свящ преданія; а чтобы убѣдиться въ подлинности и цѣлости самого свящ. преданія и умѣть отличать истинныя апостольскія преданія отъ ложныхъ, необходимо слѣдовать свидѣтельству православной церкви. Заключеніе отсюда очевидно: значитъ, церковь православная есть хранительница и истолковательница всего божественнаго откровенія, т е. не только св. преданія, но *чрезъ преданіе* и св писанія" (§ 133). Церковь непосредственнѣе связана съ преданіемъ не только въ смыслѣ свидѣтельствованія, но и въ смыслѣ выраженія преданія: церковью писаніе только сохраняется, а преданіе и формулируется. Такъ сказано въ *Православномъ Исповѣданіи* „догматы суть двоякаго рода, одни преданы письменно и содержатся въ божественныхъ книгахъ священнаго писанія; другіе преданы устно апостолами, и сіи-то были объяснены соборами и святыми отцами. На сихъ двоякаго рода догматахъ основывается наша вѣра[1])" (§ 107). Авторитетомъ церкви обусловливается пользованіе и писаніемъ, но ближайшимъ образомъ къ нему отсылаетъ вопросъ о преданіи Церковь непогрѣшима: это есть необходимый пунктъ въ ученіи о преданіи „Виновникъ и единственное начало непогрѣшимости церкви есть Тріипостасный Богъ Слѣдовательно, не люди собственно, составляющіе церковь—тѣло Христово, а самъ Тріипостасный Богъ, или, точнѣе, самъ Господь—глава церкви, силою всесвятого Духа, сохраняетъ въ ней, во всей чистотѣ и неповрежденности, Свое собственное ученіе, и предохраняетъ ее отъ заблужденій" (§ 136) И, далѣе, вопросъ „о способахъ выраженія церковію своей непогрѣшимости" также входитъ въ составъ ученія о преданіи „Единственный способъ для выраженія непогрѣши-

[1]) Нужно было бы сказать не: двоякаго рода догматы, а. писаніе и догматы,—наша вѣра основывается на писаніи (по содержанію) и догматахъ

маго свидѣтельства церкви касательно той или другой откровенной истины, есть единодушное согласіе, въ разсужденіи этой истины, всеи церкви учащей. Для изъявленія же такого согласія церкви учащей возможны два способа: предстоятели частныхъ церквей могутъ выражать его, нарочно собравшись для сего всѣ во едино на соборъ вселенскій; но могутъ выражать, и не собираясь на соборы, а посредствомъ взаимныхъ сношеній, оставаясь каждый на своемъ мѣстѣ, при обыкновенномъ положеніи дѣла“(§ 137). Отсюда слѣдуетъ прежде всего, что собственно учительная непогрѣшимость принадлежитъ вселенскимъ соборамъ, а учительная законообязательность можетъ быть приписываема установленнымъ на нихъ догматамъ (§ 138). Отсюда также слѣдуетъ и догматическая важность ученія св. отцовъ и учителей церкви (§ 139.140), однако такая важность не принадлежитъ ученію св. отцовъ въ отдѣльности. „Приписывая полный авторитетъ всѣмъ отцамъ и учителямъ вмѣстѣ, когда они согласно утверждаютъ что-либо въ ученіи о предметахъ божественнаго откровенія [1]), мы должны помнить: а) что вовсе нельзя приписывать такого же авторитета каждому отцу порознь. При всей своей святости, при всемъ обиліи духовныхъ дарованій, св. отцы не были богодухновенны, подобно св. пророкамъ и апостоламъ, и потому писанія отеческія, никогда не должно сравнивать съ каноническими книгами свящ. писанія. Св. отцы не были непогрѣшимы каждый порознь, напротивъ, могли погрѣшать и нѣкоторые дѣйствительно погрѣшали, тогда какъ св пророки и апостолы были непогрѣшимы каждый порознь, и изложили намъ въ своихъ богодухновенныхъ писаніяхъ только одну чистѣйшую истину, б) что вовсе нельзя приписывать отцамъ и учителямъ такого же авторитета въ тѣхъ случаяхъ, когда они разногласятъ между собою; напротивъ, голосъ самихъ отцовъ долженъ быть уже повѣряемъ тогда голосомъ церкви вселенской“ (§ 140) [2]).

---

[1]) Мы въ правѣ спросить: что же есть у отцовъ и учителей церкви общепризнаннаго кромѣ того, что содержится* или въ писаніи или въ догматахъ? Кромѣ этого нѣтъ *ничего*, ни одной истины, ни одного мнѣнія, въ которомъ были бы согласны всѣ отцы.

[2]) А. П. Струнниковъ *Вѣра, какъ увѣренность, по ученію православія*, I. 4: „Какъ бы ни былъ мудръ и святъ въ жизни тотъ или иной отдѣль-

Дѣло представляется довольно безспорнымъ: непогрѣшимое церковное преданіе заключается только въ догматическихъ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. Это и есть тотъ голосъ церкви, которымъ регулируется пониманіе православными христіанами слова Божія. Системы же и частныя мнѣнія отцовъ церкви законообязательнаго учительнаго значенія не имѣютъ. Вульгарный взглядъ, что писанія, принадлежащія перу святого человѣка, святого подвижника, должны быть признаваемы непогрѣшимыми и законообязательными,—взглядъ этотъ, причиняющій неизмѣримыя затрудненія въ изслѣдованіи и распространеніи христіанской истины, гибельный для богословской науки и христіанской философіи, не имѣетъ подъ собою твердой почвы. Въ высшей степени примѣчательное сужденіе по этому вопросу вылилось изъ возмущенной души м. Платона (Левшина) въ надписи его на одной раскольнической рукописи. Надпись эта была вырѣзана, во избѣжаніе соблазновъ отъ откровеннаго слова авторитетнаго богослова, рукою м. Филарета, но сохранилась, по счастливой случайности, у Гиляpова-Платонова въ *Сбор. соч* т. II ст. *Уръзанный документъ* (ср. и Снегирева *Жизнь м. м. Платона* I, 71). Цѣнный документъ! „Церкви Христовой пастырю,—писалъ Платонъ—и самому просвѣщенному, невозможно имѣть съ раскольниками преніе и ихъ въ заблужденіи убѣдить Ибо въ преніяхъ съ обѣихъ сторонъ должно быть· едино начало или основаніе, на которомъ бы утверждались всѣ доказательства Но если у одной стороны начало будетъ иное, а у другой другое, то согласиться никогда будетъ невозможно. Богопросвѣщенный христіанскій богословъ для утвержденія всѣхъ истинъ вѣры Христовой не иное признаетъ начало, какъ едино слово Божіе или писанія Ветхаго и Новаго Завѣта; а раскольникъ,

---

ный пастырь ли то или вообще членъ церкви, ему ни въ какомъ случаѣ нельзя приписать полной непогрѣшимости въ ученіи, и св. церковь никогда не почитала никого изъ тѣхъ, кого называла своими отцами и учителями, боговдохновенными въ томъ же смыслѣ, въ какомъ признавала боговдохновенными св апостоловъ и ихъ писанія". Свящ. Филевскій op cit. стр 570—572: „Въ томъ и состоитъ главнѣйшее различіе между апостольскимъ и святоотеческимъ преданіемъ, что апостолы непогрѣшимы каждый порознь и всегда, а святоотеческой цитатѣ сообщаетъ непогрѣшимый авторитетъ только извѣстная библейская параллель"

кромѣ сего начала, которое и мало уважаетъ, ибо мало понимаетъ, признаетъ еще за равносильныя слову Божію начала и всякія правила соборовъ, и всякія писанія церковныхъ учителей, и всякія повѣсти въ книгахъ церковныхъ обрѣтаемыя, да еще ихъ и болѣе уважаетъ, нежели слово Божіе, ибо они для него понятнѣе. Но какъ и правила соборовъ или относились къ тѣмъ временамъ или писаны по пристрастію и непросвѣщенному невѣжеству; и въ писаніяхъ церковныхъ учителей много погрѣшительнаго и съ собою несогласнаго; а въ повѣстехъ и зѣло много басней, небылицъ и безмѣстностей: то слѣдовало бы правила и отцовъ и повѣсти не иначе принять, какъ когда они согласны съ словомъ Божіимъ и служатъ тому объясненіями Но раскольникъ сего не пріемлетъ и почитаетъ хулою, когда бъ ему открыть, что соборы или отцы въ иныхъ мнѣніяхъ погрѣшили, а повѣсти многія невѣроятны. „Какъ, воскликнетъ онъ, отцы святые погрѣшили? Да мы ихъ святыми почитаемъ, они чудеса творили, ихъ писанія суть богодухновенны“. Что на сіе богословъ? Легко можетъ возразить, но не посмѣетъ, дабы не только раскольниковъ, но и своихъ малосмысленныхъ не соблазнить и не сдѣлать зла горшаго[1]). „Вотъ, провозгласятъ, отцовъ святыхъ не почитаетъ, соборы отвергаетъ, повѣстямъ церковнымъ смѣется!“ Итакъ, богословъ богопросвѣщенный молчи, а раскольникъ ври и другихъ глупыхъ къ себѣ склоняй“[2]).

Митрополитъ Филаретъ, вырѣзавшій во избѣжаніе соблазновъ надпись Платона и гнавшій прот Павскаго за его откровенные отзывы объ авторитетѣ отцовъ церкви, самъ однако цѣнилъ слово Божіе, какъ несравненный источникъ христіанской истины, и рѣшительно отказывался усвоять

---

[1]) Проф. В. О. Ключевскій въ своемъ *Курсѣ русской исторіи* (III, 390) констатируетъ о церковной власти XVII вѣка: „Высшіе пастыри церкви боялись своей паствы и даже подвластнаго духовенства“ и добавляетъ: „а паства ни во что не ставила своихъ пастырей“. То же взаимоотношеніе пастырей и паствы сохраняется у насъ до настоящихъ дней: церковная власть боится затронуть народныя суевѣрія, приспособляется къ нимъ, а паства, сама переростая свои суевѣрія, платитъ податливымъ пастырямъ пренебреженіемъ.

[2]) О необходимости „вразумлять раскольниковъ изъ евангелія“ ср арх. Ѳеодора Бухарева въ кн *О православіи въ отношеніи къ современности* стр 299—302

догматическое значеніе святоотеческому ученію Такъ въ письмѣ къ ректору академіи, архим Алексію, (№ 56) отъ 1849 г. нояб. 11 онъ писалъ: „Не по модѣ ли мы богословствуемъ? Прежде утверждались на священномъ писаніи и мало вниманія обращали на преданіе. Потомъ съ силою замѣтили сей недостатокъ; слова: православіе, преданіе, стали звучать чаще, и сливаться въ одинъ звукъ; и начали богословствовать по преданію, оставляя иногда позади священное писаніе, а нѣкоторые и унижали писаніе Новозавѣтные священные писатели писали по сошествіи на нихъ Святого Духа, и они свидѣтельствовали и о ветхозавѣтныхъ, что отъ Святого Духа просвѣщаемы глаголаша святіи Божіи человѣцы. Такъ ли вѣрно можно опредѣлить минуту, когда церковный писатель сдѣлался святымъ, и слѣдственно не просто писателемъ, подверженнымъ обыкновеннымъ недостаткамъ человѣческимъ? Церковь конечно думала о семъ вопросѣ, и учитъ признавать преданія, съ откровеніемъ Божіимъ согласныя. И потому не правильнѣе ли основывать ученіе главнымъ образомъ на священномъ писаніи, а преданіемъ дополнять, объяснять, защищать отъ неправомыслящихъ?“ Къ тому же вопросу нашъ геніальный богословъ, столпъ православія, авторъ принятаго катихизиса, возвращается въ письмѣ къ архим. Антонію (№ 1140) отъ 1857 г. янв. 23. Здѣсь онъ о „словѣ святителя Димитрія о Божіей Матери: поклоняюся твоему *безгрѣшному зачатію* отъ святыхъ родителей“ писалъ слѣдующее. „Слова святителя Димитрія можно понимать о зачатіи чистомъ отъ произвольнаго грѣха, ибо сіе было послѣ долгой честной жизни, въ старости, не по желанію плоти, но въ послушаніе предреченію ангела. Но не невѣроятно и то, что онъ понималъ оныя такъ, какъ о семъ мудрствуютъ нынѣ на западѣ. Онъ получилъ первоначальное образованіе такъ, что въ семъ болѣе участвовали западные наставники и западныя книги. Встрѣченное мнѣніе, ознаменованное благоговѣніемъ къ Божіей Матери, могло быть принято по чувству сего же благоговѣнія, тогда какъ не приходило на мысль строго изслѣдовать въ отношеніи къ догмату искупленія рода человѣческаго отъ первороднаго грѣха единственно кровію воплощеннаго Сына Божія. При семъ вспоминаю разговоръ мой съ пустынскимъ архимандритомъ Игнатіемъ (Брянчаниновымъ). Книгу

о подражаніи Христу онъ такъ не одобрялъ, что запрещалъ читать. Я возразилъ ему, что святитель Димитрій приводитъ слова сей книги, оговариваясь, что Ѳома Кемпійскій хотя иностранный купецъ, но приноситъ добрый товаръ. Архимандритъ отвѣчалъ мнѣ: мы не знаемъ, когда святитель Димитрій введенъ былъ въ благодатное достоинство святого отца, и, можетъ быть, указанное мною написалъ еще тогда, когда былъ просто благочестивымъ писателемъ или проповѣдникомъ. И св. Варсонофій Великій говоритъ, что святые отцы подъ охраненіемъ благодати Божіей писали чистую истину; однако между тѣмъ иногда, не оградивъ себя молитвою, писали мнѣнія, слышанныя отъ наставниковъ, не строго испытанныя, которыя читающій безъ оскорбленія святыхъ отцовъ можетъ и долженъ отложить въ сторону, не обязываясь принять оныя". Въ одномъ изъ писемъ (№ 19) къ Муравьеву Филаретъ писалъ о св. Григоріи Богословѣ: „Любомудрствованіе Григорія Богослова о древѣ познанія добра и зла есть также плодъ, которымъ я бы не совѣтовалъ кормить всякаго, ибо онъ не всякому по зубамъ".

Вопросъ, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, можетъ быть, какъ мы убѣдились въ этомъ раньше, формулированъ такъ: святоотеческое ученіе имѣетъ ли авторитетъ преданія? совпадаетъ ли преданіе съ святоотеческимъ ученіемъ? Католики и протестанты отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно, католики—признавая въ этомъ смыслѣ преданіе, а протестанты—отвергая его. Православіе же признаетъ преданіе, но не отождествляетъ его съ ученіемъ св. отцовъ. Такъ и отвѣтилъ архіеп. Филаретъ (Гумилевскій), одинъ изъ великихъ русскихъ богослововъ, критику своего почтеннаго труда *Историческое ученіе объ отцахъ церкви* „Любовь критики къ преданію—пишетъ архіеп. Филаретъ—достойна всякаго уваженія: но онъ по мѣстамъ даже патетически говоритъ о томъ, что ученіе объ отцахъ есть ученіе о преданіи. Вѣрна ли мысль его? О томъ ни слова, что отцы церкви въ своемъ ученіи держались преданія, гдѣ было нужно, точно такъ же, какъ благоговѣйно описывали дѣянія церкви и частныхъ лицъ. Но они же размышляли о словѣ Божіемъ, о предметахъ вѣры, о правилахъ жизни, они спорили и ораторствовали, философствовали и были филологами, и притомъ даже ошибались. Потому говорить,

что ученіе объ отцахъ церкви то же, что ученіе о преданіи, значитъ не понимать отцовъ церкви или, намѣренно закрывъ глаза для предмета, толковать о немъ по своему произволу. Если хотите, можете извлекать изъ ученія отцовъ церкви ученіе преданія, но это будетъ особая работа у васъ, но не ученіе объ отцахъ. Точно также можете, если угодно, извлекать изъ сочиненій отеческихъ текстъ евангельскій; но это будетъ ли ученіе объ отцахъ? Еще другой составитъ правила герменевтики словами отцовъ; и это будетъ ученіе объ отцахъ? Четвертый и пятый займутся изученіемъ философіи отцовъ церкви; плодомъ труда ихъ будетъ прекрасная и занимательная часть ученія объ отцахъ, но только часть. Критикъ такъ наивенъ, что разъ прямо говоритъ: „патрологія вовсе не должна заниматься обозрѣніемъ тѣхъ сочиненій, гдѣ отцы церкви являются обыкновенными учеными, философами, знатоками естественныхъ наукъ и проч.“ Это отъ чего? спросите вы. Видите, критикъ рѣшается показать вамъ отца церкви въ такомъ видѣ, какъ ему, критику, угодно, а не въ томъ, какимъ былъ отецъ церкви на самомъ дѣлѣ. Скажете, что это несогласно съ значеніемъ историческаго ученія объ отцахъ, что это смахиваетъ на недобросовѣстный папизмъ? Ужели критику хочется быть въ такомъ нарядѣ? Да, честь православнаго въ томъ, что онъ и не протестантъ и не папистъ или, какъ писалъ покойный Хомяковъ, не своевольствуетъ, не умничаетъ онъ ни на манеръ папизма, ни на манеръ протестантизма“ (см. и И. С. Листовскій *Филаретъ архіеп. черниговскій*, стр. 407—408).

Теперь представьте себѣ, что творится въ нашемъ школьномъ и популярномъ богословіи, въ церковной публицистикѣ. По каждому вопросу выводится на справку „церковное ученіе“; каждый параграфъ, каждый абзацъ начинается словами: „Православная церковь учитъ“. Какъ же добывается церковное ученіе? Приводится мнѣніе какого-либо отца и выдается безъ малѣйшихъ колебаній за *церковное ученіе*. „Православная церковь учитъ: св. Макарій Египетскій пишетъ“ и пр. „Церковь учитъ: св. Василій Великій пишетъ такъ-то“. Да развѣ голосъ Макарія Египетскаго есть уже голосъ церкви? Развѣ мнѣніе Василія Великаго есть уже церковное ученіе? Развѣ ученіе св. отцовъ есть уже eo ipso

церковное преданіе? Просмотрите всѣ эти изложенія церковнаго ученія о бракѣ и безбрачіи: обычно принимаютъ въ расчетъ только группу аскетовъ, которые смотрятъ на бракъ отрицательно,—забываютъ, что есть отцы и учители иного направленія во взглядѣ на бракъ, не догадываются отыскать собственно *церковное* ученіе, чуждое односторонностей, и поставить выше всего ученіе Христа. Нѣтъ ни малѣйшаго навыка отличать ученіе церкви, церковное преданіе отъ частныхъ системъ и мнѣній святоотеческихъ. Можно же вообразить себѣ, какимъ тормазомъ на путяхъ къ христіанской истинѣ является традиціонно-вульгарный взглядъ на непогрѣшимость и законообязательность святоотеческаго ученія.

Этого мало. Нужно отмѣтить еще нѣчто болѣе возмутительное въ отношеніи нашей школы и духовной литературы къ святоотеческому авторитету. Вѣдь неоспоримо и даже бросается въ глаза, что ученія отцовъ и учителей церкви полны погрѣшностей, неточностей, неясностей. Всѣ ученыя изслѣдованія о святоотеческомъ ученіи отмѣчаютъ эти недостатки патристической литературы. Возьмите любое патрологическое или иное богословское, соприкасающееся съ отцами, сочиненіе, составленное болѣе или менѣе научно. Развертываю первыя попавшія подъ руку книги. Проф. Чевериковъ *О Богѣ, какъ личномъ существѣ*, стр. 327: „Восточные богословы, оставаясь по своей непосредственной вѣрѣ истинными представителями откровеннаго ученія о троичности лицъ въ Богѣ, при изъясненіи этого догмата допускали неясности, неточности, а иногда и уклоненія отъ церковнаго вѣроученія“. Проф Зарнинъ *Аскетизмъ по православно-христіанскому ученію*, I, 2 стр. 398: „...Гораздо важнѣе и существеннѣе то наблюденіе, что въ патристической литературѣ не выдерживается иногда то ученіе о равноцѣнности и нераздѣльности „созерцательнаго“ и „дѣятельнаго“ моментовъ, которое мы находимъ послѣдовательно выраженнымъ и неизмѣнно даннымъ въ св. писаніи. Въ святоотеческихъ твореніяхъ очень часто моменту *θεωρια* дается рѣшительное предпочтеніе предъ другимъ моментомъ—*πραξις*—или, по крайней мѣрѣ, оба эти момента слишкомъ рѣзко и рѣшительно обособляются другъ отъ друга. Главною причиною указаннаго явленія служило общее направленіе тогдашней философіи“... Я могъ бы еще сослаться на многіе

десятки книгъ, но не вижу въ этомъ нужды. Что же остается дѣлать тѣмъ богословамъ, для которыхъ святоотеческія мнѣнія и системы имѣютъ законообязательную силу, которые въ своемъ богословствованіи опираются на святыхъ отцовъ? Они позволяютъ себѣ извинять, подчищать, подкрашивать, исправлять творенія святыхъ отцовъ, берутъ ихъ подъ свое покровительство, хотя и не могутъ скрыть своего конфуза за промахи ихъ. Такъ поступаютъ даже солидные богословы. Преосв. Сильвестръ въ IV томѣ своего *Опыта православнаго догматическаго богословія* въ §§ 98—101 излагаетъ церковно-отеческое ученіе объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ. У отцовъ и учителей съ IV вѣка догматистъ встрѣчаетъ мнѣнія странныя. „Нѣкоторые изъ учителей этого періода, ставъ повторять прежній образъ представленія объ освобожденіи людей отъ виновника грѣха и смерти посредствомъ выкупа цѣною смерти Христовой, вмѣстѣ съ тѣмъ стали примѣшивать въ него нѣкоторыя совершенно новыя свои собственныя мнѣнія, а именно: что будто бы выкупъ за находящихся въ плѣну у дьявола душъ данъ былъ Христомъ въ Его тѣлесной смерти, по взаимному соглашенію, самому дьяволу". Догматистъ беретъ учителей церкви подъ свое покровительство, старается смягчить ихъ взглядъ. „Мы не думаемъ,—пишетъ онъ,—чтобы означенные учители все въ этомъ образѣ принимали въ собственномъ смыслѣ". И „тѣмъ не менѣе" догматистъ не можетъ не сознаться, что „образъ представленія о семъ предметѣ" у „вышеозначенныхъ учителей"—„самъ по себѣ неточный и въ частностяхъ невѣрный". У богослововъ болѣе низкаго ранга покровительственно-снисходительный по отношенію къ учителямъ церкви тонъ выступаетъ грубѣе. Іером. Кириллъ (Лопатинъ) въ диссертаціи *Ученіе св. Аванасія Великаго о Св. Троицѣ* пишетъ (стр. 13—14): „Вниманіе всякаго читателя твореній церковныхъ писателей трехъ первыхъ вѣковъ останавливается на неточностяхъ въ терминологіи. Въ ученіи о Богѣ Отцѣ всего болѣе поражаетъ читателя очень широкое употребленіе слова *Богъ* вмѣсто слова *Отецъ*. Но это словоупотребленіе нисколько не должно смущать читателя... На-ряду съ замѣною наименованія *Отецъ* словомъ *Богъ* въ твореніяхъ писателей разсматриваемаго времени останавливаетъ на себѣ вниманіе очень распространенное

употребленіе наименованій Бога Отца—Перво Богомь, Само-Богомъ, Всецѣло-Богомъ и т. д., какъ бы внушающихъ мысль о несамобытности Божества Сына Божія и Духа Святаго или по крайней мѣрѣ о подчиненномъ отношеніи ихъ къ Богу Отцу по самому Божеству. Но и эта терминологія можетъ быть признана не болѣе, какъ только научною погрѣшностью разсматриваемыхъ писателей, а никакъ не признакомъ догматическаго ихъ заблужденія, и потому она не должна считаться особенно предосудительной для авторитета ихъ, какъ церковныхъ учителей... Указанные писатели могутъ быть даже совершенно оправданы въ этой своей терминологіи" и т. д. (ср. стр. 31, 33, 35, 36, 45, 46, 48 и др.). У богослововъ-публицистовъ дѣло панибратскаго покровительства святымъ отцамъ ведется въ явно оскорбительномъ тонѣ для древнихъ церковныхъ писателей, значеніе которыхъ обнаруживается лишь при научно-историческомъ освѣщеніи ихъ трудовъ. Мы наталкиваемся у нихъ на явное лицемѣріе; они заслоняютъ собой истинный образъ утилизируемыхъ ими церковныхъ учителей и просто влагаютъ въ ихъ великія творенія собственный мелкій смыслъ.

Очевидно и безспорно, что принципъ „отечества" не имѣетъ въ существѣ дѣла никакого основанія и, по всѣмъ признакамъ, вытекаетъ изъ сторонніхъ мотивовъ, къ выясненію которыхъ мы и подойдемъ дальше.

Богословіе въ своемъ надлежащемъ видѣ представляется такимъ образомъ. Источники его—слово Божіе и церковные догматы. Слово Божіе, слово Христово, есть единый и единственный источникъ *содержанія* христіанской истины. а догматическое ученіе даетъ ему абстрактную, объективно-церковную форму. Ученіе слова Божія и церковно-догматическое ученіе (преданіе) передаютъ одну и ту же истину: въ первомъ она постигается интимно, со стороны духовнаго опыта, во второмъ же излагается объективно, общеразумѣемо и законообязательно. То и другое въ одинаковомъ смыслѣ составляетъ предметъ богословской *науки*, но христіанская философія, построяемая субъективнымъ методомъ, составляющая разумъ христіанскаго опыта, имѣющая дѣло съ вѣрой, а не съ вѣрованіями, есть собственно философія слова Божія, философія евангелія Не отрицаемъ того, что

философу можетъ быть сродно, конгеніально, другое слово, напр. система Григорія Нисскаго, Діонисія Ареопагита [1]). Но такъ какъ мы вѣруемъ во Христа, а не въ Діонисія Ареопагита, не въ Григорія Нисскаго, не въ Исаака Сирина, то христіанская философія должна быть философіей Христа, Его евангелія, которое вполнѣ можетъ быть и предметомъ объективной науки и предметомъ субъективной философіи, философіи вѣрующаго сердца. И для христіанской философіи обязательно церковно-догматическое ученіе, противъ котораго она не должна погрѣшать. Но все дѣло въ различіи методовъ, въ особенностяхъ субъективнаго метода, въ силу котораго церковно-догматическая формула подстерегаетъ христіанскую философію лишь на порогѣ ея выступленія въ церковную атмосферу, а не простирается на ея собственную интимную область. Поскольку христіанская философія облекается въ объективный видъ,—она встрѣчается съ догматическими границами, противъ которыхъ не должна погрѣшать; но пока она остается въ собственной интимной области, бываетъ разумомъ духовнаго опыта, субъективнымъ углубленіемъ христіанской истины,—она не „вяжется“, не тяготится догматическою формулою. Какъ священное писаніе (евангеліе) есть слово Божіе, слово Христа—творческое, такъ и христіанская философія есть слово вѣрующаго христіанина, также творческое, свободное,—не изначально, не самобытно, не самодовлѣюще творческое, какъ слово Бога, слово Христа, а творческое и свободное „по образу и подобію“ Христа, какъ творческое воспроизведеніе слова Христова—и эта-то свобода христіанской философіи не вяжется законообязательностью догматической формулы, тогда какъ, по принципу любви, царствующей въ церкви Христовой, она не только не вызываетъ раздѣленія, но даже служитъ цементомъ, извнутри спаивающимъ духовное общество, объединяющимъ его болѣе крѣпкими связями, чѣмъ формальное единство догматическаго исповѣданія. Вотъ эта свобода (въ элементарной фазѣ)—христіанскаго самосознанія, (въ высшемъ развитіи)—христіанской философіи, ускользающая отъ внѣшняго церковно-административнаго контроля, и можетъ вызывать церковную власть на авторизованіе опредѣ-

[1]) Ср. признаніе Н. А. Бердяева въ кн. *Философія свободы.*

ленныхъ типовъ святоотеческаго ученія, которыми она уже вяжется, подавляется: и это есть тенденція католичествующая.

Въ православіи признаются два вида христіанскаго ученія: ученіе слова Божія и ученіе церковно-догматическое. Католичество и протестантство въ вопросѣ объ источникахъ христіанскаго ученія держатся взглядовъ односторонніхъ: католичество признаетъ исключительно принципъ преданія (принципъ церковности, принципъ церковнаго учительства), а протестантство—исключительно принципъ писанія (принципъ христіанства). При кажущейся противоположности этихъ принциповъ, въ односторонности католичества и протестантства есть что-то общее. Вѣдь если все равно, отъ писанія или отъ преданія научаться, то въ признаніи за источникъ христіанскаго ученія одного преданія или одного писанія еще нѣтъ погрѣшности непоправимой. Учи по преданію, но не выходи изъ области церковно-обязательной, и ты не погрѣшишь противъ христіанской свободы; учи по писанію, но не переступай границъ личнаго самосознанія, интимнаго философствованія, и ты не погрѣшишь противъ церковнаго единства. Очевидно, погрѣшность католичества и протестантства не въ томъ, что они выбираютъ каждое одну часть изъ двухъ, а въ томъ, что они берутъ каждое одну часть вмѣсто органическаго цѣлаго, такъ что каждая часть становится мертвымъ обрубкомъ: католичество исповѣдуетъ принципъ преданія ради подавленія духовной свободы, а протестантство исповѣдуетъ принципъ писанія ради ниспроверженія церковнаго преданія, ради нарушенія церковнаго единства. Вслѣдствіе этого и получается, что уже въ положительной части католическаго и протестантскаго принциповъ, т. е. въ *католическомъ* признаніи принципа преданія и въ *протестантскомъ* признаніи принципа писанія, заключается погрѣшность односторонности. Иначе сказать: ученіе по одному преданію, если оно не сопровождается подавленіемъ духовной свободы, не будетъ католичествомъ, и ученіе по одному писанію, если учащій остается въ церкви, не нарушаетъ церковнаго единства (свобода въ церкви), никогда не будетъ протестантствомъ. Односторонни именно католическое признаніе преданія и протестантское признаніе писанія, и у католичества съ протестантствомъ есть общее: оно въ поставленіи чело-

вѣческаго произвола на мѣсто органически-цѣльной истины. Католики говорятъ: писаніе можетъ быть надежнымъ источникомъ ученія только въ церковномъ объясненіи, которое дается во всей совокупности святоотеческаго преданія, въ послѣдней инстанціи—въ авторитетѣ живого папы. Христіанская истина есть то, что скажетъ папа, или—есть та система (Ѳомы Аквината), которую авторизуетъ папа. Вотъ въ чемъ,—въ произволѣ папы,—состоитъ мотивъ католическаго принципа преданія: въ католичествѣ принципъ преданія обращается въ безпринципность папскаго произвола: ecclesiae magisterio subordinata est Scriptura et Traditio,—такъ учитъ католическое богословіе [1]). По тому же мотиву произвола протестантство переложило центръ тяжести на противоположную сторону: оно считаетъ единственнымъ источникомъ христіанской истины Библію въ пониманіи ея каждою христіанскою общиною и даже каждымъ христіанскимъ индивидуумомъ. Разница отъ католичества та, что тамъ Библія подвергается произвольному толкованію іерархіи и папы, а здѣсь—произвольному толкованію каждаго христіанина. Тамъ, кромѣ догматовъ, придается авторитетъ непогрѣшимости и вѣчности частнымъ мнѣніямъ, здѣсь нарушается граница догматовъ ради мнѣнія каждаго.

---

[1]) Этотъ мотивъ католическаго принципа преданія выясняется въ изслѣдованіяхъ: А. П. Шостьина—*Источники и предметъ догматики по воззрѣнію католическихъ богослововъ послѣдняго полустолѣтія* (1889), свящ. І. Филевскаго—*Ученіе православной церкви о священномъ преданіи* (1902) и П. П. Пономарева—*Священное преданіе, какъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія* (1908). Первый отмѣчаетъ въ католичествѣ установившееся стремленіе расширять преданіе, дабы надъ всѣмъ доминировала воля папы, который можетъ сказать о себѣ: преданіе это—я (стр. 80, 94—95 сл.). Свящ. І. Филевскій пишетъ: „Большинство римско-католическихъ богослововъ обыкновенно считаютъ „святоотеческій періодъ“ продолжающимся до XIII вѣка. Но, въ существѣ дѣла, въ римской церкви „святоотеческій циклъ“ безконеченъ. Ограничительныхъ сроковъ нѣтъ никакихъ и не должно быть. Древне-святоотеческое преданіе *непосредственно* продолжаютъ *средневѣковые богословы*, преимущественно, scholastici. Въ длинномъ ряду „средневѣковыхъ отцовъ“ особое мѣсто занимаютъ pii doctores и различные „ангелоподобные“, „серафимскіе“, „осіянные“, „непреодолимые“, „всеразрѣшающіе“ и проч. богословы и писатели. Но взглядъ на „періодъ схоластиковъ“, признаваемыхъ въ качествѣ media, quibus transmissa est primitiva dogmatica traditio, quibusque tuto cognosci potest, настолько запутанъ многочисленными оговорками, условіями и

Теперь мы можемъ оцѣнить нашъ доморощенный принципъ святоотеческаго преданія,—принципъ „отечества". Безъ произвола церковной іерархіи, придающаго авторитетъ непогрѣшимости частнымъ мнѣніямъ и системамъ и подавляющаго христіанскую свободу, еще нѣтъ католичества;

исключеніями, что прямо-таки нѣтъ никакой возможности послѣдовать этотъ пунктъ точно и подробно. Достаточно знать для приблизительнаго понятія о трудности этого святоотеческаго доказательства у католиковъ, что основныя черты римско-католическаго ars critica здѣсь сосредоточиваются въ ученіи о всевластіи папскаго учительскаго авторитета Ho si ita est, nullum unquam haec disquisitio exitum habitura est —Святоотеческій принципъ преданія въ римско-католической церкви служитъ своеобразнымъ гносеологическимъ началомъ папскаго учительства. Папы по преимуществу суть „святѣйшіе отцы". Непрерывный рядъ папъ (continua successio romanorum episcoporum) есть главнѣйшій залогъ ихъ непогрѣшимаго авторитета. Папскіе декреты—настоящіе нервы святоотеческаго преданія и поэтому историческая достовѣрность этого преданія подтверждается исключительно папскимъ авторитетомъ. Въ этомъ именно и состоитъ единственно полезное орудіе и употребленіе римскаго принципа святоотеческаго преданія. Римская каѳедра сама уже перевѣшиваетъ различныя мнѣнія св. отцовъ и учителей,—одни одобряетъ и выбираетъ въ свою систему, а другія осуждаетъ и отметаетъ. Іезуитская „переоцѣнка" святоотеческихъ свидѣтельствъ особенно достопримѣчательна. Въ ней преимущественно совершается и совершенствуется мнимо-историческое, противорѣчащее подлинно-историческимъ фактамъ „святоотеческое доказательство" истинности всего римско-католическаго ученія. Здѣсь не объ отцахъ учатъ, а самихъ отцовъ поучаютъ. Римская каѳедра думаетъ знать всѣ преданія св. отцовъ лучше ихъ самихъ. Здѣсь именно обнаруживается вся слабость католическаго „аргумента отъ св. отцовъ" А такъ какъ consensus patrum есть невыгодное пріобрѣтеніе для римской каѳедры, налагающее на нее очень тяжелыя обязательства сообразоваться съ ученіемъ вселенской древности, то понятно, что въ римской церкви всячески стремятся освободиться отъ него, прибѣгая къ непогрѣшимому авторитету папы. Въ этомъ обстоятельствѣ съ новой стороны обнаруживается вся сектантская иллюзорность римскаго доказательства отъ святоотеческаго преданія" (стр 572—574) и т д. И Н. Пономаревъ указываетъ отличіе католичества отъ православія въ ученіи о церкви, какъ хранительницѣ и истолкователь ницѣ христіанской истины, въ томъ, что „католичество съужаетъ православное понятіе о вселенской церкви до понятія церкви учащей, или до такъ-называемаго церковнаго учительства, подъ какимъ разумѣется такое учительство, которое, будучи установлено словомъ Божіимъ, всегда и непрерывно проповѣдуетъ истину Божію въ лицѣ предстоятелей церкви, соединенныхъ между собою законнымъ главенствомъ преемника Петра и исполняющихъ свои учительскія обязанности или лично чрезъ себя, или чрезъ служителей, спеціально для того поставленныхъ" (531—533) и пр

и безъ произвола индивидуальныхъ вѣрованій, нарушающихъ церковно-догматическое единство, еще нѣтъ протестантства. Обратно: *произволъ* церковной іерархіи въ христіанскомъ ученіи есть уже католичество, хотя бы дѣло не доходило до признанія папы, какъ равнымъ образомъ въ *произволѣ* личныхъ вѣрованій уже есть протестантство, хотя бы не признавалось единымъ источникомъ богословія слово Божіе. Принципъ святоотеческаго преданія и есть католичествующая тенденція въ православіи,—подавленіе произволомъ церковной власти христіанской свободы. Она и проявляется въ признаніи принципа „отечества", т. е. въ догматизированіи святоотеческихъ системъ и мнѣній. Такъ какъ идея папскаго произвола у насъ невозможна, то принципъ святоотеческаго преданія, принципъ „отечества", является единственно возможнымъ у насъ обнаруженіемъ іерархическаго произвола. Вотъ схема: „У папистовъ есть законодательное слово папы: оно рѣшаетъ всѣ недоумѣнія, которыя могутъ возникнуть въ опредѣленіи смысла какого-нибудь изреченія св. писанія. Лютеране въ этомъ случаѣ руководятся собственнымъ сужденіемъ. А православная церковь имѣетъ для сего одну опору, опору самую основательную и незыблемую,—голосъ св. отцовъ церкви" (Проф) Чистовичъ *Исторія перевода Библіи на русскій языкъ*, 2 изд., стр. 301—303). Въ этомъ принципѣ католичествующая тенденція проявляется значительно слабѣе, чѣмъ въ идеѣ папской непогрѣшимости; это—лишь провинціальный католицизмъ, но мотивъ іерархическаго произвола въ немъ сказывается достаточно явственно. Это легко подмѣтить, наблюдая эпохи наиболѣе интенсивнаго проведенія принципа святоотеческаго преданія.

Такова у насъ была эпоха церковной (и политической) реакціи, наступившая въ концѣ первой четверти XIX вѣка, съ которой столь энергично боролся м. м. Филаретъ [1]). Церковной главой ея былъ м. Серафимъ, союзникъ пресловутаго Аракчеева и не менѣе пресловутаго архим. Фотія

[1]) См проф. Чистовичъ—*Исторія перевода Библіи на русскій языкъ*, его же—*Руководящіе дѣятели духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ первой половинѣ т. ст*; его же—*Исторія петербургской академіи*; А. Н Котовича *Черты и условія развитія русской богословской мысли въ эпоху Николая I*, труды Сушкова, Корсунскаго, Титлинова и др.

(„полуфанатикъ, полуплутъ“,—какъ его опредѣлилъ Пушкинъ), а своего высшаго напряженія она достигла при оберъ-прокурорѣ гр. Пратасовѣ, іезуитскомъ воспитанникѣ. Основными мотивами ея были—подавленіе личной свободы церковнымъ авторитетомъ, и противопоставленіе слову Божію церковнаго преданія. Въ частности она направлялась противъ богословской науки, противъ перевода библіи на русскій языкъ.

1) Реакція направлялась противъ той научной постановки духовной школы, которую ей дала реформа 1808—1814 гг, и стремилась вновь повернуть ее къ латинскому схоластицизму. Значеніе реформы и направленіе реакціи м. Филаретъ представляетъ такъ. „До преобразованія духовныхъ училищъ нѣкоторыя изъ сихъ училищъ полагали свою славу въ преимущественномъ предъ другими знаніи латинскаго языка. Отсюда священники, которые лучше знали латинскихъ писателей, нежели священныхъ и церковныхъ, лучше говорили и писали на латинскомъ языкѣ, нежели на русскомъ, болѣе способны были блистать въ кругѣ ученыхъ отборными выраженіями мертваго языка, нежели свѣтить народу живымъ познаніемъ истины“. Богословіе преподавалось только догматическое, сухо и холодно; царила схоластика. „Со времени преобразованія духовныхъ училищъ, въ 1814 году, введено преподаваніе дѣятельной богословіи; такимъ образомъ богословское ученіе сдѣлалось ближе къ употребленію въ жизни. Вмѣсто диспутовъ между немногими о немногомъ, введены испытанія всѣхъ учениковъ, во всѣхъ предметахъ ученія; такимъ образомъ и надзоръ за успѣхами въ ученіи вѣрнѣе направленъ къ усовершенію учащихся и самаго ученія. Дозволено преподавать богословскіе уроки на русскомъ языкѣ“. Появились свои учебники „Но въ 1825 году Коммиссія Духовныхъ Училищъ предписала духовнымъ училищамъ, чтобы никто собственныхъ уроковъ не преподавалъ, чтобы богословія преподаваема была исключительно на латинскомъ языкѣ, чтобы классическою книгою была богословія Θеофилакта, выписанная изъ лютеранской богословіи Буддея и проч.“. М. Филаретъ крайне не одобрялъ „сей обратный ходъ отъ внятнаго ученія на природномъ языкѣ къ латинскому схоластицизму“...

2) Реакція направлялась противъ перевода библіи на рус-

скій языкъ, слѣдовательно, противъ распространенія библіи въ народѣ; напротивъ, она исходила изъ той мысли, что слово Божіе предано не народу, а іерархіи; въ связи съ этою мыслью носилась идея канонизаціи славянскаго перевода. М Серафимъ въ распространеніи литографированнаго перевода библіи усматривалъ „горестное послѣдствіе тѣхъ ложныхъ на счетъ употребленія слова Божія понятій, которыя, бывъ нѣкогда занесены къ намъ иновѣрцами и увлекши умы нѣкоторыхъ у насъ, угрожали іерархіи—подрывомъ ея власти, народу—воспитаніемъ въ немъ обольстительнаго, но вмѣстѣ и гибельнаго чувства независимости отъ церкви, православію—ниспроверженіемъ коренныхъ началъ его, ибо по ученію православной церкви св. писаніе передано Богомъ не народу, а сословію пастырей и учителей и уже чрезъ нихъ народу“ (см. у свящ. М. Я. Морошкина *Матеріалы для исторіи православной церкви въ царствованіе Имп. Николая I*: А. Ц. Р. И. О. т. 113 стр. 23). Извѣстно, съ какимъ постоянствомъ отстаивалъ дѣло перевода слова Божія м. Филаретъ. Сочувствовавшій ему архіеп. тверской Григорій писалъ къ нему: „Одна мысль о запрещеніи чтенія свящ. писанія простымъ христіанамъ приводитъ меня въ страхъ. Не могу постигнуть, откуда происходитъ такое мнѣніе. Не есть ли оно изобрѣтеніе всегда скрытно дѣйствующихъ агентовъ *латинства*?“ (*Рус. Ст.* XXVIII, 119). О попыткѣ канонизовать славянскій переводъ библіи м. Филаретъ позднѣе (18 авг. 1857) писалъ такъ: „Покойный графъ Пратасовъ, который при благонамѣренности, по дѣйствію воспитанія, иногда подъ именемъ православія принималъ мнѣнія латинскія, подалъ въ Бозѣ почившему Государю Императору мысль объявить славянскій переводъ Библіи самодостовѣрнымъ, подобно латинской Вульгатѣ. По сему требовано мнѣніе трехъ митрополитовъ; и, вѣроятно, разсчитываемо было на согласіе митрополита кіевскаго. Не глядя, что сіе предположеніе не въ духѣ восточной православной церкви, и что оно повело бы къ запутанностямъ, подобно какъ и тридентское опредѣленіе о Вульгатѣ, я рѣшился дать мнѣніе въ смыслѣ отклоненія этого предположенія... я сообщилъ мое мнѣніе митрополиту кіевскому и нынѣшнему новгородскому, воспользовался ихъ замѣчаніями, получилъ ихъ согласіе, и тогда уже представилъ мое мнѣніе Св. Синоду. Послѣдствій не

было; а это значитъ, что никто на мое мнѣніе не возражалъ, и что предположеніе графа Пратасова оставлено безъ дѣйствія" (*Собр. мн. и отз* IV, 260). По словамъ того же святителя, „Святѣйшій Синодъ не провозгласилъ текста славянскаго исключительно самостоятельнымъ и тѣмъ прозорливо преградилъ путь тѣмъ затрудненіямъ и запутанностямъ, которыя въ семъ случаѣ были бы тѣ же, или еще большія, нежели какія въ римской церкви произошли отъ провозглашенія самостоятельнымъ текста Вульгаты" (*Приб. къ тв. св. о.* 1858, III, 479: Чистовичъ *Ист. пер. б.* 130).

3) Въ особенности по вопросу объ отношеніи преданія къ писанію въ примѣненіи къ духовной школѣ католичествующая реакція держалась выразительно высказаннаго принципа, чтобы „преподаваніе богословскихъ наукъ въ духовныхъ заведеніяхъ возводимо было къ большему совершенству, къ систематической правильности и единообразному порядку съ *ближайшимъ* приспособленіемъ не только къ догматамъ, но и преданіямъ и чиноположеніямъ св. православно-каѳолической церкви" (*Извл. изъ отчета о. прокурора Св. Син. за 1837 г.* стр. 55—56). Съ такою яркостью принципъ святоотеческаго преданія у насъ никогда еще не высказывался. Въ частности, для проведенія этого принципа, были предприняты слѣдующія мѣры (см. проф. Чистовичъ *Ист перев. б.* стр. 125 слѣд.). изданіе Патріаршихъ грамотъ, введеніе въ учебное употребленіе Православнаго Катихизиса Петра Могилы, пересмотръ учебниковъ и составленіе программъ семинарскаго курса. а) „Графъ Н. А. Пратасовъ. вскорѣ по вступленіи въ управленіе, отыскалъ въ Синодѣ, такъ называемыя, *Патріаршія грамоты* и поручилъ московскому митрополиту Филарету перевести и исправить ихъ. Преосвященный Филаретъ читалъ исправленное членамъ Св. Синода. Предложено было напечатать. Всѣ были на то согласны, исключая м. Іоны, который говорилъ, что лучше бы не печатать. Грамоты были напечатаны, разосланы во всѣ духовно-учебныя заведенія и раздавались обязательно всѣмъ воспитанникамъ семинарій при окончаніи ими курса. Въ „Патріаршихъ грамотахъ" о чтеніи свящ. писанія сказано слѣдующее: всякому благочестивому позволяется слушать писаніе, дабы вѣровать сердцемъ въ правду и устами исповѣдывать во спасеніе; но не всякому позволяется безъ ру-

ководства читать нѣкоторыя части писанія, особливо ветхаго завѣта. Безъ разбору позволять неискуснымъ чтеніе свящ. писанія то же значитъ, что и младенцамъ предложить употребленіе крѣпкой пищи". б) „Другимъ весьма важнымъ явленіемъ этого времени было введеніе *Православнаго исповѣданія вѣры* Петра Могилы, переведеннаго съ греческаго на русскій свящ. И. Д. Колоколовымъ, въ академіи и семинаріи, въ руководство по части богословія. Распоряженіе Св. Синода объ этомъ послѣдовало въ 1838 г Въ *Православномъ Исповѣданіи*, кромѣ заповѣдей Господнихъ, есть еще заповѣди церковныя, которыхъ православное богословіе не вводило въ свой кругъ и которыхъ, потому же, не было и въ Катихизисѣ преосвященнаго Филарета, изданномъ съ одобренія и разрѣшенія Св. Синода. Графъ Пратасовъ, по усернымъ внушеніямъ одного довѣреннаго чиновника *изъ унитовъ* и потому сочувствовавшаго болѣе латинскому согласію, чѣмъ православной церкви, настаивалъ, чтобъ въ Катихизисѣ (преосв. Филарета) было упомянуто о предопредѣленіи и о *церковныхъ заповѣдяхъ*. Митрополитъ объяснилъ, что ученіе о предопредѣленіи составляетъ предметъ богословскій; а церковныя заповѣди, какъ заповѣди человѣческія, излишни и некстати при заповѣдяхъ Божіихъ" (Сушковъ *Записки о жизни Филарета* 117). в) „Одновременно съ этимъ, въ 1837 г., предпринятъ былъ пересмотръ классическихъ и вспомогательныхъ книгъ по богословскимъ наукамъ, употреблявшихся въ духовныхъ академіяхъ и семинаріяхъ. Послѣдствіемъ этого разсмотрѣнія было, между прочимъ, введеніе въ учебный курсъ семинарій *Патристики* или *ученія объ отцахъ церкви*, изъ которой академіи и за ними семинаріи сдѣлали науку, но которая введена была собственно въ видахъ практическаго ознакомленія духовныхъ воспитанниковъ съ отеческою письменностью или—церковной начитанности" М. Серафимъ (см у Морошкина стр. 25) писалъ: „Толкованія свящ. писанія, основанныя или на собственномъ сужденіи толкователя, или на сравненіи отеческихъ толкованій одного съ другимъ, равно какъ и текста еврейскаго съ греческимъ, могутъ ослабить благоговѣніе, питаемое православными къ св отцамъ и предметы вѣры сдѣлать предметами одного холоднаго изслѣдованія". Архим. Аѳанасій (Дроздовъ), котораго гр. Пратасовъ сдѣлалъ своимъ ближайшимъ сотрудникомъ въ дѣлѣ

„утвержденія православія на древнихъ началахъ“, слылъ „за фанатика, поборника того православія, которое держится не смысла, а буквы религіи и которое больше уважаетъ преданіе, чѣмъ евангеліе“ (отзывъ Никитенко у Котовича 858). Преосв. Филаретъ (Гумилевскій) такъ писалъ объ этомъ Аѳанасіи прот. А. В. Горскому. „...Съ этими людьми (о Прата-совѣ) говорить нелегко, очень нелегко. А отецъ Аѳанасій! О, великій Аѳанасій! Но, да проститъ меня Господь, великій на такія дѣла, о которыхъ не хотѣлось бы никогда и слышать. Признаюсь, что хотя и прежде не были свѣтлы дѣла его, но теперь? Боже мой, Боже мой! До чего доводятъ насъ страсти! До чего доводить можетъ оскорбленная дикая гордость! Человѣкъ будетъ жечь людей на кострѣ, будетъ отдавать святыхъ на поруганіе, и однако будетъ оставаться въ полуувѣренности, что онъ дѣлаетъ все это на пользу человѣчества. Несчастный человѣкъ! Какъ жаль, что таковъ теперь Аѳанасій. Прости меня, другъ мой, что я назову его Іудою. Слишкомъ жестоко? Но, если согрѣшилъ я, Господи, прости меня. Другъ мой, я чувствую, что пишу тебѣ только о своихъ чувствахъ и не показываю дѣлъ. Но что же мнѣ дѣлать съ своею душою? Она такъ возмущена, что иначе не можетъ говорить, не можетъ не называть вещей ихъ именемъ, отягченная чернотою именъ. Аѳанасій, да, Аѳанасій, а не другой кто проповѣдуетъ: для меня исповѣданіе Могилы и Кормчая—все, и болѣе ничего. Аѳанасій, а не кто другой—орудіе и дѣйствователь отчаянный по видамъ и волѣ бритыхъ раскольниковъ. Что имъ нужно дѣлать, все готовъ дѣлать и дѣлаетъ. Боже мой, спаси насъ! Да, наши грѣхи довели насъ до такого положенія. Господи, даждь ми зрѣти моя согрѣшенія! Несчастный человѣкъ! Язва для своей души! Язва опустошительная для цѣлей церкви!“ Этотъ-то Аѳанасій, назначенный ректоромъ петербургской духовной академіи и редакторомъ *Хр. Чт.*, замѣнилъ (съ 1842 г.) прежній эпиграфъ, печатавшійся обыкновенно на заглавномъ листѣ каждой книжки журнала: „наздани на основаніи апостолъ и пророкъ, сущу краеугольну самому Іисусу Христу“, другимъ, въ духѣ наступившаго новаго направленія понятій: „да увѣси, како подобаетъ въ дому Божію жити, яже есть церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины“ (Чистовичъ 128).

Общую характеристику этого направленія „къ преданію“ и общее впечатлѣніе отъ него высказалъ Филаретъ Московскій въ письмѣ къ Гавріилу, архіепископу рязанскому, въ іюнѣ 1842 г., по поводу „Священной Герменевтики“, бывшей тогда на разсмотрѣніи Св. Синода. „По стеченію обстоятельствъ—писалъ Филаретъ—мнѣ довелось разсматривать сіе сочиненіе въ тѣснотѣ времени, предъ моимъ отбытіемъ изъ Петербурга. Нѣсколько замѣчаній съ поспѣшностью положено мною на бумагу. Совѣщаться не было времени; а дѣла, по моему мнѣнію, требуютъ совѣта. Примите трудъ прочитать прилагаемыя при семъ замѣчанія. Если найдете ихъ правильными, споспѣшествуйте охраненію ученія отъ уклоненій, благонамѣренныхъ по цѣли охранить преданіе, но небезопасныхъ по мыслямъ, унижающимъ достоинство священнаго писанія“ (*Чт. въ О. И. и Д. Р.* 1868, II, 167).

Итакъ, предъ нами съ достаточною выпуклостью вырисовывается та рамка реакціоннаго въ католическомъ духѣ потока, въ которую вставлялся, въ эпоху наибольшаго напряженія своего, принципъ святоотеческаго ученія, т. е. отождествленіе ученія отцовъ церкви съ церковнымъ преданіемъ, та система церковнаго направленія, которая составляетъ естественную среду для принципа „отечества“. Это система чуждаго православію подавленія духовной самодѣятельности авторитетомъ власти, подавленія духовной свободы административнымъ произволомъ. Если мы спустимся съ простора открытаго моря церковной жизни, высшей церковной администраціи, въ заливы, озера и даже болотца дѣйствій отдѣльныхъ, мѣстныхъ представителей церковной власти, проводящихъ тотъ же принципъ „отечества“—на мѣстахъ, въ провинціяхъ, въ частныхъ случаяхъ, то мы уже теперь имѣемъ право, даже при отсутствіи соотвѣтствующихъ документовъ, судить о руководящемъ ими мотивѣ. Когда начальникъ какой-нибудь духовной школы или пріѣзжій ревизоръ оглашаетъ классныя комнаты окрикомъ: „по отцамъ!“—то это всегда имѣетъ одинъ и тотъ же лейтъ-мотивъ: по отцамъ, т. е. по той святоотеческой системѣ (напр. аскетической), которая избрана изъ ряда другихъ вкусомъ руководителя, по тѣмъ святоотеческимъ мнѣніямъ, которыя нравятся ему или случайно ему извѣстны. „По отцамъ“ значитъ: выше всего личный вкусъ провозглашающаго этотъ

принципъ,—значитъ: нѣтъ мѣста самодовлѣющей богословской наукѣ и христіанской философіи.

Принципъ „отечества“ есть принципъ католичествующаго произвола, принципъ провинціальныхъ, уѣздныхъ папъ. Однако таковъ смыслъ этого принципа въ томъ случаѣ, если онъ провозглашается сверху. Но тотъ же самый принципъ становится принципомъ протестантствующаго произвола въ предѣлахъ православія, когда онъ выставляется снизу, практикуется самимъ богословомъ. Такая метаморфоза вполнѣ возможна, потому что общимъ остается произволъ, одинаково характеризующій какъ католицизмъ, такъ и протестантизмъ. У насъ принято думать, что протестантство состоитъ собственно въ принципѣ писанія и имъ исчерпывается. Когда богословъ полагаетъ исходнымъ началомъ религіозной мысли слово Божіе, о немъ говорятъ: это протестантъ, это протестантская система. Вотъ одно изъ суевѣрій, крайне вредныхъ для религіозной мысли. Истина въ этомъ случаѣ, какъ это часто бываетъ, идетъ противъ очевидности. Какъ будто явное дѣло: протестантскій принципъ есть принципъ писанія, христіанскій принципъ: слѣдовательно, православный богословъ, ставящій исходнымъ пунктомъ религіозной мысли исключительно слово Божіе, построяющій *христіанскую* философію,—протестантствуетъ. На самомъ дѣлѣ это ложное сужденіе. Протестантскій принципъ не есть просто принципъ писанія, а принципъ писанія съ отверженіемъ церковно-догматическихъ границъ религіозной мысли, съ нарушеніемъ церковнаго единства: въ протестантствѣ духовная субъективность переходитъ изъ области духовнаго опыта въ область вѣрованій и здѣсь переступаетъ границу церковно-обязательнаго, христіанская свобода перерождается въ раціоналистическій произволъ, начало духовной личности замѣняется индивидуализмомъ. Поэтому въ *предѣлахъ* церкви (православной), въ догматическихъ границахъ, построеніе системы религіозной мысли на основаніи одного писанія ни въ какомъ случаѣ не приведетъ къ протестантскимъ результатамъ, такъ что нѣтъ ни малѣйшихъ основаній по страху протестантскаго произвола, раціоналистическаго индивидуализма, отрекаться отъ христіанской свободы. Чтобы принципъ писанія далъ въ результатѣ протестантствующую мысль, для этого хри-

стіанинъ долженъ стать сектантомъ, отдѣлиться отъ церкви Въ предѣлахъ же церкви, въ догматическихъ границахъ, богословствованіе по принципу писанія, по христіанско-субъективному принципу, не становится протестантствующимъ, потому что не дѣлается началомъ личнаго произвола въ сферѣ утвержденныхъ церковію вѣрованій. Въ самомъ существѣ принципа писанія, христіанскаго принципа, заключается свобода интимныхъ отношеній христіанина къ Отцу Небесному, свобода духовнаго опыта; но эта духовная свобода не имѣетъ ничего общаго съ свободой отъ догматовъ, съ оторванностью отъ церковнаго преданія, отъ церковнаго единства; она неотъемлема отъ христіанства и признается православною церковію. Даже болѣе того: духовная свобода, интимное постиженіе слова Божія, умѣщаясь въ предѣлахъ церковнаго единства, направляетъ энергію христіанской души въ сторону отъ протестантскаго, раціоналистическаго произвола. Безграничность духовнаго опыта, его сверхраціональность, дѣлаетъ психологически невозможнымъ протестантскій произволъ. Пониманіе духовной свободы въ церкви заставляетъ глубоко ощущать какое-то неблагородство, какую-то вульгарность въ сектантствѣ, въ раціонализирующемъ индивидуализмѣ, какое-то мѣщанство, провинціализмъ. По существу дѣла на путяхъ христіанской свободы протестантскій произволъ невозможенъ, онъ здѣсь не достигается, какъ ея предѣлъ, онъ не лежитъ на этомъ направленіи, и психологически немыслимо, чтобы протестантствующій произволъ въ предѣлахъ церкви, въ догматическихъ границахъ, пошелъ путемъ христіанской свободы, духовной мистики, принципа писанія. Для протестантствующаго богословствованія въ предѣлахъ православія, для протестантствующей тенденціи въ церкви остается единственно возможнымъ путь святоотеческаго принципа. Если православный богословъ начнетъ дѣйствительно, а не мнимо, по ложному суду недомыслящихъ критиковъ, протестантствовать, то онъ, въ отличіе отъ сектантовъ и отщепенцевъ, протестантствующихъ по принципу писанія, неизбѣжно изберетъ путь святоотеческаго принципа богословствованія. Это тотъ же путь, которымъ идетъ у насъ католичествующая тенденція, съ тѣмъ различіемъ, что принципъ предлагается снизу, т. е фактически

практикуется самимъ богословомъ, иниціаторомъ въ его примѣненіи является самъ богословъ. Какъ нерѣшительная, провинціальная, въ предѣлахъ православія католическая тенденція доходитъ въ богословіи только до принципа святоотеческаго ученія, а не до идеи папской непогрѣшимости; такъ и робкая, или лукавая, или неосознанная, въ предѣлахъ православія протестантствующая тенденція останавливается въ богословіи на томъ же принципѣ святоотеческаго ученія. Протестантствующими среди православныхъ богослововъ и являются тѣ, которые исповѣдуютъ принципъ „отечества". Это вѣрно, хотя и парадоксально. Вдумайтесь. Единаго святоотеческаго ученія нѣтъ, а есть святоотеческія системы и мнѣнія, которыя выбираются богословомъ по своему произволу. Обычно у насъ считается неразрывною ассоціація священнаго писанія и личнаго разума: священное писаніе въ личномъ разумѣніи, и этой ассоціаціи противопоставляется, будто, объективное святоотеческое ученіе. Обычно представляется дѣло такъ, что ищущіе личнаго разумѣнія прибѣгаютъ къ писанію, а святоотеческое ученіе предохраняетъ отъ злоупотребленія личнымъ разумомъ. Но вѣдь это фальшивое и крайне лицемѣрное представленіе дѣла, и защищающіе его богословы должны выслушать обидно-элементарный урокъ отъ свѣтскаго писателя. Н. Н. Неплюевъ справедливо говоритъ такимъ богословамъ: „вѣдь и творенія св. отцовъ мы будемъ воспринимать тѣмъ же собственнымъ разумомъ, выводы изъ нихъ будемъ дѣлать тѣмъ же собственнымъ разумомъ. Почему же тотъ же разумъ такъ опасенъ при чтеніи евангелія и становится такимъ безвреднымъ при чтеніи святоотеческой литературы?" Разница лишь та, что при чтеніи евангелія личное начало выступаетъ открыто, и тѣмъ предотвращается вырожденіе духовной свободы въ личный произволъ, а святоотеческій принципъ с к р ы в а е т ъ разгулъ произвола толкователей. Да, принципъ „отечества" служитъ прикрытіемъ сознательнаго или безсознательнаго протестантствующаго произвола въ богословіи. Подъ именемъ церковнаго преданія, которое систематически подмѣняется святоотеческими мнѣніями, въ нашемъ богословіи широко разливается протестантствующій произволъ. Если мы подъ этимъ угломъ зрѣнія переберемъ нашихъ богослововъ, то мы придемъ къ ужасающимъ выводамъ. Мнимый объективизмъ обнаг-

лѣлъ, и вотъ уже у насъ черное называютъ бѣлымъ и бѣлое чернымъ. Прот. Стеллецкій, изобличенный въ широкомъ плагіатѣ, такъ и оправдывается тѣмъ, что онъ „излагаетъ не свои собственныя субъективно-человѣческія воззрѣнія, а объективно раскрываемое божественное ученіе православной церкви на твердомъ основаніи божественныхъ первоисточниковъ". Рецензентъ книги Стеллецкаго справедливо замѣчаетъ: „Если бы работа *объективиста* сводилась къ перепискѣ Новаго Завѣта, соборныхъ постановленій, съ этимъ можно бы согласиться. Но, вѣдь, о. Стеллецкій говоритъ и отъ себя, и отъ нѣмцевъ, и отъ русскихъ богослововъ. И это все—не *субъективно-человѣческія воззрѣнія?* А что же такое? Не человѣческія, значитъ, какія же? *Объективно-раскрываемое божественное ученіе:* точно и вѣско изрекаетъ о. Стеллецкій" (см. *Церковь и Жизнь* ст *Богословскій объективизмъ*). Рецензентъ добавляетъ: „Въ томъ-то и горе русской церкви, въ частности, русской богословской науки, что церковность, общецерковное сознаніе и дѣйствованіе замѣнены произволомъ личной воли". Мы потеряли критерій церковнаго ученія, мы потеряли способность различать между законообязательнымъ въ вѣроученіи и личными мнѣніями. Чего, чего у насъ не выдавали, при посредствѣ святоотеческихъ цитатъ, за церковное ученіе! Наше богословіе есть сплошная фальсификація христіанскаго ученія, прикрываемая принципомъ „отечества". Однако самымъ выразительнымъ образчикомъ протестантствующаго произвола по принципу святоотеческаго ученія служитъ у насъ богословствованіе славянофиловъ, богословствованіе Хомякова. Библію Хомяковъ считаетъ лишь выраженіемъ внутренняго содержанія церковной жизни, выраженіемъ той истины, для которой первоисточникомъ является церковь: она есть мысль церковной общины, ея внутренняя вѣра, она есть писаніе всей церкви. Для писанія нѣтъ предѣловъ, ибо всякое писаніе, которое церковь признаетъ своимъ, есть священное писаніе, такъ что возможно „еще священное писаніе". По словамъ Самарина, писаніе и преданіе суть только два проявленія того живого откровенія, которое содержится въ церкви. Изъ духовныхъ богослововъ подобная мысль высказывастся еп. Сильвестромъ. Для всего этого направленія богословской мысли наиболѣе характерны по своей рѣшительности тезисы Хомя-

кова, и на нихъ легче всего подмѣтить слабыя стороны его. Хомяковъ, по критическому замѣчанію прот. А. В. Горскаго, „смѣшиваетъ богодухновенныя писанія съ произведеніями собственно церковными“. Приговоръ столь же справедливый, сколь и безповоротный. Наиболѣе страннымъ въ ученіи Хомякова о церкви нужно признать то, что онъ позволяетъ себѣ говорить *за* церковь, не считаетъ своимъ долгомъ справиться, какъ сама церковь смотритъ на писаніе: его ученіе о церкви поражаетъ крайнимъ догматизмомъ рѣчи. Добросовѣстное критическое изслѣдованіе показало бы, что церковь хранитъ слово Христа и посланія апостоловъ, а въ происхожденіи священнаго писанія указываетъ основаніе для его авторитета. Къ концепціи Хомякова, въ его смѣшеніи богодухновенныхъ писаній съ произведеніями церковными обнаруживается католическая тенденція,—тенденція католичествующаго произвола. Но такъ какъ до папы онъ не дошелъ, то церковный авторитетъ у него превращается въ личный, т. е. протестантскій произволъ. Все изводя изъ понятія о церкви, онъ самое понятіе о церкви излагаетъ догматически; все покоряя авторитету церковнаго учительства, онъ авторитетъ церкви покоряетъ своему личному разумѣнію: послѣднимъ истолкователемъ внутренняго содержанія церковной жизни оказывается А. С. Хомяковъ [1]). Эта сторона въ воззрѣніяхъ Хомякова, его протестантствованіе на видимомъ церковно-святоотеческомъ основаніи, проницательно подмѣчена умнымъ П. С. Казанскимъ. „Хомяковъ, писалъ Казанскій въ письмѣ къ А. К. Бахметевой, создалъ свое понятіе о церкви, и всѣ раскольническія, даже ерети-

[1]) Самъ Хомяковъ признался въ своемъ протестантизмѣ въ одномъ изъ писемъ къ М. С. Мухановой. „Самъ я перечелъ свою брошюру и не могъ не сознаться, что впечатлѣніе, которое она должна производить на русскаго читателя, можетъ быть не совсѣмъ выгоднымъ для меня. Почему? Вотъ вопросъ, который вы во мнѣ возбудили. Нападеніе на протестантство въ обѣихъ книжечкахъ (т. е. въ двухъ изъ трехъ Пальмеровыхъ брошюръ) весьма сильно, и думаю даже едва-ли было когда-нибудь сильнѣе выражено, а впечатлѣніе имѣетъ въ себѣ что-то протестантское. Мнѣ кажется причина та, что я у православнаго отнялъ не только папу, но и всякую замѣну папства (Синодъ ли, монахъ ли, или духовникъ, или что бы то ни было). Я выставилъ свободу не только какъ право, но еще какъ обязанность, и въ этомъ я считаю себя правымъ: ная но сказалъ ни слова о предѣлахъ свободы христіанской и въ этомъ себя подвергъ осужденію“ и т д.

ческія мысли свои, наивно себя обманывая, прикрывалъ голосомъ церкви. Эта мнимая преданность церкви развязываетъ ему руки безъ всякаго уваженія относиться къ боговдохновеннымъ словамъ св. писанія, по своему перетолковывать таинства, малою горстью ума исчерпывать бездонное море таинъ Божіихъ,—вотъ жизнь въ церкви; вѣрнѣе сказать. Хомяковъ представлялъ явленіе полнѣйшей свободы въ религіозномъ сознаніи. Но отнюдь это явленіе не единственное; ибо сколько мнѣ ни случалось встрѣчать свѣтскихъ учителей церкви, у всѣхъ у нихъ полнѣйшая свобода въ религіозномъ сознаніи. Всякій такъ разсуждаетъ о вѣрѣ, что церковнаго ученія и слѣдовъ нѣтъ. Но Хомяковъ зналъ догматы; онъ въ сущности далеко не отличался полнѣйшей свободой религіознаго сознанія. Онъ очевидно въ своихъ увлеченіяхъ самъ не понималъ, что прямо противорѣчитъ ученію церкви. Онъ изучалъ христіанское ученіе по тѣмъ же западнымъ книгамъ и на немъ отразилось вліяніе вмѣстѣ и католичества и протестантства. У перваго онъ заимствовалъ преданность церкви, а у второго свободомысліе, неуваженіе къ церкви на дѣлѣ. Онъ упрекалъ англичанъ, что они отъ папизма не могутъ отдѣлаться; то же и съ нимъ было. Онъ невольно надышался атмосферою своихъ противниковъ. Сдѣлавъ этотъ винигретъ изъ двухъ исповѣданій Запада, безсознательно для себя самого онъ назвалъ его православіемъ. Это не острота, а дѣйствительная характеристика Хомякова. Только изъ католичества онъ могъ заимствовать то благоговѣніе къ церкви, которымъ проникнуты всѣ его сочиненія; только изъ католичества онъ могъ заимствовать то мнѣніе о священномъ писаніи, что оно имѣетъ значеніе только отъ голоса церкви, что оно не такъ свято и непреложно, какъ ученіе церкви. Только католики, отодвинувъ въ сторону священное писаніе, не сказали, что оно неважно, что буква его не обязательна; они умолчали о семъ. Этотъ пропускъ ихъ ученія Хомяковъ восполнилъ изъ лютеранства и притомъ въ крайнихъ его развитіяхъ. Противъ Бунзена онъ возражаетъ не за то, что Бунзенъ писаніе священное разсматриваетъ какъ простое произведеніе ума человѣческаго; въ этомъ Хомяковъ соглашается съ нимъ, а за то, что не такъ понимаетъ и толкуетъ нѣкоторыя мѣста, чѣмъ какъ понимаетъ ихъ Хомяковъ. Такое ученіе, такой

взглядъ не православны: думаю, что эти слабыя стороны не могли укрыться отъ западныхъ. Но намъ православнымъ ясны заблужденія его".

Принципъ „отечества", проводимый сверху, есть принципъ провинціальнаго католичества,—проводимый снизу, онъ есть принципъ замаскированнаго протестантства, всегда онъ принципъ произвола. Откровенно ставилъ святоотеческое ученіе выше слова Божія Леонтьевъ. Изъ самаго послѣдняго времени эффектнымъ образчикомъ лукаваго примѣненія принципа отечества является книга свящ. Флоренскаго *Столпъ и утвержденіе истины*. И въ заглавіи книги, и въ ея текстѣ авторъ афишируетъ церковно-святоотеческіе источники, но книга его въ своемъ содержаніи не имѣетъ ни одной черты *христіанской* философіи: это не что иное, какъ спиритическая философія. Подъ флагомъ церковно-отеческимъ онъ излагаетъ лишь *свою* философію. „У Флоренскаго, по справедливому наблюденію его рецензента, архим. Никанора,—всѣдѣло сводится къ личному усмотрѣнію въ дѣлѣ выбора даже и отцовъ", такъ что „внѣшнее совпаденіе его съ буквой отдѣльныхъ мѣстъ или произведеній литургической и патристической письменности церковной, пропущенныхъ сквозь призму личнаго ихъ пониманія или истолкованія нашимъ авторомъ—едва-ли гарантируетъ доброкачественность богословствованія о. Флоренскаго"...

Все наше изслѣдованіе о преданіи имѣетъ ближайшее отношеніе къ вопросу о бытіи богословія, какъ науки и какъ философіи, ибо „отеческій" принципъ грозитъ самому существованію богословія. Мы останавливаемъ свое вниманіе на особенномъ значеніи этого принципа для содержанія богословской науки, точнѣе сказать, христіанской философіи, для ея національной самобытности: мы возвращаемся къ основной темѣ нашего трактата.

„Отеческій" принципъ богословія иконы играетъ роль врага нарожденія и расцвѣта русской религіозно-богословской мысли. Онъ не даетъ мѣста самой возможности русско-національнаго творчества въ богословіи.

„Отеческое" богословіе есть богословіе греческое, и принципъ „отеческаго" богословія увѣковѣчиваетъ національно-греческіе пріемы христіанской мысли, христіанскаго міровоз-

зрѣнія, національно-эллинскую религіозную философію [1]). Вопросъ о принципѣ „отечества“ и есть вопросъ о греческомъ типѣ христіанскаго міросозерцанія, о его притязаніяхъ на универсальное и всеобъемлющее значеніе и о правѣ русскаго народа на самобытную христіанскую философію. Положительное рѣшеніе вопроса о святоотеческомъ преданіи означаетъ, что рядомъ съ греческимъ типомъ христіанской философіи нѣтъ мѣста другимъ типамъ, въ частности, русскому типу религіозной мысли; напротивъ, отрицательное отношеніе къ принципу „отечества“ открываетъ путь для русско-національнаго творчества въ богословіи, для свободы русской религіозной мысли. И здѣсь все дѣло въ различіи между преданіемъ вселенской церкви и святоотеческимъ преданіемъ. Церковно-вселенское преданіе не принадлежитъ одному какому-либо народу, оно есть достояніе всѣхъ народовъ; тогда какъ святоотеческая традиція, составляясь изъ системъ и мнѣній, есть традиція національная. Въ исторической дѣйствительности святоотеческая традиція есть сокровищница греческихъ богослововъ, и принципъ „отечества“ конкретно есть догматизированіе, или увѣковѣченіе греческаго типа христіанской мысли. Такъ какъ греческая традиція нигдѣ не встрѣтила такой благопріятной почвы, какъ въ Россіи, гдѣ въ теченіе долгихъ вѣковъ богословствованіе состояло въ повтореніи греческой письменности, безъ малѣйшихъ слѣдовъ критики и свободныхъ обнаруженій собственной души, то принципъ „отеческаго“ богословія, какъ собственно принципъ греческой традиціи, получилъ свое полное раскрытіе въ отношеніи греческой традиціи къ русскому народу. И обратно: ни для какого другого народа вопросъ объ „отеческомъ“ принципѣ не принимаетъ столь острой формы вопроса о національномъ религіозно-философскомъ творчествѣ, какъ для насъ.

Греки отождествляли свое національное дѣло, свою національную христіанско-философскую мысль съ церковнымъ преданіемъ. „Греческая Византійско-Константинопольская церковь имѣетъ величайшія заслуги, что преемственно сохранила православіе во всей типичности и спасла его отъ

[1]) Струнниковъ *Вѣра, какъ увѣренность*: „Какъ на Ветхомъ Завѣтѣ лежитъ печать еврейства, такъ Православіе и по сей часъ носитъ на своей оболочкѣ неотразимый отпечатокъ дивнаго эллинскаго генія“.

уничтоженія и поглощенія. Ей мы обязаны, что среди тяжелыхъ и страшныхъ историческихъ превратностей православіе не погибло подъ гнетомъ мусульманства и не поддалось напору инославной пропаганды—особенно со стороны католичества, издавна и усиленно стремящагося къ полному владычеству на Востокѣ. Греческій національнзмъ исторически слился съ православіемъ и ограждалъ его самымъ своимъ самосохраненіемъ, въ свою очередь находя въ немъ духовный базисъ для своей самобытности. Православіе и эллинизмъ объединились въ тѣсной зависимости, почему первое стало квалифицироваться вторымъ. И христіанскій эллинизмъ осуществлялъ и развивалъ этотъ союзъ именно въ національнстическомъ духѣ. Религіозный моментъ являлся факторомъ національныхъ стремленій, соподчинялся имъ и вовсе не у однихъ фанаріотовъ обращался на служеніе панэллинистическихъ мечтаній. Послѣднія глубоко вплетались въ религіозно-православную стихію и сообщали ей свой колоритъ, надѣливъ достоинствомъ и правами „этнарха“ для всѣхъ христіанскихъ народовъ Востока именно византійскаго патріарха, который почитался живымъ и одушевленнымъ образомъ Христа (Матѳей Властарь XIV вѣка въ „Синтагмѣ“). Въ результатѣ получалось, что все духовно-христіанское превосходство принадлежитъ эллинизму и можетъ другими лишь вторично восприниматься отъ него. Для православія это значило, что оно всецѣло содержится въ эллинизмѣ и имъ распредѣляется подъ его господствомъ и контролемъ. Въ этомъ отношеніи просвѣщенный Григорій Византіосъ (*Βυζαντιος* или Византійскій, по мѣсту рожденія въ Константинополѣ, съ 1860 г. митрополитъ Хіосскій, † Ираклійскимъ съ 1888 г.) категорически свидѣтельствовалъ, что „миссія эллинизма—божественная и всемірная“. Отсюда исконныя и непрекращающіяся притязанія на исключительное верховенство въ православіи собственно эллинизма, какъ его обладателя и раздаятеля. По словамъ перваго отвѣта (отъ мая 1576 г.) Тюбингенскимъ богословамъ Константинопольскаго патріарха Іереміи II († 1595), говорившаго въ качествѣ „преемника (*διαδοχος*) Христа“ (введеніе), — греческая „святая церковь есть матерь церквей, и, по благодати Божіей, первенствуетъ въ знаніи, неукоризненно хвалится чистотою апостольскихъ и отеческихъ постановленій, и, будучи нова,

стара по православію и поставлена во главу", почему „и всякая христіанская церковь должна священнодѣйствовать литургію такъ же, какъ и она", церковь Греческо-Константинопольская (глава 13 sub fin.). Въ Константинополѣ всегда обнаруживали тенденцію къ церковному абсолютизму въ православіи и вовсе не благоволили развитію національно-автономныхъ церквей, не легко признавая ихъ даже при іерархическомъ равенствѣ" (Н. Н. Глубоковскій *Православіе по его существу*). Въ частности и въ особенности притязанія эллинизма обнаруживались въ отношеніи его къ русской церкви и именно въ области просвѣщенія. Самомнѣніемъ эллинизма было проникнуто все то фактическое господство греческой традиціи, которымъ характеризовалось наше старинное начетчичество. Братья Лихуды въ своемъ сочиненіи *Δικος* писали: „Всегда свѣтъ быша грецы и будутъ даже до скончанія вѣка; и отъ грекъ свѣтъ пріяша и пріемлютъ и вси языки или писано или не писано, или отъ трудовъ и списаній греческихъ, или изъ устъ отъ ученія ихъ како либо (ни есть) отъ нихъ, и чрезъ нихъ видятъ инніи языцы; вси философы грецы, вси богослови грецы; непослѣдующіи же симъ, не смысленніи и не наказанніи и буіи, и сего ради рече и сія: всякъ не еллинъ варваръ. Еллинскимъ діалектомъ написашася наученія (хитрости) божественная писанія и прочая святыхъ отецъ, и подобательно есть всѣмъ, опасно и искренно хотящимъ вѣдѣти, и искреннее намѣреніе и разумъ божественныхъ писаній отцевъ вѣдѣти добрѣ еллинскій діалектъ, иначе всуе труждаются и конецъ всѣхъ— погребени лежатъ во мрацѣ и дымной пещерѣ невѣдѣнія, и свѣтъ никогда имутъ видѣти востока. Такожде и не вѣдяй извѣстно еллинскій діалектъ, ниже славянскій діалектъ вѣсть, ниже познати можетъ искреннюю мысль и разумъ божественныхъ писаній и отцевъ, на славянскій діалектъ претолкованныхъ" (см. и Н. Ѳ. Каптеревъ *Сношенія іерусалимскаго патріарха Досиѳея съ русскимъ правительствомъ* стр. 142).

Навстрѣчу этимъ притязаніямъ эллинизма шло наше исконное самоуниженіе, самооплеваніе. И если въ фактической преданности греческой традиціи не всегда ясно сознавался принципъ „отечества", какъ собственно типъ національно-эллинскаго религіознаго мышленія, по смѣшенію

греческаго наслѣдства съ вселенской истиной, то при благопріятныхъ условіяхъ не было недостатка и въ такомъ признаніи принципа, и это даже въ наши дни, какъ въ этомъ убѣждаемся изъ статьи архіеп. Антонія (Храповицкаго) *Чей долженъ быть Константинополь* (*Пастырь и паства* 1916) „Такъ неужели, спрашиваетъ этотъ богословъ, намъ нужно грековъ, чтобы понять свое православіе? Да, отвѣчаетъ онъ, непремѣнно нужно! Православіе многіе изъ насъ вмѣщаютъ въ своемъ сердцѣ лучше грековъ, но вмѣщаютъ его, какъ молитву, какъ подвиги смиренія и милосердія, какъ устроеніе благолѣпія церковнаго, *а православнаго сознанія*, выраженнаго въ ясныхъ опредѣленіяхъ въ противовѣсъ заблужденіямъ запада, — православной гражданственности, согласованныхъ съ неповрежденнымъ пониманіемъ христіанства, у насъ нѣтъ въ русскомъ обществѣ и почти нѣтъ въ русскихъ академіяхъ. Мы хорошіе христіане, но мы не философы, а чтобы противопоставить свое чужому, воровски вошедшему въ нашу жизнь, нужно не только тепло чувствовать, но и ясно мыслить и точно выражаться. Греки умѣютъ это дѣлать. Возьмите ихъ даже современныя толкованія св. писанія (П. Анѳима Цадоса и Анѳима Іерусалимскаго): вы здѣсь видите творчество религіозной мысли, какъ у древнихъ отцевъ, а въ толкованіяхъ русскихъ либо средневѣковую схоластику, либо плагіаты съ бездарныхъ, безъидейныхъ нѣмецкихъ диссертацій, гдѣ говорится о шрифтѣ, и разночтеніяхъ—и никогда о религіозномъ смыслѣ Божіихъ рѣчей“ (ср. т. II-й стр. 35).

Я протестую противъ этой *лицемѣрной* мысли преосв. Антонія, который наспеціализировался на оплеваніи русскихъ богослововъ. Русское богословіе уже теперь не ниже греческаго, включая сюда святоотеческое, оно лишь другого типа. У насъ уже есть *своя* духовная философія, *свое* христіанское міропониманіе [1]). Если мѣрить нашу богословскую мысль по масштабу греческаго богословствованія,— да, наше богословіе окажется ниже греческаго, такъ же, какъ и греческое богословствованіе окажется ничтожнымъ по типу русской религіозной мысли. Suum cuique. Намъ нѣтъ

[1]) Какъ потребно теперь осознаніе русской религіозной идеи, и какъ я форю желаніемъ издать наивозможно скорѣе свою работу о русской богословской наукѣ!

нужды забывать тѣхъ услугъ, которыя греческій геній, греческая философія оказали „задачѣ православнаго выраженія христіанской истины“, нѣтъ нужды забывать „о подвигѣ греческаго народа“, о подвигѣ его національнаго самоотреченія въ покорности вселенской истинѣ (см. *О. хр.* т. III). Мы лишь не смѣшиваемъ вселенской догматической мысли съ національно-греческой концепціей христіанства, и полагаемъ, что національно-греческая концепція христіанства есть одинъ изъ типовъ религіозной мысли, тогда какъ другіе народы имѣютъ право каждый на свою христіанскую философію, и русскій народъ призванъ сказать свое слово. Никто не смѣетъ преградить намъ доступъ къ первоисточнику христіанской истины и къ самобытному пониманію ея. Проповѣдь русскаго самоуниженія предъ греческой традиціей я считаю *позоромъ* для русскаго дѣла. Я присоединяюсь къ Ивану Грозному, который сказалъ Поссевину: „на грековъ намъ не указывай: они для насъ не евангеліе. Мы вѣру держимъ истинную христіанскую, а не греческую“. Что у Ивана Грознаго сорвалось съ языка въ пылу полемики, то нужно выставить сознательнымъ началомъ богословствованія. Всѣ народы призваны къ сотрудничеству на нивѣ Христовой, и время уже намъ стряхнуть съ себя исконное греческое иго, потребовать своего почетнаго мѣста за духовной трапезой Христа. И современные богословы имѣютъ право на существованіе рядомъ съ св. отцами. Вѣдь и „св. отцы для своего времени были только богословами-мыслителями. Исторія показала ихъ удѣльный вѣсъ, и, несомнѣнно, ихъ нельзя теперь ставить наравнѣ съ современнымъ намъ богословомъ: церковь приняла отцовъ, какъ вѣрныхъ выразителей своего ученія, опиралась на нихъ въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ. Но для будущаго и среди нашихъ современниковъ могутъ оказаться святые отцы. Наравнѣ съ отцами и имъ принадлежитъ право свободной мысли“.

Въ какомъ содержаніи, въ какой концепціи христіанства сказался греческій духъ, это общеизвѣстно. Греческій геній проявилъ себя въ христіанской философіи интеллектуализмомъ въ его крайней формѣ, именно—*гностицизмомъ*, который вмѣстѣ съ магіей образуетъ главный составъ мистицизма и который неизбѣжно сопровождается *аскетизмомъ*: греческое богословствованіе характери-

зуется аскетическимъ гностицизмомъ и гностическимъ аскетизмомъ. Свой интеллектуализмъ и гностицизмъ греческое христіанское богословствованіе наслѣдовало отъ античной философіи. Зависимость св. отцовъ и учителей церкви отъ греческой философіи, особенно, отъ Платона и Плотина—общепризнанный фактъ: если бы мы стали его доказывать, то мы ломились бы въ открытую дверь. Всѣ изслѣдованія нашихъ богослововъ, имѣющія научную цѣнность—патрологическія, церковно-историческія и философско-историческія полны указаній на платонизмъ и неоплатонизмъ святоотеческаго богословія: Болотова, Меліоранскаго, Спасскаго, Брилліантова, Несмѣлова, Попова, Мартынова, Зарина, Остроумова и др. Общій характеръ вліянія языческой религіозной мысли на христіанское богословіе, въ предѣльной формѣ этого вліянія, проф. Несмѣловъ изображаетъ вѣрными чертами. „Языческіе поборники апостольской проповѣди думали, что одна только душа получаетъ спасеніе, тогда какъ тѣло по природѣ тлѣнно, и что для спасенія внутренняго человѣка достаточно только *познанія неизреченнаго величія*, т. е. познанія полноты божественнаго бытія, какъ истинной цѣли разумныхъ человѣческихъ душъ. Поэтому вся сущность христіанской религіи у нихъ естественно сводилась къ идейной сущности всякой философской доктрины—къ достовѣрному познанію вѣчной тайны бытія. Вѣруя слову апостольскому, что въ христіанствѣ открыта людямъ Божія премудрость, тайная, сокровенная, о которой никто еще въ мірѣ не вѣдалъ, они дѣятельно устремились отыскивать эту Божію премудрость и, путемъ перетолкованія апостольскихъ ученій, создали такія фантастическія доктрины, въ которыхъ одно лишь упоминаніе имени Христа съ именами Его апостоловъ можетъ указать собою на историческое происхожденіе ихъ въ періодъ существованія христіанства“. Въ томъ же гностическомъ направленіи, сдержанномъ правиломъ вѣры, работала и ортодоксальная богословская мысль. Проф. Брилліантовъ пишетъ объ интеллектуализмѣ восточнаго богословія, особенно Діонисія Ареопагита, Григорія Нисскаго и Максима Исповѣдника. „Фактъ преобладанія въ церковной жизни востока теоретическихъ интересовъ общеизвѣстенъ. Склонность и способность къ научно-теоретическому изслѣдованію истины представители восточнаго богословія уна-

слѣдовали еще отъ дохристіанскаго эллинскаго міра, чивъ отъ него богатое литературное наслѣдство и имѣя за собою цѣлый рядъ мыслителей классической древности; полученное ими наслѣдство не было для нихъ чуждымъ, но было собственнымъ роднымъ достояніемъ. И въ христіанствѣ, не оставляя въ совершенномъ пренебреженіи практической стороны, грекъ преимущественное вниманіе обратилъ всетаки на его теоретическую сторону. Теоретическій характеръ востока нашелъ выраженіе и въ методѣ, и содержаніи восточнаго богословія. Въ восточномъ богословіи отношеніе человѣка къ Откровенію представляется какъ отношеніе ума созерцающаго, или воспринимающаго существующую объективно истину и полагающаго ее въ основаніе своихъ выводовъ, какъ нѣчто само въ себѣ достовѣрное. Умъ (*νους*), способность созерцанія, по греческому воззрѣнію, есть главная способность человѣка и употребляется для выраженія понятія духа. По своему содержанію восточное богословіе хочетъ быть прежде всего развитіемъ данныхъ, заключающихся въ Откровеніи, чрезъ примѣненіе къ нимъ логическихъ операцій ума, а не рефлексіею надъ опытомъ собственной жизни и дѣятельности человѣка. Дѣлая исходнымъ пунктомъ Бога и Его откровеніе, при невозможности для человѣческаго ума обнять откровенную истину во всей полнотѣ, восточные богословы естественно начинаютъ при уясненіи понятія о Богѣ съ самыхъ абстрактныхъ опредѣленій, опираясь на результаты греческой философіи (александрійская школа и платонизмъ), чтобы потомъ уже, по мѣрѣ раскрытія богооткровеннаго ученія, наполнить ихъ болѣе опредѣленнымъ содержаніемъ (Іустинъ философъ, Климентъ Алекс., Оригенъ). Абстрактныя опредѣленія продолжаютъ существовать и въ позднѣйшее время. Сочиненія, извѣстныя съ именемъ св. Діонисія Ареопагита, являются по своему содержанію дѣйствительнымъ осуществленіемъ теоретическихъ стремленій восточной мысли въ области богословія можно сказать, единственнымъ по своей характерности даже въ обширной богословской литературѣ востока. Они представляютъ попытку приложенія къ даннымъ христіанскаго Откровенія, и именно — прежде всего въ ученіи о Богѣ, пріемовъ отвлеченнаго философскаго мышленія, стремящагося стать на самую высокую ступень абстракціи, какой

философская мысль грековъ успѣла достигнуть въ послѣдній періодъ своего развитія въ неоплатонизмѣ и какая возможна только для ума, вышедшаго изъ неоплатонической школы. У св. Григорія Нисскаго встрѣчаемъ характерное ученіе объ умѣ, какъ центрѣ и сущности человѣческаго существа, опредѣляющее дальнѣйшія подробности антропологіи этого отца, при чемъ проводимый взглядъ на человѣка не былъ взглядомъ только Григорія и даже вообще восточныхъ отцовъ и учителей, а всего греческаго востока. Св. Максимъ Исповѣдникъ, всецѣло утверждаясь на воззрѣніяхъ Діонисія и исходя изъ нихъ, какъ изъ основанія, принимаетъ въ то же время и антропологію св. Григорія и стремится обнять въ цѣльномъ философско-богословскомъ міровоззрѣніи результаты предшествующей пятивѣковой работы мысли въ области богословія [1])". По словамъ проф. Зарина, религіозное значеніе сердца „въ святоотеческой литературѣ — въ отличіе отъ св. писанія—часто ограничивается, а иногда

[1]) Интеллектуализмъ св Максима Исповѣдника явственно проступаетъ въ изложеніи его системы у С. Л. Епифановича *Преподобный Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе:* св. Максимъ грѣхъ полагаетъ въ невѣдѣніи (62), а спасеніе въ сообщеніи человѣку истиннаго вѣдѣнія (72), которымъ дается вкушеніе бытія божественнаго (103); аскетика у св. Максима распадается на три ступени: низшая ступень—дѣланіе средняя—созерцаніе и высшая—богословіе, т. е неизреченное познаніе Бога въ экстазѣ, которое и составляетъ высшую цѣль жизни (92—169). Въ общемъ: „въ полномъ согласіи съ мистико-идеалистическимъ настроеніемъ своего духа пр. отецъ въ богословіи апофатическое познаніе Бога (таинственное богословіе) предпочитаетъ катафатическому, въ онтологіи все бытіе разрѣшаетъ въ идеи... въ аскетикѣ на первый планъ выдвигаетъ задачи одухотворенія человѣка и духовнаго γνῶσις'а, познанія идей (λογοι). Такъ вездѣ и во всемъ духовное, идеальное, таинственное, рѣшительно и безповоротно предпочитается всему плотскому, реальному, внѣшнему (112—113). Проф. Епифановичъ вполнѣ одобряетъ гностическую систему св. Максима (113—114). Сродство этой системы съ неоплатонизмомъ проф Епифановичъ признаетъ. «У св. Максима весьма много точекъ соприкосновенія съ неоплатониками, и языкъ, и діалектическая техника, и метафизическое ученіе о λογοι, о духовности и безсмертіи души, и, наконецъ, даже схема философской системы, съ ея основными моментами—ученіемъ о Первоначалѣ, исхожденіи изъ Него тварнаго бытія и обратномъ возвращеніи къ Нему чрезъ аскетическое отрѣшеніе отъ сущаго и премысленное сліяніе съ Нимъ—все это схожа у пр. Максима съ неоплатониками» (132). Но значеніе этого сродства, будто, ослабляется тѣмъ, что неоплатоническія вліянія на св Максима шли чрезъ посредство Діонисія Ареопагита

прямо затѣняется значеніемъ разума, который нерѣдко получаетъ первенствующее, главенствующее значеніе, тогда какъ сердце, вслѣдствіе этого, естественно отступаетъ уже на второй планъ и само подчиняется разуму. Данная особенность святоотеческой психологіи несомнѣнно обязана вліянію психологическихъ воззрѣній, возросшихъ и развившихся на почвѣ греческой философіи". Проф Поповъ о св. Аѳанасіи александрійскомъ пишетъ: „всѣ отличительныя особенности ученія св. Аѳанасія о спасеніи сводятся къ вліянію платонизма и удобно объясняются отсюда". Проф. Четвериковъ высказываетъ общее наблюденіе: „христіанскіе писатели, у которыхъ философія беретъ перевѣсъ надъ ихъ непосредственной вѣрой, воспринятой изъ св. писанія и св. преданія, оказываются въ ученіи о личности и внутренней личной жизни Бога подъ вліяніемъ греческихъ философскихъ системъ того времени. Сами церковные писатели не замѣчали всѣхъ неблагопріятныхъ послѣдствій своихъ заимствованій".

Святоотеческое ученіе — мы имѣемъ твердыя основанія сказать это—есть сплошной гностицизмъ, греческій гностицизмъ. Гностицизмъ существенно связанъ съ аскетизмомъ (ср. проф. Болотова *Лекціи*), который и входитъ въ основной составъ святоотеческаго ученія. Заимствованная у греческаго язычества времени его упадка, при широкомъ вліяніи восточныхъ ученій, аскетическая тенденція въ византинизмѣ достигла крайней степени развитія. Византинизмъ—это аскетическая система жизни; византійская литература—специфически аскетическая литература...

Гностицизмъ и аскетизмъ—вотъ что подарила намъ греческая традиція. Въ этомъ фактѣ лежитъ объясненіе того, почему вопросъ о преданіи имѣетъ для насъ общекультурный интересъ: святоотеческая литература была проводникомъ въ нашу культуру чужого, національно-греческаго, упадочнаго, гностико-аскетическаго міросозерцанія и жизнепониманія. Въ значеніи гностицизма и аскетизма—центръ тяжести вопроса о принципѣ „отечества" въ богословіи. Гностицизмъ и аскетизмъ— заклятые враги русскаго генія. Гностицизмъ и аскетизмъ враждебны намъ и въ томъ смыслѣ, что они глубочайше и органически несродны русской душѣ. Они враги наши и потому, что они давили и калѣчили душу нашего народа въ теченіе многихъ столѣтій. Грече-

скій гностицизмъ сковывалъ русскую религіозную мысль душилъ наше богословское творчество, не давалъ взойти нашей собственной философіи сердца, сушилъ ея корни, сжигалъ ея ростки. Византійскій аскетизмъ отравилъ нашу волю и исказилъ всю нашу исторію.

Борьба съ гностико-аскетическимъ міросозерцаніемъ—наша очередная духовная задача неизмѣримой важности. И если отрицательный путь идетъ отъ преодолѣнія гностико-аскетическаго богословія къ расцвѣту духовнаго типа религіозной мысли, нашей родной духовной философіи; то положительный путь разработки духовной философіи ведетъ и къ нашему полному освобожденію. Самобытная духовно-мистическая и жизненная философія—основной факторъ нашего національнаго возрожденія.

Церковь и богословіе.

Нужно ли церкви богословіе? Этотъ вопросъ всегда можно было поставить. Особенную остроту и значительность онъ имѣетъ для нашего времени.

Нынѣ вполнѣ выяснилась идея свободнаго богословія, какъ, во-первыхъ, строгой, объективной науки, какъ, во-вторыхъ, творческой христіанско-философской мысли. Выясняется удѣльное значеніе богословскаго познанія, наряду съ другими сторонами церковной жизни, открывающее доступъ къ богословско-научнымъ занятіямъ простымъ міянамъ. Автономія высшей богословской школы принесла внѣшнее завершеніе идеѣ свободнаго богословія.

Но нынѣ открывается довольно рѣшительный походъ противъ богословія со стороны нѣкоторыхъ представителей церковнаго общества —и не случайно. Въ послѣднія десятилѣтія мы привыкли къ мысли, что богословская школа и, прежде всего, академія есть одно изъ церковныхъ учрежденій, одинъ изъ факторовъ церковной жизни. Еще не давали богословію свободы, но покровительствовали богословной школѣ. Наиболѣе ярко это проявлялось въ отношеніи къ академіи приснопамятнаго митрополита Филарета. Нынѣ же—вмѣстѣ съ выясненіемъ идеи свободнаго богословія и съ утвержденіемъ академической автономіи обнаруживается отрицательное отношеніе къ богословской наукѣ со стороны нѣкоторыхъ церковныхъ дѣятелей. Нынѣ заявляютъ: „церковь можетъ существовать безъ науки“.

Нужно ли церкви богословіе? Да, церкви богословіе необходимо Богословская наука—мы, конечно, говоримъ

о православной богословской наукѣ, о вѣрующей „христіанской философіи“—для церковной жизни полезна. Эту мысль не трудно доказать и идеологически и исторически.

Идеологическое оправданіе богословія вытекаетъ изъ того значенія, какое принадлежитъ въ церковной жизни познанію христіанской истины. Церковь есть духовный организмъ и поэтому она не можетъ правильно дѣйствовать безъ духовнаго вѣдѣнія. Знаніе истины необходимо, ближайшимъ образомъ, и для церковной практики. Это на столько очевидно, что не нуждается въ доказательствахъ. Вопросъ можетъ быть только о томъ, какія условія благопріятствуютъ христіанскому познанію. Излишне говорить, что разумѣніе христіанской истины доступно каждому христіанину, какъ имѣющему помазаніе отъ Св. Духа,—каждый христіанинъ можетъ знать духовую истину въ мѣру помазанія и въ мѣру своихъ дарованій. Познанію истины содѣйствуетъ богословская наука,—и это безспорно. Не говоримъ, что наукой можетъ быть замѣнено помазаніе. Христіанская наука не можетъ быть знаніемъ абстрактнымъ, оторваннымъ отъ христіанскаго опыта. Но при общихъ равныхъ условіяхъ христіанской жизни—помазаніи и духовномъ опытѣ—религіозное познаніе доступно болѣе тому, кто вооруженъ богословской наукой. Въ христіанскомъ вѣдѣніи, которое всегда бываетъ опытнымъ, можно различать два слоя: слой жизненный и слой сознательный. Нельзя жить по христіански безъ христіанскаго сознанія, и нельзя имѣть христіанскаго сознанія безъ опоры христіанской жизни. Тѣмъ не менѣе можно различать эти два слоя, и можно констатировать, что у одного христіанина духовное вѣдѣніе имѣетъ болѣе жизненный, практическій, духовно-инстинктивный характеръ, а у другого—болѣе разумный, познавательный, опредѣлительно-сознательный характеръ (духовно-инстинктивный или опредѣлительно-сознательный характеръ по терминологіи А. С. Хомякова). И вотъ дѣлу „опредѣлительнаго сознанія“ христіанской истины и содѣйствуетъ, безъ сомнѣнія, богословская наука. Какъ помазаніе отъ Св. Духа имѣетъ каждый христіанинъ, такъ каждому христіанину доступно и богословско-научное познаніе. Такъ по существу христіанской жизни, но по свободѣ отъ спеціальнаго церковно-практическаго призванія богословъ-теоретикъ поставленъ въ болѣе

благопріятныя условія для пріобрѣтенія „опредѣлительнаго сознанія", для богословскаго познанія. И церковная практика совершается не безъ разумѣнія, *особеннаго* духовнаго разумѣнія. Но это—разумѣніе специфическое, такъ сказать, профессіональное. Церковный дѣятель разумѣетъ христіанскую истину болѣе съ церковно-практической стороны, болѣе въ ея практическомъ примѣненіи, чѣмъ въ общемъ, основномъ содержаніи ея. Практическая заинтересованность—пусть, въ лучшемъ смыслѣ этого слова—дѣлаетъ церковно-практическаго человѣка какъ бы смотрящимъ въ одномъ направленіи, какъ бы связаннымъ. Эта профессіональная заинтересованность составляетъ его особую силу, составляетъ благопріятное условіе его призванія, но она все-же есть одностороннее направленіе вниманія, скрываетъ отъ него истину съ той стороны, съ которой она возвышается надъ границами мѣста и времени. Нѣкоторые уклоны церковно-практической заинтересованности наблюдаются чаще другихъ. Таковы—желаніе церковнаго мира и единства, какъ отсутствія индивидуальныхъ разнобразій и всякихъ волнующихъ вопросовъ, вниманіе къ церковной обрядности до пренебреженія къ духовной жизни, предпочтеніе церковно-каноническихъ отношеній предъ духовной свободой, склонность отдавать въ вопросахъ о сектантахъ и раскольникахъ, объ отношеніи церкви къ государству, исключительное вниманіе интересамъ текущаго дня. Церковная практика по существу есть функція консервативная. Отъ этихъ неблагопріятныхъ условій въ дѣлѣ христіанскаго вѣдѣнія свободенъ богословъ-теоретикъ. Богословъ не заинтересованъ профессіонально въ церковной практикѣ, и онъ свободно можетъ видѣть далѣе горизонта настоящаго дня. Онъ можетъ безпрепятственно, на полномъ просторѣ, проявлять свою любовь къ духовной истинѣ въ ея глубочайшей сути, во всей широтѣ ея перспективъ. Онъ можетъ смотрѣть на истину помимо призмы текущихъ событій, интересовъ ближайшаго дня; онъ можетъ избрать своимъ призваніемъ познаніе и раскрытіе чистой истины—чистое знаніе. Конечно, и въ этомъ призваніи также есть односторонность: мудрецу и теоретику свойственна непрактичность, но это односторонность знанія, которою восполняется односторонность практики. Для знанія практическая незаинтересованность—

благопріятна. Богословъ имѣетъ право стать рядомъ съ пастыремъ церкви, сохранить свое удѣльное значеніе, подобно тому какъ въ еврейской теократіи рядомъ съ царемъ и священникомъ выступалъ пророкъ.

Наша мысль, что жизненное познаніе истины обусловливается оторванностью отъ ближайшихъ интересовъ практики, подтверждается аналогіями изъ другихъ областей духовной дѣятельности. Въ такихъ же условіяхъ протекаетъ философское познаніе и художественное творчество. О философскомъ познаніи это хорошо сказано Бергсономъ „Фактически было бы легко показать, что чѣмъ болѣе мы заняты жизнью, тѣмъ менѣе мы склонны къ тому, чтобы созерцать, и что необходимость дѣйствія ограничиваетъ поле видѣнія Прежде чѣмъ философствовать, нужно жить, а жизнь требуетъ, чтобы мы надѣли наглазники, чтобы мы не смотрѣли ни направо, ни налѣво, но прямо предъ собою въ томъ направленіи, куда намъ нужно будетъ идти". Наше научно-практическое знаніе обусловливается одностороннимъ вниманіемъ къ міру, оно подчинено интересамъ практики. „Въ безконечно обширномъ полѣ нашего возможнаго познанія мы собрали все то, что полезно для нашего дѣйствія на вещи, чтобы создать изъ этого нынѣшнее знаніе; остальнымъ мы пренебрегли". Но бываютъ люди, для которыхъ не трудно перешагнуть за эти границы научно практическаго познанія. „Время отъ времени, по счастливой случайности, рождаются люди, которые своими чувствами или сознаніемъ менѣе привязаны къ жизни. Природа позабыла связать ихъ способность воспріятія съ ихъ способностью дѣйствія. Когда они смотрятъ на вещь, они ее видятъ не для себя, а для нея самое. Они воспринимаютъ не для того только, чтобы дѣйствовать; они воспринимаютъ, чтобы воспринимать,— изъ-за ничего, изъ-за удовольствія. Извѣстной стороной своего существа, сознаніемъ ли или своими чувствами, они рождаются *оторванными*; и смотря потому, касается ли эта оторванность того или иного ихъ чувства или ихъ сознанія, они будутъ живописцы или скульпторы, музыканты или поэты. Такимъ образомъ, то, что находимъ мы въ различныхъ искусствахъ, есть не что иное, какъ болѣе прямое, болѣе непосредственное вѣдѣніе реальности; и именно потому, что художникъ менѣе думаетъ о томъ, чтобы утили-

зировать свое воспріятіе, онъ и воспринимаетъ большее количество вещей". Такъ и философъ есть оторванный отъ жизни созерцатель жизни. Философія есть систематическое примѣненіе такого непосредственнаго вѣдѣнія реальности. „Роль философіи заключается въ томъ, чтобы привести насъ къ болѣе полному воспріятію реальности путемъ извѣстнаго перемѣщенія вниманія Дѣло въ томъ, чтобы *отвратить* наше вниманіе отъ той стороны вселенной, въ которой мы заинтересованы практически, и *повернуть* его къ тому, что практически ни къ чему не служитъ". Эта оторванность отъ жизни далеко не то, что бѣгство изъ міра Платона и Плотина. „Для Платона, какъ и для всѣхъ тѣхъ, кто одинаково съ нимъ понимали метафизику, оторваться отъ жизни и повернуть вниманіе значило перенестись въ міръ, отличный отъ того, гдѣ мы живемъ, и прибѣгнуть къ инымъ способностямъ помимо нашихъ чувствъ и сознанія. Они не думали, что это воспитаніе вниманія можетъ состоять просто въ томъ, чтобы снять съ него наглазники, отучить его отъ тѣхъ ограниченій, которыя предъявляютъ ему требованія жизни. Они не думали, что вниманіе должно продолжать направляться на то же, на что оно направлено"...

О художественномъ творчествѣ то же, что Бергсонъ о философіи, пишетъ Флоберъ. „Когда вмѣшиваешься въ жизнь, плохо видишь ее,—приходится либо слишкомъ много страдать отъ нея, либо слишкомъ много ею наслаждаться. Художникъ есть чудище, нѣчто неестественное"...

Подобно, какъ даръ художественнаго творчества посѣщаетъ того, о комъ можно сказать, что среди дѣтей ничтожныхъ міра, быть можетъ, всѣхъ ничтожнѣй онъ,—подобно, какъ философское познаніе выпадаетъ на долю мудреца, который является плохимъ практикомъ; такъ и религіозное вѣдѣніе скорѣе всего бываетъ удѣломъ того, кто въ церковномъ отношеніи ничтожнѣе всѣхъ. Въ этомъ обстоятельствѣ лежитъ корень трагической судьбы христіанскаго мыслителя. Онъ проповѣдуетъ то, что ни на что не нужно въ церковной практикѣ; напротивъ, онъ не видитъ, не понимаетъ самыхъ простыхъ вещей. И его слово, психологически объясняющееся его оторванностью отъ церковной практики, его церковно-общественнымъ ничтожествомъ, вызываетъ въ иныхъ церковныхъ дѣятеляхъ откровенную по-

дозрительность. Выводы богословской науки и системы христіанской философіи встрѣчаются ими иногда съ прямою враждою, самое меньшее — съ досадою. Въ ихъ глазахъ богословіе—вещь ни на что не нужная, мало того—тормозящая успѣхи ихъ практическихъ начинаній. Самъ ученый богословъ и христіанскій мыслитель представляется имъ типичнѣйшимъ міряниномъ, съ которымъ нужно быть постоянно насторожѣ.

Но дѣйствительно ли христіанская истина, чистое христіанское вѣдѣніе ни на что не нужно? Опасность еретическихъ уклоненій и каноническихъ безпорядковъ устраняется разъ навсегда, такъ какъ въ отношеніяхъ догматическомъ и каноническомъ богословъ—только міранинъ, подлежащій суду церкви и обязанный дисциплинарнымъ подчиненіемъ іерархіи. Рѣчь идетъ только о томъ христіанскомъ знаніи, которое умѣщается въ границахъ догматическаго единства и дисциплинарнаго строя. Рѣчь идетъ только о такихъ научно-богословскихъ выводахъ и христіанско-философскихъ системахъ, которые, не нарушая границъ догматическаго единства и дисциплинарнаго строя, кажутся неудобными для ревнителей церковной практики по своему безкорыстному и чуждому всякихъ компромиссовъ выраженію истины. Богословское вѣдѣніе, при всемъ видимомъ неудобствѣ его для узко-практическаго примѣненія, необходимо для церковной жизни и полезно. Это прежде всего можно утверждать собственно о выводахъ богословской науки. Въ исторіи русскаго богословія накопилось уже достаточно относящихся сюда убѣдительныхъ фактовъ. Припомнимъ сужденія историка Е. Е. Голубинскаго о мощахъ, сначала осужденныя голосомъ іерархіи, а затѣмъ неожиданно использованныя ею при канонизаціи Серафима Саровскаго. Научно-богословское знаніе составляетъ неоспоримую силу, которою можетъ пользоваться церковная практика, а такую силу богословская наука образуетъ лишь въ томъ случаѣ, если она независима въ своихъ сужденіяхъ. И высказыванія христіанской философіи нужны и полезны для церкви. Церковь можетъ быть живымъ организмомъ подъ тѣмъ условіемъ, если органическая стройность церковнаго тѣла уравновѣшивается внутреннимъ содержаніемъ личнаго христіанскаго сознанія. Чтобы церковное единство не было механическимъ, оно

должно оживотворяться духовною свободою каждаго христіанина. Успѣшность практическихъ начинаній церкви, условныхъ по существу ставимыхъ задачъ, обусловливается пониманіемъ вѣчной истины, стоящей выше условій пространства и времени. Христіанское сознаніе, высшую ступень котораго образуетъ система христіанской философіи, это въ церковномъ организмѣ дыханіе, безъ котораго тѣло церкви обратилось бы въ формально-юридическое учрежденіе, это дрожжи, отъ которыхъ „всходитъ“ все тѣсто церковнаго общества, это живое теченіе, отъ котораго зависитъ свѣжесть церковной жизни, которое предохраняетъ церковный народъ отъ духовнаго застоя, отъ тэмной силы обрядовѣрія и суевѣрій. Да, это вскисаніе тревожно для хранителей церковнаго строя, ревнителей церковнаго единства, но въ этой тревогѣ свидѣтельство о томъ, что церковное общество живетъ. Благоразуміе церковныхъ дѣятелей должно внушать имъ, чтобы они сами были внимательны къ тому, что тревожитъ ихъ, къ тому квасу, отъ котораго вскисаетъ царство небесное, чтобы они сами себѣ желали этой тревоги. Единственно отъ ихъ собственнаго благоразумія зависитъ, чтобы богословское творчество потеряло характеръ болѣзненнаго явленія, чтобы оно было признано и стало нормальной функціей церковной жизни, свѣтлымъ и желаннымъ явленіемъ Безъ христіанскаго сознанія, безъ богословскаго творчества церковное единство неизбѣжно обращается въ механизмъ, который не можетъ устоять, церковный организмъ дѣлается больнымъ, вся церковная жизнь терпитъ крушеніе, церковный народъ подпадаетъ власти суевѣрій, которыя терзаютъ и раздираютъ тѣло церкви. Что такъ бываетъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія,—и историческое оправданіе богословія не менѣе внушительно, чѣмъ идеологическое.

Исторія русскаго народа болѣе убѣдительно, чѣмъ какая-либо другая исторія, и даже съ ослѣпительною яркостью обосновываетъ необходимость богословской науки. Мы приняли христіанство въ то время, когда оно уже отлилось въ строгія формы—догматическую, литургическую и каноническую, и приняли его, одновременно съ начатками культуры, отъ греческаго народа, наиболѣе послужившаго выработкѣ этихъ формъ и почти отождествлявшаго свое національное

дѣло съ церковнымъ преданіемъ. „Наши догматы—читаемъ мы въ *Посланіи патріарховъ восточно-каѳолической церкви о православной вѣрѣ*—и ученіе нашей восточной церкви, еще древне изслѣдованы, правильно и благочестиво опредѣлены и утверждены святыми и вселенскими соборами: прибавлять къ нимъ, или отнимать отъ нихъ что-либо не позволительно. Посему желающіе согласоваться съ нами въ божественныхъ догматахъ православной вѣры, должны съ простотою, послушаніемъ, безъ всякаго изслѣдованія и любопытства послѣдовать и покориться всему, что опредѣлено и постановлено древнимъ преданіемъ отцовъ, и утверждено святыми и вселенскими соборами со времени апостоловъ и ихъ преемниковъ, богоносныхъ отцовъ нашей церкви". Это обстоятельство, въ связи съ природными чертами русскаго народа и особенностями его начальной исторіи способствовало тому, что русская религіозная жизнь складывалась въ исключительно-традиціонномъ направленіи. Къ XVI—XVII вѣкамъ вполнѣ опредѣлился русскій религіозный идеалъ—вѣрность традиціи, полное погашеніе личнаго начала, отсутствіе малѣйшей пытливости ума, боязнь всякаго мнѣнія. Русскій человѣкъ хотѣлъ только одного—сохранить принятую вѣру въ нетронутой цѣльности, снять съ себя всякую отвѣтственность въ пониманіи христіанской истины, воздержаться отъ малѣйшаго привнесенія въ христіанскую традицію своего, мѣстнаго, временнаго, національнаго, остеречься предъ малѣйшимъ уклоненіемъ отъ общаго русла. Поучительнѣйшій и, можетъ-быть, не повторяющійся во всемірной исторіи народный идеалъ! Неумѣренныя притязанія эллинизма нашли въ русскомъ народѣ безмѣрно воспріимчивую почву. Русскіе были народомъ непытливымъ, покорнымъ. Такъ характеризуетъ его іерусалимскій патріархъ Досиѳей въ одномъ изъ своихъ посланій къ Петру. Совѣтуя русскому царю не ставить въ патріархи и митрополиты никого, кромѣ природныхъ великороссовъ, онъ такъ мотивируетъ свой совѣтъ. „Аще пріѣдутъ отсюды или сервы или греки или иного народа туды, аще бы и случайно были мудрѣйшія и святѣйшія особы, ваша державное и богоутвержденное царствіе да никогда сотворитъ митрополитомъ или и патріархомъ грека, серва или грусянина, но московитяновъ, и не просто москóвитянъ, но природныхъ москвитянъ многихъ и великихъ ради винъ;

аще и немудріи суть, понеже патріархъ и митрополитъ, ежели суть добродѣтельніи и мудріи, веліе есть добро, аще ли же и не суть мудріи, довлѣетъ добродѣтельнымъ быти, и да имѣютъ мудрыхъ клириковъ и въ иныхъ чинахъ; наипаче же москвитяне суть хранителіе и хвалителіе своихъ догматъ. Но грекомъ и сервомъ и русякомъ не подобаетъ имѣти владѣніе въ Московіи, зане можетъ быти и добрымъ имъ, но вящши можетъ быти противнымъ. Потомъ москвитяне хранятъ отеческую вѣру не новосѣченную, сущіи не любопытательніи и не лукавіи человѣки". (См. у Н. Ѳ. Каптерева *Сношенія іер. п. Досиѳея съ русскимъ правительствомъ*, прил. 42). Также описывалъ Россію и іезуитъ Антоній Поссевинъ, бывшій здѣсь при Іоаннѣ Грозномъ. По его словамъ, въ Россіи „нѣтъ ни коллегій, ни академій, а лишь нѣкоторыя училища, въ которыхъ дѣти обучаются читать и писать— обучаются по книгамъ священнаго писанія, какія окажутся подъ руками, по житіямъ святыхъ и особенно по поученіямъ Іоанна Златоустаго. Если же въ комъ подмѣчаютъ стремленіе къ болѣе широкому знанію, тотъ подвергается подозрѣніямъ и репрессіямъ: quod si quis majorem in literis progressum facere velle intelligeretur, vel alias scientias imbibere, is nec suspicione careret, nec impune abiret". (Supplementum ad historica Russiae monumenta p. 25). Авраамій Фирсовъ, переводчикъ посольскаго приказа, въ „объясненіи переводчика" къ переведенной имъ въ 1683 г. Псалтири свидѣтельствуетъ: „нашъ россійскій народъ грубый и неученый... истинныя вѣдомости и разума въ св. писаніи не ищутъ и ученыхъ людей поносятъ и геретиками ихъ называютъ" (Филаретъ архіеп. черниг. Обзоръ русской д. литературы № 236). По свидѣтельству Курбскаго сами учителя сдерживали рьяныхъ учениковъ. „Бога ради,—писалъ онъ, находясь въ польской Руси,—не потакаемъ безумнымъ, паче же лукавымъ, мнящимся быти учительми, паче же прелестникомъ: яко самъ азъ отъ нихъ слышахъ, еще будучи во оной русской землѣ подъ державою московскаго царя; глаголютъ бо они, прельщающи юношъ тщаливыхъ, а къ науце хотящихъ навыкати писанія, понеже во оной земли еще многія обрѣтаются, некущеся о своемъ спасеніи, и съ прещеніемъ заповѣдываютъ имъ глаголюще: не читайте книгъ многихъ, и указуютъ на тѣхъ, кто ума изступилъ: и онъ сица (этотъ) во книгахъ

зашолся, а онъ сица въ ересь впалъ. О, бѣда! отъ чего бѣси бѣгаютъ и исчезаютъ, и чимъ еретицы обличаются, а нѣкоторые исправляются, сіе они оружіе отъемлютъ, и сіе врачество смертоноснымъ ядомъ нарицаютъ". (А. Востоковъ Описаніе русслов. рукописей Румянц. м. 557). Царило убѣжденіе: „всѣмъ страстямъ мати—мнѣніе, мнѣніе—второе паденіе". Настойчиво внушалось: „сомнѣнія не имѣть и не испытывати, и не разсужати, но томко вѣровати "(А. А. Э. I, № 238). Говорили: „къ чему намъ книгамъ учиться? достаточно съ насъ часослова и псалтыря" (у Кирилла Транкв. въ Учит. ев.). „Не лучше ли изучить богомолебный и праведнословный часословецъ, молебный псалтирь, плачивый и смиренномудрый охтанхъ, евангельскую и апостольскую проповѣдь и прочія богослужебныя книги, и чрезъ то получить жизнь вѣчную, чѣмъ постигнуть Аристотеля, красномовнаго Платона и другія вавилонскія хитрости—и со всѣмъ этимъ отойти въ геенну огненную"? (Іоаннъ Вишенскій въ одномъ изъ посланій: А. Ю. и З. Р. т. II, 210 225 и у проф. Голубева Кіевскій м. Петръ Могила и его сподвижники т. I, 417). „Богомерзостенъ предъ Господомъ Богомъ всякъ любяй геометрію; а се душевніи грѣси—учитися астрономіи и еллинскимъ книгамъ... Мудрость міра сего буйство есть у Бога; своему разуму вѣрующій удобь впадаетъ въ прелести различныя: люби простыню паче мудрости, высочайшаго себѣ не изыскивай, а глубочайшаго себе не испытуй, а елико ти предано отъ Бога готовое ученіе, то содержи" (Ж. М. Н П. т. 207 стр. 496). Сильнѣе всего былъ страхъ отступить отъ преданнаго. Еще Кириллъ Туровскій воспрещалъ мудрствовать „отъ своего ума, а не отъ святыхъ книгъ". Старая книга считалась канономъ религіозной мысли: „Аще кто не имѣя книги мудрствуетъ, таковый подобенъ оплоту, безъ подпоры стоящу: аще будетъ вѣтръ, падется, тако и мудръ, а не книжникъ: аще нань грѣховный пахнетъ вѣтръ, падетъ, не имый подпора словесъ книжныхъ" (Прав. Соб. 1858, II, 176—177: Доброкл. I—II, 232). Ростовскій Митрополитъ Іона въ своемъ окружномъ посланіи писалъ: „Воистину, чадца моя, страшно есть, еже едину черту изложеніемъ измѣняти и презрѣти божественное писаніе" (А. И. IV, 174). Протопопъ Аввакумъ писалъ о себѣ: „держу до смерти, яко же пріяхъ; не прелагаю предѣлъ вѣчныхъ До насъ положено: лежи оно

такъ во вѣки вѣкомъ!“ (Сочиненія изд. Бр. св. Петра митр. стр. 54). Вся мудрость сводилась къ начетчичеству, т. е. къ чтенію книгъ „простообычно“, „въ простотѣ“, а не „со правиломъ грамматическимъ“ (Паисій Лигаридъ). „Вопроси нѣкто человѣкъ, мужъ, глаголя: учтися ли намъ полезнѣе грамматики, риторики, философіи и ѳеологіи и стихотворному художеству и оттуду познавати божественныя писанія, или, и не учася симъ хитростемъ, въ простотѣ Богу угождати и отъ чтенія разумъ святыхъ писаній познавати?“ (Рукоп. Спб. дух. акад. (Соф. библ.) № 423: у Сменцов. въ прилож.). Логинъ „хитрость грамматическую и философство книжное“ называлъ еретичествомъ (Житіе препод. Діонисія 21—22 у проф. Татарскаго въ изсл. о Сим. Пол. 5). Протопопъ Аввакумъ писалъ: „риторъ ни философъ не можетъ быть христіанинъ“. Даніилъ Заточникъ говоритъ о себѣ въ своемъ *Словѣ*: „Ни азъ за море ходилъ. ни отъ философъ научихся и быхъ яко пчела падая по различнымъ цвѣтомъ и совокупляя медвеный сотъ. тако и азъ по многимъ книгамъ избирая сладость словесную и разумъ, совокупихъ яко въ мѣхъ воды морскія *(Пам. др. письм. и иск.* LXXXI, 28). Незнаніе философіи ставили себѣ въ похвалу. „Братіе не высокоумствуйте, но во смиреніи пребывайте, по сему же и прочая разумѣвайте. Аще кто ти речетъ: вѣси ли всю философію? И ты ему рцы: еллинскихъ борзостей не текохъ, ни риторскихъ астрономъ не читахъ, ни съ мудрыми философы въ бесѣдѣ не бывахъ, учуся книгамъ благодатнаго закона, аще бы мощно моя грѣшная душа очистити отъ грѣхъ“ (Опис. рук. Р. м. 463). Авторъ повѣсти о Стефанѣ, епископѣ пермскомъ (въ сборникѣ XVI вѣка) проситъ и увѣдомляетъ читателя: „Молю вы ся, боголюбци, дадите ми простыню, молитуйте о мнѣ; азъ бо есть умомъ грубъ, и словомъ невѣжа, худъ имѣя разумъ и промыслъ предоуменъ, не бывавши ми во Аѳинѣхъ отъ уности, и не научихся у философовъ ихъ ни плетенна риторьска, ни вѣтискихъ глаголъ, ни Платоновыхъ, ни Арестотелевыхъ бесѣдъ не стяжахъ, ни философья, ни хитрорѣчия не навыкохъ, и спроста—отнюдь весь недоумѣнія наполнихся. Но надѣюся на Бога всемилостиваго и всемогущаго, отъ него же вся возможна суть“ и проч. (Пам. стар. лит. IV, 119—120). Арсеній Глухой, сотрудникъ троицкаго архимандрита преподобнаго Діонисія по дѣлу

исправленія богослужебныхъ книгъ, пострадавшій вмѣстѣ съ нимъ, характеризуя московскихъ начетчиковъ, выступившихъ врагами Діонисія, называетъ ихъ „людьми не знающими ни православія, ни кривославія, и божественная писанія точію по чернилу проходящими“. „Иные (изъ нихъ) едва и азбуки умѣютъ, а то вѣдаю, что не знаютъ кои въ азбуцѣ письмена гласныя, и согласныя, и двоегласныя: а еже осмь частей слова разумѣти и къ симъ пристоящая, сирѣчь роды, и числа, и времена, и лица, званія же и залоги, то имъ ниже на разумъ всхаживало. Священная же философія и въ рукахъ не бывала, ея же кто во искусѣ не бывалъ, удобь можетъ погрѣшити не точію въ божественныхъ писаніяхъ, но и въ земскихъ дѣлѣхъ, аще и естествомъ остроуменъ будетъ“ и т. д. (Челобитная Арсенія—рукоп. М Д. А. № 177: А. В. Горскій О духовныхъ училищахъ въ Москвѣ въ XVII ст. стр. 8—9). Умолкла и проповѣдь, а на попытки возстановить проповѣдничество смотрѣли какъ на еретичество. „Къ чему де намъ учители, къ чему проповѣдники? Слава Богу, христіане есмы и православніи“ (Ѳеофанъ Прокоп. Слова и рѣчи II, 66).

Такое положеніе вещей привело къ самымъ печальнымъ результатамъ. Его слѣдствіями были: крайнее невѣжество народа, огрубѣніе его вѣрованій и нравовъ въ такой степени, что можно было даже говорить о возвращеніи язычества, широкое распространеніе „болгарскихъ басней и бабскихъ бредней“ и самое нелѣпое обрядовѣріе и ханжество. „Если мы припомнимъ всѣ указанія Стоглава и преп. Максима на суевѣрія русскаго народа, на жалкое неразуміе въ вѣрѣ и жизни христіанской; если вспомнимъ постановленія самого Стоглава о крестномъ знаменіи, о сугубой аллилуіи, о брадобритіи и пр., писанныя, по справедливому отзыву отцовъ великаго московскаго собора 1667 года, неразсудно, простотою и невѣжествомъ; если припомнимъ нелѣпыя подробности житія преп. Евфросина, писаннаго клирикомъ Василіемъ и одобреннаго вмѣстѣ съ службою преподобному (въ томъ же духѣ) къ церковному употребленію, то увидимъ крайнее измельчаніе мысли и потемнѣніе религіознаго смысла въ большинствѣ русскаго народа, сильную суевѣрную привязанность къ внѣшности, къ буквѣ и дѣлахъ вѣры“. Что всего примѣчательнѣе и поучительнѣе,—

достигались результаты, прямо противоположные поставленнымъ цѣлямъ, основнымъ чертамъ внушеннаго и выношеннаго въ народной душѣ идеала. Хотѣли неприкосновеннаго сохраненія вѣры отцовъ, и пришли къ потерѣ самаго понятія о вѣрѣ въ безграничномъ обрядовѣріи и суевѣріяхъ. Хотѣли единства въ религіи, мирнаго единомыслія вѣры, и пришли къ религіозному расколу, къ всеобщему духовному разброду. Хотѣли довѣрія къ авторитету и преданію, смиреннаго молчанія, и пришли къ безпросвѣтному самомнѣнію, къ эпидемическому любопренію, къ поголовному безначалію. Хотѣли непоколебимой устойчивости религіозной жизни народа, и кончили всеобщимъ замѣшательствомъ, безнадежною растерянностью. Невѣжество вело къ обрядовѣрію, обрядовѣріе не давало мѣста широтѣ взглядовъ и терпимости. Напротивъ, придавалось догматическое значеніе каждой мелочи, тревожное вниманіе останавливалось на каждомъ шагѣ, развивалась безудержная взаимная подозрительность. Всѣ обвиняли другъ друга въ ереси. Были необозримы поводы къ религіозному обособленію. Св. Димитрій Ростовскій говоритъ о своемъ времени: „Съ трудомъ можно гдѣ найти истиннаго сына церкви; почти въ каждомъ городѣ обрѣтается особая вѣра; простые мужики и бабы догматизуютъ и учатъ о вѣрѣ“. По словамъ Ѳеофилакта Лопатинскаго: „Что мужикъ, то вѣра; что баба то уставъ“. Всѣхъ одержала страсть къ богословствованію, ѣдко осмѣянная Ѳеофаномъ Прокоповичемъ. „Какой у насъ миръ, какое здравіе наше? До того пришло, что всякъ, хотя бы пребеззаконнѣйшій, думаетъ себе быти честна и паче прочіихъ святѣйша, какъ френетикъ: то наше здравіе. До того пришло, что чють не вси бревна въ своемъ оцѣ не ощущающіи сучецъ усматриваемъ въ очесахъ ближняго: то нашъ миръ. До того пришло, что и пріемшіи власть наставляти и учити людей сами христіанскаго перваго ученія, еже апостолъ млекомъ нарицаетъ, невѣдаютъ. До того пришло, и въ тая мы времена родилися, когда слѣпіи слѣпыхъ водятъ, саміи грубѣйшіи невѣжди богословствуютъ и догматы смѣха достойные пишутъ, ученія бѣсовская предаютъ и въ преданіи бабіимъ баснемъ скоро вѣруется, прямое же и основательное ученіе не точію не получаетъ вѣры, но и гнѣвъ, вражду, угроженія, вмѣсто возмездія пріемлетъ. Таковъ миръ

нашъ, таково здравіе наше". И еще, въ одномъ изъ писемъ, архіеп. Θеофанъ писалъ: „Въ наши дни гордое невѣжество столь безстыдно захватываетъ божественную науку, что нельзя этому довольно надивиться, столь жалостно терзаетъ ее, что нельзя довольно болѣзновать объ этомъ. Всякая другая спеціальность, всякая другая область духовной дѣятельности, нынѣ много счастливѣе, чѣмъ богословіе, потому что находится совершенно въ другихъ условіяхъ. Никто не берется судить о той спеціальности, которой не знаетъ, никто не врывается въ дѣла живописца или ремесленника, не будучи самъ ни ремесленникомъ, ни живописцемъ. Въ торговыхъ дѣлахъ купецъ, въ строительныхъ—архитекторъ, въ другихъ—другіе опытные и искусные руководители признаются знатоками со стороны всѣхъ. Одну небесную науку нынѣ постигла такая участь, что въ ея дѣлахъ и sutor ultra crepidam. Богословствуютъ у насъ въ настоящее время и тѣ, которые не знаютъ даже, что такое священное писаніе; подъ именемъ апостольскаго ученія, отеческихъ догматовъ выкрикиваютъ пустыя слова люди, не только никогда, даже мелькомъ, сонно мигающими глазами, не видѣвшіе отеческихъ страницъ, но даже по слуху не знающіе, въ писаніяхъ ли св. отцы заключили свои мысли, или передали ихъ кому ни попало. Поэтому пьяные солдаты, негодные подъячіе, купцы и мастеровые, разсыльные и поденщики, даже женщины — превосходныя учительницы!—становятся богословами"... Возникавшіе вслѣдствіе невѣжества религіозные раздоры были совершенно безнадежны, потому что не было общепризнанныхъ принциповъ для ихъ разрѣшенія. При безмѣрномъ національномъ самомнѣніи, исключавшемъ возможность духовнаго общенія съ западною культурою, русскіе и въ своемъ духовномъ бытіи не находили прочной почвы. Церковныя книги, изданныя при одномъ патріархѣ, чрезъ нѣсколько лѣтъ при другомъ патріархѣ и даже при томъ же патріархѣ объявляются еретическими, отбираются и сжигаются; соборъ Стоглавый опорочивается на соборѣ 1667 года: „Той соборъ не въ соборъ и клятва не въ клятву, якоже и не бысть" (Доп. къ А. И. V, № 102). Надъ властью глумятся, называя священный соборъ *заборомъ*, черезъ который можно перескочить, а патріарховъ — *потеряхами*, потому что они „истинную православную вѣру потеряли". Въ этомъ всеоб-

щемъ крушеніи потемнѣлъ и авторитетъ грековъ (Арсеній Сухановъ) и даже извратилось самое понятіе о старинѣ.

Идеалъ нелюбопытательности, погашенія лично-разумнаго начала самъ для себя рылъ могилу, и это неудержимо проникало въ сознаніе лучшихъ людей и правительства, какъ церковнаго, такъ и государственнаго. Причины полнаго крушенія церковно-общественной жизни на Руси были сложны, но видное мѣсто среди нихъ занималъ недостатокъ школъ, отсутствіе систематическаго образованія,—и просвѣщеніе рекомендовалось настойчивѣе и настойчивѣе, какъ необходимое условіе исцѣленія церковно-общественныхъ недуговъ (Котошихинъ, Крыжаничъ, Паисій Лигаридъ, Епифаній Славинецкій)...

Это былъ историческій урокъ, котораго никогда не нужно забывать. Среди затрудненій появилась духовная школа, которая уже имѣетъ нынѣ свою долгую исторію. Окрѣпла богословская наука. Высшая духовная школа надѣлена автономіей. И вотъ, неожиданно, намѣчается поворотъ къ старому порядку. Это было бы поворотомъ къ старымъ затрудненіямъ Мало того,—нынѣ отъ возстановленія старыхъ порядковъ возникли бы затрудненія, несравненно болѣе сложныя, потому что нынѣ предстоятъ церкви болѣе сложныя задачи. Та политическая свобода, которая нынѣ окрылила Россію, не можетъ не затронуть и церковной жизни. Церкви предстоитъ считаться съ самымъ широкимъ разливомъ богословской пытливости. И для нея нынѣ все сосредоточивается въ вопросѣ,—какъ отнестись ей къ этой пытливости: замкнуться ли отъ нея съ суровымъ осужденіемъ ко всѣмъ тѣмъ, которые хотятъ испытать свою вѣру, или идти навстрѣчу ей Если избрать послѣднее,—а можно ли не остановиться на этомъ выборѣ?—то богословская наука сыграла бы громадную роль буфера, смягчающаго конфликтъ между церковью и внѣшнею свободою религіозной мысли. Церковь оградилась бы ею отъ остраго натиска безудержныхъ запросовъ со стороны „внѣшнихъ“.

Можно лишь немного поколебаться надъ вопросомъ: есть ли твердыя основанія для свободы богословской науки въ существѣ православія? Немного поразмысливъ, на этотъ вопросъ можно отвѣчать только положительно.

Иннокентій, митрополитъ московскій, въ своемъ знамени-

томъ сочиненіи *Указаніе пути въ царствіе небесное* писалъ: „Внимательно испытать основаніе христіанства,—испытаніе вѣры отнюдь не противно вѣрѣ, но, напротивъ того, всякому христіанину поставляется въ непремѣнную обязанность. потому что кто не знаетъ основательно своей вѣры, тотъ бываетъ холоденъ и равнодушенъ къ ней, и часто впадаетъ или въ суевѣріе или безвѣріе".

Амвросій, архіепископъ харьковскій, въ словѣ *О причинахъ отчужденія отъ церкви нашего образованнаго общества* говорилъ: „У насъ нѣтъ папы въ смыслѣ намѣстника Христова на землѣ, непогрѣшимаго главы церкви, однимъ своимъ словомъ отверзающаго двери рая, верховнаго законодателя и властителя надъ душами человѣческими и надъ царствами земными; у насъ нѣтъ *директоровъ совѣсти*, какъ въ римскомъ духовенствѣ, порабощающихъ себѣ умы и воли вѣрующихъ въ своихъ личныхъ видахъ нравственныхъ и политическихъ. У насъ нѣтъ запрещенія читать и изучать священное писаніе, заниматься науками, слѣдить за современными успѣхами цивилизаціи. Мы не раздѣляемъ церкви на управляющую и управляемую, или на духовенство властвующее и мірянъ порабощенныхъ... У насъ духовенство не приказываетъ думать такъ или иначе, дѣлать то или другое. а предлагаетъ, совѣтуетъ, убѣждаетъ. Свобода мысли опредѣляется у насъ словомъ Спасителя: *испытайте писаній* (Іоан. V, 39) и словами апостола Павла: „Все испытывайте, хорошаго держитесь" (1 Сол. V, 21).

Извѣстный прот. Г. П. Павскій, много испытавшій, не считалъ церкви причиной испытанныхъ стѣсненій. „Люблю ясность и доказательность, и хочу вѣрить только тому, что твердо стоитъ на своихъ началахъ; но въ этомъ мнѣ никто не полагаетъ препоны. Благодарю Бога, что церковь, въ которой я рожденъ и воспитанъ, не принуждаетъ меня вѣрить чему-либо безъ доказательствъ; она позволяетъ мнѣ углубляться въ чистое и святое слово Божіе, и если что предписываетъ—всегда указываетъ основаніе своему предписанію въ словѣ Божіемъ и въ общемъ гласѣ просвѣщенныхъ учителей церкви. И потому я чтилъ и чту ее, какъ путеводительницу и матерь" .

И еще много другихъ можно было бы назвать свидѣтелей православной свободы—архим Ѳеодоръ Бухаревъ. Струнниковъ, прот. Свѣтловъ...

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ